

نحو تطوير التشريع الإسلامي

عبد الله أحمد النعيم

ترجمة وتقديم:

حسين أحمد أمين

الطبعة الثانية

الكتاب: نحو تطوير التشريع الإسلامي
عبد الله أحمد النعيم
الطبعة الثانية ٢٠٠٦
ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين
سلسلة: قضايا الإصلاح ٧
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة
ت: ٧٩٥١١١٢ (+٢٠٢) فاكس: ٧٩٢١٩١٣ (+٢٠٢)
العنوان البريدي: ص.ب: ١١٧ مجلس الشعب، القاهرة
البريد الإلكتروني: info@cihrs.org
الموقع الإلكتروني: www.cihrs.org
غلاف واخراج: أيمن حسين

رقم الإيداع:
الترقيم الدولي:

ننشر هذا الكتاب بمساعدة من المفوضية
الأوروبية والآراء الواردة فيه لا تعبر بالضرورة عن
الرأي الرسمي للمفوضية أو رأي مركز القاهرة



اقراء وربك الاكرم
الذي علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم

سورة العلق ٣-٥

لا أحد من الكمال بحيث يؤمن
على حريات الآخرين

محمود محمد طه



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

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

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

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

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

منسق البرامج
معتز الفجيري

مدير المركز
بهي الدين حنف

إهداء

إلى "أبويا" أحمد النعيم الذي حاولت
دائماً أن أكون الابن الذي أراد.
وإلى أستاذي محمود محمد طه الذي كان
شعاره دائماً الحرية لنا ولسوانا.

عبد الله أحمد النعيم

المحتويات

٩	تقديم المؤلف للطبعة الثانية
	حتمية علمانية الدولة لإمكانية التدين في المجتمع
١٧	هذا الكتاب: بقلم حسين أحمد أمين
٢٥	تقديم المؤلف للطبعة الأولى
٣١	الفصل الأول: القانون العام في العالم الإسلامي
٤١	الفصل الثاني: عن مصادر الشريعة وتطورها
٦٣	الفصل الثالث: نحو منهجية مناسبة للتطوير
٩٧	الفصل الرابع: الشريعة والمبادئ الدستورية الحديثة
١٢٧	الفصل الخامس: العدالة الجنائية
١٦١	الفصل السادس: الشريعة والقانون الدولي الحديث
١٨٣	الفصل السابع: الشريعة وحقوق الإنسان الأساسية
٢٠٣	خاتمة
٢٠٩	المراجع العربية
٢١٨	المراجع الأجنبية

تقديم المؤلف

للطبعة الثانية من الكتاب

حتمية علمانية الدولة لإمكانية التدين في المجتمع

يعالج هذا الكتاب قضية الإصلاح الإسلامي من منظور مفهوم تطوير التشريع الذي ابتدعه وأسس له الأستاذ محمود محمد طه. وأنا كأحد تلاميذه ما زلت على قناعة كاملة أنه لا بديل لهذا المنهج، كما تأكد لي ذلك خلال عشرين عاما من البحث العلمي حول هذه المسألة في جميع أنحاء العالم الإسلامي منذ هجرتي من السودان بعد استشهاد الأستاذ محمود في يناير عام ١٩٨٥.

إلا أن هذه الدعوة لتطوير التشريع الإسلامي إنما هي لإصلاح فهم المسلمين للإسلام والتزامهم بقيمه العليا، حتى يكون قوة خلّاقة ومبدعة في حياة كل مسلم ومسلمة، وليست من أجل فرض أحكام الشريعة من خلال مؤسسات الدولة. فحسب فهمي لدعوة الأستاذ محمود محمد طه، فالمطلوب هو التجديد الإسلامي في عقول وقلوب المسلمين وفي سلوكهم اليومي وتجربتهم المعاشة.

فإذا تم ذلك، فلا داعي لوصف الدولة بأنها "إسلامية" ولا الزعم بأن القانون الذي تطبقه الدولة "شريعة إسلامية". وإذا لم يتم تجديد حيوية وفعالية الإسلام في عقول وقلوب المسلمين، فلا جدوى من الزعم بأن الدولة القائمة عليهم هي دولة إسلامية تدعي تطبيق الشريعة الإسلامية. وحقيقة الأمر أن مزاعم الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة هي الدليل القاطع بأن المسلمين ليسوا على الإسلام وأن الشريعة ليست هي أساس حياتهم اليومية، كما ينبغي أن تكون.

وفي هذه المقدمة للطبعة الثانية لهذا الكتاب أود أن أقدم لأطروحة أخرى، وأنا أعالجها الآن في كتاب جديد أقوم بإعداده للنشر ليس باللغة العربية فحسب، وإنما كذلك في ترجمات ستصدر في عدد من لغات المجتمعات الإسلامية في إندونيسيا والهند والباكستان

وإيران وبنجلاديش وكذلك بالفرنسية والروسية.

وغايتي من الحرص على النشر بتلك اللغات هي تقديم هذه الأطروحة للنقاش الشعبي الواسع النطاق حول الضرورة الحتمية لعلمانية الدولة من منظور إسلامي. وبالتحديد فإني أقول إن الدولة لا يمكن أن تكون إسلامية رغم أي ادعاء أو زعم بذلك. وبعبارة أخرى فإني أقول إن مزاعم الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة التشريعية والقضائية والإدارية هو مفهوم متناقض في جوهره ويخالف طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها.

فمفهوم الدولة الإسلامية إنما يقوم على مفهوم الدولة الأوروبية التي فرضها الاستعمار على جميع المجتمعات الإسلامية ومفهوم القانون الأوروبي كذلك على غير ما كانت عليه طبيعة الدولة على مدى التاريخ الإسلامي منذ خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وحتى انهيار الإمبراطورية العثمانية في الشرق الأوسط ونهاية الحكم الإسلامي في الهند على أيدي الاستعمار البريطاني. فأحكام الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقنن وتطبق بواسطة الدولة على الإطلاق، لأنها تفقد طبيعتها الإسلامية الدينية بمجرد تحولها إلى تشريع رسمي للدولة.. فالإلزامية وفعال القانون دائما تقوم على الإرادة السياسية للدولة، وليس الإسلام كدين. فمن ناحية، فإن الأطروحة التي أقدم لها هنا إنما تؤكد الحقيقة الموضوعية؛ وهي أن الدولة لا يمكن أن تكون إسلامية وأن أحكام الشريعة الإسلامية تفقد طبيعتها الدينية بمجرد تقنينها في صورة قانون تنفذه أجهزة الدولة بصورة إلزامية كما ينبغي لكل قانون.

إلا أن الأساس الأقوى عندي لهذه الأطروحة هو أن الإقرار العلني والواضح بعلمانية الدولة ضروري لإمكانية التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية كما ينبغي أن يكون، ذلك من منطلق العقيدة الدينية وليس خوفا من أجهزة الدولة أو طمعا في عرض الدنيا. وبالتحديد فإني أقول بضرورة الإقرار بالأمر الواقع على مدى التاريخ الإسلامي وهو أن الدولة كانت دائما علمانية رغم تقصيرها في ذلك، ولا يمكن أن تكون إسلامية. وهو أمر لازم لتحقيق التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية، كما يعتقدون فيها على أساس الحرية والمسئولية الدينية تماما. فأنا لا أدعو لعلمانية الدولة كمفهوم أوروبي مستحدث على المجتمعات الإسلامية، وإنما كواقع تاريخي يوافق طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها ويحقق أهدافها أكثر مما يمكن أن يكون تحت أي نظام للحكم يدعي صفة الدولة الإسلامية.

فالدولة هي علمانية في المملكة العربية السعودية، كما هي في إيران والباكستان، كما هي كذلك في السودان. والقانون الذي تطبقه هذه الدول هو قانون علماني قائم على الإرادة السياسية للدول، حتى عندما يستمد بعض أحكامه من الفقه الإسلامي، وهو بالضرورة رأي وفهم بشري للشريعة الإسلامية، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك.

إلا أن هذه وغيرها من الدول القائمة على المجتمعات الإسلامية هي علمانية بمعنى أنها غير إسلامية، لكنها مقصورة للغاية في تحقيق المعنى الإيجابي للعلمانية كما سأوضح فيما يلي. العلمانية لا تعني معاداة الدين أو إقصائه عن الحياة العامة ولا عن السياسة. فالدين له دوره المركزي والمؤثر في جميع المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات الغربية، كما لا يمكن الفصل بين الدين والسياسة لأن المعتقدات الدينية تؤثر على السلوك والقرارات السياسية لدى كل معتقد في أي دين. ولكن العلمانية على التحقيق تعني الفصل بين الدين والدولة، رغم استمرارية العلاقة العضوية بين الدين والسياسة.

وهذا القول يعني التمييز بين الدولة والسياسة. فالدولة هي في المؤسسات التي تحمي الأمن وترعى حقوق ومصالح المواطنين في استمرارية تتجاوز التغيرات السياسية العابرة. والسياسة هي نتاج عمل الأحزاب والجماعات التي تسعى إلى السلطة لتنفيذ سياساتها. فمؤسسات القضاء والخدمة المدنية والصحة والتعليم والعلاقات الخارجية هي في جانب الدولة؛ بينما تكون الحكومة القائمة في الوقت المحدد هي نتاج السياسة. وهذا التمييز دقيق ويحتاج للمثابرة المتصلة للحفاظ عليه في الممارسة العملية. ذلك أن كل من يستولي على السلطة، سواء أكان ذلك بوسائل ديمقراطية أو قهرية، إنما يسعى لتسخير أجهزة الدولة لتحقيق رؤيته هو في مسار عمل تلك المؤسسات.

والمسألة التي أعالجها في الأطروحة التي أقدم لها هنا هي كيف ندعم حق التدين في المجتمع بمعارضة النفاذ القسري للأحكام الدينية من خلال مؤسسات الدولة؟ وهذا القول لا يعني تهميش الدين، وإنما يعني دعم وتصعيد دوره في المجتمع من خلال الالتزام الشخصي بقيم ومبادئ الدين، وانعكاس ذلك من خلال الحياة العامة، بما في ذلك السياسة.

وتأسيساً على هذه الرؤية الواضحة لحقيقة علمانية الدولة فإني أدعو إلى تدعيم ونفاذ حياد الدولة تجاه الدين بحيث تنأى مؤسسات الدولة عن محاباة أو معاداة أي مبادئ دينية، فلا عداً ولا مناصرة لأي معتقدات ذاتية، دينية كانت أم غير دينية. وغاية هذا المبدأ الأساسي هو حقا مناصرة وتحقيق حرية الاعتقاد والسلوك الديني والمعتقدي لدى جميع المواطنين على التساوي، المسلمين منهم وغير المسلمين.

وتأكيد مبدأ الحياد الديني للدولة هو الغائب اليوم كما كان في تاريخ المجتمعات الإسلامية. فالقول السابق بعلمانية الدولة على مدى التاريخ الإسلامي هو إقرار لحقيقة استحالة الدولة الدينية، إلا أن الدولة القائمة على المجتمعات الإسلامية كانت ولا تزال تمارس الانحياز لفهم القائمين على السلطة للإسلام وللشريعة الإسلامية. فأنا لا أقول بأن الدولة القائمة على المجتمعات الإسلامية كانت دائماً علمانية بالمفهوم الصحيح لهذا المبدأ، وإنما أعني أن ادعاء القائمين على أمر الدولة بأنها إسلامية هو زعم باطل في

الواقع وغير منطقي في جوهره. وبما أن انحياز الدولة دينيا إنما هو انحياز لفهم القائمين عليها لفهمهم للإسلام وللشريعة الإسلامية، فإنه بالضرورة يعني حرمان عامة المسلمين من اتباع معتقداتهم الدينية في حرية كاملة عن هيمنة الدولة.

ويمكن التمثيل لهذه النقطة بحالة المسلمين الشيعة في المملكة العربية السعودية وحالة المسلمين غير الشيعة في إيران اليوم. فبحكم أن الدولة السعودية تفرض قهرا الفهم الوهابي للمذهب الحنبلي، إنما يعني بالضرورة انتهاك حرية الاعتقاد الديني لدى المسلمين الشيعة، بل وعامة المسلمين في تلك البلاد الذين لا يقبلون ذلك الفهم الوهابي. وكذلك فإن فرض الدولة القائمة في إيران اليوم لفهم القائمين عليها للمذهب الجعفري (الإمامي) إنما هو بالضرورة انتهاك لحرية الاعتقاد الديني لدى كل من يخالفهم سواء أكانوا من الشيعة أم أهل السنة. وهذه النماذج هي للتمثيل لحقيقة الحال، ولكنها تنسحب على جميع الدول القائمة على المجتمعات الإسلامية التي تنحاز لفهم القائمين عليها للإسلام وللشريعة الإسلامية، حتى إذا كانوا على نفس المذهب السني أو الشيعي الذي تتبعه غالبية السكان. فحرصي على حق كل إنسان أن يعيش وفق معتقداته الدينية هو أساس قولي بأني أدعو للعلمانية من منظور إسلامي.

ولبيان استحالة الدولة الإسلامية بإيجاز هنا ريثما يأتي تفصيل أكثر في الكتاب القادم تلزم الإشارة لأساس وجوهر مزاعم الدولة الإسلامية تاريخيا وفي الوقت الراهن. فقد كان الخطاب السياسي في المجتمعات الإسلامية ولا يزال يقوم على مرجعية دولة المدينة على عهد النبي عليه الصلاة والسلام، وعلى عهد الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم لدى عامة المسلمين، أو مرجعية الإمامة لدى الشيعة.

وأول ما يجب إقراره هنا أن دولة النبي عليه الصلاة والسلام كانت استثنائية بصورة لا يمكن تكرارها في أي مجتمع إسلامي بعد انتقال النبي للرفيق الأعلى. فدولة قائم علي أمرها النبي صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم والمتلقي للوحي الذي لم ينقطع حتى وفاته لا يمكن أن تُقارن بأي دولة أخرى ابتداء من خلافة أبا بكر رضي الله عنه.

فإذا نظرنا إلى خلافة أبا بكر والخلفاء الراشدين من بعده فإنها لم تكن دولة إسلامية لسبب بسيط وهو أن الدولة كمؤسسة سياسية لا يمكنها الاعتقاد الديني وإنما يقع الوصف بأنها إسلامية على عقيدة القائمين على أمر الدولة. وبما أن تلك العقيدة وما يقوم عليها من أحكام وسياسات هي تتعلق بالضرورة بصاحب العقيدة بصورة ذاتية، فإنها لا تنسحب على الدولة نفسها. فإذا أخذنا مثلا مسألة ما يسمى بحروب الردة، فإن ذلك كان منذ الوهلة الأولى لاعتقاد أبي بكر بذلك، وليس لأنه كان حقيقة موضوعية مقبولة لدى جميع الصحابة في ذلك الوقت. وكما هو معروف لدى عامة المسلمين، فقد خالف كبار الصحابة مثل عمر وعلي رضي الله عنهما رأي أبي بكر ثم اتبعوه لأنه كان الخليفة والأمير

وكذلك تفاديا للنتائج السياسية لخروج جماعة من المسلمين على الدولة. وأنا لا أقول بأن أبا بكر رضي الله عنه كان محقا أو مخطئا من الناحية الدينية لأن ذلك لا ينبغي لي أبدا، خصوصا في حق كبار الصحابة. وإنما أقول بأنه يجب علينا اليوم أن نفهم أن جوهر القضية كانت سياسية وليست دينية، وأنا في ذلك أوافق رأي أبي بكر مع خالص احترامي ومحبتتي لكبار الصحابة الذين خالفوه الرأي في بداية الأمر. فإذا وضعت المسألة في ذلك الإطار السياسي فمن الواضح أن أبا بكر رضي الله عنه كان محقا في ضرورة المحافظة على سلامة ووحدة الدولة كمؤسسة سياسية لحماية أمن واستقرار المجتمع. وليس في هذا القول مغالطة لأن لكل إنسان حرية الاعتقاد الديني، بما في ذلك حرية مخالفة أي رأي ديني آخر. وليس في قلبي مغالطة في أن الرأي بضرورة الحفاظ على سلامة ووحدة الدولة- يمكن أن يقوم على أساس عقيدة دينية لدى بعض الناس.

وإنما تأتي الأهمية القصوى لوضع المسألة في إطار سياسي وليس ديني من مخاطر وضعها في إطار ديني، مما يجعل الخلاف السياسي هو خلاف ديني. فإذا وضعت أي مسألة في إطار سياسي، فيمكن المعارضة والعمل السياسي في ذلك المجال، بدلا من تبادل تهم الكفر والزندقة والتي تنتهي بالضرورة إلى قمع الرأي المعارض. وتظهر أهمية هذا التمييز من تاريخ المجتمعات المسلمة نفسها، ابتداء بما يسمى بالفتنة الكبرى والحروب الأهلية الأخرى، ومن أحداث ما يسمى بالمحنة التي ابتدعها الخليفة العباسي المأمون، لقمع المعارضة السياسية من خلال إرهاب وتعذيب كبار علماء المسلمين أمثال أحمد بن حنبل. وتظهر أهمية التمييز بين الاختلاف السياسي والعقيدة الدينية كذلك على عهد الدولة الفاطمية في مصر وكل الدول التي زعمت قدسية الإسلام على مدى التاريخ وحتى اليوم، حيث اتخذ الإسلام وسيلة لكبت المعارضة السياسية.

فإذا نظرنا في حالة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فإن خطورة ذلك التلبس إنما تبدأ من الإصرار على إضفاء صفة "الإسلامية" على الخطاب السياسي من حيث هو وجعل تاريخ المجتمعات الإسلامية الأولى المرجعية الأساسية للعمل السياسي اليوم، رغم الاختلاف الجوهري في طبيعة الدولة نفسها وممارساتها للسيادة القطرية، والتي لا يمكن أن تكون إسلامية بحال من الأحوال. فمهما كان الرأي حول أحداث ذلك التاريخ البعيد، فإن ذلك لا يفيد في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي تعيش الآن تحت نموذج الدولة الأوروبية وتخضع للطبيعة الأوروبية للأنظمة القانونية السائدة في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

والمقصود بنموذج الدولة الأوروبية هنا هو سيادة المفهوم الأوربي للدولة القطرية التي تهيمن على جميع مناشط الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حدود جغرافية محددة وعلى عموم سكان القطر الذين تجمعهم صفة المواطنة وليس وحدة

المعتقد الديني. فالمصري هو كذلك لأنه مواطن القطر المصري بحدوده السياسية القائمة على أساس القانون الدولي، والسوري كذلك والمغربي والإندونيسي والباكستاني، وليس لأن أي منهم مسلم.

فإذا جعلنا الإسلام هو أساس المواطنة في أي بلد لما أمكن تعريف وتحديد ما يعني ذلك بصورة تمكن من تحقيق الأمن والاستقرار والتنمية؛ ذلك لأن المسلمين لا يتفوقون على عقيدة موحدة يمكن أن تكون أساسا موضوعيا للإدارة والقضاء والتنمية الاقتصادية. ولكن يمكن لمواطني البلد الواحد الاتفاق على تعريف وتحديد موضوعي للمواطنة في ذلك البلد، مع استمرارية خلافاتهم السياسية وعلاقاتهم الاجتماعية. وبعبارة أخرى، إذا جعلنا الدين هو أساس المواطنة فسيتبع بالضرورة أن يفرض القائمون على الدولة عقيدتهم الخاصة على عامة المواطنين أو ينفرد عقد الأمن والنظام العام وينهار أمر القضاء والتنمية.

رغم أن هذا القول شائع في تجارب المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ وفي كل مكان اليوم، إلا أنه لا يزال أمر صعب في الممارسة اليومية لدى المسلمين خاصة. فأننا لا نأزعم ولا يهمني أن أكون أول من يقول بهذا الرأي أو ذلك، وإنما يهمني أن أساهم في تحقيق ما أراه حقا من خلال بيان أو تكرار بيان بطلان مزاعم الدولة الإسلامية. ومن أجل ذلك فإني أدعو إلى الانصراف الشامل لما يسمى بالخطاب السياسي الإسلامي، الذي يقبل إمكانية الدولة الإسلامية. وهذا الخطاب هو وهم سائد ليس فقط في مواقف وممارسات ما يسمى بالحركات الإسلامية، بل كذلك في سياسات الحكومات القائمة على المجتمعات الإسلامية، وحتى لدى من يسمون بالعلمانيين من المثقفين أو حركات المعارضة السياسية.

والخطوة الأولى في مسار التصحيح هي أن نرفض وبصورة مبدئية وعلمية أي إمكانية للخطاب السياسي الإسلامي، سواء إن كان ذلك من دعاته أو معارضيه. فليكن الأمر هو الخطاب السياسي العام في المجتمع المعين القائم على صفة المواطنة بصورة موضوعية وقابلة للتحديد العلمي، وليس على أساس العقيدة الدينية والتي هي بالضرورة مسألة ذاتية بحتة لا تتحقق إلا في السلوك الشخصي للفرد المؤمن، رجل كان أو امرأة.

وبعبارة أخرى، فإني أقول إن وهم صفة الإسلامية إنما هو في عقول وقلوب عموم المسلمين، سواء كانوا في صفوف ما يسمى بالأحزاب والجماعات الإسلامية أو معارضيهم.

وكذلك أقول بأن هذا الوهم قائم في سياسات وسلوك الحكومات التي تنافس ما يسمى بالجماعات الإسلامية في ادعاء تلك الصفة المزعومة، بدلا من العمل وفق الرؤية السياسية الواضحة لحقيقة الخلاف حول السلطة والموارد والخدمات وغير ذلك من قضايا الحكم والسياسة العامة.

ومن الواضح عندي كذلك أن السبب الحقيقي وراء استمرار وهم الخطاب السياسي الإسلامي لدى مؤيديه ومعارضيه معا هو الغرض والحرص على السلطة والجاه والمصالح

الاقتصادية والنفوذ الديني. فإنما هو هذا الغرض والحرص الذي يدفع قيادات ما يسمى بالإسلام السياسي إلى اتخاذ هذا الخطاب الوهمي، كما هو الذي يدفع الحكومات القائمة على المزايدة على نفس الخطاب بادعائه لنفسها. والمحزن حقا عن غالبية من يسمون بالعلمانيين أنهم يجهلون حقائق التراث الإسلامي أو يخافون من تبعات الموقف المبدئي الواضح.

وحقيقة الأمر التي تضيع بين هذا وذاك من طلاب السلطة أو الساعين إلى المحافظة على سلطتهم أن المصلحة الحقيقية للمسلمين ومجتمعاتهم هي في إرساء قواعد الديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان، بلا تمييز على أساس الدين أو الجنس أو العنصر أو اللغة.

وهذه الحقيقة التي لا مفر من الإقرار بها ومواجهة تبعاتها هي أن طبيعة الدولة المعاصرة والعلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الاستعمار تتطلب تحقيق الديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان. وتفاديا للبس هنا فالقول بهذه الثلاثية ليس تكرارا لنفس المعنى. فالديمقراطية لا تعني فقط حكم الأغلبية وإنما اشتراط أن يكون ذلك وفقا لمبادئ الحكم الدستوري، وذلك يقتضي كذلك حماية حقوق الإنسان. فهذه المبادئ الثلاثة متداخلة وتدعم بعضها بعضا، لكنها ليست متطابقة تماما بحيث يكفي أي واحد منهما عن الآخرين.

وهذه الثلاثية يجب أن تقوم على ثقافة وتطبع عميق الجذور حتى يمكن تحقيقها على نطاق الحياة السياسية والاجتماعية العامة. ولضرورة هذا التأسيس العميق للديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فإني أسعى في هذا الكتاب الراهن إلى معالجة القضايا من منظور ديني وثقافي إسلامي، وهو يختلف عن الخطاب السياسي الإسلامي الذي أدعو إلى إقصائه عن الحياة العامة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. فبما إن الإسلام هو حقيقة قائمة في أعماق المسلمين وهو الإطار والمدار الأخلاقي والقيمي الذي نشأ عليه الأطفال ويعيشون به طوال حياتهم، فإن تحقيق مبادئ الديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان يتطلب التأسيس الإسلامي. وهذا غير الخطاب الإسلامي السياسي الذي يهدف إلى إقامة ما يسمى بالدولة الإسلامية أو على الأقل يقبل ذلك الاحتمال.

ولتوضيح هذه المسألة بإيجاز هنا فإني أدعو إلى إقصاء الخطاب السياسي الإسلامي، الذي يستهدف إقامة ما يسمى بالدولة الإسلامية أو يقبل ذلك الاحتمال، حتى لو كان في معارضته لتلك الدعاوى، إلا أن هذا الإقصاء لن يتحقق بمجرد التحريم الدستوري أو القانوني للأحزاب والجماعات الداعية إلى زعم الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة بواسطة أجهزة الدولة. فكما يظهر جليا من تجربة تركيا لأكثر من ثمانين عاما، فإن تحريم

ما يسمى بالأحزاب الدينية لم ينجح في القضاء على مثل هذه الدعاوى، ونرى أن تركيا يحكمها حزب إسلامي في بدايات القرن الحادي والعشرين.

وإنما يتم الإقصاء الحقيقي والدائم للخطاب السياسي الإسلامي بضمان الحريات العامة وصيانة الديمقراطية والحكم الدستوري وحقوق الإنسان. وهذا المجال العام هو الذي سيمكن من مواجهة دعاوى الحركات الإسلامية في جوهر مزاعمها وفضح عجزها عن تحقيق وهم الدولة الإسلامية. هذه المواجهة الصارمة هي ما أقصده بالتأسيس الإسلامي للديمقراطية والحكم الدستوري وحقوق الإنسان.

وختاماً أعود إلى ما بدأت به هذه المقدمة وهو أن المطلوب هو بعث الإسلام في عقول وقلوب المسلمين، بحيث يحقق من جديد الثورة الثقافية التي حققها من قبل في مجتمع جزيرة العرب البدائي في القرن السابع ومنها انبعثت حضارة إنسانية رفيعة على مدى أكثر من ألف عام.

في محاولة متواضعة للمساهمة في تحقيق هذا البعث الإسلامي الجديد، أقدم هذا الكتاب الراهن في هذه الطبعة الثانية. وغرضي هنا هو المساهمة في التأسيس الإسلامي لمبادئ الديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان، وهو لن يكون ما دامت عقول وقلوب المسلمين أسيرة أو هام الدولة الإسلامية أو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة وقوانينها.

عبد الله أحمد النعيم

ديسمبر ٢٠٠٥

هذا الكتاب

بقلم: حسين أحمد أمين

- ١ -

يبدو أن المصريين قد اعتادوا واستمروا فكرة أن تكون بلادهم مصدر الإشعاع الفكري في العالمين العربي والإسلامي. ذلك أن القليلين من مثقفيهم هم الذين يلقون بالآ إلى الثمار الفكرية في الأقطار المحيطة بقطرهم، أو يقدرّون الضرر الذي سينجم حتماً، عن هذه العزلة وهذا الإغفال وها قد مضي أكثر من ربع قرن على ظهور كتاب في السودان، هو كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" للشهيد محمود محمد طه، الذي أعده أهم محاولة ينهض بها مسلم معاصر لتطوير التشريع الإسلامي، وللتوفيق بين التعالم الإسلامية ومقتضيات المعاصرة، دون أن يحظى في مصر (أو في أي بلد إسلامي خارج السودان على حد علمي) بالاهتمام الذي هو أهل له، ودون أن نلمس له تأثيراً في اتجاهات مفكرينا ومثقفينا وجمهور شعبنا، رغم احتوائه على فكرة أساسية ثورية لا شك عندي في قدرتها متى صادفت القبول لدى الرأي العام الإسلامي، على أن توفر الحلول لمعظم المشكلات التي تكتنف موضوع تطبيق الشريعة، في إطار إسلامي.

وفي الكتاب بين أيدينا عرض وافٍ لهذه الفكرة ولغيرها من الأفكار التي نادى بها المرحوم الأستاذ محمود محمد طه، غير أنه لا بأس من أن نوجز الفكرة الرئيسية فيما يلي:

إن النظرة المتمعنة في محتوى القرآن الكريم والسنة النبوية تكشف عن مرحلتين لرسالة الإسلام: المكية والمدنية. والرسالة في المرحلة الأولى هي الرسالة الخالدة والأساسية، رسالة تؤكد الكرامة الأصيلة لكافة البشر، دون اعتبار للجنس، أو العرق، أو العقيدة الدينية أو غير ذلك، وقد تميزت هذه الرسالة بالتسوية بين الرجال والنساء،

وحرية الاختيار الكاملة في أمور الدين والعقيدة، فأما أسلوب الدعوة إليها فقايم على أساس الإقناع بالحجج العقلية، والجدل بالتي هي أحسن، دون أدنى قدر من الإكراه أو القهر.

وإذ رفض المشركون هذا المستوى الرفيع للرسالة، وبدا واضحاً أن المجتمع ككل لم يكن بعد مستعداً للأخذ بها، جاءت الرسالة الأكثر واقعية في الفترة المدنية، ونفذت أحكامها. وعلى هذا فإن جوانب رسالة الفترة المكية، التي لم تكن قابلة للتطبيق العملي في السياق التاريخي للقرن السابع الميلادي، علفت وحلت محلها مبادئ أكثر عملية، غير أن الجوانب المتعلقة من الرسالة المكية لم توضع إلى الأبد بوصفها مصدراً للشريعة، وإنما أجل تنفيذها إلى حين توافر الظروف المناسبة في المستقبل.

وقد سبق لي أن ذكرت في مقدمة كتابي "دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين" أن كثيراً مما نخاله من الدين هو من نتاج حسابات تاريخية واجتماعية معينة، ومن إضافات بشر من حقب متعاقبة. وقد كان من شأن هذه الحسابات والإضافات أن أسدلت حجاباً كثيفاً على جوهر الدين وحقائقه الأساسية الخالدة. فالدين لا ينشأ في فراغ، وإنما يظهر في مجتمع معين وزمن معين، فتتلون تعاليمه بالضرورة بظروف ذلك المجتمع ومقتضيات ذلك الزمان وتراعيها. هو إذن حقيقة مطلقة وردت في إطار تاريخي، وظهرت في بيئة اجتماعية انعكست معالمها عليه، وذلك من أجل أن يلقي القبول، ويحظى منهم الغالبية، ويضمن الانتشار. فكما أنه يستحيل على المرء أن يحمل الماء إلا في إناء، أو يحتفظ بعنصر كيميائي غازي؛ إلا إن خلطه بعنصر غريب يحوله إلى أقراص صلبة، فإن الرسالة الدينية بحقائقها العالمية والخالدة لا يمكن أن تبلغ لمجتمع معين، في حقب تاريخية محددة، وهو ما يجعل من المحتم أن تدفع الرسالة ثمن ذلك في صورة الدخيل المؤقت، العارض المحلي، غير الجوهرية وغير الأساسي. فلو أن الرسالة الخالدة لم ترع جهاز الاستقبال لدى من تسعى إلى مخاطبته والوصول إليه، لضاعت في الأثير واستحال التقاطها. أما ضمان التقاطها واستقبالها فيقتضى تغليف الرسالة بما ليس في صلبها، وترجمة المحتوى العالمي الخالد إلى لهجة محلية، ومراعاة غلط الأذهان، وضعف المستوى الثقافي والحضاري، والتشبث العنيد بالمفاهيم الموروثة والتقاليد. فإن أصرت الرسالة على أن تحتفظ بنقائنها فلا تتلون بالظروف المحلية والتاريخية، ضاعت هدراً ولم يقبلها أحد. ولو أن الرسالة تلونت عند تبليغها بالمحلى التاريخي، ثم أصرت بعد ذلك على البقاء على ما هي عليه، رغم انتشارها إلى بيئات اجتماعية جديدة، ومرور الحقب التاريخية عليها، وأبت أن تتشكل بظروف تلك البيئات الجديدة، ومقتضيات العصر تلو العصر، لاستحال عليها أن تلبى الاحتياجات الروحية لأهل المجتمع والعصور الجديدة الفعالية نفسها التي لبت بها احتياجات أهل المجتمع والعصر اللذين جاءت الرسالة

فيهما.

هذا عن رأبي وقت كتابتي لمقدمة كتابي المشار إليه. وأنا الآن أميل إلى القول مع الأستاذ محمود طه بأن رسالة الإسلام بحقائقها العالمية الخالدة، بلغت خلال الفترة المكية دون حساب لغلظ الأذهان، وضعف المستوى الحضاري للعرب في ذلك الوقت، ودون التلون بالظروف المحلية والتاريخية. وفي ظني أن هناك هو أيضاً ما أراد على عبد الرزاق أن يقوله في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٥، وإن كان قد عبر عن قصده بعبارات تتسم ببعض الالتواء، وما عبر عنه صراحة وفي غير التواء المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي في آخر كتاب له، وهو Mankind and Mother Earth عام ١٩٧٦ والذي نشر بعد سنة من وفاة مؤلفه.

غير أن الأستاذ طه يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أحد منا، ويصل بالفكرة إلى نتيجتها المنطقية:

فعنده أن الفقهاء القدامى من مؤسسي صرح الشريعة الإسلامية، جانبهم التوفيق إذ فسروا مبدأ النسخ على أساس أن النصوص اللاحقة من القرآن والسنة (أى الفترة المدنية)، تنسخ أو تلغى كافة نصوص الفترة المكية السابقة، التي تبدو متعارضة معها. والسؤال الذى ينجم عن هذا هو ما إذا كان مثل هذا النسخ دائم المفعول بحيث تبقى النصوص المكية الأقدم، غير معمول بها إلى أبد الأبدين. ويذهب محمود طه إلى أن هذا القول مرفوض بالنظر إلى أنه لو صح لما كان ثمة معنى للإتيان بالنصوص الأقدم. كما يذهب إلى أن القول بأن النسخ أبدي يعنى حرمان المسلمين من أفضل جوانب دينهم. وبالتالي فهو يقترح تطوير أسس الشريعة الإسلامية، وتحويلها عن نصوص الفترة المدنية إلى نصوص الفترة المكية السابقة عليها. ويعنى هذا أن المبدأ التأويلي فى التطوير لا يعدو أن يكون عكسا لعملية النسخ، بحيث يصبح بالإمكان الآن تنفيذ أحكام النصوص التى كانت منسوخة فى الماضي، ونسخ النصوص التى كانت تطبقها الشريعة التقليدية، وذلك من أجل تحقيق القدر اللازم من إصلاح القانون الإسلامى.

كتب محمود طه فى "الرسالة الثانية من الإسلام" يقول:

"وتطور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت فى القرن السابع فأحكم، إلى نص عدّ يومئذ أكبر من الوقت فنسخ. قال تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها...) سورة البقرة، ١٠٦، قوله (ما ننسخ من آية) يعنى: ما نلغى ونرفع من حكم آية. قوله (أو ننسأها) يعنى: نؤجل من فعل حكمها.. (نأت بخير منها) يعنى: أقرب لفهم الناس وأدخل فى حكم وقتهم من المنسأة.. (أو مثلها) يعنى: نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها.. فكأن الآيات التى نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التى

كانت محكمة فى القرن السابع منسوخة الآن..هذا هو معنى حكم الوقت: "للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول".

وقد يفاجأ القارئ بهذه القراءة غير المعهودة للآية. فهى فى المصحف بين أيدينا(ما ننسخ من آية أو ننسها). غير أن الطبرى فى تفسيره يقول:

"... وقرأ ذلك آخرون (أو ننسأها) بفتح النون وهمزة بعد السين بمعنى: نؤخرها، من قولك "نسأت هذا الأمر أنسؤه نسأ ونساء" إذا أخرته... وممن قرأ ذلك جماعة من الصحابة والتابعين، وقرأه جماعة من قراء الكوفة والبصريين... فتأويل من قرأ ذلك كذلك: "ما نبدل من آية أنزلناها إليك يا محمد، فنبتل حكمها ونثبت خطها، أو نؤخرها فنرجئها ونقرها فلا نغيرها ولا نبتل حكمها، نأت بخير منها أو مثلها".

وهو التأويل الذى أخذ به محمود طه، وأخذ به أحد أنجب تلاميذه ومعاونيه، وهو الدكتور عبد الله أحمد النعيم، مؤلف هذا الكتاب الذى بين أيدينا...

- ٢ -

اتصل الدكتور النعيم اتصالاً وثيقاً، بأستاذه الروحي محمود محمد طه على مدى سبع عشرة سنة كاملة، انتهت بإعدام طه فى الخرطوم بتهمة الردة عن الإسلام فى ١٨ يناير ١٩٨٥، بإيعاز من رئيس الجمهورية آنذاك، جعفر النميري، الذى سقط نظامه بعد ستة وسبعين يوماً فقط من قتله لهذا المفكر الإسلامى البارز. وقد شارك عبد الله النعيم مشاركة إيجابية فعالة فى حركة "الإخوان الجمهوريين" التى تزعمها محمود طه فى السودان، واعتقل معه فى الفترة ما بين ١٧ مايو ١٩٨٣ و ١٩ ديسمبر ١٩٨٤، وأسهم إسهاماً مشكوراً، وهو القانونى القدير ورئيس قسم القانون العام فى كلية الحقوق بجامعة الخرطوم فى الدفاع عن المتهمين من زملائه فى الحركة، وضمن الإفراج عنهم، غير أنه اضطر بعد إعدام أستاذه والقضاء على الحركة وتفرق السبل بأنصارها إلى الهجرة إلى الخارج، حيث قام بترجمة كتاب طه "الرسالة الثانية من الإسلام" إلى الإنجليزية، وألف بالإنجليزية هذا الكتاب الذى كان لي شرف الاضطلاع بترجمته إلى العربية.

والكتاب فى واقع الأمر هو مزيج من فكر طه وفكر النعيم، فالفكرة الأساسية لمحمود طه التى أوجزناها منذ قليل هي التى اتخذها النعيم منطلقاً له فى كتابه الراهن: تعهدنا ونماها، وزودنا بإجابات على التساؤلات التى قد تثور بصددها، وبالتطبيق المنهجي المتسلسل لها فى ميادين الدستورية وحقوق الإنسان والقانون الجنائي والقانون الدولي، وبالاستقراء التاريخي للفكر الإسلامى المتصل بقضايا القانون العام، مستفيداً فى كل ذلك من الخلفية القانونية التى توفرت له، ولم تتوفر لأستاذه المهندس محمود محمد طه.

وهو شأن كل تلميذ نجيب ذكى مبدع لقائد مرموق من قادة الفكر، لم يتوقف عند المدى

الذى وصل إليه أستاذه، ولا أبقى الفكرة على الحال الذى تركها عليها ذلك المفكر، وإنما اتجه بكل إخلاص وهمة إلى إنماء الفكرة وتطويرها للوصول بها إلى نتائجها المنطقية، وتطبيقها على مجالات متنوعة.. فهو هنا إذن يؤدى إزاء محمود طه دور أفلاطون إزاء سقراط. وكما أننا إزاء الكثير من الآراء الواردة فى محاورات أفلاطون نجد من الصعب نسبة هذا الرأي أو ذلك إلى المؤلف أو إلى أستاذه، فكذا نحن إزاء بعض الأفكار الواردة فى الكتاب الراهن. وقد كان وصفنا بالمزيج من قبيل الاستسهال، وبسبب إصرار المؤلف الكريم فى حواراتي معه على نسبة كل فضل إلى أستاذه. غير أن مقارنة القارئ بين كتب طه وبين كتاب النعيم كفيلة بأن تسهل بعض الشئ، من إدراكنا لحقيقة الإضافات الجوهرية البناءة والإبداعية للنعيم. وأضيف هنا قولاً أكاد أكون واثقاً من أن الدكتور النعيم سيستاء منه، وسيرفضه ويزورُ بوجهه عنه، وهو أن إعجابي بكتابه فاق إعجابي بكتاب "الرسالة الثانية من الإسلام". وأما سبب ذلك فأذكره وأنا أكاد أكون واثقاً من أن بعض القراء من العرب سيستاءون منه، وسيرفضونه ويزورون بوجههم عنه، وهو أن كتاب النعيم كتب أصلاً بالإنجليزية، وهى لغة لا تكاد تسمح بالأسلوب الخطابى الإنشائى الفضايفى الذى تميز به للأسف كتاب الزعيم السودانى الراحل، ولا يستسيغ قراؤها الابتعاد عن معايير الفكر المحدد الدقيق.

- ٣ -

غير أنى أتدرك وأصح وأستغفر.. فيقيني أن النعيم لو كان قد ألف كتابه بالعربية لتميز الكتاب بالقدر نفسه من الهدوء والموضوعية والدقة والروح العلمية الصارمة الذى تميز به الأصل الإنجليزى.. فالخطابة والأسلوب الإنشائى الفضايفى ليسا من السمات اللصيقة بالعربية إلا فى عصور انحطاطها. وأما عن الهدوء والموضوعية والدقة والروح العلمية الصارمة، فجميعها سمات فى شخصية عبد الله النعيم، لا مفر أن تنعكس فى كتاباته، وصفات لمستها فيه منذ لقائى الأول معه فى القاهرة يوم ٢٩ مارس ١٩٩٣، وهو لقاء دبرته لنا الفنانة المصرية الأصيلة السيدة عطيات الأبنودى مخرجة الأفلام التسجيلية الشهيرة، بعد إبدائي لها شدة إعجابي بكتاب عبد الله النعيم، وكانت قد قرأته وتعرفت بمؤلفه قبلي.. ولن أنسى أمسية جمعتني بالنعيم والمفكر الإسلامى الكبير الأستاذ طارق البشرى، وهو إنسان على شاكلة النعيم فى الهدوء والوقار، والاتزان ورحابة الصدر، رغم اختلافهما الجذرى فى مجال الفكر الدينى، إذ يأبى المؤرخ المصرى الأخذ بتاريخية النص الدينى، بينما يصرُّ القانون السودانى عليها. وقد كان حوارهما الهادئ الموضوعى المتزن حول هذا الموضوع مثلاً يحتذى - وإن كان نادراً ما يحتذى فى مجتمعنا الإسلامى البائس - فى تحاور مفكرين إن اختلفت اتجاهاتهم وأراؤهم، جمعتهم الرغبة الصادقة فى

الوصول إلى الحق، بل وإلى ما هو عندي خير من الحق ذاته، وهو التفاهم.. فكأنما كان لسان حال الاثنين ينطق بقولة الإمام الشافعي الشهيرة:
"والله ما ناظرت أحدا قط فأحبت أن يخطئ، وما كلمت أحدا قط وأنا أبالي أن يبين الله الحق على لساني أو على لسانه".

فأين جعفر النميري وعمر البشير وأمثالهما من أمثال هؤلاء؟!
وكم قد حز في نفسي أن تنقطع لقاءاتي بالنعيم إذ يغادر مصر إلى واشنطن ليعمل مديرا تنفيذيا في منظمة Africa Watch المعنية بحقوق الإنسان في القارة الأفريقية. ولا شك عندي في أنه يتطلع إلى اليوم الذي يتمكن فيه من العودة إلى السودان ليواصل الدعوة إلى أفكاره والأفكار الأصلية لحركة "الإخوان الجمهوريون" التي تفرق أنصارها وتوقف نشاطها بعد حظر السلطات السودانية لهذا النشاط منذ يناير ١٩٨٥، ولم تظهر لها قيادة جديدة بعد إعدام زعيمها.. وهو أمر يوحي للأسف الشديد بأن ارتباط معظم أنصارها بزعيمهم كان وجدانيا أكثر منه فكريا. ولا أحسب أحدا منهم سعى مثلما سعى النعيم إلى تأصيل وصياغة الأسس الفكرية للحركة؛ كيما تغدو تراثا إنسانيا لا هو حكر على تلاميذ طه السابقين، ولا قاصر على السودان، بل ولا على حتى الأقطار الإسلامية. فعند النعيم أن كتابا ككتابه الراهن "لا يخاطب المسلمين المعاصرين وحدهم". فرغم أن قضايا إصلاح القانون الإسلامي، والتحول الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي، هي من شأن شعوب الأقطار الإسلامية في المقام الأول، فإنها أيضا تدخل في الاهتمامات المشروعة للبشرية جمعاء، بسبب تأثيرها في حقوق الإنسان والحريات الأساسية للبشر.. ذلك أنه لم يعد بوسع البشرية أن تتصل من مسئوليتها عن مصير البشر في أي جزء من العالم. وهو ما نعه إنجازا مجيدا للحركة الدولية الحديثة المناصرة لحقوق الإنسان. فكافة شعوب العالم مدعوة إذن لمساعدة المسلمين في محنتهم، ولأن تقبل مساعدة المسلمين لغير المسلمين في محنتهم. غير أنه ينبغي أن نوكد مع ذلك أن هذه الجهود في سبيل التعاون المتبادل ينبغي النهوض بها، في رفاهة حسن وطيب نية، إن أردنا لها أكبر قدر ممكن من النجاح والفعالية".

- ٤ -

إن آراء كتلك التي وردت في كتب طه والنعيم هي في ظني كملح الفواكه، لا تؤتي مفعولها إلا بعد مدة! غير أنني أكاد أكون على ثقة من أن اليوم سيجيئ الذي تحدث هذه الآراء فيه تأثيرا عميقا وواسع النطاق في فكر المثقفين في العالم الإسلامي أولا، ثم في وجدان جماهيره العريضة، ولن يكون هذا اليوم بعيدا كما قد يتصور بعض المتشائمين. فحاجة المسلمين تشتد في زمننا هذا -ويوما بعد يوم- إلى توفير حلول مناسبة للمشكلات

المتفاقمة بأقطارهم، تكون من وحي تراثهم ودينهم وتقاليدهم، وإلى تأكيد هويتهم الحضارية في مواجهة الإطار التي تهدد بابتلاعهم.. غير أن حقهم في تقرير المصير يحده حق الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى في الشئ ذاته، مما يحتم تحقيق مصالحة بين الشريعة الإسلامية وبين كافة حقوق الإنسان العالمية، وإقناع المسلمين بأن "الشخص الآخر" الذي ينبغي عليهم قبول مبدأ المساواة الكاملة بينهم وبينه، (كالدول الأجنبية غير الإسلامية، والأقليات غير المسلمة التي تعيش في أقطارها، والنساء المسلمات اللاتي تنتقص الشريعة التقليدية من حقوقهن)، يشمل كافة البشر الآخرين، بغض النظر عن الحسابات العرقية والدينية والجنسية.

وعندي أن هذا الحل كامن في الأفكار الأساسية التي طرحها المفكر الإسلامي السوداني الفذ الأستاذ محمود محمد طه، وفي هذا الكتاب لتلميذه المفكر السوداني الفذ الدكتور عبد الله أحمد النعيم، وهو الكتاب الذي سألني النعيم يوم ٢٩ مارس ١٩٩٣ أن أكتب مقدمة له، فانبريت في حماسة أسأله الإذن بترجمته بأكمله إلى اللغة العربية.

حسين أحمد أمين

مصر الجديدة في ١٩ يونيو ١٩٩٣

تقديم المؤلف

للطبعة الأولى من الكتاب

في هذا التقديم الموجز، أود أولاً أن أبين ملاسبات صدور هذا الكتاب باللغة الإنجليزية في بداية الأمر حتى حانت الآن فرصة نقله إلى اللغة العربية. كما أود تأكيد بعض المبادئ المعرفية التي يقوم عليها المنهج الإصلاحي المقترح. كما سأعرض لدور مثل هذا الكتاب في معالجة قضية تحكيم الشريعة الإسلامية المطروحة الآن.

في يناير من عام ١٩٨٥ قامت حكومة الرئيس السوداني السابق جعفر محمد نميري، بتنفيذ حكم الإعدام على الأستاذ محمود محمد طه، وصادرت جميع كتبه والمؤلفات المتعلقة بأفكاره، كما قمعت حركة "الإخوان الجمهوريون" التي كانت تروج لتلك الأفكار في السودان لأكثر من ثلاثين عاماً. وفي مواجهة تلك الحملة المكثفة لواد هذا المنهج الإصلاحي الإسلامي، استقر عزمي وهمي الأول كأحد المنتسبين لتلك الحركة، على إشاعة المعرفة على أوسع نطاق بفكرة ونموذج أستاذي الذي اغتيل ظلماً وعدواناً لأنه قال قول الحق عند سلطان جائر.

وهكذا، عندما تيسرت لي فرصة السفر إلى الولايات المتحدة في منحة للبحث العلمي بعد ثلاثة أشهر من استشهاد أستاذي، بدأت بكتابة عدد من المقالات حول أفكاره للنشر في الدوريات العلمية التي تصدر باللغة الإنجليزية. وتداعت تلك المقالات إلى مشروع للبحث حول قضايا الحكم وحقوق الإنسان من المنظور الإسلامي المعاصر الذي تمكنت من القيام به بمعهد "ودرو ويلسون" واشنطن عام ١٩٨٧ - ١٩٨٨.

وفي ذلك الوقت نظرت في مسألة اللغة التي ينبغي أن أكتب بها مسودة الكتاب، فقررت أن أسعى للنشر باللغة الإنجليزية ابتداءً، ثم أقوم بعد ذلك بإعداد نسخة باللغة العربية. فبجانب السهولة العملية للكتابة والنشر باللغة الإنجليزية في ذلك الوقت والمكان، قدرت

أن ذلك سيقدم المنهج الإصلاحي المقترح لقطاعات كبيرة من المسلمين القارئین للغة الإنجليزية في جنوب وشرق آسيا، وهم غالبية المسلمين على نطاق العالم اليوم. ذلك بالإضافة إلى تخوفي من ضعف إمكانية نشر الكتاب لقراء العربية بحكم ضيق الأنظمة الحاكمة في معظم البلاد الإسلامية بحرية الفكر والتعبير. فبما أن التجربة المعاشة، بكل أسف، تشير إلى احتمال المصادرة أو التضييق على توزيع مثل هذا الكتاب في البلاد الناطقة باللغة العربية، فقد رأيت أن النشر باللغة الإنجليزية المتاحة عملياً، ولأوسع جمهور ممكن، ستضمن الحد الأدنى من الرواج لأفكار الأستاذ محمود محمد طه، كما طبقها على قضايا الحكم وحقوق الإنسان.

ولحسن التوفيق -وبعد ثلاث سنوات من نشر الكتاب باللغة الإنجليزية- فقد تيسرت الآن الفرصة لإعداد ونشر النسخة العربية كما كان أمني دائماً، وذلك خلال عملي كباحث بمؤسسة فورد التربوية بالقاهرة، وقد تكرم الأستاذ الفاضل حسين أحمد أمين بإعداد الترجمة وتقديم هذا الكتاب للقارئ العربي، كما تفضلت دار سينا بالموافقة على نشره، فشكري الجزيل وعرفاني لأستاذ حسين أحمد أمين ولدار سينا على هذا الفضل وتلك المساندة الكريمة لمشروع الكتاب، كما أود أن أسجل امتناني لدار نشر جامعة سيراكيوز بالولايات المتحدة لإذنها بإصدار طبعة عربية من هذا الكتاب، كما أخص بالشكر وعظيم التقدير الأستاذة عطيات الأبودي التي تولت إعداد وتابعت نشر هذه الطبعة العربية بجميع مراحلها، فلولا التزامها وجهدها المستمر لما وصل هذا الكتاب إلى يد القارئ.

وتحسن الإشارة هنا لمنهج إعداد النسخة العربية، فعند كتابة النسخة الإنجليزية للكتاب، اتبعت التقليد الأكاديمي الشائع بالإشارة للمصادر التفصيلية في هوامش. وكان تقديري في ذلك هو حاجة قراء الإنجليزية لتلك المراجع بحكم جهلهم بالمصادر التاريخية معرفة قارئ العربية واعتياده على المعلومات والأحداث التاريخية والمصادر المستخدمة، والاعتبار الثاني: هو أن هذه الهوامش تشتت تركيز القارئ إذا نظر إليها، أو ظل يتساءل عما قد يكون فيها إذا هو لم ينظر إليها. وهكذا فقد اكتفينا في النسخة العربية بإيراد ثبت بالمراجع التي يمكن العودة إليها إذا رغب القارئ في ذلك.

أما المسألة المنهجية المتعلقة بهذا الكتاب، فهي أن جدة -وربما غرابة- المنهج الإصلاحي المقترح ليست في اعتماده على مصادر جدلية غامضة في الفكر الإسلامي، وإنما هي في معالجته للمصادر الأصلية والمعروفة من خلال المنظور التاريخي التحليلي القائم على فكرة تفاعلية العلاقة بين الوحي الإلهي والفهم البشري. ومع بدهة هذه الفكرة، إلا أن لها أبعد وأخطر الدلالات في تجديد التشريع الإسلامي اليوم، تماماً كما كان لها في صدر الإسلام.

فالمنهج الإصلاحي المقترح إنما يقف في المكان الأول والأخير على القرآن الكريم

والسنة النبوية الشريفة باعتبارهما الأصل الأصيل لأي فكر أو تشريع إسلامي في أي زمان ومكان. إلا أن البداهة تقول بأن المصادر الإلهية لم ولن تجد سبيلها إلى التطبيق العملي في سلوك المسلمين وإدارة أمورهم إلا عن طريق الفهم البشري. فإله سبحانه تعالى لا يشترع لكماله هو وإنما القصور البشر، وسبيله في ذلك هو مخاطبة عقولهم وقلوبهم بالفهم الذي يتصاعد بحياتهم إلى قيم الإنسانية الرفيعة. اقرأ قوله تعالى في الآيات ١-٤؛ من سورة الزخرف "حم • والكتاب المبين • إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون • وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" وفي الآية الثانية من سورة يوسف معنى قريب من ذلك. فالقرآن، في حقيقته عند الله سبحانه وتعالى في ملكوته، وإنما تنزل وصيغ في قوالب اللغة العربية من أجل أن يفهمه البشر وينتفعوا به وبذلك يكون الفهم البشري الذي ترد الإشارة له في عشرات الآيات، هو الغاية العظمى والحكمة الكبرى من وراء إرسال الرسل، وإنزال الوحي.

وهكذا تقودنا هذه الحقيقة الظاهرة من النص الصريح للقرآن، إلى إدراك أن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الفهم البشري للوحي الإلهي. وبهذا يسقط التمييز الشائع بين ما يسمى بالتشريع الإلهي والقانوني الوضعي في الإطار الإسلامي، لأن الوحي لا يمكن أن يصبح تشريعاً تطبيقياً إلا عن طريق الفهم البشري. كما ندرك بالبداهة أيضاً أن الفهم البشري لا يمكن أن يكون إلا في الإطار التاريخي والمنظور المعرفي والتجربة العملية للبشر الذين يتصدون للفهم وتطبيق الوحي الإلهي. فعندما يقرأ أو يسمع مسلم نص القرآن الكريم أو السنة المطهرة، فإنه لا يمكن أن يعي المعنى في أن التشريع الإسلامي كان، وسيظل دائماً، نتاج التفاعل بين الوحي الإلهي المطلق والفهم البشري المحدود بإطاره التاريخي المعين. وتقود هذه البداهة إلى خلاصة لازمة وهي أن فهم المسلمين للمصادر الإلهية للتشريع الإسلامي لا بد أن يختلف باختلاف الزمان والمكان.

ومع أن فقهاء المسلمين قد أقرروا دائماً هذه الخلاصة اللازمة، فإن غالبيتهم وخصوصاً في عهود الجمود الفكري لدى المسلمين (وكما هو حالهم اليوم)، ظلت تصر على تقييد الاختلاف في فهم الوحي بحدود علمها وتجربتها الحياتية هي. فإذا كان فهم الوحي، ومن ثم تطبيقه العملي، لا يمكن أن يتم إلا من خلال الفهم التاريخي البشري، فمن أين يأتي القول بتقييد الشريعة الإسلامية بفهم المسلمين الأوائل لها الذين عاشوا في إطار تاريخي يختلف جذرياً عن الإطار التاريخي الذي نعيشه اليوم؟

من الواضح عندي أن مبعث هذه المغالطة إنما هو حرص فئات قليلة من الصفوة على احتكار حق فهم الوحي الإلهي وتسخير ذلك الفهم لخدمة مصالحها الدنيوية، ويستوى في ذلك حكام الأمس واليوم وسدنتهم من الفقهاء الرسميين للدولة من ناحية، وجماعات

الإسلام السياسي المحدثة من الناحية الأخرى. فغاية هؤلاء وأولئك هي السلطة السياسية، ومن ورائها شهوة الحكم والكسب المادي. فإذا كان هذا الأمر بالوضوح الذي أراد، فمن أين يأتي هؤلاء الأعداء باحتكار المعرفة ودلالات الوحي الإلهي، وما هو السبيل إلى خلاص المسلمين من دعاوي الكهنوت والوصاية هذه.

لا سند لزعم هؤلاء الأعداء إلا إهدار عامة المسلمين لحقهم وواجبهم في فهم الوحي والعمل بذلك الفهم، ولا خلاص لهم إلا بممارسة هذا الحق والوفاء بذلك الواجب. ومن هذا المنطلق فإنني أطالب جموع المسلمين بالتصدي لقضايا العلاقة بين الإسلام والحكم والتشريع في حياتهم اليوم، وذلك بمنازعة وتقويض دعاوي الاحتكار والوصاية الدينية والفكرية، أيا كان مصدرها وفحواها، وتقديم فهمهم هم للوحي الإلهي في الإطار التاريخي المعاصر ومن خلال علم وتجربة عامة المسلمين. فهم أصحاب الحق بالأصالة، وهم وحدهم المتضررون من إهداره والمنتفعون من ممارسته بالصورة البناءة والسليمة.

ومن رأيي أنه لا يجوز، من الناحية المعرفية، التمييز الصارم بين الحكم الديني والحكم العلماني. صحيح أن هناك صورا من العلمانية المتشددة التي ترفض التعامل مع كل ما هو ديني، بل وتعادي الدين والتدين، ولكن الأعم في نظم الحكم هو تداخل المنظور الديني مع المنظور العلماني في معتقدات وسلوك الأفراد والجماعات، ومن ثمة في تعاملهم مع قضايا الحكم والقانون، فالأفكار والمعتقدات لا تقبل هذا النوع من الفصل في وجدان الناس وبواعث سلوكهم. فالأمر إذن هو تصحيح العلاقة بين الدين والحكم، وليس الفصل الصارم بينهما.

وفي الإطار الإسلامي بالتحديد، فإن الأمر لم يكن دينيا صرفا في أي وقت من الأوقات، ولا حتى في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. كما أنه لم يكن علمانيا صرفا في أي وقت من الأوقات حتى الآن، ففهم المسلمين لدينهم ودلالاته في الحكم والقانون كان دائما، وسيظل أبدا متأثرا بمعرفتهم بأمور دنياهم وتجربتهم الحياتية. كما أن نظرتهم لأمور الحكم والقانون كانت وستظل متأثرة بمعتقداتهم وتربيتهم الدينية. ومحاولة بعض الدعاة اليوم الفصل بين المفهوم الديني والمفهوم العلماني، ووصف الأخير بأنه مجرد من القيم الدينية، بل ومعاد لها، ما هي إلا مناورة من أولئك الدعاة للتشكيك في مصداقية من يخالفهم الرأي في فهم الإسلام وعلاقته بأمور الحكم.

والقضية عندي ليست مسألة التمييز بين الحكم الديني والحكم العلماني، وإنما هي في تأسيس وتصحيح العلاقة بين الإسلام وأمور الحكم بحيث نضمن الاحترام الكامل لحقوق المواطنة، وحقوق الإنسان عامة، في إطار الدولة الحديثة. فدعاوي الحكم الديني الصرف باطلة لأنه ليس هناك حكما دينيا صرفا، وإنما هي السياسة المتمسحة بمسوح الدين لإرهاب الخصوم وفرض الطاعة العمياء على عامة الشعب. كما أن العلمانية الصرفة غير

ممكنة في المجتمعات الإسلامية لأن هذه الأمور لا تنفصل عن معتقدات المسلمين وتربيتهم الدينية.

ولهذا، فإنني أدعو إلى التمسك الكامل بضمانات حقوق المواطنة وحقوق الإنسان للجميع، من غير أي نوع من التمييز بين المسلمين وغير المسلمين وبين الرجال، أو النساء في المجتمع. كما أدعو إلى تأسيس هذه الضمانات في الفهم الإسلامي بحيث يتقبلها ويلتزم بها المسلمون من منطلق اعتقادهم الديني بالإضافة لكل الأسس المنطقية الأخرى لهذه الضمانات. وبعبارة أخرى، فإنني أدعو إلى التأسيس الإسلامي لمكتسبات ما يسمى بالعلمانية في لغة الحوار المعاصرة، كما أدعو للأخذ بحكمة ومشروعية هذه المكتسبات لدينهم وسعيهم لتطبيق قيمة ومبادئه في أمور الحكم والقانون. وأدعو أيضاً إلى الحيلولة دون أن يكون المنهج الإسلامي المقترح دينياً أو علمانياً بالمعنى التقليدي لهذين المصطلحين لأن الفصل بينهما لا يجوز.

نحن نرى ونسمع كثيراً هذه الأيام عما يسمى بحركة الإسلام السياسي أو الجماعات الإسلامية المختلفة، وهي تتسلل إلى السلطة عن طريق الانقلاب العسكري كما حدث في السودان، أو تسعى إليها من خلال الإرهاب الديني والتضليل السياسي في بلاد أخرى، ونرى ونسمع أيضاً عن تصدي الحكومات القائمة لهذه الحركات بمختلف صور العنف والكبت والتضليل المضاد. ودعاوي الإسلام السياسي عندي باطلة وخطر مستطير، ولكن لا تكون هزيمتها ورد كيدها أبداً بالكبت والتنكيل كما تتوهم الحكومات القائمة الآن، وإنما بفضح بطلان دعاوها وبيان خطرهما على الإسلام والمسلمين.

فبما أن الحكومات القائمة في البلاد الإسلامية اليوم لم تأت إلى السلطة أو تظل فيها بحكم فهمها وعلمها الديني، فإن ادعاءها اليوم ذلك - إذ تواجه منازعة جماعات الإسلام السياسي لها في السلطة - أمر مفضوح ولا ينطلي على أحد. كما أن محاولات الكبت لن تجدي إلا في تمجيد أفراد هذه الجماعات لدى عامة المسلمين الذين يتوهمون حقاً ما يقول به دعاة الإسلام السياسي في غياب البديل الإسلامي المستنير. وأنا أزعم أن المنهج الإصلاحية المقترح في هذا الكتاب يمكن أن يكون الأساس المتين لهذا البديل الإسلامي المستنير. ولناخذ مثلاً قضية الردة كنموذج عملي على بطلان فهم دعاة الإسلام السياسي اليوم وعلى قصور محاولات التصدي لهذا الباطل حتى عند من يُظن أن لديه الفهم والعلم في غياب منهج إصلاحية متكامل.

فعندما أصدر الشيخ محمد الغزالي الفتوى بقتل المرتد وجواز أن يقوم أي فرد أو جماعة من المسلمين بتنفيذ ذلك الحد المزعوم إذا قصرت الدولة في واجبها بتطبيق الحكم، وذلك من خلال محاكمة المتهمين بقتل المفكر المصري فرج فوده، انصرفت ردود الفعل إلى الحديث عن دلالات الطرف الأخير من الفتوى (مسألة التنفيذ) ولم تجرؤ على مواجهة

القضية الأساسية وهي حكم الردة نفسه كحكم شرعي، بغض النظر عن يقوم بالتنفيذ. وأخطر من ذلك فإن جميع المقالات المنشورة التي اطلعت عليها حول هذا الأمر، استتمت بالاعتذارية والانهازامية المفرطة التي تسلم بمشروعية الفهم المتخلف الذي يقوم عليه حكم الردة في الشريعة الإسلامية كما تقدمه المؤسسات التي تفرخ أمثال الشيخ الغزال. وكما سيجد القارئ في هذا الكتاب، فلا أساس لما يسمى بحد الردة في القرآن الكريم، بل هو حكم مخالف للنص الصريح. كما أن الحد المزعوم قد استغل دائماً في كبت حيوية الفكر الإسلامي وممارسة التسلط السياسي والديني عبر القرون، سواء أكان ذلك بواسطة السلطة القائمة أو دعاة الوصاية الدينية والفكرية. فالقضية إذا ليست متى تقوم شروط حد الردة ومن يقوم بتنفيذ حكمها، وإنما هي جوهر هذا الحكم الشرعي المزعوم وأساسه في الفهم الديني. ويقدم هذا الكتاب المنهج الإصلاحي المقترح والذي يعالج مثل هذه القضايا من المنطق الإسلامي نفسه.

وهكذا، فإن الغاية الأولى لهذا الكتاب هي التأسيس الموضوعي لمطالبتي لعامة المسلمين والمتعلمين منهم خاصة، بمنازعة ادعاء الوصاية والاحتكار للفهم الديني. وغاية الكتاب الثانية هي تقديم مساهمة عملية في ممارسة حق وواجب الفهم البشري المعاصر للوحي الإلهي. ومع أنني أستند في كلتا الغايتين على أفكار وأعمال أستاذي الشهيد محمود محمد طه، فأني أتحمل المسؤولية كاملة عن عملي هذا أمام الله سبحانه وتعالى أولاً، وأمام أية جهة بشرية تود التصدي له.

وأخيراً، فأني أقرر هنا أنه لا علاقة لأي من أعضاء ما كان يعرف في السودان باسم حركة "الإخوان الجمهوريون" بهذا الكتاب. وأنا إذا أقدم هذه المساهمة على مسؤوليتي الفردية والخاصة، إنما أفعل ذلك من منطلق اعتقادي بأن فكر نموذج أستاذي محمود محمد طه هو ملك لعامة المسلمين ولإنسانية جمعاء. فما قامت للحق قائمة في أي مكان وزمان بكيث حرية الاعتقاد والتعبير، ولا بقتل أصحاب الفكر الشرفاء.

عبد الله أحمد النعيم

واشنطن D.C سبتمبر ١٩٩٣

الفصل الأول

القانون العام في العالم الإسلامي

يقوم هذا الكتاب على افتراض أن للشعوب الإسلامية في عالمنا حق ممارسة حقها الجماعي الشرعي في تقرير المصير في إطار هوية إسلامية، بما في ذلك تطبيق الشريعة الإسلامية متى أرادت الشعوب تطبيقها، شريطة ألا تنتهك الحق الشرعي في تقرير المصير لأفراد أو جماعات داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها.

وفي نيتي أن أوضح في سياق حديثي عن كل من المجالات الأربعة المتخصصة التي أناقشها في هذا الكتاب، كيف أن المبدأ العام للمعاملة بالمثل يطالب الإنسان بأن يعامل الآخرين بمثل ما يجب أن يعاملوه به، وبعبارة أخرى فإنه على المسلمين إن هم طالبوا بحقوقهم الفردية والجماعية في تقرير المصير، وإن هم مارسوها، أن يوفروا الحقوق نفسها للآخرين ويضمنوها لهم.

والواضح وفق هذا الافتراض الأساسي أن حق تقرير المصير، سواء طالب به فرد أو جماعة من الأفراد، هو مفهوم نسبي، وأنه من الضروري عند الحديث عن الحق الشرعي لفرد أو جماعة، بيان الحدود التي يفرضها حق الأفراد الآخرين أو الجماعات الأخرى على هذا الحق. وبذا تغدو الأسئلة الحاسمة متعلقة بماهية هذا الحق، وكيفية بيانها وتطبيقها عملياً.

وسناقش في هذا الكتاب هذه الأسئلة وغيرها من المسائل المتصلة بها من منظور قانوني إسلامي، فالكتاب يهتم أساساً بالعواقب المحتملة لتطبيق الشريعة التقليدية في المجالات العامة، وأعني بها النظام الدستوري، والعدالة الجنائية، والعلاقات الدولية وحقوق الإنسان ولا تخضع لتنظيم ما يمكن تسميته بالقانون العام، ويمكن تمييزها عن الشؤون المتصلة بالممارسة الدينية وبالقانون الخاص. غير أن التمييز بين القانونين العام

والخاص بطبيعة الحال ليس بالتمييز المطلق، حيث إن هذه المجالات القانونية كثيراً ما تتداخل وتتفاعل فيما بينها، كما في حالة بعض مسائل القانون الخاص المتعلقة بالأسرة والمواريث مما له دلالات دستورية واضحة وذو صلة بالقانون العام.

وفي اعتقادي أن تطبيق جوانب القانون العام للشريعة التقليدية من شأنه أن يخلق مشكلات ضخمة ومتاعب كبيرة. ومع ذلك فإنني أذهب إلى أن بالوسع التوصل إلى مفهوم بديل حديث للقانون الإسلامي العام يمكنه حل تلك المشكلات وإزالة تلك المتاعب. هذا المفهوم البديل الحديث سيصبح هو الصورة الحديثة للشريعة بوصفه مستقى من المصادر الأساسية نفسها في دين الإسلام.

وللحيلولة دون الخلط بين مفهومي (صورتني) القانون الإسلامي (القديم والحديث)، فإنني سأقصر في هذا الكتاب استخدامي لكلمة الشريعة على القانون الإسلامي التقليدي.

ونستهل بهذا الفصل مناقشتنا للعواقب المحتملة لتطبيق جوانب القانون العام من الشريعة. وستكون مناقشة هذه الأمور مفيدة أيضاً في تقييم احتمال التوصل إلى مبادئ بديلة في إطار القانون العام الإسلامي. ذلك أن الخلفية التاريخية الحديثة والمظاهر الراهنة لما شاع تسميته بالصحة الإسلامية، هي الحافز وراء الدعوة إلى تطبيق الشريعة وجعلها القانون العام للكثير من الأقطار الإسلامية اليوم.

ومن المهم أن نلم بعض الإمام بالطبيعة الاجتماعية والسياسية لهذه الظاهرة من أجل فهم العواقب القانونية وتقييم احتمالات التوفيق بين أهداف الصحة الإسلامية وبين المطالب المشروعة لأولئك الذين قد يستشعرون خوفاً له ما يبرره من عواقب تطبيق الشريعة، حين تصبح القانون العام للدولة.

ورغم أن كتابات الفقهاء المسلمين الأوائل لم تميز بين القانونين العام والخاص، فإن التمييز يصبح لازماً في هذه الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة اليوم في كافة أنحاء العالم الإسلامي. ففي سياق تنظيم الدولة القومية وعلاقتها الداخلية والخارجية، يصبح تعبير القانون العام وسيلة مناسبة لتحديد المجالات القانونية ذات القضايا والمشكلات المتميزة.

وسنسعى في هذا الكتاب إلى تقييم قابلية القانون العام الإسلامي للتطبيق في العصر الحديث على ضوء هذه القضايا والمشكلات.

إن هناك العديد من الاعتبارات المنافسة التي تحتم إدخال التغيير على القانون العام في الدولة الإسلامية. ذلك أن العواقب السلبية المتصلة بالحقوق الدستورية وحقوق الإنسان في الشريعة تبدو متحصنة وراء افتراض القدسية الدينية للشريعة وعدم جواز انتهاكها. وفي رأبي أنه من الضروري للغاية التصدي لهذا الافتراض وتعديله إذا أردنا تحقيق تقدم حقيقي في مجال السياسة والممارسات العامة بالأقطار الإسلامية. ومع ذلك فإنه ما لم

يكن لهذا التحدي وتلك التعديلات شرعية دينية، فليس من المنتظر تغيير مواقف المسلمين وممارستهم.

نشأة الصحوة الإسلامية

ظلت ظاهرة الصحوة الإسلامية موضوع العديد من المناقشات في أوساط المثقفين والعامّة منذ نشوب الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. ويستخدم بعض الكتاب في معرض حديثهم عن الصحوة الإسلامية كلمة (الأصوليون) حين يشيرون إلى الدعاة المسلمين المعاصرين المطالبين بالالتزام الكامل بأحكام الإسلام كما يفهمونها، بما في ذلك التطبيق الكامل والفوري للقانون العام في الشريعة.

ويبدو أن لفظ (الأصوليون) أُستخدِم لأول مرة في إشارة إلى حركة بروتستانتية أمريكية في أوائل القرن العشرين. وفي نيتي بغض النظر عن إمكان إطلاق هذا الوصف في سياق الحديث عن مذاهب دينية أخرى، أن أحجم عن استخدامه عند الإشارة إلى الدعاة المسلمين السابق ذكرهم. واعتراضي الرئيسي على استخدام هذا الوصف هو أنه يوحي بالالتزام بأصول الإسلام، الأمر الذي من شأنه أن ينطبق على قطاع كبير من المسلمين مما يفقده صلاحيته كأداة لتمييز جماعة معينة بالذات عن بقية الجماعات.

وفي اعتقادي أن جوهر الموضوع لا يتصل بما إذا كان المسلم ملتزماً بالتقيد بأصول الإسلام (بالنظر إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين ترى هذا الرأي) وإنما يتصل بكيفية تنفيذ هذا الالتزام اليوم في إطار سياسة واضحة ومن خلال وسائل قانونية محددة، فالسؤال الواجب طرحه ليس هو السؤال الفج والسطحي، عما إذا كان الإسلام يتفق مع التطور والتنمية السياسية، وإنما السؤال عن ما هي الأحكام الإسلامية اللازمة للتنمية السياسية في العالم الإسلامي.

وعلى هذا الأساس أنوي تصنيف المسلمين وفق مدى التزامهم بتطبيق الشريعة برمتها، بما في ذلك قانونها العام، أو استعدادهم للاعتراف بالحاجة إلى مراجعات جوهرية لبعض مظاهر ذلك القانون، وإلى إعادة صوغها.

وكما يرد القول كثيراً، فمن أجل فهم أبسط البديهيات المتعلقة بأحداث الماضي وأحداث الحاضر في العالم الإسلامي، علينا أن ندرك شمولية الدين وعلو مكانته في حياة الشعوب الإسلامية. فالإسلام -على غير حال الديانات العالمية الكبيرة الأخرى- كان منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم هو الدولة، بحيث أصبح الربط بين الدين والحكم ثابتاً لا يُمحى في ذاكرة المسلمين ووعيهم بفضل كتبهم المقدسة وبتاريخهم وتجاربهم. كما أن كثيراً من المسلمين يرون أن الدين يشكل الأساس اللازم والبؤرة المهمة للهوية والولاء. ولذا فإنه ليس من المستغرب أن نجد معظم الحركات السياسية والاجتماعية المهمة في

التاريخ الإسلامي الحديث تعتمد اعتماداً كبيراً على الإسلام بوصفه قوة من شأنها أن توحد الصفوف وأن تحفز على العمل.

ورغم أن من المهم أن نفهم الظروف الخاصة التي تطورت في ظلها كل من هذه الحركات وكذا السياق التاريخي الإسلامي الذي مارست فيه الحركة نشاطها، فالواجب هو النظر إلى المظاهر الراهنة للصحة الإسلامية على أنها تعكس بعداً قديماً ومستمراً من أبعاد التاريخ الإسلامي. فبالرغم من أن حركات البعث الإسلامي السابقة تختلف فيما بينهما وتتمتع بسمات تميز كلا منها عن الأخريات، فإنها جميعاً وفرت تراثاً مشتركاً للإسلام الحديث، سواء في عقائده أو منهاجيته. والعامل المشترك بين حركات البعث القديمة والحديثة هو تركيزها الضوء على أحوال الأمة المتهورة المضطربة، هو وما تعزوه إلى انحراف المسلمين عن العقيدة الإسلامية الحقة، وعن الالتزام بأحكامها، فكل حركة من الحركات القديمة والحديثة ترى العلاج في العودة إلى الإسلام. كذلك فقد أكد الدعاة على ضرورة الإصلاح، ورفضوا التقيد الأعمى بنهج السلف، مشددين القول بأن إحياء المجتمع الإسلامي اجتماعياً وأخلاقياً يتطلب عملاً ونشاطاً سياسيين. وقد تبنى دعاة الصحة الحديثة هذه الآراء ونموها.

ويذهب البعض إلى أن الصحة الإسلامية الراهنة هي رد الفعل الطبيعي لأزمة طال العهد بها، وهي أزمة ذات أبعاد سياسية واقتصادية وعسكرية. فالإسلام بتوفيره قاعدة من المشروعات الدينية من أجل التصدي للعلمانية الغربية، ودعمه لمبدأ العدالة الاجتماعية ومن أجل مواجهة المظالم الاقتصادية، وتقديم الأساس الديني لمشاعر العزة والكرامة، يبدو حقاً وكأنما يقدم بديلاً سياسياً عملياً، كما يوفر محراباً روحياً آمناً ومرفاً نفسياً في عالم مضطرب صاخب. ويرى بعض علماء الدراسات الإسلامية أن كل الحركات الإسلامية تقريباً، التي شهدتها العصر الحديث في كل أنحاء العالم الإسلامي تقريباً كانت، على نحو ما، تنويعات على لحن مزدوج قوامه الاحتجاج على التدهور الداخلي والتدخل الخارجي، كما يرد القول إن الظاهرة تمثل رد فعل إسلامي للعلمانية التي نشرها الغرب في العالم الإسلامي، وللهيمنة الغربية عليه، كما تمثل استجابة لأزمة في الزعامة قائمة بين المسلمين.

وهكذا نجد أن الدورة الراهنة للصحة تعكس في هذا الصدد تقليداً مستمراً في التاريخ الإسلامي وهي ليست بطبيعتها معادية للغرب، وإنما هي معادية لكل ما ترى أو من ترى، أنه سبب الإحباط والطغيان، سواء أكان في الداخل أو الخارج.

لذلك فإنه من الممكن القول بأن الصحة الإسلامية، في جوهر مفاهيمها وفي أغراضها ظاهرة طبيعية وصحية إن هي سعت إلى تزويد المسلمين بحلول مناسبة من وحي تراثهم للمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تواجه مجتمعاتهم. وليس مستغرباً

أن يسعى المسلمون إلى تأكيد هويتهم الحضارية، وأن يستعينوا بقوى مستمدة من عقيدتهم وتقاليدهم في التصدي لأسباب الفوضى الاجتماعية، والعجز الأساسي، والإحباط الاقتصادي. فالمفاهيم والأهداف الجوهرية للصحة الإسلامية الراهنة تنطوي إذن على الحق في تقرير المصير. غير أن حق الفرد أو الجماعة في تقرير المصير يحده حق الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى في الشيء ذاته. وهو أمر ينطبق بالأخص على الحياة العامة حيث يغلب احتمال تصادم الحقوق المتنافسة في تقرير المصير، وحيث الحاجة إلى الوساطة.

الأساس المتغير للقانون العام في العالم الإسلامي

تصنيف القانون على أنه عام أو خاص أو تجاري، وما إلى ذلك، تصنيف يتوقف على طبيعة وتاريخ نظام قانوني معين. ففي حين لجأ القانون الروماني إلى هذا التصنيف وتبنته بعد ذلك الأنظمة القانونية الأوروبية الحديثة، فإن فقهاء المسلمين الأوائل لم يستخدموه قط، ذلك أن علماء الشريعة لم يميزوا أبداً بين القانونين العام والخاص. والواقع أن مجال القانون العام ظل دائماً أقل جوانب الشريعة تطورياً، وهذا أمر له دلالاته في حد ذاته، كما أن المتوفر لدينا مما يحمل سمات القانون العام نزر متناثرة، لذا يضطر المرء اضطراراً إلى البحث عن أية مبادئ في الشريعة ذات صلة بالموضوع ومناقشتها في سياق قضايا القانون العام واهتماماته كما نعرفها اليوم.

وعلى المرء أن يلزم الحذر في معرض استخدامه لكتابات علماء المسلمين الأقدمين حول الموضوعات الدستورية والسياسية، وهو ما يسمى أحياناً بالنظرية السياسية الإسلامية، أو الفكر السياسي الإسلامي، فرغم أن هذه المصنفات (الدستورية والسياسية) هي من تأليف علماء متخصصين في الشريعة، شديدي الإحاطة بالحاجة إلى الالتزام بأحكامها، فليس ثمة ما يؤكد أن ما خرجوا به يعكس صورة صادقة للشريعة، أو حتى ينفق معها. فالظاهر أن هؤلاء العلماء كانوا في أغلب الأحوال يكتبون في ظل ظروف غير مواتية تماماً لتطبيق الشريعة. ذلك أن من نشط منهم في التأليف وقت انحلال قوة الدولة العباسية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين كانت تشغله قضية وحدة المسلمين وأمنهم في إطار أحوال سياسية مضطربة للغاية.

وفي ظل تلك الظروف قدم المواردي مثلاً تبريراً للاستيلاء بالقوة على السلطة في الأقاليم، وذلك لدواعي الضرورة، رغم اعترافه بأن مثل هذا الاستيلاء مخالف للشريعة. وتبرير المواردي لإغفال الشرع بحجة الضرورة السياسية والمصلحة، يتضمن في واقع الأمر اعترافاً بأن القوة في أحوال معينة تتخذ سمت الحق. ومتى سمح بذلك ينهار بناء النظام القانوني بأسره، وبالتالي فإن بعض هؤلاء العلماء وجد ضرورة لتقديم تنازلات تتطلبها حقائق أوضاع المسلمين، وذلك بالتخلي عن تأكيد جوانب معينة من الشريعة، في

محاولة منهم للتوفيق بينها وبين ما ارتأوه في صالح الأمة الإسلامية في ذلك الوقت. غير أن علماء آخرين تجاهلوا الواقع بكل بساطة وتناولوا وضعاً مثالياً؛ يعرضون نظرياتهم حول ما ينبغي أن يكون عليه الحال. وأبرز مثل لأفراد هذه الجماعة هو ابن تيمية الذي أكد في مؤلفاته واجب الالتزام بالشريعة سواء التزم الحاكم نفسه بها أم لم يتلزم. كذلك فقد اشترط تعاوناً وثيقاً بين الحاكم والفقهاء يقضي بمشاورته الحاكم للفقهاء والالتزام بأرائهم حول ما تقضي الشريعة به في أي أمر من الأمور، ولم يكن في مثل هذا الاتجاه غناء كبير حين كان الحكام يعبثون بالشريعة في أدائهم لمهامهم الرسمية. وحين كانوا لا يطلبون المشورة عند الفقهاء أو يهملون النصح المقدم لهم.

لكن افتقار المسلمين الأقدمين إلى مفهوم واضح للقانون العام لا يستبعد بالضرورة تصنيف جوانب معينة من الشريعة بوصفها ذات طبيعة لصيقة بالقانون العام أو بالقانون الخاص وسنستخدم في كتابنا هذا عبارة "القانون العام في الشريعة" لنخص بها تلك الجوانب من الشريعة التي طبقت، أو أن يفترض تطبيقها، في الحياة العامة للمجتمعات الإسلامية، حتى حل محلها القانون العام العلماني خلال القرن التاسع عشر وفي مستهل القرن العشرين. فمن ناحية استمر التوسع بصفة عملية متزايدة في إحلال قوانين هي في أغلبها من أصل أجنبي (وتطبيقها محاكم مدنية) محل الشريعة في شئون القانون التجاري والجنائي، والكثير غيرها، ومن ناحية أخرى، حتى في مجال الأحوال الشخصية الذي لا يزال من اختصاص المحاكم الشرعية في معظم الدول الإسلامية، فقد طرأ عدد من التغيرات بالغة الأهمية بصدد تفسير شريعة الأحوال الشخصية وتطبيقها.

كما يمكن تصوير عملية إحلال القوانين الأوروبية محل الشريعة وكأنها خمس دوائر ذات مركز واحد، ففي هذا المثال نجد أن القانون التجاري هو الدائرة الخارجية، مما يعني أن أقدم وأرسخ إحلال للقوانين الأوروبية محل الشريعة كان في المجال التجاري. ثم جاء التأثير الأجنبي وتنحية الشريعة بعد ذلك في مجالات القانون الجنائي، والأحكام الخاصة بالعقارات والعقود والجنح. أما أقرب الدوائر إلى المركز، أي قوانين الأحوال الشخصية والمواريث، فقد بقيت أقل الدوائر تأثراً بالموثرات الأجنبية، تحكمها الشريعة في كافة أنحاء العالم الإسلامي مع السماح ببعض التغيرات.

فأما التعليل النفسي وراء التخلي عن تطبيق الشريعة فيبدو أنه تفضيل المسلمين للاحتفاظ بالشريعة نظرياً؛ دون مساس أو تغيير حتى لو كان ذلك مستحيلاً من الناحية العملية. فالمسلم دائماً يرى أن إنكار الشرع الإلهي أو التشكك فيه خطيئة أبشع من عدم الالتزام به. ولذا فقد فضل المسلمون الاستمرار في الحديث باحترام عن شريعة كاملة غير منقوصة؛ هي القانون الوحيد المشروع أبد الدهر، مع تبرير الخروج على الكثير من أحكامها على أساس من الضرورة، بدلاً من أن يبذلوا أية محاولة لمواءمتها مع ظروف الحياة

واحتياجاتها المعاصرة، ويظهر الآن من الصحوّة الإسلاميّة الحديثة ومطالبتها بإعادة تطبيق الشريعة في كافة المجالات التي نحيث عنها، أن الكثيرين من المسلمين لم يعد يرضيهم منطوق الضرورة هذا، وأن دعاة تطبيق الشريعة يزعمون الآن أنه لم يعد ضرورياً مثل هذا التنازل في وجه ضغوط الحياة الحديثة ومتطلباتها.

ولا شك في أن حجة الضرورة يزداد ضعفها في عصر حق تقرير المصير والاستقلال السياسي والاقتصادي والثقة بالنفس. ذلك أنه لم يعد بوسع المسلمين الحفاظ على احترامهم لأنفسهم وعلى كرامتهم في الوقت الذي يهملون فيه واجبهم الديني الذي يفرض عليهم الالتزام بأحكام الإسلام، غير أن القانون العام في الشريعة يثير مشكلات أخلاقية وعملية بالغة الخطورة. وهذا التناقض بين الالتزام الديني بالقانون الإسلامي وبين القصور الواضح في بعض جوانب هذا القانون في صورة الشريعة هو لب موضوع هذا الكتاب. وفي رأينا أنه من الضروري مواءمة القانون الإسلامي وتكييفه وفق ظروف الحياة المعاصرة واحتياجاتها داخل إطار إسلامي عام، حتى لو أدى ذلك إلى إلغاء أو تعديل مظاهر معينة من الشريعة التقليدية.

ويرتبط أحد العوامل الرئيسية التي تحتم وتكيف ما نقترحه من المواءمة والتوفيق مع الحياة المعاصرة بحقيقة الدولة القومية الحديثة. وذلك أنه بالرغم مما يقال عن الوحدة الدينية لكافة المسلمين وما سيترتب عليها نظرياً من تطبيق عام للشريعة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فإن الشعوب الإسلاميّة موزعة اليوم في دول قومية، ويرجع أن يظل هذا الوضع قائماً في المستقبل المرئي. وقد أدى هذا الشكل من أشكال التنظيم السياسي الذي استقر في العالم الإسلامي بصورة فعالة عقب التوغل الاستعماري الأوروبي خلال أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إلى تبني المنطقة الإسلاميّة للمؤسسات السلطوية والمفاهيم القانونية المرتبطة بنظام الدولة القومية. وأهم مثال على ذلك أنه متى أرادت الدولة القومية أن تتبنى مقومات الحكم الدستوري (وهو ما أراه لازماً عليها). فعليها أن تضمن لجميع مواطنيها حقوق المواطنة المتساوية، كالمساواة أمام القانون، والمساهمة المتساوية في حكم بلادهم. كذلك عليها واجب توفير كافة المصادر والمبادئ، والقانونية وغيرها، اللازمة للتنمية المستمرة للهوية الفردية والجماعية وازدهارها.

وتجد الشعوب الإسلاميّة من الصعب عليها أن تتمثل وتطبق مفهوم الدولة القومية بالنظر إلى أن هذا المفهوم لم ينشأ كثمررة لخبرتها التاريخية أو داخل إطار تقاليد الحضارية. وستضطر تلك الشعوب، شأن الشعوب الأخرى في أفريقيا وآسيا، إلى أن تمر بعملية عسيرة طويلة الأمد من التكيف وإعادة صوغ المؤسسات والممارسات قديمة العهد قبل أن تتمكن من إقامة صروح ومؤسسات الدولة القومية.

وليس من شأن كتابنا هذا أن يتناول القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

المرتبطة بمسارات التحديث في سياق الدولة القومية بالعالم الإسلامي. فدون أن يقلل من شأن أو أهمية هذه القضايا سيفترض هذا الكتاب وجود الدولة القومية ورجوح استمرارها في العالم الإسلامي، ثم يناقش مغزى ذلك وعواقبه من وجهة النظر القانونية الإسلامية. فإن نحن افترضنا شيوع الصحوة الإسلامية واستمرارها، فإن عملية التكيف وإعادة الصياغة لا يمكن أن تتم ما لم يسبغ على شرعية الدولة القومية ثوب إسلامي ويتم التوفيق بينها وبين المبادئ القانونية الإسلامية. وبعبارة أخرى، فإنه بالرغم من أن تأسيس الدولة القومية في العالم الإسلامي قد صحبه صبغ بعض جوانب القانون بصبغة علمانية، فإن شمولية الإسلام والتصاعد الشديد لدوره في الحياة العامة في كثير من الدول الإسلامية، يتطلبان توفير مناخ قانوني إسلامي للدولة القومية، أو على الأقل التوفيق بينها وبين القانون الإسلامي.

لقد بدأ تطبيق القانون العام العلماني في العالم الإسلامي مع تأسيس الدولة القومية الحديثة. ومن الواجب إقامة هذا الفرع من القانون على أسس إسلامية من قبيل الاعتراف بحق المسلمين في تقرير مصيرهم، مع أخذ حدود حق غير المسلمين في تقرير مصيرهم أيضاً، ولكن مع الاعتبار الكامل لحدود هذا الحق، كما سيأتي البيان في هذا الكتاب.

المستلزمات المتنافسة للتغيير

توضح لنا المناقشة السالفة أن أمرين ملزمين متنافسين يحتمان تعديل القانون العام في الدول الإسلامية. الأول هو أن هناك دعوة متزايدة إلى إعادة تطبيق الشريعة بوصفها القانون العام للدول الإسلامية. غير أن المواطنين من المسلمين ومن غير المسلمين في تلك الدول قد وصلوا إلى حد اعتبار ثمار العلمانية في الحياة العامة أمراً مفروغاً منه. لو أن الشريعة التقليدية طبقت اليوم، لفقد مواطنو الدول الإسلامية أهم ثمار العلمانية. والثاني هو أن القانون الدولي الراهن، بما يتضمنه من معايير لحقوق الإنسان، لا يمكن أن يتوافق مع مبادئ الشريعة في المجال نفسه.

لقد ظلت الطوائف غير المسلمة في الأقطار الإسلامية تتمتع بالمواطنة الكاملة وحقوقها في ظل القانون العام العلماني، ولن تقبل أبداً الوضع الأدنى الذي تقضي به الشريعة إن أحلت محله، فالشريعة لا توفر للرعاية من غير المسلمين في الدولة الإسلامية مساواة دستورية وقانونية مع المواطنين المسلمين، المؤكد أن الاعتراض القوي من جانب الطوائف غير المسلمة على اعتبار أفرادها مواطنين من الدرجة الثانية سيحظى بتأييد الرأي العام الدولي. بل ويتأييد شطر مهم من المواطنين بالأقطار الإسلامية نفسها.

ووضع نساء المسلمين هو الآخر وضع مماثل، فقد حظيت المسلمات في ظل القانون العام العلماني بتحسن ملحوظ في وضعهن وحقوقهن، بما في ذلك ازدياد فرص مشاركتهن

في الحياة العامة، وفرص نيلهن تعليماً أعلى ووظائف أهم. ورغم أنه لا يزال هناك الكثير مما يمكن تحقيقه في هذا المجال، فإن وضع وحقوق النساء المسلمات في ظل القانون العام العلماني قد باتت، وبوضوح، أفضل وأرقى من وضعهن وحقوقهن في ظل الشريعة. وبالتالي فإن العودة إلى تطبيق القانون العام في الشريعة سيكون له أثر سلبي على وضع المرأة.

بل وحتى بالنسبة للرجال المسلمين (وهم وحدهم الذين سيتمتعون بالمواطنة الكاملة في دولة إسلامية تطبق الشريعة) فإنهم سيفقدون بعض حقوقهم الدستورية الأساسية متى عادت الشريعة قانوناً عاماً في بلادهم. وسنبين في الفصل الرابع كيف ستأثر حقوق الاعتقاد والتعبير والاجتماع للرجال المسلمين تأثيراً سلبياً بمقتضى قانون الردة وتزايد سلطات الحاكم في ظل الشريعة.

وعلى المستوى الدولي نجد أن الشريعة تخوّل استخدام العنف العدواني في سبيل نشر الإسلام، ولا تعترف بالسيادة المتساوية للدول غير الإسلامية. من ثم فإن هذه الجوانب للشريعة ترفض أساس القانون الدولي الحديث. أضف إلى ذلك أن الشريعة تنتهك عدداً من أهم معايير حقوق الإنسان الدولية الأساسية، فنظام الرق مثلاً مشروع في ظل الشريعة وبالوسع إعادة تبنيه متى توافرت الشروط الشرعية لهذا النظام، غير أن هذا الجانب من الشريعة أصبح اليوم مداناً دولياً، بل وحتى من أغلبية المسلمين، ويشكل انتهاكاً واضحاً للقانون الدولي وحقوق الإنسان. ويلزم التوضيح هنا أن نظام الرق قد انتهى العمل به بموجب القانون العلماني وليس بإلغاء مشروعيته في الشريعة الإسلامية.

نواجه إذن من ناحية، مطالبة إسلامية بتقرير المصير في صورة تطبيق للقانون الإسلامي في الحياة العامة، ومن ناحية أخرى فإن مثل هذا القانون الإسلامي لا يمكن تطبيقه والشريعة في صورتها التقليدية، والوسيلة الوحيدة للتوفيق بين هذين الإلزامين المتنافسين للتغيير في القانون العام للدولة الإسلامية هو التوصل إلى صياغة للقانون العام الإسلامي تتفق مع المعايير الدستورية الحديثة، والعدالة الجنائية، والقانون الدولي، وحقوق الإنسان.

ورغم أن فقهاء المسلمين الأول لم يستخدموا عبارة "القانون العام" فإنهم تعرضوا لمحتواه، وهو مسك الأجهزة الرسمية للدولة باعتبار تأثيره في الأشخاص، فرادي أو جماعات. وبذا يغدو بالوسع تناول أية قضية أساسية من قضايا القانون العام بالمعنى الحديث للعبارة ثم نبحت عن مبادئ الشريعة بصدد تلك القضية، ونقيم مدى إمكان تطبيقها باعتبارها قانوناً عاماً. فمتى فعلنا ذلك فسنجد أن ثمة مجالات من التصارع والتضارب القويين بين الشريعة وبين الأهداف الأساسية والمفاهيم الحتمية للقانون العام في سياق الدولة القومية الحديثة.

وإن قد حددنا هذه المجالات، يغدو بوسعنا الآن مواصلة الطريق من أجل حل النزاع والتضارب في إطار إسلامي شامل، وإن لم يكن بالضرورة في إطار الشريعة التقليدية، والغرض من هذا الكتاب هو مناصرة تبني أكثر المناهج قدرة على تحقيق إصلاح حقيقي وكاف للقانون العام في الإسلام. وستكون الصورة المقترحة للقانون العام في مثل إسلامية الشريعة في أي زمن كانت، بالنظر إلى أنها ستنتهك من المصادر الأساسية نفسها للإسلام التي اعتمد عليها الفقهاء الأوائل في بنائهم لصرح مبادئ الشريعة في المجال ذاته.

قد يقع قولنا هذا موقعا ثقيلًا في أذان الكثيرين من المسلمين. غير أننا نقدم دعوانا هنا على أنها دعوى إسلامية ومن الواجب تقييمها على هذا الأساس. وهدف كتابنا هو المساهمة في مهمة تغيير مفاهيم المسلمين ومواقفهم وسياساتهم على أسس "إسلامية" لا على أسس علمانية. ذلك أنه ما لم يرق الدفاع عن إصلاح حقيقي ذي مفاهيم حديثة على أساس ديني مقبول، فإن المسلمين سيواجهون في الحاضر والمستقبل بديلين لا ثالث لهما:

إما تطبيق القانون العام للشريعة رغم نقائصها أو مشكلاتها، أو التخلي عنه وتطبيق قانون علماني عام.

وفي رأي أن البديلين غير مقبولين. وأملنا هو أن أوفق إلى المواءمة بين التزام المسلمين بالقانون الإسلامي، وبين إنجازات وثمار العلمانية في إطار ديني.

قد يبدو تناقضاً أن نتحدث عن الحفاظ على ثمار العلمانية في إطار ديني، بالنظر إلى أن العلمانية تعرف بأنها قصر الدين على مجال العقيدة الشخصية. غير أننا متى شخصنا وعالجنا المشكلات التي أسهمت في ظهور العلمانية، قد يتسنى لنا إضفاء الشرعية الدينية الإسلامية على القانون العام في الدول الإسلامية بعد استئصال المشكلات المتصلة تاريخياً بالربط الوثيق بين الدين والدولة. والخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي إيضاح كيف أن القانون العام في الشريعة كما طوره الفقهاء المسلمون المؤسسون له هو في حقيقته نظام وضعي ولا ينبغي أن يكون مقدسا دينيا، فإذا وضع لنا ذلك فسندرك أن لنا حق تنحية بعض جوانب الشريعة دون المساس بالمقدسات الدينية لدى المسلمين.

الفصل الثاني

عن مصادر الشريعة وتطورها

الشريعة عند المسلمين هي الواجب الكلي على البشرية، هي علم اللاهوت الذي يهتدي الناس به، وعلم الأخلاق الفاضلة، هي المطمح الروحي الأعلى، تفصل لنا المناسك وتبين الفروض، وتجمع بين دفتيها كافة جوانب القانون العام والقانون الخاص، وسبل العناية بالصحة، بل وأداب السلوك. فهي تؤمن بأن الشريعة كلها من عند الله. وهذه النظرة الشائعة تشكل حائلا نفسيا منيعا يسانده خطر المساءلة الجنائية عن جريمة الردة التي يعاقب بالإعدام عليها، وهو خطر قائم اليوم في أقطار إسلامية كالسودان.

والخطوة الأولى في سبيل التغلب على هذه العقبة هي إيضاح أن القانون العام في الشريعة ليس في حقيقته قانوناً إلهياً قد أوحى الله مباشرة بكل مبادئه وقواعده التفصيلية إلى نبيه محمد عليه الصلاة والسلام. فإن أمكن بيان أن الشريعة إنما أرسى قواعدها فقهاء المسلمين الأوائل معتمدين على المصادر الأساسية للإسلام، وهي القرآن والسنة، فقد يصبح المسلمون المعاصرون أكثر قبولا لإمكان النهوض بالإصلاح اللازم.

ورغم أن هذا البحث يهتم أساسا بجوانب القانون العام من الشريعة، فإننا نرى ضرورة أن نستله بمناقشة عامة لمصادر الشريعة وتطورها، وذلك بالنظر إلى أن التحليل الذي سنقدمه فيما بعد للقانون العام في الشريعة، لا يمكن فهمه إلا في سياق النظام في مجموعه. وسيتضح من بيان مصادر الشريعة وتطورها أن الشريعة كما يفهمها المسلمون اليوم ليست إلهية بمعنى أنها وحي مباشر، وإنما هي ثمرة تفسيرات لنص القرآن وللسنة وغيرهما، واستنتاجات منطقية من كل ذلك.

وليس بإمكاننا هنا أن نقدم عرضا شاملا لكل ما كتب عن مصادر الشريعة وتطورها بالنظر إلى الكثرة الهائلة لهذه المؤلفات، غير أن بوسعنا في إطارها أن تبرز أهم الأحداث

والشخصيات التي تعيننا على الدعوة إلى الأخذ بمنهاج مناسب من أجل إرساء دعائم قانون عام إسلامي حديث.

وفي هذه الدراسة لأطوار تشكل الشريعة ونمو الفقه الإسلامي، لن أكون معنياً بالشريعة بمفهومها المطلق، أو كما يمكن أن تكون في ظل أي تفسير نتصوره للقرآن والسنة، وإنما سأعني بالشريعة كما تطورت بالفعل وكما تحددت معالمها في إطار الخبرة التاريخية للمسلمين. وهي الشريعة التي يدعو المسلمون السلفيون " والأصوليون " اليوم إلى تطبيقها، ومن الأهمية بمكان أن نلتزم الوضوح في بيان الشريعة كما هي اليوم قبل أن نشترع في البحث عما ينبغي أن تكون عليه في المستقبل.

الخلاصة التاريخية

ولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، وهي بلدة تجارية في غربي شبه الجزيرة العربية، عام ٥٧٠ الميلادي. وبعد احتراف للتجارة لمدة قصيرة، بما في ذلك كشرية لزوجته الأولى خديجة، دخل مرحلة من الاستغراق في العبادة والتأمل، سواء في مكة أو ما حولها، وأنه منذ عام ٦١٠م بدأ يتلقى الوحي الإلهي، وهو القرآن، ثم شرع يبلغ الرسالة الداعية إلى إصلاح ديني واجتماعي. وكان رد فعل المجتمع المكي المكون أساساً من قبيلة قريش، شديد السلبية والعداء بصفة عامة. غير أن النبي ثابر وأفلح في اجتذاب عدد صغير إلى الدين الجديد خلال المرحلة المكية من الدعوة التي استغرقت ثلاثة عشر عاماً. وإذا أمعنت قريش في اضطهاده وأتباعه وزاد لجوؤها إلى العنف معهم، اتجه النبي إلى البحث عن بيئة أكثر تعاطفاً مع رسالته، حتى وجدها في المدينة في غربي شبه الجزيرة، وهي التي يعمل معظم أهلها بالزراعة. وفي عام ٦٢٢م ترك النبي وأتباعه الأوائل، الذين باتوا يعرفون باسم المهاجرين، مكة واستقروا بالمدينة حيث رحب الأنصار بهم. وقد أصبحت هذه الخطوة الحاسمة المعروفة باسم "الهجرة" بداية للتقويم الإسلامي.

ولم تقتصر أهمية الهجرة على كونها بداية لتزايد ضخم في أعداد المسلمين ولتأسيس أول دولة أو مجتمع سياسي إسلامي في المدينة، وإنما شهدت أيضاً تحولاً ملحوظاً في موضوع الرسالة ومحتواها. وثمة اتفاق على أن القرآن والحديث خلال الفترة المكية كانا يحويان بصفة أساسية مبادئ دينية وأخلاقية، وعلى أنهما لم يتعرضا لمعايير سياسية أو تشريعية محددة حتى بداية الفترة المدنية. والتفسير الواضح لهذا التحول هو أن القرآن والسنة في المدينة شرعا يلبيان الاحتياجات الاجتماعية والسياسية الملموسة للمجتمع المستقر فيها. وقد كان المسلمون في حاجة إلى هداية وتعاليم مفصلة وهم الذين باتوا أحراراً في أن يطوروا نظاماً خاصة بهم وأن يطبقوا أحكام دينهم الجديد.

وقد لا يكون مغزى التحول في محتوى الرسالة (وهو ما نميزه عن موضوعها) واضحاً

في أعين الناس، كما لا يبدو أنهم قد اهتموا به في الماضي الاهتمام الكافي. وفي رأيي أنه لم يكن مجرد تحول من العام إلى الخاص، ومن الديني والأخلاقي إلى السياسي والقانوني، وإنما كان أيضا تحولا في معاني القرآن والسنة ومدلولاتها في الفترة المكية. فقد نشأت حاجة إلى التكيف وهو ما تم بنجاح، من أجل تنظيم مجتمع سياسي معين في إطاره التاريخي والجغرافي المحدد.

وقد ركز النبي عليه الصلاة والسلام جهوده خلال السنوات العشر الباقية من حياته بعد الهجرة على تعزيز الأمة الإسلامية في المدينة وما حولها. وقد استمرت عداوة قبيلة قريش وحلفائها له، مما أدى إلى شن غارات وحروب، حتى أعلنت الهدنة التي يعرفها التاريخ الإسلامي باسم صلح الحديبية عام ٦٢٨م. وعندما انتهكت قريش هذا الصلح بعد نحو عامين ونصف العام، كان النبي وأتباعه من القوة بحيث تمكنوا من فتح مكة دون مقاومة تذكر. وهكذا تمكن النبي قبل وفاته عام ٦٣٢م من إقامة حكم إسلامي في معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، ومن هداية معظم أهلها إلى دين الإسلام.

وقد واجهت مسألة اختيار خلف للنبي في الزعامة الدينية والسياسية للأمة، واجهت المسلمين بأول أزمة خطيرة يخبرونها. ولا يزال بعض آثار تلك الأزمة قائمة إلى يومنا هذا. ذلك أن مركز خليفة النبي لم يتنافس عليه فريقا الأمة الرئيسيان فحسب (وأعني بهما المهاجرين ممن هاجروا مع النبي من مكة عام ٦٢٢م، والأنصار الذين آووه وناصروا في المدينة) وإنما تنافس أيضا عليه بعض كبار الصحابة من فريق المهاجرين، وهو الفريق الذي كانت له الغلبة في النزاع الأشمل. ثم كان أن اختير أبو بكر (وهو أول من آمن بالنبي من الرجال وأقدم أصحابه) أول خليفة للنبي. أما المسلمون الذين ناصروا عليا (ابن عم النبي وزوج ابنته) في ذلك النزاع الأول وفيما تبعه من نزاعات حول منصب الخلافة، فإنهم أصبحوا فيما بعد يشكلون فرقة إسلامية مستقلة تعرف بالشيعة أو (شيعة علي) ثم خلف أبا بكر اثنتان من أبرز المهاجرين هما عمر وعثمان، وذلك قبل أن يحين دور علي لتقلد الخلافة. غير أن عهد علي كان قصيرا ومفعما بالاضطرابات وانتهى باغتياله وتأسيس الدولة الأموية عام ٦٦١م وقد دام الحكم الأموي حتى عام ٧٥٠م حين أطاح به أعداؤه وأسسوا مكانه الدولة العباسية التي استمرت لعدة قرون. وهذه هي المراحل الرئيسية في التاريخ الإسلامي القديم ذات الصلة الوثيقة بمصادر الشريعة وتطورها.

أطوار تكوين الشريعة

من المنطقي أن نفترض أن صوغ الشريعة -شأنها شأن أي نظام قانوني آخر- واكب الأطوار الرئيسية لنمو الجماعة التي سعت إلى تنظيم أمورها. والواضح أن أساليب استنباط أحكام الشريعة من المصادر الإلهية، وأساليب صياغة مفاهيمها ومبادئها الرئيسية كانت ثمرة للخبرات الثقافية والاجتماعية والسياسية في تاريخ المسلمين. وليس بوسعنا مناقشة شاملة مستقصية. غير أنه قد يكون من المفيد لفهم طريقة بناء الشريعة أن نقدم لهذه الخبرات عرضاً موجزاً.

كانت القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي (من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلاديين) هي مرحلة بناء الشريعة. وقد شملت المؤثرات التاريخية الرئيسية في بناء الشريعة خلال تلك الفترة الطبيعية الإقليمية والسكانية للمجتمعات الإسلامية وسياسيها الاجتماعي والجماعي. كذلك فقد كانت مراحل التوسع الإسلامي وما واكبه من اعتناق جماعات عرقية وحضارية شديدة التنوع للإسلام، اعتباراً مهماً أيضاً، فقد حددت هذه العوامل الإقليمية والسكانية الطبيعية السياسية والاجتماعية للدولة الإسلامية، ووفرت المادة الخام التي تشكلت منها مؤسساتها وسياساتها خلال القرون الثلاثة الأولى الحاسمة من تاريخ الإسلام وقد كان لاجتماع هذه العوامل أثر عميق في تكوين الشريعة.

وتتفق المصادر التاريخية فيما بينهما حول المعالم الرئيسية لذلك التوسع الإسلامي الهائل من دولة المدينة إلى إمبراطورية شاسعة تمتد من الأندلس في الغرب إلى شمال الهند في الشرق، وذلك خلال بضعة عقود تلت وفاة النبي عام ٦٣٢م وقد نجم عن هذا التوسع الخارق في مثل هذه الفترة القصيرة أن دخلت في الإسلام جماعات شديدة التنوع في الثقافات والأعراق، كان بعضها ينتمي إلى حضارات قديمة ونظم قانونية وإدارية راقية وقد كان العصر الأموي المتأخر والعصر العباسي الأول فترتي تعزيز للفتوحات وتمثل للشعوب أصبحت خلالها تلك الجماعات المتنوعة جزءاً لا يتجزأ من دولة إسلامية واحدة متجانسة العناصر. وقد اقتضى انتشار الإسلام تبني ومواءمة تقاليد ومؤسسات عربية جاهلية، وأخرى غير عربية سابقة على الإسلام عرفت العناصر المختلفة المكونة للدولة الإسلامية وقد كان انتشار الدين الإسلامي بطيئاً واستغرق زمناً طويلاً، إذ كانت تحد منه وسائل النقل والاتصالات وغيرها من الأساليب التقنية الشائعة في القرنين السابع والثامن، غير أن العملية كانت رغم ذلك شاملة فعالة أفسحت المجال أمام تطوير الشريعة والفنون والعلوم في الحضارة الإسلامية إبان القرون العديدة التالية.

وتعكس الفقرة التالية في صفحة ٧٩ من كتاب لفضل الرحمن عن الإسلام (باللغة الإنجليزية) الرأي الشائع بين المسلمين عن طبيعة الدولة وعلاقتها بالشريعة حتى نهاية الدولة الأموية:

كانت الدولة والحكومة الإسلاميتان خلال حكم الخلفاء الراشدين الأربعة (أي حتى حوالي عام ٤٠/٦٦٠) يترأسها خليفة، ولكنهما مع ذلك غير منفصلين عن الأمة بالنظر إلى كثرة عدد صحابة النبي في المدينة، خاصة كبارهم الذين كانوا يقدمون المشورة ويديرون الأمور ويشاركون في كل من المهام التشريعية والتنفيذية. والواقع أنه لم يكن بالإمكان في تلك الفترة الفصل -أو حتى التمييز- بين القانون وبين الإدارة؛ ولذا فإن نسبة التشريع في تلك الفترة إلى الخليفة القائم هي على سبيل المجاملة: حيث إنه في الواقع كان عملاً مشتركاً لأفراد الأمة، أو أعضائها البارزين. أما في العصر الأموي فقد أصبحت الحكومة في يد أوتوقراطية حاكمة منفصلة عن الأمة. وقد أدار الخلفاء الأمويون الدولة من دمشق، مستأنسين إلى حد كبير بالقرآن والسنة، غير أن نصحاءهم وعمالهم كانوا يفسرون القرآن والسنة في ضوء المصلحة والعرف الشائع في الأمصار المختلفة.. وكان أول خليفة أموي يأخذ تطبيق الشريعة على محمل الجد والانتظام هو عمر بن العزيز في أواخر القرن الأول الهجري أوائل القرن الثامن الميلادي".

وكتيراً ما يقال إن الأسلمة الحقيقية والشاملة للحكومة والقضاء لم تكن بذات أولوية عند الأمويين بسبب انشغالهم بالتوسع الخارجي وتحقيق الإنسجام في ربوع دولتهم. غير أنه لا بد من أنه قد كان ثمة قدر من الأسلمة في العهد الأموي، لو لخدمة مطمحهم الأول؛ وهو الانسجام الداخلي والتوسع الخارجي. كما يقال إن العباسيين الذين أقاموا تحديهم الناجح للحكم الأموي على أساس أن الأمويين لم ينتهجوا سياسة أسلمة قوية، طبقوا الشريعة على نحو أكثر شمولاً وصرامة. وقد يكون هذا صحيحاً في الواقع خلال السنوات القليلة الأولى من الحكم العباسي، غير أنه بمرور الوقت اضطرت المصلحة السياسية ممارسات العباسيين إلى التخلي عن تطبيق الشريعة. ومع ذلك فإنه لا ينبغي لأحد أن يقلل من أهمية التزام العباسيين العملي في بداية عهدهم (واستمرار التزامهم النظري) بسلطان الشريعة. ذلك أن هذا الالتزام نجم عنه تحديد مصادر الشريعة ومناهجها وصياغة مفاهيمها الأساسية ومبادئها العامة. وتنتمي الأغلبية العظمى من المسلمين اليوم إلى المذاهب السنية الأربعة الباقية من مدارس الفقه الإسلامي، وهي المذاهب التي تأسست في مستهل العصر العباسي.

ولا يعني الإقرار بالأهمية القصوى لبدايات العصر العباسي إنكار أهمية العصور السابقة عليه، والأفضل النظر إلى المرحلة الأولى من العصر العباسي باعتبارها نتويجة لمسار طويل الأمد ولاندماج عناصر وعوامل متنوعة أسهمت في صوغ الشريعة. ذلك أن الشريعة تقوم على أساس القرآن والسنة كما فهمها الناس من خلال ممارسات الأجيال القليلة الأولى من المسلمين. وما من شك في أن النبي نفسه عليه السلام والصحابة التابعين في الأجيال التالية، كانوا يطبقون أحكام آيات القرآن ومتون الحديث، وهي آيات ومتون واضحة ومحددة الدلالات.

تطور الفقه الإسلامي

يحوط المرحلة الأولى من تطور الفقه الإسلامي خلاف حول ما إذا كانت الآراء والأحكام المنسوبة إلى النبي والصحابة صحيحة النسبة، أم مجرد اختلاق من قبل أهل القرن الثاني الهجري الذين نسبوها إلى النبي والصحابة، من أجل سند أقدم وأقوى لأحكام شرعية تمت صياغتها في مرحلة متأخرة. ويُعقد من هذا الخلاف الافتقار إلى مصادر مستقلة موضوعية تعيننا على التحقق من صحة وقائع وتطورات تاريخية مزعومة. ويكفي لنا لخدمة أغراض دراستنا الراهنة أن نشير إلى النقاط التالية:

النقطة الأولى: هي أن الأمة الإسلامية كانت منذ عام ٦٢٢م وحدة سياسية مستقلة في حاجة إلى تنظيم يومي لحكومتها وجهازها القضائي. وقد كانت المصادر الرئيسية لمثل هذا التنظيم خلال حياة النبي عليه الصلاة والسلام، هي القرآن وتوجيهات النبي، وقيادته للأمة فلما مات، وجد المسلمون أنفسهم وفي حوزتهم نص القرآن وسنة النبي كما نقلها وفهمها صحابته الباقيون بعده. كذلك فإنه من الواضح أن آراء الصحابة كان لها وزن كبير حتى وإن لم تقم صراحة على أحاديث نبوية معينة. غير أن احترام آراء الصحابة كان سببه افتراض استفادة هذا الصحابي أو ذاك من صحابته للنبي عليه الصلاة والسلام. ولذا فإن الوزن الذي نسب إلى آراء كل صحابي كان يتوقف على مكانته، وهي مكانة حددها تقييم الناس لشخصيته، ومدى ارتباطه بالرسالة الإسلامية. وثمة اعتبار آخر هو ما إذا كان غيره من كبار الصحابة كانوا متفقين معه على هذا الرأي المعين أو قابلين له. وقد طور هذا الاعتبار الثاني فيما بعد، حتى أصبح مبدأ الإجماع الذي هو أحد مصادر الشريعة. وقد حدث تطور مماثل بالنسبة لآراء العلماء من الجيل الثاني (التابعين) على ضوء تقييم الجيل الثالث من المسلمين وقبوله لها أو رفضها.

النقطة الثانية: أنه بالرغم من توافر أحكام محددة للرسول وآراءه لأبناء الجيلين الثاني والثالث من المسلمين، فإن الغالبية العظمى من تلك الأحكام والآراء ظلت في صورة روايات شفوية عفوية لعشرات من السنين قبل القيام تدريجياً بجمعها وتدوينها من أجل دراستها المنظمة وتطويرها خلال القرن الثاني الهجري.

النقطة الثالثة: أنه خلال القرن الهجري الثاني نهضت الدراسة المنظمة للروايات عن الجيلين الأول والثاني من المسلمين (دون سنة النبي) بفحص وتمحيص حشد هائل من التفاصيل، من أجل تصنيف تقييم الآراء المختلفة والحكم عليها على ضوء مدى اتفاقها مع القرآن والسنة. وكان قد أصبح للسنة في ذلك الوقت مفهوماً أكثر تخصصاً وحسماً بوصفها مصدراً للشريعة. ولا يزال لأقوال أهل الجيلين الأول والثاني من المسلمين وزن كبير إلى اليوم مع غالبية المسلمين المعاصرين، كما لا تزال متوفرة لنا في المصادر الأولية والثانوية، ويرجع إليها - حتى الآن - لتعزيز أحكام الشريعة وفق المعايير التي حددها

علم أصول الفقه.

وأخيراً، فإنه بغض النظر عن توافر آراء وأحكام جلية واضحة خلال القرن الأول الهجري، فإنها تتطور إلى مبادئ عامة تندرج في طي النظام القانوني الذي نعرفه اليوم باسم الشريعة حتى القرن الثاني الهجري. ولا يعني هذا أنه كان ثمة فراغ قانوني قبل القرن الثاني. وإنما يعني أن القواعد القانونية المحددة القائمة في القرآن والسنة وأقوال المسلمين الأوائل وممارسات العرف (وهي المادة الخام التي شكلت منها الشريعة فيما بعد)، لم تتطور في صورة نظام قانوني مرتب متسق حتى القرن الثاني من تاريخ الإسلام.

وقد قام صرح الشريعة في القرن الهجري الثاني على أساس جهود أفراد من الفقهاء والقضاة خلال القرن السابق في عدة مراكز في الدولة الإسلامية: المدينة ومكة في غرب شبه جزيرة العرب، والبصرة والكوفة جنوبي العراق، ودمشق في الشام، ومصر وقد نجم عن الطبيعة المستقلة الفردية لجهود الفقهاء باعتبارها أمراً طبيعياً مشروعاً. وقد كان مؤسسو المذاهب السنية الأربعة الراهنة في الفقه الإسلامي فقهاء فرادى يعمل كل منهم في دائرته المحلية الخاصة، ذلك لأسباب سياسية واجتماعية عديدة، لا يتسع المجال هنا لتفصيلها.

كان العصر العباسي الأول (اعتباراً من عام ٧٥٠م فما بعده) بداية لجهود تعزيز وتنظيم عمل فقهاء فرادى بعينهم هم وتلامذتهم في صورة المذاهب الفكرية المستقلة في الشريعة، وعلى هذا النحو أسس أبو حنيفة (توفي عام ١٥٠ هجرية / ٧٦٧م) وأبرز تلامذته (أبو يوسف) (الموفى عام ١٨١ هجرية / ٧٩٧ م) والشيباني (توفي عام ١٨٩ هجرية / ٨٠٥م)، المذهب الحنفي في العراق، وأسس الأوزاعي (توفي عام ١٥٧ هجرية / ٧٧٤م) مذهبه في الشام الذي حل مكانه مذهب مالك (توفي عام ١٩٧ هجرية / ٧٩٥م) الذي أسسه أصلاً في المدينة. وقد كان الشافعي (توفي عام ٢٠٤ هجرية / ٨١٩م) تلميذاً لمالك، وهو الذي ينسب إليه فضل وضع أساس علم أصول الفقه، وأساس مذهب مستقل يحمل اسمه) وقد أصر الشافعي على الاقتصار على الاستناد إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام وحدها دون روايات أفراد الجيل الأول والأجيال التالية من المسلمين. وهو موقف أوصله إلى منتهاه أحمد بن حنبل (توفي عام ٢٤١ هجرية / ٨٥٥) وهو مؤسس المذهب السني الرابع والأخير من مذاهب الفقه الإسلامي الباقية.

وتوضح لنا تواريخ سنين وفيات هؤلاء المؤسسين أن أكثر الفترات نشاطاً في بناء صرح الشريعة كانت ما بين منتصف القرن الثامن ونهاية القرن التاسع (أي القرنين الهجريين الثاني والثالث). ففي خلال تلك الفترة عاش وألف الأئمة وتلامذتهم البارزون المؤسسون للمذاهب الفقهية. صحيح أن الفقهاء المؤسسين اعتمدوا على مصادر ترجع إلى عهد سابق (هي القرآن والسنة وأقوال أفراد من الجيلين الأول والثاني في تاريخ الإسلام) غير أن هؤلاء

الفقهاء المؤسسين كانت تفصل بينهم وبين زمن النبي عليه السلام مدة قرن ونصف قرن على الأقل.

فأما مفتاح نضج الفقه الإسلامي وتأسيس المذاهب الفكرية في مستهل العصر العباسي فنجد في الارتقاء بتعريف مصادر الشريعة، وتطويره مناهج استقواء المبادئ العامة والقواعد المحددة من تلك المصادر. وقد شهد القرنان الثامن والتاسع نشاطاً خارقاً في ميدان تفسير القرآن والتحقق من إسناد سنة النبي عليه السلام وتدوينها وعزلها عن أحاديث غيره. ويرجع الفضل في تأسيس علم أصول الفقه في رأي الغالبية إلى الإمام الشافعي الذي كانت مؤلفاته ومؤلفات أسلافه المباشرين ومعاصريه وخلفائه هي المسئولة عن تشكيل وبلورة مصادر الشريعة ومناهجها في صورتها الراهنة. ومنذ ذلك الوقت غدت الأجيال المتتالية من المسلمين والفقهاء قانعة بالتقليد وبالتزام كل بالمذهب الذي ينتمي إليه التزاماً مخلصاً صارماً.

قلة قليلة فحسب من الفقهاء حاولت الثورة على هذا التقليد، وذهبت إلى أن من حق العلماء والفقهاء الرجوع مباشرة إلى القرآن والسنة والروايات عن المسلمين الأوائل دون حاجة إلى وساطة المذاهب القائمة. غير أن هؤلاء المسلمين المجددين كانوا ينهضون بنشاطهم في إطار المبادئ الفقهية المستقرة. ولم يأتوا بجديد ذي بال بصدد المصادر أو المناهج أو المفاهيم العامة ومبادئ الشريعة. فابن تيمية الذي يعد أبرز مثال لهذه الطبقة من المجددين، كان نشاطه في إطار المذهب الحنبلي، ولم يدخل أية تغييرات مهمة في مبادئ وقواعد القانون العام للشريعة كما صاغها أسلافه.

مصادر الشريعة ومناهجها

المصادر الأربعة للشريعة هي القرآن وسنة النبي عليه السلام والإجماع والقياس. وثمة إشارات في بعض الروايات القديمة إلى الاجتهاد باعتباره مصدراً آخر. ويوضح منطق الشريعة باعتبارها نظاماً قانونياً دينياً، أن الأولوية في استقائها هي للوحي الإلهي المباشر، أي القرآن، ثم لسنة النبي الذي تلقى الوحي، وأخيراً للمسك "الرشيد" المعتمد" للأفراد والأئمة ممن عاشوا وفق أحكام الوحي والسنة. ورغم أن الإجماع والقياس لم يُذكر صراحة في القرآن والسنة باعتبارهما مصدرين للشريعة، فإن تطور هذين المفهومين اللذين أصبحا مصدرين للشريعة كان نتاجاً لمصدر متفق عليه وهو اجتهاد الأئمة المؤسسين في القرنين الثاني والثالث من الهجرة.

القرآن

جمع النص الكامل للقرآن الذي يؤمن المسلمون، بأنه كلام الله الحرفي وختام الوحي الإلهي، في مرحلة مبكرة جدا من التاريخ الإسلامي. ويرى المسلمون كافة أن النص القرآني محكم وغير قابل للجدل حوله، أما ما هو في حاجة إلى إعادة النظر، في رأيي، فهو استخدام القرآن أساسا للقانون الذي يحتكم إليه الناس في حياتهم الدنيا هذه.

ومفتاح فهم دور القرآن في صوغ الشريعة هو إدراك أن القرآن إنما سعى أصلا إلى إرساء معايير أساسية معينة لسلوك الفرد والجماعة، لا إلى التعبير عن هذه المعايير بوصفها حقوقا وواجبات. إن دور النبي عليه الصلاة والسلام في تحديد معايير السلوك هو سابق في الزمان ومن حيث التأكيد والأهمية لدوره كمشرع سياسي يحدد العواقب القانونية لخرق هذه المعايير. ويحوي القرآن الأفكار الرئيسية التي هي أساس المجتمع المتمدن، كالرحمة والعدل والأمانة في المعاملات التجارية، والاستقامة والنزاهة في تطبيق العدالة، ويصفها باعتبارها الأخلاقيات الدينية الإسلامية. وفيما عدا عدد قليل من آيات الحدود والقصاص (مما سنعرض له في الفصل الخامس) فإن القرآن لم يذكر العواقب القانونية لتعاليمه المتصلة بالقانون العام، وإنما يتجاوزها إلى توضيح أثر السلوك البشري في ضمير صاحبه ومصير روحه الأبدي، وباختصار فإن هدف القرآن الرئيسي هو تنظيم علاقة الإنسان بخالقه، إلى علاقة الإنسان بأقرانه من البشر.

فالقرآن إذن ليس بمجموعة قوانين، ولا حتى بكتاب قانوني، ولا هو يصف نفسه بذلك وإنما هو مناشدة بليغة للبشرية أن تطيع القانون الإلهي الذي سبق أن أوحى به، والذي هو بوسع الإنسان اكتشافه أو استخلاصه بصفة عامة من القرآن. غير أنه من الخطأ البالغ تجاهل تأثير القرآن في إقامة النظام القانوني الإسلامي. صحيح أننا نجد أن نحو خمسمائة آية فحسب (أو ستمائة في رأي بعض العلماء) من مجموع آيات القرآن البالغ عددها ٦٢١٩ آية تتعرض لمسائل قانونية وأن الغالبية العظمى من هذه الآيات الخمسمائة تخص شعائر العبادات، فلا يتبقى غير ثمانين آية ذات طابع قانوني بالمعنى الدقيق للعبارة. غير أننا نجد، من ناحية أخرى، أن هذه الآيات الثماني قد درست وفسرت من أجل استنباط أقصى قدر ممكن من المعاني منها، بل ونجد أن الآيات التي لا تتعرض لمسائل قانونية بحتة قد فسرت تفسيراً يضيف عليها مضمونا قانونيا يصلح للاسترشاد به من عدة وجوه. والأهم من ذلك هو أن القرآن هو مصدر إيمان المسلمين بأن الشريعة هي أمر الله المباشر والشامل. وبالتالي فإن كافة المصادر والمناهج الأخرى، وكذا أي مبدأ أو قاعدة في الشريعة، ينبغي أن تقوم على أساس قرآني، أو على الأقل، أن يوضح اتفاقها مع أحكام القرآن.

غير أنه مما يهمننا بصفة خاصة في هذا الصدد مسألة نسخ آيات قرآنية معينة ذات صبغة قانونية بآيات أخرى. والغالبية العظمى من الفقهاء والمذاهب السنية تقبل مبدأ

النسخ هذا الذي هو أساس الكثير من مبادئ وقواعد الشريعة، خاصة في ميدان الحياة العامة. فالآية أو الآيات القرآنية المنسوخة تبقى في حكم الشريعة منسوخة من أجل الحفاظ على اتساق الأحكام وتجنب تناقضها. ومن هذا المنظور تطور القانون الوضعي (الذي عرفناه فيما بعد باسم الشريعة الإسلامية) على أساس من الآيات القرآنية في الفترة المدنية التي تنسخ آيات من الفترة المكية السابقة، يقال إنها تتناقض معها. فهل بوسع المسلمين اليوم أن يعيدوا النظر في مسألة النسخ؟ وهل يجوز لنا أن نتخذ من آيات سبق نسخها أساساً جديداً لقانون إسلامي وأن نقوم - من أجل تحقيق هذا الغرض - بنسخ آيات كانت أحكامها مطبقة في الماضي، وبإبطال الأخذ بها من وجهة النظر القانونية؟ وفي هذا الأمر فإنني لا أقول فحسب بجواز إعادة النظر في السند العقلاني للنسخ وعواقبه، وإنما أيضاً بوجوب ذلك حتماً وبالضرورة، إذا أردنا حلاً للمشكلات التي يثيرها تطبيق القانون العام للشريعة في العصر الحديث.

السنة

سنّ الشيء - لغة - صاغه وصوره كي يكون مثلاً لغيره. وتشير صيغة الفعل أيضاً إلى معنى السيرة أو الطريقة الحميدة. وقد تبدأ هذه الطريقة الحميدة بأن يأتي الشخص بعمل يقتدى الناس به من بعده، أو باستقائها من ممارسات السلف، كالقبيلة أو الأمة. وقد ذهب فضل الرحمن في صفحة ٤٤ من كتاب سالف الذكر إلى القول بأن مفهوم السنة يقوم على حقيقة تاريخية (مزعومة) خاصة بالسلوك، وتأثيرها في سلوك الأجيال التالية. وفي السياق الإسلامي أصبح مفهوم السنة عند الخلفاء الراشدين وعند الأمة الإسلامية في بداية تاريخها، يعني كل ما يمكن إثبات أنه من فعل أو قول النبي عليه الصلاة والسلام، وأقدم صحابته. وكما أن العرب الجاهلين التزموا بسنة أسلافهم، فقد دعيت أمة المسلمين إلى التمسك والالتزام بالسنة الجديدة. وبذا يكون المفهوم الإسلامي عن السنة مشابهاً للمفهوم العربي القديم.

وثمة بعض الاختلاف بين الباحثين المحدثين حول التحديد الدقيق لزمان ظهور مفهوم سنة النبي عليه الصلاة والسلام، منفصلة عن الروايات الإسلامية القديمة الأخرى. فبعض الباحثين يذهب إلى أن هذا المفهوم التخصيصي للسنة كان متأخراً نسبياً، في حين يرى آخرون أن المفهوم كان قائماً منذ البداية. غير أن الكافة تجمع على أن المفهوم الدقيق لسنة النبي بوصفها السنة الوحيدة التي تشكل المصدر الثاني الموثوق به للشريعة كان نتاج أواخر القرن الهجري الثاني. أما خلال القرن الهجري الأول فقد كان المقصود بالسنة، كلا من سنة النبي والروايات عن شخص مسلم بعينه، أو عن الأمة بوجه عام. وليس ثمة تعارض بين المفهوم الأوسع للسنة بوصفها روايات عن شخصيات بارزة، أو عن أمة المسلمين في

بداية ظهور الإسلام. ويذهب فضل الرحمن إلى أن طبيعة العلاقة بين الصحابة والنبي (وهم الأتباع الذين سعوا إلى العيش والتكيف وفق الدعوة النبوية ولم يكونوا مجرد كتبة يسجلون تعاليم تلك الدعوة) جعلت من الصعب من المحدثين الشكليين، أي العلماء الذين قاموا بجمع وتدوين سنة النبي، وعلى الأجيال التالية، استخلاص الأحاديث الخاصة بالنبي وحده من مجموع الأحاديث المنسوبة إلى الصحابة.

وإذ أصبح لسنة النبي صلى الله عليه وسلم دور رئيسي كمصدر للشريعة خلال القرن الهجري الثاني (أواخر القرن الثامن والقرن التاسع الميلاديين)، أصبح من المهم للغاية التحقق من صحتها ودقة متنها وملابسات إصدارها. وكما هو معلوم ومقرر تاريخياً، فقد حدث وأدرك الناس منذ الفترة الأولى من تاريخ الإسلام حقيقة هذا التزييف وخطورته في مجال السنة.

وقد نهض عدد كبير من علماء المسلمين في القرن الهجري الثاني بمهمة التحقق من صحة الأحاديث وتدوين السنة. وبمرور الوقت قبلت غالبية المسلمين كتب الحديث التي وضعها ستة من علمائهم وهم (البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) باعتبارها هي وحدها التي تحوي السنة الصحيحة الموثوق فيها. وقد وضع هؤلاء الستة وغيرهم من العلماء معايير بالغة الدقة للتحقق من صحة الروايات الخاصة بالسنة، وتصنيفها على هدى صحتها وجواز قبولها. ومن الواضح أن هذه المعايير للأسف كان يعيها بشدة ما ظل دائماً يعيب نظرية البيئة الإسلامية حتى في يومنا هذا، وهو افتراض أن الإنسان الفاضل الذي يأبى تعمد الكذب، هو بالضرورة ولهذا السبب صادق في قوله. ذلك أنهم (أي علماء الحديث المسلمين) كانوا غافلين تماماً عن احتمال أن يكون هذا الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة، أو شديد الرغبة في أن يكون رأيه صادقاً، أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضي، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثراً بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه".

هذه العيوب في أسلوب التحقق من صحة الأحاديث، متى قيمناها وفق المعايير الحديثة، قد تعزز من منطقية القول بأن بعض الأحاديث الموضوعية قد تسرب حتى إلى المجموعات الست التي يثق كافة المسلمين السنيين اليوم في صحتها. كذلك فإنه من الجائز أن يكون بعض الأحاديث الصحيحة قد رفض أو ضعف فلم يكن له أثر كمصدر للشريعة.

غير أنني اعتقد أنه من المحال اليوم النهوض بمحاولة التمييز بين الصحيح والزائف، أو إعادة الاعتبار لما سبق رفضه من الأحاديث المنسوبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام.

الإجماع

حين اقتصر إطلاق "السنة" على سنة النبي عليه السلام وحده، أصبح للروايات المتناقضة عن الصحابة والتابعين وضع أدنى، وإن بقيت قائمة في صورة إجماع هو المصدر الثالث للشريعة. وبالإضافة إلى الأساس العقلاني المنطقي للإجماع، وجد فقهاء المسلمين في السنة سندا له بوصفه مصدراً للشريعة. فقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" كما استشهد الفقهاء بالآية ١١٥ من سورة النساء لتعزيز حجية الإجماع.

وبالرغم من المشكلات الخاصة بتحديد مجال الإجماع وكيفيته، فإنه كان قوي التأثير في تطوير الشريعة، لا كمصدر مستقل فحسب، وإنما أيضا بتحديد النص المعتمد الثابت للقرآن والسنة ذاتيهما وتفسيره لهما. فمن ناحية، نجد أن الإجماع هو الذي اعتمد على نحو يقيني حاسم النص القرآني القديم بعد جمع سورة، وكذا المجموعات الصحاح من السنة. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ثمة اتفاق على أن ما استقر من إجماع على تفسير القرآن والسنة وتطبيق أحكامها هو وحده الصحيح، وأنه ليس ثمت حجية إلا لما ارتأى إجماع الأمة إضفاء الحجية عليه من الرجال والتصانيف.

ورغم قدم عهد قبول مبدأ الإجماع كمصدر للشريعة، فإن معناه ومجاله ظل محل خلاف كبير. إذ ما الذي يشكل الإجماع؟ هل يتطلب موافقة الكافة أم أن بالإمكان ثبوت الإجماع رغم بعض الخلاف أو رغم رفض أقلية له؟ ومن أولئك الذين يعتبر إجماعهم ملزماً، وملزماً لمن؟ هل هو إجماع الصحابة والأمة في المدينة، أم إجماع علماء المسلمين وفقهائهم عامة، أم في مصر من الأمصار، أم هو إجماع المسلمين كافة؟ هل هو إجماع جيل واحد (من العلماء أو الأمة الإسلامية) أو إجماع عدة أجيال؟ وهل هو إجماع جيل سابق (أو أجيال سابقة) ملزم بالضرورة لكل الأجيال اللاحقة؟ كل هذه الأسئلة وغيرها المتعلقة بطبيعة الإجماع ومجاله كانت، ولا تزال محل خلاف.

وقد كان الخلاف حول هذه المسائل وغيرها مما يتصل بالإجماع ناجماً إلى حد ما عن قصور المنهجية الكفيلة بأن تزود الأمة (سواء العلماء أو المسلمين بصفة عامة) بوسائل تحقيق الإجماع على أي أمر من الأمور. ولا يشكل هذا الجانب الإجرائي مشكلة اليوم بفضل الوسائل الحديثة للتنظيم والنقل والاتصال وغيرها. وإنما المشكلة هي في الجوانب التوجيهية لطبيعة الإجماع ومداه. وعلى سبيل المثال: أي من سكان الأمصار له حق الخروج بإجماع ملزم، وما العلاقة الواجبة بين إجماعهم وإجماع الأجيال السابقة، أو المعاصرة، أو التالية؟ هل يمكن القول مثلاً بأن الإجماع هو إجماع أمة سياسية معينة من المسلمين، كالدولة القومية، وأنه يمكن التوصل إليه بانتخابها ممثلين لها، أم عن طريق إجراء استفتاء في تلك الأمة المعينة؟ فإن كان ذلك كذلك، فهل يجوز لهذا الإجماع

"الديموقراطي" لأمة سياسية حديثة معينة أن يرفض مفهوم أو مبدأ الشريعة القائم على إجماع أمة مسلمة سابقة، خاصة من الأجيال الأولى في تاريخ الإسلام، وهي التي ترى الأغلبية الساحقة من المسلمين أنها تتمتع بحجية دينية بالغة القوة؛ إننا لنتبين في لب هذه الأسئلة والإجابات المحتملة عنها نقطة جوهرية تتعلق بالأساس العقلاني للإجماع، ألا وهي ما إذا كان الإجماع يقوم على مبدأ السيادة الشعبية أم على افتراض الحجية الدينية والتقوى والخلق؟ ولا يمكن أن ن فصل هنا بشأن هذه المسائل المتصلة بجوهر السياسة. غير أننا نأمل أن تسهم الدراسة الراهنة في إيجاد الحلول لها.

القياس

القياس - لغة - هو رد الشيء إلى نظيره. وهو في الفقه حمل الفرع على الأصل لعلة مشتركة بينهما، كالحكم بتحريم شراب مسكر حملاً على الخمر، لاشتراكهما في علة التحريم وهو الإسكار. وحيث إن تحديد العلة أو السبب وراء السابقة الأصلية أو القاعدة السالفة، وتوفرها في الحالة المستجدة هو من رأي الفقيه، فإن القياس قد يلقي المعارضة باعتبار أنه يقيم الشريعة على أساس من العقل البشري لا الوحي الإلهي. ولا يمكن تفادي هذه التهمة إلا إن اقتصر القياس على المسائل التي لا ينطبق عليها أي من المصادر الأخرى، وكانت نتيجته متفقة مع الشريعة في مجموعها ومع أي من مبادئها وقواعدها المستقرة. ورغم وضوح ارتباط القياس بالاجتهاد، واعتباره إحدى وسائله، فقد كان من المفيد الاعتراف به مصدراً مستقلاً للشريعة، خاصة مع الزعم بأن أبواب الاجتهاد قد أغلقت بعد القرن التاسع الميلادي، مما أتاح فرصة الاستمرار في استنباط الأحكام لقضايا مستجدة من سوابق من مبادئ الشريعة وأحكامها المستقرة، دون دعوى اللجوء إلى الاجتهاد.

الوسائل الثانوية أو الأقل شأنًا

تتضمن هذه الوسائل: الاستحسان، والاستصلاح (أو المصلحة) والاستصحاب، والضرورة، والعرف. ويمكن تعريف الاستحسان بأن استنباط الأحكام الشرعية التي تدعو إليها حاجات العدالة أو الظروف الاجتماعية، حيث إن المفهوم قد نشأ عن الرغبة في تجنب إبطال التشدد في القياس لممارسات نافعة قائمة (أو على الأقل لا ضرر منها)، أو تسببه في مصاعب لا ضرورة لها. كذلك فإنه بالإمكان تعريفه بأنه "تفضيل فقهي" ذلك أن الفقيه قد لا يرى اللجوء إلى القياس الصارم، ويستحسن حلاً آخر. وقد كان من دأب مالك وأبي يوسف مقابلة الاستحسان بالقياس وذلك خلال النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، فأصبح الاستحسان يعني "وسيلة لاستنباط الحكم المتعارض لسبب من الأسباب مع القياس المؤلف". أما الشافعي وتلامذته فقد أنكروا الاستحسان أساساً، إذ يفسح المجال

أمام الآراء العشوائية في حين ذهب المناصرون له وغالبيتهم من أتباع المذهب الحنفي إلى أن الاستحسان قياس خفي، وتحول عن القياس الظاهر إلى رأى في الباطن مكيف لذاته، وتفضيل قائم على علة يقرها سلطان الشرع المستقر.

وأما الاستصلاح أو (المصلحة العامة) فمرتبط بالاستحسان (لدرجة خلط الناس بينهما) حيث إنهما يناقضان المنهج الأكثر شيوعاً في استنباط الأحكام الفقهية، رغم أن الاستحسان قد يكون أقدم من الاستصلاح. وقد ذكر أن الغزالي عرف المصلحة بأنها "المحافظة على مقصود الشرع من الخلق"، أي حفظ الدين، والحياة، والعقل، والنسل، والمال. ويرى الغزالي أن هذا الحفظ تضمنه بصفة عامة النصوص الشرعية، وبالتالي فهو يوافق القياس المألوف. فإن لم يوافقها فإن المصلحة إنما تكون حاسمة حين تطراً اعتبارات ضرورية أو قاطعة أو كلية محددة تحديدا لا لبس فيه تؤثر في الجماعة الإسلامية كلها، وإلا لم يجز استعمال الاستصلاح.

أما الشافعي الذي كان يهمله تجنب كل ما من شأنه أن يفتح الطريق أمام العبث "بشريعة الله"، فإنه يفضل مبدأ الاستصحاب الأكثر صرامة. وهو يعني بالاستصحاب محاولة ربط حالات متأخرة بحالات سابقة عليها، على أساس افتراض أن أحكام الفقه التي تطبق في حالات معينة تظل صالحة للتطبيق ما دام لم يثبت تغير هذه الحالات. وبعبارة أخرى فإن هذا القول لا يعني أكثر من افتراض شرعية الممارسات القديمة ما لم يثبت العكس.

ومن المفيد في بيان استخدام هذا المفهوم في إصلاح قانوني حديث أن نقارن بين رأيين لفقيهين إسلاميين حول دلالات الاستصلاح أو المصلحة. فقد كان ابن تيمية يشك في قيمة الاستصلاح. إذ يرى أن الشريعة قد راعت بالفعل المصلحة "الشرعية". فلو أن امرأة رأى مصلحة في مبدأ ما، فإن هذه المصلحة إما منصوص عليها في الشريعة ولا تحتاج إلا إلى اكتشافها، أو هي مصلحة وهمية غير حقيقية، أو بتعبير آخر، مصلحة غير مشروعة أو لا ينبغي السعي وراءها. أما الطوفى فعلى العكس من ذلك، يرى تقديم مبدأ "رعاية المصلحة" على النص والإجماع ما لم يتحقق التوفيق بين هذين الأخيرين وبين مراعاة الصالح العام فيما يخص الجوانب القانونية من الحياة اليومية. وبعبارة أخرى فإن الطوفى يذهب إلى أنه عدا ما يتصل بالعبادات، فإن رعاية المصلحة هي الفيصل والمرجع الأخير، وتجب نص الشريعة.

وأما الضرورة فيمكن اعتبارها مستمدة من القياس على مبدأ وارد في آيات قرآنية، كما في الآية ٢٣٩ من سورة البقرة "فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا". فحيث إن هذه الآية فسرت على أنها تجيز للفارس الراكب في انتظار المعركة أن يصلح وهو راكب بدلا من أن يترجل ويؤدي الصلاة بصورتها المعتادة، فقد قيل قياساً على ذلك: إن الضرورات تبيح المحظورات. ونجد المبدأ نفسه في آيات قرآنية أخرى، كذلك التي تجيز للمسلم أكل طعام

محذور كلحم الخنزير، أو فعل المحذور إن كان السبيل الأوحده للحفاظ على حياته.
والسؤال الجوهرى هنا بطبيعة الحال هو: ما الذى يشكل الضرورة الشرعية بالدرجة
التي تبرر تجاوز أحكام الشريعة الصارمة أو تعديلها؟
أما العرف فيعترف به المذهبان الحنفى والمالكى فى حدود معينة، ويفرضه المذهب
الشافعى. ففي المذهب الحنفى يجوز تغليب العرف أو العادة على القياس، ولا يجوز أبداً
تغليبهما على نص القرآن أو السنة.
والواقع أن غلبة النص هي الحد المشترك لكافة الوسائل الثانوية كما هو، بالنسبة
للإجماع والقياس أيضاً. أما الاجتهاد فإنه لا يجوز إلا فى الحالات التي لا يحكمها نص
واضح وصريح من القرآن أو السنة. فالمستقر عند علماء الفقه عامة أنه لا إجماع ولا قياس
ولا غيرهما مع وجود النص، كما أن الاجتهاد لا يكون فى ما ليس فيه نص من قرآن أو
سنة.

دور الاجتهاد

الاجتهاد -لغة- هو بذل الوسع فى طلب المقصود، واصطلاحاً استفراغ الفقيه الوسع
لاستنباط حكم فقهي فى أمر لم يرد بصدده نص من القرآن والسنة. وقد قيل إن السنة تؤيد
الاجتهاد كمصدر للشريعة.

وقد سبق أن ذكرنا أن مفهوم الإجماع يبدو وكأنما ظهر نتيجة لممارسة الاجتهاد، حيث
إن اجتهاد الفقهاء الأول أدى بهم إلى القول بوجود اتخاذ إجماع الأمة فى مجموعها، أو
إجماع علماء المسلمين بالأخص، مصدراً من مصادر الشريعة. كذلك فإن مضمون الإجماع
(أى المبادئ والقواعد التي تعد اليوم جزءاً من الشريعة بفضل الإجماع) قد يكون ناجماً
فى الأصل عن اجتهاد واحد أو أكثر من الصحابة، أو اجتهاد الفقهاء الأول. ويمكن النظر إلى
القياس أيضاً بوصفه إحدى وسائل الاجتهاد.

كذلك فإن ممارسة الاجتهاد بالمعنى الأوسع ذات صلة بتفسير القرآن والسنة. فكلما
قيل بمبدأ أو قاعدة فى الشريعة على أساس المعنى العام (أو الدلالات العريضة) لنص فى
القرآن أو الحديث (دون الحكم المباشر لنص واضح صريح)، فإن الصلة بين النص وبين
المبدأ أو القاعدة فى الشريعة يحددها اجتهاد الفقيه. وإنه لمن الصعب أن نتخيل أى نص
فى القرآن والسنة، مهما بدا واضحاً وصريحاً، ليس فى حاجة إلى هذا النوع من الاجتهاد
لتفسيره وتطبيقه على أحوال محددة وهكذا فإنه قد يبدو واضحاً أن الاجتهاد كان مفهوماً
أساسياً وذا دور كبير ونشط جداً فى بناء الشريعة خلال القرنين الثامن والتاسع الميلادى.
وإن نضجت الشريعة وغدت نظاماً قانونياً متكاملًا فى نظر الفقهاء، ورأى الناس الحاجة
إلى الوصول إلى مبادئ وقواعد جديدة قد تقلصت، ساد الاعتقاد بأن مجال الاجتهاد قد

ضاق إلى حد الزوال. وتعرف هذه الظاهرة في تاريخ الفقه الإسلامي بقفل باب الاجتهاد. وترى غالبية المسلمين أن باب الاجتهاد ظل مقفولاً منذ القرن العاشر الميلادي حتى وقتنا هذا. وقد طالب بعض علماء المسلمين المحدثين والمعاصرين إعادة فتح باب الاجتهاد.

والسؤال الجوهرى الذى نطرحه فى كتابنا هذا، هو ما إذا كان كافياً أن نفتح أبواب الاجتهاد وأن نمارسه فى إطار مبادئ الشريعة القائمة. إذ هل يمكن لممارسة الاجتهاد اليوم أن تحل المشكلات الأساسية المتصلة بالقانون العام فى الشريعة، مما نعرضه فى هذه الدراسة، دون منازعة صرح الشريعة كله كما بناه الفقهاء الأوائل؟

وقد كان الاجتهاد كما حدده نص الشريعة التقليدية ومنطقها قاصراً على الأمور التى لا تحكمها نصوص واضحة وقاطعة من القرآن والسنة. كذلك فإنه بمقتضى الصياغة التاريخية لأصول الفقه (أى القواعد التى تحكم استنباط مبادئ الشريعة من مصادرها) لم يكن من الجائز اللجوء إلى الاجتهاد حتى فى المسائل التى قضى فيها الإجماع. وأعتقد أنه من الضرورى والممكن تعديل هذه القيود على الاجتهاد، وأستند فى قولى هذا إلى حقيقة أن عمر بن الخطاب، الخليفة الثانى وأحد كبار الصحابة، اجتهد برأيه فى أمور تحكمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة.

ومن أمثلة ذلك أن الآية ٦٠ من سورة التوبة تبين على نحو قاطع جلي أوجه الإنفاق من الصدقات وتحدد المستفيدين منها، ومن بينهم المؤلفون لقلوبهم، (أى أولئك المرغوب فى كسب ولائهم للإسلام أو ضمان استمراره عن طريق الحافز المادى) وبهذا يكون لهؤلاء حق شرعى فى نصيب الصدقات وفق نصوص واضحة قاطعة فى القرآن والسنة. غير أن عمر رفض أن يودى إليهم نصيبهم، بحجة أنه إنما كان يدفع لهم حين كان المسلمون ضعافاً فى حاجة إلى تأييد مثل هؤلاء. أما وقد تغيرت الأوضاع فإن حصتهم من الصدقات ألغيت. ومن الأمثلة المهمة الأخرى لممارسة الاجتهاد بصدد أمر تنظمه نصوص واضحة وقطعية الدلالة، رفض عمر توزيع الأرض التى استولى عليها المسلمون خلال الحملات على العراق والشام بوصفها جزءاً من الغنائم التى للمقاتلين المسلمين حق فيها بمقتضى الآيات ٦-١٠ من سورة الحشر. وحين اعترض عليه البعض ذاكين أن النبى صلى الله عليه وسلم ظل إلى وقت وفاته يوزع مثل هذه الأراضى باعتبارها من الغنائم، برر عمر رفضه التقييد بحكم الآيات القرآنية، كما فسرها النبى وطبقها، قائلاً إن من شأن توزيع الأراضى حرمان الدولة من الموارد المهمة اللازمة للإنفاق على الجيوش من أجل الدفاع عن نفسها.

وقد قيل فى تبرير موقف عمر إنه كان يعمل لما فيه خير الأمة الإسلامية. وهذا التبرير عينه هو لب الموضوع، فهنا سابقة واضحة قوية من أقدم عصور الإسلام تؤكد أن اعتبارات السياسة تحكم تطبيق قاعدة مستقاة من الاجتهاد، حتى لو اضطرنا ذلك إلى تجاوز نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة.

وفي رأيي أن هذين المثاليين لمسلك صحابي قديم جليل في مقام عمر بن الخطاب لا يمكن أن يُغض النظر عنهما، باعتبارهما حالات شاذة نسختها الصياغة المنهاجية التالية لأصول الفقه. كما أقول، وبكل الوضوح والتحديد، إن للمسلمين المعاصرين الحق في إعادة صياغة أصول الفقه وفي ممارسة الاجتهاد حتى بصد المسائل التي تحكمها نصوص واضحة وقاطعة من القرآن والسنة ما دامت حصيداً مثل هذا الاجتهاد متفقة مع جوهر رسالة الإسلام كما يراها المسلمون أنفسهم وسيأتي بيان هذا القول في الفصول التالية من هذا الكتاب.

المنظور الشيعي

بالرغم من أن عدداً من الأقليات التاريخية قد خالفت الأغلبية السنية، فإن أهم الأقليات التي بقيت على خلافها حتى الآن هم الشيعة (أو شيعة علي) وأهم فرق الشيعة اليوم هي الاثنا عشرية في إيران، والإسماعيلية (أو السبعية) في الهند وآسيا الوسطى والشام ومنطقة الخليج العربي، والزيدية في جنوبي شبه الجزيرة العربية. وقد يكون من المفيد تأمل أوجه اختلاف هذه الفرق مع الأغلبية السنية، وإلى أي حد قد يساعدنا المنظور الشيعي بصد مصادر الشريعة وطبيعتها في حل قضايا القانون العام التي تتعرض لها دراستنا الراهنة.

أهم ما يميز الشيعة كافتها هو الدور الخطير الحاسم الذي يلعبه الإمام، وهو الزعيم السياسي والديني للأمة. ومن هنا يرجع الشيعة كلهم جذور نشأة فرقهم إلى الخلاف حول اختيار أول خليفة للنبي عليه الصلاة والسلام عام ٦٣٢م فبالرغم من أن غالبية المسلمين رضيت بأبي بكر خليفة للرسول (وتبعه عمر فعثمان قبل أن يتولاها علي) فإن أقلية منهم ناصرت علياً منذ البداية فسموا فيما بعد بشيعة علي. وقد كان الخلاف بين الشيعة أنفسهم حول اختيار الأئمة التالية، بداية لظهور الفرق الرئيسية الثلاث التي ذكرناها آنفاً والتي لا تزال قائمة إلى اليوم.

فقد رضيت غالبية الشيعة بمحمد الباقر إماماً خامساً لهم. غير أن أقلية اختارت زياداً (ابن الإمام الرابع) وتعرفت الزيدية (كما سموا فيما بعد) بمبدأ اختيار الإمام من بين المؤهلين للإمامة من نسل علي، وهم يتحفظون في الحكم على الخلفاء الثلاثة الذين سبقوا علياً، خاصة أبو بكر وعمر، بالنظر إلى إيمانهم بأن للإمام المتفق عليه حقاً شرعياً في الخلافة حتى إن كان علي خيراً منه. غير أن الشيعة الزيدية تشترط أن يكون إمامهم هم من نسل علي وفاطمة (وهي ابنة النبي عليه الصلاة والسلام)، وأن يتمتع بصفات شخصية حميدة، بالورع والعلم، وأن يكون إماماً قادراً على الدفاع عن العقيدة. فإن توفرت هذه المؤهلات في الإمام صار إماماً راشداً، غير أنه مع ذلك إنسان عادي.

أما أغلبية الشيعة فقد اعتبرت جعفر الصادق إمامها السادس. غير أنهم اختلفوا حول اختيار الإمام السابع. فأقرت أقلية منهم اختيار إسماعيل، وهو الابن الأكبر لجعفر، إماماً سابعاً، وصاروا يدعون بالسبعية أو الإسماعيلية، في حين اختارت الأغلبية موسى الكاظم إماماً سابعاً لهم خلفه في الإمامة خمسة أئمة آخرين كان آخرهم محمد بن الحسن العسكري، الإمام الثاني عشر. وحين اختفى هذا الأخير وهو بعد صبي صغير (في مغارة بالقرب من سامراء عاصمة الخلافة في ذلك الحين) عام ٨٧٤ م قالت هذه الجماعة بأنه "غائب" لم يمت وأنه سيعود في نهاية الزمان باعتباره المهدي والإمام المنتظر. ويخالف الإسماعيليون الإثنا عشريين فيقولون "إن الإمام لا يمكن أن يختفي تماماً حتى لو كان مستوراً عن أعين الذين لا يتمتعون بثقب النظر المتوفر لدى أهل العلم". ويقول الإسماعيليون: "لو أن الإمام غاب عن العالم ولو للحظة واحدة لهلكت الأرض بما عليها".

وتصر الشيعة كافة على ضرورة أن يكون الإمام الحق في نسل النبي عليه الصلاة والسلام (أي من نسل ابنته فاطمة وعلي) وهذا هو أصل اختلافهم المذهبي عن الأغلبية السنية: التي كانت دائماً على استعداد لتقبل أي إمام مؤهل بصرف النظر عما إذا كان من أهل البيت. وتتفرع عن هذا الاختلاف الجوهرى مظاهر أخرى تميز الشيعة ولاهوتها وشريعتها. فالغالبية العظمى من الشيعة ترى الإمام إنساناً كاملاً هو حلقة الوصل بين الله والبشر. والإمام عندها "هو المبدأ العقلاني والروحي الغامض الذي يربط بين أجزاء الكون كله. فهو الحجة الغائية فيما يتصل بالشريعة والدين" وهو معصوم لا يخطئ في أي من جوانب حياته، عامة كانت أو خاصة.

وتقبل الشيعة في مجموعها القرآن والسنة باعتبارهما مصدرى الشريعة، ولكن بشروط معينة نوجزها كما يلي: فغالبيت الشيعة تتفق مع المسلمين السنيين حول النص القرآني عدا اختلافات بسيطة ناجمة عن اختلاف القراءات، وحول ترتيب سور القرآن، وبعض الآيات. غير أنهم يخالفون المسلمين السنيين بصدده حجية تفسير القرآن وعصمة روايات السنة. فالشيعة لا تقبل روايات السنة ما لم يكن أحد أئمتها هي قد دونها أو أقرها.

أضف إلى ذلك أن الوضع المتميز الخاص للإمام في المنظور الشيعي يحول دون قبول الإجماع والاجتهاد بالمفهوم السني لهذين المبدأين. ذلك أن الإقرار بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، أو إجازة استنباط قواعد الشريعة عن طريق اجتهاد فقيه عادي مهما بلغ علمه وورعه، من شأنه إضعاف مركز الإمام وسلطته في التشريع بإلهام إلهي. وتذهب الشيعة الاثنا عشرية إلى أن الإمام هو "تجسيد حي للشرع الإلهي غير قابل للخطأ" بل هو "الصانع المفسر والمنفذ لها" غير أن "تجسيد الإمام الغائب للشرع الإلهي لا يورث، ولا يقوض من سلطته العليا باعتباره المفسر المعصوم لإرادة الله" وهكذا نرى أن مفهوم القانون عند غالبية الشيعة هو أشد استبداداً وأبعد عن الواقع الاجتماعي من مفهوم السنة.

ويختلف مؤرخو الشريعة الإسلامية فيما بينهم حول تقييم درجة التشابه بين مذهبي السنة والشيعة الفقهيين. ولكن وفيما يتعلق بإمكان النهوض بإصلاح في مجال القانون الإسلامي العام، يبدو واضحاً أن المفاهيم الشيعية من شأنها أن تثير المزيد من المشكلات ذلك أن الأمر لن يقتصر على قبول الغالبية من المسلمين السنيين لرأي الشيعة في الإمام ودوره، كشرط للتوصل إلى حلول فعالة قائمة على أساس من المنظور الشيعي، بل وسيكون علينا أن ننتظر عودة ظهور الإمام الغائب في مذهب الإثنا عشرية، أو نعرف بالإمام المستور في مذهب الإسماعيلية، حتى نعرف رأيه في موضوع إصلاح الشريعة.

طبيعة الشريعة وتطبيقها

من المؤكد أن أحكام الشريعة إنما ظهرت كنظام عقائدي نظري ومستقل، عن تيار الممارسات القانونية الفعلية في القرن الثامن الميلادي، ومخالف في جوهره لها. ومع ذلك، فإنه من الخطر المبالغة في تصوير الفجوة بين الأمراء والقادة أو الولاة وبين الفقهاء، كما أنه من الخطر تجاهل هذه الفجوة. ذلك أنه بالرغم من أن الفقهاء كانوا ملزمين بحكم نص القرآن بالاعتراف بوحدة الدولة الإسلامية، وملزمين بالتالي بالاعتراف بضرورة توفر رئاسة فعالة لتلك الدولة حتى لو كان الشاغل لمنصب الرئاسة شخصاً مقبلاً لديهم، فإن الحكام كانوا دائماً مضطرين إلى التظاهر باحترام الشريعة، بالنظر على أنهم مدينون بمركزهم لدين الإسلام. وقد نجم عن ذلك أن باتت ثمة هدنة قلقة بين العلماء والفقهاء وبين الأمراء والسلطة السياسية. فما دامت الشريعة تلقى اعترافاً رسمياً بأنها المثل الديني الأعلى، فإنها لم تصر على ضرورة تطبيق أحكامها عملاً.

وقد كان من الطبيعي أن تتفاوت سعة الفجوة بين النظرية والتطبيق من زمن إلى آخر، ومن مجال من مجالات الشريعة إلى آخر. وترى الأغلبية العظمى من المسلمين أن التاريخ المبكر لدولة المدينة عرف أكبر قدر من الاتفاق بين النظرية والتطبيق للشريعة. غير أن هذا إنما تحقق في رقعة جد محدودة من الأرض، وخلال مدة جد قصيرة من الزمن. ورغم أن الالتزام الصارم بالشريعة لم يكن بذى أولوية عند الأمويين، فإن عمالهم في السلطة التنفيذية كانوا يهتدون بأحكامهم لدرجة أعانت على تطوير تلك الأحكام في زمنهم. ونخص بالذكر تلك الزيادة في أهمية وسمعة منصب القاضي في أعين الأمويين. وقد استمر هذا الاتجاه في التصاعد في عهد الخلفاء العباسيين الأوائل الذين أقاموا شرعية تحديهم لدولة الأمويين على أساس الزعم بالالتزام أوفى بتطبيق أحكام الشريعة. غير أن الالتزام ذلك لم يكن يعني أن محاكم الشريعة هي التي ستتولى توجيهه مسار سفينة الدولة الإسلامية. فقد قبض خلفاء العباسيين قبضة قوية على دفة الأمور، ولم يكن لمحاكم الشريعة في أي وقت من الأوقات مركز السلطة القضائية العليا المستقلة عن السلطة السياسية، قد عكست

المراحل التالية من التاريخ الإسلامي ذلك التذبذب المستمر بين درجة أقوى أو أضعف من الالتزام العملي بأحكام الشريعة.

ونلاحظ أن الالتزام بأحكام الشريعة كان على أقوى نحو في مجال الأحوال الشخصية والمواريث، وعلى أضعف نحو في مجالات القانون الجنائي، ونظام الضرائب، والقانون الدستوري، وعلى نحو متوسط في مجال قانون العقود والالتزامات. ويرجع هذا التفاوت في الالتزام بالجوانب أو المجالات المختلفة للشريعة، إلى حد ما، إلى درجة التفصيل في الحديث عن هذه المجالات وتنظيمها في القرآن والسنة. وعلى سبيل المثال فإن التفصيل الوافي في حديث القرآن عن الأحوال الشخصية والمواريث، أدى إلى تطابق أكبر بين أحكام الشريعة في هذا الصدد وبين العقيدة والممارسة الدينيين. وقد نجم عن انشغال الفقهاء بصفة أساسية بتنظيم العلاقة بين المسلم الفرد وربّه، أنهم وضعوا معايير للسلوك تدخل في نطاق القانون الخاص لا العام، وهي معايير ذهبوا إلى أن من واجب السلطة السياسية القائمة أن تقرها وأن تطبقها.

وقد انعكس أيضا هذا المفهوم عن دور الفقهاء وواجب السلطة السياسية في طبيعة ودرجة توفر التفاصيل في مختلف مجالات الشريعة، إذ لم يود ذلك فحسب إلى تطوير للشعائر الدينية والعبادات والقانون الخاص وقانون الأحوال الشخصية على نحو أوفى من تطوير جوانب القانون العام من الشريعة. وإنما أدى أيضا إلى صياغة مبادئ الشريعة في صورة واجبات أخلاقية تتبعها العواقب الدينية لا الحقوق والواجبات القانونية التي توفر لها حلا دنيوية. وبذا صنفت كافة أوجه النشاط البشري على أساس الحلال، أو المباح والحرام، والمندوب، والمكروه.

وهكذا نجد أن الشريعة تخاطب ضمير المسلم الفرد، سواء بصفته الشخصية أو العامة أو الرسمية، بدلا من أن تخاطب مؤسسات الأمة والدولة وهيئاتها العامة. أما التصنيف الأساسي الآخر للشريعة بالفصل بين مجالي العبادات والمعاملات فيتنفق أيضا مع طبيعة الشريعة بوصفها التزامات دينية تنعكس في السلوك الخاص أو العام من منظور فردي شخصي.

هذا المنظور الفردي الشخصي نفسه هو مصدر تنوع المواقف من حكم الشريعة بصدد أمر من الأمور. فرغم أن الشريعة ترى نفسها كيانا منطقيا واحدا شاملا، فثمة اختلاف جوهري في الرأي ليس فقط بين المذاهب، وإنما أيضا بين فقهاء المذهب الواحد. وحيث إن كافة الآراء المختلفة (والمتناقضة في بعض الأحيان) يمكن أن تكون سليمة ومشروعة، فإن للمسلم الحق في ما يقبله ضميره منها. فإن مارس هذا الاختيار الفردي قاض يفصل في حقوق المتنازعين والتزاماتهم، أو موظف يؤدي مهامه العامة، فسينجم عن ذلك مشكلات خطيرة. وقد مارس هذا الحق نفسه بعض المصلحين المسلمين بما يعرف بالتلفيق وهو

الخروج بمبدأ عام، أو قاعدة معينة، مركبة من عدة مصادر، هي أحيانا من أكثر من مذهب. وهو اتجاه خاطئ منهجيا حيث إن آراء وأحكام الفقهاء الفرادى تعزل عن سياقها ويعاد الربط بينها وفق الهوية الشخصي للملفق، فإذا بنا نرى أحيانا فقيها حجة يستعان به في تعزيز حكم لم يكن أبدا من رأي ذلك الفقيه. كذلك فإن التلفيق لا يكفي وحده لتوفير أساس أو منهج لقانون إسلامي حديث، بالنظر إلى أن المادة التي يستخدمها التلفيق هي الشريعة نفسها الوضعية التي نعرض إشكالياتها ونقائصها في هذا الفصل وفي فصول لاحقة.

وقد كان للغرب أثره في الحد إلى أبعد مدى من تطبيق القانون العام في الشريعة منذ أواخر القرن التاسع عشر. فقد انهارت المراكز الرئيسية للسلطة الإسلامية في الإمبراطورية العثمانية وإيران والهند. واضطرت اضطراراً إلى قبول النماذج الأوروبية للدولة القومية والنظام الدولي، وإلى التخلي عن تظاهرها بالالتزام بالقانون العام في الشريعة. وقد أصبحت الأنظمة القانونية الأوروبية هي المعيار في تطبيق القانون القومي، وفي مجالات العلاقات الدولية، ولم يترك للشريعة غير مجال الأحوال الشخصية للمسلمين وأحكام المواريث.

ومع ذلك، فما نحن نلمس اليوم في كافة الأقطار الإسلامية تقريباً تصاعداً في الدعوة إلى انتماء إسلامي أقوى، والتزام بالشريعة أكبر. غير أن هذه المطالبة ينبغي التوفيق بينها وبين واقع الدولة القومية والنظام الدولي في أواخر القرن العشرين، وكذا تطلعات المسلمين أنفسهم إلى الاستفادة من ثمار الأفكار الحديثة عن دستورية نظام الحكم، وعن حقوق الإنسان. وقد فشلت المحاولات الأولى الساعية إلى احتواء هذه الاحتياجات والمطامح المتصارعة وإلى التوفيق بينها وبين المفهوم والبناء التاريخيين للشريعة.

والواجب الآن هو توفير صورة جديدة للقانون العام الإسلامي، سواء عن طريق المنهجية التي يقترحها كتابنا هذا، أو أية منهجية إسلامية بديلة بمقدورها أن تحقق التوازن اللازم بين الحداثة والشرعية الإسلامية.

الفصل الثالث

نحو منهجية مناسبة للتطوير

في اعتقادي أنه إذا استمر المسلمون في تمسكهم بإطار الشريعة التقليدية، فلن يحققوا أبداً ذلك القدر الضروري من الإصلاح الذي يجعل القانون العام الإسلامي قابلاً للتطبيق في زماننا هذا. وسأحاول في هذا الفصل أن أوضح وأدعم هذا الاعتقاد عن طريق نقد المؤلفات المتوفرة في هذا الشأن، واقترح ما أخاله منهجية مناسبة لتطوير التشريع الإسلامي.

إن الصحو الإسلامية والدعوة إلى الإصلاح أمران مألوفان في التاريخ الإسلامي وقد حاول علماء مسلمون أن يواجهوا تحديات الهيمنة والنفوذ الغربيين من خلال تأكيد هوية إسلامية، وذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر. وقد حذا حذوهم دعاة تلوهم، ثم دعاة معاصرون إلى تطبيق الشريعة، مقترحين أنماطاً نموذجية لدولة إسلامية حديثة، تقوم على أساس حق المسلمين في تقرير المصير. ولذا فإنه من الأهمية بمكان أن نحاول فهم هذه الأنماط النموذجية "الحديثة" وتقييم أهدافها ووسائلها وإنجازاتها.

وأنا أقول إن هذا العرض والتقييم سيقنعنا بأن تلك الأنماط القائمة على الشريعة ستخلق مشكلات بالغة الخطورة عند التطبيق، إن محاولات الإصلاح في إطار الشريعة لم تنجز حتى الآن، ولا أظنها ستنجز في المستقبل، ذلك القدر الضروري من الإصلاح في ميدان القانون العام. واختصاراً فإن السبب في حتمية قصور تلك الجهود هو أنها ما دامت تستخدم أساليب الشريعة في الإصلاح، فإنها ستظل مكبلة بأغلال النقائص التي تنسم بها تلك الأساليب.

وقد اقترح المفكر السوداني المرحوم الأستاذ محمود محمد طه إصلاحاً ثورياً في المنهجية وصفه بأنه "تطوير التشريع الإسلامي" هو في جوهره دعوة إلى إرساء قاعدة جديدة في التفسير تسمح لنا بتطبيق بعض الآيات القرآنية، وأحكام السنة المرتبطة بها

دون غيرها من الآيات والأحاديث. وكما سيأتي البيان، فليس في هذا إنكاراً لصحة وقدسية النصوص التي لا تطبق، وإنما هو اختيار النصوص الأنسب لأن تحكم اليوم. وقد سبق أن عمل فقهاء الشريعة بمبدأ الاختيار هذا من قبل، وأنا أزعّم أن هذا الاتجاه، متى ما قبله المسلمون اليوم وطبقوه، سيفلح في حل العقدة المستحكمة بين أهداف الإصلاح وبين أوجه قصور مفهوم الشريعة التقليدية ووسائلها.

وتعد قاعدة النسخ (أي نسخ آيات قرآنية وأحاديث نبوية وآيات وأحاديث أخرى لأغراض تشريعية) قاعدة جوهرية؛ فيما يتعلق بسلامة النظرية لمذهب الأستاذ محمود محمد طه في التطوير. وسأناقش في هذا الفصل الأساس النظري لمذهب التطوير هذا، وأقيم مغزاه بالنسبة لإصلاح القانون العام في الإسلام. كما أنني سأعرض تقييماً عاماً لمناهج الإصلاح المتنافسة، في محاولة مني لتحديد المنهج الذي يرجح أن يفضل عن غيره في تحقيق للأهداف المتوخاة من الإصلاح، مع تمتعه بالشرعية الإسلامية، وهي الشرعية اللازمة للتطبيق العملي، ويقتضي منا هذا التقييم أن نلقي نظرة على واقع الحوار، وواقع تنفيذ إصلاح الشريعة في العالم الإسلامي اليوم.

نظرة عامة على الأنماط المعاصرة لدولة الشريعة

لا يمكن لي أن أتعرض في هذا السرد الموجز لكافة الشخصيات والحركات المهمة في كافة بقاع العالم الإسلامي على نحو شامل مفصل. ويكفي من أجل أغراضنا المحدودة أن نبرز التيارات الفكرية الأساسية المتصلة بأهداف وأساليب دعاء تطبيق الشريعة المعاصرين فيما يتعلق بمسائل القانون العام. غير أنه علينا أن نتذكر دائماً السياق الاجتماعي والسياسي حتى نفهم أهمية إسهام تلك الاصطلاحات في مجال القانون العام.

إنه لكثيراً ما يستشهد الدعاء المحدثون إلى تطبيق الشريعة من أجل تعزيز موقفهم بأقوال ابن تيمية، أحد كبار علماء القرن الثالث عشر. وقد ظهرت المعالم الرئيسية لنمط الدولة الإسلامية الذي يدعو إليه أنصار هذا الفكر في كتابات مجموعة من المفكرين تمثل هؤلاء الدعاء المعاصرين وحيث إنه ثمة مواقف أخرى من طبيعة الدولة في الأقطار الإسلامية فمن واجبنا أيضاً أن نذكر الملامح والدلالات الرئيسية لأنماط أخرى محتملة مما يدخل في الإطار العام للشريعة، أو، على الأقل، لا يتحداها صراحة. وأخيراً سأذكر الاصطلاحات التي أدخلتها الحكومات على قوانين الأحوال الشخصية مما نفذ مؤخراً في أنحاء عديدة من العالم الإسلامي، وذلك من أجل بيان مغزاهما بالنسبة للقانون العام، ومساهمتها في توضيح أوجه قصور الإصلاح في إطار الشريعة.

الدعاة إلى إقامة دولة الشريعة

يشار عادة إلى ابن تيمية بوصفه من أهم رواد إصلاح القانون الإسلامي، وينسب إليه فضل النهوض في زمن مبكر بحركة ثبتت أهميتها فيما بعد، إذ تحدث تحجر وقصور التقليد الأعمى والالتزام بنهج مؤسسي مذاهب الفقه الإسلامي. ولذا فإنه قد يكون من المفيد أن نبدأ بعرض آرائه المتصلة بقضايا القانون العام مما يواجه المسلمون اليوم ويهمنا هنا بالأخص مقاصد ابن تيمية ومنهجية الإصلاح عنده باعتباره مجددا ومصالحا كثيرا ما يشير إليه أنصار تطبيق الشريعة على أنه المثال الذي نحتاج إليه اليوم لإحياء الإسلام. ولد ابن تيمية عام ٦٦١ هجرية/ ١٢٦٣ وتوفي عام ٧٢٨ هجرية/ ١٣٢٨ م. وهي فترة واجهت الأمة الإسلامية فيها الكثير من الأزمات والقلقل. وقد نشأ وتلقى تعليمه في إطار المذهب الحنبلي في الفقه، وهو المذهب المعروف برفضه الصارم للرأي الشخصي في مجال العقيدة والشريعة، ودعواه الالتزام الكامل بالقرآن والسنة.

وأهم ما يجذب أنصار الشريعة إلى فكر ابن تيمية هو استعداده لتحدي النظام القائم وتأكيد حقه الاجتهاد، رغم الاعتقاد الشائع بأن أبواب الاجتهاد قد أقفلت منذ القرن العاشر الميلادي. ويعتقد أنه قد نهض بمهمة إعادة صياغة الشريعة والدفاع عن القيم الدينية، وثمة جانب آخر من جوانب دوره كمثال للصحة الإسلامية، ألا وهو مطالبته الصارمة بتطبيق الشريعة برمتها سواء في الحياة العامة أو الخاصة.

أما عن هدف كتابه الأساسي المتعلق بقضايا القانون العام، وهو السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" فهو إصلاح أحوال الأمة والدولة باستعادة الشريعة لمكانتها ونفوذها وتضييق الفجوة بين النظرية والتطبيق. وهو يرفض الفصل بين الدين والدولة حتى لا تسود شؤون الخلق الفوضى والخلاف.

ويشتهر ابن تيمية بتأكيد حجية النص وأثار المسلمين الأوائل وغلبتها على مذاهب الفقه التي تطورت بعد ذلك. ورغم أن ابن تيمية، وهو الفقيه الحنبلي، يؤكد حجية القرآن والسنة ويرفض أن يكون الرأي مصدرا من مصادر الشريعة، فإنه يعترف بحجية السلف (أي الأجيال الأولى من المسلمين) كذلك فإن استعداده لتحدي المذاهب الفقهية القائمة لم يدفعه إلى تأسيس مذهب جديد خاص به، ولا إلى النهوض بنشاط مستقل. فلا ابن تيمية ولا تلامذته فكروا يوما في إقامة نظام بديل للقانون الوضعي. وقد خالف ابن تيمية النظرية السنة السائدة في زمنه؛ فذهب إلى أن المسلمين غير ملزمين بالحفاظ على نظام خلافة موحد شامل، وإلى أن يجوز أن يكون ثمة أكثر من إمام واحد يحكمون في زمن واحد، وهو رأي يبرز قيام دول قومية إسلامية مكان الدولة الإسلامية العالمية التاريخية ويجد أنصار الشريعة المعاصرون أن هذا الموقف من ابن تيمية يعين على إضفاء الشرعية على الدولة القومية الإسلامية في العصر الحديث.

وبالرغم من إقراره بأنه حتى العصر الأول في تاريخ الإسلام لم يعرف انتخاباً حقيقياً للحاكم، فقد أكد أهمية الالتزام التعاقدية في المبايعة (أو البيعة) وهي القسم المزدوج بالولاء الملزم للإمام وكبار رجال رعيته. ويفرض هذا العقد على الرعية واجب الطاعة، وعلى الإمام واجب الحكم وفق وصف ابن تيمية للإمام بالرعي، فهو يصفه أيضاً بالوكيل والسولي والشريك لرعاياه. غير أنه ذهب إلى أن المقصود بالرعية التي تشكل طرفاً من طرفي الالتزام بالمبايعة هم العلماء والفقهاء وكبار رجال الأمة، لا مجموع سكان الدولة الإسلامية.

ويخالف ابن تيمية الرأي الشائع في عصره في بيانه الواقعي للمؤهلات المطلوب توفرها في الإمام، منتقداً المؤهلات المبالغ فيها (إن لم تكن مستحيلة) التي حددها أسلافه من الكتاب، ومعتبراً إياها مخالفة لروح الشريعة. وفي رأيه أن أي رجل عدل (أي كامل الأهلية القانونية بمقتضى الشريعة) يمكنه أن يصبح إماماً متى تعاون العلماء والأمراء معه.

ويوسع القارئ أن يقدر على نحو أفضل أهمية هذه الآراء ونفعها في العصر الحديث في ضوء مناقشة القضايا الدستورية في الفصل التالي. وقد أشرنا إلى تلك الآراء هنا باعتبارها من دواعي إعجاب أنصار الشريعة المعاصرين بابن تيمية. فهو عندهم مثال لتحدي تصلب الفقه المستقر، ومزيج من الالتزام بالتطبيق الصارم للشريعة وبيان أساس الدولة الإسلامية في عبارات لا تختلف كثيراً عن النظريات الحديثة في العقد الاجتماعي. فتأكيد التزام الإمام بأحكام الشريعة وبمشاورة الرعية (وإن كان يعني نخبة مختارة منها) يمكن التعبير عنه اليوم بأنه التزام بسيادة القانون وبالحكم "الديموقراطي" ورغم أن تأثير ابن تيمية كان محدوداً في حياته وخلال عدة أجيال بعد وفاته، فقد أضحت أفكاره فيما بعد تأثير قوي بعد تبني حركتي محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، وشاه ولي الله في الهند لهذه الأفكار والدعوة إليها خلال القرن الثامن عشر.

والكتابات الخاصة بالتطبيق الحديث للشريعة هي من الكثرة بحيث يتعذر عرضها هنا بالتفصيل. غير أن حيوية الجدل حول تطبيق الشريعة في باكستان، تجيز لنا اعتبار الآراء التي عبر عنها في تلك الدولة ممثله للجدال في غيرها من الأقطار الإسلامية. وبالوسع للإمام بالفكر الباكستاني حول هذا الموضوع، بدراسة العرض المستفيض الذي أعده اشتياق أحمد ونشره في كتاب باللغة الإنجليزية. وتضم قائمة دعاة تطبيق الشريعة أولئك الذين وصفهم اشتياق أحمد بالمُطلقين، بالإضافة إلى المودودي، وأسد، وبروين، وحاكم وجاويد وإقبال.

ومن الخير لنا أن نبدأ عرضنا لآراء دعاة إقامة دولة الشريعة بذكر رأيهم في القانون الذي سيطبق في دولتهم النموذجية، حيث إن هذا الرأي لازم لبيان موقفهم من القضايا

الأساسية في القانون العام مما يتصل بدراستنا الراهنة. وحول هذا الموضوع نجد أن الدعاة الباكستانيين إلى دولة الشريعة ملتزمون بالقرآن والسنة باعتبارهما المصدر الوحيد للقانون، لكنهم يختلفون فيما بينهم حول الفقه الإسلامي. ففي حين يرى المطلعون والمودودي أن الشريعة والفقه بأسرها يمكن تطبيقهما على نحو مباشر، يذهب أسد وبرويز، وحاكم وجاويد إقبال إلى أن القرآن والسنة هما أساس الشريعة. ولكن مع إفراح مجال أوسع أمام المعاصرين للتفسير والتطبيق المناسبين.

أما بصدد وضع غير المسلمين فإن المطلقين يرون أن الشريعة تقضي بإقامة دولة يكون المسلمون مواطنيها الوحيديين، ولا يتمتع غير المسلمين فيها بأية حقوق سياسية. أما المودودي وأسد فيقبلان الشطر الأول من هذا الرأي، لكنهما يسمحان لغير المسلمين بقدر محدود للغاية من المساهمة في الحياة السياسية. كذلك يرى برويز وحاكم وظفر أن الدولة هي للمسلمين وحدهم، ولكن في حين يذهب حاكم إلى أن لغير المسلمين دورا في تنفيذ السياسة، يتجاهل برويز وظفر مناقشة وضع غير المسلمين. أما عن جاويد إقبال فيبدو أنه يرى أن المسلمين هم الأمة الأصلية، وأن غير المسلمين هم جزء من أمة باكستانية أوسع. وتتفق هذه الآراء، لمن اختار من الدعاة الباكستانيين أن يناقش الموضوع، مع الآراء المتنوعة التي عبرت عنها الشريعة في العصور السابقة.

غير أن هذا القول لا ينطبق على الآراء التي قيلت في وضع المرأة في صورها السالفة فالمطلقون والمودودي يتفقون في الدعوة إلى الفصل بين النساء والرجال. ولكن في حين يطالب المطلعون بعزل النساء عن الحياة العامة عزلا كاملا، يسمح لهن المودودي بمساهمة محدودة فيها شريطة عدم انتهاك واجب الفصل بين الجنسين. ويتفق كلا الموقفين مع الشريعة كما يفهمها الناس. أما موقف غيرهم ممن يسمحون للنساء بالمساهمة في الحياة العامة على قدم المساواة مع الرجال فيتفق مع مطامح الكثيرين من المسلمين المعاصرين، غير أنه لا يمكن القول بأنه هو الموقف الصحيح في الشريعة. وسنرى في فصول تالية كيف أن بعض القيود المفروضة على النساء يقوم على أساس من نصوص صريحة في القرآن والسنة.

وأخيرا فهناك مسألة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية في العالم الحديث. وسنجد مرة أخرى من المفيد أن نعرض للآراء التي عبر عنها المفكرون الذين اخترناهم بصدد القانون الواجب تطبيقه هنا. فأما المطلعون فيتمسكون بالتزامهم الصارم بالشريعة، ويرون أن السلم مع العالم غير الإسلامي سلم مؤقت، وأن المواجهة لا مفر منها. كذلك يلتزم المودودي بأحكام الشريعة إذ يذهب إلى جواز التفاوض مع غير المسلمين لإبرام الصلح معهم، مع اعترافه بحتمية المواجهة متى أصبحت الشريعة قانون الدولة. غير أن موقف الآخرين من هذه القضية غامض ولا يتفق اتفاقا كاملا مع الشريعة.

ويبدو أن كافتهم تؤمن صراحة أو ضمناً بأن السلام مع العالم غير الإسلامي مرغوب فيه، وإن اختلفوا فيما بينهم حول احتمال المواجهة. ويذهب أسد إلى أن مفهوم الجهاد يبرر استخدام القوة في حالة الدفاع عن النفس وحدها، وهو موقف لا يتفق تماماً مع الشريعة كما سنرى في الفصل السادس. أما حاكم فيري أن المواجهة "الأيدولوجية" مع الإلحاد والوثنية واجبة، وهو موقف لا يتفق مع قوله إن السلام مرغوب فيه. وأما برويز لا يتعرض للموضوع، وإن كان بالوسع أن نخمن من عموم مواقفه أنه يقر السلام مع غير المسلمين. وفي رأي جاويد إقبال أن السلام مع غير المسلمين مرغوب فيه. وهكذا نرى أن هؤلاء المفكرين الأربعة - شأنهم بصدد قضية المرأة - يحاولون التوفيق بين موقفهم من القرآن والسنة باعتبارهما شريعة الدولة. وبين آرائهم بصدد العلاقات الدولية.

وللسودان - شأن باكستان وإيران - تجربة حديثة في مضمار تطبيق القانون العام الشريعة؛ ولذا فقد يكون من المفيد مناقشة موقف دعاة تطبيق الشريعة في تلك الدولة، خاصة موقف حسن الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان. ويعتبر الترابي مثلاً بارزاً للداعية النشط إلى تطبيق الشريعة. حيث إن دراسته القانونية بجامعة الخرطوم، ثم دراسته المتخصصة اللاحقة للقانون العام في جامعات بريطانية وفرنسية، تدفعنا إلى افتراض إحاطته بالقضايا الأساسية المتعلقة بالدستورية والعدالة الاجتماعية والقانون الدولي. وقد تبوأ الترابي منذ عام ١٩٦٤ زعامة الحركة الساعية إلى التطبيق الفوري والكامل للشريعة في السودان. ورغم أن جماعة الإخوان المسلمين تشكل محور حركته، فإن الحركة تضم مجموعة متنوعة من العناصر "الإسلامية" مما يفسر الاسم السياسي لها، وهو "الميثاق الإسلامي" في الستينيات، و"الجبهة القومية الإسلامية" في الثمانينيات.

لذلك فإن من المدهش ومن الجدير جداً بالاعتبار أن نرى هذا الفقيه القانوني المعاصر المدرب الذي قاد في نجاح هذه الحركة على مدى قرابة ربع قرن حتى تبوأ مكانة قومية وإقليمية مرموقة وأصبحت لها قوة سياسية كبيرة، يتجنب التعبير عن أهداف الحركة في عبارات دستورية وقانونية واضحة. ذلك أنه ما لم يواجهه مواجهة صريحة تضطره إلى إعطاء إجابة قاطعة، نراه دائماً يتحدث حديثاً عاماً عن حق المسلمين في تقرير المصير عن طريق تطبيق الشريعة، وعن الحاجة إلى الإصلاح والمرونة بصدد التقاليد الإسلامية، دون أن يتعرض إلى الدلالات المحددة لموقفه من قضية المرأة أو من غير المسلمين. ويعد مقاله القصير "الدولة الإسلامية" (باللغة الإنجليزية) مثلاً جيداً يوضح أسلوبه في التعميم والتهرب من التصريح بآرائه.

ففي ذلك المقال يشرح الترابي مفهومه عن الدولة الإسلامية. وهو في عرضه لمختلف الموضوعات يلازمه عيبان بالغا الخطورة.

الأول: أنه لا يستشهد بأية قرآنية واحدة، أو بحديث نبوي واحد، أو حتى بقول لفقيه

إسلامي مرموق، من أجل تعزيز أي من تأكيدات الجريئة. وحيث إن معظم هذه الآراء غير صحيح البتة، أو هي على الأقل موضع خلاف بين كبار علماء الإسلام، فإن إغفال سوق الأدلة لتعزيها يذهب بمصادقية رأيه كله. وعلى سبيل المثال فهو يذكر أنه "في حين اختار الله نبيه، كان الخليفة ينتخب من الناس انتخاباً حراً يجعل السلطة القانونية العليا عليه... وقد بدأت الخلافة أول ما بدأت مؤسسة استشارية منتخبة، ثم تدهورت فيما بعد فأصبحت حكومة استبدادية وراثية أو مغتصبة وقد أدان كافة الفقهاء هذه الخلافة المزعومة، رغم أن الكثيرين برروا تصرفاتهم على أساس الضرورة، أو احتملوها من أجل الاستقرار" وكما أوضحت في الفصل الثاني (وهو ما سأعرض له ثانية في الفصل التالي) فإن العبارات المكتوبة بخط بارز من الفقرة المقتبسة من مقال الترابي غير صحيحة بالمرّة، أو كانت على الأقل محل خلاف كبير بين العلماء، ولذا فقد كان من واجبه أن يوضح حجية مثل هذه الآراء إن كان يريد حقاً للقارئ أن يأخذها القارئ على محمل الجد، أو أن يقيمها بموضوعية.

والثاني: أن مزاعم الترابي بصدد بناء الدولة الإسلامية وسلطاتها مفرطة الغموض والتناقض؛ بسبب قوله إنها ستكون خاضعة للشريعة دون أن يحدد مذهباً فقهياً إسلامياً بعينه، أو يذكر مصدراً معيناً لأحكام الشريعة التي يقصدها. ولكي أوضح هذه النقطة سأقتبس هنا بعضاً من هذه الأقوال، ثم أبين ما يكتنفها من غموض وتناقض متناهين. يقول الترابي إن الدولة الإسلامية "تخضع للمعايير العليا للشريعة" التي تمثل "إرادة الله" غير أن الخليفة أو صاحب السلطة السياسية أياً كان، يخضع لأحكام الشريعة وإرادة منتخبه. وبوسع الحكومة الإسلامية الحديثة، في إطار الشريعة، أن توفر وتطبق معايير إضافية للقانون والسياسة مستقاة من الشريعة. "و"على الحكومة الإسلامية في زماننا هذا أن تحدد - في إطار الشريعة والدستور - نظام قانونها العام ومعالم سياساتها الاقتصادية" ويشمل الهدف الأعلى المشترك للحياة الدينية في المجالين الخاص والاجتماعي، في حين توفر الشريعة الحكم بين النظام الاجتماعي والحرية الفردية" "ومهما كان شكل السلطة التنفيذية، فإن القائد يخضع دائماً للشريعة وللإجماع في إطار الشريعة". "ويمكن تبني أي صورة أو إجراء من أجل تنظيم الحياة العامة تنظيمياً يصل بينهما وبين الله ويخدم أغراضه ويحقق أهداف الحكومة الإسلامية، ما لم تكن هذه الصورة أو الإجراء مرفوضة أو مرفوضاً صراحة من الشريعة".

كل هذه الآراء مفرطة الغموض ومن شأنها أن تسفر عن فساد وتسلط بالعين؛ بسبب انعدام التحديد وكثرة الخلافات حول قواعد الشريعة المتصلة بهذه الموضوعات، وخصوصاً حول العديد من قضايا القانون العام. ولذا فإن الحديث بعبارات قاطعة عن الشريعة بوصفها مجموعة محددة مستقرة من القوانين تحد مباشرة من سلطان الخليفة أو بوصفها

الحكم بين النظام الاجتماعي والحرية الفردية، من شأنه أن يوقننا في متاهات خطيرة. وإنه لما يتعلق بالأخص بموضوع هذا الكتاب أن نوضح آراء الترابي حول وضع المرأة ودورها ووضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية. فقد قال بصدد وضع المرأة: ليست الحكومة الديمقراطية الإسلامية حكومة يتولاها الذكور من أفراد المجتمع. فقد لعبت النساء دوراً مهماً في الحياة العامة في زمن النبي، كما ساهمن في اختيار الخليفة الثالث (عثمان). ولم تفقد النساء مكانتهن المشروعة في الحياة العامة؛ إلا فيما بعد حين انحرف التاريخ عن المثل العليا، كما في حالة نشأة الطبقات على أساس من الملكية، أو العلم أو غير ذلك. أما من حيث المبدأ فإن كافة المؤمنين متساوون أمام الله، غنيهم وفقيرهم، شريفهم ووضيعهم عالمهم وجاهلهم، نساؤهم ورجالهم، كلهم خلفاء الله في الأرض، وحافظو أمانته.

غير أنه لا يسوق مصدراً أو يذكر حجة واحدة تدعم مفهومه عن "المثل العليا"، وبالتالي فما من وسيلة أمامنا لمعرفة طبيعة "دور النساء المهم في الحياة العامة" بمقتضى تلك المثل. فهو على سبيل المثال لا يذكر ما إذا كان بالإمكان - في مفهومه عن الدولة الإسلامية - اختيار نساء لشغل مناصب عامة رئاسية. لقد كان الفقهاء المسلمون يؤمنون بمساواة "كافة المؤمنين" أمام الله، غير أن هذه المساواة لم تكن تعني - في أعينهم - مساواة الرجال والنساء من منظور الشريعة. وسنرى في فصول تالية من هذا الكتاب أن ثمة مظاهر عديدة لعدم المساواة بين الرجال والنساء في ظل الشريعة. والترابي إنما يتجنب المشكلة حيث يتحدث عن "مكان النساء المشروعة في الحياة العامة" دون أن يفصلها أو أن يحيل القارئ - على الأقل - إلى مصدر يعطي ذلك التفصيل.

وأما عن آراء الترابي بشأن غير المسلمين، فإنها لا تعالج قضية وضع غير المسلمين كمواطنين في الدولة. فهو لا يخبرنا مثلاً ما إذا كانوا سيتمتعون بالمساواة مع المسلمين أمام القانون، أو سيكون من حقهم تولى المناصب العامة ذات السلطة على السكان كافة، بما فيهم المسلمين. ويمكننا أن نلاحظ إشارة إلى افتقار غير المسلمين إلى المساواة، القانونية في ظل نموذج الترابي للدولة الإسلامية، وذلك في الفقرة التي أوردناها والتي يتحدث فيها عن المساواة بين "المؤمنين"، مما يوحي باستبعاد غير المؤمنين من تلك المساواة، كذلك فإن الترابي يعترف "بإمكان نشوء إحساس معين من السخط إذ سيكون القانون العام في مجموعته قانوناً إسلامياً". ويضيف قوله "غير أن القانون العام في الإسلام يرتبط منطقته بالعدالة والصالح العام، بل وقد يدرك غير المسلم حكمته وعدله". فهل يعني هذا القول إن إدراك عامة الرعية لحكمة القانون وعدل معيار صحته؟ إن كان ذلك كذلك، فماذا لو أن "المواطنين" غير المسلمين في الدول الإسلامية لم يعترفوا بحكمة وعدالة قاعدة معينة من قواعد الشريعة؟ هل سيكون بوسعهم تغييرها أو - على الأقل - إعفاء أنفسهم من تطبيقها؟

إن إجابة الشريعة الواضحة والقاطعة على هذين السؤالين هي بلا شك: (لا)، كما سنوضح في فصول تالية.

يقول الترابي إنه "إذا كان ثمة قاعدة في الشريعة يراها غير المسلمين لا تتفق ودينهم فبالوسع إعفاؤهم منها". وقوله هذا مضلل وغير دقيق. هو غير دقيق لأن عدم توافق قاعدة شرعية من ديانة غير المسلم من رعايا الدولة تحدده الشريعة والمسلمون المطبقون لها لا غير المسلم. فإعفاء السلطات الإسلامية لغير المسلمين من الحظر الشرعي على شرب الخمر هو بسبب قبول الشريعة نفسها هذا الإعفاء، غير أنهم لن يعفوا مثلاً من قطع اليد اليمنى عقاباً على السرقة، لأن الشريعة لا تسمح بهذا الإعفاء. وقول الترابي مضلل؛ لأنه يريد أن يوحي بأنه لغير المسلمين حق الاختيار بصد القانون العام الذي تطبقه عليهم سلطات الدولة الإسلامية وفق أحكام الشريعة، في حين أنهم لا يتمتعون بحق الاختيار هذا.

وإنما خصصنا هذا الحيز الكبير لنقد مقال الترابي القصير بالنظر إلى دوره القيادي في الحركة القومية والدولية الداعية إلى تطبيق القانون العام للشريعة، لدرجة احتمال توليه الحكم في السودان. وحيث إن قدرات الترابي الذهنية والسياسية البارزة تجعل منه متحدثاً مرموقاً عن الدعاة المعاصرين لتطبيق الشريعة، فإنه يجوز لنا أن نحكم على مفهومهم عن الدولة الإسلامية على ضوء مؤلفاته.

دعاة النمط العلماني

ويقابل أولئك الداعين إلى أن تكون الشريعة قانون الدولة الكامل الشامل، مسلمون كثيرون يدعون إلى إقامة دولة علمانية. بيد أنه حتى المسلمين العلمانيين سيكون عليهم التصدي للدلالات الدستورية ودلالات حقوق الإنسان في الشريعة بوصفها قانون الأحوال الشخصية للمسلمين. أضف إلى ذلك أنه ما لم يدع البعض إلى هجر الإسلام نفسه، فإن الشريعة ستظل ذات أهمية بالغة في تكييف مواقف وسلوك المسلمين حتى لو لم تكن القانون العام في الدولة. ذلك أنه ما دام المسلمون في الدولة يربطون بين معتقداتهم الدينية والشريعة التقليدية على المستويين النفسي والشخصي، فسيكون للشريعة أثر قوي في طبيعة الدولة وسياساتها.

من الواضح أن "دعوى" النظرية الدينية الإسلامية على مدار التاريخ الإسلامي بأن لها حق التشريع المطلق بصد المسائل المتعلقة بالأخلاق الاجتماعية دون أن تزودنا دائماً بإجابات عملية، دفعت المفكرين المسلمين المحدثين إلى مواجهة بديلين رئيسيين: إما أن يحاولوا بث حياة جديدة في النظريات المتوارثة وملاءمتها مع الاحتياجات الراهنة، وإما أن يهتدوا بمصدر آخر غير النظريات. ونلاحظ أن هذا النهج الأخير كان في تصاعد مستمر. فقد عززت جهود بعض كبار المفكرين الإسلاميين المحدثين في القرن التاسع عشر ذلك

الاتجاه إلى الأخذ بالعلمانية في العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال وكما أوضح البرت حوراني في كتابه عن الفكر العربي في العصر الليبرالي، فإن جهود محمد عبده من أجل بيان إمكانية التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث تسببت عن غير قصد منه في فتح الباب أمام إغراق النظرية والشريعة الإسلاميتين بطوفان من بدع العالم الحديث: "لقد كان قصده بناء سد في مواجهة العلمانية، فإذا هو يبني جسرا ممهدا يمكن العلمانية من الاستيلاء على موقع إثر موقع. وليس من قبيل المصادفة أن نهضت فئة من تلاميذه فيما بعد بمهمة توجيه تعاليمه وجهة العلمانية الكاملة".

ومن بين الجهود الفكرية البارزة في سبيل نشر العلمانية كتاب علي عبد الرازق: "الإسلام وأصول الحكم" الذي نشره عام ١٩٢٥م، والذي يقول فيه إنه ليس ثمة حجة في الإسلام لمفهوم الخلافة بمعناها الكلاسيكي التاريخي. ثم يمضى فيتطرق إلى رأي أخطر ويذهب إلى أنه ليس في الإسلام مضمون سياسي، وأن زعامة النبي عليه الصلاة والسلام كانت دينية وروحية محضة، لا زعامة سياسية. وفي رأي علي عبد الرازق أنه من المحال أن يرث أحد سلطان النبي الديني الذي انقضى بوفاته، ولذا فإن ما حدث بصدد تأسيس الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة الأول أبي بكر كان شكلا مختلفا وسياسيا بحثا من أشكال الزعامة والسلطة. وهكذا فإن علي عبد الرازق لم يكتف بالدعوة إلى إقامة دولة علمانية، وإنما ذهب أيضا إلى أن الدولة "الإسلامية" كانت في واقع الأمر، ومنذ بدايتها، علمانية لا دولة دينية. والمدلول الواضح لهذا الرأي هو أن المجتمعات الإسلامية الحديثة حرة تماما في تنظيم حكوماتها على أي نحو تراه مناسبا وملائما لظروفها.

والواضح أن علي عبد الرازق عرض حجته عرضا قويا واضحا متبنيا أساليب العلماء المسلمين القدامى. وقد دفع استخدامه المتمكن للتاريخ والمصادر الإسلامية الكثيرين من المفكرين المسلمين المحدثين إلى التجاوب بقوة مع ما ذهب إليه.

غير أنني أذهب إلى أن مقولته لا تحل المشكلات التي تثيرها بعض النصوص الواضحة القاطعة في القرآن والسنة حول وضع النساء ووضع غير المسلمين وحقوقهم. فبصرف النظر عما إذا كانت الدولة إسلامية أو علمانية، فإن السؤال يبقى قائما: هل المسلمون ملزمون بتطبيق القواعد المفصلة الخاصة بالنساء وغير المسلمين بمقتضى نصوص القرآن والسنة الواضحة؟ إن لبعض هذه القواعد دلالات خطيرة للغاية تتصل بالدستورية وحقوق الإنسان والعلاقات الدولية. بيد أن مقولة علي عبد الرازق لا توضح كيفية تجنب تطبيق هذه القواعد من الشريعة حتى فيما يزعم أنها دولة "علمانية".

مثل هذه الأهداف الحميدة عندي التي يتوخاها علي عبد الرازق وغيره من المفكرين الإسلاميين المنتهجين لنهجه، لا أخالها تتحقق عن طريق هذا النهج الفكري. صحيح أن المعايير الحديثة تكشف عن أوجه قصور خطيرة في القانون العام للشريعة، وتوضح

أن التجربة التاريخية الإسلامية كانت غير مرضية؛ ومن وجهة النظر هذه يكون ثمة إغراء بمحاولة الفصل بين تلك المبادئ والتجارب التاريخية وبين الإسلام كدين. غير أنني أرى أن هذه المحاولة ستبوء بالفشل. فكما قال فضل الرحمن بحق: "إن الصعوبة أمام العلماني الحقيقي (في العالم الإسلامي) هي اضطراره إلى إثبات المستحيل، وهو أن محمدا حين يسلك مسلك المشرع أو الزعيم السياسي، إنما يسلك مسلكاً علمانياً خارج نطاق الدين" فبالإضافة إلى الصعوبة العلمية في تقديم حجة مقبولة في هذا الإطار، فإنه من رأيي أن الإتيان بها يحرم المسلمين من مصادر حضارية بالغة الأهمية ولازمة من أجل إنماء هويتهم الخاصة. وإنه لمن غير المحتمل أن تقبل غالبية المسلمين إلى الأبد إضفاء العلمانية على حياتهم العامة.

وفي اعتقادي أنه من الأفضل أن نقوم بتقييم القانون العام في الشريعة والتجربة التاريخية وتطبيقها، وأن نسعى إلى وضع مبادئ إسلامية بديلة للشريعة في القانون العام تطبق في عصرنا الحديث. وهذا هو الهدف من هذا الكتاب.

لقد نجم عن عدة أسباب متنوعة أن صار العلمانية هيمنة مؤقتة، حصرت الشريعة في نطاق الأحوال الشخصية في معظم الأقطار الإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. غير أن ما توضحه المطالبات المستمرة والمتصاعدة بتطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة العامة، خاصة في الأقطار التي كان يظن أن العلمانية قد تغلغلت إلى أعماقها، هو أن الاحتمالات الواقعية لتبني الخيار العلماني تتضاءل بصفة مستمرة. وعلى أي حال فإنه حتى لو اقتصر تطبيق الشريعة على الأحوال الشخصية للمسلمين، فسنظل مضطرين إلى مجابهة الدلالات الدستورية ودلالات حقوق الإنسان لقوانين الأحوال الشخصية نفسها. وسنوضح في فصول تالية أن بعض قواعد الشريعة الخاصة بالأحوال الشخصية والمواريث تنتهك حقوق المرأة الأساسية والدستورية. ولذا فقد يكون من المفيد أن نعرض أساليب ونتائج الإصلاحات في قوانين الأحوال الشخصية التي أدخلتها مؤخرا بعض حكومات دول إسلامية عديدة، وذلك من أجل تقييم جدوى تلك الإصلاحات في مجابهة الاعتراضات القائمة على أساس الدستورية وحقوق الإنسان.

الإصلاحات القانونية الرسمية

نهضت حكومات غالبية الدول الإسلامية بنوعين من الإصلاحات منذ منتصف القرن التاسع عشر. فأما الأول فيحل محل الشريعة تشريعات علمانية في الأمور التجارية والدستورية والجنائية، بحيث لم يترك للشريعة في معظم أنحاء العالم الإسلامي غير مجال الأحوال الشخصية والمواريث للمسلمين. وأما الثاني فيسعى إلى إصلاح مبادئ وقواعد الشريعة المطبقة على الأحوال الشخصية والمواريث للمسلمين.

وقد انتهجت السلطات الحكومية في "إصلاحها" لقوانين الأحوال الشخصية والمواريث في العديد من الأقطار الإسلامية الأساليب التالية:

١- تخصيص القضاء (أي حق الحاكم في تحديد اختصاص محاكمة) وهو وسيلة إجرائية استخدمت لقصر تطبيق الشريعة، على قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين، كما استخدمت للحيلولة دون تطبيق المحاكم للشريعة في حالات معينة دون محاولة تغيير قواعد الشريعة المتعلقة بتلك الحالات. وعلى سبيل المثال فإنه من أجل الحد من زواج غير البالغين السن القانون في مصر عام ١٩٣١ يحظر على المحاكم النظر في دعاوي الزوجية إن كان الزوج دون الثامنة عشرة، والزوجة دون السادسة عشرة وقت التقاضي.

٢- التخيير (أي انتقاء أي رأي في إطار المذهب الفقهي الإسلامي المعمول به وعدم التقيد بالضرورة بالرأي الغالب في ذلك المذهب). وقد وسعت السلطات من نطاق التخيير بحيث بات يجيز الانتقاء من المذاهب السنية الأخرى. وقد استخدمت هذه الوسيلة في السودان إذ صدرت توجيهات قضائية تجيز للمحاكم إغفال قواعد المذهب الذي يؤخذ به رسمياً في تنظيم الأحوال الشخصية للمسلمين. وقد استخدم التخيير (المعروف باسم التلفيق) في الجمع بين جانب من آراء فقيه أو مذهب وجانب من آراء فقيه أو مذهب آخر، ثم تخرج السلطات بهذه الطريقة بمبدأ ما كان ليقره في مجموعته أي من فقهاء الماضي أو أي من المذاهب، بالرغم من أن العناصر التي يتكون منها هذا الرأي مستقاة من خيرة المصادر. ومن أمثلة التخيير القانون المصري لعام ١٩٢٥ الذي ينظم ويحد من حق الزوج في طلاق زوجته عن طريق صياغة العبارة التي يقع الطلاق بها. كما استخدم التخيير استخداماً أوسع مدى وفق المادة ٣٧ من القانون المصري لعام ١٩٤٦ الذي ينظم التصرف بالوصية على أساس مبدأ ذي جذور شيعية دون الاعتراف صراحة بذلك المصدر.

٣- كذلك استخدمت صورة من صور إعادة التأويل من أجل الحد من الحرية في الطلاق وتعدد الزوجات. فقانون الأحوال الشخصية الصادر في تونس عام ١٩٥٦ يقضي مثلاً بأنه لا طلاق إلا بموافقة المحكمة، ويجيز للمحكمة أن تقضي بأن يدفع الزوج مبلغاً من المال على سبيل التعويض متى رأت المحكمة أن الزوج طلق زوجته دون مبرر، أو تسبب بهذا الطلاق في متاعب لمطلقته. كما استخدمت إعادة التأويل في أقطار كسوريا والعراق فاشتترط موافقة المحكمة على زواج الرجل على زوجته من أجل التحقق من توافر الشرط القرآني القاضي بالعدل بين الزوجات.

وقد بلغت إعادة التأويل أقصى مدى في القانون التونسي لعام ١٩٥٦ الذي يحظر تعدد الزوجات على أساس أنه لم يعد مقبولاً، وأنه ليس بوسع أي رجل غير النبي عليه الصلاة والسلام أن يحقق من الناحية العملية شرط العدل بين الزوجات الوارد في القرآن.

٤- السياسة الشرعية (أي جواز تنفيذ الحاكم لقواعد إدارية فيها مصلحة للناس لا تخالف الشريعة): وقد استخدمت هذه الوسيلة لإدخال عدد من الإصلاحات. وعلى سبيل المثال، فإنه من تطبيق المبدأ العام في الشريعة الذي يفرض على الزوجة إطاعة زوجها، تجيز الشريعة للزوج رفع دعوى "الطاعة" غير أن الشريعة في نفس الوقت تحدد على نحو صارم الظرف التي تقضي للزوجة أو الزوج بحق كفالة الأطفال، وإذا قصد القانون السوري للأحوال الشخصية عام ١٩٥٣ إلى إنهاء دعاوي الطاعة، وضمن حق الزوج في كفالة أولاده في الوقت نفسه، فقد نصت المادة ١٤٥ منه على أنه إذا نشزت الزوجة وكان أطفالها فوق سن الخامسة، يجوز للمحكمة أن تحكم لأي من الزوجين تراه أهلاً لذلك بكفالة الأطفال، أخذه بعين الاعتبار مصلحة الأطفال وظروف القضية.

٥- قد انتهجت الهند وبعض المستعمرات البريطانية السابقة الأخرى نهج الإصلاح عن طريق الأحكام القضائية على النحو المعروف في الأنظمة الآخذة بقانون العرف والعادة أو الشرعية العامة. مثل هذا الإصلاح عن طريق الأحكام القضائية لم يقصد به أن يكون وسيلة لتحدي أو تغيير مبادئ أو قواعد الشريعة المستندة إلى نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة. وقد نصت المحكمة العليا في لاهور صراحة على هذا القيد في حكمها في قضية النزاع بين خورشيدجان وفضل داد أنه "في حالة عدم توافر قاعدة أو حكم صريح في نص من القرآن أو السنة... يجوز للمحكمة اللجوء إلى الاجتهاد الشخصي، مهتدية في اجتهادها دون شك بقواعد العدل والقسطاس وما يمليه ضميرها" فهنا لا تؤكد المحكمة غير حقها في الاختلاف مع آراء كبار الفقهاء، ولا ترى لنفسها حقاً في رفض تطبيق قاعدة شرعية قائمة على أساس نصوص واضحة قاطعة في القرآن أو السنة.

ورغم أنه يمكن النظر إلى هذه الوسائل "لإصلاح" قوانين الأحوال الشخصية بوصفها مظاهر رغبة في إدخال تعديلات على تفسير الشريعة وتطبيقها، فإن مثل هذه التعديلات، في رأيي لا تتيح أكثر من علاج مؤقت وغير كاف.

وسنرى في فصول لاحقة كيف أن الكثير من مظاهر قوانين الشريعة الخاصة بالأحوال الشخصية مما لا يمكن استساغته أو قبوله سيبقى قائماً، بالرغم من هذه الإصلاحات والأهم من ذلك، أنه ما دامت مبادئ الشريعة الأساسية باقية على حالها لا تمس، فإن العلاج المؤقت غير الكافي الذي توفره تلك الوسائل سيكون هو نفسه عرضة للزوال متى ظهرت دعوة قوية إلى تطبيق شامل صارم للشريعة، وهذا خطر حقيقي ومحمتمل في ضوء الصحو الإسلامية الأخيرة. وعلى أي الأحوال فإنه ما من وسيلة واحدة من هذه الوسائل قد تم تطبيقها على القضايا الأساسية للقانون العام مما ناقشه في هذا الكتاب.

الأزمة والاستجابة القاصرة

انتهى المستشرق الأمريكي (جون فول) إلى أن ثمة ثلاثة موضوعات خاصة بالتجديد والإصلاح في المجالات الرئيسية للتاريخ الإسلامي القديم والحديث. هذه الموضوعات هي: الدعوة إلى العودة إلى القرآن والسنة والالتزام الصارم بأحكامها، وتأكيد الحق في الاجتهاد دون التقليد، وإعادة تأكيد حجية التجربة القرآنية وتفردتها. وقد كانت الدعوة إلى التطبيق الصارم لأحكام القرآن والسنة هي استجابة الإصلاحيين لأزمات أو مشكلات متنوعة ملموسة فقد ذهب المصلحون إلى أنه "على المسلمين كأفراد وكجزء من الأمة الالتزام التزاماً كاملاً وحرفياً تقريباً بالقرآن وبسنة النبي. وكل ما يخالف أو يخفف من هذا الالتزام يعتبر كفراً وجحوداً ومن الواجب استئصاله عن طريق عمليتي التجديد والإصلاح".

وفي رأي (فول) أن الاجتهاد نتيجة طبيعية أساسية للقضية الأولى وهي التطبيق الصارم لأحكام القرآن والسنة. فإن كان القرآن والسنة هما المصدران الرئيسيان والكاملان للحكم والهداية، فإن المصادر الأخرى، مع فائدتها، ليست بالملزمة بأي وجه من الوجوه. والمصلح المجدد، مع دعوته إلى العودة إلى القرآن والسنة "يرى لنفسه الحق في الاجتهاد، وجواز رفض المؤسسات القائمة، والتأويلات التقليدية".

وأما إعادة التأكيد على حجية القرآن وتفردته فهي القضية الثالثة للتجديد والإصلاح في تحليل (فول). فبالرغم من أن المجدد المصلح يرى لنفسه حق ممارسة الاجتهاد من أجل تحديد التطبيق المناسب لأحكام الرسالة القرآنية في الأحوال المتغيرة، فإنه في غير حاجة (بل ولا ينبغي له) أن يلجأ إلى الاقتباس من الأنظمة غير الإسلامية كوسيلة لتكملة المبادئ الإسلامية الأساسية. وفي هذا المجال ميز فول بين الاتجاه التجديدي الإصلاحية وبين وسائل التعبير الإسلامية البارزة الأخرى مما أنشأ استعداداً لقبول وتطوير توليفة حضارية كبرى نحو واع. وإنه لمما يتصل بالأخص بموضوع كتابنا هذا أن نعرض لمنهج التصوف. وقد كانت لدى الأستاذ محمود محمد طه، الذي سنشرح في موضع تال من هذا الفصل منهجاً في الإصلاح، ميول متصوفة قوية. ويصف (فول) منهج التصوف بأنه تأملي يبدي "استعداداً واعياً أكبر لإدراك شمولية التجربة الدينية الحقيقية، ويميل بالتالي إلى خلق التوليفة لا إلى معارضتها".

ومع قبولي لهذا الوصف لمنهج التصوف: فإنني أرى أنه قد يكون من الضروري نضيف إليه القول بأن المتصوفين في خلقهم للتوليفة يرون سعيهم مساوياً لسعي المصلحين المجددين من أجل "إقامة المجتمع على أساس التطبيق الصارم لما يؤمنون بأنه جوهر الرسالة الإسلامية".

وبعبارة أخرى، فإن المتصوفين لا يرون تعارضاً بين جهودهم التوفيقية وبين الاعتقاد

الإسلامي بكمال القرآن والسنة باعتبارهما هاديين للبشرية، وصالحين لكل زمان ومكان. وسنرى فيما بعد كيف أن الأستاذ محمود طه، وهو صوفي زماننا هذا، كان يشارك المجددين المصلين اعتقادهم بأن "الاجتهاد لكي يصبح مشروعاً ينبغي أن يكون جهداً تأويلياً محضاً لا جهداً تكملياً لإطار هداية هو كامل بالفعل (وهو القرآن والسنة)".

فإن صح هذا الشرط الأخير، أصبح تشخيص قول للموضوعات الرئيسية للتجديد والإصلاح الإسلاميين صحيحاً ومفيداً جداً، في رأيي، في تقييم أهداف ووسائل المصلحين المعاصرين العاملين في هذا الإطار. وهو إطار هام بالنظر إلى أنه يمثل القوة الدافعة وراء الجهود المبذولة من أجل تطبيق الشريعة في الشؤون العامة للأقطار الإسلامية. وفي اعتقادي أن دعاة تطبيق الشريعة (في ضوء نشاطهم السياسي والنجاح الذي صادفوه مؤخراً خاصة في إيران وباكستان والسودان) يمثلون أوضح وأكبر خطر، إذ يخلقون بنشاطهم المشكلات التي سنعالجها في الفصول التالية من الكتاب. وسأستبعد في تحليلي الموقف العلماني في السياق الإسلامي من حركة التجديد والإصلاح، وذلك بالنظر إلى أن العلمانية ليست استجابة إسلامية للتحديات التي تجابه المجتمعات المسلمة. صحيح أن الموقف الفكري العلماني نجم عن يأس المسلمين من محاولة التوفيق بين الشريعة ومطامح المجتمعات الإسلامية الحديثة، غير أن العلمانية، بحكم تعريفها، لا تشكل استجابة إسلامية.

ورغم اعترافي الكامل بأن الكثير من مظاهر الشريعة لا يمكن الأخذ به اليوم، فإني لا أحسب العلمانية حلاً.

صحيح أن أي موقف إسلامي عليه أن يعكس شكلاً مؤلفاً من العناصر الثلاثة التي أشار إليها فول (وهي التطبيق الصارم للقرآن والسنة، وممارسة الاجتهاد، وإعادة تأكيد الحجية الإسلامية). غير أن ما يعيننا هنا هو معاني ودلالات هذه المعايير للموقف الإسلامي في السياق الحديث.

وفي رأيي أنه من الواجب فهم هذه العناصر في ضوء الاعتبارات التالية:

إن القول بتطبيق أحكام القرآن والسنة يعني بالضرورة تفسيرهما وتطبيقهما على يد جماعة من الناس. والقرآن الكريم يصف نفسه في الآية ٤٩ من سورة العنكبوت بأنه "آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم" ويروى عن الخليفة الرابع علي قوله الصادق إن القرآن لا يتكلم وإنما يتكلم الرجال (والنساء اليوم) نيابة عنه. وينطبق الشيء نفسه على السنة. وعلى هذا فإن المطالبة بالتطبيق الصارم للقرآن والسنة تتطلب توفير تفسير ممكن التطبيق لهذه المصادر الأساسية للإسلام في سياق حقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الملموسة في حياة مسلمي هذا الزمان.

كذلك فإن حجية الرسالة الإسلامية ورفض الأفكار الغريبة عليها هما أيضاً مسألتان خاضعتان للتأويل. فالقول بموقف إسلامي خالص ورفض الأفكار الغريبة يقترضان تعريفاً

واضح لما هو إسلامي، وكذا لما هو غير إسلامي (من قبيل الإيحاء على الأقل). وواضح أن هذا موضوع شائك تناوله العديدون من دعاة الحداثة المسلمين ومعارضيههم. وثمة معيار يمكن من الحكم على مدى إسلامية أي رأي، وهو اتفاهه على القرآن والسنة "ككل" ومشكلة هذا المعيار هو أن ثمة آيات قرآنية وأحاديث نبوية معينة تتناقض ظاهرياً مع آيات وأحاديث أخرى. وعلى سبيل المثال، فإنه في حين تدعو الآيات القرآنية المكية النبي عليه الصلاة والسلام وأتباعه إلى أن "يدعو" إلى سبيل ربهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يتركوا للآخرين حرية اعتناق الإسلام أو رفضه، فإن القرآن والسنة في الفترة المدنية يقران في وضوح (بل ويأمران في ظروف معينة) استخدام القوة لإجبار غير المؤمنين على اعتناق الإسلام، وإلا واجهوا أحد الخيارات المنصوص عليها في الشريعة، كالقتل أو الاسترقاق أو غيرهما من العواقب السيئة. كذلك فإن الشريعة تقضي بالإعدام على المرتد الذي يهجر الإسلام بعد اعتناقه.

ولكي يوفقوا بين هذه التناقضات الظاهرية، قال الفقهاء الأولون بنسخ آيات وأحاديث معينة من أجل إقامة نظام متسق شامل للشريعة يتفق مع القرآن والسنة ككل. فهم مثلاً يبررون الإكراه في الدين المناقض الحرية العقيدة، ويضفون الفعالية القانونية على آيات تقر استخدام القوة ضد غير المسلمين وضد المسلمين المرتدين، بقولهم إن الآيات التي تنهي عن الإكراه في الدين والتي تحث على الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة قد نسختها الآيات التي تقر الإكراه واستخدام القوة.

وفي اعتقادي أنه بالنظر إلى أن النسخ قد استخدم في الماضي في إقامة صرح الشريعة التي باتت تحظى بعد ذلك بالقبول باعتبارها نموذجاً إسلامياً حقيقياً ذا حجية، فإنه بالوسع استخدام الأسلوب ذاته اليوم من أجل وضع قانون إسلامي حديث ذي حجية وطابع إسلامي حقيقي.

ويقودنا هذا إلى العنصر الثاني في تحليل فول، وهو ممارسة الاجتهاد الذي تسهل معالجته هنا بالنظر إلى أن تطبيق أحكام القرآن والسنة مع الحفاظ على الحجية الإسلامية لا بد لهما من تفسير بشري. صحيح أن الدعاة المحدثين إلى تطبيق الشريعة كثيراً ما يتحدثون عن الاجتهاد باعتباره حلاً لكافة المشاكل التي تكتنف التطبيق الحديث للشريعة. غير أنه بالنظر إلى طبيعة وحدود الاجتهاد الأساسية في إطار الشريعة (وهو ما شرحناه في الفصل الثاني)، فإنه ليس من المحتمل أن يؤدي هذا الموقف إلى إصلاح كافٍ بصدد مشكلات القانون العام الحديث التي نثيرها في هذا الكتاب.

إن الاجتهاد في إطار الشريعة غير كافٍ لأن معظم مبادئ وقواعد الشريعة محل الخلاف والمتعلقة بالقانون الدستوري والعدالة الجنائية والقانون الدولي وحقوق الإنسان تقوم على نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة. وقد سبق أن ذكرنا أن فقهاء الشريعة

الأوائل ذهبوا إلى أنه لا يجوز الاجتهاد أبداً في الأمور التي وردت بصدها نصوص واضحة قاطعة في القرآن والسنة. وقد اعتبروا الآيات والأحاديث التي تقر الإكراه واستخدام القوة ملزمة قانونياً لأنها نزلت (أو قيلت) في الفترة المدنية، وتركها النبي عليه الصلاة والسلام نافذة المفعول وقت وفاته عام ٦٣٢م، ولذا فإن هذه المبادئ والقواعد لا يجوز تعديلها أو تغييرها بالاجتهاد وفق تعريف الشريعة الأصلي له.

ورغم أنني اختلف تماماً مع أولئك الداعين إلى تطبيق الشريعة بصرف النظر عن المشكلات التي قد يخلقها هذا التطبيق للنساء وغير المسلمين، فأني أحترم صراحتهم والتزامهم بخط واضح. غير أن دعاة الشريعة الذين يزعمون أنه بالإمكان حل مثل هذه المشكلات عن طريق ممارسة الاجتهاد في إطار الشريعة، هم - على أفضل الافتراضات - إنما يعللون النفس بالأمانى. فالمفهوم الأساسي للشريعة وقواعدها المفصلة توضح لنا أن الجوانب المرفوضة منها لا يمكن تعديلها أو تغييرها بالاجتهاد كما تعرفه الشريعة التقليدية، لسبب بسيط، هو أن الشريعة لا تبيح الاجتهاد في هذه الأمور التي تنظمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة.

ولكي نوضح هذه النقاط المذكورة سابقاً، لنأخذ على سبيل المثال تحليل جون اسبوسيتو وأفكاره التي أوردها في ختام عرضه للمحاولات الإصلاحية في باكستان. فهو يشير إلى تمييز بين الشريعة والفقه، كثيراً ما يلجأ إليه مؤلفون مسلمون محدثون حتى يجعلوا من مهمة نقدهم لما يسمونه بالفقه (أي آراء الفقهاء المسلمين وتعليقاتهم) أقل خطورة من نقد الشريعة ذاتها. وحيث إن مبادئ وقواعد القانون العام التي ناقشها تقوم على أساس نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة، فهي بالضرورة جزء من الشريعة وليست مجرد فقه، وبالتالي فإن التمييز بين الشريعة والفقه، في حدود الإمكان، لا صلة له بالحديث عن مبادئ الشريعة وقواعدها الأصلية.

يقول اسبوسيتو: "من المشاغل الأساسية للمصلحين القانونيين تأويل القرآن، وهو ما نلمسه في كتابات المفكرين المعاصرين من أمثال صبحي المحمصاني وإسماعيل الفاروقي اللذين يركزان على أهمية تقييم الدوافع أو النوايا أو الأغراض وراء القيم القرآنية في تطبيقها على الظروف الاجتماعية المستجدة خلال القرون الأولى من تاريخ الفقه الإسلامي. والمسائل الأساسية اليوم هي ذاتها التي واجهت الفقهاء الأوائل: "ما هي الأحكام الأخلاقية التي نص الله عليها في قرآنه؟ وكيف يمكن ترجمتها إلى لغة الإلزام بصدد الأوضاع الملموسة في الحياة الواقعية؟"

مثل هذه الأسئلة كثيراً ما يثيرها الكتاب المسلمون المحدثون الذين يرون إمكان إصلاح المنهجية وغيرها. غير أن المحك - بطبيعة الحال - هو النتائج التي حققها هذا المؤلف أو ذاك. ذلك أنه لا صبحي المحمصاني ولا إسماعيل الفاروقي اللذان ذكرهما أسبوسيتو، ولا أي

مؤلف آخر يكتب في إطار الشريعة، نجح في أن يقدم اقتراحات من شأنها أن تحقق تغييرات واضحة في مبادئ وقواعد الشريعة القائمة على أساس نصوص واضحة قطعية من القرآن والسنة، كذلك المتعلقة بوضع النساء أو بوضع غير المسلمين.

ويرى اسبوسيتو أن الاستحسان والاستصلاح وسيلتان من وسائل الاجتهاد، يمكن أن تكون لهما فائدة خاصة اليوم. وليس ثمة جديد في هذا الاقتراح الذي صدر أجراً تعبير عنه من نجم الدين الطوفي المتوفي عام ١٣١٦م وقد حذر كتاب محدثون من عاقبة إثارة واستخدام هذين المبدئين المهمين في الفقه الإسلامي على نحو تعميمي غير مقبول. وعلى أي حال فإن السؤال هو عن نوعية ودرجة الإصلاح الذي يمكن لهذه الأساليب أن تحققه في المستقبل، أو الذي حققته في الماضي. فحيث إن هذين المصدرين الثانويين للشريعة خاضعان للنصوص الواضحة القاطعة في القرآن والسنة، فإنه لا يجوز استخدامها على نحو ينتهك أو يخالف أي نص واضح قاطع فيهما.

ويشير اسبوسيتو أيضاً إلى الجهود المبذولة من أجل تحويل الأفكار التاريخية عن الإجماع إلى عمليات تشريعية حديثة. ورغم أن اسبوسيتو يشك في صحة تسمية العملية المقترحة بالإجماع، وفي مدى استعداد غالبية المسلمين لتقبلها، فإنه يرى أن الأفكار التي عبر عنها المؤلفون المسلمون المحدثون المؤيدون لاستخدام هذه الوسيلة "يمكنها أن توفر وسيلة فعالة لإصلاح قانوني إسلامي... عن طريق معادلة التشريع الإصلاحي بالاجتهاد الجماعي وحده لا بالإجماع".

ومع احترام اسبوسيتو فإنني أرى لزاماً على أن أعود فأؤكد عبث تسمية هذا الجهد بالاجتهاد أو الإجماع، ما دمتنا نعمل في إطار الشريعة وبصدد مبدأ أو قاعدة تقوم على أساس نص واضح قاطع من القرآن والسنة.

ونلاحظ أن معظم المبادئ والقواعد الإشكالية في الشريعة مما يتصل بقضايا القانون العام هي من هذا الصنف، وستظل بمنأى عن أية منهجية إصلاحية في إطار الشريعة التقليدية.

واختصاراً، فإن أية استجابة إسلامية مشروعة للتحديات التي تجابه المجتمعات الإسلامية الحديثة، ينبغي أن تتخذ من القرآن والسنة أساساً لها، وهو ما يعني بالضرورة تفسير هذين المصدرين الأساسيين للإسلام بطريقة تتفق مع مجموع محتوَاهما ورسالتهما. ويثير النظام الراهن للقانون الإسلامي، وهو الشريعة، مشكلات خطيرة تتصل بالقوانين الدستورية والجنائية والدولية الحديثة، وبالمعايير الراهنة لحقوق الإنسان، خاصة فيما يتعلق بوضع النساء ووضع غير المسلمين. كذلك فإننا إن حكمنا على هدى النتائج الملموسة لا الأسلوب الخطابي للكتاب المسلمين المعاصرين، وجدنا أن الآليات الداخلية للنكف والإصلاح في إطار الشريعة، بما في ذلك الاجتهاد، آليات لا تكفي لحل المشكلات الناجمة عن التطبيق الحديث للشريعة. ومع ذلك فإن ثمة ضرورة لاكتشاف مخرج إسلامي من هذا المأزق.

نظرية التطوير

قد يكون مفيداً أن نبدأ باقتباس تشخيص فضل الرحمن (صفحة ٢١٤ من كتابه "الإسلام" باللغة الإنجليزية) للمشكلة التي تواجه الحداثة الإسلامية: "تكمُن مشكلة المجتمع الإسلامي في المرحلة الراهنة في أنه في حين بدأ الإسلام صفحة بيضاء، خلال القرون الأولى من تطور أنظمتها الاجتماعية فكان عليه أن يبدأ من البداية في غزل نسيج اجتماعي (وهو نشاط أسفر عن إقامة النظام الاجتماعي في العصر الوسيط)، فإن المسلمين اليوم إذ يضطرون إلى إعادة التفكير وإعادة البناء على نحو شامل، يجدون لزاماً عليهم أن يحددوا مدى حقهم في العودة إلى صفحة بيضاء، وعلى هدى أية مبادئ ومناهج، حتى يقيموا صرح أنظمة جديدة".

ولتوخي الدقة فإن الإسلام لم يبدأ بصفحة بيضاء، حيث إنه لم يظهر في فراغ ديني اجتماعي واقتصادي وسياسي. فالإسلام يصف نفسه بأنه استمرار لدين إبراهيم وتوحيج له، كذلك فإن القانون الإسلامي في الشريعة تبنى وعدل مظاهر كثيرة من عادات وممارسات العرب في الجاهلية. ومع ذلك فلا شك أن المسلمين الأوائل كانوا يتمتعون باستعداد ذهني يؤهلهم للبدء بصفحة جديدة، بمعنى أنهم كانوا يؤمنون بأن لديهم من المبادئ والمناهج ما يتيح لهم "أن يبدأوا من البداية في غزل نسيج اجتماعي" وقد تبعد هذا الاستعداد الذهني والنفسي، وأصبح على مسلمي اليوم أن يستعيدوه إن شاءوا أن تواصل التجربة الإسلامية أداء رسالتها الأساسية.

وإحدى الوسائل التي قد تمكن المسلمين من استعادة تلك المبادرة الخلاقة (وهو مخرج إسلامي من أزمة إصلاح قوانين الشريعة)، تلك الوسيلة التي أخرجها المفكر السوداني الأستاذ محمود محمد طه، ونقطة الانطلاق الرئيسية عند الأستاذ محمود هي أن النظرة المتمتعة في محتوى القرآن والسنة تكشف عن مستويين (أو مرحلتين) لرسالة الإسلام: الأولى هي الفترة المكية، والثانية هي الفترة المدنية التالية لها. ثم يذهب إلى أن الرسالة في المرحلة الأولى (أي في الفترة المكية) هي في حقيقة الأمر رسالة الإسلام الخالدة الأساسية، رسالة تؤكد الكرامة الأصلية لكافة البشر، دون اعتبار للجنس، أو للعقيدة الدينية، أو العرق أو غير ذلك. وقد تميزت تلك الرسالة بالتسوية بين الرجال والنساء وحرية الاختيار الكاملة في أمور الدين والعقيدة. وقد قام كل من خلاصة رسالة الإسلام وأسلوب الدعوة إليها خلال الفترة المكية على أساس حرية الاختيار دون أدنى قدر أو تشكل من الإكراه والقهر.

وحين رفض المشركون هذا المستوى الرفيع للرسالة في عنف وبغير منطوق، بدا واضحاً أن المجتمع ككل ليس مستعداً بعد للأخذ بها، جاءت الرسالة الثانية الأكثر واقعية في الفترة المدنية، ونفذت أحكامها. وعلى هذا فإن جوانب الرسالة في الفترة المكية لم تكن

قابلة للتطبيق العملي في السياق التاريخي للقرن السابع، علقت وحلت محلها مبادئ أكثر عملية أوحى بها ونفذت أثناء الفترة المدنية. غير أن الأستاذ محمود ذهب إلى أن الجوانب المتعلقة من الرسالة المكية لم توقف إلى الأبد من المنظور التشريعي، وإنما أجل العمل بها إلى حين توافر الظروف المناسبة في المستقبل، وإلا لكانت الجوانب الأفضل والخالدة من الإسلام قد ضاعت إلى الأبد.

ومن الأفكار المحورية في تفكير الأستاذ محمود محمد طه أن النقلة كانت استجابة لظروف العصر. وقد يتساءل البعض: إن كانت الرسالة المكية -وهي الأفضل- لم تكن صالحة للتطبيق العملي في ظل ظروف القرن السابع الميلادي، فلماذا أنزلها الله على النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بالدعوة إليها؟ وقد رد الأستاذ محمود على هذا التساؤل المنطقي فرفض بقوة أي إحياء بأن الله لم يكن يعلم أنها غير صالحة للتطبيق في ذلك العصر، وذكر سببين لتنزيل رسالة مكة غير العملية: الأول (وبمقتضى معتقدات المسلمين) هو أن القرآن آخر الرسالات ومحمداً آخر النبيين، وبالتالي فقد كان لا بد للقرآن أن يحوي (ولابد للنبي عليه الصلاة والسلام أن يبلغ) كل ما أراد الله أن يبلغه للأجيال القادمة، سواء ما كان المقصود منه أن يطبق فوراً، أو كان المقصود تطبيقه في المستقبل في ظل ظروف مناسبة. والسبب الثاني (ويتعلق بالكرامة والحرية اللتين أسبغهما الله على البشر كافة) هو بمقتضى هذه الكرامة والحرية، قد شاء الله أن يتعلم الخلق من خلال تجربتهم العملية الخاصة بعدم قابلية الرسالة المكية للتطبيق، مما أدى إلى تعليقها وإحلال الرسالة المدنية الأكثر واقعية محلها. فهذه الطريقة يتكون لدى الناس إيمان قوي وأصدق بواقعية الرسالة التي بلغت ثم نفذت خلال الفترة المدنية.

ولكي نفهم منطق ما ذهب إليه الأستاذ محمود محمد طه حق الفهم، علينا أن نذكر بالأحداث التاريخية الرئيسية في فجر الإسلام، وأن نورد بعض الأمثلة التي توضح رأيه ودلالات ذلك الرأي فيما يتصل بالقانون العام الحديث في الإسلام.

لقد كلف القرآن النبي عليه الصلاة والسلام خلال السنوات الثلاث عشرة الأولى من الرسالة (أي فيما بين عامي ٦١٠ و٦٢٢ ميلادية) بالدعوة إلى الإسلام في مكة وما حولها من القرى بالحكمة والموعظة الحسنة وهدهما، ذلك وفق مبدأ حرية الاختيار الكاملة. فالآية ١٢٥ من سورة النحل تقول: (أدع إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين). كذلك فإن الآية ٢٩ من سورة الكهف تقول: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر...) وثمة العديد من الآيات القرآنية من الفترة المكية مما يوص النبي عليه الصلاة والسلام باتباع هذا الأسلوب نفسه.

وقد أكد فحوى الرسالة المكية القيم الأساسية الخاصة بالعدالة والمساواة، والكرامة

الأصيلة لكافة البشر، وعلى سبيل المثال، فإن القرآن خلال الفترة المكية يخاطب دائماً البشرية كافة، مستخدماً عبارات مثل ”يابني آدم“ و ”يا أيها الناس“. كذلك فإنه يصف البشرية جمعاء بعبارات تضيء عليها الكرامة والتبجيل، دون تمييز على أساس العرق، أو اللون، أو الجنس، أو الدين، فالآية ٧٠ من سورة الإسراء تقول: (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) وفي الآية ١٣ من سورة الحجرات (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم).

فأما رد الفعل الذي وجدته هذه الرسالة الإنسانية المستنيرة للإسلام والتي بلغت بوسائل تتفق تماماً مع محتواها الخاص بكرامة الإنسان وحرية، فكان اضطهاد عرب مكة وحلفائهم للنبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وتأميرهم على قتله، مما أسفر عن اضطراره وأتباعه إلى الخروج من ديارهم عام ٦٦٢ والهجرة إلى المدينة حيث تمكنوا بمساعدة ومناصرة قبائل المدينة وضواحيها من تأسيس مجتمع سياسي مستقل.

وكما سنوضح على نحو أوفى في الفصلين الرابع والسادس من هذا الكتاب، فإن محتوى الرسالة تغير مع الهجرة ليصبح موجهاً بالدرجة الأولى إلى المسلمين كافة من المؤمنين أجاز القرآن لها استخدام القوة، في بداية الأمر من أجل الدفاع عن أنفسهم ورداً على ما ألحقه بهم الكفار من ظلم ثم من أجل نشر الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية.

وثمة مثل آخر للنقطة في محتوى الرسالة بعد الهجرة إلى المدينة، وهو أن القرآن والسنة في المدينة بدءاً يميزان بين الرجال والنساء وبين المسلمين وغير المسلمين، فيما يتصل بوضعهم وحقوقهم أمام القانون. فكل الآيات (والأحاديث) التي تشكل أساساً للتمييز ضد المرأة وغير المسلمين هي آيات (وأحاديث) مدنية لا مكية. وعلى سبيل المثال فإن السورة الرابعة من القرآن، (وهي سورة النساء) التي تحوي معظم القواعد التفصيلية الخاصة بالزواج والطلاق والمواريث وغيرها، بما فيها من انتقاص بحقوق النساء نزلت خلال الفترة المدنية. والآية ٣٤ بالذات من تلك السورة اعتبرها الفقهاء مصدر المبدأ العام للقوامة (أي وصاية الرجال على النساء بحكم وضعهم الأعلى)، مما يقر المزيد من التمييز ضد النساء في الحالات التي لم يرد بصدها حكم قرآني قاطع. تقول الآية المذكورة: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم). هذا المبدأ العام عدّه الفقهاء الأوائل سندا لقواعد شتى كثيرة من قواعد القانون العام، مثل حرمان النساء من حق تولي المناصب العامة التي يكون لهن بمقتضاها سلطة على الرجال، بحجة أن الآية المذكورة تضيء بأن يكون للرجال القوامة على النساء لا العكس.

وقد أدى التداخل بين الفترتين المكية والمدنية إلى تغيير تدريجي لا مفاجئ في فحوى الرسالة. فكما أن استخدام القوة أجاز على نحو تدريجي، فقد استمر القرآن في بداية الفترة

المدنية في الدعوة إلى عدم الإكراه وإلى استخدام الوسائل السلمية، فالآية ٢٥٦ من سورة البقرة مثلاً: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) نزلت في أوائل الفترة المدنية. ومع ذلك فإن الطابع الغالب في السور القرآنية المدنية هو إجازة، أو حتى الأمر باستخدام درجات متفاوتة من الإكراه تجاه غير المسلمين حتى يعتنقوا الإسلام.

وكانت نتيجة هذه النقلة في محتوى الرسالة وأسلوب نشرها، هي أن البعض اعتنقوا الإسلام دون إيمان داخلي حقيقي. وهي ظاهرة تبينها على أوضح وجه كثرة الإشارات القرآنية إلى ”المنافقين“ في السور المدنية، في حين لا تذكرهم السور المكية أبداً. فالامتناع أثناء الفترة المكية عن استخدام أية درجة أو صورة من الإكراه، جعل الناس أحراراً تماماً في اعتناق الإسلام أو رفضه. أما مع التضاؤل التدريجي لهذه الحرية خلال الفترة المدنية، فقد أظهر بعض الكفار الإسلام رغبة في تجنب العواقب السلبية لكفرهم.

ويذهب الأستاذ محمود محمد طه إلى أن الاختلاف بين القرآن المكي والمدني ليس اختلاف مكان النزول، ولا اختلاف زمن النزول، وإنما هو اختلاف مستوى مخاطبين، فصيغة ”أيها الذين آمنوا“ خاصة بأمة معينة، و”يا أيها الناس“ فيها شمول لكل الناس. وكان اختلاف المخاطبين نتيجة للرفض العنيف غير المنطقي للرسالة المكية. ويعزز الأستاذ محمود محمد طه قوله بأنه في الوسع تكييف رسالة الإسلام وفق احتياجات المخاطبين وقدراتهم (وهو تكييف حدث بالفعل) بإشارته إلى الآية ٤٤ من سورة النحل ”وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون“ ففي رأيه أن استخدام فعل ”أنزلنا“ للإشارة إلى ما يوحى به إلى النبي عليه الصلاة والسلام، يختلف عن الفعل ”نزل“ عند الإشارة إلى الناس عامة، وهو ما يعني بكل وضوح أن النبي صلى الله عليه وسلم، أمر بتفسير وتطبيق ذلك الجزء من الوحي المناسب لاحتياجات وقدرات الناس في ذلك الوقت. كذلك فقد كان الأستاذ محمود -للسبب نفسه- يستشهد بالحديث المروي عن الرسول عليه السلام ”نحن معشر الأنبياء أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم“.

والدلالة الرئيسية لمقولة الأستاذ محمود مما يتصل بدراستنا الراهنة هي أن القانون العام في الشريعة أقيم على أساس الآيات القرآنية والسنة النبوية في الفترة المدنية دون الفترة المكية. وكما سنشرح في القسم التالي من هذا الفصل، فإن الفقهاء الأول إنما أقدموا على ذلك أخذاً بمفهوم النسخ، قائلين إن النصوص اللاحقة من القرآن والسنة (أي في الفترة المدنية) تنسخ أو تلغي كافة نصوص الفترة المكية المتعارضة معها فيما يتصل بالنظام القانوني للشريعة. والسؤال الذي ينجم عن هذا هو ما إذا كان مثل هذا النسخ دائم المفعول بحيث تبقى النصوص المكية الأقدم غير معمول بها إلى الأبد؟ ويذهب الأستاذ محمود إلى أن هذا القول مرفوض بالنظر إلى أنه لو صح لما كان ثمة معنى للإتيان بالنصوص المكية. كما يذهب إلى القول بأن النسخ الأبدي يعني حرمان المسلمين من أفضل جوانب دينهم.

وبعبارة أخرى فإنه يرى أن النسخ كان في جوهره عملية منطقية وضرورية لتطبيق النصوص المناسبة وتأجيل العمل بغيرها حتى تنشأ ظروف موالية لتطبيق تلك النصوص المؤجلة.

وفيما يتعلق بقضايا القانون العام التي نناقشها في هذا الكتاب، يقترح الأستاذ محمود تطوير أسس القانون الإسلامي وتحويلها من نصوص الفترة المدنية إلى الفترة المكية السابقة عليها. ويعني هذا أن المبدأ في التطوير لا يعدو أن يكون عكساً لعملية النسخ بحيث يصبح بالإمكان الآن تطبيق أحكام النصوص التي كانت منسوخة في الماضي، ونسخ النصوص التي كانت تطبقها الشريعة. فالآيات التي كانت الشريعة تعمل بأحكامها ستنسخ ويعمل بالآيات التي قيل في الماضي بنسخها بحيث تصبح قانوناً إسلامياً للعصر الحديث. وحيث إن من شأن هذه القاعدة تأسيس المبادئ الحديثة للقانون العام على مجموعة معينة من النصوص في القرآن والسنة مخالفة لمجموعة أخرى من النصوص، فإن ما سينجم عن ذلك من قوانين ستكون في مثل إسلامية الشريعة. وهكذا فإنني أقول أن نظاماً من القانون العام يقوم على أساس من القرآن والسنة (وإن لم يكن بالضرورة الشريعة التقليدية) يمكن أن يكون هو شريعة العصر الحديث. ولكي يتسنى للقارئ فهم أفضل لهذا الرأي وتقييم مدى صحته النظرية، نحتاج إلى النظر في طبيعة النسخ ودلالاته في التشريع الإسلامي.

طبيعة النسخ ودلالاته

النسخ موضوع شاسع وبإلغ التعقيد في علم أصول الدين والشريعة. وقد قبلت غالبية فقهاء المسلمين نوعين على الأقل من النسخ: نسخ الحكم والتلاوة، ونسخ الحكم دون التلاوة، فأما النوع الأول فيتصل بآيات ذكر النبي عليه الصلاة والسلام في وقت ما أنها من القرآن، غير أنه ذكر فيما بعد أنها ليست منه. ولا تعيننا هذه الظاهرة هنا بالنظر إلى أنها ليست مسألة قانونية بالمعنى الدقيق. والمسلمون يعتبرون تلك الآيات في حكم غير القائمة ولا تخدم أي غرض. أما ما يعيننا فهو النوع الثاني من النسخ، وهو المتصل بآيات لا تزال في القرآن وإن كان العمل بأحكامها قد أوقف من الناحية القانونية.

وقد قبلت الغالبية العظمى من فقهاء المسلمين المبدأ الذي يقوم عليه هذا النوع من النسخ، وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم حول موضوعات مثل ما إذا كانت آية معينة قد نسختها أو لم تنسخها آيات أخرى، ما إذا كان ممكن للسنة أن تنسخ حكماً قرآنياً، والعكس. أما مبدأ النسخ ذاته فلم يختلفوا حوله، ذلك أنه بدون هذه الوسيلة التي توفق بين آيات قرآنية متناقضة في ظاهرها لم يكن بالمستطاع تطوير وتنمية الشريعة، بوصفها نظاماً قانونياً واضحاً ومتسقاً الجوانب. وعلى سبيل المثال، فإنه في حين أكدت آيات

مكية عديدة حرية الاختيار وأُكرت الإكراه في الدين، وردت آيات وأحاديث فيما بعد تجيز استخدام القوة ضد غير المسلمين حتى يعتنقوا الإسلام. ولم يجد الفقهاء الأوائل سبيلا إلى التوفيق بين هذه المصادر المتناقضة في الظاهر، إلا باعتبار الآيات والأحاديث المكية منسوخة من الناحية القانونية بالآيات والأحاديث المدنية اللاحقة لها، وقد بات هذا المبدأ وسيلة قانونية شائعة استخدمها فقهاء العديد من المذاهب القانونية الأخرى ولا يزالون يستخدمونها إلى وقتنا هذا، ذاهبين إلى أن نية المشرع الواجب العمل بها في القانون تتضح من المصادر الأخيرة وأن مظاهر النية السابقة المناقضة لها في الظاهر قد أبطل العمل بها في العادة وإلى الحد الضروري لإزالة التناقض، وحل مكانها التعبير اللاحق عن نية المشرع.

غير أنه من الواجب أن نؤكد أنه بينما كان مبدأ النسخ - بمعناه المتصل بحديثنا هنا - معمولا به قرب نهاية القرن الأول الهجري، فإن وضعه ودوره لم يكونا واضحين خلال الحقبة الإسلامية الأولى. فالظاهر مثلا أنه كان محدود الدلالة لدى بعض صحابة النبي صلى الله عليه وسلم الذين عدوا الآية القرآنية اللاحقة استثناء من حكم الآية السابقة، أو موضحة لها، أو محددة لمعاني معين فيها، دون أن تنسخها بأسرها. والأهم من ذلك هو أن الواضح أن نظرية النسخ كما طورها وطبقها الفقهاء لا يمكن نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام حيث إنه لم ينقل عنه شيء بخصوص وجود الآيات المنسوخة في القرآن بهذا المعنى (أي بمعنى نسخ الحكم دون التلاوة). وربما كان هذا هو الاختلاف الكبير في الرأي بين الصحابة حول تحديد الآيات المنسوخة والآيات التي ظلت عندهم محكمة ومطبقة.

وقد أقر الفقهاء مبدأ النسخ مبدأ ما يكتنفه من غموض، فأصبح حجر الزاوية في مفهومهم عن الشريعة. وأهم سؤال فيما يتصل بموضوعنا هو ما إذا كان نسخ آيات قرآنية سابقة هو نسخ نهائي وقاطع، أم أنه قابل لإعادة النظر فيه. فلو أننا كنا بمعرض تشريع علماني لحسم الأمر بالرجوع إلى المشرع لاستيضاح نواياه. غير أن هذا محال في سياق القانون الإسلامي حيث إن المشرع هو الله الذي يؤمن المسلمون بأنه بإرساله خاتم الأنبياء، وتنزيله القرآن خاتم الرسالات، قد أنهى اتصاله المباشر بالبشر. وبذا فقد أضحت السبيل الوحيد إلى استيضاح المشرع في السياق الإسلامي هو اللجوء إلى القرآن وسنة النبي عليه أفضل الصلاة والسلام.

وعلى ما نذكر ما سبق بيانه أن الإصلاح في إطار الشريعة لن يكون مجديا بصدد مسائل القانون العام. حيث إن الاجتهاد في إطار الشريعة لا يجوز اللجوء إليه في المسائل التي تحكمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة، فإنه لن يتسنى تعديل أو تغيير المبادئ والقواعد المرفوضة المتعلقة بوضع النساء وبوضع غير المسلمين (كتلك التي

سنعرض لها في فصول تالية من هذا الكتاب) عن طريق ممارسة أهل زماننا للاجتهد بمعناه التقليدي. وما لم نأخذ بمبدأ جديد يسمح للمسلمين المحدثين بتعديل أو تغيير هذه المظاهر في القانون العام للشريعة، فسيبقى أمامنا خياران لا ثالث لهما: إما أن نستمر في تجاهل الشريعة في الشؤون العامة، أو أن نطبق مبادئ الشريعة دون اعتبار للاعتراضات المتصلة بالدستور، أو القانون الدولي، أو حقوق الإنسان.

فأما الخيار الأول فأرفضه عن مبدأ، ولا أحسبه سيظل متاحاً لفترة طويلة من الناحيتين الواقعية والعملية. أرفضه عن مبدأ لأنه ينتهك التزام المسلمين الديني بتنظيم كافة مظاهر السلوك في حياتهم العامة والخاصة على هدى تعاليم الإسلام. كذلك فإنه في ضوء الصحو الإسلامية المتصاعدة، لا أحسب هذا الخيار سيظل متاحاً لفترة طويلة من الناحية العملية. أما الخيار الثاني فمرفوض أخلاقياً وسياسياً. فمن المرفوض أخلاقياً عندي إخضاع النساء وغير المسلمين لضروب المهانة والمذلة الناجمين عن تطبيق الشريعة في زماننا هذا.

وفي رأيي أن القانون العام في الشريعة كان مبرراً تماماً ومنسجماً مع سياقها التاريخي، غير أن هذا لا يجعله مبرراً ومنسجماً في السياق الراهن. كذلك فإنه في ضوء الحقائق الملموسة الخاصة بالدولة القومية الحديثة والنظام الدولي القائم، قد غدا من المرفوض سياسياً الأخذ بهذه الجوانب من القانون العام للشريعة.

ومن منطلق هذه المعضلة الأساسية نتساءل: ما الذي يجعل القاعدة القديمة للنسخ قاطعة نهائية شاملة؟ وعلى أي أساس نحرم المسلمين المحدثين من فرصة إعادة النظر في حكمة النسخ وتطبيقه حتى يأخذوا بأحكام الآيات القرآنية التي ظلت حتى الآن في حكم المنسوخ، وهو ما سيتيح إمكانيات جديدة للتوصل إلى مبادئ بديلة في القانون العام الإسلامي؟

وقد ناقش هذا الموضوع عدد من المفكرين المسلمين المحدثين. حاول بعضهم التوفيق بين الآيات المتناقضة في ظاهرها، وأبى آخرون الأخذ بنظرية النسخ. والسؤال الجوهرى الذي يواجه الموقفين هو عن مصير النص الواضح القاطع المتأخر إن رأينا الأخذ بالنص الأسبق والعمل به؟ فمن ناحية التوفيق مستحيل إذا كانت كافة الآيات المتناقضة قائمة وملزمة قانونياً. وإذا لم نسمح بقاعدة النسخ ينشأ السؤال: أية مجموعة من الآيات تمثل قانون الإسلام بصدده موضوع معين؟

وفي رأي الأستاذ محمود محمد طه أنه بالإمكان -بل ومن المحتمل- أن نعيد النظر في حكمة النسخ وتطبيقه من أجل تحقيق القدر اللازم من إصلاح القانون الإسلامى. كتب يقول: ”وتطور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم، إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ.. قال تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسئها نأت بخير منها أو مثلها. ألم تعلم أن الله على كل

شئ قدير؟) سورة البقرة: ١٠٦: قوله (ما ننسخ من آية) يعني ما نلغي ونرفع من حكم آية قوله (أو ننسئها) يعني: نُؤجل من فعل حكمها. (نأتي بخير منها) يعني: أقرب لفهم الناس وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة. (أو مثلها) يعني: نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها.. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها. فإن حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن. هذا هو معنى حكم الوقت: للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الوصول. وهذه هي الحكمة وراء النسخ. فليس النسخ إذن إلغاء تام، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقف الوقت. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة وراء النص، فإذا خدمت آية الفرع التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل غرضها حتى استنفدته وأصبحت غير كافية للوقت الجديد-القرن العشرين- فقد حان الحين لنسخها هي، وبعث آية الأصل التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد.. هذا هو معنى تطوير التشريع، فإنما هو انتقال من نص خدم غرضه، خدمه حتى استنفده، إلى نص كان مدخرا يومئذ إلى أن يحين حينه. فالتطور إذن ليس قفزا عبر الفضاء، ولا هو قول بالرأى الفج، وإنما هو انتقال من نص إلى نص.

وإنما اقتبسنا هنا هذا النص الطويل من كتاب الأستاذ محمود محمد طه لأنه يشرح تطبيق موقفه من التطوير كمبدأ لا ينتهك الحجية أو المشروعية الإسلامية للقانون، ولأنه يوضح لنا أيضا معياره في تحديد النصوص الواجب تطبيقها اليوم ودواعي تطبيقها. وكما سلف القول، فقد مارس الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب حق الاجتهاد برفض تطبيق نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة حين شعر بأن أحكام تلك النصوص قد استنفدت أغراضها. وهذه السابقة القديمة القوية ينبغي أن تعضد على الأقل من القول القديم بجواز تعطيل تطبيق أحكام نص واضح في الإطار المنهجي الشامل الذي قدمه من أجل تحديد الآيات الواجب تطبيق أحكامها والآيات الواجب نسخها في السياق الحديث.

التقييم والاحتمالات المستقبلية

أدق ما يوصف به سجل الإصلاحات الإسلامية البارزة في مجال القانون العام هو أنه سجل للإحباطات وخيبة الأمل. فلو نحن نظرنا في مؤلفات ابن تيمية لوجدنا أن النموذج الذي يعرضه لا يعدو أن يكون النموذج الصارم لدولة الشريعة. وسنرى في فصول لاحقة كيف أن النموذج يثير مشكلات بالغة الخطورة بالنسبة للدستور وغيره من جوانب القانون العام. ذلك أنه لا فحوى ولا شكل مؤلفات ابن تيمية فسي تناوله لهذه المشكلات بعينها يمكن أن يقدم لنا أي عون بصدد التطبيق الحديث للقانون الإسلامي.

وفى العصر الحديث أكد كل من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده على الحاجة إلى استيعاب الفلسفة وفروع العلم الحديث من أجل إيضاح أن الإسلام لا يتعارض مع الحداثة.

غير أن "مؤسسى" الحداثة الإسلامية هذين يخيبان الآمال بعض الشيء حين يحاولان استنباط نتائج ملموسة فى ميدان القانون العام. ويبدو أن الشيخ محمد عبده كان له تأثير أطول مدى، غير أن غموض موقفه لتبرير التبنى الحر للآراء والأنظمة الغربية دون اعتبار للقيم الإسلامية. ومن ناحية أخرى أمكن استغلاله لتبرير العودة إلى التأكيد الصارم لدولة الشريعة التقليدية. وهو فى مؤلفاته لم يصل بحجته إلى نتيجتها المنطقية بالوصول إلى توليفة من الآراء المتباينة حول الإصلاح مقبولة لدى كل من فريقى أتباعه.

وقد أشار فضل الرحمن إلى أن العلماء المتمرسين فى الفقه، عاجزون عن الإسهام فى عملية التحديث حيث، أن تعليمهم واتجاهاتهم تربطهم بالمواقف التقليدية، بل وتحول بينهم وبين رؤية المشكلة نفسها. وينتهى فضل الرحمن إلى أن هذا هو السبب فى أن التحديث (إن وجد) هو من صنع مسلمين تلقوا تعليماً ليبرالياً وليس من رجال الدين. والظاهر أن فضل الرحمن يرى أنه حيث إن الشائع هو التشكك فى إسلام دعاة الحداثة من غير علماء الدين، فلن يكون بوسع هؤلاء الدعاة إرساء لاهوت إسلامي حديث.

ومن المهم للغاية أن نلاحظ هذا البعد النفساني لهزيمة معظم المفكرين المسلمين المحدثين الذين اعترفوا على نحو مبالغ فيه بالحاجة "الدينية" لدعاة تطبيق الشريعة. ذلك أن معظم المفكرين المسلمين المحدثين الذين تلقوا العلم فى الإطار الليبرالي للجامعات الحديثة، يفتقرون إلى الثقة اللازمة لتحدى دعاة تطبيق الشريعة الذين يتمتعون بالجرأة والثقة والمبادرة. وهذا أمر مؤسف ومخيب للأمال حيث إن لا كهنوت فى الإسلام (أى المذهب السني فيه على الأقل)، ولا تمييز فيه بين رجال الدين وغيرهم. وبالتالي فإنه ليس ثمة أساس للسلطة التى يضيفها المفكرون المسلمون المحدثون على علماء الدين ودعاة تطبيق الشريعة.

ومع ذلك فقد كانت لهذا العامل النفسى عواقب حقيقية وخطيرة للغاية. فمن ناحية، نجد أن غالبية هؤلاء المفكرين الذين لا يزالون على التزامهم بالإسلام قد مالت تدريجياً إلى الموقف المحافظ. أو شاركت على الأقل فى الدعوة إلى إقامة دولة الشريعة. ومن ناحية أخرى، فإن الكثيرين من المفكرين المسلمين المعارضين لنموذج الدولة الإسلامية القائم على الشريعة التقليدية، يميلون إلى البحث عن نموذج بديل خارج إطار الإسلام، وإلى تبني موقف علمانى، بسبب افتقارهم إلى الثقة بالنفس اللازمة لتحدى من يظن بأنهم "الخبراء" بالإسلام فى ملعبهم.

وقد سبق أن ذكرنا أنه من غير المحتمل أن تحظى العلمانية الحقيقية بتأييد واسع ودائم في العالم الإسلامي. قد يكون صحيحاً أنه مع ندرة التعبير الصريح عن الموقف العلماني في العالم الإسلامي، فإنه ثمة اتجاهات علمانية قوية في الحياة السياسية الإسلامية المعاصرة. غير أنه في ضوء آخر التطورات، فإن العلمانية في رأي يتزايد لجوؤها إلى الدفاع، بل وتحنس بالفعل، حتى على المستوى العملي غير المصرح بعلمانيته. وجوهر الأمر هو اعتراف المفكرين العلمانيين بالحاجة الدينية لدعاة تطبيق الشريعة إنما هو اعتراف بهزيمتهم دون معركة. وبالتالي فإن النتيجة النهائية لاختيار العلمانية في العالم الإسلامي هي ذاتها التي تنجم عن الميل تدريجياً إلى الموقف المحافظ. وكلاهما في النهاية يدعمان من تصاعد قوة دعاة دولة الشريعة التقليدية.

كذلك سبق أن سقت عدة أمثلة للتناقض الملازم لأي محاولة للنهوض بإصلاح ذي قيمة في إطار الشريعة التقليدية. وسأضيف الآن أمثلة أخرى لتوضيح فعالية وحكمة ومنطقية منهج الإصلاح الذي يقترحه الأستاذ محمود محمد طه.

لقد ذهب عدد من المفكرين الإسلاميين المحدثين، أو المحوا على الأقل، إلى ضرورة التمييز بين تعاليم القرآن الأخلاقية وتعاليمه ذات الصبغة القانونية البحتة. فهم يرون مثلاً أنه بالرغم من إقرار القرآن للرق كنظام قانوني رسمي، فالواضح أنه كان يهدف إلى إلغاء الرق متى سمحت بذلك الظروف. غير أنه فات عليهم أنه ما لم تُبتدع آلية تشريعية فعالة لتحقيق النية "الأصلية للقرآن"، فسيظل الرق شرعاً قائماً لا يمس مبدأ المشروعية "المؤقتة" الذي سبق العمل به في الماضي.

كذلك فقد قيل إنه حيث إن الآية الثالثة من سورة النساء تشترط العدل بين النساء في حالة تعدد الزوجات، وحيث إن الآية ١٢٩ من السورة نفسها تنص على أن الرجال لن يستطيعوا أن يعدلوا بين النساء ولو حرصوا، فإن قصد القرآن كان إلغاء تعدد الزوجات. وفي هذا النهج من التفكير القصور نفسه الذي أوضحناه في الفقرة السابقة، وهو غياب الآلية التشريعية التي تحقق هذا الغرض. وعلى القائلين بهذا الرأي أن يلتمسوا لأنفسهم موقفاً من النص الكامل لهذه الآية ١٢٩ من سورة النساء، وهو: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة، وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً). فالنص الكامل للآية التي يستشهد بها المفكرون المسلمون من دعاة الحداثة في دعوتهم إلى الحد من تعدد الزوجات يسمح باستثناء يبيح التعدد.

وقد انتهج محمد إقبال النهج المنطقي الخاطئ نفسه، حين اعتمد على جزء من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة متغافلاً عن بقية الآية. والجزء من الآية المتعلق بموضوعنا هو: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم). فقد استند إقبال إلى الجزء الأول من هذه الآية في قوله بضرورة المساواة الكاملة اليوم بين الرجال

والنساء، غير أن حجته واهية بالنظر إلى أنه لم يشرح كيفية التوفيق بين ما استند إليه وباقي الآية.

وبالنظر إلى سياق الآية المذكورة ونصها الكامل، فلا بد من اتباع منهج جديد في فهم القرآن حتى يتمكن القانون من الحد من تعدد الزوجات ومن ضمان المساواة الكاملة بين الرجال والنساء بصورة قاطعة ولازمة.

وفى رأياً أن هذا المنهج الجديد في فهم القرآن هو مبدأ التطوير الذي اقترحه الأستاذ محمود محمد طه. فوفق هذا المنهج، يكون الاستثناء الوارد في الآية ١٢٩ من سورة النساء قد نص عليه من أجل السماح مرحلياً بتعدد الزوجات الذي كان ضرورياً في تلك المرحلة التاريخية. ففي السياق التاريخي للشريعة، كانت النساء عالة على الرجال فيما يتصل بأمنهن والإنفاق عليهن. وحيث إن عدد الرجال كان قليلاً بسبب كثرة الحروب في القرن السابع، فقد كان اشتراك عدد من النساء في زوج واحد خيراً من بقائهن دون زواج معرضات للفقر والاعتداء. كذلك فإن الجزء من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة القائل (وللرجال عليهن درجة) لا بد من النظر إليه في سياقه التاريخي. فرغم أن هذه "الدرجة" انعكست في الوضع القانوني للرجال والنساء في السياق التاريخي السابق، فإنه لا ينبغي أن تكون لها عواقب قانونية في السياق التاريخي الحديث. فالتباين بين القدرات الجثمانية والعقلية قائم بين الرجال، وبين النساء، شأنه بين الرجال والنساء. وعلى أي الأحوال فإن مثل هذه الاختلافات لا تبرر التمييز القانوني. ولم يكن بالوسع في سياق شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع فهم هذا المبدأ وتطبيقه، غير أنه بوسعنا اليوم أن نقدره حق قدره وأن نطبقه.

وقد رفض الكاتب الباكستاني أحمد حسن في صفحة ٧٨ و ٧٩ من كتابه "تطور علم الفقه" الصادر باللغة الإنجليزية مبدأ نسخ بعض الآيات القرآنية لبعض على أساس تعارضه مع الحجية الخالدة للقرآن. كتب يقول: "إن مجرد وجود الآيات المنسوخة كجزء من النص القرآني لا يمكن أن يستدل على ديمومته ما لم تكن في هذه الآيات قيمة عملية. ذلك أن مفهوم ديمومة القرآن تفترض أن كافة أحكامه ستظل فعالة في الأمة الإسلامية إلى أبد الأبد". ثم يذهب إلى أنه حيث إن القرآن أنزل مجزئاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، فإن الوحي بوجه عام كان يجيء في سياق ظروف اجتماعية معينة. وبالتالي فهو يرى أنه لتطبيق الأحكام القرآنية في مختلف الأزمنة والأماكن، علينا أن ندرس السياق التاريخي لكل آية أو مجموعة من الآيات، ثم نطبق القرآن بكليته. وهو يذهب بعد ذلك، على نحو تعميمي، إلى أن أحكام القرآن نزلت في ظروف معينة، وعلينا "بدلاً من القول بأن الأحكام اللاحقة تنسخ الأحكام السابقة، أن نطبق الأحكام المشابهة لتلك التي نزلت فيها". والمثل الذي يسوقه للتدليل على رأيه يستحق أن نوردته كاملاً بالنظر إلى أهميته الخاصة بالنسبة

لموضوع كتابنا هذا. يقول أحمد حسن: ”ثمة آيات عديدة في السور المكية تنصح المسلمين بالصبر واحتمال أذى الكفار (كآيتين ١٢٦، ١٢٧ من سورة النحل). وعلى العكس من ذلك نجد بضع آيات في السور المدنية تدعو المسلمين إلى قتل المشركين حيث وجدوهم (كآية ٥ من سورة التوبة). وهناك تناقض ظاهري بين هاتين المجموعتين من الآيات. كما يبدو أن مفسري القرآن لم يتمكنوا من التوفيق بينهما، ولذا فقد قالوا بأن اللاحقة تنسخ السابقة. غير أن السؤال يثور هنا: هل الآيات المكية المعنية هنا منسوخة بالفعل؟“

يذهب أحمد حسن إلى أن الأحكام المختلفة تنتمي إلى ظروف مختلفة. فقد نزلت الآيات في ظروف كان المسلمون خلالها مستضعفين غير قادرين على الرد بالمثل، في حين نزلت الآيات المدنية التي تحضهم على الجهاد وقت أن كانت قوة المسلمين قد زادت زيادة كبيرة. ثم يخلص بعد ذلك إلى النتيجة التالية: ”من هذا يمكن القول بأنه، أولاً: إن كان المسلمون مستضعفين في مكان ما فعليهم احتمال أذى غير المسلمين إلى حين. غير أن عليهم في هذه الأثناء إعداد العدة وتقوية أنفسهم. وثانياً: على المسلمين متى أصبحوا أقوياء أن يكونوا في حالة تأهب وأن يكسروا شوكة أعداء الإسلام.“

وهكذا نرى أن أحمد حسن (للأسف الشديد، ورغم كل فصاحته في الحديث عن السياق التاريخي والظروف الاجتماعية) وصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها الفقهاء المؤسسون للشريعة، ولكن بطريقة انتهازية لا تلتزم بمبدأ. فحيث إنه لا يمكن إلزام المسلمين بأحكام متعارضة، فقد كان قدامى الفقهاء منطقيين مع أنفسهم إذ طبقوا مبدأ النسخ لإلغاء حكم الآيات المكية السابقة، وتطبيق أحكام هذه المجموعة من الآيات أو تلك على ضوء ما هم من قوة أو ضعف بالمقارنة “بأعداء الإسلام“. فهو لا يكتفي بجعل رسالة القرآن رسالة انتهازية لا تلتزم بمبدأ، بل ويصل إلى نتيجة بالغة السذاجة. فلو صح رأيه، فلماذا ينتظر غير المسلمين حتى يقوى المسلمون ويصبحوا قادرين على مهاجمتهم وقتما أتيح لهم ذلك؟ إن النتيجة الحتمية لهذا التفكير هو أن يجعل من المستحيل إقرار السلام والتعايش الدوليين، وهو أمر لا أظن إنساناً عاقلاً يريده، دع عنك أن يقبله بوصفه من أحكام الدين. وبالمناسبة فإنه من المفيد أن نلاحظ التغيير الذي طرأ على لغة أحمد حسن فهو في البداية يعيد صياغة الآية الخامسة من سورة التوبة على نحو سليم، إذ يذكر أنها تأمر المسلمين بقتال المشركين وقتلهم حيث وجدوهم. غير أنه بعد ذلك يتحدث عن إعداد المسلمين العدة والعيش في حالة تأهب حتى يكسروا شوكة ”أعداء الإسلام“ وتبين هذه النقطة في اللغة ضعف إيمانه بما يدعو إليه، وهي ظاهرة شائعة بين الداعين إلى تطبيق الشريعة. فلأنه يعلم أن المعنى الواضح والقاطع للآية المذكورة ولسائر آيات سورة التوبة لا يمكن الأخذ به اليوم سواء من الناحية الأخلاقية أو السياسية، فهو يسعى إلى تعديلها بلغته هو أملاً أن يجعلها أكثر قبولا. وكما سنبين بوضوح في الفصل السادس من هذا

الكتاب، فإن القرآن والسنة ومجموع ممارسات المسلمين خلال وبعد الفترة المدنية تكشف عن نظرة إلى العلاقات الدولية تستند إلى حق المسلمين، أو بالأحرى واجبه، مهاجمة غير المسلمين لإجبارهم إما على اعتناق الإسلام أو الخضوع لسيادة المسلمين. وواجب قتال غير المسلمين هذا مبدأً أساسياً من مبادئ الشريعة، بصرف النظر عن وقوع "عدوان" من جانب غير المسلمين أو عن كونهم أعداء الإسلام.

أما فضل الرحمن فيستحق من جانبنا عناية خاصة بوصفه مفكراً إسلامياً معاصراً ذا وزن كبير. وهو بالرغم من مساهمته القيمة في توضيح القضايا وعرض المشكلات التي تواجه الإصلاح الإسلامي الحديث، لا يملك إجابة على المشكلات التي يطرحها هذا الكتاب. وهو أمر مخيب للأمال بصفة خاصة حيث إن هذا الرجل كثيراً ما تطرق إلى نهج يبشر بالكثير من الخير، وإن كان لم يطوره أبداً بصورة وافية. فهو يشير مثلاً إلى أن "النقطة الجوهرية التي لم يتمكن المحدثون من صوغها بصورة واضحة وهي أن القرآن رغم كونه كلمة الله الخالدة كان يخاطب مباشرة مجتمعاً معيناً ذا بناء اجتماعي معين... ولذا فقد كان من اللازم اتخاذ موقف قانوني وموقف أخلاقي منه في الوقت نفسه"، غير أنه للأسف لم يتبع قوله بالتساؤل الذي يفرضه حديثه، وهو ما إذا كان القانوني سيظل قانونياً إلى الأبد، وما إذا كان الأخلاقي سيظل خارج نطاق المتطلبات القانونية إلى الأبد، أم أنه ينبغي إتاحة الفرصة في زمن ما لصياغة الموقف الأخلاقي في صورة قوانين، وللتخلي بالتالي عن المبدأ القانوني القديم الذي يحكم الموضوع نفسه. فمنطق حديث فضل الرحمن عن الحاجة إلى موقف قانوني وأخلاقي، بصدد نظام الرق ووضع النساء يؤدي إلى النتيجة التالية: وهي ضرورة ترجمة المبادئ الأخلاقية الإسلامية المعادية والمؤيدة لمساواة النساء بالرجال إلى مبادئ قانونية متى تغير البناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي بالدرجة اللازمة لتنفيذ الواجب الأخلاقي. فإن كان هذا المعيار لا يصدق على المجتمع الإسلامي (أو بالأحرى، المجتمعات الإسلامية)، فيما يتعلق بالنساء، فهو يصدق بكل تأكيد فيما يتعلق بالرق. ومع ذلك (وكما سنوضح في الفصل السابع) فإن الرق لا يزال مجازاً في الشريعة، وسيظل مشروعاً ما لم نتوصل إلى منهجية سليمة ومنسقة للإصلاح من أجل تنفيذ الهدف الأصلي الذي توخاه القرآن وهو إلغاء الرق. هذا ما قصده من قبل بالحديث عن ضرورة استحداث الآلية التشريعية.

وفيما يتصل بهذه المنهجية اللازمة للإصلاح الجذري، فإن فضل الرحمن يقترح في كتابه عن الحداثة الإسلامية "أن يعاد النظر في كامل نظام الشريعة على ضوء الدلالات القرآنية... وأن نتبنى منهجية صارمة في فهم القرآن وتأويله". وهو يقترح من أجل تحقيق هذه الغاية موقفاً ذا ثلاثة أبعاد:

١- أنه ينبغي اللجوء إلى موقف تاريخي أمين ومتمزن؛ من أجل التوصل إلى معاني

النص القرآني... فالواجب أولاً دراسة القرآن وفق ترتيب النزول. ذلك أن البدء بدراسة السور الأولى سيزودنا بفهم أدق النزعة الأساسية وراء الحركة الإسلامية، وهي نزعة تختلف عن الإجراءات والنظم التي تمت فيما بعد...

٢- حينئذ يتوافر الاستعداد للتمييز بين الأحكام القانونية القرآنية وبين الأهداف والغايات التي كان يتوقع أن تخدمها هذه القوانين.

٣- وينبغي فهم الأهداف القرآنية وتحديدها، مع أخذ إطارها الاجتماعي بعين الاعتبار. نقصد بالإطار الاجتماعي البيئة التي عاش فيها النبي ومارس نشاطه.

أما السبب في أن فضل الرحمن لم يطور هذه الأفكار ليخلص إلى نتائجها المنطقية، فقد يكون اعتقاده أنه "بالرغم من أن هذا النهج في تفسير القرآن والسنة يبدو وكأنه هو الأفضل، وربما الأوحى أيضاً، بالنظر إلى أمانته وسلامته وعمليته، فليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن المسلمين مستعدون لقبوله". وقد أدى هذا التقييم لموقف المسلمين إلى تركيز فضل الرحمن على "العلاج الحقيقي الوحيد للوضع.. (وهو) إصلاح أساسي لنظام التعليم المعاصر"، من أجل تلقين "القيم الإسلامية الحقيقية في المدارس والكليات جنبا إلى جنب مع العلوم الأخرى" غير أن دراسة كتابه المتخصص في موضوع الحداثة الإسلامية توضح أنه لا مفر من مواجهة السؤال الرئيسي، وهو: ما هي تلك القيم الإسلامية الحقيقية التي ستلقن في المدارس والكليات؟ هل تشمل مثلاً مبادئ الشريعة التقليدية الخاصة بوضع النساء وغير المسلمين؟ فإن كانت لا تشملها، فكيف يمكننا تحقيق الدرجة الكافية والمشروعة مع ذلك من الإصلاح بصدده هذه القضايا وقضايا القانون العام الأخرى؟

لقد دعا فضل الرحمن كل مسلم يفكر في دراسة الفترة التأسيسية التالية لوفاة النبي عليه الصلاة والسلام، ثم محاولة إحياء معالمها. وهذا هو بالضبط ما فعله الأستاذ محمود محمد طه، ثم خرج بعد ذلك بمنهاجية الإصلاح منذ أوائل الخمسينيات، وحتى وفاته عام ١٩٨٥، على ضوء إدراكه لحقيقة أن المسلمين لن يتقبلوا أبداً الموقف "الأمين السليم العملي" الذي دعا إليه فضل الرحمن ما لم يُعرض عليهم عرضاً واضحاً متسقاً. ذلك أن قضية الإصلاح ينبغي التعبير عنها والتأكيد المستمر عليها حتى يقبلها كل الناس ويطبقوها.

وستوضح الفصول التالية على نحو أوفى مدى الاتساق الداخلي والفاعلية الذي يتمتع به موقف الأستاذ محمود محمد طه. غير أننا نذكر الآن أن مفتاح هذا الموقف هو اقتراحه الصريح المحدد بأن ينقل المسلمون الأساس القانوني لشريعة الإسلام من نص قرآني إلى نص قرآني آخر. من نص كان مناسباً لتنظيم أحوال القرن السابع ونفذ خلاله، إلى نص كان في ذلك الحين أرقى من أن يعمل به، فكان لا بد من نسخة ومن إغفال الشريعة العمل به. بيد أنه مهما كان هذا الموقف متناسقاً وفعالاً، فلا بد له من أن يواجه السؤال الذي

طرحه فضل الرحمن عن الإمكان العملي لقبوله، وقد يبدو في هذا الصدد أن احتمال أن يحظى مبدأ التطوير عند الأستاذ محمود محمد طه بالقبول واسع المدى والتنفيذ لدى غالبية المسلمين في المستقبل القريب احتمال ضعيف، ليس فقط لأن المبدأ نفسه يشكل قطعة واضحة من التاريخ الطويل للفقهاء الإسلامي، وإنما أيضاً لأنه يثير احتمال تحديه الخطير لمصالح فئات قوية في العالم الإسلامي. كذلك فإن الطبيعة القمعية والسلطوية للغالبية العظمى من الأنظمة السياسية الحاكمة في أرجاء العالم الإسلامي، وكذلك قمعية وسلطوية الاتجاهات الاجتماعية والفكرية، لا يمكن أن تساعد على إجراء الحوار الحر المفتوح اللازم لقيام دعوة إلى آراء جديدة ثورية.

إن المسلمين في جميع أنحاء العالم اليوم يعيشون حالة من الاضطراب والتأزم البالغين. فهناك تمسك بأن الإسلام هو مصدر الهوية والأيدولوجية العملية في مواجهة الإحباط السياسي، والفقر الاقتصادي، والفوضى الاجتماعية. غير أنه حين جرت محاولات في دول كإيران وباكستان والسودان لتطبيق البديل الإسلامي في صورة الشريعة، أثار التطبيق من المشكلات ما يفوق عدده عدد المشكلات التي وفر الحلول لها. وبالتالي فإنه بالرغم من ضرورة الحل الإسلامي الناجمة عن الظروف الموضوعية في العالم الإسلامي، فالواضح بصورة قاطعة أن الشريعة ليست هي الحل. والحقيقة التي قد تبدو غريبة للبعض هي أن تصاعد حركة ما يسمى بالإسلام الأصولي هو نفسه الذي أوضح قصور الشريعة عن أن تكون أساساً صالحاً لنمط الدولة الإسلامية الحديثة الذي تنشده الحركة. إذ طالما كانت دولة الشريعة مثلاً رومانسيا يتطلع الناس إليه ويخالونه حلاً سحرياً لكافة مشكلات المجتمعات الإسلامية، لم يكن بالإمكان تحدي هذا المثل تحدياً فعالاً. أما وقد اضطر دعاة تطبيق الشريعة إلى مواجهة المتطلبات الخاصة لإقامة حكومة عملية وعادلة في العالم الحديث، فقد بدأ قصور هذا النمط واضحاً لكل ذي عينين.

وفي اعتقادي أن الظروف المواتية لحوار صريح منظم ستتحقق، وإن التغيير الجذري والدائم سيحدث، حين نتغلب على المناخ السلبي وعلى الانتقال إلى الحوار الصريح المنظم. إذ طالما نظر المسلمون إلى نقد الشريعة على أنه كفر، فسيظل دعاة تطبيق الشريعة على استغلالهم العواطف جماهير المسلمين وإثارتها ضد العناصر المنادية بالحدثة، كذلك فإنه طالما كانت العلمانية هي البديل الأوحده للشريعة، فسيتمكن دعاة تطبيق الشريعة من اجتذاب الرأي العام المسلم إلى صفوفهم. ويأمل مؤلف هذا الكتاب أن يثبت أن القانون العام في الشريعة، إنما هو قانون وضعي؛ وليس في الحقيقة قانوناً إلهياً بمعنى كونه إرادة الله المباشرة الثابتة التي لا تتغير، وإثبات هذه الحقيقة يساعد المسلمين على تجاوز الاتهام بالتكفير إلى إجراء حوار صريح منظم حول قابلية القانون العام في الشريعة للتطبيق في العالم الحديث. كما يأمل المؤلف أن يعرض في الكتاب أساساً سليماً لتفسير بديل المصادر الإسلام، فيثبت بذلك أن العلمانية ليست هي البديل الأوحده للشريعة.

الفصل الرابع

الشريعة والمبادئ الدستورية الحديثة

بناء الدولة وتنظيمها، وطريقة توزيع سلطاته وممارسة تلك السلطات وغيرها من الأمور المتعلقة بها، هي نقطة البداية المنطقية لمناقشتنا للقانون العام في الشريعة. ففي إطار هذا البناء والتنظيم، ومن خلال توزيع وممارسة السلطات الحكومية، تتحدد العلاقات القانونية بين الأفراد وأجهزة الدولة الرسمية (وهو موضوع القانون العام للدولة القومية الحديثة). فهو إذن إطار العمل الرسمي الذي يؤثر في الحقوق والحريات الأساسية، فردية كانت أو جماعية، داخل الدولة، كما يؤثر على إدارة العلاقات الدولية بين الدولة والأقطار الأخرى. وسنناقش في هذا الفصل البعد الدستوري للحقوق والحريات الأساسية، ثم نقدم في الفصل الخامس مناقشة متخصصة لتلك الحقوق والحريات في سياق تطبيق العدالة الجنائية، ثم نناقشها من منظور الحماية الدولية بوصفها حقوق الإنسان.

وحيث إن الفقهاء الأوائل والأجيال التالية من العلماء الأقدمين لم يأخذوا في وصفهم القانون الملزم الوضعي "المتميز عن الشؤون الدينية والأخلاقية، (ناهيك عن التمييز بين القانون الدستوري وغيره من فروع القانون العام) فإنه من الضروري بيان المعيار الذي أخذنا به في تحديدنا لتلك المبادئ والقواعد في الشريعة، التي نراها متصلة بقضايا القانون الدستوري.

المبادئ الدستورية الحديثة ودلالاتها في السياق الإسلامي

فى رأبى أن المفهوم التالى للمبادئ الدستورية الحديثة ودلالاتها اللازمة يعكس إجماعاً للرأى العام اليوم، داخل وخارج العالم الإسلامى. وسنقتبس فى الصفحات التالية فقرات مما كتبه مفكرون غربىون: فى هذا الموضوع، بالنظر إلى أن الدول الغربية عرفت أفضل تعبير عن هذا الموضوع ودلالاته اللازمة، كما عرفت أفضل تطبيق لها. ولا يعنى هذا أن الدستورية الغربية هى المثل الأعلى الذى ينبغى أن يتوخاه المسلمون أو شعوب أقطار العالم الأخرى، غير أنى أرى أن الإنجازات الغربية فى هذا المضمار يجب عدها إسهاماً مثيراً للخبرات والمعارف البشرية فى مجموعها، مما يمكن للمسلمين والشعوب الأخرى أن تتبنه، وأن تكفيه وفق ما يروونه مناسباً فى ضوء تقاليدهم الدينية والحضارية. وسنقدم عرضنا العام للمبادئ الدستورية على هذا الأساس.

اعتبارات هامة

يحتاج المجتمع البشرى إلى شكل من أشكال الإدارة (أو الحكومة) التى تتمتع بالسلطات اللازمة لحفظ القانون والنظام، ولتنظيم أوجه النشاط السياسى والاقتصادى والاجتماعى. غير أنه بمرور الوقت تبين أنه من أجل تجنب مخاطر الفساد وإساءة استخدام السلطة، ومن أجل ضمان ممارسة الحكومة لسلطاتها ممارسة سليمة لتحقيق أهدافها المشروعة بالوسائل المتفق عليها، ينبغى وضع قواعد واضحة تطبق تطبيقاً صارماً لتنظيم هيكل الحكومة ونشاطها. هذه المجموعة من القواعد المنصوص عليها والمطبقة فى دولة معينة هى ما يسمى بدستور تلك الدولة. فدستور الدولة بمعناه الشكلى هو مجموعة من القواعد والأحكام التى تنشأ أجهزة الحكومة المختلفة وتحدد علاقتها فيما بينهما، وكذا لا علاقة بين هذه الأجهزة وأفراد الرعية من البشر، سواء على المستوى الشخصى أو الجماعى. وبهذا المعنى الشكلى عرف الدستور بأنه "القانون المتكامل والأساسى لأمة أو دولة، يحدد طبيعة الحكومة ومفهومها، وينظم عمل هذه الحكومة، ويحكم ويوزع ويرسم الحدود لأوجه نشاط أجهزتها المختلفة، كما يحدد مدى وطريقة ممارسة سلطاتها السياسية".

ومذهب الحكم الدستورى هو النظرية أو المبدأ الخاص بالحكومة الدستورية، كما تعرف "الدستورية" بأنها الالتزام بهذه النظرية للحكم الدستورى. وعلى نحو مماثل تعرف الدستورية بأنها المبدأ القائل بأن "تمارس السلطة العامة وفق أحكام القانون، وأن يكون الدستور مصدر مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية، وكذا السلطات التنفيذية والتشريعية، على أن يحترم الدستور والأت حديد الحكومة القائمة عنه استجابة لنزوة منها. واختصاراً فهى أن يسود حكم القوانين لا حكم الأفراد من البشر".

ورغم فائدة مثل هذين التعريفين للدستورية على مستوى معين، فهما غير كافيين

للإحاطة بكافة دلالاتها. ذلك أن كل قانون متكامل يحوى عناصر التنظيم والتوزيع وبيان حدود سلطات الحكومة ومهامها، وكل حكم يلتزم بقانون شكلي مهما كان هذا القانون مستبداً وغير عادل، يمكن أن يندرجا تحت هذا الحد الأدنى من التعريف. كذلك فإن حكومة تلتزم بدستورها هي وفق هذين التعريفين حكومة دستورية. ونحن لذلك في حاجة إلى معرفة المزيد عن المهام السياسية للدستور، وعن القانون الذي يُسنُّ على هديه، حتى نتمكن من تقييم مدى عدالة ومناسبة وفعالية أي دستور، وأية حكومة تقوم وتعمل على أساس من الالتزام به.

وقد أصبح شائعاً القول إن الدستورية تعنى أكثر من التزام الحكومة بأي "دستور" فذلك الخلق بصفة الدستور لا يكفيه فقط فرض القيود الفعالة والالتزامات الإيجابية على سلطات الحكومة، وإنما يلزمه أيضاً أن يفعل ذلك في سبيل تحقيق أهداف معينة. وقد قيل إن "الدستور" هو "تلك المجموعة من القوانين والأنظمة والعادات المشتقة من قواعد منطقية محددة معينة، تستهدف أهدافاً محددة معينة تخدم الصالح العام، وتشكل النظام العام الذي اتفقت الأمة أن تحكم على هديه" وعلينا أن نفهم هذا التعريف السليم في ضوء الاعتبارات التالية:

إن مقتضيات المنطق وطبيعة الصالح العام تختلف باختلاف الزمان والمكان. وبالتالي فإن ما أُلحِت إليه مبادئ العصر الوسيط من المنطق والصالح العام، قد لا يكون سليماً بمعايير اليوم. وعلى سبيل المثال بينما كان حق المشاركة في الحكم مقصوراً على طبقات متميزة أو على فئات معينة من الناس، فإن المقبول الشائع اليوم أن هذا الحق ينبغي أن يمارسه كافة البالغين من سكان الدولة. ولذا فإن الأمة التي يضاف قبولها الشرعية على النظام الدستوري تتألف اليوم من مجموع السكان لا من شريحة معينة منهم.

كذلك فإنه في حين نجد أن العملية التي يتم بها عبر الأيام تعديل أو موازنة مقتضيات المنطق، ومفهوم الصالح العام هي في جوهرها عملية داخلية تجري في مجتمع معين، ولكنها تتأثر بخبرات وإنجازات مجتمعات أخرى. ورغم أن هذا قد كان هو الوضع دائماً عبر تاريخ الحضارات البشرية، فهو يصدق بصفة خاصة في عالمنا الحديث والقائم على مبدأ الاعتماد المتبادل المتوحد. ولذلك أرى أن كل المؤشرات الداخلية والخارجية تؤكد الآن أن الدستورية ينبغي أن تصل بين الوسائل والغايات؛ بأسلوب منطقي فعال يضمن دائماً استهداف غايات مرجوة بوسائل مشروعة، كما ينبغي أن تحقق ذلك بطرق معينة. وأرى أن وسائل وغايات الدستورية ينبغي أن تساعد على تحقيق التوازن السليم بين الحرية الشخصية الكاملة والعدالة الاجتماعية التامة.

إن وجود الدولة القوية واحتمال استمرارها بوصفها شكلاً نافعا وعمليا من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي واسع النطاق، أمر نعدّه في دراستنا هذه من المسلمات.

ويصرف النظر عن جذورها الحقيقية فى التطورات الفكرية والسياسية منذ عصر النهضة الأوروبي، وبالرغم من عيوب الطريقة التى تبنيت بها شعوب العالم الأخرى لهذا النموذج أو فرض عليها، فالواقع أن فكرة الدولة القومية قد سادت العالم بأسره. وقد ورث مسلمو العالم هذا الشكل من الحكم من تجاربهم مع الاستعمار، واستمروا فى إدارة دولهم القومية بمحض اختيارهم لعشرات من السنين، تلت حصولهم على الاستقلال. ذلك أنه بالرغم من غموض موقف المسلمين التاريخي من مفهوم الدولة القومية، فإن هذا المفهوم قد استقر الآن على نحو ثابت فى جميع أنحاء العالم الإسلامي. وفى ضوء هذا التطور الحاسم يصبح لزاما علينا الآن أن نقيم أى دستور من الدساتير، فى الدولة الإسلامية وغير الإسلامية، بمعيار قدرته على تحقيق التوازن السليم بين الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية فى سياق الدولة القومية الحديثة. وأعتقد بالأخص أنه من الواجب أن يكون تقييم الدولة القومية الحديثة على ضوء المساواة بين كافة مواطنيها أمام القانون، دون تمييز على أساس مثل العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي السياسي وغير السياسي. فأما الدستور الذى يقر التمييز بين مواطني الدولة فغير أهل لهذه التسمية، وأما الحكومة التى تلتزم بمثل هذه الأداة من أدوات القمع والإذلال لمواطنيها فلا ينبغى عدها حكومة دستورية.

وكثيرا ما يشار إلى الحكم النيابي القائم على الاقتراع العام على أنه دلالة على دستورية نظام الحكم، فهو شرط ضروري إذن، غير أنه غير كاف. فقد أوضح التاريخ المعاصر أن الاقتراع العام قد يخلق ويساند استبداد الأغلبية، أو استبداد الأقلية، أو حتى استبداد إنسان فرد. ولذا فإنه من المهم تأكيد ضرورة هيمنة مبادئ أسى وأعمق على ممارسات الحكم، تضمن حقوق الأفراد والأقليات من تعدى إرادة الأغلبية عليها، عن طريق إجهاض أي عمل تشريعي أو تنفيذي يخالف تلك المبادئ. على أن كلمتي "الأغلبية" و"الأقلية" قد تثيران التحفظ من الناحية المصطلحية، حيث إن الأغلبية العديدة قد لا تكون بالضرورة الأغلبية السياسية. أما ما يهمنا هنا فهو مبدأ حماية حقوق من يعانى أو من يتهدهده خطر الاضطهاد أو التمييز، سواء كانت أغلبية، أو أقلية، أو فردا واحدا.

وتحسبا لاحتمال نشوء الحاجة إلى التعديل والمواءمة استجابة للظروف المتغيرة، ينبغى دائما توفير نوع من الآلية أو الإجراءات الخاصة بتعديل الدستور. فتعديل الدستور أمر مشروع شريطة إتباع الناحية الشكلية فى آلية أو إجراءات التعديل، حتى لو جاء التعديل مقوضا لأكثر الجوانب أساسية من جوانب الدستورية، ولكي نحترز من هذا الخطر، نحتاج إلى خلق إجماع قومي، يتمتع بالقدر الكافي من القوة والوضوح، حول المبادئ الأساسية للدستورية، وذلك من أجل ضمان تحقيق الغايات، وضمان ألا يتبدد الجوهر رغم بقاء الشكل.

وقد يكون من المفيد أن نختم هذا العرض العام ببيان ما لا ينبغي لمفهوم الدستورية محاولة تحقيقه. فصوغ السياسات، وتطبيق القوانين والأحكام، وتنفيذ كل ذلك من أجل خدمة أهداف العدالة والحريات الشخصية والعدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية وتوزيع الثروة، يتطلب موازنة مستمرة دقيقة بين المصالح المتنافسة والأولويات المتغيرة. ولا يهدف مبدأ الدستورية إلى تسوية هذه المصالح والأولويات بصفة نهائية، وإنما يقتصر دوره على توفير الإطار والأجهزة والآليات اللازمة لتحقيق هذه التسوية وحل القضايا القائمة في إطار دولة قومية معينة. وبعبارة أخرى فالدستورية هي المنهجية السليمة لوضع وتنفيذ السياسات والقوانين، وليست التحديد الأبدي للمسائل إلا بمعنى ضمان الالتزام بالأسس الضرورية للحكم الدستوري الذي يوفق بين حق الفرد في الحرية الشخصية الكاملة وحق المجتمع في العدالة الاجتماعية التامة.

السوابق التاريخية والشرعية الحضارية

يمكن القول بأن كل دولة من دول عالم اليوم لها دستور يحوى حداً أدنى من القواعد والأحكام التي تخلق أجهزة الحكم المختلفة، وتحدد العلاقة فيما بينهما، والعلاقة بينها وبين مواطني الدولة. كما يمكن القول بأن هذا الحد الأدنى من الدستورية كان قائماً في التجربة التاريخية لعدد من حضارات العصور القديمة والوسيطية. غير أننا حين نركز الضوء على تعريف الدستورية ودلالاتها اللازمة وفق المعيار الذي سلف ذكره، نجد أنه ما من حضارة واحدة في الماضي، والقليل جداً إن وجد من الدول المعاصرة، يمكن وصفها بأنها نظام دستوري بالمعنى الكامل والمحدد للعبارة.

لقد كانت "دساتير" الحضارات القديمة معيبة لعدم توفيرها الأساس الكامل الوافي للحقوق الأساسية للمواطنين وكفالة الحياة الكريمة لهم، وعدم توفيرها الوسائل والآليات الفعالة من أجل ضمان هذه الحقوق، كما كانت تلك الدساتير معيبة أيضاً، لأن "المواطنين" الذين كانوا يتمتعون بالحقوق المقررة لم يشملوا فئات كبيرة (كالنساء والرقائق) تتمتع في عصرنا الحديث بالمواطنة، وهذه العيوب، خاصة استبعاد فئات كالنساء من الممارسة الفعالة للسيادة، ومجرد وجود نظام الرق، هي عيوب تقوض أي أساس لدعوى الدستورية من وجهة النظر الحديثة.

وفي تقديري أن الغالبية العظمى من الدول المعاصرة تفتقر إلى الضمانات الكافية للحقوق المدنية والسياسية، أو الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. غير أن بعض الدول قد تضمن بالفعل هاتين المجموعتين من الحقوق بدرجة ومساحة كافيتين بحيث يمكن القول إنها دول تلتزم بمعايير الدستورية. والواقع أن غالبية تلك الدول هي من تلك الآخذة بالتقاليد الاشتراكية الديمقراطية الغربية. وأعتقد أن ارتبطت الدستورية بهذه التقاليد

الغربية ليس تبريرا كافيا لقبول الدستورية أو لرفضها. فقبول أو رفض الدستورية ودلالاتها اللازمة ينبغي أن يقوم على أساس من الحجج المنطقية والموضوعية. كما أعتقد أن ثمة حجتين على الأقل، إحداهما أخلاقية والأخرى تجريبية، يمكن أن تساقا للتدليل على الصحة الشاملة لمبدأ الدستورية وضرورة الأخذ به في الحضارات غير الغربية.

فأما الحجة الأخلاقية فتتمثل بكل بساطة، في المبدأ الشائع في كل حضارات العالم وتقاليد الثقافية والدينية والقائل بضرورة معاملتك الغير بمثل ما تحب أن يعاملك به. ذلك أنه على المرء أن يتخيل نفسه في مكان الغير، ثم يرى ما إذا كان يقبل لنفسه أن يكون في ذلك الموقع أو الحال من الناحية الواقعية. فإن لم يقبل لنفسه العيش في دولة لا تلزم نفسها بمبدأ الدستورية كما عرفناه آنفا، أو أن يحرم من الدلالات اللازمة لهذا المبدأ، فإنه لن يكون بوسعها أن يدافع على أساس أخلاقي عن حرمان أي إنسان آخر منها. ومن هذا المنطلق فبما أن كل إنسان سيطلب لنفسه كافة مزايا الدستورية، عليه بالتالي أن يقر لكافة البشر غيره بحقوقهم فيها.

وأما الحجة التجريبية الدالة على شمولية صحة مبدأ الدستورية، فهي أنه كان الخيار الحر للغالبية العظمى من شعوب العالم قاطبة. وقد حرمت معظم شعوب أفريقيا وآسيا من جوهر الدستورية، ألا وهو حق تقرير المصير، إبان الحكم الاستعماري. وبعد نيل الاستقلال قررت كافة شعوب المستعمرات السابقة تقريبا تأكيد الدستورية باعتبارها المثل الأعلى الذي تستهدف تحقيقه. ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة على أنها مجرد مخلفات الماضي الاستعماري، فقد استمرت قائمة لعشرات السنين بعد الاستقلال، وبعد أن جرب الكثير من هذه الدول عدة نماذج من دساتيرها المستقلة الخاصة. ورغم صعوبة تطبيق الدستورية عملا، فإنها لا تزال الخيار الحر للغالبية العظمى من شعوب العالم، بما فيها الشعوب الإسلامية.

ولاشك في أننا متى أردنا إجراء تحليل لمفاهيم كالدستورية يشمل عددا من الحضارات، علينا التنبيه إلى مخاطر المبالغة في التبسيط، وافترض أرضية مشتركة؛ هي أوسع أو أضيق مما هي عليه في الواقع. علينا من جهة أن ندقق النظر في القول بأن "النموذج النظري اللازم لإصدار حكم كافي يشمل عددا من الحضارات بصدد القوانين والدساتير والسياسة والسلوك القضائي، هو نموذج قائم بالفعل، وبصورة راقية، في العالم الغربي". ومن جهة أخرى، علينا أيضا أن ندقق النظر في "الافتراض المقابل القائل بأن كل نظام حضارى هو فريد في نوعه ومستقل عن المجتمع الدولى، بحيث ينبغي وصف كل أوجه الشبه التى تكشف عنها الدراسات الدقيقة المتعلقة بالدول والقانون المقارن، أوجه شبه زائفة أو غير ذات شأن".

فأما في ضوء التحذير من افتراض توافر النموذج اللازم في العالم الغربي، فلا أعتقد

أن النموذج الضروري لإصدار حكم كفي يشمل عددا من الحضارات بصدد الدساتير، هو النموذج الغربي القائم. فالنموذج النظري الذي اقترحه هو الذي شرحت به باختصار في مستهل هذا القسم، والذي لا يستند في صحته إلى توافره في أي مكان من عالم اليوم. وفي اعتقادي أن هذا النموذج الذي ينبغي أن نسعى وراء تحقيقه يصرف النظر عن يسعى معنا إليه أو عن قد حققه بالفعل. ومع ذلك فإن الإنجازات التي حققتها الحضارات الغربية وغير الغربية ستفيدنا في بناء وتطبيق الدستورية الإسلامية الحديثة.

وأما في ضوء التحذير من افتراض تفرد النظم الحضارية، فلا بد من ملاحظة أن أيًا من النظم الحضارية أو الدينية قد يزعم لنفسه، درجة معينة من التفرد والاستقلال. وهو في هذا الزعم يستند إلى المعايير الداخلية فيه، ولكن شريطة أن يتم ذلك في إطار الصحة الشاملة لمبدأ أخلاقي أو سياسي معين، كالدستورية مثلا. عندئذ يكون لنا أن ننظر في صحة مثل هذا الزعم بالتفرد، وقد نجد من المناسب موافقته إلى حد ما، ولكن دون أن تنتقص من قدر الموقف الأساسي من المبدأ المذكور. وبعبارة أخرى، يمكننا أن ندرس الزعم بوجود نظرة بديلة إلى الدستورية، وأن نقيمها في ضوء الحجتين السابقتين الإشارة إليهما بشأن شمولية المبدأ الدستوري من الناحيتين الأخلاقية والتجريبية وشمولية دلالاته اللازمة، وذلك قبل أن نقبل أو نرفض ذلك الزعم بالنظرة البديلة. ولكي ننهض بهذه الدراسة فيما يتصل بالإسلام كما تعكسه الشريعة في هذا المضمار، حتى يتضح لنا مدى اتفاقها أو تعارضها مع الدستورية.

تقييم دولة الشريعة التقليدية من حيث كونها نظام حكم دستوري

لم ينشغل فكر الفقهاء المؤسسين لصرح الشريعة بمفاهيم القانون الوضعي (التميز عن أمور الدين والأخلاق)، ناهيك عن أنه لم يميز بين قضايا الدستور وغيره، من قضايا القانون العام للنظر فيها على هذا الضوء. ولذا فإنه من الضروري استخدام مفهوم الدستورية ودلالاتها الذي عرضناه فيما سبق، متى أردنا تحديد وتقييم المبادئ المقابلة في الشريعة.

إن أكثر المصادر حجية للنظرية الدستورية في الشريعة هو نمط مجتمع المدينة، الذي صاغه النبي عليه الصلاة والسلام نفسه عام ٦٢٢م، والذي طبقه الخلفاء الراشدون الأربعة من بعده.

وسواء أطلقنا على مجتمع النبي في المدينة من التسميات الحديثة عبارة الحكم الديني (ثيوقراطية)، أو حكم الشريعة (نوموقراطية). فقد كان له تنظيم فعلى معين كان المفروض أن يحتذى حذوه بعد وفاته مع بعض التغيرات الناجمة عن انقضاء أمر الوحي الإلهي. وبمقتضى هذه النظرة سمى القائم على أمور الجماعة الإسلامية بعد النبي بخليفة رسول

الله. ولذا نظرت الأغلبية السنية إلى الخليفة بوصفه خليفة النبي عليه الصلاة والسلام في دوره كحاكم سياسي أعلى لأمة المسلمين، دون أن يخلفه في دوره كرَسُول يتلقى الوحي من الله. وحين ننظر إلى نموذج الحكم في المدينة نجد أن تعيين الخليفة كان يجيء إما بعد انتخاب جماعة صغيرة من المسلمين له، أو بتعيين من الخليفة الذي سبقه، تليه بيعة من جمهور المسلمين. وقد كان غموض أساس الشرعية السياسية وعفوية الإجراءات في ظل النموذج المدني هما اللذان تسببا في تدهور عملية تعيين الخليفة، حتى تحولت إلى نظام ملك وراثي مباشر، تتم فيه البيعة للخليفة التالي أثناء حياة الخليفة القائم.

وقد وصف بعض علماء المسلمين إبان مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي هذا النموذج التاريخي بأنه المثل الأعلى الذي يتطلعون إلى العودة إليه. ورغم الدعوة الواسعة النطاق إلى إصلاح هذا الوجه من وجوه الشريعة وإعادة صياغته، فإنه لم يطرأ عليه حتى الآن أي تغيير ذي شأن. ولذا فإنه ما لم يقم الدعاة المحدثون إلى دولة الشريعة بإحداث هذا التغيير على نحو محدد وصريح، يصبح من المشروع تقييم هذا النموذج التاريخي، على ضوء مبادئ الدستورية الحديثة، بالنظر إلى أنه النموذج الذي ينتوى دعاة الشريعة تطبيقه الآن.

مصادر سلطات الحاكم وطبيعتها

ليس من المجدي الحديث عن حكم النبي صلى الله عليه وسلم في ضوء مبدأ الدستورية، ذلك أن العبارة توحى بقيود مفروضة على سلطات الحاكم وإمكان مساءلته سياسياً أمام غيره من الناس، في حين كان عليه السلام عند المسلمين هو رسول الله، وكانت أقواله وأفعاله المعيار الوحيد للشرعية والسلامة القانونية. لقد كان عليه الصلاة والسلام -وفق المعيار الدستوري- هو الحاكم البشر الأصل ومؤسس الدولة الإسلامية. غير أن خلفاءه كانوا رجالاً يتمتعون بالقدر نفسه من السلطة السياسية، دون أن تكون لهم الحجية الدينية التي كانت للنبي. ورغم أنه كان يفترض أن يقوم حق الخليفة في الحكم على أساس إيمان الناس باستقامة خلقه وإخلاصه لتعاليم النبي عليه الصلاة والسلام، فإنه لم يكن ثمة وسيلة للتحقق من هذا الأساس للشرعية السياسية متى تم بالفعل تعيين الخليفة ومبايعة الناس له، ولا وسيلة لسحب التأييد والتراجع عن البيعة في أي زمن لاحق لتوليته الخلافة. وبعبارة أخرى فقد افترض أن سلطة الخليفة منبثقة عن تأييد شعبي دون أي مبدأ أو آلية لمنح هذا التأييد في حرية أو لتقييده، أو لسحبه. وفي اعتقادي أن هذا هو أحد المصادر الرئيسية للمشكلات الدستورية للصيقة بنموذج الدولة الإسلامية في الشريعة. أما المصدر الإشكالي الثاني فيتعلق بطبيعة سلطات النبي عليه السلام ومداهها، وهي السلطات التي ورثها خلفاؤه، لقد كان عليه السلام خلال السنوات العشر الأولى

من دولة المدينة هو وحده الذي يتلقى الوحي الإلهي ويفسره، وهو الرئيس التنفيذي والقضائي للأمم. وكان من وجهة النظر الدستورية والقانونية الحاكم البشر الفرد لدولة المدينة، وصاحب السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية العليا والمطلقة. ولا شك في أن المسلمين أذعنوا لحكم النبي عليه السلام تلقائياً وطواعية، بسبب ولائهم العميق لشخصيته الجذابة المهيمنة، وتقديرهم البالغ لسلامة أهدافه وكياسة أسلوبه. غير أن هذا لا ينبغي أن يعمينا عن الطبيعة الدستورية لحكمه.

وفي رأيي أن خطأ تقييم الأجيال التالية من المسلمين للطبيعة الفريدة الخاصة لدور محمد عليه أفضل السلام، ومحاولتها إضفاء الدور نفسه على خلفائه، هما المسئولان عن جانب كبير من الفوضى والمشكلات في النظرية السياسية الإسلامية.

ويجوز القول بأن الخلفاء الراشدين الأربعة لم يكونوا راغبين في أن تكون سلطاتهم بنفس طبيعة سلطات النبي محمد عليه الصلاة والسلام ومجالها الواسع. غير أن الواقع هو أنهم مارسوها على هذا النحو. أضف إلى ذلك (خاصة في ضوء الأنظمة السياسية والاجتماعية في العصر الجاهلي وفجر الإسلام) أنه من الجائز جداً أن يكون من الطبيعي، ومن المصلحة، أن يتمتع الخلفاء بمثل تلك السلطات بيد أنه حين عدت الأجيال التالية من المسلمين هذا النموذج أكثر النماذج حجية للدولة الإسلامية، لم يعد بالوسع التوفيق بين الشريعة والدستورية. وربما كانت الأجيال التالية من فقهاء المسلمين وعلمائهم واعية، بالمشكلات التي يثيرها هذا النموذج، غير أنها استمرت لعدة أحقاب أو حتى لعدة قرون بعد ذلك تدافع عنه، وتلتمس الأسانيد المنطقية له.

وقد كانت نتيجة ترسيخ هذا النموذج الذي ورث الخليفة بمقتضاه النبي عليه السلام في سلطاته كحاكم أعلى، لا يحد من هذه السلطات إنسان أو مجموعة من البشر، أن أصبح من المحال إقامة سلطات الحاكم، أو الحد منها وفق معايير الدستورية. فالحاكم بوصفه ظل الله في أرضه هو الذي بيده أن يحدد أي الآراء وأي التأويلات الخاصة بالشريعة: هو ذو الحجية الذي ينبغي العمل به، وأن يقرر تطبيقه في الواقع. فإن كان يوكل إلى غيره بعض سلطاته التشريعية والتنفيذية والقضائية فهو يحتفظ بسلطة إلغاء قرارات أو سياسات أو أحكام أي من نوابه وقضاته.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أنه إذ كان الله نفسه هو المشرع في الإسلام، فلا مجال للتشريع أو لوجود سلطات تشريعية في ظل الشريعة. وفي رأيي أن هذا الموقف خاطئ بالنظر إلى استمرار ممارسة الرأي البشري في تحديد مبادئ وقواعد الشريعة الواجب العمل بها. ذلك أنه لا بد من تفسير للقرآن والسنة من أجل استخلاص المبادئ والأحكام القانونية. وقد أصاب أحد العلماء المسلمين المعاصرين، وهو كمال الفاروقي، في تشخيصه لطبيعة ومجال المهمة التشريعية في ظل الشريعة، إذ يقول في الصفحة الرابعة من كتابه باللغة

الإنجليزية عن تطور النظرية الدستورية الإسلامية:

"دون أي مساس بوظيفة التشريع المقصورة على الله وحده، كانت - ولا تزال - ثمة حاجة إلى سلطة دنيوية تعي أو تفسر القانون الإلهي أو توضح تفاصيله. ذلك أنه كثيراً ما تذكر الشريعة مبدأً بسيطاً تاركة للبشر مهمة استنباط التفاصيل والأحكام القانونية المنبثقة عن المبدأ. كذلك فقد توكل الشريعة بالتحديد إلى مجال العقل والفهم البشريين مهمة وضع أحكام بصدد أمور معينة. أضف إلى ذلك أنه مجرد وجود مذاهب فقهية إسلامية مختلفة يوضح أن جانباً كبيراً من القانون الإسلامي هو محل تأويل، ومستقى بطبيعته من الشريعة. وبالتالي فإنه ينبغي تحديد سلطة دنيوية تشريعية للنهوض بمهمة التأويل والاستنباط والتطوير، وهي سلطة مطابقة للجهاز التشريعي في الدولة الدستورية بمفهوم العلوم السياسية المعاصرة".

وهذا هو مفهوم وجود وظيفة تشريعية في ظل الشريعة. أما بمقتضى النموذج التاريخي فإن هذه المهمة كانت تخضع في النهاية لسلطان الخليفة، رغم إمكان اعتماده على آراء قضائه وغيرهم من الفقهاء. وعلى سبيل المثال فإنه كما ثار خلاف في الرأي بين الفقهاء، وهو أمر شائع "كان من الحق المعترف به للحاكم أن يفرض الرأي الواحد من بين الآراء المتناقضة الذي يراه أنسبها بصدد القضية المعروضة".

مشاركة الشعب في الحكم

أسهب بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين في حديثهم عن مفهوم الشورى، الذي يفترض وفقه أن يشاور الحاكم كبار رجال الأمة بشأن أحوال الدولة. غير أن مشكلة الشورى كمبدأ دستوري هي أنها بحكم مفهومها وحجتها الأصليين في القرآن وفي الممارسة التاريخية، لم تكن لا بالشاملة في مجالها ولا بالملزمة في واقعها. والملاحظ عند الكثير من المؤلفين المسلمين المحدثين أنهم بسبب رغبتهم في الخروج بمبدأ دستوري حديث قائم على أساس من الشريعة التقليدية، قد شوهوا الحقائق التاريخية كي توائم رأيهم. ورغم أنه من الصحيح القول بأن المساهمة الشعبية في الحكم، ومسئولية الحكام أمام المحكومين، ينبغي أن تصبحا مبدأين دستوريين إسلاميين ملزمين، فإنه لا يمكن قبول الزعم بأنهما كانتا دائماً قائمتين، ولو كانت الشريعة قد قالت بالفعل بالطبيعة الإلزامية للشورى، لما ثارت الحاجة بعد عدة قرون إلى إثبات هذا في أيامنا هذه.

إن الآية ١٥٩ من سورة آل عمران (وهي أولى الآيتين القرآنيتين اللتين تذكران كلمة الشورى) تقول مخاطبة النبي عليه السلام "فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين". ورغم أن النبي عليه السلام كان يشاور المؤمنين

في بعض المواقف، ويأخذ أحياناً بنصحتهم، فإنه لا الفقهاء القدامى فسروا الآية على نحو الإلزام، ولا كان من دأب الرسول عليه الصلاة والسلام في كل الحالات، أن يشاور الصحابة وأن يعمل بمشورتهم. وعلى أي الأحوال فإنه بالنظر إلى دور النبي عليه الصلاة والسلام الديني وطبيعة علاقته بأتباعه، لم يكن من المتصور أن يكون ملزماً بالتشاور مع الصحابة حول المسائل العامة، ملزماً بقبول مشورتهم. وأياً كان بالتشاور مع الصحابة. فهو التزام أمام الله لا أمام رعيته من البشر. وهو ما جعل الأمر كله دينياً وأخلاقياً، لا قانونياً ودستورياً بطبيعته.

أما الآية القرآنية الأخرى التي تذكر الشورى (وهي الآية ٣٨ من سورة الشورى) فتصف المؤمنين بأنهم "الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". فهي لا تذكر -ولا فسرها كبار الفقهاء على أنها تعني- ضرورة العمل برأي الأغلبية. والواقع أنه لم يكن ثمة في أي وقت من الأوقات أي إجراءات أو آلية للتشاور، ولا كانت تنجم عواقب قانونية عن عدم مشاورة الحاكم لرعيته أو عدم اتباعه نصحتهم. فمنذ أيام الخليفة الأول سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، كان الحاكم حراً في قراره مشاورة الرعية أو الأخذ بمشورتها. وقد خالف أبو بكر رأي الأغلبية العظمى من كبار الصحابة حين قرر محاربة القبائل من العرب الذين ارتدوا بعد وفاة النبي عليه السلام. كذلك خالف الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه الأغلبية العظمى من كبار الصحابة حول توزيع الغنائم من الأراضي في جنوبي العراق.

كذلك فإن الدعاة المحدثين للشورى (بوصفها مبدأً دستورياً يلزم الحاكم بالتشاور بالعمل بمشورة ناصحيه) يستشهدون بآيات قرآنية أخرى، مثل الآية ١١٠ من سورة آل عمران، والآية ١١٢ من السورة نفسها، والآية ٤١ من سورة الحج التي تصف المسلمين بأنهم قوم يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر. ورغم أن هذه الآيات قد تفسر اليوم على أنها تؤيد واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أمور الحكم، ومن ثم فهي توحى بمعنى ضرورة اشتراك الشعب في الحكم، فإنه لا يمكن قبول الزعم بأن هذا هو التفسير التقليدي للآيات كما فهمها الفقهاء الأوائل.

وثمة مصدر آخر للاضطراب القائم حول الطبيعة الدستورية لدولة إسلامية تحكمها الشريعة، ألا وهو القول بأن الخليفة ليس حاكماً مستبداً مطلقاً، بالنظر إلى أنه -كأي مسلم آخر- ملزم بأحكام الشريعة. بيد أنه حيث إن الحاكم نفسه هو السلطة العليا التي تحدد طبيعة حكم الشريعة وكيفية تطبيقها بصدد قضية من القضايا، (أي أنه السلطة التشريعية العليا من المنظور العملي التطبيقي، بالإضافة إلى كونه السلطة القضائية والتنفيذية العليا)، فإن خضوعه لرقابة الشريعة لا قيمة عملية له. وقد كان وضع الفقهاء المؤهلين عملياً لتوضيح الشريعة استشارياً على الدوام.

وعلينا أن نؤكد مرة أخرى أن الإمكانية الراهنة لتأسيس سلطة مستقلة يقرها الدستور ويوسعها إصدار وتطبيق القانون المقيد لسلطان الحاكم التنفيذي لا ينبغي الخلط بينها وبين الوضع في ظل الشريعة التقليدية. ذلك أنه يمكن القول بإمكانية فهم نصوص الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اليوم بما يؤسس لإشراك الشعب في الحكم، ولكن لا يصح القول أن هذا الفهم المستحدث قد كان قائماً في الماضي كمبدأ شرعي.

إن مخاطر سوء استخدام السلطة وفسادها قائمة ما دام الخليفة (أو رئيس الهيئة التنفيذية المقابلة للخليفة في العصر الحديث) هو صاحب السلطة العليا في تحديد المبدأ الواجب تطبيقه من مبادئ الشريعة، سواء بحكم علمه هو أو اختياره رأياً من آراء الفقهاء المؤهلين المتوافرة لديه. أما عن إضفاء هذه السلطة على فقيه أو مجموعة من الفقهاء (وهو ما حاولته إيران مؤخراً) فلن يسفر إلا عن تحويل المشكلة إلى مشكلة إساءة استخدام السلطة وفسادها على يد هذه الجماعة المشرفة على التطبيق. وعندئذ يصبح السؤال الجوهرى هو عن كيفية اختيار ذلك الفقيه (أو تلك المجموعة من الفقهاء)، وعن الجهة التي تتولى مساءلته (أو مساءلتها) وكيفية تحقيق هذه المساءلة. فإن كان هذا الفقيه يتمتع باستقلال مكفول بوصفه خبيراً في الشريعة، فستكون أحكامه ملزمة للسلطة التنفيذية دون أن يكون هو نفسه مسئولاً سياسياً أمام الخليفة أو الرعية بوجه عام، فأمر لا يتفق مع منطق الدور الذي يؤديه، ألا هو ضمان التزام الحكومة بالشريعة بصرف النظر عن إرادة الخليفة أو الرعية.

ولكي نوضح هذه النقطة في سياق معاصر، يمكننا الإشارة إلى دستور جمهورية إيران الإسلامية الصادر ١٩٧٩. وقد نهض عدد من الباحثين بمهمة بيان وتوثيق وتحليل إطار الثورة وبنية السلطة فيها. غير أن ما يعنينا في هذا الفصل هو المبدأ الأساسي الخاص بولاية الفقيه. فحيث إن المهمة الرئيسية للدولة لدى هذه الثورة الإسلامية هي تنفيذ أحكام الشريعة أو فرضها، فلا بد من أن ينهض أكفأ الفقهاء بالوصاية على الدستور من أجل ضمان التزام المستمر بأحكام الشريعة. وعلى ضوء هذا المبدأ، ذهبت المادة الرابعة من الدستور إلى أن كافة القوانين والأحكام ينبغي أن تقوم على أساس المبادئ الإسلامية "ويجب هذا المبدأ بوجه عام كافة مبادئ الدستور، وكذا سائر القوانين والأحكام الأخرى. ويقوم الفقهاء الأعضاء في مجلس الأوصياء ببيان أحكامها في هذا الصدد".

وتعكس هذه المادة وغيرها من مواد الدستور الإيراني غموض موقف الشريعة من مبدأ السيادة، وهو ما سنبينه بعد قليل فمن جهة نجد أن المادة الثانية من الدستور الإيراني تذهب إلى أن الجمهورية الإسلامية هي نظام يقوم على أساس الاعتقاد بأن "لا إله إلا الله، وأن السيادة لله وحده، وقبول حكمه، وضرورة إطاعة أوامره". ومن جهة أخرى، نجد أن السيادة التي ينفرد الله وحده بها يترجمها الدستور إلى وصاية علماء الدين. وبالتالي

يثار التساؤل: ما جدوى الحديث عن سيادة الله سبحانه وتعالى وحده؛ إن كان البشر هم الذين سيمارسونها عملاً؟

وأعتقد أن هذا التعبير الملثوي يقصد به تجنب الاعتراض الواضح على جعل بشر فوق الدستور؛ ولذا فإن المنطق الذي أخذ به الدستور الإسلامي هو أنه حيث إن المسلمين قبلوا مبدأ السيادة الإلهية 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 الأفراد) معرفة الإرادة الإلهية. وأما الزائف فهو أننا متى أسندنا مهمة التعرف على الإرادة الإلهية إلى مجموعة من البشر، فإنهم سيتفقون فيما بينهم ويتحدثون فيما بينهم بصوت واحد. وإنما لواجدون اعترافاً بزيف هذا الافتراض في المادتين ٥ و ١٠٧ مثلاً من الدستور الإيراني، إذ يتحدثان عن إمكانية الاختلاف بين رجال الدين حول مسألة رئيسية: هي اختيار الفقيه الأكبر الذي يملك السلطة العليا في إدارة شؤون الدولة.

السيادة

إن التقييم العام لنموذج الشريعة الذي عرضناه لتونا يبين الحجة إلى إيضاح مفهومي متصلين به هما من صلب الدستورية الحديثة، ألا وهما السيادة والمواطنة. ولا يمكن هنا أن نتعمق في بحثنا لهذين المفهومين اللذين يمسان جوهر الفلسفة السياسية. غير أننا نحاول إيضاح موقفنا في هذا الكتاب من هذين المفهومين.

للسيادة دلالات متنوعة إلى حد ما في القانون الدولي، والقانون الدستوري، والفلسفة السياسية. غير أنها تعني دائماً السلطة الحكومية أو القانونية العليا، ويمكن الوصول إلى فهم أفضل لمفهوم السيادة إذا نظرنا إليها في سياقها التاريخي، حيث إنها بدأت بالبحث منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر عن أساس علماني محض للسلطة داخل الدولة. وبالوسع التوفيق بين آراء حول الموضوع متضاربة في ظاهرها: متى قلنا إن بعض المفكرين كان يتحدث عن السيادة في سياق أزمة أو حرب أهلية، سواء كانت قائمة بالفعل أو كان ثمة خطر من نشوبها، في حين تحدث البعض الآخر عنها في ظروف سياسية طبيعية. وعامل السياق هذا مسئول عن الاختلاف حول كيفية ممارسة السيادة في وقت بعينه. ولذا فإنه قد يكون من المفيد أن نتصور السيادة بوصفها قائمة دائماً في يد شخص، أو مجموعة من الأشخاص له (أو لهم) حق تفويض الغير بممارستها في ظروف معينة، ولأغراض محددة.

وقد تنشأ من هذا الفهم أسئلة مثل: من هو صاحب السيادة الدائم؟ وما إذا كانت ممارسة هذه السيادة قد فوضت إلى الغير؟ ومن هو هذا الغير؟ وما مدى التفويض ودواعيه؟ ولكن

هذه أسئلة لا يمكن مناقشتها أو توفير إجابات قاطعة عليها إلا في سياق دولة بعينها، وفي ضوء فلسفتها السياسية أو الأيديولوجية التي تأخذ بها مما ينعكس في نظامها الدستوري. غير أنني أعتقد أن ثمة سياقاً أوسع مستقى من المفهوم الشائع عن العدالة وعن المصلحة، يمكن أن يستخدم أساساً لافتراضات عامة عن الجهة التي ينبغي أن تكون لها السيادة، والأفراد الذين يمكن تفويض السيادة إليهم بصورة مشروعة، إلى آخره. وحيث إن السيادة تعني سلطة رسم السياسة وتطبيقها عن طريق القانون والمؤسسات الأخرى، فهي لا يمكن أن تكون عادلة في صالح الشعب إلا إن قامت على أساس موافقة مجموعة السكان الخاضعين لها. وإنه لأمر منفر أخلاقياً، وصعب عملياً، إكراه الناس على تطبيق سياسات وإطاعة قوانين ضد إرادتهم الحرة، ولا يعني هذا أن يكون لكل فرد حق اختيار السياسات التي يريد تطبيقها أو القوانين التي يريد الالتزام بها في ضوء نزواته الشخصية. وإنما يعني ضرورة أن يكون لكل فرد من مواطني الدولة وسيلة التأثير الفعال في عمليات رسم السياسة وسن القوانين. ولكي تكون لدى كل شخص القدرة على التأثير في هذه العملية الحيوية، ينبغي أن تتاح له فرصة متكافئة وكاملة لكي يصبح صانعاً ومنفذاً للسياسة والقانون، أو لكي يختار صانعيهما ومنفذيهما.

كذلك فإن بالنظر إلى أن رسم السياسة والتشريع هما عمليتان مستمرتان واسعتا النطاق، فمن الواجب أن يكون كل مواطن من مواطني الدولة قادراً على التأثير تأثيراً فعالاً في هذه المهام الحيوية كلما ارتأى ذلك ضرورياً وعلى أي مستوى من المستويات، ولذا ينبغي أن يكون لكل مواطن الحق في التعبير عن قبوله أو رفضه للسياسة والتشريع، وأن يتاح له فرصة السعي لتغييرها بالاشتراك مع غيره، وتعادل ذلك في الأهمية قدرة كل مواطن من مواطني الدولة على التحدي المشروع لأية سياسة أو أي قانون من خلال الوسائل القانونية والسياسية. وتتصل هذه الأفكار بكل مدلولات الدستورية اللازمة مما سنناقشه فيما يلي.

ويبدو أن إحدى القضايا الرئيسية المتعلقة بكافة المشكلات الدستورية في ظل الشريعة هي ذلك القدر من الغموض الذي يحيط بمبدأ السيادة. فبالرغم من إيمان المسلم العميق بأن السيادة العليا لله سبحانه وتعالى، فإن هذا لا يبين لنا من له من البشر سلطة التصرف باسم السيادة العليا. لقد كانت الإجابة على هذا السؤال واضحة وغير ذات محل للجدل أثناء حياة النبي عليه الصلاة والسلام. غير أنه بعد وفاته أثير التساؤل حول حق أي إنسان في أن يزعم أنه الأداة البشرية للسيادة الإلهية. أما عن زعم الخلفاء الراشدين الصريح أو الضمني أنهم يتصرفون كمحض أدوات لإرادة الله التي عبرت الشريعة عنها، فإنه يثير التساؤل حول كيفية اختيار الخليفة وكيفية مساعته عن سلوكه. ولكي نطبق مبادئ الدستورية الحديثة علينا أن نجيب على الأسئلة الأساسية التالية: هل يمكن

التوفيق بين فكرة الأداة البشرية للسيادة الإلهية (سواء كانت الأداة هي الخليفة أو مقابلة في العصر الحديث) وبين المبادئ الدستورية؟ وكيف يتم اختيار هذه الأداة وتعيينها؟ وكيف يمكن مساءلة هذا الوكيل عن أسلوب نهوضه بهذه الوكالة.

ويبدو أن القول بأن وكيل السيادة الإلهية هو الأمة (أي مجموع سكان الدولة من المسلمين): لا فرد واحد ولا مجموعة من الأفراد، فيه إمكانية توفير حل ما للمشكلة. فإن كانت الأمة هي الوكيل الجماعي للسيادة الإلهية، فمن حقها تعيين ممثلين عنها لتصريف مهام الحكم، بوصفهم مسئولين أمامها، حيث إنها صاحبة الشأن الأعلى من البشر، والوكيل الأصلي للسيادة الإلهية. وإلى جانب الاعتراض الأهم الوارد في الفقرة التالية، ينبغي تأكيد أن الشريعة لا تنص على تطبيق هذا المفهوم عن الحكم النيابي المسئول. ذلك أن الشريعة لم توفر في أي وقت من الأوقات الآليات والإجراءات المتصلة باختيار مجموع الأمة للخليفة، أو لمساءلته وهو في منصبه، أو لتنحيه عن الخلافة بطريقة منظمة سليمة. ولا يعني هذا أنه لا يمكن اليوم توفير هذه الآليات والإجراءات، وإنما يعني - بكل بساطة - أنها غير قائمة بالفعل.

والمشكلة الأهم المتعلقة بهذه الفكرة عن وصف الأمة الإسلامية صاحبة السيادة البشرية، هي أنها تستبعد المواطنين غير المسلمين في الدولة. وسنرى فيما يلي أن الشريعة تستبعد غير المسلمين استبعاداً كاملاً، وتفرض القيود على اشتراك المسلمات في إدارة شؤون الدولة، مما يخالف مخالفة جلية المتطلبات الدستورية الحديثة، الخاصة بالمساواة وعدم التمييز بين المواطنين.

المواطنة

المواطنة هي المفهوم الأساسي الثاني الذي يثير المشكلات في ظل الشريعة. إذ من الذي تشمله عبارة "كل فرد من أفراد الدولة" التي استخدمناها مراراً في مناقشاتنا السالفة للسيادة، إنه ليس بالوسع منطقياً أن نتوقع من أي دولة أن توفر كافة الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للأجانب الذين يُصادف وجودهم مؤقتاً داخل أراضيها. كذلك فإنه ليس من حق أية دولة أن تفرض واجب الولاء لها على أي شخص يتصادف وجوده داخل أراضيها. وبالتالي فإن الأنظمة الدستورية والقانونية عادة ما تميز بين أصحاب حقوق المواطنة الكاملة مقابل واجب الولاء للدولة، وبين غيرهم. فما هو المعيار الواجب الأخذ به في هذا التمييز بين الخاضعين لسلطة الدولة؟

لقد كانت المواطنة مرتبطة دائماً بالموازنة بين الحقوق والواجبات تجاه الأمة. وقد قيل إن هذا يفسر حقيقة أن المفهوم الشخصي للمواطنة كان في كل مكان سابقاً لنمو المفهوم الإقليمي الذي هيمن على القانون الدولي منذ ظهور الدولة القومية الحديثة. إذ بينما يضيف

المفهوم الشخصي للمواطنة هذا الوضع على أساس صفة وسمة شخصية كالدين أو العنصر، فإن المفهوم الإقليمي للمواطنة الذي أصبح الآن المعيار المعمول به يضيف مزايا وأعباء المواطنة على كل من ولد على أرض الدولة أو أقام بصورة دائمة فيها، وكذلك على من تجنس بجنسيتها بمقتضى قوانين الدولة.

وفي رأيي أنه من المفروض أخلاقياً ومن غير المصلحة سياسياً حرمان أي شخص يولد ويقيم بصفة دائمة على أرض الدولة من حق المواطنة الكاملة ما لم يختر هذا الشخص جنسية دولة أخرى ويحصل على تلك الجنسية. ومن حق أية دولة، بطبيعة الحال، أن تحدد وفق ما تشاء شروط منح الجنسية لمن ولد في دولة أخرى. غير أنني سأركز هنا على الوضع القانوني والحقوق القانونية لأولئك الذين ينبغي أن يُعدوا من المواطنين، على أساس الميلاد والإقامة الدائمة داخل حدود الدولة.

إن حق كافة المواطنين في التأثير الدائم والفعال في صوغ وتنفيذ السياسة والقوانين العامة، هو المبرر الأخلاقي والعملي لسيادة الدولة. ولكي يغدو هذا الحق مؤثراً وفعالاً، ينبغي أن يتمتع كل المواطنين بحرية جمع وتبادل المعلومات المتعلقة بالقضايا العامة، والتعاون مع المواطنين الآخرين في خدمة الآراء المشتركة عن الصالح العام. ويمكن التعبير عن الفكرة الأساسية هنا على أنها هي حق وفرصة للأقلية (ولو كانت فرداً واحداً) أن تصبح أغلبية، فتتجج عندئذ في صوغ آرائها كسياسة للدولة وفي سننها في قوانين. ولا يمكن القول بمبدأ حكم الأغلبية إلا إن كان للأقلية حق قانوني وفرصة عملية لكي تصبح أغلبية فتسود بذلك آراؤها في يوم ما.

ومن المنطقي أن نستخلص من هذا أنه لا ينبغي إقامة مفاهيم الأغلبية والأقلية، على أساس من الاعتبارات غير الموضوعية، كالعنصر أو الجنس التي لا يمكن للمرء تغييرها. كذلك فإنه لا ينبغي إكراه الفرد على التخلي عن إحدى السمات الجوهرية لحيته وكرامته الإنسانية: كديانته وعقائده التي اختارها لنفسه، كشرط لأن يصبح جزءاً من الأغلبية؛ ولذا فإنه من الواجب أن تقوم السياسة والقانون دائماً على أساس منطقي، بوسع المواطنين جميعاً قبوله وموازنته، بصرف النظر عن العنصر أو الجنس أو الدين وغيره من المعتقدات، وإلا لم يكن أن نتوقع الحفاظ على الولاء للدولة وقوانينها من جانب من فرض عليهم الإذعان الدائم لإرادة الأغلبية، ولا سبيل أمامهم إلى أن يصبحوا هو أنفسهم أغلبية.

ولن تكون احتمالات التأويلات البديلة للتجربة الدستورية الإسلامية التاريخية مجدية إلا إن صاحبها بعض التعديل لمظاهر معينة من الشريعة، وإكمال أوجه قصورها بتوفير آليات للتمثيل الحقيقي والمساءلة الجادة. وبالأخص فإن مفهوم الأمة بوصفها الأداة الأصلية الجماعية للسيادة الإلهية (وبالتالي فهي الجهة البشرية الوحيدة صاحبة السيادة)، يمكن أن يوفر الأساس السليم للدستورية، بشرط تعديل الشريعة لتكون

الأمة حتى يشمل كافة المواطنين على أساس المساواة الكاملة، دون تمييز قائم على الدين أو الجنس.

وختاماً، فإنه من المهم أن نكرر التحذير من الخلط بين الشريعة التقليدية واحتمالات الإصلاح الذي يمكن تنفيذه في المستقبل. صحيح أنه من الممكن الآن إعادة تأويل المصادر الإسلامية لاستخلاص مبادئ تتفق مع الدستورية الحديثة ولكن لا ينبغي أن يقودنا هذا القول إلى الظن بأن هذه الإمكانيات قد تحققت في الماضي. ويرى البعض أن دولة الخلافة في مراحلها الأولى -وهي التي قامت على أساس نظرية العقد المزدوج- كانت ديموقراطية بالتأكيد، غير أنها تطورت تحت تأثير التقاليد البيزنطية والفارسية، فتحوّلت تدريجياً إلى مؤسسة أوتوقراطية. ويلزم أصحاب هذا الرأي الفقهاء من علماء الدين المسلمين لعجزهم عن صياغة فلسفة سياسية نقدية تؤكد العدالة والروح الديموقراطية اللصيفتين بالأساس التعاقدية القديم.

غير أنني أعتقد أن الخلافة في مراحلها الأولى إنما تحوّلت إلى مؤسسة أوتوقراطية بسبب مظاهر لصيقة بالشريعة نفسها، كان تأثيرها أعظم من تأثير التقاليد البيزنطية والفارسية. وبعبارة أخرى، فإن "العدالة والروح الديموقراطية" اللصيفتين بنموذج الدولة الإسلامية في المدينة، جبتهم ما معالم غير ديموقراطية في النماذج ذاته. وهي معالم كان لها ما يبرزها في السياق التاريخي، بما في ذلك التقاليد البيزنطية والفارسية. أما التحدي الذي يواجه المسلمين اليوم فهو كيفية صياغة فلسفة سياسية نقدية، يمكنها التغلب على تلك العناصر في الشريعة التقليدية، التي لا تتفق في جوهرها مع الدستورية الحديثة.

التقييم الدستوري لمظاهر أخرى من الشريعة مرتبطة بالموضوع

في رأبي أن المشكلات اللصيقة بدولة الشريعة بوصفها مثلاً أعلى ينشده مسلمو اليوم هي أخطر من مجرد مشكلات تحقيق هذا "المثل الأعلى" فحتى لو أن هذا المثل تحقق اليوم عملياً، فسيكون قاصراً عن استيفاء متطلبات الدستورية الحديثة. ويمكن شرح هذه المشكلات الكامنة فيما يلي:

الوضع الدستوري للمسلمين

إن رعاية الدولة الذين يمكن عدّهم رسمياً من المسلمين؛ هم وحدهم من ترى الشريعة أنهم يتمتعون بحق المواطنة الكاملة في ظل دولة إسلامية، وأنهم مؤهلون نظرياً للتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية، غير أن حقوق هذه الفئة مقيدة بما يلي:

أولاً: ألا يرتد الشخص الذي عدّ رسمياً من المسلمين، سواء باعتناقه لدين آخر، أو بالإلحاد ويمكن عدّ الشخص مرتداً متى أدانته السلطات بتبني آراء أو وجهات نظر لا

تتفق مع الأحكام الأساسية للإسلام، بصرف النظر عن رأيه هو نفسه في علاقته بالإسلام. وبعبارة أخرى، فإن اعتناق الإسلام تقرر السلطات موضوعياً، ولا يقرره الشخص المعنى ذاتياً.

والتبرير المعهود لمعاقبة المرتد هو الزعم بأن الردة تزعزع من سلامة الأمة الإسلامية، وأمن الدولة الإسلامية. وكثيراً ما يرد التبرير في إطار القول بأن الدولة الإسلامية دولة أيديولوجية، مهمتها الحفاظ على قيم الشريعة ونشرها، وتعريف الأمة بأنها مجتمع بشري يقوم على أساس من العقائد المشتركة، وبالتالي يأتي الزعم بأن كافة حقوق الفرد وحياته يقيد بها المبدأ الذي يحظر الانحراف عن أيديولوجية الدولة أو الدعوة إلى أيديولوجية أخرى، لأن مثل هذا الانحراف يشكل عصياناً مدنياً ودعوة إلى الثورة ضد نظام الدولة من أجل إلغاء طابعها الإسلامي. ويخلص من يقول بهذا التبرير إلى أن أولئك الذين يتحولون عن الإسلام وأيديولوجيته وشريعته، لا سبيل أمامهم غير التخلي عن انتمائهم للدولة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي وتبني هوية دولة أخرى ومجتمع آخر.

هذا المنحى من التفكير هو في رأبي زائف فيما يتصل بالردة، ومرفوض من وجهة النظر الدستورية. هو زائف فيما يتصل بالردة؛ لأن ردة الشخص في حد ذاتها تعاقب عليها الشريعة بالموت. بصرف النظر عما إذا كان المرتد قد أعلن عن آرائه إلا إن جاهر برأيه ودعا إليه، فإن هذا المبدأ ينتهك حريات دستورية أساسية، هي حريات الاعتقاد والتعبير والاجتماع. وفي حين يشجع المسيحي مثلاً على اعتناق الإسلام ودعوة الآخرين إلى التحول إلى عقيدته الجديدة، فإن المسلم الذي يعتنق المسيحية يعاقب بالإعدام سواء دعا أم لم يدع الآخرين إلى التحول إلى العقيدة المسيحية.

وتذهب دراسة جادة نشرها الشيخ عبد الرحمن رئيس القضاء الأسبق في باكستان إلى أن عقوبة الموت لا ينبغي فرضها على الردة السلمية في حد ذاتها. غير أنه لا يلقي بالاً إلى العواقب القانونية المدنية والشخصية للردة المتعلقة بالزواج والميراث وما إلى ذلك. وقد نقبل أو نرفض حجة الشيخ عبد الرحمن؛ بشأن إلغاء عقوبة الإعدام بالنسبة للردة السلمية، وصحتها في إطار الشريعة. غير أن النقطة الدستورية التي نريد تأكيدها هنا أن الشريعة لا تكتفي بعقاب المسلم المرتد، وإنما تخضعه أيضاً لعدد من العواقب المدنية والشخصية القانونية السلبية، وهو ما لا يتفق مع حريات العقيدة والتعبير والاجتماع الدستورية.

أما القيد الثاني على الحقوق المدنية والسياسية للمسلمين فيتصل بحرية النساء في ممارسة حقوقهن. فبالرغم من أن للنساء المسلمات حق اعتناق أي رأي يعد متفقاً مع الأحكام الأساسية في الإسلام، فإن تقييد الشريعة لحقهن في الظهور والحديث على الملأ والاختلاط بالرجال المسلمين من أجل الدعوة إلى آرائهن، يحد بصورة خطيرة من الحقوق

المدنية والسياسية للمسلمات والمسلمين على سواء.

وإلى جانب القيود المذكورة سابقا على حق مشاركة النساء المسلمات في الحياة العامة، فإن الشريعة تحظر تقلدهن للمناصب العامة التي يمارسن فيها السلطة على رجال مسلمين. وقد قيل إن هذا المبدأ العام في الشريعة قائم على أساس قاعدة ولاية الرجال على النساء، الواردة في الآية ٤٣ من سورة النساء. وعلى سبيل المثال، فإنه بينما يحظر المذهب الشافعي على النساء تولي أي منصب قضائي، فإن المذهب الحنفي يجيز نظرهن في القضايا المدنية وحدها.

غير إن إجازة المذهب الحنفي لتولي النساء بعض المناصب القضائية تقوم على أساس حظر آخر مفروض على المسلمات، وهو القول بأنه بالنظر إلى جواز قبول شهادتهن في المعاملات المدنية والتجارية، تجوز صلاحيتهن لتولي القضاء في القضايا المماثلة. وسنرى في الفصل التالي أن أساس الحظر هو أنه في حين تجوز قبول شهادة النساء في الشؤون المدنية والتجارية وفق حكم الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، فإنه لا يجوز قبول شهادتهن في القضايا الأخطر شأنًا والمتعلقة بالحدود والقصاص. كذلك فإن الحكم المستند إلى تلك الآية يقضي بأنه في الأحوال المدنية والتجارية التي يجوز فيها قبول شهادة المرأة، فشهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد.

ورغم أنه قد كان ثمة مبررات اجتماعية وسياسية في الماضي لما فرضته الشريعة من قيود وحظر على النساء، فإني أرى أن مثل هذه التبريرات لا يصح الأخذ بها اليوم. كذلك، فإنه لا يكفي القول بأن مثل هذه القيود كانت كثيرا ما يغض النظر عنها في ممارسات الماضي. فإنه لمن الخطأ والخطر والقول بأن التمييز القانوني يصبح أهون شأنًا؛ لأنه لن يطبق بصرامة في الممارسة الفعلية. ذلك أنه لا يصح أن يبقى المجتمع على قانون لا ينوي تطبيقه، لأن ذلك يحرم الناس من الاسترشاد بالقانون في معرفة السلوك الجائز والسلوك غير الجائز. ومن الخطر الإبقاء على قانون دون نية تطبيقه؛ لأن ذلك يترك الأمر لتقدير المكلفين بتطبيق القانون، ويتيح الفرصة لهم لاختيار القضايا التي يعمل به فيها على أساس من الأغراض الأنانية وغيرها من الأغراض الفاسدة.

الوضع الدستوري لغير المسلمين

لا تنظر الشريعة إلى الإقامة الدائمة لغير المسلمين (كما تعرفهم الشريعة ذاتها) في الدولة الإسلامية إلا في ضوء "الأمان" الذي يحدد مقتضيات وشروط إقامتهم. وليس لمن لا تعدّهم الشريعة من أهل الكتاب، أية حقوق مدنية وسياسية على الإطلاق بمقتضى الشريعة ما لم يعدّوا في وضع مشابه لوضع أهل الذمة، وهو ما سنبينه الآن، حتى وإن ولدوا وأقاموا بصفة دائمة داخل حدود الدولة الإسلامية. وبالتالي فإن مثل هؤلاء من أفراد

الرعية، حتى وإن كفل الأمان لهم حماية أشخاصهم وممتلكاتهم، لا حق لهم في المساهمة في الحياة العامة لمجموعة الأمة، ولا حق لهم في إدارة الأحوال الشخصية لطائفهم ما لم تمنحهم السلطات وضع أهل الذمة.

وقد أسبغ وضع أهل الذمة في الأصل على رعايا الدولة الإسلامية ممن عدتهم الشريعة مؤمنين بأحد الكتب السماوية (أهل الكتاب). وإذ وسع فقهاء المسلمين تدريجياً من معيار تحديد أهل الكتاب، أسبغ وضع أهل الذمة على كفار سمح لهم بالإقامة في دولة إسلامية لمدة تزيد على عام. وكل من عدّ ذمياً له الحق في ظل الشريعة في حماية شخصه وممتلكاته وممارسة شعائر دينه مقابل دفع الجزية.

ولم تفرض الجزية على المسلمين حتى أواخر الفترة المدنية من حياة النبي عليه الصلاة والسلام. ويبرر علماء المسلمين عادة فرض الجزية على غير المسلمين بأنهم غير ملزمين بدفع الزكاة التي تقتضيها الشريعة من المسلمين وحدهم. كما يذهبون إلى أن الجزية فرضت على غير المسلمين مقابل حماية المسلمين لهم بالنظر إلى إعفائهم من الانخراط في جيوش المسلمين. وفي هذا القول تدليس واضح لأن الشريعة تحظر على غير المسلمين القتال دفاعاً عن أنفسهم ولا "تعفيهم" منه. فالإعفاء يقتضي الطالب، أو على الأقل، اختيار الشخص إعفاء، في حين لا يملك غير المسلمين وفق الشريعة إلا الرضوخ لوضع يدافع فيه المسلمون عنهم، مقابل دفع الجزية. أما عن القول الأول بأن الجزية تحل محل الزكاة فقول غير مقبول بالمعايير الدستورية الحديثة؛ لأنه يميز بين المواطنين على أساس الدين. والمقصود بالجزية - وفق تعبير القرآن نفسه في الآية ٢٩ من سورة التوبة - إذعان غير المسلمين ومذلتهم؛ إذ يضطرون لدفعها "عن يد وهم صاغرون" وهو ما فهمه كلا الطرفين بكل وضوح.

ولطائفة الذميين التي دخلت في عهد المسلمين حق إدارة أحوالها الشخصية وشؤون أفرادها (وهو حق تتيحه الشريعة لها)، على أن تخضع لسلطات الدولة الإسلامية في الشؤون العامة. ذلك أن الشريعة تقضي بأن يكون السلطان في كافة الشؤون العامة للدولة في يد المسلمين وحدهم على الدوام. وبالتالي فإن للذميين حرية الرأي والعقيدة والتعبير والاجتماع داخل طائفهم، وفيما يتصل فقط بممارسة شعائر دينهم، وحرية إدارة أحوالهم الشخصية في إطار الطائفة التي ينتمون إليها وليست لهم حقوق المواطنة الكاملة.

المساواة أمام القانون

كل المظاهر المذكورة سابقاً من مظاهر الشريعة التقليدية الخاصة بأوضاع النساء وغير المسلمين تخالف المبدأ الدستوري الذي يقضي بالمساواة أمام القانون. ويمكن أن تسرد تحت هذا العنوان أمثلة أخرى لعدم المساواة وللتمييز على أساس الجنس أو الدين،

مما تقضي به الشريعة:

فأولاً: يميز القانون الجنائي في الشريعة بين المواطنين على أساس الجنس والدين، فعلى سبيل المثال، نجد أن الدية (أي التعويض المادي عن بعض أنواع جرائم القتل الواجب دفعه لأقرباء القتيل) هي في حالة قتل امرأة أو ذمي، أقل منها في حالة قتل مسلم ذكر، كذلك فإن سمعة الذمي لا تُقيم على الأساس نفسه الذي تقيم عليه سمعة المسلم، وبالتالي فإن أحد الشروط التي تستوجبها الشريعة لإقامة حد القذف هو أن يكون المتهم بالزنا دون دليل مسلماً. ورغم أن السلطات قد ترى توقيع عقوبة أخف على قذف الذمي، فإن للدلالات المهنية لهذا التمييز بين المسلم والذمي عواقب نفسية واجتماعية واضحة.

وثانياً: تميز الشريعة في قانونها الخاص بالشهادة بين الشهود على أساس الجنس والدين. فشهادة النساء والذميين مرفوضة في قضايا الحدود والقصاص، أما القضايا المدنية فتقبل شهادة النساء، غير أن شهادة امرأتين هنا تعادل شهادة رجل واحد. ولا يطبق أي من هذه القيود على شهادة المسلم الذكر الذي تعتبره دائماً الشاهد العدل ما لم يحل سلوكه الشخصي المنحرف دون قبول شهادته.

وسنناقش في الفصل الخامس بتفصيل أوفى معالم هذه النماذج من التمييز على أساس الجنس والدين. كما سنرى أن ثمة اختلافاً في الرأي بين الفقهاء ومذاهب الفقه حول تحديد مجال هذه المبادئ وغيرها من القواعد التي تميز بين الناس في الشريعة. غير أن كافة المذاهب وكل الفقهاء متفقون على أن النساء والذميين لا يتمتعون في مجال تطبيق العدالة الجنائية بمساواة كاملة مع الرجال المسلمين.

وأخيراً: يشكل قانون الأحوال الشخصية في الشريعة مصدراً ثالثاً للتمييز ضد النساء المسلمات وغير المسلمين. فهذا القانون يذهب مثلاً إلى جواز زواج المسلم الذكر من أكثر من واحدة، وحتى أربع نساء، وحقه في تطليق أي منهن بمحض اختياره دون أن يكون مضطراً إلى تبرير أو شرح قراره لأي إنسان أو سلطة. وفي مقابل ذلك لا يجوز للمرأة الزواج من أكثر من رجل في وقت واحد، وليس بوسعها الحصول على الطلاق إلا عن طريق المحاكم ولأسباب جد محدودة، أو برضا الزوج.

وثمة مثل آخر للتمييز ضد النساء المسلمات في قانون الأحوال الشخصية في الشريعة هو الحق العام للزوج في القوامه على زوجته، وهو يشمل تأديبها بصورة متنوعة من بينها الضرب ضرباً غير مبرح إن اعتبرها ناشزاً. ومجرد وجود هذه الرخصة للزوج بتأديب زوجته بالضرب لا يتفق إطلاقاً مع الكرامة الإنسانية لكافة النساء، بصرف النظر عن احتمال وقوع هذه المرأة أو تلك ضحية لتلك المهانة.

أما عن حظر الشريعة لزواج المسلمة بغير مسلم مع إجازتها لزواج الرجل المسلم من كتابية (مسيحية أو يهودية) فمثل من أمثلة التمييز على أساس الجنس والدين معاً.

وفي قانون الشريعة الخاص بالمواريث مثل آخر للتمييز ضد النساء المسلمات. فالقاعدة العامة في الميراث هي أن للذكر مثل حظ الأنثيين، حين يكونا على الدرجة نفسها من القرابة للمتوفى.

ويسعى بعض المسلمين المحدثين إلى الدفاع عن الشريعة بصدد كل هذه المظاهر من مظاهر التمييز ضد النساء وغير المسلمين، فيوردون لها مبررات اجتماعية وسياسية تاريخية. ورغم أن قبول أو رفض صحة تبرير معين هو أمر شخصي، فإن لمفاهيم العدالة والمنطق الشائعة دورا في هذا الشأن. وعلى سبيل المثال، فإنه في حين يمكن قبول فكرة أن نظام الرق كانت له مبرراته في الماضي، فما من أحد بوسعه أن يزعم اليوم الشيء نفسه. وفي رأيي أن هذه المظاهر للتمييز ضد النساء وغير المسلمين لا يمكن تبريرها بمعايير العدالة والمنطق السائدة في زمننا هذا.

آليات التطبيق وسبل النفاذ

مسألة سبل النفاذ مسألة بالغة الأهمية بالنسبة لكافة جوانب الدستورية. ذلك أنه بدون نظام فعال يضمن الانصياع للدستورية والمضي في تنفيذ حقوق وحرريات والمجموعات وكذا كافة الجوانب الأخرى لأهم قواعد نقل السلطة وممارستها، تصبح هذه الحقوق والحرريات لقواعد دون معنى. فالواجب إذن أن يكون لكل حق أو قاعدة وسيلة واضحة فعالة تضمن تنفيذها دون اضطرار إلى اللجوء إلى الثورة. وقد قيل إن الافتقار إلى الوسيط. وهو ما ينطبق أيضاً على التجربة الإسلامية التاريخية.

ورغم أن النفاذ القانوني للقواعد التي تمنع سوء استخدام السلطة أمر ذو أهمية كبرى بالنسبة للدستورية. فلا هو بالكافي في مجال تطبيقه ولا بالمناسب، بكل ما يمكن تصوره من انتهاكات للدستورية. فلا بد من تعزيز إجراءات التنفيذ بمجموعة من الوسائل الخاصة بالبنية والمؤسسات، وكذا برأي عام مستنير ونشيط يعبر عن ثقافة سياسية تغري بالالتزام بالدستورية. والواقع أن العامل البشري الخاص بالتقييم والتقدير الفرديين في الحكم ليس فقط مما لا يمكن تجنبه، وإنما هو أيضا مرغوب فيه. فعلى مستوى معين، لا تجد السياسات العامة والتنفيذ الرسمي لها تفسيرها وتطبيقها السليمين في الحياة اليومية؛ إلا من خلال مثل هذا التقييم والتقدير الفردي. وعلى مستوى آخر، فإن المسؤولين المكلفين بالإشراف على تفسير وتنفيذ السياسات والقوانين والتحكيم في حالة الاختلاف، عليهم أيضا ممارسة التقييم والتقدير من أجل ضمان التزام الموظفين بالحدود القانونية لسلطاتهم ومسئولتهم وفقها. ولتسهيل الممارسة السليمة للتقييم والتقدير على هذين المستويين من عمليات الحكم، ينبغي أن يوفر الدستور بناء واضحا للسلطات وكذا الوسائل والآليات

العلنية والمناحة للاتصال مع المسؤولين فيما بينهم. ومن شأن ذلك تعزيز فعالية العمل الجماهيري من أجل ضمان الالتزام بحرفية ومقاصد الدستور وغيره من قوانين الدولة. وعلى ضوء هذه الفكرة يقال إنه من الواجب أن تنهض بالمهام التشريعية والتنفيذية والقضائية سلطات منفصلة، تتصرف وفق إجراءات مختلفة من المستحسن أن يشرف عليها أشخاص مختلفون، أو هيئات مستقلة. وعلى هذا النحو سيكون من الصعب جدا على أي من هذه الأجهزة الثلاثة أن تتجاوز أو تسيء استخدام سلطاتهم، أو أن تتآمر من جهة أخرى لتحقيق تلك الغاية وبذا يكون الهدف من الفصل بين السلطات، هو تقليل مخاطر التواطؤ بين أولئك الذي يقننون قواعد السلوك (السلطة التشريعية)، وأولئك الذين يفسرون هذه القواعد ويتصرفون وفقها (السلطة التنفيذية)، وأولئك الذين قد يحتكم إليهم في حالة النزاع أو الخلاف (السلطة القضائية).

غير أن صرامة الفصل بين السلطات قد تؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها؛ تضعف أو تعطل من الأداء الحكومي الفعال، الذي قد تنشأ حاجة ماسة إليه في وقت الأزمات. وللحيلولة دون مخاطر مثل هذه الصرامة في الفصل بين السلطات، بذلت محاولات تستهدف جعل هذه السلطات الثلاث، معتمدا بعضها على بعض، والحفاظ على نوع من التوازن بين مزايا الفصل بين السلطات، وأخطار تعطيل وعرقلته الأداء الحكومي السلس. وعلى أي الأحوال، فإن الاعتراض على الصرامة المبالغ فيها في الفصل بين السلطات لا يبرر الإدماج الكامل للسلطات في شخص واحد أو جماعة واحدة. والواقع أن فصل واستقلال السلطة القضائية بالأخص من المكونات الحيوية للدستور. فبدون سلطة قضائية مستقلة عادلة قوية تطبق وسائل النفاذ القانونية وتصفى المصادقية على الوسائل غير القضائية، ينهار مشروع الدستور بأكمله.

والظاهر أن هذه الأفكار عن فصل السلطات، خاصة استقلال السلطات القضائية، قد نجحت في الأقطار التي نشأت فيها، وهي بلاد الديمقراطية الليبرالية الغربية. ورغم أن هذا النجاح قد يغري غيرها من الأقطار في مختلف أنحاء العالم بتبني مبدأ الفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية، فعلياً أن نلزم الحذر عند التمييز بين المبدأ والهدف الجوهري لهذه الوسائل وبين الشكل والممارسة في أي سياق سياسي وحضاري معين. ذلك أن الهدف الأساسي المنشود تحقيقه هو إقامة سلطات الحكم وتحديدتها في ضوء الحكمة المنطقية من وجودها ومبرراتها الشرعية. ولا بأس بأية وسيلة قادرة على تحقيق هذا الهدف شريطة أن تناسب التقاليد الحضارية للدولة المعنية.

أما عن الشريعة فإنها لم تنص على إجراءات منظمة فعالة تطبق عند اختيار الخليفة أو من يقيم مقامه أو عند مساءلته بعد اختياره، ولا هي حاولت فرض قيود قانونية على سلطاته. فالخليفة في واقع الأمر كان يجمع بين كافة السلطات التشريعية والتنفيذية

والقضائية العليا، ولم يكن مسئولاً أمام سلطة بشرية.

لذلك فإن من جهة النظر الدستورية القانونية، لم يكن هناك تأثير كبير للقيود النظرية التي فرضتها الشريعة على الخليفة، أو من يقوم مقامه في العصر الحديث، حيث إنها لم تنص على وسائل منتظمة سلمية لتطبيق هذه القيود. وقد ظل الجدل بين علماء المسلمين قائماً لعدة قرون حول ما إذا كان يجوز خلع الخليفة الذي تم اختياره بطريقة سلمية. وقد استشهد كل من الفريقين في خلافهما بنصوص من القرآن والسنة لتعضيد موقف. وعلى أي الأحوال، وحتى لو افترضنا وجود حق عزل الخليفة الذي يخالف أحكام الشريعة، فليس ثمة آلية أو إجراءات تكفل حل المشكلة حلاً سلمياً منظماً. ولهذا السبب بالذات اتجه علماء المسلمين ممن ناقشوا القضايا الدستورية عبر التاريخ الإسلامي إلى تأكيد واجب إطاعة الحاكم مهما كان شريراً فاسداً؛ خوفاً من الفتنة.

وقد حاول بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين خلق آلية فعالة لتطبيق القيود المفروضة في الشريعة على الخليفة، فاقترح تاج الدين النبهاني مثلاً أو يعزل الخليفة المخالف لأحكام الشريعة عن طريق إصدار فتوى شرعية من هيئة أو محكمة شرعية. فإن رفض الخليفة الانصياع لتلك الفتوى تولى المسلمون مهمة خلعه؛ حيث إن موافقتهم السابقة على تعيينه لم تعد ملزمة لهم. والواضح أن مثل هذه المحاولات تقوم على أساس مبادئ الدستورية الحديثة، ولا بد من تعزيزها إن أردنا الأخذ بهذه المبادئ وتطبيقها. وعلى سبيل المثال، فإنه من اللازم النص بوضوح على استقلال وفعالية الهيئة أو المحكمة التي تملك حق عزل الحاكم. كما ينبغي ألا تترك للحاكم نفسه الخيار في إطار قرار يقضي بعزله.

دولة الشريعة في الفكر الإسلامي المعاصر

أوضح عرضنا المفصل للفكر الإسلامي المعاصر فيما يختص بالدولة الإسلامية (في الفصل الثالث من هذا الكتاب)، أن المشكلات الدستورية الكبرى في الشريعة لا تزال قائمة دون حل. وحتى أحسن المعالجات لهذا الإشكال، تقصر عن المدى المطلوب في الإصلاح مثل كتاب محمد أسد "مبادئ الدولة والحكم في الإسلام" فرغم أن محمد أسد يذهب إلى أن القرآن والسنة لم يحدداً أي شكل معين للدولة، وأن الشريعة لم تضع نظرية دستورية مفصلة، فهو يرى أن أي شكل من أشكال الدولة ينبغي أن يتفق تماماً مع أحكام الشريعة الصريحة القاطعة فيما يتصل بالحياة الاجتماعية. ويزعم هذا المؤلف أنه لا يجوز تغيير الشريعة؛ لأنها قانون إلهي، ولا حاجة بنا إلى تغييرها الآن، لأن كافة أحكامها صيغت بحيث لا يتعارض أي منها أبداً مع طبيعة الإنسان الحقيقية، والاحتياجات الحقيقية للمجتمع البشري في أي وقت من الأوقات، وذلك بالنظر إلى أنها لا تشرع إلا بصدد تلك

المظاهر من الحياة البشرية التي لا تخضع للتغير وفق طبيعتها. ثم يقول بعد ذلك إن الشريعة تتكون من: إما مبادئ عامة يمكن إدخال قواعد تفصيلية فيها بفضل الاجتهاد، أو قواعد تفصيلية بصدد أمور لا تتأثر بالتطور الاجتماعي للإنسان. كما أنه يجيز الاجتهاد في الأمور التي لا تتناولها الشريعة.

وهكذا فإنه بعد أن حصر نموذج في إطار الشريعة، مضي في الفصول التالية يشرح ويدافع عما يسميه بالقوانين السياسية في الشريعة فيما يتعلق بقضايا متنوعة من قضايا القانون العام. وسأركز هنا على بعض القضايا الرئيسية.

يرى محمد أسد أن هدف الدولة الإسلامية ليس هو تقرير المصير على أساس عنصري أو ثقافي، وإنما هو إقامة دولة الشريعة الإسلامية كطرح عملي في شؤون البشر. وبالتالي، يقول أنه من الواضح أن الشخص الوحيد الذي يمكن ائتمانه على منصب رئيس الدولة يجب أن يكون مؤمناً بالمصدر الإلهي بهذه الشريعة، أي أن يكون مسلماً. غير أن هذا المنطق يحرم غير المسلمين من تولي جميع المناصب التي تتطلب تفسير الشريعة وتطبيقها، وليس فقط منصب رئيس الدولة. كذلك، وحيث إنه يرى أن أحكام الشريعة غير قابلة للتغيير، فإن حرمان غير المسلمين من تولي المناصب العامة لا بد من الأخذ به لأن الشريعة نصت عليه.

غير أنه في هذا الصدد يتجنب الحديث عن وضع النساء، وهو يذهب إلى أنه بصرف النظر عن النص على أن يكون الأمير (أي الحاكم أو رئيس الدولة) مسلماً رشيداً عاقلاً وذا خلق رفيع، فإن الشريعة لا تذكر أية شروط أخرى لأهلية المنصب. وهذا القول منه غير دقيق، لأن الشريعة تشترط أن يكون الإمام أو الحاكم رجلاً. ثم أنه بالرغم من قوله إن المجلس (هو الجمعية النيابية المختصة بالمهام التشريعية) ينبغي أن يمثل الأمة بأسرها، رجالها ونساءها، فهو لا يذكر على وجه التحديد، ما إذا كان يجوز انتخاب النساء لعضوية هذا المجلس.

ويقول أسد إنه في حالة وقوع خلاف بين المجلس والسلطة التنفيذية تقوم هيئة المحكمين بالنظر في الخلاف الأساسي، والتداول الموضوعي حول المشكلة، ثم تقرر أي الرأيين المتصارعين هو أقرب إلى القرآن والسنة. ثم يقول إن لهذه الهيئة المحايدة العليا نفسها سلطة الاعتراض على التشريعات والتصرفات الإدارية، التي تخالف نصوص القرآن والسنة. وينبغي اختيار أعضاء هذه الهيئة بعد التشاور بين السلطة التنفيذية والمجلس، مع توفير ضمانات حق استمرار شغل الوظيفة لهم وغير ذلك من الضمانات.

ويلاحظ أن محمد أسد شديد الاهتمام بالقضايا الدستورية المتعلقة بطبيعة واختصاصات سلطات الدولة المختلفة. ففي عدة فصول من كتابه يناقش مسائل مثل الحكم بموافقة الرعية ومشورتها، أو العلاقات بين المواطنين والحكومة. وهو اهتمام لا شك

مشجع حيث إنه يبين التزاما بالدستورية. ولكن على المسلمين الملتزمين بالدستورية أن يدركوا أنه من المستحيل تحقيق الدستورية من خلال تطبيق الشريعة.

فالمسلمون الذين هم على غرار محمد أسد على الأقل ذو حساسية ووعي بهذه القضايا ويمكنهم تقدير أهمية الحجج الواردة في هذا الفصل. ولكن هناك آخرون قد لا يكونون واعين لهذه القضايا. وثمة مثل واضح لذلك نجد في وثيقة صادرة عن جامعة الأزهر الإسلامية بالقاهرة عام ١٩٧٨، وعنوانها "أقتراح خاص بالدستور الإسلامي".

تقول المادة الأولى (ب) من هذا المشروع المقترح للدستور الإسلامي إن الشريعة الإسلامية هي مصدر كل تشريع. وتقول المادة الرابعة إن للشعب أن يراقب تصرفات الإمام ونوابه وكل الحكام وأن يسائلهم على هدى أحكام الشريعة. وفي هاتين المادتين نجد النغمة الرئيسية لبقية الدستور، إذ يجعل الكثير من الأحكام المتخصصة فيه مرتبطة بالشريعة ارتباطاً وثيقاً أو خاضعة لأحكام الشريعة.

فمثلاً تضمن المادة ١٩ حرية التجارة والصناعة والزراعة في إطار أحكام الشريعة، وتنص المادة العشرون على أن الدولة تتولى التخطيط للتنمية الاقتصادية وفق أحكام الشريعة. فكل النصوص المحددة مستقاة من الشريعة، مثل تحريم الربا في كافة المعاملات من تجارية وغيرها، وجمع الزكاة وتوزيعها، وغير ذلك.

كما يتناول الاقتراح الحقوق والحريات الشخصية على ضوء الشريعة. فالمادة ٢٩ تنص على أن حرية الاعتقاد والرأي الدينيين، وحرية التعبير والاجتماع، والحرية الشخصية وحرية التنقل، كلها حقوق طبيعية تضمنها الدولة في حدود أحكام الشريعة. ووفق المادة ٣٧ نجد أن حق العمل وكسب الرزق، وحق الملكية لا يجوز المساس بهما إلا وفق أحكام الشريعة. كذلك فإن سائر الحقوق والحريات الشخصية هي إما خاضعة للشريعة أو مستقاة من أحكامها، وهو ما تخلص إليه المادة ٤٣ في ختام الفصل التي تذهب إلى عدم جواز ممارسة الحقوق كافة إلا وفق أحكام الشريعة.

ويختص الفصل الخامس من الاقتراح بوضع الإمام، ويبدأ بالمادة ٤٤ التي تنص على ضرورة إطاعة الإمام حتى لو اختلف الفرد معه، ما لم يأمر الإمام الشخص بفعل شيء تحرمه الشريعة تحريماً قطعياً (المادة ٤٥). وتشتط المادة ٤٧ أن يكون كل المرشحين لمنصب الإمامة من الذكور المسلمين، راشدين وعاقلين وورعين وعالمين بالشريعة. وتذكر المادة ٤٨ من الاقتراح أن اللجنة الواضحة له اختلفت فيما بينها حول جواز تصويت النساء لاختيار الإمام، أو مجرد السماح لهن بطلب الإذن في التصويت في حالة تأهلهن لذلك. وحيث إن المادة ٤٩ تجيز للشخص الاعتراض على تعيين امرئ معين في منصب الإمامة قبل البيعة له، فإننا نستنتج عدم جواز الاعتراض بعد البيعة.

أما سائر مواد الاقتراح مما يتصل بالسلطة القضائية والشورى والحكومة وأمور عامة

وعارضة، فهي إما مستقاة من الشريعة أو خاضعة صراحة لأحكامها. وثمة حاشية للفصل السابع الخاص بالشورى تقول: إن ذلك الفصل يحذف في الأقطار التي ليس لها مجالس للشورى. وتعكس هذه الحاشية رأي الأزهر في أن الشورى لا هي بالإجبارية ولا بالملزمة للحاكم وفق أحكام الشريعة.

ومن النظر إلى المشكلات الدستورية المتنوعة التي تثيرها الشريعة، كما تم بيانها من قبل، يتضح أن أي إدماج شامل للشريعة في وثيقة دستورية لا يمكن أن يكون مرضياً. والواقع أن دستور الأزهر المقترح يصور بجلاء عدة نقاط مما أثارناه هنا. وإنه لمن المدهش حقاً أن نرى مشروع دستور يوضع في مصر، وهي دولة ذات أقلية من غير المسلمين ذات شأن، لا يذكر كلمة واحدة عن وضع المواطنين غير المسلمين وحقوقهم. ولا هو يخبرنا حتى ما إذا كان هؤلاء غير المسلمين مواطنين أم لا. وسبب هذا الإغفال الخطير واضح، هو أن الوثيقة لم يكن بوسعها ذكر أحكام الشريعة الخاصة بغير المسلمين وأن تدعي في الوقت نفسه أنها مشروع دستوري. وهذا هو السبب في أن الوثيقة أحالت كافة الأمور إلى الشريعة.

وهكذا، فإن المسألة الرئيسية ليست هي ما إذا كانت الشريعة تتطلب شكلاً محدداً لنظام الحكم، وإنما هي ما إذا كانت الشريعة ستطبق أم لا. فإن طبقت الشريعة، فلا مفر من تنفيذ كافة أحكامها التي تميز ضد النساء والمواطنين غير المسلمين مهما كان شكل نظام الحكم.

مفهوم حديث عن الدولة الدستورية الإسلامية

أوضحنا في بداية هذا الفصل المعالم والدلالات الرئيسية المتفق عليها للدستورية. وفي اعتقادي أن أفضل ما قاله إسلامي بصدده هذه المعالم والدلالات نجد في كتابات المصلح الإسلامي السوداني المرحوم الأستاذ محمود محمد طه. يقول الأستاذ محمود إن الدستورية تقوم على مبدئين أساسيين: الأول أن كل إنسان فرد هو غاية في حد ذاته، ولا يجوز استخدامه كأداة لتحقيق غاية أخرى. والثاني: أن المجتمع هو أكثر الوسائل فعالية لتحقيق هدف الحرية والكرامة الشخصيتين. وعلى ذلك فإن أهداف الدستورية ووسائلها ينبغي أن تحقق التوازن السليم بين حاجة الفرد إلى حرية شخصية تامة، وحاجة المجتمع إلى عدالة اجتماعية شاملة.

وعلى الدستور من أجل هذا أن يفرض قيوداً تنظيمية فعالة على سلطات الحكومة حتى يحمى كل فرد من رعايا الدولة من التدخل في حريته الشخصية واستقلاله. غير أن للدستور أن ينظم الحرية الشخصية ويحد منها لصالح العدالة الاجتماعية الشاملة؛ حيث إن العدالة وسيلة ضرورية لا غنى عنها لتحقيق الحرية الشخصية. غير أنه من الواجب

تأكيد أن مثل هذه التنظيمات والقيود ينبغي أن تقتصر على الوسائل المتفقة تماماً مع الأهداف الرئيسية الخاصة بحماية وتعزيز الحرية، والحق في الحياة، وكرامة كل فرد من أفراد الدولة. وبعبارة أخرى، علينا دائماً أن نضع نصب أعيننا العلاقة السليمة بين غاية الدستورية، (وهي تمكين كل فرد من تحقيق حرية شخصية كاملة)، ووسائلها الضرورية التي لا غنى عنها، (وهي تمكين المجتمع من تحقيق عدالة اجتماعية شاملة).

وفي رأيي أن الدستورية لا تقتصر على فرض القيود على سلطات الحكومة، وإنما تتعداها إلى فرض التزامات إيجابية على الحكومة لحماية وتعزيز الحرية، والحق في الحياة، وكرامة مواطنيها. وبالتالي، فإنه لكي تصبح حماية الحرية الشخصية وممارستها فعاليتين، ينبغي أن يسعى الدستور إلى توفير كل الوسائل اللازمة لتعزيز الحياة الإنسانية والرخاء المادي، من تعليم وإتاحة فرص العمل، ورعاية الصحة، وغير ذلك من الخدمات الضرورية.

والواضح أن التقاليد الحضارية والأيدولوجية المتنوعة في عالم اليوم تختلف فيما بينها، في تقييمها لأهمية الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية. كذلك فإن هذه الاختلافات قد توجد في الدولة الواحدة ذاتها في إطار التقاليد الحضارية والأيدولوجية نفسها. وهذه الاختلافات بين التقاليد الحضارية والأيدولوجية وداخلها لا تشكل في أهمية الحرية والعدالة، وإنما تتعلق بوسائل تحقيق هذين المطلبين ليس إلا، مفترضة أن أحدهما سينجم ويتحقق بصورة طبيعية من جراء توفير الآخر. أي أن دعاة الحرية الفردية يتصورون أن العدالة الاجتماعية ستنبع من ذلك، بينما يظن دعاة العدالة الاجتماعية أنها شرط سابق لتحقيق الحرية الفردية. وأعتقد أنه ينبغي الجمع بين المطلبين والسعي وراءهما في الوقت ذاته، على أساس أن الحرية هي الغاية الرئيسية، وأن العدالة هي الوسيلة الضرورية التي لا غنى عنها، وإلا فإن الدستورية لن تحقق تلك الدرجة من الإجماع الوطني والتأييد الشعبي اللازمة لازدهارها ونموها.

والإصرار على ضرورة السعي لتوفير مطلبي الدستورية هذين في الوقت ذاته وبالقوة نفسها، لا يعني أن ينتهج السعي وراءهما نفس السبل. غير أن الحاجة إلى الوسائل المناسبة لا ينبغي أبداً أن تستخدم ذريعة لخلخلة أو تأجيل تحقيق الحرية الفردية أو العدالة الاجتماعية.

أمل أن تكون المناقشة في هذا الفصل قد أوضحت أن هذا المفهوم للدستورية لا يمكن تحقيقه في ظل الشريعة. ذلك أنه بدون جديد قادر على تطوير مفهوم بديل للقانون العام في الإسلام، لن يكون أمام المسلمين المحدثين غير خيارين: إما التخلي عن القانون العام للشريعة، أو إغفال الدستورية. فأما الخيار الأول فيبدو غير واقعي بالنظر إلى الاعتقاد السائد بين المسلمين بأنهم ملزمون دينياً بتطبيق أحكام الإسلام في حياتهم العامة. وأما الخيار الثاني فغير مقبول أخلاقياً وسياسياً في سياق الدولة القومية الحديثة.

غير أنه لحسن الحظ، ثمة بديل إسلامي للقانون العام في الشريعة، يمكن توفره من خلال المنهجية الإصلاحية التي اقترحها الأستاذ محمود محمد طه. فإن نحن طبقنا هذه المنهجية الإصلاحية على المشكلات الدستورية للشريعة مما عرضنا له في هذا الفصل، فسنجد أن كافة المبادئ الإشكالية للشريعة قائمة على أساس نصوص القرآن والسنة تنتمي إلى الفترة المدنية. وقد بزغ المفهوم التاريخي لدولة الشريعة إبان الفترة المدنية، حيث إن المسلمين لم يكونوا جماعة سياسية ولا هم أسسوا دولة في الفترة المكية. فإن نحن نظرنا إلى النموذج المدني بوصفه نموذجاً فرضته الظروف السياسية والاجتماعية في القرن السابع، وهو ما دعانا إليه الأستاذ محمود محمد طه، فلن نكون حينئذ ملزمين بتطبيقه في ظل الظروف الحديثة المختلفة اختلافاً جذرياً عن ظروف القرن السابع.

كذلك فإن كافة قواعد الشريعة المرفوضة الخاصة بوضع وحقوق النساء وغير المسلمين، مما ذكرناه في هذا الفصل. هي أيضاً قائمة على أساس نصوص من القرآن والسنة، تنتمي إلى الفترة المدنية. ونقول مرة أخرى إن نفس الفهم الذي اقترحه الأستاذ محمود يتيح لنا نسخ النصوص المدنية المتعلقة بهذا الوضع، وهذه الحقوق بنصوص من الفترة المكية. ويمكننا أن نتخذ من وضع حقوق النساء مثلاً على فعالية هذا المبدأ.

لقد سبق أن ذكرنا أن المبدأ الأساسي في القول بإخضاع النساء لسلطة الرجال، وبحجبة حرمان النساء من تولى المناصب العامة التي يمارسن فيها سلطة على الرجال، هو مبدأ القوامة، أي وصاية وسلطة الرجال على النساء بمقتضى الآية ٣٤ من سورة النساء، وهي آية مدنية والجزء المتصل بموضوعنا منها هو ”الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم“ وقد ذهب الأستاذ محمود محمد طه إلى أن قوامة الرجال على النساء قد جعلت مشروطة، بمقتضى نص الآية، باعتماد النساء على الرجال في توفير الأمن والنفقة. وحيث إن هذا الوضع لم يعد قائماً في مجتمع يعتمد أفراداً من رجال ونساء في أمنهم على حكم القانون، وتهدياً فيه للنساء بوجه عام فرصة لنيل استقلال اقتصادي، فقد استبعد عملاً الأساس المنطقي للقوامة.

فإن ارتبط هذا التحليل بالمبدأ العام الخاص بالمساواة بين الرجال والنساء والذي ذكره القرآن في سوره المكية، أمكننا -على حد قول الأستاذ محمود محمد طه- أن نستخلص نتيجة واحدة، هي أن الرجال والنساء ينبغي أن تتوافر اليوم المساواة بينهم بحكم القانون. وهذه الخطوة الأولى اللازمة في مسار طويل من أجل تحقيق المساواة الفعلية على جميع المستويات.

فمن خلال الجمع بين تحليل النصوص المدنية والدعوة إلى العمل بالنصوص المكية الأكثر أساسية، ناصر الأستاذ محمود فكرة المساواة الكاملة بين الرجال والنساء، وبين المسلمين وغير المسلمين، فأرسي بذلك الدعامة الأساسية للدستورية الحديثة باعتبارها

مبدأ إسلامياً.

وهو مبدأ إسلامي لأنه يأخذ بالقرآن والسنة في مؤازرته لمبدأ الدستورية وقواعدها التفصيلية. ورغم أن الإسلام كدين يتحدث عن واجبات المؤمن تجاه الله، فإن بوسع القانون الإسلامي أن يترجم تلك الواجبات إلى حقوق للبشر، عن طريق التفكير المنطقي والتجربة العملية للمسلمين. والقرآن لا يذكر الدستورية، غير أن التفكير المنطقي البشري وخبرات البشر أوضحت أن الدستورية ضرورية لإقامة المجتمع العادل الصالح الذي أراده القرآن. إنه لمن المهم واللازم للمسلمين أن يتوافر تبرير وتعضيد إسلاميان للدستورية. وقد يكون لغير المسلمين مبرراتهم العلمانية وغير العلمانية. غير أننا مادامنا متفقين على مبدأ الدستورية وقواعدها التفصيلية، بما فيها المساواة الكاملة وعدم التمييز على أساس الجنس أو الدين، فلكل الحق في أن تكون له أسبابه الخاصة للدخول في ذلك الاتفاق، سواء أكان ذلك على أساس الإسلام أو دين آخر أو منطلق علماني.

الفصل الخامس

العدالة الجنائية

تشكل إقامة العدالة الجنائية أبرز قضايا الجدل الراهن حول تطبيق الشريعة وأبعثها على الخلاف. فثمة مشكلات عديدة خاصة بالقوانين الملزمة، والأدلة، والإجراءات، مما يثيره احتمال تطبيق هذا الجانب من جوانب الشريعة. وهي مشكلات ينبغي حلها على المستويين النظري والعملي معا قبل تطبيق القانون الجنائي الإسلامي. ذلك أن التطبيق العشوائي والسابق لأوانه لقانون العقوبات فى الشريعة لا يمكن أن يؤدى إلى متاعب رهيبة وعواقب سياسية خطيرة، كما اتضح من التجربة حديثة العهد فى السودان التي سنتعرض لها فيما بعد فى هذا الفصل من الكتاب.

العدالة الجنائية فى الدولة القومية الحديثة

تسعى الدولة إلى الحفاظ على القانون والنظام والأمن من خلال سلطة فرض عقوبات جنائية تؤثر فى حياة الفرد وحرية وممتلكاته. ويعنى فرض العقوبات الجنائية ليس فقط احتمال فقدان الفرد للحياة والحرية والممتلكات، وإنما يعنى أيضا إحاق وصمة اجتماعية خطيرة به وكذا الألم النفسى والمعاناة. وهذه العواقب الضخمة وإن كان بالوسع تبريرها على ضوء ضرورتها لأداء مهمة حيوية هي حماية الأمن العام والخاص، لا ينبغي أن تعمينا عن المخاطر الكبيرة لسوء استخدام هذه السلطة والاستحواذ عليها. ولذا فإنه ليس من المستغرب أن فصلت الدساتير القومية والمواثيق الدولية فى فرض القيود الخاصة على مسائل العدالة الاجتماعية وفى النظر المتفحص الصارم لجميع جوانبها. وفى رأى أنه من الجدير بالاهتمام حقيقة أن الغالبية العظمى من الدول الإسلامية الحديثة قد اتخذت هذا الموقف الخاص من العدالة الاجتماعية فى دساتيرها

القومية، كما أن عددا كبيرا منها أقر المواثيق الدولية فى هذا الشأن. ومع ذلك-وكما سأبين فى هذا الفصل- فإن المعايير الدستورية والدولية لإقامة العدالة الجنائية لا تتفق تماما مع أحكام الشريعة فى هذا الموضوع.

والمعايير الدستورية والدولية التالية مستقاة مما أسميه بإجماع المجتمع الدولي كما تعكسه الدساتير القومية والمواثيق الدولية ذات الحجية السياسية والأخلاقية العظمى (إن لم تكن حجية قانونية) وذات الوزن الكبير، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والعهد الدولي حول الحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦. وقد أيدت الغالبية العظمى من الأقطار الإسلامية الإعلان العالمي، سواء حين أقر عام ١٩٤٨ أو فى قرارات وإعلانات الأمم المتحدة التالية. كذلك فإن العديد من الدول الإسلامية أطراف فى العهد الدولي حول الحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦، وملزمة بها باعتبارها معاهدة دولية.

ومن أسباب التزام الدول الإسلامية باحترام المعايير المنصوص عليها فى الوثائق الدولية، خاصة فيما يتصل بإقامة العدالة الجنائية، أن من واجبها حماية حقوق الأجانب داخل حدودها. ففى كافة هذه الأقطار أعداد كبيرة من الأجانب، بعضهم من غير المسلمين، يخضعون للتشريع الجنائي للدولة. فالتشريع الجنائي لا يقتصر اختصاصه على مواطنى الدولة، وإنما يتعداهم عادة إلى من يتصادف وجوده داخل حدود الدولة، حتى ولو لمدة قصيرة. وعلى هذا فإنه حتى المملكة العربية السعودية التى تقصر الحق فى المواطنة على المسلمين، لديها عدد كبير من غير المسلمين ذوى النفوذ الضخم والخاضعين مع ذلك لتشريعاتها الجنائية؛ ففى ظل الأحوال الاقتصادية والسياسية المعاصرة، ليس بوسع أية دولة فى العالم أن تكون مفردة الديانة مهما سعت إلى أن تتمسك بتقاليدها وأن تغلق الأبواب على نفسها.

ويتعلق معظم المعايير الدستورية والدولية للعدالة الجنائية بالجوانب الإجرائية لمسار العدالة، إذ تشترط توافر حد أدنى من الضمانات لحكم عادل سليم يحدد ما إذا كان المرء مذنباً أو بريئاً. وقد أقيمت هذه الضمانات على أساس افتراض البراءة واشتراط إثبات صاحب الاتهام لإدانة المتهم. وبالتالي فإن المتهم ليس مطالباً بإثبات براءته. بالعكس، ينبغى توفير كافة الفرص له لمواجهة صاحب الاتهام، ولمناقشة الأدلة المقدمة لتعزيز الاتهام، ولتنفيذه للتهمة. كذلك فإنه على ضوء التخصصية المتزايدة لإجراءات القانون الجنائي الوضعي، يقال عادة إن المتهم من حقه الاستفادة من المشورة القانونية المتخصصة فى مواجهة قضية الادعاء وتقديم دفاعه هو. وكل ذلك يشكل جزءاً من المفهوم العام عن المحاكمة العادلة، والذى يتضمن أيضاً ضمانات مثل تشكيل هيئة القضاة واستقلالها، وطريقة إدارة سماع الدعوى، وفرص استئناف الحكم بعد صدوره، أو إحالته للمراجعة بواسطة محكمة أعلى درجة.

أُضف إلى ذلك أنه من أجل تقليل المشقة إلى أدنى حد، وتجنب مخاطر سوء استخدام الإجراءات الجنائية في مواجهة المتهم الذي تفترض براءته حتى تثبت إدانته، يشترط عادة توفير ضمانات إجرائية قبل مرحلة المحاكمة. فعلى سبيل المثال لا يجوز إلقاء القبض على شخص أو تفتيش ممتلكاته دون مبرر كاف. وحتى ولو كانت هناك ضرورة للقبض عليه، فلا يجوز احتجازه قبل المحاكمة إلا إن أوجبت ذلك فعالية وسلامة التحقيق والنظر في الاتهام. كذلك فإنه على ضوء افتراض البراءة واشتراط تقديم المدعى للأدلة، لا يجوز تعذيب المتهم للحصول منه على اعتراف بذنبه.

ورغم أن المعايير الدستورية والدولية تتعلق بالنواحي الإجرائية، فثمة أمران تشملهما تلك المعايير ليسا من الأمور الإجرائية الخالصة، وهما ما يسميان عادة بمبدأ الشرعية، وموضوع عقاب ومعاملة الشخص المدان. أما عن مبدأ الشرعية فهو في جوهره يستهدف إخطار الجمهور قبل تطبيق القانون بوقت كاف بما يحظره القانون الجنائي حتى يتصرفوا على ضوء ذلك الحظر. فالمفهوم الشائع هو أنه من الظلم أن تعاقب الدولة الخاضعين لاختصاصها الجنائي على انتهاك القانون دون أن تمنحهم فرصة كافية للانصياع لأحكامها.

وبالتالي، فعلى السلطة التشريعية أن تحدد الجرائم في أوضح العبارات وأدقها وعلى الدولة أن تذيب وتنشر نصوص التشريع الجنائي قبل أن توقع العقوبة وفق نص القانون. وفيما يتصل بالمبدأ ذاته يقال عادة إن على المحاكم أن تلتزم بأصم وأضيق تأويل ممكن للتشريع الجنائي. وعلى ضوء حرية الفرد الأساسية في السلوك وافتراض البراءة، لا يجوز معاقبة الشخص إلا على سلوك يفترض على أسس معقولة وواقعية، أنه عالم بحظره وفرض عقوبة جنائية عليه.

والمألوف ألا تتعرض المعايير الدستورية والدولية لمواصفات السلوك الواجب حظره والمعاقبة عليه في القانون الجنائي؛ أي أنها تحاول تحديد ما ينبغي أو لا ينبغي تجريمه والمعاقبة عليه. غير أن بعض الدساتير القومية والمواثيق الدولية تحظر العقوبات القاسية غير الإنسانية والمعاملة المهينة للشخص المدان. غير أن المشكلة في فرض هذه القيود على طبيعة ونوعية العقوبة أو المعاملة للمذنبين هي الصعوبة الواضحة في تحديد معايير وصف العقوبة أو المعاملة بالقسوة وغير الإنسانية. وهي صعوبة تنطبق على تبرير العقوبات التي تفرضها الشريعة مما سنعرض له بعد قليل.

وأخيراً، فثمة المبدأ العام الذي تستند إليه سلطة الدولة في فرض العقوبات الجنائية رغم عدم النص عليه صراحة في الدساتير القومية والمواثيق الدولية. صحيح أن من حق كل مجتمع أن يحدد لنفسه المجال المناسب لقانون العقوبات عنده، في إطار نظام دستوري مشروع. ويمكن اعتبار فرض العقوبات الجنائية من قبيل الممارسة السليمة

للسيادة القومية شريطة أن يقوم المجتمع ككل بمهمة تحديد طبيعة السلوك الذي يحظره القانون الجنائي وسبيل العقاب عليه.

غير أن ما يشير إليه مثل هذا المنطق هو الشرعية الحقيقية الملموسة لا الشرعية الشكلية. وحتى لو طبقت العقوبات الجنائية من خلال المسار التشريعي الديمقراطي السليم، فإن عليها أن تساير أوسع مدى ممكن من إجماع الأمة ككل. وعلى الأخص ينبغي مراعاة التوقعات والمصالح المشروعة للأقليات العرقية والدينية والسياسية. وتتخذ ديكتاتورية الأغلبية أخطر أشكالها وأكثرها عدوانية حين تنعكس في القانون الجنائي. وستتضح من خلال المناقشة التالية في هذا الفصل الدلالات الخاصة لهذا المنظور بصد تطبيق القانون الجنائي في الشريعة على مجتمع متعدد الديانات. فالنقطة الجوهرية هنا هي أن السيادة القومية على مضمون القانون الجنائي ليست رخصة للأغلبية تمكنها من أن تفرض على الأقلية القيم الأخلاقية لهذه الأغلبية ومفهومها عن المجال والمضمون السليمين للقانون الجنائي.

ولا مفر من تقييم سلامة أي من المعايير الدستورية والدولية المشار إليها عاليه، وكذا طبيعتها الإلزامية، على أساس اعتبارات أخلاقية ذاتية. وخير حجة يمكن للمرء أن يسوقها لتأييد هذه المعايير هي أنه بالنظر إلى كونها الحد الأدنى من المعايير الذي يطالب به المرء لنفسه، فهو ملزم إذن بتوفير نفس المعايير للآخرين.

نظرة عامة على القانون الجنائي في الشريعة

لم يميز علماء وفقهاء المسلمين الأوائل بين المظاهر الدينية والأخلاقية والقانونية في الشريعة، ناهيك عن تحديدهم للمجالات القانونية المختلفة. وبالتالي فإن تلك المبادئ والقواعد في الشريعة المتعلقة بما يعرف في المصطلح الحديث بالقانون الجنائي، والبيئات، والإجراءات، لا يمكن استنباطها إلا من المؤلفات الكثيرة في الفقه الإسلامي ذات الطابع العام.

وقد حدد المؤلفون المحدثون ثلاثة أنواع رئيسية من الجرائم: الحدود، والجنايات، والتعزير. وقد عرفت الحدود بأنها تلك الجرائم المسماة التي تطبق عليها تطبيقاً صارماً عقوبات معينة دون جواز أي تصرف في الأمر من قبل فرد أو هيئة عامة أو خاصة. وأما الجنايات التي تشمل القتل وإحراق الأذى بالجسد، ويعاقب عليها إما بالقصاص أو دفع الدية للمجني عليه أو لأهله. وأما التعزير فيتعلق بالسلطات التقديرية للحاكم وقضاته ونوابه لإصلاح الرعية وتأديبها.

وبالنظر إلى الخلط الذي تتميز به طبيعة المؤلفات القديمة في الفقه الإسلامي، فإنه ليس بالوسع أن نتوقع دراسة متخصصة لموضوعات البيئات والإجراءات. كذلك فإنه حيث إن

بعض نصوص القرآن والسنة تحدد شروطا معينة للأدلة بصدد جرائم معينة من جرائم الحدود، فإن الفقهاء أوضحوا وشرحوا تلك الشروط كجزء من مكونات الجريمة المعينة. وعلى سبيل المثال، فإن حد الزنا يشترط شهادة أربعة من الذكور لواقعة الزنا نفسها. وهذا الشرط بتفاصيله المتعلقة بأهلية الشهود الأربعة ودلالات شهادتهم، يتناوله الفقهاء المسلمون الأول وكأنه جزء لا يتجزأ من تعريف الجريمة نفسها.

أما فيما يتعلق بالجوانب الإجرائية لتطبيق القانون الجنائي، فإن الشريعة تتسم بقدر بالغ من البدائية والعفوية. فالسلطة التقديرية الإدارية الواسعة والهلامية للحكام ومعاونيهم (مما وصفناه في الفصل السابق) تميز كافة مظاهر الحكم بما في ذلك إقامة العدالة الجنائية. فقد ترك مثلا لتقدير الخليفة أمر تعيين قضاة متخصصين، وسبل الإشراف على نشاطهم وتنظيمه. وهؤلاء القضاة المعينون وغيرهم من الموظفين المنوطة بهم مهام قضائية أو شبه قضائية لهم بدورهم سلطة تقديرية بصدد مجرى الإجراءات السابقة على المحاكمة وأثناء المحاكمة.

ومن الصعب إزاء الافتقار إلى المعلومات التاريخية المتخصصة والموثوق بها أن تقدم عرضا مفصلا للمجى الفعلي لإدارة العدالة الجنائية في التاريخ الإسلامي. ومع ذلك، فبإمكاننا أن نقدم الملاحظات العامة التالية. فبالرغم من افتراض ضرورة تنفيذ مبادئ الشريعة كلما نشأت أحوال تنطبق عليها، فبالوسع أن نقول إن إدارة العدالة الجنائية في المراحل المختلفة من التاريخ الإسلامي عرفت قدراً كبيراً من استخدام السلطة التقديرية الإدارية، خاصة خلال الفترة المبكرة التالية لمرحلة دولة المدينة (من عام ٦٢٢ إلى عام ٦٦١م) وفي المناطق الريفية النائية من الدول الإسلامية بالأخص.

ومهما كانت الترتيبات المحددة للعدالة الجنائية ومدى اتفاقها مع الشريعة في أية فترة معينة من التاريخ الإسلامي، فإنه من الواضح أن تطبيق القانون الجنائي في الشريعة كان قد ضيق نطاقه إلى أبعد حد مع بداية القرن العشرين، فبدأً بتنازلات الدولة العثمانية في غرب العالم الإسلامي، والتنازلات المماثلة في إمبراطورية المغول بالشرق خلال القرن التاسع عشر، واحتلال الدول الأوروبية الكبرى التدريجي للأقطار الإسلامية، حل القانون الجنائي الغربي محل الشريعة على المستويين النظري والعملي معاً. وفي اعتقادي أنه يمكن فهم تقلص تطبيق القانون الجنائي في الشريعة فهما أفضل لو عدناه ثمرة، ليس فقط لتزايد النفوذ الغربي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وإنما أيضاً لتزايد إحساس المسلمين أنفسهم بقصور مفاهيم الشريعة في هذا الباب. بل ويمكن القول بأن النفوذ الغربي هو عاقبة أو نتيجة تقلص دور الشريعة في إدارة العدالة الجنائية، وليس سبب ذلك التقلص.

غير أن الكثير من الأقطار الإسلامية قد شهدت منذ نيلها الاستقلال، خاصة بعد الحرب

العالمية الثانية، مطالبة متزايدة بتطبيق القانون الجنائي في الشريعة. وقد لجأ الداعون إلى التطبيق الكامل والفوري لهذا الفرع من الشريعة في ردهم على الانتقادات الموجهة إليه بأنه بالٍ وقاصر، إلى الادعاء الباطل بأن نظام الشريعة التقليدية قد سبق وأن طبق كل المبادئ الحديثة للعدالة الجنائية، والمؤلفون المسلمون من هذه الجماعة إذ يفعلون ذلك إنما يظهرون درجة كبيرة من التخيرية، فيقتبسون من كتابات أعلام الفقه الإسلامي ومن كتابات صغار الفقهاء، ويستشهدون بأقوال فقهاء المذاهب الرئيسية وأقوال فقهاء مذاهب قليلة الشأن أو مندثرة وبآراء علماء السنة وعلماء الشيعة، المصلحين منهم وأنصار القديم.

وإنه لكفيل بتضليل القراء استخدام مادة من مؤلفات الفقهاء المسلمين القدامى على هذا النحو دون توضيح المعيار الذي أدى إلى تفضيل رأي فقيه معين على رأي فقيه آخر، ودون تبرير الأخذ بقاعدة معينة أوردها أحد الفقهاء وإغفال سائر القواعد التي أوردها الفقيه نفسه. ذلك أنه من الواجب عند قبول بعض الجوانب من موقف فقيه معين مع رفض الجوانب الأخرى، أن يقر الشخص صراحة بذلك، ثم يوضح سبب صحة الجوانب المقبولة ودواعي إلزامها دون الجوانب المرفوضة. كذلك ينبغي الإقدام على ذلك في إطار المنظور الأساسي لصاحب المصدر الأصلي ومن خلال أساليب التأويل والاشتقاق التي انتهجها هو وإلا لما كان ثمة ما يبرر الاعتماد على ذلك المصدر باعتباره حجة للرأي المذكور أو لجانب منه.

وبالرغم من الضعف العلمي، إن لم يكن الافتقار إلى النزاهة الفكرية، الذي نلمسه في دعاء التنفيذ الكامل والفوري للقانون الجنائي في الشريعة، فإن التأثير القوي لمنطقهم الديني في قلوب المسلمين وعقولهم أمر لا ينبغي التهوين من شأنه. فالمسلمون العاديون هم ممزقون عادة بين الإحساس بالواجب الديني الذي يدعوهم إلى الانصياع للشريعة، والصعوبات العملية التي تكتنف أداء هذا الواجب. ولذا فإنه من الأرجح أن يفضلوا قبول صورة خاطئة للشريعة تزعم أنها تبدد كل غموض أو قلق حول موضوع معين، على مواجهة مسئولية إعادة تفسير وصياغة الشريعة ذاتها. ومع ذلك فإنه من الواجب الاعتراف بقيمة وسلامة الاعتراضات التي يثيرها أعداء التطبيق الحديث للقانون الجنائي في الشريعة، والتصدي لهذه الاعتراضات بالنقاش. ويهدف هذا الفصل إلى تحقيق ذلك بصورة أولية عمومية، بشرط أن ينظر إلى هذه المحاولة في سياق القصد العام والأهداف الرئيسية لكتابنا هذا في مجموعه.

مصدر الحدود وتعريفها ومبرراتها الجزائية

إن الصور الرهيبة لقطع الأيدي والأرجل، والصلب، والإعدام، والجلد، (وهي العقوبات التي تفرضها الشريعة للحدود) هي التصورات الرئيسية الشائعة لتطبيق القانون العقابي الإسلامي. وبرغم أن توقيع هذه العقوبات يبدو وكأنه له الأولوية لدى المسلمين الداعين إلى التطبيق الكامل الفوري للشريعة، فثمة مشكلات خطيرة عديدة تتصل بتحديد طبيعة هذه الجرائم وتعريفها. ولن يتاح لنا أن نناقش هنا المكونات التفصيلية لكل الجرائم التي تندرج عادة تحت هذا الصنف. غير أن بوسعنا أن نناقش عددا من المشكلات الأولية والأساسية الخاصة بالمصدر الذي استقى منه، وأن نعلق على موضوع صلة هذا الصنف من الجرائم.

مصدر الحدود

أهم ما يميز الحدود هو ثبات العقوبة على حالة واحدة، أي إلزامية فرض عقوبة معينة متى وصل خبر الجريمة إلى علم السلطة، وأثبتت الأدلة اكتمال وقوعها وفق أحكام الشريعة، بصرف النظر عن رغبات المجني عليه أو رغبات السلطة. ذلك أن لا المجني عليه ولا السلطة له حق التصرف في الأمر متى تم الإبلاغ عن الجريمة. وهذا هو الفارق الرئيسي بين الحدود من جهة، والجنايات (أي القتل وسائر أشكال إلحاق الأذى بالجسد) والتعزير (أي العقوبات الخاضعة لتقدير السلطة) من جهة أخرى. ورغم أن العقوبات على الجنايات قد حددتها نصوص قرآنية، فإن النصوص نفسها تتيح فرصة للتقدير، ما إذا كان سيقدم الجاني للمحاكم أم لا، كما تتيح فرصة الاختيار بين القصاص وقبول الدية.

فإن استثنائنا الحدين المشته بهما، وهما حد السكر وحد الردة، لم نجد سندا دينيا إسلاميا لإلغاء أي حد من حيث المبدأ، برغم توافر إمكانية التنوع في الشروط العامة والخاصة المتعلقة بإحدى جرائم الحدود في الإطار المرن في غالب الحال للقرآن والسنة. وقد أوردنا في أقسام أخرى من هذه الدراسة موقفا جذريا من إصلاح جوانب القانون العام من الشريعة، وذلك حيث إنه يمكن اللجوء في كل قضية إلى حجية قرآنية في تبرير وتأسيس المبدأ الحديث البديل للشريعة التقليدية. صحيح أنه لا حجية قرآنية لإلغاء الحدود من حيث المبدأ، غير أن ما يمكن عمله من وجهة النظر الإسلامية هو تقييد تطبيقها من الناحية العملية التطبيقية.

ومن المسائل الأساسية عند تحديد الحدود وتعريف كل حد، هي مسألة المصدر الذي استيقت الحدود منه: هل هي مقصورة على تلك الجرائم التي نص القرآن تحديدا على العقوبة عليها، أم تشمل أيضا الجرائم التي نصت السنة على إلزامية فرض عقوبة معينة عليها؟ وفي رأي غالبية الفقهاء الأول أن الحدود هي الجرائم التي نص تحديدا على إلزامية

عقوبة محددة عليها إما في القرآن أو في السنة. والحدود وفق هذا الرأي هي ستة: السرقة، والحرابة، والزنا، والقذف، والسكر، والردة.

وتذكر بعض كتب الفقه الإسلامي حداً سابعاً هو البغى، وهو التمرد المسلح ضد الدولية الإسلامية. ولكن حيث إن الآية القرآنية التي يشار إليها عادة على أنها مصدر هذا الحد المزعوم لا تذكر عقوبة فردية عليها، فمن المشكوك فيه أن ثمة حداً للبغى. ولو قيل بوجود عقوبة حد التمرد المسلح ضد الدولة، فسيكون أساسه مصدر آخر، ربما الآية الخاصة بالحرابة كما سنوضح خلال هذا الفصل.

وبالنظر إلى القسوة البالغة للعقوبات المذكورة والعواقب السياسية السلبية لتنفيذها فمن الأفضل عندي من حيث المبدأ ومن قبيل حسن السياسة، قصر صفة الحدود على تلك الجرائم التي يحدد القرآن لها عقوبة ثابتة معينة. فإن كان هذا هو المعيار فستقتصر الحدود على الجرائم الأربع الأولى، وهي السرقة والحرابة والزنا والقذف، حيث إنها هي الجرائم الوحيدة التي نص على عقوبات محددة لها في نصوص قرآنية واضحة قاطعة. كذلك فإن هذا الرأي المقيد لمصدر الحدود تمليه اعتبارات ومشكلات معينة مرتبطة بالحددين الآخرين المزعومين، وهما السكر والردة. ففي حالة السكر، لم يورد القرآن أو السنة عقوبة معينة له. وبالنظر إلى الاختلاف الكبير في الرأي بين فقهاء المسلمين حول جوانب كثيرة من هذه الجريمة، بما في ذلك عدد الجلدات عند الإدانة، فإنه لمن الغريب أن يتفق الفقهاء على وصف هذه الجريمة بالحد. وبحيث إن النبي عليه الصلاة والسلام في بعض الحالات لم يوقع عقوبة على شرب الخمر، وأمر في حالات أخرى بجلد شاربيها عدداً غير محدد من الجلدات، فإنه يمكن القول بأن الحالات التي أمر فيها بتوقيع الجزاء كانت أمثلة لممارسة سلطة التعزير وليس بياناً لعقوبة معينة ثابتة تجعل من الجريمة حداً.

كذلك فإنه بالرغم من إدانة القرآن للردة في أشد العبارات، فإنه لا يورد عقوبة عليها في هذه الحياة الدنيا. ومع ذلك فإن غالبية فقهاء المسلمين جعلوا من الردة حداً يعاقب عليه بالإعدام استناداً إلى السنة. ومثل هذا التصنيف للردة ينتهك حقاً أساسياً هو حرية الديانة التي نص عليها القرآن في آيات عديدة. وقد ذهب بعض المؤلفين المسلمين المحدثين إلى أن الردة ليست حداً على أساس الحجية الأقوى في القرآن في نصه على حرية الاعتقاد، وأنه يمكن تفسير السنة القاضية بإعدام المرتد على ضوء الظروف الخاصة التي اكتنفت حالات معينة. غير أن هذا الموقف لا يتعرض للعواقب السلبية الأخرى للردة في ظل الشريعة، ولا هو يستبعد فرض عقوبة أخرى على الردة بمقتضى السلطة التقديرية للتعزير. ولكي نستبعد كافة الاعتراضات الدستورية والخاصة بحقوق الإنسان ينبغي إلغاء المفهوم القانوني للردة وكافة عواقبها المدنية والجنائية. أما حجية السنة فيما يتصل بعواقب الردة الجزائية وغيرها من العواقب القانونية فينبغي اعتبارها مرحلية ولم يعد مبرراً

تطبيقها على ضوء مبدأ التطوير الذي شرحناه في الفصل الثالث. وثمة مشكلة تتصل باستبعاد السنة كمصدر للحدود، هي أن عقوبة الرجم بالحجارة حتى الموت للزنا حين يرتكبه إنسان متزوج، عقوبة أساسها السنة. فقد قضى القرآن بالجلد مائة جلدة للزاني والزانية دون إشارة إلى الحالة الاجتماعية للجاني، في حين تقضي السنة بالرجم بالحجارة إن كان الجاني متزوجا. فإذا استبعدنا السنة كمصدر للحدود، فكيف نبقى على عقوبة الرجم التي تقوم على السنة وليس على القرآن؟ ويمكن التمييز بين استخدام السنة لتأييد العقوبة الأشد في هذه الحالة وبين استخدامها كمصدر للحدود، على أساس أن الزنا هو في القرآن حد، وأن دور السنة يقتصر على مجرد فرض عقوبة أشد في ظروف محددة معينة تستدعي تشديدها.

مشكلات التعريف

تشير الحدود مشكلات خطيرة خاصة بالتعريف ومجال التطبيق حتى لو استندنا إلى القرآن وحده. فلأن القرآن نص ديني، لا تتضمن الآيات المعينة فيه ما قد يساعدنا على الوصول إلى تعريف قانوني وبيان المكونات الخاصة لكل حد. وقد أقام الفقهاء الأول مفهوم الخاص عن كل حد على أساس السنة وغيرها من الروايات المتوفرة. وحيث إن الأمر يمكن عده بمثابة حكم قانوني على حجية وتفسير الروايات المعنية، فربما كان ثمة مجال أوسع للتقدير التشريعي في تحديد التعريف والمكونات لكل حد، وذلك بالنظر إلى أن الثبات الصارم لعقوبة الحدود يفترض الاستيفاء المسبق للشروط العامة والخاصة للمساءلة الجنائية.

ويمكن استخدام السلطة التقديرية التشريعية بطبيعة الحال على أي من الوجهين: أن تستخدم إما للحد في مجال الجريمة وتطبيقها في الواقع أو للتوسع في ذلك. غير أن اعتقد أن السياسة الحديثة الصائبة تفضل تضييق المجال على توسيعه بصدد أي من الحدود. وسوف أناقش هنا حد الحراية لكي أوضح مشكلة التعريف وإمكان سوء استخدامه واحتمالات الفهم المقيد لعدد الحدود ونطاق انطباق كل حد. وفي ظني أن المنطق نفسه ينطبق على سائر الحدود.

وستكون نقطة البداية في مناقشتنا لهذا الحد بطبيعة الحال هي أساسه القرآني أي الآية ٣٣ من سورة المائدة، وهي تقول "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض. ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" وتستشهد المؤلفات القديمة بهذه الآية باعتبارها المختصة بجريمة الحراية التي تعني التمرد والعصيان، والتي تعرف أحيانا بقطع الطريق. والواضح أن وراء هذا الاختلاف في التعبير اختلافاً أخطر حول مفهوم الجريمة وبيان عناصرها الأساسية يتوقفان على الإجابة على السؤال الجوهرى التالي: هل

هي اعتداء على الملكية يزيد من إجراميته استخدام القوة ضد ضحية منعزلة في الطريق ولا حول لها ولا قوة، أم هي جريمة سياسية تنطوي على تمرد مسلح وحرب أهلية ونزاع واسع النطاق قد ينجم عنه فقدان الممتلكات أو إتلافها؟ أي السلوكين يبرر هذه العقوبة بالغة الشدة الواردة في الآية المذكورة عالياً؟

قد يقال إن العصيان المسلح وحده الذي يهدد نسيج المجتمع وأمن الدولة هو الذي يبرر هذه الجريمة من الشدة. فقد يعاقب على فعلات معينة من القتل وإلحاق الأذى بالجسد باعتبارها جنایات، كما قد يعاقب على الاستيلاء بالقوة على الممتلكات بالتعزير؛ حيث إنه لا يشكل حد السرقة كما عرفه الفقهاء. كذلك فإن مصالح الملكية التي يحميها أيضاً مبدأ التعويض المدني.

ويمكن الاعتراض على هذا التفسير بالقول بأن تعريف الجريمة التي تحدثت عنها الآية ٣٣ من سورة المائدة بأنها التمرد السياسي يحمل في طياته خطر سوء استغلال السلطات الرسمية له. وبالوسع التخفيف من هذا الخطر بتقييد الحد الذي تحدثت الآية عنه وقصره على العصيان والحظر المسلح وليس مجرد المعارضة السياسية السلمية. ومفتاح الآية في هذا كلمة "يُحاربون" التي تشير بوضوح إلى تمرد مسلح عنيف لا المعارضة السياسية السلمية أو الاختلاف في الرأي.

ومن جهة أخرى يمكن أن يقال إن الآية تعني كافة الهجمات المسلحة، سواء كان وراءها أهداف سياسية وموجهة ضد الدولة، أو هدف الكسب المالي غير المشروع بترويع الأفراد. وبالوسع تأييد هذا الفهم المتوسع بالإشارة إلى لغة الآية حيث إن قطع الطريق للكسب المادي قد يعي أيضاً من قبيل محاربة الله ورسوله، والسعي في الأرض فساداً. فقد يقال إن هذا المسلك أيضاً يهدد نسيج المجتمع والحياة المطمئنة في ظل القانون.

والمجال الواسع لكلمة "فساداً" المذكورة في الآية ٣٣ من سورة المائدة يفتح الطريق أمام تأويلات عريضة استبدادية متى استخدمت للدلالة على بند منفصل مستقل عن استخدام القوة. قد تسمح البيئة النحوية للآية بإدراج "الفساد" غير المقرون بالعنف لو أن الكلمة السابقة "يُحاربون" فسرت تفسيراً رمزياً. ومثل هذا التأويل الواسع المستبد لا يمكن التخلص منه إلا بانتهاج سياسة محددة تحبذ التفسير التقييدي لدى هذا الحد.

وليس بوسعنا في إطار هذا الكتاب تحديد السياسة التي ينبغي أن يقوم عليها الاختيار بين هذه التأويلات المتعارضة، وربما غيرها أيضاً من التأويلات المحتملة. أما ما نؤكد هنا فهو أن هذه المشكلات المتصلة بالمجال والتعريف ينبغي أن تكون موضوع أوسع المناقشات بين المسلمين، ثم يأتي حلها على أوسع وأعمق مستوى سياسي مع الأخذ في الحسبان للسياسة المناسبة والاعتبارات العملية، وذلك قل أية محاولة لتطبيق الحد اليوم. وينبغي أن تأخذ هذه المناقشة وهذا الحل في حسابها التبريرات الجزائية للحدود، والظروف السياسية والاجتماعية التي يفترض أنها تنطبق في إطارها.

أهمية التبريرات الجزائية

السؤال الأول هنا هو مدى اتصال المبررات الجزائية والاجتماعية والواقع السياسي بمفهوم الحدود وتطبيقها. فهل مبدأ الحدود حكم من أحكام الدين أم أنه بالوسع مناقشته في النظرية والممارسات الجزائية والاجتماعية؟ ولو افترضنا أن المبدأ حكم ديني يسري على المسلمين، فهل تطبيق الحدود مع ذلك يخضع لحسابات سياسية وغير سياسية فيما يتعلق بغير المسلمين؟ وكيف يمكن لجوانب المبدأ والممارسة جميعاً أن تتأثر بالتعددية الاجتماعية والسياسية في الدولة القومية الحديثة؟

فأما منطق الشريعة باعتبارها قانوناً دينياً فهو أنه متى تحدث القرآن والسنة بوضوح وبصورة قاطعة، فلا خيار أمام المؤمن إلا الإذعان. ومتى تم النظر في كافة النصوص المعنية وتفسيراتها على نحو كامل يغدو الانصياع للنتيجة ملزماً للمؤمن. وقد يساعد البحث عن المبررات العقلية المؤمن على فهم الحكمة من القاعدة ومبررها المنطقي. غير أن الفشل في العثور على مبرر موضوعي كاف لا يعفيه من واجب الامتثال. وهكذا فإنه ليس بوسع الاعتبارات الجزائية والاجتماعية أن تؤثر في مبدأ الحدود عن المسلمين. وبعبارة أخرى، فإن قيام الحدود بوصفها جزءاً من القانون الجنائي لدولة إسلامية على أساس الشريعة لا يتوقف على توافر أو قوة المبررات الجزائية أو الاجتماعية. ومع ذلك، فالواضح لي أن التطبيق العملي للحدود يخضع لحسابات سياسية، جانب منها هو قوة الالتزام الديني لدى الأمة ككل، وإدراكها للمبررات الجزائية والاجتماعية لتلك الجرائم.

وتسعى الكتابات المعاصرة الخاصة بالعقوبات إلى بيان السياسة الجزائية فيما يخص عقاب الجاني وردعه وإصلاحه. وعادة ما يناقش تطبيق ومدلولات تبرير جزائي معين على المستوى النظري من أجل صوغ افتراض يتم اختباره بعد ذلك عن طريق البحث الميداني. غير أن أساس المستويين في الواقع هو حكم اعتباري بصدد معاقبة سلوك معين ومعقولية وفعالية العقوبة المنصوص عليها، وسواء كان ثمة إقرار بذلك أم لا، فإن مناقشة الجزاء تقوم على نظرة ذاتية أو جماعية حول مدى خطورة السلوك المعنى ومعقولية العقوبة.

وينطبق هذا بالأخص على مفهوم القصاص، وإن كان ينطبق أيضاً على الردع والإصلاح. فالواضح أن القصاص، أي إدراك أن سلوك الجاني يستحق في حد ذاته معاقبة على نحو معين، يقوم على أساس حكم اعتباري خاص بالذنب الأخلاقي للسلوك ويقوم هذا الحكم الاعتباري بدوره - في جانب منه - على تقييم حجم الضرر الذي لحق بفرد بعينه أو بمصلحة اجتماعية. أما اعتبارات الردع - سواء ردع الجاني نفسه أو ردع غيره حتى لا يسلكوا مسلكه - وإصلاح الجاني عن طريق العقاب، فتقوم على افتراضات معينة تتعلق بأنماط وبواعث السلوك البشري. ومع ذلك، فإن قرار تطبيق عقوبة محددة على جريمة معينة، حتى لو بررناها على ضوء الردع أو الإصلاح، يقوم على أساس حكم اعتباري

يذهب إلى أن العقوبة غير مبالغ فيها وتناسب مع الجرم. وبعبارة أخرى، فإن اللامعقولية المفرطة في عقوبة معينة قد ينظر إليها على أنها تجب قيمتها الردعية وتقضي على إمكانية الإصلاح، مما قد يدفع إلى استبعادها. فإن نحن طبقنا هذا التحليل على الحدود، فقد يقودنا إلى النتائج التالية: ربما يجد إحساسنا البشري المستقل بالعدالة أن قطع اليد اليمنى للسارق مثلاً عقوبة قاسية للغاية على السرقة. وقد نشعر بأن الرجم حتى الموت عقوبة بالغة القسوة على زنا الشخص المتزوج. وترتكز مثل هذه الآراء حول مناسبة عقوبات الحدود إلى حكمنا الاعتباري بصدد الذنب الأخلاقي والعواقب الاجتماعية لسلوك معين، غير أن المؤمن عليه من وجهة النظر الدينية أن يعد أي حكم اعتباري بشري خاضعاً للحكم الإلهي الذي نص عليه الكتاب المنزل فهو يقبل الحكم الاعتباري الإلهي، ويسعى إلى تبريره وفهمه. فلا يرفضه على أساس حكمه الاعتباري البشري المستقل.

وبناء على هذا الالتزام الديني، يفترض أن يؤمن المسلم بأن عقوبات الحدود المنصوص عليها مناسبة وتحقق كافة المصالح الاجتماعية والشخصية؛ حيث إن الله هو الذي قضى بها، وبالتالي من العبث إزاء وجهة النظر هذه البحث عن الدلالة الحضارية لعقوبات الحدود، حيث يرى المؤمن أن الالتزام الصارم بالعقوبات واجب لأن الله أمر بذلك. ومع ذلك، ومهما كان المنطق الديني مقنعاً للمؤمن، فمن الواجب الاعتراف بأن غير المؤمن قد لا يراه صائباً. وما لم تبرر الحدود على أسس منطقية، فلن يقبل العقل تطبيق هذه القوانين على غير المسلمين؛ حيث إنهم لن يستسيغوا مبرراتها الدينية ولن يكون بوسعهم الاستفادة من الخير الديني الغائي المرجو منها عند المسلمين.

وقد ذهب الأستاذ محمود محمد طه إلى أن قانون المعارضة (القصاص) الذي هو أساس الحدود "قانون ينبع من أصل في الحياة أصيل، فهو ليس قانون دين بالمعنى المألوف في الأديان" وعلى هذا فإن كافة البشر يمكنهم قبول هذا المبدأ العام بصرف النظر عن دينهم أو معتقداتهم الأخرى. وقد ذهب إلى أن هذه العقوبات مناسبة حيث إنها تخدم مصالح الجاني والمجني عليه والمجتمع بوجه عام. فهي تخدم مصلحة الجاني إذ تزيد من إحساسه ببشاعة الضرر الذي ألحق بالمجني عليه. وقد ضرب الأستاذ محمود محمد طه مثلاً لذلك، وهو الشخص الذي يفتقاً عين آخر في ثورة من الغضب، فيقول إنه: "إذا ما اقتصر منه، ووضع في موضع الضحية، وقلعت عينه معاوضة منه لفعله ذلك، فقد تحقق غرضان في أن معا أولهما حفظ حق الجماعة بردع المعتدي في نفسه، ويجعله نكالا لغيره، وثانيهما إحراز حاجة الفرد إلى سعة التخيل، حيث أعطى الفرصة ليعيش التجربة الأليمة التي فرضها على غيره".

وعلى نحو مماثل برر عقوبات الحدود، ضارباً بحد الزنا، فيقول: "وذلك أن الزاني حين ذهب يبحث عن اللذة حيث كانت، وعن غير اعتبار لشريعة، أذيق الألم ليرده لصوابه

فإن موقع الألم من وادي النفس يقوم على العدو القسوى، حيث تقوم اللذة على العدو الدنيا. وفي شد النفس إلى الألم، حيث تتهافت على اللذة المحرمة. إقامة للوزن بالقسط مما يعينها على الاعتدال، ويجعلها أبعد من الطيش والنزق“.

قد يجد غير المسلمين هذا المنطق مقنعاً أو غير مقنع. غير أنه ينبغي أن نؤكد أن اعتقاد المسلمين بأن الحدود هي في صالح غير المسلمين والمسلمين على سواء لا قيمة له من وجهة نظر غير المسلمين الذين لا يشاركون في هذا الاعتقاد. غير أن ثمة حجية قوية للشريعة بصدده تنفيذ عقوبة معينة من عقوبات الحدود على غير المسلمين. فعلى أساس أن رجم الزاني المتزوج حتى الموت قد ورد في شريعة اليهود، قيل أن النبي صلى الله عليه وسلم طبق هذه العقوبة على يهود خاضعين لسلطة دولة المدينة. فهل يعني ذلك أن تطبيق القانون الجنائي سيتوقف على ديانة الجاني؟ ومن يملك حق تحديد القانون الديني لغير المسلمين، وفق أي المصادر وأي التأويلات؟ هل القانون الديني اليهودي أو المسيحي مثلاً سيحدده علماء الدين اليهود أو المسيحيين وفق مصادرهم، أم أن المسلمين هم الذين سيتولون تحديدها وفق ما ترى المصادر الإسلامية أنه القانون اليهودي أو المسيحي؟

وقد يخلق إعفاء غير المسلمين من أن توقع عليهم الحدود مشكلات عملية خطيرة خاصة بالتطبيق، بما في ذلك مسألة تحديد الانتماء الديني للجاني. فلو أن الحدود طبقت على المسلمين فحسب، وكانت الردة غير معاقب عليها بالموت (كما شرحنا آنفاً)، لأمكن للجاني محاولة تجنب عقوبة الحد بالارتداد عن الإسلام. فهل يمكن حل هذه المشكلة بالربط بين فرض عقوبات الحدود بعقيدة الجاني الدينية التي يتم تحديدها موضوعياً وقت ارتكاب الجريمة لا في أي زمن لاحق؟

قد يقال إن الربط بين العقوبة الجنائية وديانة الجاني غير مقبول؛ لأنه يميز بين الناس على أساس الدين مما يتنافى مع حق دستوري هو حق المساواة أمام القانون. وبعبارة أخرى، قد يعترض مواطن مسلم على خضوعه لعقوبات لا يخضع لها غير المسلمين. فهل يكفي للرد على هذا الاعتراض القول بالطبيعة الاختيارية لعواقب التمييز السلبية؟ هل من المقنع القول بأن المسلم قد قبل طواعية أن يخضع للحدود بأن أصبح مسلماً أو بقي على إسلامه وهو يعلم أن هذه العقيدة ستخضعه لعقوبات محددة؟

والخلاصة التي أراها من هذا التحليل أن التبرير الديني المحض للحدود لا يبرر تضمين القانون الجنائي لدولة قومية حديثة لهذه الجرائم وعقوبتها. ومع ذلك فإنه لم تبذل أية محاولة لتبرير الحدود في ضوء اختلاف الحضارات والأديان وقوانين العقوبات والأحوال الاجتماعية. وفي اعتقادي (من وجهة النظر الإسلامية) أن المبادئ الإسلامية الأساسية الخاصة بحرية العقيدة وعدالة الحكم تشير في وضوح إلى ضرورة عدم تطبيق العقوبات الإسلامية على غير المسلمين بغير رضاهم.

كذلك فإن للتبرير الجزائي والاجتماعي للحدود أهمية على مستوى آخر. فكما ذكرنا آنفاً، يتفق الالتزام الديني الإسلامي بقبول الحدود من حيث المبدأ مع الجهود الرامية إلى الحد من تطبيقها عملاً. ويبدو أن الرغبة في الحد من تطبيق الحدود عملاً هو السبب وراء الشروط الفنية المعقدة التي وضعها الفقه الإسلامي في المراحل التاريخية المختلفة لتطورها. وبالنظر إلى الافتقار إلى تعريفات واضحة لكل حد، وإلى تحديد صريح للشروط العامة لتطبيق الحدود، فالواجب في اعتقادي أن تسعى جهود المحدثين في هذا الصدد إلى استيعاب فحوى المعارف الحديثة الخاصة بعلم النفس، وقانون العقوبات، وعلم الاجتماع، وغير ذلك من فروع المعرفة. وعلى القائمين بمثل تلك الحدود في عصرنا أن يسعوا بالأخص إلى وضع أضييق التعريفات وأشد الشروط لتطبيق الحدود.

والنتيجة العامة التي نخلص إليها من هذا القسم هو أن ثمة شكوكاً حول الحدود، واحتمالات كبيرة لإساءة استخدامها، تجعل من غير المصلحة تطبيقها في ظل المفاهيم القائمة الآن في الشريعة عنها. وسنعرض استنتاجات أخرى قطعية وعمومية بعد مناقشتنا لمظاهر أخرى من القانون الجنائي في الشريعة.

المشكلات الخاصة بمفهوم الشريعة عن الجنايات

تتناول نصوص عدة من القرآن والسنة موضوعي القتل والجروح أو إلحاق الأذى بالجسد. وليس علنا لإيضاح المشكلة فيما يتصل بمسألة الطبيعة القانونية لهذه الجرائم، إلا أن نورد الآيتين ١٧٨ من سورة البقرة، و٤٥ من سورة المائدة. هاتان الآيتان هما:

”يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شيئاً فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم.“

”وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون.“

فعنصر التقدير المعطى عليه أو أهله في الآيتين يخرج الجنايات من دائرة الحدود التي لا تعرف رخصة مماثلة. وكما هو متوقع، فقد فسرت السلطة التقديرية في الجنايات في الماضي على ضوء العرف القبلي السائد في المجتمعات الإسلامية المبكرة. وقد كانت الممارسات العرفية القبلية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع هي التي تحدد من له هذه السلطة التقديرية في المطالبة أو العفو، وكذا قيمة الدية المناسبة. أما تفاصيل مبدأ الجنايات فقد حددتها السنة وممارسات المسلمين الأوائل.

والسؤال الأول هو: ما إذا كانت هذه المجموعة من القواعد يمكن قبولها بكليتها أو

ينبغي تعديلها على ضوء اعتبارات السياسة الإسلامية الحديثة. فبعض وجود تلك القواعد يبدو غير متفق مع مبدأ المساواة أمام القانون. وعلى سبيل المثال فإن دية قتل امرأة هي نصف دية قتل رجل في رأي الفقهاء الأول. ويرجع جانب من السبب في ذلك إلى أن الآية الأولى المذكورة عاليه تنص على أن "الأنثى بالأنثى"، كما يرجع جانب آخر إلى أن المبدأ العام في الشريعة القائم على آيات قرآنية أخرى، يقضي بأن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل وبأن حصتها في الميراث نصف حصة الرجل. وقد ناقشنا في الفصل الرابع الحاجة إلى إزالة كل أشكال التمييز في دفع الدية. كذلك نحتاج إلى إصلاح مماثل للتخلص من قواعد أخرى غير مقبولة من قواعد الشريعة التقليدية الخاصة بالجنايات. فمثلاً تذهب غالبية مذاهب الفقه إلى أنه لا يجوز قتل غير مسلم. كذلك ذهب الفقهاء الأول إلى أن دية قتل غير المسلم تقل عن دية قتل المسلم. فهنا أيضاً مثل للتمييز على أساس الدين مما ناقشناه في الفصل الرابع الذي قلنا فيه الإلزام الدستوري يتطلب إزالة كافة مظاهر مثل هذا التمييز في إقامة العدالة الجنائية.

وثمة سؤال آخر جدير بالمناقشة هو ما إذا كانت طبيعة الإجراءات القانونية الخاصة بالقتل والأذى الجسدي ستصنف على أنها جنائية أم مدنية. صحيح أن الإجراءات الجنائية قد تؤدي من حيث المبدأ إلى الحكم بدفع تعويض مالي إلى جانب فرض عقوبة على الجاني. غير أن من المهم مع ذلك تحديد الطبيعة الأساسية للإجراءات بالنظر إلى الاختلافات الهامة في قواعد البيانات والإجراءات المطبقة على كل نوع من الإجراءات. ومن الضروري في رأيي، ومن وجهة النظر السياسية العامة، الحفاظ على تلك الاختلافات وتطبيقاتها في التنفيذ اليومي للقانون في المراحل الإجرائية قبل المحاكمة وأثناءها وبعدها.

والقول بأن القرآن والسنة يمكنان الأفراد من تدشين إجراءات الجنايات (القتل والأذى الجسدي) ويعطيانهم الخيار بين القصاص ودفع الدية، لا يستبعد الصالح العام بما في ذلك صالح المتهم نفسه بارتكاب الفعل. ويتطلب هذا الاعتبار توفير ضمانات معينة في الإدارة الحديثة للعدالة. فمثلاً، يمكن ممارسة الحق في عدم المطالبة بمحاكمة الجاني واختيار المجني عليه أو أهله لشكل العقاب عن طريق آلية مناسبة قائمة في النظام الجنائي، مع السماح في الوقت نفسه برقابة رسمية عامة.

وقد قيل كقاعدة عامة وبالنظر إلى طبيعة السلوك المعني والعواقب الجسيمة بالنسبة للمتهم، إنه من الواجب عد كل الجنايات إجراءات جنائية، وبالتالي تنطبق عليها كل القواعد الجنائية الخاصة بالبيانات والإجراءات. ويمكن لتقدير الشخص أن يسهم في قرار تدشين إجراءات الجنايات، وكذا قرار قبول الدية في حالات معينة. غير أنه من الواجب أن تحتفظ المحاكم بالحق في الفصل في إدانة المتهم أو براءته، وتحديد قيمة الدية في ضوء المبادئ المعمول بها في تقدير الأضرار، دون التقييد بقواعد بالية تميز ضد النساء وغير

المسلمين، حيث إن هذه القواعد ستغدو غير دستورية في سياق الدولة القومية الحديثة. ويثير هذا القول مسألة تقدير السلطة المعطاة للأفراد، سواء المجني عليه أو أقاربه. وبعبارة أخرى: من له الكلمة الأخيرة بصدد قرار تدشين الإجراءات الجنائية. وبصدد فرض القصاص أو الدية في حالة الإدانة؟ هل يجوز وضع سلطة اتخاذ القرارات النهائية في هذه الأمور في يد سلطات رسمية، (كوضع سلطة تدشين الإجراءات الجنائية في يد هيئة تنفيذية، وسلطة إصدار الأحكام في يد المحاكم)، شريطة أن تتصرف هذه السلطات في ضوء ظروف الجريمة وسوابق التهم؟ إن المشكلة الرئيسية في هذا القول هو إمكان عدة تعدياً على حقوق المجني عليه أو أهله مما ذكره النص الواضح القاطع لآيتين المشار إليهما عليه، وهما الآيتان ١٧٨ من سورة البقرة، و ٤٥ من سورة المائدة. وقد يكون ثمة مجال للرخصة التقديرية لدى السلطتين التنفيذيتين والقضائية لتحديد شروط ممارسة الفرد لحق الاختيار. غير أن منطق الشريعة باعتبارها قانوناً دينياً سيحول دون إلغاء الخيار الفردي تماماً حيث إن القرآن ينص صراحة عليه.

والإجابة التي نقتربها هنا هي أن الاستجابة الرسمية للطلبات الشخصية لدى المجني عليه أو أهله ينبغي أن تكون متوقفة على طبيعة هذه الطلبات ومعقوليتها. فإن شاء الشخص أن يتنازل عن حقه، فقد ترغب الدولة في رفع الدعوى حماية لما تراه أنه من الصالح العام، وقد يتم ذلك عن طريق السلطة التقديرية للتعزير. أما إن صمم المجني عليه أو أهله على رفع الدعوى في ظروف لا ترى الدولة إزاءها رفع الدعوى، فلأجهزة الرسمية رفض رفعها على أساس أن الشروط اللازمة لممارسة الفرد لسلطته التقديرية غير متوافرة. فإن أذن برفع الدعوى وجاء الحكم بالإدانة، فإن صيغة الآية ٤٥ من سورة المائدة لا تجيز حرمان المجني عليه وأهله من الخيار بين القصاص والدية.

وكما في حالة الحدود فإن الموقف الديني من الجنايات يثير صعوبات بالنسبة لغير المسلمين الذين لا يقبلون الأمر الديني أو الحافظ الديني وراء هذا الموقف. فلو كان المجني عليه غير مسلم فقد يقال إن له (أو لأهله) رفض خيار القصاص عن عقيدة شخصية، والمطالبة بتعويض مادي بدلا عنه إن شاء ذلك. وتثور المشكلة الحقيقية حين يكون الجاني غير مسلم والمجني عليه (أو أهله) من المسلمين. ففي هذه الحالة يتوقف خيار القصاص على رغبة المجني عليه (أو أهله) ممن يمكنهم الاستشهاد بالقرآن لتعزيز حقهم في القصاص. فعلى ضوء المعايير المبينة في الفصل الرابع من هذا الكتاب، هل من غير الدستوري التمييز بين الجناة على أساس العقيدة الدينية لدى المجني عليه (أو أهله)؟

وبذا يصبح السؤال الأكبر هو ما إذا كان يمكن إدراج الجنايات بالمفهوم الشرعي لها في القانون الجنائي للدولة القومية الحديثة دون انتهاك مستلزمات الدستورية. فعلى فرض أن العقاب على القتل والأذى الجسدي مقبول لدى كافة الشرائح السكانية، فإن التساؤل

يبقى حول ما إذا كان فرض القصاص كعقوبة على الجريمة سيكون مقبولاً أيضاً بصرف النظر عن الحجية الدينية الملزمة للمسلمين وحدهم. وثمة سؤال آخر هو ما إذا كان بالوسع استئصال كافة أشكال التمييز على أساس الجنس أو الدين من تعريف الجنايات ومن تطبيق عقوباتها.

السلطة التقديرية للتعزير

سبق أن ذكرنا أن الفقه الإسلامي التقليدي يعطي لحاكم الدولة الإسلامية أو لقضائه السلطة وحق التقدير بصدد فرض العقوبة وكيفية العقاب على ما يروونه سلوكاً شائناً ولا تشملهم القوائم المحددة للحدود والجنايات. فقد روى من المناسب في السياق التاريخي لصيانة القانون الجنائي الإسلامي في مراحل الأولى أن يتمتع الحاكم وقضاته بالسلطة التقديرية للتأديب والإصلاح. وقد حاول الفقهاء الأول بتحديد معالم سلطة التعزير. غير أن هذه المعالم كانت من الغموض في طبيعتها ومن الاقتصار على صبغتها الاستشارية بحيث باتت غير كافية لإرساء دعائم هذه السلطة ورقابتها في سياق الدولة القومية الحديثة التي تأخذ بمبدأ التعددية.

إن صياغة الشريعة التي يغلب عليها الطابع النظري كانت تميل إلى افتراض وضع مثالي يتقيد فيه الحاكم وعماله بالتزامهم الديني الذاتي بإقامة العدل ومراعاة القسط في أدائهم لواجباتهم. ومهما كانت دوافع الفقهاء المسلمين الأول فقد افترضوا أنه ليس ثمة صراع بين الفرد والدولة، وأن الحكام بطبيعة الحال سيخدمون المصالح الفردية ومصالح الأمة في آن. وبالنظر إلى التجربة التاريخية الطويلة والمريرة التي عرفت سوء استخدام السلطة التقديرية، فإن الرأي السائد الآن هو أنه لا مبرر لمثل هذه الافتراضات والمسلمات. بالعكس، علينا أن ننطلق من افتراض أن ثمة على الأقل احتمال نشوء نزاع بين الفرد والدولة، وأنه ما من إنسان من السلطة يمكن ائتمانه على مهمة الوصول إلى توازن سليم بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية والحفاظ على هذا التوازن. وعلينا أن نفترض، على الأخص، أن كبح زمام النفس والوازع الأخلاقي الذاتي عند رجال السلطة لا يكفيان لإقامة حكم عادل ومحاييد، خاصة في مجال إقامة العدالة الجنائية. ومن الآليات الأساسية لكبح جماح أجهزة الحكم في استخدامها لسلطاتهم مبدأ سيادة القانون الذي يفرض على القائمين على السلطة ألا يتصرفوا إلا في حدود قواعد قانونية محددة سلفاً ولها عمومية التطبيق. فإن طبقنا مبدأ سيادة القانون على إدارة العدالة الاجتماعية، رأينا أنه يتطلب عدم إنزال العقوبة إلا وفق تشريع جزائي قائم سلفاً، ومعلن عنه، وسهل الفهم. كما يتطلب هذا المبدأ تفسيراً ضيقاً للتشريع العقابي، والأخذ بالسلطة التقديرية القضائية عند إصدار الحكم من أجل تحقيق أهداف السياسة الجزائية العامة، وتجنب إساءة التصرف والفساد

في القضايا الفردية.

ويذهب بعض علماء الإسلام المحدثين إلى أن الشريعة تنفق تماماً مع المبدأ الأساسي القائل بأنه لا عقوبة دون تشريع جنائي سابق. فقد زعم عبد القادر عودة مثلاً أن مبدأ الشرعية محترم تماماً حتى في جرائم التعزير؛ إذ يقيد من السلطة التقديرية للحاكم وقضاته حشد من النصوص والمبادئ العامة وروح الشريعة. ومن الصعب أن نقبل وجهة النظر هذه مع اعتراف عودة نفسه بأن الشريعة تخول للقاضي سلطة تقديرية في توقيع الجزاءات التي تنص الشريعة عليها بصدد أي تصرف أو وضع يسيء إلى النظام أو مصالح الأمة. هذه السلطة التقديرية الواسعة في تحديد ما إذا كان تصرف أو وضع معين (بعد حدوثه) يسيء إلى النظام أو مصالح الأمة بصورة تستدعي توقيع العقوبة (وتحديد ما يمكن فرضه في مثل هذه الحالات من بين مجموعة كبيرة من العقوبات الممكنة) هي بالضبط ما لا يمكن قبوله من وجهة نظر مبدأ الشرعية.

وفي رأبي أنه من المحتم إلغاء سلطة التعزير التقديرية الفردية التي كان الحاكم وقضاته يتمتعون بها في الماضي في ظل الشريعة. ومهما كانت الحجية المستندة إلى القرآن والسنة للسلطة التقديرية الإدارية العامة فإنها لا ينبغي تأويلها بحيث تشمل إدارة العدالة الجنائية. ذلك أن سلطة توقيع عقوبة جنائية ينبغي أن تكون في يد الأمة ككل وأن تمارس وفق مبدأ سيادة القانون. والرأي السائد الآن هو أن السلطة العقابية ينبغي أن تمارسها السلطة التشريعية عن طريق قانون عقوبات يطبق على الجميع، تفسره وتطبقه سلطة قضائية مستقلة ومؤهلة فنياً، ثم يقوم الجهاز التنفيذي بتنفيذه على نحو صارم. صحيح أنه ثمة خلافات في الرأي حول التفاصيل المحددة لمبدأ الفصل بين السلطات. كما قد يكون هناك مجال لتنوعات حضارية وأيديولوجية خاصة بتطبيقه على المهام الحكومية المختلفة. غير أن هذه الخلافات والتنوعات لا تؤثر في الصحة العامة للمبدأ عند تطبيقه على إدارة العدالة الجنائية.

والأمة في مجموعها-مسلمة كانت أو غير مسلمة- إذ تمارس سلطة تقديرية جماعية بصدد فرض العقوبات على سلوك معين، وكيفية المعاقبة عليه من خلال الإجراءات الجنائية، ينبغي أن تتوفر لها حرية التعبير والاجتماع والسبيل الفعال إلى المشاركة في رسم السياسات، ولا ينبغي أن تقوم القرارات على أساس الإحساس الديني أو المنطق الديني وحده مما يعتبره المسلمون جزءاً من عقيدتهم، وإنما أيضاً على أساس المصلحة الاجتماعية والإجماع العام. ذلك أنه ما لم يقنع كافة شرائح السكان بالحاجة إلى فرض العقوبة على سلوك معين، وبصلاحية هذا النوع المعين وهذه الدرجة المعينة من العقوبة المفروضة، فإن أي توقيع للعقوبات سيغدو تشويهاً واستغلالاً للعملية التشريعية الرسمية من أجل إضفاء الشرعية على تسلط المسلمين على سائر الشرائح السكانية.

وبالنظر إلى الطبيعة التقديرية لسلطة التعزير الأصلية، فإن قضايا السياسة العقابية في هذا المجال يمكن الوصول بصددها إلى حلول وسط وإلى إجماع في الرأي أكثر مما يمكن الوصول إليه في مجال الحدود والجنايات. والمسلمون بوجه عام غير ملزمين وفق الأحكام الأساسية لعقيدتهم بفرض العقوبة على سلوك معين أو توقيع شكل محدد من الجزاءات عدا حالات الحدود والجنايات. صحيح أن القرآن في آيات منه كآيتين ١٦،١٥ من سورة النساء يجيز العقوبة على سلوك يخرج عن نطاق الحدود والجنايات، غير أنه إنما يجيز ذلك بعبارة عامة جدا تسمح بقدر كبير من التأويل، بما في ذلك استخدام إجراءات غير جزائية. وعلى كل حال، يجب أن نلاحظ أن العقوبات الجنائية ليست بالآلية الوحيدة لإقرار الأخلاقيات وخدمة الصالح العام.

غير أنه مما ينبغي تأكيده هو أنه عند تحليل مجال القانون الجنائي لا بد من أن يسود المناقشة قدر معين من التسامح والنية الطيبة لو أريد لهذه المناقشة أن تنجح في الخروج بتشريع عادل مقبول من الغالبية وفي تطبيق السياسات. كما أنه لا بد من احترام رغبات كافة الشرائح السكانية بصدد كافة جوانب القانون الجنائي.

المبادئ العامة للمساءلة الجنائية والإثبات والإجراءات

يمكن النظر في وقت واحد إلى عدة مسائل تتعلق بالمبادئ العامة للمساءلة الجنائية والأدلة والإجراءات، حيث إنه يبدو جميعها مما لم تعالجه الشريعة معالجة كافية، وثمة إمكانية أكبر لتبني تشريع إسلامي حديث في هذه المجالات ليس فقط للافتقار إلى حجية تنتهي عن هذا التبني، وإنما أيضا لسهولة تأييد مثل هذا التشريع بمبادئ ذات حجية عامة هي أساس العدالة والمصلحة.

لقد صاغ الفقهاء الأوائل مبادئ الشريعة الخاصة بالقانون الجنائي الإسلامي في إطار ثلاثة تصنيفات مستقلة، هي الحدود، والجنايات، والتعزير. وقد حددوا مواصفات كل جريمة، وناقشوا مبادئ الإثبات والإجراءات التي تنطبق عليها مناقشة مستقلة دون أن يحالوا استنباط مبادئ عامة تنطبق على كافة الجرائم. وهذا الاتجاه هو من التعقيد والتجزئة بحيث لا يصلح أساسا لنظام عقابي حديث. والواقع أن استنباط قواعد المساءلة الجنائية والإثبات والإجراءات التي يمكن تطبيقها تطبيقا عاما لا تتعارض مع تطبيق مواصفات معينة إضافية، وقواعد خاصة بالإثبات والإجراءات على أية جريمة معينة أو صنف من الجرائم.

وفيما يتصل بالمبادئ العامة للمساءلة الجنائية، فإنه من القبول الشائع اليوم القول بضرورة تعريف حدود للمساءلة في ضوء العناصر المعنوية والمادية للجريمة. كذلك فإن تعقد النشاط الإجرامي يتطلب دراسة عامة لمسائل مثل المساءلة عن الشروع في ارتكاب

الجريمة الذي لا يصل إلى مستوى الجريمة الكاملة، وتحريض شخص آخر على ارتكاب الجريمة، والمسئولية المشتركة لعدد من المشتركين فى ارتكاب جريمة واحدة. كما يبدو من تجاربنا فى أيامنا هذه أن ثمة حاجة إلى إفساح المجال لتوافر الدفاع والاستثناء من المساءلة الجنائية. وقد تصدى الفقهاء المسلمون الأول إلى بعض هذه القضايا بصدد جرائم معينة من الجرائم، ولكنهم لم يتعرضوا للمبادئ العامة التي تنطبق على كافة الجرائم. ومن الواجب الربط بين كل هذه الجوانب للقانون الجنائي الحديث، وبحث أسسها المنطقية بقدر الإمكان، فى ضوء سياسة جزائية شاملة متسقة ونظرية للمسائلة الجنائية تتفق مع المعايير الدستورية والدولية التي ناقشناها فى بداية هذا الفصل.

وبوسعنا، بطرح بضعة أسئلة، أن نوضح الحاجة إلى مناقشة هذه القضايا قبل أن نشرع اليوم فى تطبيق القانون الجنائي الإسلامي. ففىما يتعلق بالعنصر المعنوى فى الجريمة، هل يشترط توافر نية معينة كقاعدة عامة، وكيف يمكن التذليل عليها؟ هل يقبل القانون الجنائي الإسلامي النية المستنبطة أو المسئولية المطلقة، أم أنه يقبل فكرة الافتراضية بصرف النظر عن الحالة الذهنية؟ إن مسألة السببية هي بطبيعة الحال لازمة للعنصر المادي للجريمة. فكيف عسانا نقطع بأن سلوك المتهم هو السبب فى النتيجة المحظورة أو الوضع المحظور؟ وما هو تأثير أسباب أخرى متداخلة، أو انقطاع طراً على سلسلة التسبب؟

إن أخذ الفقه الإسلامي التقليدي بالتصنيفات المستقلة يجعل من كافة الأفعال التي لا تندرج تحت الحدود والجانيات المعينة معاقبا عليها بمقتضى سلطة التعزير الخاضعة لتقرير الحاكم أو قضاته. وقد سبق أن بينا كيف أن سلطة التعزير يمكن ممارستها جماعياً عن طريق السلطة التشريعية. وعلى التشريع أن يحدد المبادئ العامة لعقوبة الشروع فى ارتكاب الجريمة، أى الفعلة التي لا تتوافر فيها كل شروط المساءلة الجنائية عن جريمة معينة. كذلك فإنه على التشريع أن ينظم مسئولية المحرض المتميزة عن مسئولية المرتكب المباشر للجريمة. فمثلاً، على التشريع أن يحدد ما إذا كانت مسئولية المحرض تتأثر بكون من حرضه على ارتكاب الجريمة قاصراً أو غير سليم العقل، وكيفية هذا التأثير. كما أنه على التشريع أن ينظم المسئولية النسبية لعدة مشتركين فى ارتكاب نفس النشاط الإجرامي. وقد كان الفقهاء المسلمون الأول يميلون إلى تناول كل مساءلة على ضوء علاقتها بالجريمة موضوع النظر، كما فى حالة الجريمة التي يرتكبها عدة أشخاص يتصرفون معاً. وحتى لو أننا انطلقنا إلى التعميم من القاعدة التي صيغت بالنسبة لكل جريمة على حدة، فإننا سنصادف تنوعاً عظيماً فى الآراء بين الفقهاء وقدراً ضئيلاً من الحجية الفعالة لآرائهم اللازمة لدعم مجموعة من المبادئ المتسقة والشاملة.

وأخيراً، وفيما يتصل بأوجه الدفاع والاستثناء العامة، ما تأثير الخلل العقلى الذي

هو دون مستوى الجنون الكامل؟ هل ينبغي أن تؤخذ الاضطرابات النفسية والعصبية في الحسبان، وإلى أى مدى يكون ذلك؟ وما هي حدود الحق في الدفاع عن النفس؟ وكيف تتأثر هذه الحدود باعتبارات السياسة العامة التي تنص على واجب اللجوء إلى السلطات العامة بدلا من أن يأخذ الإنسان حقه بنفسه؟ هل ثمة فارق بين الدفاع عن النفس والدفاع عن مصالح الملكية المحضة؟ هل يجوز أن يمتد الحق في الدفاع عن النفس إلى الدفاع عن شخوص الآخرين وممتلكاتهم؟ وما تأثير رضا المجني عليه بتعريض نفسه للأنى أو حتى طلبه ذلك كما في الحالات المعروفة باسم القتل بدافع الإشفاق؟ هل يجوز استثناء رجال الشرطة من المساءلة الجنائية في بعض الأحوال باعتبارهم موظفين حكوميين يؤدون واجبهم؟

ولكى نوضح الحاجة إلى معالجة ذات حجية لهذه الأمور، نعرض لحالة تأثير رضا المجني عليه. لقد أدت فكرة أن القتل ضرر مدنى أكثر منه جريمة، إلى ظهور آراء متعارضة لدى فقهاء المسلمين حول تأثير رضا المتوفى. فقد ورد أن المذاهب الحنفية والشافعية والحنبلية تقول بأن رضا المتوفى يحول دون القصاص. غير أن المذهب المالكي - وهو يلجأ إلى منطوق الضرر المدنى نفسه - يقول بضرورة الأخذ بالقصاص حيث إن الحق فيه هو حق ورثة المجني عليه ولا يمكن أن يتأثر برضاه عن قتله نفسه. ويتفق فقهاء الظاهرية والزيدية مع المالكية في ذلك، ولكن على أساس مغاير، هو أن المجني عليه برضائه بشئ حرمه الله، قد ضل وأضحى غير جدير بأن تحترم رغباته. وقد قبل بعض فقهاء الحنفية والشافعية هذا الرأي الأخير. فأى هذه الآراء المتصارعة هو القاعدة الصحيحة للشريعة، وأى الأسس المتناقضة يشكل أساسها العقلاني السليم؟

وتطول قائمة المسائل غير المفصول فيها. فكل من الأسئلة التي طرحناها فيما سبق يتفرع منه عدد آخر من المسائل المعادلة في الأهمية للمسائل الأولى. ولم يسبق التصدى لأى من هذه القضايا أو محاولة الوصول بصدها إلى حل قبل التطبيق الأخير للقانون الجنائي الإسلامي في أقطار كالسودان، ويرجع جانب من ذلك التقصير والخلل في حالة السودان إلى ظروف سياسية صاحبت التطبيق منذ البداية كما سنبين بعد قليل. غير أنى أذهب إلى أن طبيعة القانون الجنائي في الشريعة، بنقائصه الخطيرة وتنافيه مع المعايير الحديثة، هي التي سمحت، إن لم تكن حتمت، الاستغلال السياسي. وقبل أن نقيم التجربة السودانية الحديثة، ونختتم الفصل ببرنامج لتطبيق القانون الجنائي الإسلامي، يهمننا أن نذكر المجموعتين الأخريين من المسائل الأساسية المتعلقة بالإثبات والإجراءات، وهي مسائل أغفلت هي أيضا في زحمة الدعوة إلى تطبيق القانون الجنائي في الشريعة أولا ثم طرح الأسئلة بعد ذلك.

إن قواعد الإثبات التي سبق للفقهاء الأول تحديدها، ورغم اتصالها بالتصنيفات

المستقلة للحدود والجنايات والتعزيز، تثير مشكلات مشتركة بينها. وقد عرفت القواعد القانونية الخاصة بالإثبات التمييز ضد النساء وضد غير المسلمين إذ حظرت قبول شهادة النساء وغير المسلمين في بعض القضايا وفرضت حدودا له في قضايا أخرى. وعلى سبيل المثال فإنه حيث تقبل شهادة المرأة تعتبر شهادة المرأتين معادلة لشهادة رجل واحد. وقد سبق أن ذكرنا في الفصل السابق أن هذه المظاهر من التمييز ضد النساء وغير المسلمين، لا يمكن استئصالها إلا بتعديل جوهري لبعض الافتراضات والتوجهات الأساسية في الشريعة التقليدية. والواضح أن إعادة صياغة القواعد الراهنة للأدلة بحيث تقوم أهلية الشهادة على معايير موضوعية عادلة غير معياري الجنس والدين، هي أمر حتمي من أجل التطبيق الحديث للشريعة الإسلامية عامة، والقانون الجنائي بصفة خاصة، حيث إن أكثر القواعد تمييزا تنطبق على مجال القانون الجنائي.

وقد لا يتطلب حل مشكلات الإثبات الأخرى تعديلا جوهريا في الشريعة التقليدية. وعلى سبيل المثال فإن الصياغات السالفة المتعلقة بأثر الإكراه في جواز قبول الاعتراف كانت مجرد انعكاس لآراء فقهاء معينين أو مذهب فقهي معين لا صلة لها أو له بالافتراضات والتوجهات الأساسية في الشريعة ككل، كما هو الأمر في حالة وضع النساء وغير المسلمين وحقوقهم.

كذلك فإن تطبيق القواعد الحديثة للإثبات التي تنظم قبول ووزن رأي الخبراء من الشهود مثلا أو الأدلة المادية أو الوثائقية، لا يبدو متعارضا مع المبادئ العامة للشريعة. ولم يكن قدامى الفقهاء في حاجة إلى بحث هذه الموضوعات حيث إنها لم تكن واردة أصلا في زمنهم.

وثمة أيضا قلة قليلة من المبادئ العامة المتصلة بإجراءات مراحل ما قبل المحاكمة والمحاكمة وما بعد المحاكمة. فالفقهاء الأول، في تمشيهم مع بناء ومهام الدولة في سياقها التاريخي، غفلوا بطبيعة الحال عن الحاجة الملموسة الآن إلى تنظيم ورقابة السلطات الخاصة بالقبض على الأشخاص والتفتيش والحجز وما إلى ذلك. وللسبب لم يناقش هؤلاء الفقهاء القدامى مسائل كالإفراج قبل المحاكمة مقابل كفالة أو أي ضمان آخر، وقواعد إجراءات المحاكمة، وإصدار الحكم، وإعادة النظر في الحكم واستئنائه بعد صدوره. ويتضح من هذا أيضا أن التطبيق الحديث للقانون الجنائي الإسلامي لا يمكن أن يتم بصورة إنسانية فعالة دون مواجهة وحل كل هذه القضايا وغيرها من المسائل المتعلقة بها. وسنرى في التقييم التالي للتجربة السودانية الحديثة كيف أن فرض مبادئ الشريعة على قانون علماني سابق دون البدء بدراسة تفاصيل الصراع واحتمالاته هو المنهج الخاطئ والذي يؤدي إلى نتائج عكسية.

أما عن الكتاب المسلمين المعاصرين، فهم وإن بدوا متفهمين للحاجة إلى إصلاح وافر

وتكلمة الشريعة، لا يزال الغموض ولهجة الاعتذار غالبين على كتاباتهم في هذا الصدد. مثلاً، يقول أحدهم: ”إن الشريعة من وجهة النظر التاريخية، وبصرف النظر عن تعريف الجرائم بعينها وتحديد العقوبات لها، لم تقدم نظاماً مفصلاً للإجراءات الجنائية. حيث إن مثل هذا النظام يدخل في دائرة المصالح المرسله، أى تلك التي يجوز للحاكم تنظيمها وفق مفهومه الخاص عنها المناسب للظروف الخاصة بالزمان والمكان، مستلهما في ذلك روح الشريعة ومبادئها العامة“.

ومع ذلك فقد مضى الكاتب يذكر بعض تفاصيل ما يعتبره من معالم النظام الإسلامي للإجراءات الجنائية دون أن يستشهد بأسانيد محددة للغالبية من آرائه. وحقيقة الأمر أن الشريعة التقليدية لم تذكر غير القليل جداً، عن هذه المسائل الحيوية الخاصة بالتنفيذ العملي للقانون. وهو ما يفسح المجال أمام صياغة حديثة في ضوء اعتبارات السياسة الإسلامية. والواجب إقامة نظام مفصل للإجراءات الجنائية يصاغ ويقنن تشريعياً قبل الشروع في تطبيق القانون الجنائي الإسلامي.

غير أنه لا ينبغي على المسلمين أن يقلدوا تقليداً أعمى أى نمط معين للإجراءات الجنائية. فالاختلافات الكبيرة بين الأنماط الكبرى القائمة، والتغيرات المستمرة داخل كل نمط توضح الطبيعة العضوية والديناميكية للنظام القانوني الحديث. وعلى سبيل المثال، فليس ثمة اتفاق حول مدى وعقلانية ما يسمى بحق الشخص في تجنب تجريم نفسه، وهو الذى يحميه من الإجابة على أسئلة قد تثبت تورطه في جريمة. كذلك فإنه ليس ثمة اتفاق على آثار وتبعات استخدام إجراءات غير مشروعة من أجل الحصول على أدلة. وحتى فى إطار النظام القانوني العام نفسه. كالنظام المعروف بالشرعة العامة الإنجليزية(التي تشكل أساس عدد من الأنظمة القانونية فى أمريكا الشمالية وأستراليا وغيرهما)، نجد أنظمة قضائية مختلفة قد تثبت آراء متباينة حول هذه القضايا. أضف إلى ذلك أن كل نظام قضائى يتغير باستمرار لاعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية. ولذا يغدو من الخطأ القول بأن على القانون الجنائي الإسلامي الحديث أن يتبنى بصورة آلية موقف أى من هذه الأنظمة القانونية. أما ما نحن فى حاجة إليه فهو موقف إسلامي إنساني متسق يستجيب للمشاكل المشروعة التي تشكل أساس هذه القواعد وغيرها من قواعد الإثبات والإجراءات.

تقييم لتجربة حديثة

ولكى نوضح المشكلات التي ناقشناها في الأقسام السابقة من هذا الفصل، ولكي نبين الحاجة إلى الإصلاح والمزيد من التطوير والتجديد في القانون الجنائي في الشريعة قبل تطبيقها في عصرنا هذا، أنوى تقييم التجربة السودانية، ولا حاجة بي إلى القول بأن مشكلات مشابهة لتلك التي أثارها التجربة السودانية قد تثور في كل حالة يطبق فيها القانون الجنائي للشريعة في دولة قومية حديثة.

وأهم تاريخ يتصل بتطبيق القانون الجنائي في الشريعة بالسودان هو سبتمبر من عام ١٩٨٣. فقبل ذلك كان أساس القانون الجنائي السوداني، هو قانون الشريعة العامة الإنجليزية بعد تعديلها من خلال تطبيقها في الهند وغيرها من المستعمرات البريطانية السابقة. والمعروف أن العرف المحلي كان يُطبق دائما طوال التاريخ السوداني، ولا يزال يطبق إلى الآن في أنحاء كثيرة من السودان.

خلفية التاريخ القانوني السوداني

لا تتوفر لدينا معلومات كثيرة موثوق منها عن إدارة العدالة الاجتماعية قبل القرن التاسع عشر، وإن كان يمكننا افتراض أن اللا مركزية التاريخية القوية في الحكومة السودانية كانت تنطبق أيضا على إدارة العدالة الجنائية. ذلك أن المساحة الشاسعة للبلاد، وصعوبة الوصول إلى معظم أنحاءها، مع التنظيم القبلي والعرقى القوي للسكان، هي من العوامل التي ساعدت دائما على قيام إدارة لا مركزية هي في يد رؤساء القبائل والحكام المحليين. ولم توحد البلاد في ظل نظام سياسي واحد حتى الغزو المصري التركي عام ١٨٢١.

وقد اقتصر اهتمام الحكام المصريين الأتراك بالشئون الداخلية السودانية على المدن الرئيسية، حيث طبقت القوانين المصرية التركية التي كانت في ذلك الحين قد تأثرت بشكل ملحوظ بمبادئ القانون الأوروبي. أما عن الغالبية العظمى من المواطنين السودانيين فقد طبق عليها طوال الفترة المصرية التركية قانون العرف المتأثر بأحكام الشريعة وذلك في المناطق التي يشكل فيها المسلمون أغلبية كبيرة.

ورغم أن غالبية سكان شمال السودان كانت بحلول القرن الخامس عشر قد تحولت إلى الإسلام، فإن الشريعة لم تطبق باعتبارها نظاما قانونيا شاملا إلا ربما أثناء قيام الدولة المهديّة (من ١٨٨٤ إلى ١٨٩٨). ولم يطبق القانون الجنائي للشريعة بالأخص قبل فترة المهديّة إلا في حالات رمزية، وحتى في هذه الحالات كانت الشريعة التي تطبق متأثرة بالعرف المحلي. فالدية مثلا كانت تدفع في حالات القتل والأذى الجسدي، غير أن شروط دفعها والمبالغ المدفوعة كان العرف المحلي يحددها أكثر مما كانت تحددها الشريعة.

وقد بدأ محمد أحمد "المهدي" بثورته السياسية الدينية حوالى عام ١٨٨١م، معلنا نيته القضاء على الحكم المصرى التركى غير "الإسلامي". وبالتالي فإن المهدي وخليفته عبد الله التعايشى كان قد اعتزما تطبيقا صارما للشريعة، بما فى ذلك قانونها الجنائي، فى كل المناطق الخاضعة لهما. وحيث إن المهدي كان يرى أن الفقه الإسلامى قد شوه وحجب الوجه النقي الأصلي لمبادئ الشريعة، فقد حظرت الحكومة المهديّة آية إشارة إلى المذاهب التقليدية والفقهاء المؤسسين بصدد تأويل نصوص القرآن والسنة، وأوضحت قرارات المهدي أو أحكامه هي المصدر الوحيد المسموح به للشريعة إلى جانب النصوص المجردة من القرآن والسنة. ولذا فإنه فى حين وصفت هذه الفترة من الدولة المهديّة بأنها فترة التطبيق الصارم للشريعة، كانت الدولة إنما تطبق فكرتها الخاصة عن الشريعة.

كذلك فإن الدولة المهديّة طوال حكمها القصير كانت تعاني من الخلاف الداخلي والصراع والحرب الأهلية، بالإضافة إلى حروب خارجية مستمرة. وبالتالي فإنه لم يتح للدولة قط الوقت الكافى والموارد الكافية لتطوير مؤسساتها وتنظيم إدارة العدالة الجنائية. ولذا فإن التجربة المهديّة لا يمكن اتخاذها هاديا موثوقا به للتطبيق الحديث للقانون الجنائي فى الشريعة.

وقد استهدف الغزو المصرى الإنجليزى عام ١٨٩٨ بالأخص محو كل آثار الدولة المهديّة. وبعد فترة من الأحكام العرفية فى بداية الأمر، بدأ تطبيق مبادئ الشريعة العامة الإنجليزىة ومجموعات القوانين التي تتخذ من القانون الإنجليزى أساسا لها لا بعد تعديلها وفق التجربة البريطانية فى الهند. وبعد فترة من الزمن درب الأهالي من السودانين تدريبا يستهدف إحلالهم محل ضباط الشرطة والقضاة الأجانب من المستعمرين.

وبالرغم من أن تلك القوانين والتشريعات كان يفترض تطبيقها على جميع مناطق السودان عقب الأعوام القليلة الأولى من الحكم المصرى الإنجليزى، فإنها لم تستأصل أبدا القانون العرفى فى المناطق الريفية والرعية فى البلاد. وحين تم تنظيم "الإدارة الأهلية" فى العشرينيات من القرن العشرين، منحت محاكم رؤساء القبائل ورجال الإدارة الأهلية رسميا حق النظر فى القضايا الجنائية فى حدود معينة.

وبعد تنظيم أسس الإدارة الرسمية للعدالة الجنائية، بما فى ذلك مكوناتها من العرف، لم يكن من المستغرب أن استقلال السودان فى يناير ١٩٥٦ لم يحدث تغييرا ذا شأن فى هذا المجال. وقد بدأت بعد الاستقلال بوقت قصير مناقشته على المستوى القومى حول مستقبل البلاد الدستوري ومستقبل النظم القانونية. غير أنه لم يطرأ أي تعديل على جوهر طبيعته ومحتوى النظام القانونى السابق حتى عام ١٩٨٣. ومع ذلك فإن ما يمكن وصفه "بالانقلاب التشريعي" الذي حدث فى عام ١٩٨٣ ينبغى أن ينظر إليه فى ضوء التطورات السياسية وغيرها مما شهده السودان منذ ١٩٧٧.

قوانين عام ١٩٨٣

لا يعني هنا البواعث والآليات المحددة للانقلاب التشريعي عام ١٩٨٣ الذي استهدف جعل ما يسمى بالشريعة الإسلامية النظام القانوني الأوحى في السودان. وإنما يعني أثر هذا التغيير السياسي الأساسي في القانون الجنائي السوداني. فوق السياسة الجديدة للأسلمة الكاملة التي انتهجها نظام الرئيس السابق جعفر النميري لعدة سنوات سابقة أعيد إصدار عدة قوانين أساسية كقانون العقوبات، وقانون الإجراءات الجنائية، وقانون المرور كي تتضمن مبادئ من الشريعة. وقد صدر في نفس الوقت أول قانون للإثبات في السودان من أجل فرض أحكام الشريعة وإحلالها محل المبادئ العامة المستمدة من الشريعة العامة الإنجليزية التي كانت تطبق في مجال البيئات.

ورغم أن بعض عيوب ما بات يعرف بقوانين سبتمبر ١٩٨٣ يمكن إرجاعه إلى العجلة والغموض اللذين أحاطا بفرض سياسة الأسلمة على يد الرئيس الأسبق النميري، فثمة عيوب أخرى تعكس المشكلات الأساسية للتطبيق الحديث للقانون الجنائي في الشريعة مما ناقشناه في الأقسام السالفة. وسنقدم الآن عرضاً نقدياً مختصراً لبعض قوانين ١٩٨٣ نركز فيه على النوع الثاني من العيوب حيث إنها هي التي يمكن أن تظهر كلما طبق القانون الجنائي في الشريعة التقليدية في دولة قومية حديثة.

ونبدأ بالقول إن قانون الإجراءات الجنائية لعام ١٩٨٣ (باستثناء إشارة قصيرة إلى عقوبات الشريعة للحدود والجنايات، وتفويض رئيس القضاء بإصدار نشرات دورية تحدد مذهب أو مذاهب الفقه الإسلامي التي ينبغي للمحاكم العمل بها، وتحديد قيمة الدية في قضايا الجنايات من القتل والأذى الجسدي) هو مجرد عودة إلى تطبيق قانون المرافعات الجنائية "العلماني" السابق بأكمله. ذلك أن القانون الجديد لم يلتفت البتة إلى المسائل الإجرائية التي يثيرها التطبيق الحديث للقانون الجنائي في الشريعة. وعلى سبيل المثال فإن القانون لم ينظم العلاقة بين حقوق الأفراد والسلطات العامة في قضايا الجنايات.

وبالنظر إلى انتقال قانون العقوبات السوداني لعام ١٩٨٣ إلى نظام شامل للقانون الجنائي في الشريعة، فقد بدا وكأنه يقتصر على إضفاء قواعد الشريعة الخاصة بالحدود والجنايات على قانون العقوبات السابق. وعلى ذلك فقد احتفظ بكامل المبادئ العامة السابقة الخاصة بالمسؤولية الجنائية المشتركة حين يكون مرتكب الجريمة أكثر من شخص واحد، وبتحريض شخص آخر على ارتكاب جريمة، أو بالشروع في ارتكاب جريمة. كذلك فإنه بالنظر إلى عدم البيان الكافي للدفع والاستثناءات العامة من المسؤولية الجنائية في ظل الشريعة، فإن النصوص التي كانت قائمة من قبل والخاصة بالحق في الدفاع عن النفس وغيره من الاستثناءات العامة من المسؤولية الجنائية تبناها قانون العقوبات الجديد دون اعتبار للتغيير الكبير الذي طرأ على طبيعة وعواقب المسؤولية الجنائية

نتيجة لتوقيع عقوبات الحدود والجنايات. وعلى سبيل المثال، لم تكن هناك أية مراعاة لهذا الاعتبار عند تبني الأفكار السابقة عن أثر إجبار الجاني أو رضا المجني عليه في المسؤولية الجنائية للجاني.

وحين طبقت مبادئ الشريعة فيما يتصل بالمبادئ العامة للمسؤولية الجنائية، كانت النتيجة أنها خلقت قدراً أكبر من الغموض. فمثلاً أحلت المادة ٤٩ من قانون العقوبات لعام ١٩٨٣ عبارة "سن البلوغ" محل النص المحدد السابق على الحد الأدنى لسن المساءلة الجنائية بحساب العمر الفعلي. وعبارة "سن البلوغ" التي استخدمتها كتب الشريعة التقليدية تخلق مشكلات واضحة حيث إن البلوغ فترة انتقال لا سن معينة يمكن للمحكمة تحديدها لأغراض تتعلق بالمسؤولية الجنائية.

كذلك فإنه حين نصت المادة ٦٤ من قانون العقوبات لعام ١٩٨٣ على تطبيق مبادئ الشريعة في تحديد العقوبات التي يجوز فرضها وفق هذا القانون، نشأ قدر غير مقبول من الغموض والسلطة التقديرية الواسعة. فقد نصت المادة ٦٤ (٣) مثلاً على أنه كلما استخدمت عبارة "السجن" في آية مادة من مواد القانون دون تحديد مدته، فإنها تعني السجن لأية مدة تراها المحكمة مناسبة للظروف المحيطة بالقضية. كذلك فإن المادة ٦٤ (٨) تنص على أنه كلما استخدمت عبارة "الجلد" في أي باب من أبواب القانون دون تحديد عدد الجلدات، فإنها تعني الجلد الذي لا يتجاوز مائة جلدة ولا يقل عن خمس وعشرين. هذه السلطة التقديرية الواسعة في الحكم أساسها سلطة التعزير في الشريعة، وهو ما يصعب تبريره في ظل نظام حديث من العدالة الجنائية بالنظر إلى ما ينضمه من قدر غير مقبول من الغموض واحتمال إساءة استخدام السلطة.

كما فرضت مبادئ الشريعة الخاصة بالقتل على القانون السابق ودفعه الخاصة به فخلقت غموضاً إضافياً. فالمادة ٢٥٢ مثلاً تجعل عقوبة الإعدام إجبارية فيها يسميه القانون بالقتل العمد غيلة، دون أن يحدد المقصود بهذه العبارة. فرغم استخدام كتب الفقه الإسلامي لها في الإشارة إلى أشكال معينة من القتل المصحوب بظروف مشددة، فإن تلك الكتب لا تورد تعريفاً دقيقاً للجريمة. كذلك فقد نجم عن تصنيف الشريعة لجرائم القتل نتائج غريبة. فالقانون مثلاً يجيز الأخذ في الاعتبار استفزاز القاتل للمتهم أو رضا القاتل كدفع جزئية تجعل من القتل "قتلاً شبه عمد" وهو ما يتمشى مع القواعد الدينية الإسلامية.

أما العواقب الخطيرة لغموض حديث مصادر الشريعة عن حد الحراية أو قطع الطريق فيوضحها تطبيق هذا الحد على جرائم عديدة متنوعة وفق قانون العقوبات لعام ١٩٨٣. فبالإضافة إلى تطبيق عقوبات الشريعة لهذا الحد على النهب والجرائم المماثلة التي حددها القانون السابق، يقضي قانون عام ١٩٨٣ بتطبيق نفس العقوبة على جرائم متنوعة أخرى

قد لا تعني بالضرورة سلب الممتلكات بالقوة أو استخدام العنف ضد الدولة أو ضد أي فرد، والظاهر أن التطبيق الواسع لعقوبة هذا الحد يقوم على أساس افتراض أن مثل هذا السلوك يشكل "فساداً" في الأرض الوارد في الآية ٣٣ من سورة المائدة، وحين نلاحظ أن عقوبة هذا الحد في تلك الآية هي إما القتل أو الصلب أو قطع اليد والرجل من خلال أو النفي، يمكننا إدراك الأهمية القصوى لقصر تطبيق العقوبة على أكثر أشكال الجريمة خطورة. غير أن غموض تعريف الشريعة للجريمة يتيح فرصة تطبيق القانون على مجموعة كبيرة متنوعة من الجرائم.

ويثير قانون العقوبات لعام ١٩٨٣ مشكلات خاصة بتطبيق الحدود على غير المسلمين فالعقوبات التي تقضي الشريعة بها على حدود السرقة وقطع الطريق والقتل تطبق على كافة المذنبين بصرف النظر عن الدين أو العقيدة. وهو ما يثير التساؤلات حول المبررات الجزائية التي ناقشناها من قبل في هذا الفصل. والسؤال الرئيسي هنا لماذا يخضع غير المسلمين لعقوبات صارمة قاسية مستقاة من العقائد الدينية للمسلمين.

ربما كنوع من الاستجابة لهذا الاعتراض (على ضوء قواعد الشريعة) جعلت عقوبة الزنا في هذا القانون متوقفة على دين الزاني. فبعد بيان المادة ٣١٨ من قانون العقوبات العام ١٩٨٣ للعقوبة التي تنص الشريعة عليها لحد الزنا، يذكر القانون أن هذه العقوبة لا تطبق على الشخص الذي تفرض "ديانته السماوية" عقوبة أخرى لهذه الجريمة. وفي هذه الحالة تطبق على الزاني العقوبة التي تنص عليها ديانته السماوية. فإن لم تكن ثمة عقوبة عليها في دين الزاني، يعاقب بما لا يزيد على ثمانين جلدة مع الغرامة أو الحبس لمدة لا تزيد على عام واحد.

ويثير هذا النص مشكلات خطيرة. فحيث إن هذه المادة لا تُعرّف المقصود بالديانة السماوية يضحى السؤال: ما المعيار الواجب الأخذ به عند تحديد ما كان للجاني ديانة سماوية؟ هل تقوم المحكمة بالفعل في هذا على ضوء معاييرها (أو معايير الشريعة على الأرجح) الخاصة بتعريف الديانة السماوية، أم يترك ذلك لاعتقاد الجاني بأن دينه سماوي؟ وتنشأ تساؤلات مماثلة تتعلق بعقوبة الزنا في الديانة السماوية للزاني. فهل هذا أمر تفصل فيه السلطات الدينية في الديانة السماوية للجاني.

وتمة مشكلة أخرى تظهر حين يحاول القانون إخفاء التمييز في الشريعة على أساس الدين فيما يتصل بحد القذف. فالفقهاء المؤسسون للشريعة يرون أن حد القذف لا ينشأ ما لم يكن المجني عليه مسلماً. وبالتالي فإن نسبة الزنا إلى غير مسلم دون الدليل اللازم قد يعاقب عليها بمقتضى السلطة التقديرية للتعزير لا بوصفها حداً. ومنطق هذه القاعدة في الشريعة هو أن غير المسلمين يفتقرون إلى صفة "الإحصان" (أي حصانة الخلق) التي قد ينتهكها القذف، حيث إن هذه الصفة تفترض الإسلام. وفي هذا المنطق إهانة خطيرة لكرامة

كافة غير المسلمين حيث إنه يفترض أنهم أقل أخلاقية لمجرد أنهم غير مسلمين. ولا يشير قانون العقوبات إلى أن تمييز بين المسلمين وغير المسلمين في تعريفه للكذب في المادة ٤٣٣، غير أنه يورد هذا التمييز بشأن العقوبة على الكذب في المادة ٤٣٤. وهو أمر لا يبعث على الارتياح حيث إن التمييز الديني مهين وغير دستوري سواء جاء في تعريف الجريمة أو في عقوبتها.

كذلك فإن محاولة القانون الفاشلة أن يتجنب اعتراضا دستوريا خاصا بالردة، تثير اعتراضا دستوريا آخر. فرغم أن قانون العقوبات لا ينص في أي من مواده صراحة على عقوبة الردة، فإنه يقول في المادة ٤٥٨ (٣) إن عدم النص صراحة في القانون على العقوبة لا يحول دون فرض أية عقوبة حد واردة في الشريعة. وحيث إن الردة هي الحد الوحيد في الشريعة الذي لم يذكره القانون باسمه، فلا بد من أن هذه المادة قصد بها السماح بتطبيق هذا الحد دون ذكره صراحة. وهذا في الواقع هو تفسير هذه المادة لدى محكمة الاستئناف الجنائية الخاصة عند تصديقها على الحكم بإعدام الأستاذ محمود محمد طه جنائية (وفي أشد صورها) دون توافر تشريع عقابي صريح محدد. أضف إلى ذلك أن فرض عقوبة جنائية أو عواقب قانونية سلبية على أي شكل كان، وعلى أي شخص بسبب تغييره لدينه أو عقيدته ينتهك الحق الأساسي في حرية الديانة والعقيدة.

ويمكن أيضا الاعتراض دستوريا على التمييز على أساس الدين أو الجنس الوارد في قانون الإثبات السوداني لعام ١٩٨٣ الذي يقنن مثل هذا التمييز وفق أحكام الشريعة. فالتمييز مثلا واضح في تحديد هذا القانون لأهلية الشهادة وفقاً لمبادئ الشريعة التي لا تجيز شهادة غير المسلمين والنساء في بعض القضايا. وبالرغم من أن المادة ٢٧ من قانون الإثبات لعام ١٩٨٣ تنص على أن أهلية الشهادة هي لأي شخص عاقل على دراية بوقائع القضية، فإن ثمة نصوصاً أخرى محددة وعمامة في نفس القانون لا تجيز شهادة غير المسلمين والنساء. فالمادتان ٧٧ و ٧٨ من القانون إذ يطبقان قواعد الشريعة للبيانات المثبتة لجرائم الحدود، يميزان ضد غير المسلمين والنساء فيما يتصل بأهلية الشهادة. كذلك فإنه لضمان الانصياع الكامل لأحكام الشريعة التي لا تجيز شهادة غير المسلمين والنساء في قضايا معينة، تنص المادة ٨١ من القانون صراحة على أنه لا يجوز تفسير نص في القانون بصورة لا تتفق مع الشريعة. فأهلية الشهادة في ذلك القانون إذن تحددها الشريعة بصرف النظر عن العبارات المحايدة في المادة ٢٧ من القانون.

هذه المشكلات التي يثيرها التشريع السوداني الأخير والذي يهدف إلى تطبيق مبادئ القانون الجنائي في الشريعة، ستثور في أية دولة تحاول تطبيق القانون الجنائي في الشريعة دون أن تبدأ بالتصدي، والمعالجة، للقضايا التي أبرزناها في هذا الفصل. وقد يكون من المفيد الإشارة إلى الأبعاد الإنسانية والسياسية للتجربة السودانية. كما ينبغي أن نؤكد مرة أخرى أن تجربة السودان قد تكون مثلاً واضحاً وعملياً لهذه الأبعاد الإنسانية والسياسية، غير أنها، بكل تأكيد، أمر لا يخص السودان وحده.

الأبعاد الإنسانية والسياسية

طبّق القانون الجنائي للشريعة في السودان في وقت كانت فيه البلاد تعاني من صعوبات اقتصادية قاسية. فالغالبية العظمى من السكان تعيش في ظل أحوال الفقر والفاقة المدقعين. وليس من المستغرب في تلك الظروف أن تكون السرقة وغيرها من جرائم الاعتداء على الملكية هي أسلوب الحياة الوحيد لدى الكثيرين. ولم تبذل محاولة جادة لإشباع الاحتياجات الاقتصادية لهؤلاء القوم. وقد صدر عن الرئيس نميري وهو يصد الإعدام لتطبيق عقوبات الشريعة أمر غريب يقضي بالإفراج الفوري عن نحو ثلاثة عشر ألف مذنب مدان، وإطلاق سراحهم من السجون في جميع أنحاء السودان، وذلك في شهر سبتمبر من عام ١٩٨٣. ولكي يساعد هؤلاء المذنبين (والكثيرون منهم من محترفي الجريمة ومعاودي الإجرام ممن قضوا في السجن معظم سني حياتهم بعد البلوغ) على بدء حياة جديدة بعيدة عن الجريمة، أعطى كل سجين أطلق سراحه ما يعادل الحد الأدنى لمرتب شهر واحد. لذلك فإنه لم يكن من الغريب أن يعود الكثيرون من الذين أطلق سراحهم من سجن الخرطوم المركزي إلى قبضة الشرطة في بحر ساعات من الإفراج عنهم بتهمة ارتكاب جرائم جديدة. وقد كان بعض من طبقات عليه لأول مرة عقوبة قطع الأيدي والأرجل عند بدء العمل بحدود السرقة وقطع الطريق، هم من بين هؤلاء المذنبين القدامى ممن أفرج عنهم.

وقد كان كثيرون ممن وقعت عقوبات الشريعة الصارمة من السودانيين غير المسلمين الذين لا يقرون المنطق الديني للعقوبات الإسلامية. ولذا فإنه لم يكن مستغرباً أن يعبر بعض زعماء السودانيين غير المسلمين عن اعتراضهم على تطبيق الشريعة في السودان. وقد وقع الأساقفة الكاثوليك السودانيين، وزعماء الكنيسة الأسقفية (البروتستانتية) وكنيسة المسيح السودانية، والكنيسة المشيخية البروتستانتية في السودان، ومجلس الكنائس السوداني، على بيان يقول: "على المسلمين أن يحيوا وفق تعاليم دينهم. غير أنه ليس من حقهم فرض معتقداتهم على الآخرين ممن يؤمنون بمعتقدات مخالفة". واعترض الزعماء المسيحيون على "تطبيق الشريعة الإسلامية على كافة المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم"، وعلى "خطورة إعلان أن السودان جمهورية إسلامية في حين أن ثلث مواطنيه من غير المسلمين" وأضاف البيان قوله: "إن سياسة فرض نمط واحد على الجميع دون مراعاة حقيقة تنوع التركيبة الاجتماعية ليست في صالح الوحدة والسلام. أما ما يخدم الوحدة والسلام فالتفاهم والاحترام المتبادل والتحاور".

إزاء هذا السخط والإحباط، لجأ سودانيون آخرون غير مسلمين إلى العصيان المسلح، وهو ما يوضح البعد السياسي لهذه السياسة. غير أنه لفهم هذا الجانب من الأمر ينبغي أن نشير إلى مشكلة جنوب السودان المعقدة.

ثمة أسباب عديدة للصراع بين السودان الشمالي ذي الأغلبية الكبيرة المسلمة وقدر

من الطابع العربي، وبين السودان الجنوبي ذي الأغلبية الكبيرة من غير المسلمين والطابع الأفريقي المحض. فبالإضافة إلى ضعف الثقة والتوتر عميقي الجذور بين شطري البلاد، يشعر السودانيون في الجنوب بمظالم سياسية واقتصادية، إذ لا يتمتعون بنصيب من السلطة السياسية والتنمية الاقتصادية يتفق وتعدادهم البشري. كذلك يخشى غير المسلمين في الجنوب تطبيق السودان الشمالي للشريعة إذ شعروا أن هذا التطبيق سيضر بحقوقهم الأساسية كمواطنين. وقد أدت هذه الأسباب وغيرها إلى نشوب أول تمرد تقوم به العناصر الجنوبية في الجيش السوداني عشية الاستقلال في أغسطس ١٩٥٥. وسرعان أن ما تحول هذا التمرد إلى حرب أهلية واسعة النطاق دامت نحو سبعة عشر عاماً قبل أن تنتهي بتسوية سياسية تضمنها ما يعرف باتفاقية أديس أباب لعام ١٩٧٢ التي أعطت للجنوب إدارة إقليمية ذاتية وضماناً للحقوق الأساسية بمقتضى دستور ١٩٧٣. وكانت نتيجة هذا الترتيب أن تمتعت المنطقة الجنوبية باستقرار سياسي نسبي ودرجة من التنمية الاقتصادية حتى أوائل الثمانينيات.

وقد رأى السودانيون الجنوبيون في عدة إجراءات لحكومة الرئيس الأسبق جعفر النميري في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات برهاناً على سوء النية والرغبة في حرمانهم من المزايا التي حصلوا عليها بمقتضى اتفاقية ١٩٧٢. وقد أكد مخاوف السودانيون في الجنوب قرار الرئيس النميري في ٥ يونيو ١٩٨٣ بتقسيم المنطقة الجنوبية إلى ثلاث مناطق منفصلة، مما يعد انتهاكاً للدستور السوداني ولاتفاقية أديس أبابا. وفي سبتمبر ١٩٨٣ (أي في خلال بضعة أشهر تلت إصدار هذا الإقرار) فرض النميري الشريعة على جميع أنحاء البلاد، وهو قرار خطير أشعل نار تمرد جديد كان قد بدأ بالفعل في الجنوب، مما ألقى البلاد مرة أخرى في خضم حرب أهلية واسعة النطاق وباهظة التكلفة.

وقد يختلف المراقبون في تقييمهم للأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للصراع بين الشمال والجنوب في السودان. غير أنهم يتفقون على أن فرض الشريعة سبب مهم، إن لم يكن السبب الرئيسي، في هذا الطور الراهن من الحرب الأهلية. وعلى أي حال، فإن مشاهد قطع الأيدي والأرجل وغيره من العقوبات الصارمة المفروضة على غير المسلمين بالإضافة إلى مظاهر التمييز الواضح على أساس الدين، تشكل بواعث قوية لدى غير المسلمين السودانيون على مواصلة الحرب الأهلية.

كما قد يتفق على أن استئناف الحرب الأهلية في الشطر الجنوبي من البلاد ضاعف من مشاكل السودان الاقتصادية والسياسية، وأسهم في سقوط الرئيس الأسبق جعفر النميري. وإذا سعت الحكومة التالية إلى تحقيق تسوية سياسية أخرى للنزاع، فقد وعدت مراراً بإلغاء قوانين ١٩٨٣، غير أنها لم تفعل بسبب المعضلة التي ستنتج عن هذا الإلغاء لدى القيادة السياسية في البلاد. فمن ناحية، نجد أن الدوائر السياسية بالأحزاب الرئيسية في

الشمال تطالب بتطبيق الشريعة، سواء عن طريق الإبقاء على العمل بقوانين عام ١٩٨٣ أو إحلال ما يعرف بالقوانين الإسلامية البديلة محلها. ومن ناحية أخرى ستكون ثمة مشكلات دستورية وعملية متمخضة عن تطبيق الشريعة بأية صورة من الصور. والسبيل الوحيد للخروج من هذه الورطة هو تصحيح وإصلاح مبادئ الشريعة، سواء في القانون الجنائي أو غيره، لاستئصال كافة المشكلات الدستورية وغيرها من المشكلات المرتبطة بتطبيق الشريعة في دولة قومية حديثة.

نحو تطبيق نظام إسلامي إنساني عملي للعدالة الجنائية

لاشك في أن المسؤولية عن إساءة تطبيق قانون الجنائي الإسلامي مؤخرًا في دول كالسودان تقع جزئياً على عاتق حكام لا خلاق لهم استخدموا الصياغات التقليدية للشريعة لتحقيق مآربهم السياسية الأنانية. وللأسف فقد آزر هذا الاستخدام مسلمون محافظون وأصوليون - يزعمون - لأسباب خاصة بهم - أن القانون الجنائي للشريعة جاهز للتطبيق الفوري. ويمكن فهم ظاهرة التطبيق العشوائي والسابق لأوانه القانون الجنائي الإسلامي فهما أفضل إذا نظرنا إليها على أنها تخدم ما يمكن تسميته بسياسات الأسلمة.

لقد حلت مبادئ القانون الجنائي الغربي محل القانون الجنائي في الشريعة في الغالبية العظمى من الأقطار الإسلامية في مختلف أنحاء العالم. وتدور الآن في الكثير من البلدان الإسلامية مناقشة حامية حول مستقبل نظامها القانون، خاصة جوانبه المتصلة بالقانون الجنائي، على أساس أحد نمطين. فمن ناحية، تصد العناصر العلمانية على مواصلة تطبيق المبادئ الغربية مع إجراء تعديلات طفيفة لمواءمة الأحوال المحلية. ومن ناحية أخرى يطالب المسلمون المحافظون والأصوليون بالتطبيق الفوري الكامل للقانون الجنائي في الشريعة. وللأسف فإنه لا يبدو أن أيًا من الجانبين على استعداد لأن يأخذ الغايات المشروعة لدى الجانب الآخر بعين الاعتبار.

وبطبيعة الحال فإن الخلاف حول طبيعة مضمون القانون الجنائي ليس خاصاً بالأقطار الإسلامية وحدها، وهو خلاف ينبغي حله بنفس الأسلوب الذكي الديمقراطي الواجب انتهاجه عند الفصل في مثل هذه النزاعات في أي مكان تنشأ فيه. وعلى النهج الذكي الديمقراطي في حالة أية دولة إسلامية تناقش موضوع تطبيق القانون الجنائي في الشريعة أن يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الدينية لهذا القانون. ولهذه الحقيقة الأساسية دلالة ثنائية بالنسبة لكافة الأقطار الإسلامية ذات الأقليات غير المسلمة أو المسلمة العلمانية. فمن ناحية، يرى المسلمون المتدينون أن القانون الجنائي في الشريعة سليم وملزم بالنظر إلى حججه الدينية وبصرف النظر عن وجود أو عدم وجود أية مبررات جزائية قد تذكر للدفاع عنه

ومن ناحية أخرى، فإنه بالنظر إلى أن الاعتبار الديني الإسلامي لا يعني غير المسلمين ولا يعتبره المسلمون العلمانيون ملزماً فإنه لا بد من تبرير القانون الجنائي في الشريعة لهذه القطاعات من المواطنين بطريقة مقبولة لديها.

لذلك فإنه من الضروري أن يتاح لكل جانب حرية كاملة في التعبير والاجتماع للتنافس من أجل الحصول على تأييد الجمهور لموقفه قبل الشروع في إدخال تغيير جذري على التشريع الجنائي القائم قبل تحكيم الشريعة. كما ينبغي أن تظل هذه الفرصة لإجراء نقاش حر منظم قائم من أجل استمرارية الإصلاح وإعادة تكييف القانون الجنائي حتى يعكس الرضا الحقيقي لمجموع المواطنين.

ورغم أن مصير كل جزء مقترح من التشريع الجنائي يحدده في خاتمة المطاف المسار التشريعي الرسمي وفق المبادئ الديمقراطية، فإنه من الواجب أن نتذكر أن الديمقراطية لا تعني طغيان الأغلبية. ذلك أنه في الدول الدستورية ينبغي على كل تشريع، خاصة التشريع الجنائي، أن يوافق الضمانات الدستورية للحقوق الأساسية. وعلى سبيل المثال فإن مبدأ الحكم الدستوري الذي شرحناه في الفصل السابق من هذا الكتاب، يتطلب عدم التمييز على أسس مثل الجنس أو الدين أو العقيدة. وأي تشريع يتضمن مثل هذا المضمون أو الأثر التمييزي، سيعتبر بالضرورة تشريعاً غير دستوري. كذلك ينبغي حرمان الأغلبية - مهما كان حجمها كبيراً - من سلطة إصدار تشريع يميز بين الناس على أسس مثل الجنس أو الدين. ولو صدر مثل هذا التشريع فالواجب إبطاله باعتباره غير دستوري؛ وذلك عن طريق السلطة المختصة والإجراءات المنصوص عليها لهذا الغرض في دستور الدولة، سواء كانت محكمة عليا أو أية أو إجراءات أخرى.

هذا في رأيي، هو الإطار الرئيسي الذي ينبغي فيه سن وتنفيذ التشريع الجنائي، سواء كان مستقى من المصادر الإسلامية أو غيرها. ولكن حيث إن هذا الكتاب يتخذ من القانون الإسلامي موضوعاً له، فلا بد من أن نسوق بعض النتائج الخاصة بالجوانب الإشكالية لهذا القانون مما أبرزناه في هذا الفصل.

إن معظم الإجابات التي أقتها للمسائل الواردة في كل قسم من هذا الفصل قد وردت ضمناً أثناء العرض والمناقشة، فقد ألمحنا مثلاً إلى أن السلطة التقديرية للتعزير ينبغي أن تكون في يد هيئة تشريعية منتظمة تتبع الدولة، وأن تمارس داخل إطار التشريع الجنائي المبين والمشروع عليه. وينطبق هذا أيضاً على مسائل المبادئ العامة للمسئولية الجنائية والإثبات والإجراءات، كما ينبغي أن تحل نفس الأسس والمشكلات التي تثيرها الحدود والجنايات.

أما عن تطبيق الحدود والقصاص على غير المسلمين فإني أطلب ألا تنفذ هذه العقوبات الاستثنائية باعتبارها القانون العام للدولة دون تبرير جزائي كاف يقبله عامة مواطنيها.

فإن شاء المسلمون المتدينون تطبيق هذه العقوبات بغض النظر عن ديانة الجاني أو المجني عليه، فعليهم أن يقنعوا غير المسلمين والمسلمين العلمانيين بالمصلحة الاجتماعية والمبررات العقابية لكل عقوبة. وبعبارة أخرى فإن من الواجب أن تؤيد كافة فئات السكان، بمن فيهم غير المسلمين والمسلمون العلمانيون التشريع المقترح، لأن تفرضه محض إرادة الغالبية المسلمة. ومع ذلك فإنه حتى في هذه الحالة أرى أن تلك العقوبات الصارمة القاسية ينبغي قصرها على أقل عدد ممكن من الحالات، وبعد مرحلة تمهيدية تستقر فيها أحوال اقتصادية وتعليمية وغيرها من الأحوال العامة التي تمهد لتطبيق هذه العقوبات. وقد يبدو على ضوء المبادئ العقابية والاجتماعية المعاصرة أنه من المستحيل تقريباً موافقة غير المسلمين والمسلمين العلمانيين على عقوبات الحدود والقصاص. غير أن الحصول على موافقة هذه الفئات من السكان على تطبيق هذه العقوبات هو الاتجاه العادل والعملية الوحيد. وقد أوضحت التجربة الأخيرة في السودان، على نحو قاطع، أن تطبيق الشريعة فيه على المواطنين غير المسلمين ضد إرادتهم هو انتهاك صريح لحقوقهم الأساسية. ومن واجب المسلمين المتدينين المؤيدين لتطبيق هذه العقوبات أن يجدوا الوسائل الكفيلة بإقناع غير المسلمين والمسلمين العلمانيين بسلامة هذه العقوبات وفائدتها.

الفصل السادس

الشريعة والقانون الدولي الحديث

نركز في هذا الفصل على تناقضات وتواترات معينة بين الأهداف والمبادئ الأساسية للقانون الدولي الحديث وبين المبادئ المقابلة في الشريعة التقليدية. وسيساير هذا الفصل الأهداف الرئيسية لهذا الكتاب والخطة التي تبنيهاها في الفصول السابقة، كما سننهيها بمناقشة لاحتمالات التوصل إلى مصالحة حقيقية دائمة، بين القانون الإسلامي من جهة وجوهر القانون الدولي من جهة أخرى.

إلى أين يتجه القانون الدولي؟

من المهم أن نميز بوضوح بين الطابع والأهداف الرئيسية للقانون الدولي وبين المظاهر الراهنة لهذا النظام القانوني. ذلك أن نقائص وعيوب القانون الدولي الراهن لا تنفي طابعه وهدفه الجوهريين. ورغم أننا في المناقشة التالية لا نقبل كافة جوانب الوضع القائم في العلاقات الدولية، فإننا نتوخى نظرة واقعية لما يمكن تحقيقه في هذا المجال. وفي رأبي أنه ليس فقط من الممكن تحقيق الانصياح لجوهر القانون الدولي، وإنما هو من المحتم أن ننصاع له في سبيل خدمة العدالة والسلام في هذا العالم.

واعتقادي أن الغرض والمهمة الرئيسية للقانون الدولي الحديث هما تنظيم العلاقات بين أعضاء المجتمع الدولي من الدول وفق مبادئ المساواة والعدالة في ظل القانون من أجل تعزيز التعايش السلمي وخدمة أمن الدولة ورخائها هي والأفراد من رعاياها. والدولة هي الراعية الرئيسية في القانون الدولي على أساس أنها تشكل الوحدات الأولية القادرة على أن تكون لها حقوق وواجبات دولية، بالإضافة إلى القدرة على التصرف على الصعيد الدولي.

لذلك فإنه يبدو لي أن المحك الرئيسي لشرعية القانون الدولي هو نفسه بالنسبة للقانون القومي، ألا وهو القدرة على التوفيق بين مصلحة كل فرد (أو دولة) في تحقيق حريته الشخصية (استقلالها القومي) وبين مصلحة الجماعة في تحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة. وتنجم بطبيعة الحال اختلافات عملية هامة بين هذين النوعين من القانون بسبب الاختلاف في مجال التطبيق. غير أن هذا، في اعتقادي، لا ينفي التشابه في غرضها الأساسي، وبالأخص فإن حقيقة أن القانون الدولي يتعامل مع الأفراد عن طريق توسيط الدول لا تستبعد مصالح الأفراد من أهداف هذا القانون الأساسية.

وأود أن أضيف هنا أن مجموع النظام القانوني الدولي، وكذا مظاهر معينة منه، ينبغي تقييمها وتعديلها وتطويرها وفق محك الشرعية السابق ذكره. وهذا هو الافتراض الرئيسي وراء الملاحظات التالية حول القانون الدولي الحديث وتحديد أغراضه ومبادئه الجوهرية، كما أنه الافتراض الرئيسي وراء مفهوم حقوق الإنسان الذي سنناقشه في الفصل التالي.

هل القانون الدولي الحديث دولي حقا؟

ينسب أصل القانون الدولي الحديث إلى ممارسات دويلات المدن الأوروبية؛ إذ تطورت لتصبح الدول القومية الأوروبية منذ القرن السابع عشر، وقد تحددت هذه الممارسات بطبيعة الحال بفضل عوامل مثل المنفعة والمصلحة الذاتية، وكذا المفاهيم القديمة عن المعاملة بالمثل والقوة الملزمة للاتفاقات والمعاهدات.

وقد أصبح القانون الدولي الحديث، بوصفه نظاماً قانونياً طورته الدول الأوروبية، يعكس مفاهيم ومصالح تلك الدول. فوفق المفاهيم والمصالح الذاتية الإمبريالية الأوروبية، لم تكن شعوب أفريقيا وآسيا والأمريكيتين مؤهلة لعضوية مجتمع الأمم "المتحضرة". وبالتالي فإن تلك الشعوب حرمت من حق المشاركة في صياغة المبادئ الرئيسية لما يسمى أحيانا بالقانون الدولي التقليدي. وقد كان هذا الوضع بطبيعة الحال وضعاً غير سليم، بالنظر إلى أن القوة الإلزامية لمبادئ القانون الدولي تفترض سلفاً مساهمة كل الأمم في إرساء قواعد هذه المبادئ.

وإذ طرأ تغير مهم على حقائق العلاقات الدولية، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية، نالت شعوب كانت مُستعمرة ومسلوبة الحقوق استقلالها ومركزها الدولي، مما سمح لها بالمساهمة في التصحيح والتطوير المستمرين للقانون الدولي. وبعبارة أخرى، فإنه بالرغم من أن القانون الدولي التقليدي لم يكن في الأصل دولياً حقا، فإن دوليته الآن في ازدياد، إذ بات يعكس مفاهيم ومصالح كل دول العالم. ولذا يثور السؤال: أية قواعد فلسفية وتوجهات عملية ينبغي أن تحكم تطور القانون الدولي في المستقبل؟

بوسعنا أن نقبل على دراسة القانون الدولي من منطلق التركيز على حقائق علاقات

القوى بين الدول وممارستها الفعلية. ومن الواضح أن هذه العوامل وأسسها الأيديولوجية بالغة الأهمية لفهم القوى والمسارات الداخلية والخارجية في العلاقات الدولية، بما في ذلك صياغة القانون الدولي وتنفيذه. ومما يعزز صحة وفائدة هذا الاتجاه أن تكون نصب أعيننا دوماً الأحكام الأخلاقية للعلاقات الدولية وأهداف القانون الدولي النابعة منها. صحيح أنه لا ينبغي الخلط بين واقع القانون وبين ما ينبغي أن يكون عليه. غير أن هذا لا يعني إغفال جانب "ما ينبغي أن يكون عليه" من الاعتبار في أية قضية من القضايا.

ورغم أن الدول كانت مشغولة بصفة أساسية بمصالحها القومية الذاتية (كما تراها - بطبيعة الحال - القوى السياسية التي تسيطر على هذه الدول)، فإن مثل هذه المفاهيم عن المصلحة الذاتية تميل إلى التغير بمرور الزمن. وفي رأيي أن القوى السياسية المسيطرة على أية دولة هي الآن أقدر على تكوين مفاهيم عن المصلحة الذاتية أكثر استنارة وأبعد نظراً، دون أن تتخلى عن اهتمامها بالصالح الذاتي. ويوضح هذه الحقيقة العديد من التطورات التي طرأت على مضمون القانون الدولي، خاصة بصدد تقييد الحق في استخدام القوة، والاعتراف بحق تقرير المصير، وحماية وتعزيز الإنسان. وبالرغم من أن ثمة الكثير مما يمكن عمله كي نضفي على هذه التطورات أهميتها الكاملة ومغزاها المنطقي، فإنه من المهم للغاية أن نشهد بالفعل بقبول هذه التطورات من حيث المبدأ.

والنتيجة الواضحة هي أن القانون الدولي قد بات الآن أكثر دولية؛ مما كان عليه في الماضي، وأن ممارسات الدول وهي القوة الرئيسية وراء صياغة مبادئ القانون الدولي، يتزايد نزوعها إلى توحي أهداف أسمى وأكثر استنارة. والقول بهذا لا يعني إغفال المشكلات الخاصة بالنظرية والتطبيق في القانون الدولي الراهن. ولا ينبغي بالأخص أن نقلل من شأن الأخطار الناجمة عن ميل الدول القومية إلى انتقاء ما تشاء وإغفال ما تشاء من أحكام القانون الدولي. غير أنني أذهب إلى القول إنه من المحتم تعزيز التطورات الإيجابية التي أنجزت حتى الآن، وأن نكون واضحين في تحديدنا لما ينبغي أن يكون عليه العمل في المستقبل، وهو أمر يتطلب تعريف الأهداف الأساسية للقانون الدولي، والمبادئ التي لا غنى عنها في النظام القانوني من أجل تحقيق غاياته.

أهداف القانون الدولي ومبادئه الأساسية

لعل ميثاق الأمم المتحدة هو أفضل مصدر لما تصفه هذه الدراسة الأهداف والمبادئ الأساسية للقانون الدولي، وذلك حيث إن هذا الميثاق هو اتفاقية ملزمة قانوناً لكل دول العالم تقريباً، بما في ذلك كافة الدول الإسلامية الحديثة. وتذكر المادة الأولى من الميثاق أهداف الأمم المتحدة فنقول إنها:

١- حفظ السلم والأمن الدوليين، وتحقيقاً لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة

الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم وإزالتها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم وتتفرع وتتذرع بالوسائل السلمية، وفقا لمبادئ العدل والقانون الدولي، لحل المنازعات الدولية التي قد تؤدي إلى الإخلال بالسلم أو لتسويتها.

٢- إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها حق تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام.

٣- تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا والتشجيع على ذلك إطلاقا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفریق بين الرجال والنساء.

كما تتضمن المبادئ الواردة في المادة الثانية من الميثاق والملزمة لمنظمة الأمم المتحدة والدول الأعضاء فيها، ما يلي:

- تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها.
- لكي يكفل أعضاء الهيئة لأنفسهم جميعا الحقوق والمزايا المترتبة على صفة العضوية يقومون في حسن نية بالالتزامات التي أخذوها على أنفسهم بهذا الميثاق.
- يمتنع أعضاء الهيئة جميعا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال لأية دولة أو على وجه آخر لا يتفق ومقاصد "الأمم المتحدة".
- تعمل الهيئة على أن تسير الدول غير الأعضاء فيها على هذه المبادئ بقدر ما تقتضيه ضرورة حفظ السلم والأمن الدوليين.
- ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون في صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق، على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع من الميثاق (وهو الفصل الخاص بأعمال المنظمة في مواجهة التهديدات للسلم وأعمال العدوان).

وستتضح خلال هذا الفصل أهمية الجوانب العديدة لهذه الأهداف والمبادئ غير أنه يمكننا أن نشير الآن إلى نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن الواضح أن أهم ما يشغل الميثاق هو حفظ السلم والأمن الدوليين. فكافة الدول الأعضاء ملزمة باحترام هذا الهدف وهذا المبدأ، وبضمان احترام الدول غير الأعضاء لهما. كذلك فإن المبدأ الذي يحظر التدخل في الشؤون التي تعد "بصفة أساسية" من

السلطان الداخلي لأية دولة، ينص صراحة على أن هذا لا ينطبق على أي أمر يهدد السلام والأمن الدوليين. وبناء على ذلك، فإنه بالرغم من أن قيد "السلطان الداخلي" قد يعرقل من العمل الدولي ضد الانتهاكات لبعض معايير حقوق الإنسان، فإن هذا القيد لا يسري مفعوله حين تشكل هذه الانتهاكات خطراً على السلام والأمن الدوليين.

والثانية: أن عدم الانصياع لأي واجب قانوني لا يعني بالضرورة أن ذلك الواجب غير ملزم قانوناً. صحيح أن التنفيذ هو بوجه عام جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإلزامية للقانون وحيثه، غير أن الافتقار إلى آليات التنفيذ (على الأقل فيما يتعلق بقوانين حيوية وأساسية معينة) يوحي بالحاجة إلى عمل تنفيذي أقوى، ولا يعني التخلي عن بذل الجهد التنفيذي من حيث هو. وعلى ذلك، وكما في حالة عدم تطبيق السلطات الداخلية للقانون الذي يحظر القتل، مثلاً، مما لا يعني أن يصبح قتل أي شخص أمراً مشروعاً أو مبرراً، ففي رأيي أن الافتقار الراهن إلى آليات في القانون الدولي لتطبيق الحظر على استخدام القوة أو التهديد باستخدامها في العلاقات الدولية لا يعني أن مثل هذا الخرق لميثاق الأمم المتحدة مشروع أو مبرر. وبعبارة أخرى، فإن مشكلات تنفيذ قواعد القانون الدولي الأساسية الخاصة بالتعايش السلمي هي أسباب داعية إلى تصميم أقوى محاولات أجدي لتنفيذ هذه المبادئ الحيوية، وليست أسباباً داعية للتخلي عنها.

الشريعة والقانون الدولي

ركزنا خلال هذا الكتاب على أهمية فهم الشريعة في سياقها التاريخي. وهو أمر يفيد بالأخص فهمنا لمبادئ وقواعد الشريعة بما يعرف في المصطلح الشائع بالقانون الدولي. وقد كان القانون الدولي، بمعناه ودلالاته الحديثة، ثمرة لتطورات حديثة جداً، ترجع أساساً إلى مستهل هذا القرار. ومع ذلك، وحيث إن المسلمين يتطلعون الآن إلى تطبيق الشريعة في السياقين القومي والدولي الحديثين، فإننا في حاجة إلى تحديد وفهم مبادئ الشريعة المقابلة ودلالاتها بالنسبة للممارسات الإسلامية عبر القرون. غير أننا قبل أن نشرع في ذلك نرى من المفيد أن نتذكر حقائق القوة والعلاقات الدولية، ليس فقط وقت تنزيل القرآن وأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما أيضاً وقت صياغة الشريعة على يد الفقهاء الأوائل حتى أصبحت نظاماً قانونياً شاملاً.

السياق التاريخي للشريعة

ظهر الإسلام في بيئة يسودها قدر هائل من العنف وشظف العيش، فقبول من القبائل العربية في القرن السابع برد فعل بالغ العداء والعنف العدواني. وقد اضطر المسلمون الأوائل إلى القتال للدفاع عن أنفسهم حتى تمكن الإسلام من الهيمنة على الجزيرة العربية

قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وقد كانت المعايير السائدة في الجاهلية في العلاقات بين القبائل قائمة إلى أحد كبير - إن لم تكن بصورة كاملة - على استخدام القوة أو التهديد باستخدامها من قبل كل من يزعم لنفسه بأي حق، حتى الحق في الحياة.

كذلك كان استخدام القوة أو التهديد باستخدامها العرف الشائع بين الوحدات السياسية أو القوى العديدة في المنطقة، بما في ذلك الإمبراطوريتين القويتين في شمال شرق الجزيرة العربية وفي شمالها الغربي، وهما الإمبراطوريتان الساسانية والبيزنطية. ولذا فإنه حين قامت أول دولة إسلامية في الجزيرة العربية في القرن السابع، كان العنف هو الوسيلة الأساسية في مسار ما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية. لذلك كان من المحتم أن يقر الإسلام استخدام القوة في علاقات المسلمين بغير المسلمين. غير أن التشريعة إذ فعلت ذلك وفرت معايير جديدة لتقييد أسباب اللجوء إلى الحرب، وكذا لضبط الممارسات الحربية ذاتها.

وفي حين كان الباعث على الحرب بين قبائل الجزيرة العربية وبين الوحدات السياسية في المنطقة هو اعتبارات مثل شرف القبيلة والتنازع الإقليمي والجشع المادي، فقد قصرت التشريعة الحق في استخدام القوة في العلاقات الدولية على أغراض الدفاع عن النفس ونشر الإسلام. وقد كان هذان السببان هما السببان المشروعان الوحيدان عند المسلمين للحرب. كذلك فقد ألزم المسلمون بقواعد معينة تنظم الممارسات الحربية الفعلية. وعلى سبيل المثال، طوّل المسلمون قبل استخدام القوة لنشر الإسلام بإتاحة الفرصة للطرف الآخر لاعتناق هذا الدين دون قتال. فإن كان لابد من القتال، فقد قصرت أعماله على جنود العدو المقاتلين وعلى ميدان القتال وحده.

واستمر هذا السياق التاريخي طوال مراحل تشكيل الشريعة، ولمدة ألف عام بعدها. ومن الواجب أن ننظر إلى النصوص الأساسية من القرآن والسنة في هذا المجال، وكذا القواعد والضوابط المفصلة التي استقها الفقهاء الأول من هذين المصدرين في القرنين الثامن والتاسع، باعتبارها نتيجة مباشرة لانتشار استخدام القوة في العلاقات الدولية في ذلك العصر. وحيث إن الدولة الإسلامية كانت تعرف على أساس الالتزام بأحكام الشريعة، فقد كان الافتراض أن استخدام المسلمين للقوة موجه إلى كافة غير المسلمين ممن رفضوا الانصياع لحكم الشريعة، في حين حظر استخدامها ضد غير المسلمين ممن قبلوا الانصياع له.

لذلك، فإنه من المهم أن نوّكد الطابع الاستثنائي والمحدود لما يمكن وصفه بالنظم القديمة للقانون الدولي السابقة على عصرنا الحديث. فالقواعد والممارسات العرفية المنظمة للعلاقات بين الوحدات السياسية المختلفة قبل ظهور القانون الدولي الحديث "لم تكن دولية" حقا بالمعنى الحديث، حيث إن كلا منها كان استثنائيا لا يعترف بمبادئ المساواة القانونية والمعاملة بالمثل اللازمة لكي يصبح أي نظام قانوني نظاما عالميا.

ولذا فإن الفرع المقابل في الشريعة المعروف لدى فقهاء المسلمين الأول باسم "السَّير" كان متفقاً مع المفهوم الشائع في زمنهم عن القانون الدولي.

غير أن القول بأن الشريعة كانت محقة في إقرارها استخدام القوة في العلاقات الدولية في ذلك السياق التاريخي، وبأنها في واقع الأمر قيدت من استخدام القوة ونظمته، لا يعني أن استخدام القوة هذا لا يزال له ما يبرره اليوم. فمع أن استخدام القوة كان له ما يبرره في السياق التاريخي للعلاقات العنيفة بين المجتمعات والدول، فالواجب الإحجام عن تبريره في السياق الراهن حين أصبح التعايش السلمي ضرورة حيوية لبقاء البشرية. فبالإضافة إلى الاتجاه المتنامي نحو نظرة مستنيرة للعلاقات الإنسانية واستتباب السلام، نجد أن الوسائل الحديثة للحرب النووية قد جعلت من غير المقبول التفكير في مواصلة علاقات دولية تسودها العداوة. صحيح أن الاستخدام المحدود للقوة، والتهديد باستخدامها، لا يزالان يمارسان في العلاقات الدولية، غير أن السؤال هو ما إذا كان ينبغي أن يظل ذلك أساساً للقانون الدولي؟ واعتقادي الجازم هو أن استخدام القوة أو التهديد باستخدامها، لا يمكن ولا ينبغي أن يكون أساساً لتطبيق القانون الدولي.

وينبغي أن نؤكد مع ذلك أن المسلمين لا يجيزون أن يكون السياق التاريخي مصدراً للشريعة لا في الماضي ولا في المستقبل. فهم يعتقدون أن القانون الإسلامي في الماضي والحاضر والمستقبل، ينبغي أن يقوم على أساس القرآن والسنة. وإني لأتفق تماماً مع هذا الطرح. غير أنني أود فقط أن أذكر في السياق التاريخي هو مجرد الإطار لتفسير وتطبيق هذين المصدرين الإسلاميين الرئيسيين. وبعبارة أخرى، فإني لا أقول هنا إن على القانون الإسلامي اقتناء أثر التطورات في التاريخ البشري دون التفات إلى أحكام القرآن والسنة، وإنما أقول إن القرآن والسنة كانا مصدرَي الشريعة بوصفها الاستجابة الإسلامية للواقع الملموس في الماضي، وإنهما يجب أن يكونا مصدرَي الشريعة الحديثة بوصفها الاستجابة الإسلامية للواقع الملموس اليوم.

ومن أجل بيان التناقض والتوتر بين الشريعة والقانون الدولي الحديث، وإيضاح عواقبه، مع الدعوة إلى المصالحة بين الشريعة والقانون الدولي، ينبغي أن نحدد في وضوح وبصفة قاطعة تلك المبادئ والقواعد في الشريعة ذات الصلة بموضوعنا.

المبادئ الرئيسية في الشريعة المتصلة بالموضوع

يقتصر البيان التالي لمبادئ الشريعة على المجالات الرئيسية التي تبدو فيها الشريعة مخالفة لجوهر القانون الدولي. وأعني بذلك تلك العداوة تجاه غير المسلمين والمسلمين غير الملتزمين واستخدام العنف ضدهم.

العداوة تجاه غير المسلمين واستخدام العنف ضدهم

بالإضافة إلى مصادر الشريعة الصريحة في حديثها عن استخدام القوة ضد غير المسلمين وضد المسلمين المرتدين مما سنعرض له بعد قليل، نجد في القرآن آيات كثيرة، نزلت بعد الهجرة إلى المدينة عام ٦٢٢م. تؤكد التلاحم الداخلي لأمة المسلمين، وتسعى إلى تمييزها عن غيرها في عبارات عدائية. ذلك أن القرآن في الفترة المدنية كثيرا ما أمر المسلمين بمساندة بعضهم بعضا والتنصل من صلاتهم بغير المسلمين، محذرا المسلمين من اتخاذ غير المسلمين أولياء لهم. فالآيات ٢٨ من سورة آل عمران و ١٤٤ من سورة النساء، ٧٢ - ٧٣ من سورة الأنفال و ٢٣ و ٧١ من سورة التوبة، والآية الأولى من سورة الممتحنة، تحظر على المسلمين اتخاذ الكافرين أولياء لهم، وتأمروهم بأن يلتمسوا علاقات المودة والتعاون المتبادل لدى أمثالهم من المسلمين. كذلك فإن الآية ٥١ من سورة المائدة تأمر المسلمين بالأخذ باليهود والنصارى أولياء، حيث إن بعضهم أولياء بعض، (ومن يتولهم منكم فإنه منهم).

هذه الآيات والأحاديث النبوية الخاصة بهذا الموضوع هي السياق العام الذي فهم المسلمون الأوائل على ضوءه وطبقوا الأحكام الخاصة باستخدام القوة ضد غير المسلمين، وسنرى فيما بعد عند الحديث عن المصادر الخاصة باستخدام القوة ضد غير المسلمين، أن الآيات المذكورة عالية نزلت في الفترة المدنية المكية السابقة لها. والواجب أن ننظر إلى هذه المصادر اليوم على أنها وفرت الموازنة النفسية الضرورية لبقاء وتكافل أمة المسلمين المعرضة للخطر في بيئة معادية يسودها العنف الاجتماعي والبدني.

أما العبارة الإسلامية الشائعة استخدامها للتعبير عن استخدام القوة في العلاقات الدولية فهي "الجهاد". والمعنى الحرفي لكلمة الجهاد هو بذل الطاقة والوسع مما يشمل بذل الطاقة في الحرب دون أن يقتصر بالضرورة عليه. وبذا فإن القرآن والسنة، من جهة، قد استخدمتا عبارة "الجهاد" بمعناها الواسع الدال على بذل الوسع، وأحيانا دون أن تعني استخدام القوة على الإطلاق. وثمة العديد من الآيات (كالآيات ١٨ من سورة البقرة، ٥٤ من سورة المائدة، ٧٢ من سورة الأنفال) استخدمت عبارة "الجهاد" ومشتقاتها للإشارة إلى بذل الطاقة سواء في القتال أو الجهود السلمية. وحتى في مواجهة الكافرين نجد الآية ٥٢ من سورة الفرقان تأمر النبي عليه الصلاة والسلام والمسلمين بالجهاد بالقرآن ضد الكافرين، مما يعني استخدام قوة القرآن وحجته لا قوة السلاح في الجهاد. وثمة في السنة حديث للنبي عليه الصلاة والسلام يصف استخدام القوة في الحرب بأنه الجهاد الأصغر، ويصف بذل الطاقة في إطاعة أحكام الإسلام بصورة شخصية مسالمة بأن الجهاد الأكبر. كذلك فثمة حديث ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يذهب إلى أن أفضل الجهاد هو قول الحق للحاكم الظالم.

غير أن كلا من القرآن والسنة استخدم كلمة "القتال" ومشتقاتها في الإشارة إلى استخدام القوة في العلاقات الدولية. وبالنظر إلى هذا الغموض اللغوي في عبارة "الجهاد"، وسوء الاستخدام المتكرر لها من قبل المسلمين وغير المسلمين على السواء، فقد يكون من الأفضل استخدام عبارة "استخدام القوة" في الإشارة إلى هذا الجانب من الشريعة. كما يدعوننا إلى استخدام هذا التعبير أنه قد أضحى تعبيراً فنياً في القانون الدولي، خاصة منذ أن ورد في ميثاق الأمم المتحدة. وعلى هذا فمن الممكن الأخذ بهذا المصطلح العالمي في النقاش التالي، وفي مقدورنا أن نعلم الكثير عن رأي الشريعة في الاستخدام المشروع للقوة في العلاقات الدولية من خلال عرضنا لمصادر الشريعة الخاصة بالموضوع وفق ترتيبها الزمني. وهو أمر ممكن بالنسبة للقرآن الكريم بالنظر إلى القدر الأكبر من الاتفاق على موقع أو مكان نزول كل آية، وبالتالي على التاريخ التقريبي لهذا النزول، أما الترتيب الزمني للسنة فأصعب بكثير، إن لم يكن مستحيلاً، حيث إنه ليس ثمة اتفاق على هذا الترتيب. ومع ذلك فقد تساءلنا السنة على فهم معنى آية قرآنية معينة، وسنستخدمها لهذا الغرض في عرضنا التالي.

كانت أولى الآيات القرآنية التي تقرر بوضوح استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، آيات مدنية، نزلت بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من مكة عام ٦٢٢م. ويذهب ابن كثير في تفسيره الشهير للقرآن إلى أن أولى الآيات التي أمرت المسلمين باستخدام القوة في الجهاد (القتال) ضد الكفار هي الآيات ١٩٠ - ١٩٣ من سورة البقرة، و٣٩ - ٤٠ من سورة الحج، وهي كما يلي:

"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلواهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين".

"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز".

يذهب ابن كثير إلى أن الآيات ٩٠ من سورة النساء و ٣٩ و ٦١ من سورة الأنفال آيات مدنية، ولكنه لا يذكر تاريخاً معيناً لنزولها، فأما الآية الأولى فتأتي في سياق تحذير المسلمين من مناصرة المنافقين وأمرهم بمواجهتهم وقتلهم حيث ثقفتوهم "فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً". وأما الآية ٣٩ من سورة الأنفال فتقول: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما

يعملون بصير". وبعد الآية ٦٠ من سورة الأنفال التي تأمر المسلمين بأن يعدوا للحرب ما استطاعوا من قوة لإرهاب عدو الله وعدوهم، تقول الآية ٦١ من نفس الصورة "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم".

أما سورة التوبة بأكملها التي يقول ابن كثير إنها نزلت في العام التاسع من الهجرة، أي حوالي ٦٣١م، فالمتفق عليه أنها من أواخر ما نزل من القرآن، وتحوي آيات هذه السورة، كالأيات ٥، ١٢، ٢٩، ٣٦، ٧٣، ١٢٣ أصرح تصديق على استخدام القوة ضد غير المسلمين، والتفسير الشائع لهذه الآيات هو أنها تنسخ كافة الآيات السابقة التي تحظر استخدام القوة أو تحد منه. فالآية الخامسة بالأخص من تلك السورة يقال إنها نسخت أكثر من مائة آية قرآنية سابقة، تحض المسلمين على استخدام الوسائل السلمية والحجة في إقناعهم الكفار باعتراف الإسلام، وأصبح حكم هذه الآية الناسخة هو المعمول به في الشريعة. وتجيء هذه الآية في سياق أمر الله للنبي عليه الصلاة والسلام بأن يتخلى عن عهده السابق للمشركين بعدم الاعتداء لمدة أربعة أشهر، أو حتى انتهاء أمد اتفاق صلح معين لم ينتهكه الطرف الآخر. ثم تأتي هذه الآية الخامسة فتقول: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم، واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم".

وثمة آية أخرى من هذه السورة نقلها كاملة، (وهي الآية ٢٩) حيث إنها تطبق استخدام القوة ضد أهل الكتاب، وهم أساسا من اليهود والنصارى: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون".

وبوسعنا أن نستخلص عدة نتائج من هذا العرض للآيات القرآنية التي تجيز استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين. والنتيجة الواضحة الأولى هو أن هذه الظاهرة مدنية صرفه، أي أنها تنتمي إلى الفترة المدينة بعد الهجرة من مكة. وعلى العكس من ذلك نجد أن الغالبية العظمى من الآيات القرآنية التي توفر حرية اختيار العقيدة الدينية والتي تضمن حرية الاعتقاد وما يتبعها من مساواة وعدم تمييز ضد غير المسلمين مما كمان يمكن أن يصبح قانونا لو أن الشريعة أخذت به، هي آيات مكة. فقبل الهجرة إلى المدينة عام ٦٦٢م، لم يرخص القرآن باستخدام القوة ضد غير المسلمين.

أما النتيجة الثانية الواضحة من العرض السابق للآيات القرآنية في هذا الموضوع، فهي أن ثمة تطورا في تصديق القرآن على استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، من استخدام القوة للدفاع عن النفس، إلى استخدام القوة لنشر الإسلام. بيد أنه بالنظر إلى أن سورة التوبة كانت من أواخر السور القرآنية، رأي الكثيرون من فقهاء المسلمين أنها - من وجهة نظر الشريعة - تنسخ كل الآيات القرآنية السابقة المخالفة لأحكامها. وقد

سبق لنا أن ناقشنا في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب معنى ودلالات مبدأ النسخ هذا، فيما يتصل باحتمالات إصلاح جاد للشريعة. وسوف أناقش في القسم الأخير من هذا الفصل تطبيق منهجية الإصلاح المقترحة في الفصل الثالث على مسألة استخدام القوة وما يتصل بها من موضوعات.

والنتيجة الثالثة هي أنه لم يؤذن باستخدام القوة إلا في حالة الدفاع عن النفس ولنشر الإسلام. ويزعم بعض الكتاب المسلمين المحدثين أن الشريعة لا تجيز استخدام القوة إلا في حالة الدفاع عن النفس. غير أن هذا الزعم لا أساس له بالنظر إلى أن القرآن والسنة أجازا في أواخر حياة النبي عليه الصلاة والسلام استخدام القوة لنشر الإسلام؛ بالإضافة إلى الدفاع عن النفس. وليس مقنعا بأن المسلمين الأول كانوا يدافعون عن أنفسهم حين غزوا وحكموا الشام والعراق وشمال أفريقيا وجنوبي أسبانيا في المغرب، وإيران وشمال الهند في الشرق. وتوضح ممارسات النبي عليه السلام في أواخر أيام حياته وكذا ممارسات الخلفاء الراشدين وتاريخ الفتوحات الإسلامية الأولى أن الشريعة تقر وتنظم استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، ليس فقط للدفاع عن النفس وإنما كوسيلة لنشر الإسلام.

فنحن نجد روايات عديدة عن النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء من بعده يوصون جيوش المسلمين بأن يعرضوا على غير المسلمين فرصة اعتناق الإسلام، فإن قبلوه فلا يجوز استخدام القوة ضدهم، وإن رفضوه وكانوا من أهل الكتاب عرض عليهم الخيار الثاني؛ وهو الدخول في ذمة المسلمين بأن يقبلوا الجزية والخضوع لسيادة المسلمين مقابل تأمينهم على حياتهم وممتلكاتهم والسماح لهم بممارسة شعائر دينهم وتطبيق قوانين الأحوال الشخصية الخاصة بهم. وقد أوصى النبي عليه السلام وخلفاؤه جيوش المسلمين بأنه في حالة رفض اعتناق الإسلام وخيار دفع الجزية من المؤهلين لأن يقدم لهم ذلك العرض، فعلى الجيوش الإسلامية أن تقاتلهم. وعلى سبيل المثال فإن الحديث التالي الوارد في صحيح مسلم أحد أمهات كتب السنة يقول.

"كان رسول الله إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال أغزوا باسم الله في سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. أغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأينهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا منها فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منه وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم".

الغريب في الأمر، أنه بالرغم من أن محمد حميد الله اقتبس هذا الحديث وأحاديث غيره

مماثلة في كتابه (باللغة الإنجليزية عن الإدارة الإسلامية لأمور الدولة، فقد حاول مع ذلك تجنب الاعتراف بالطبيعة الحقة للشريعة في هذا المضمار، ووصف استخدام القوة في نشر الإسلام بأنه سبب الحرب "المثالي" بمقتضى الشريعة. وقد حاول كتاب مسلمون معاصرون آخرون يتجنبون الاعتراف بأن الشريعة تطالب المسلمين باستخدام القوة ضد أهل الكتاب، كالنصارى واليهود، إن هم رفضوا دفع الجزية. وقد كررت في هذا الكتاب القول بأنه من الأفضل إدراك هذا وغيره من مظاهر الشريعة في طبيعتها الحقة، ثم تفسيرها في سياقها التاريخي، بدلا من محاولة إنكار الحقائق التاريخية المعروفة للجميع.

وثمة نقطة تتصل بالموضوع وهي ميل بعض الكتاب المسلمين المحدثين إلى الإصرار على أنه بالرغم من إقرار الشريعة لاستخدام القوة في فتوحات الإسلام في العالم، فإن القوة لم تستخدم في فرض الدين وهم يعززون من هذه الحجة الواهية بالإشارة إلى الآية ٢٥٧ من سورة البقرة التي تنص على أنه لا إكراه في الدين. ولا يمكن التوفيق بين الرأي وبين المعنى الواضح للآيات والأحاديث اللاحقة التي أشرنا إليها من قبل. فحيث إن غير المسلمين خيروا بين اعتناق الإسلام والدخول في ذمة المسلمين ودفع الجزية، إن كانوا مؤهلين لهذا الدين. وقد ذهب بعض الفقهاء الأول إلى أن الآية ٢٥٧ من سورة البقرة هي إحدى الآيات المنسوخة من وجهة نظر القانون الملزم في الشريعة. وأكرر قولي إن إدراك هذا المظهر من مظاهر الشريعة في طبيعته الحقة ثم تفسيره في سياقه التاريخي، هما وحدهما الكفيلان بتمكيننا من المضي قدما لصياغة المبدأ البديل في القانون العام الإسلامي الحديث.

تنظيم استخدام القوة ومعاهدات الصلح

بالإضافة إلى تقييد الاستخدام المشروع للقوة من جانب المسلمين ضد غير المسلمين بقصره على الدفاع عن النفس ونشر الإسلام، قامت الشريعة بتنظيم المسار العملي للحرب. فأولا نجد أن اشتراط عرض الخيار بين اعتناق الإسلام والدخول في ذمة المسلمين إن كان غير المسلمين مؤهلين لذلك، ويشكل ما يسمى في المصطلح الحديث بإعلان رسمي للحرب وتحذير عادل، وهو شرط ضروري لبدء القتال. كذلك نظمت الشريعة تفصيلا سلوك جيوش المسلمين أثناء الحرب. ففي حديث للنبي عليه الصلاة والسلام أوردنا نصه من قبل أمر سيدنا محمد جنود المسلمين بالأل يغلو والأل يغدروا والأل يمثلوا والأل يقتلوا وليدا. وفي أحاديث أخرى وسع من حظر قتل غير المشتركين في القتال ليشمل النساء والرهبان وغيرهم. ويوسعنا الاطمئنان إلى أن الخليفين الأولين، أبابكر وعمر رضي الله عنهما، يمثلان الموقف السليم للشريعة وهما اللذان قيل إنهما أمرا جيوش المسلمين بالإحجام عن الاختلاس والغش وخيانة الأمانة والتمثيل وقتل الصبيان والشيوخ والنساء وقطع

نخل التمر أو حرقه وقطع أشجار الفاكهة وذبح الماعز والبقر والجمال إلا للطعام. كما روي أنها أمرا جيوش المسلمين بعدم التحرش بمن يأوي إلى أديرة الرهبان. أما في حالة انتصار جيوش المسلمين، فقد كان من حقهم الاستيلاء على ممتلكات العدو باعتبارها غنائم، وذلك وفق العرف السائد - وقد أقر القرآن ذلك صراحة، ونظم توزيع مثل هذه الغنائم. وسنشرح بعد قليل قواعد الشريعة الخاصة بمصير المغلوبين من غير المسلمين.

وليس من المستغرب في ضوء كل هذه المصادر أن تجد أن أولئك الفقهاء المؤسسين للشريعة ممن تعرضوا للعلاقات في ضوء كل هذه المصادر أن أولئك الفقهاء المؤسسين للشريعة ممن تعرضوا للعلاقات بين الطوائف والعلاقات الدولية، يتحدثون عن حالة حرب دائمة بين دار السلام ودار الحرب (وهو ما نهض مجيد خضوري وغيره من الكتاب في هذا الموضوع بتوثيقه). وفي رأي هؤلاء الفقهاء أن المسلمين قد يضطرون إلى إبرام اتفاقيات صلح (أو عهد) توقف القتال مع الدول غير الإسلامية متى ما تطلبت مصالح المسلمين ذلك. غير أن مثل هذه الاتفاقيات ينبغي أن تكون مؤقتة، (يرى الشافعي أنه لا يجوز أن يزيد أمدها عن عشر سنوات)، وألا يكون الغرض منها سوى السماح للمسلمين بتسوية نزاعاتهم الداخلية، أو بالاستعداد للجولة التالية من القتال ضد غير المسلمين.

وتوضح قواعد إبرام اتفاقيات الصلح، وكذا المصادر الكثيرة للشريعة والتجربة التاريخية، أن حالة الحرب المستمرة نظرياً بين المسلمين وغير المسلمين لم تكن تعني بالضرورة أعمال عنف أو قتال. ومع ذلك فإنه من المهم أن نتذكر أن نظرية الشريعة هي أنه لا يمكن أن يجتمع الإسلام والكفر في هذا العالم. وبالتالي فإن الشريعة تحتم إدخال دار الحرب في دار الإسلام، سواء عن طريق القتال أو غيره.

كذلك فيما أن الشريعة ترى اعتناق الإسلام سبباً مشروعاً لاستخدام القوة، فإن مثل هذه القوة يجوز استخدامها حتى ضد المسلمين ممن يعد مسلحهم ضاراً بالأمة الإسلامية أو بمصالح الإسلام. ولذا فإننا نجد المؤلفات العدة في الشريعة تناقش هذين الصنفين من استخدام القوة في السياق نفسه وباللغة نفسها. وهذا الموقف مفهوم بالنظر إلى الطبيعة الدينية للدولة. فحيث إن المرتدين والمتمردين كانوا يعدون أعداء للأمة الإسلامية يعملون من داخلها، فقد كان من الطبيعي أن يعاملوا معاملة الأعداء الخارجيين. غير أن مثل هذا المنطق، بطبيعة الحال، لم يعد اليوم مقبولاً أو سليماً في ظل المبادئ الحديثة التي لا تقرر استخدام القوة ضد هذه الجماعات ما لم يستخدم أفرادها القوة. كذلك فإنه حيث إن المسلمين تنتظمهم الآن قومية مستقلة مختلفة، فإن استخدام القوة بين الدول الإسلامية (كما في حالة الحرب العراقية الإيرانية والتي سوف نناقشها بعد قليل) يعد الآن صراعاً دولياً ينبغي أن تحكمه قواعد القانون الدولي الخاصة بالصراعات الدولية.

الصراع والتناقض بين مبادئ الشريعة وجوهر القانون الدولي

رأينا عند المقارنة بين مبادئ جوهر القانون الدولي الخاصة بالتعايش السلمي والمبادئ المقابلة في الشريعة أن بعض مبادئ الشريعة الصريحة والمتفق عليها تتعارض تعارضاً واضحاً مع المبادئ المقابلة في القانون الدولي. بل إنه حتى المبادئ والقواعد التفصيلية الأقل صراحة والمختلف عليها في الشريعة لا تزال تخلق قدراً من التوتر قد يكون له أثره الكبير في عدم استجابة المسلمين للمعايير الدولية. وبعبارة أخرى، فإنه حتى لو لم يكن ثمة اتفاق بين المذاهب الرئيسية في الفقه الإسلامي على مبدأ معين أو قاعدة تفصيلية معينة في الشريعة، فإن توافر قدر من الحجية لهذا المبدأ أو هذه القاعدة يخلق توتراً ملحوظاً بين الشريعة والمعايير، المقابلة في القانون الدولي الحديث. ومن المهم أن ندرك حقيقة هذا التوتر حيث إن الهدف من هذا الفصل هو الدعوة إلى التوفيق بين القانون الإسلامي والمعايير الدولية عن طريق استئصال التناقض الفعلي والتوتر الصريح بين القانون الإسلامي وجوهر القانون الدولي.

ونستخلص من أية مقارنة بين مبادئ جوهر القانون الدولي المذكورة عالمية وبين مبادئ الشريعة التي لا تعترف بالدول غير الإسلامية وتقر استخدام القوة ضدها، نتيجة حتمية مؤداها أن ثمة تناقضاً كبيراً وخطيراً بين هذين النظامين القانونيين. فالشريعة تناقض بصورة مباشرة ميثاق الأمم المتحدة، حيث إنه في حين يحظر الميثاق استخدام القوة في العلاقات الدولية إلا للدفاع عن النفس، تقر الشريعة استخدام القوة لنشر الإسلام أو الدفاع عن مبادئ الإسلام في دولة إسلامية أخرى. كذلك فإن تمسك الشريعة بفكرة وجود حالة حرب دائمة مع الدول غير الإسلامية وعدم الاعتراف بها، يعني رفض أساس القانون الدولي الحديث كله. وقد تحدث الفقهاء المسلمون الأول الذين تعرضوا للموضوع عن حالة حرب دائمة بين المسلمين وغير المسلمين يجوز وقفها مؤقتاً بإبرام اتفاقية صلح أو عهد، ودون أن يعني ذلك الاعتراف الكامل أو الصلح الدائم للذين يتطلبها القانون الدولي. فالنتيجة الواضحة القاطعة إذن هي أن ثمة مجالات معينة للتوتر والتناقض الخطيرين جدا بين الشريعة والقانون الدولي الحديث. مما ينبغي التصدي لتصفيتها بصورة حاسمة وقاطعة.

صلة الشريعة بالممارسات الإسلامية المعاصرة

نعلم أن السلوك البشري، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، هو نتاج اعتبارات وقوى نفسية واقتصادية وسياسية واجتماعية كبيرة التنوع. والعلاقات الإنسانية ديناميكية بطبيعتها، بمعنى أن سلوك أي فرد أو جماعة من الأفراد هو جزء من رد فعل الشخص الآخر أو الجماعة الأخرى. ويعتبر القانون (خاصة القانون الديني) جزءاً مهماً

في العمليات التي تحفز وتوجه السلوك البشري. وبناء على ذلك، فإنه بالرغم من أننا لا نقصد أن السلوك الإسلامي كان دائما خاضعا لتأثير أحكام الشريعة وحدها دون غيرها، فإنه ليس بوسعنا أن ننكر أن من يصنعون السياسة الرسمية يأخذون بعين الاعتبار رأي الشريعة في أي موضوع. والواضح أن الوزن المنسوب لرأي الشريعة يختلف من شخص لآخر ومن جماعة لأخرى، وأن هذا الوزن تذبذب بالتأكيد من مرحلة تاريخية لمرحلة تاريخية أخرى، حتى على المدى القريب.

وقد سبق لنا أن شرحنا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن ثمة دلالة كافية تؤيد القول بأن دور الإسلام في الحياة العامة يزداد بصورة مستمرة، وأنه من المرجح أن يكون لتعاليمه تأثير متزايد في سلوك المسلمين. ولا شك في أن مثل هذا التأثير ستكيفه مجموعة متنوعة من العوامل والقوى الداخلية والخارجية الأخرى، إما بصورة إيجابية أو على نحو سلبي.

الخصية في التاريخ الحديث

وأيا ما كان الدور الذي لعبته مبادئ الشريعة في تكييف السلوك الإسلامي الخاص بالعلاقات الدولية حتى القرن السادس عشر، فقد ظهرت منذ ذلك التاريخ اعتبارات جديدة. فمع بزوغ قوة أوروبا وتدهور قوة المسلمين، اضطرت أقوى دولة إسلامية في العصر الحديث وهي الإمبراطورية العثمانية، إلى قبول مبادئ القانون الدولي كما صاغتها الأمم الأوروبية. وسرعان ما تبعتها في ذلك الدول الإسلامية الأخرى في ذلك الوقت، كالصفويين في إيران، والمغول في الهند. فلكي تنال الإمبراطورية العثمانية الاعتراف بها كدولة مسئولة ذات سيادة، ولكي تنعم بثمار الاعتراف بحقوقها في ظل القانون الدولي، اضطرت إلى الاعتراف بمساواة الدول الأخرى لها في الوضع، وعليها أن تضمن الاحترام الكامل لحقوق تلك الدول. فما جاء أو أن تأسس الدول الإسلامية الحديثة الأخرى نتيجة لتفكك الإمبراطورية العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، حتى كان معيار الانضمام إلى المجتمع الدولي قد ساد وأضحى على كافة الدول قبله.

كذلك فإن مع بداية القرن العشرين كان على غالبية الشعوب الإسلامية أن تدعن لحكم استعماري أوروبي مباشر أو لسيطرة أوروبية غير مباشرة. وبالتالي، فإنه لم يكن لتلك الشعوب تمثيل مباشر يمكنها من المساهمة في تطوير القانون الدولي والعلاقات الدولية طوال النصف الأول من القرن العشرين. ومع ذلك فقد استفادت تلك الشعوب فيما بعد من تطوير القانون الدولي والمنظمات الدولية، خاصة بعد تصديق ميثاق الأمم المتحدة على برنامج صارم لتصفية الاستعمار، وتنفيذ هذا البرنامج تنفيذا مطردا منذ عام ١٩٤٥.

أما وقد تحررت الشعوب الإسلامية من الاستعمار ونالت استقلالها السياسي، فقد بات

عليها أن تتعامل مع شعوب العام الأخرى داخل الإطار الأساسي للقانون الدولي الحديث. فقد تكون ثمة حاجة إلى تصحيح وتعديل جوانب معينة من القانون الدولي الراهن، ومراجعة علاقات القوى المختلفة التي يعززها هذا القانون، غير أن مثل هذا التصحيح والتعديل أن يخدم مفهوم الشريعة عن القانون الدولي والعلاقات الدولية، ذلك أنه من المحتم على الدول الإسلامية أن تعترف اعترافاً كاملاً بالدول غير الإسلامية وأن تقبل سلاماً دائماً معها، حتى تضمن الاعتراف بسيادتها هي نفسها وباستقلالها السياسي. وعلى كافة المسلمين المعاصرين أن يقبلوا جوهر القانون الدولي، وأن يعملوا في إطاره هو لا في إطار المبادئ المقابلة في الشريعة.

ومع ذلك، فإن الشريعة تظل ماثلة في قلوب وعقول المسلمين في جميع أنحاء العالم بصورة قوية. وحتى في الدول التي لا تتخذها نظاماً رسمياً، نجد أن لها تأثيراً قوياً في مواقف المسلمين وسياساتهم في معظم أنحاء العالم الإسلامي. فالأفكار المتضمنة في الشريعة لها صلة قوية بالقضايا الحيوية المعاصرة، ومن المحتمل أن يكون لها عواقب بعيدة المدى وذات دلالات مهمة.

الحرب العراقية الإيرانية

لا تعيننا هنا الأسباب التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية المعقدة للغاية وراء الحرب العراقية الإيرانية. وإنما يعيننا في سياق موضوعنا هنا هو تطبيق مبادئ الشريعة على هذا الصراع. وعند تقييم الحرب في ضوء مبادئ الشريعة المتعلقة بالحرب لن نحمل استخدام كل من طرفي النزاع للحجج الشرعية على محمل الجد. وإنما يعيننا هنا النظرة الموضوعية للشريعة إلى هذا النزاع ودلالاتها بالنسبة للقانون الدولي والعلاقات الدولية. ومن ذلك فإن استخدام الطرفين للحجج الشرعية له مغزاه حيث يبرز اعتقاد زعماء الدولتين أن مثل هذه الحجج لها وزنها عند رعاياهم. ومهما بلغ نفاق الزعماء واستغلالهم لحجج الشريعة من أجل تبرير مواقفهم، فإنه من المهم أن ندرك أن مبادئ الشريعة تغري الناس باستغلالها لتحقيق مآربهم.

فإن كان صحيحاً ما زعمت إيران من أن العراق هو الذي أشعل نار الحرب عام ١٩٧٩ باعتدائه على أرض إيرانية، فإن لإيران الحق بمقتضى الشريعة في أن تستخدم القوة للدفاع عن نفسها. غير أنه بإجلاء القوات العراقية عن الأراضي الإيرانية، وهو ما حدث بعد بضع سنوات من بداية الحرب، انتهى الحق الإيراني في استخدام القوة للدفاع عن النفس. ورغم أنه سيكون لإيران الحق في مطالبة العراق بتعويضات عن الهجومات والخسائر التي لحقت بالمصالح الإيرانية، فإنه من الواجب المطالبة بهذا الحق - في البداية على الأقل - من خلال التفاوض والتحكيم لا بالاستمرار في استخدام القوة ضد العراق. ومع ذلك فقد

كان بوسع إيران مواصلة استخدام القوة بمقتضى حجة في الشريعة مختلفة تماما عن الحجة السابقة، ألا وهي الحق المزعوم في التدخل لإنقاذ الشعب المسلم في العراق من براثن حكم علماني استبدادي غاشم، وإقامة دولة إسلامية في العراق. فهل ثمة أساس في الشريعة لمثل هذه الحجة؟

يبدو أنه بالإمكان مؤازرة هذه الحجة بأحكام من الشريعة. ذلك أن ثمة آيات قرآنية عديدة وممارسات إسلامية في مطلع التاريخ الإسلامي، يمكن تفسيرها على أنها تعطي للمسلمين الحق (إن لم تفرضه كواجب) في استخدام القوة من أجل إقامة حكم إسلامي حقيقي عادل. ففي إطار تفسير الفقهاء للقرآن، يمكن فهم الآيات المختلفة التي تحض المسلمين على الجهاد من أجل العدل وفي سبيل الله، ومقاومة الظلم والشر (كآيات ١١٠ من سورة آل عمران و ٧١ من سورة التوبة و ٤١ من سورة الحج) على هذا النحو وعلى سبيل المثال، فإن الآية ٧٥ من سورة النساء التي كثيرا ما استند إليها الخميني وغيره من القادة الإيرانيين تقول: وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا. وسنرى فيما بعد أن ثمة أحاديث يبدو أنها تدعو إلى العمل المباشر كلما كان ذلك بالمستطاع من أجل إزالة الظلم.

صحيح أن هذه النصوص يمكن (وينبغي في رأيي) تأويلها اليوم على نحو يتفق مع مبدأ سيادة القانون (القومي والدولي)، وأن النضال والجهاد ضد الظلم والشر ينبغي أن يكون بوسائل غير استخدام القوة. غير أن هذا لا يغير من حقيقة أن هذه النصوص قد فسرت في الماضي على أنها تؤيد العمل العنيف المباشر ضد ما يعتبر ظلما وشرًا. وقد ذكرنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب أن الشريعة تجيز استخدام القوة داخل الأمة الإسلامية ذاتها. وبذا فإن الموقف المنسوب إلى إيران يبرز التناقض بين الفكرة القديمة عن وحدة الأمة الإسلامية وبين الفكرة الحديثة عن السيادة المستقلة لشعب كل دولة قومية داخل حدودها الجغرافية السياسية.

ولو أن الحرب العراقية الإيرانية حدثت في الماضي لصنفت على أنها حرب داخلية أو أهلية في أمة الإسلام. غير أنه بالنظر إلى إجماع الشعوب الإسلامية الحديثة على قبول حقيقة وجود دول قومية مستقلة، فإن استخدام دولة إسلامية القوة ضد دولة إسلامية أخرى هو شأن من الشؤون الدولية لا الداخلية. ومع ذلك فإن من المفيد هنا أن نلاحظ دلالات الآية ٩ من سورة الحجرات التي تدعو المسلمين إلى التدخل لوقف القتال بين جماعتين من المسلمين. تقول الآية: "إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين".

إن ثمة قدرا من الغموض الحتمي في مبدأ الشريعة القائم على أساس هذه الآية، نلمسه في تطبيقها على الحرب العراقية الإيرانية. فالآية تذهب إلى أنه إذا فشلت جهود الأمة الإسلامية كلها في مصالحة طائفتين متقاتلتين من المسلمين، فعلى المسلمين كافة أن يقاتلوا الطائفة الباغية حتى تفي إلى أمر الله. ويثور التساؤل هنا: من هو الباغي وما هو أمر الله الذي يجب أن تفي إليه؟

وذلك أنه بوسع إيران من ناحية أن تزعم أن العراق هو الباغي، ليس فقط لأنه كان البادئ بالهجوم، وإنما أيضا لأنه دولة علمانية لا تطبق الشريعة في نظام حكمها. وبوسع إيران من هذا المنطلق أن تطالب كافة المسلمين بالاشتراك معها في محاربة العراق حتى تقوم دولة إسلامية فيه. وربما كان هذا هو المنطق وراء الدعوة الإيرانية المتكررة إلى إسقاط حكومة الرئيس صدام حسين البعثية كشرط لإنهاء الحرب.

ومن ناحية أخرى يمكن للعراق أن يزعم أن إيران هي الباغية، ليس فقط لاستمرارها في اعتداءاتها التاريخية على العراق، وإنما أيضا لمواصلتها الهجوم بالرغم من إعلان العراق المتكرر عن رغبته في إنهاء الحرب والتوصل إلى تسوية عن طريق التفاوض. أما بصد اتهامات إيران الخاصة بطبيعة النظام السياسي في العراق وتوجهاته الأيديولوجية، فإنه يمكن للعراق الرد بأن هذا من الشؤون الداخلية التي يحق للشعب العراقي وحده أن يفصل فيها دون تدخل قوى خارجية حتى لو كانوا أخوة مسلمين.

ولكن من هذين المبدأين من مبادئ الشريعة (ترخيصها باستخدام القوة لإقامة دولة إسلامية، وأمرها المسلمين بالتدخل لمصالحة طائفتين مسلمتين تتقاتلان) دلالات خطيرة جدا بالنسبة للعلاقات الإسلامية الحقة، هل يصبح من حق أية دولة إسلامية - على هدى المبدأ الأول من الشريعة المذكورة عاليه - أن تتدخل بالقوة إن استدعى الأمر في الشؤون الداخلية لدولة أخرى متى رأت الدولة الأولى أن الثانية لا تطبق أحكام الشريعة؟ وحيث إن شروط التدخل على هدى المبدأ الثاني من الشريعة يمكن أن يكون محل خلاف، فهل يعني ذلك أن للمسلمين الآخرين (أو الدول الإسلامية الأخرى) أن يتدخلوا ضد أي طرف يرون أنه الباغي؟ وكيف يمكن الحفاظ على السلام الدولي لو كان بوسع الدول الإسلامية استخدام القوة ضد بعضها البعض على هذا النحو؟

والنتيجة الحتمية التي نخرج بها من كل هذا، هو أن حكم القانون الدولي ينبغي أن يسود العلاقات الدولية، سواء بين الدول الإسلامية نفسها أو بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية. وسنبين في القسم الأخير من هذا الفصل أنه من الواجب تفسير الآيات القرآنية والمصادر الأخرى للشريعة التي تتناول هذا الموضوع على ضوء هذه النتيجة.

الإرهاب الدولي

كثيرا ما يقال من إنه من الصعب الاتفاق على تعريف عام لذلك الشكل من العنف ذي البواعث السياسية مما شاع تسميته بالإرهاب، حيث إن كل ظرف ينبغي النظر إليه في السياق الخاص به. بما في ذلك عوامل مثل أسباب الصراع الكامن وراء الإرهاب، والخيارات المتاحة للأطراف من أجل تحقيق أهدافها. فتحدد هذه العوامل وعلاقتها بالامر يتوقفان على الغرض من التعريف، أي على ما إذا كان المرء يحاول فهم الظاهرة من زاوية سياسية أم اجتماعية أم نفسية. وكفيينا هنا أن نعرف الإرهاب بأنه استخدام العنف الخفي ضد غير المقاتلين لتحقيق أهداف سياسية، وبالتالي فإنه يمكن أن يصدر الإرهاب عن دوائر حكومية أو عن أفراد. وحين يتم تخطيط أعمال العنف هذه، أو الإعداد لها، أو تنفيذها، في أكثر من دولة واحدة، يضحى الإرهاب مصدرا للقلق الدولي.

ورغم أن استخدام العنف الخفي ضد غير المقاتلين يخالف أحكام الشريعة الخاصة باستخدام المشروع للقوة، فإن بعض نصوص القرآن والسنة وبعض السوابق في التاريخ الإسلامي قد تؤخذ على أنها تقر العمل المباشر من أجل إزالة الظلم وتصحيح الأوضاع. وقد سبق أن ذكرنا بعض الآيات المتصلة بالموضوع. غير أن ثمة حديثا ورد في أصح كتب الحديث يبدو وكأنه يعزز من هذا التفسير، وهو "عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من شهد منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان". والتفسير المستنير لهذه النصوص، بما في ذلك الحديث السابق، يوضح أنها لا تعني بالضرورة إجازة اللجوء إلى العمل العنيف المباشر. وفي رأبي أنه من الواجب اليوم فهم هذه النصوص على أنها تعني العمل غير العنيف، وهو ما يتفق مع مبدأ سيادة القانون. ومع ذلك فإنه من الواجب الاعتراف بأنه من الممكن أخذ هذه النصوص على أنها تقر العنف المباشر، وهو تفسير الفقهاء لها في الماضي.

كل هذا إنما هو مثل واضح لما نرى أنه توتر وتناقض بين الاتجاه العام للشريعة وجوهر القانون الدولي، فالقرآن والسنة ورد وفهما في بداية الأمر في سياق سياسي واجتماعي بالغ الاختلاف عن السياق الراهن، ويغريان باستخدامهما لتبرير العنف الخفي في ظروف قد تغيرت على نحو جذري.

وليس بالوسع القضاء على إمكانية سوء استخدام المصادر الإسلامية بإغفال السياق التاريخي، إلا عن طريق تبني المبدأ التالي في التأويل:

إن وجود نصوص من القرآن والسنة تؤيد العمل العنيف المباشر، والاستخدام التاريخي لتلك المصادر في تبرير مثل هذا العمل في مطلع التاريخ الإسلامي، أمران لا سبيل إلى إنكارهما. وبالتالي فإن من الواجب قبول مبدأ أساسي بناء يذهب إلى أنه بالرغم من أن تفسير تلك المصادر، والحجبة التي يقال إنها أضفتها على العمل العنيف المباشر في

الماضي، قد يكون لهما ما يبررهما في سياق تاريخي سابق، فإن مثل هذا التفسير لم يعد صالحا اليوم، وإن مثل هذه الحجية لم تعد كافية مقبولة. لقد كان من الطبيعي إزاء الضعف المعروف في سيادة القانون الفعلي في السياق الداخلي، والافتقار الكامل تقريبا في العلاقات الدولية في الماضي، أن يفسر الفقهاء الأوائل تلك النصوص على أنها تجيز مساعدة المرء لنفسه باللجوء إلى العمل العنيف المباشر. غير أن التفسير لم يعد مقبولا على ضوء ذلك القدر الأكبر في سيادة القانون الذي نلمسه في المجالين الداخلي والدولي اليوم. وعلى أي حال فحيث إن مساعدة المرء لنفسه باللجوء إلى العمل العنيف المباشر لا تعني غير الكارثة وانهيار المجتمع القومي الدولي المتحضر اليوم، فمن الواجب التخلي عن التفسير السابق من قبيل السياسة الحكيمة.

قد يشعر المسلمون بخطر الغزو العلماني والمادي لعالمهم، وبالقلق البالغ إزاء التأثير الحضاري والفكري "غير الإسلامي" في نفوسهم وعقولهم. غير أنه ما دامت هذه التهديدات والمؤثرات لا تتسم بالعنف، فليس من حق المسلمين إلا أن يواجهوها بوسائل سلمية. عليهم أن يعززوا من قيمهم الأخلاقية الإسلامية داخل مجتمعاتهم، وأن يواجهوا الخطر الحضاري والفكري على عقيدتهم وأسلوب معيشتهم بوسائل سلمية لا عنف فيها. وفي اعتقادي أنه من مصلحة المسلمين الاستجابة للتحدي على المستويين الحضاري والفكري، دون السعي إلى إخفاقه "أعدائهم" وترويعهم. فإن لمن الخطأ والخطر أن تعتمد ديانة عالمية كبرى كالإسلام على الطغيان وترويع المخالفين والمجذدين في سعيها للحفاظ على ولاء أتباعها.

مصالحة وإسهام إيجابي

يبدو أن أفضل منهجية للإصلاح تبشر بتحقيق مصالحة كاملة بين القانون الإسلامي وجوهر القانون الدولي هي المنهجية التي شرحناها في الفصل الثالث. ولحسن الحظ فإن النظرية الإسلامية التقليدية وواقع العلاقات الدولية التاريخية بين المسلمين وغير المسلمين تتضمن بالفعل بعض العناصر التي يمكن استخدامها أساسا للمصالحة بين القانون الإسلامي والقانون الدولي الحديث. فأولا، وبالرغم من العداء النظري وحالة الحرب الدائمة بين المسلمين وغير المسلمين، فإن المسلمين قد خبروا في الماضي تعايشا سلميا مع غير المسلمين. وثانياً: ثمة تعضيد قوى لحرمة المعاهدات بين المسلمين وغير المسلمين مما يؤكد القرآن والسنة، وتعزز الممارسات الإسلامية القديمة. وثالثاً: ثمة قبول للوسائل الراسخة للتعامل الدولي السلمي وتسوية المنازعات عن طريق الدبلوماسية والتحكيم. كل هذه العناصر، وربما غيرها من العناصر الإيجابية الأخرى في التراث الإسلامي، يمكن الآن استخدامها في بناء صرح نظرية شاملة للقانون الإسلامي الحديث تتفق تماماً مع جوهر

القانون الإسلامي.

والسبيل الوحيد إلى تحقيق القدر الضروري للإصلاح هو أن نستبدل حكم تلك الآيات القرآنية والأحاديث الواضحة القاطعة التي تقر استخدام القوة في نشر الإسلام بين غير المسلمين وفرضه على المسلمين المرتدين، بحكم الآيات القرآنية والأحاديث التي تدعو إلى استخدام الوسائل السلمية في تحقيق هذين الهدفين، كأساس للقانون الإسلامي. فوق المعيار الأساسي القائل بأنه من الواجب فهم القرآن والسنة في سياقهما التاريخي، سيعمل الإصلاح المقترح على إحلال قانون إسلامي حديث قائم على الآيات القرآنية والأحاديث المكية محل عناصر الشريعة القائمة على الآيات والأحاديث والممارسات المدنية.

إن كافة الآيات والأحاديث التي تقر استخدام القوة في نشر الإسلام بين غير المسلمين وفرض الإسلام على المسلمين المرتدين تنتمي إلى الفترة المدنية. وقد ذهب الفقهاء الأول - على ضوء مبدأ النسخ - إلى أن النصوص المدنية اللاحقة وممارسات الدولة الإسلامية الأولى القائمة على تلك النصوص قد نسخت، من المنظور القانوني، كافة النصوص والممارسات السابقة المتعارضة مع ما عدوه الرسالة الختامية للنبي عليه الصلاة والسلام في المدينة. وعلى هذا فقد اعتبرت النصوص والممارسات المكية السابقة مرحلة انتقالية أملت اعتبارات "تكتيكية"، وهي قلة عدد المسلمين خلال تلك المرحلة وضعفهم النسبي. أما حين تحولت أعداد غفيرة من العرب إلى الإسلام وقامت الدولة الإسلامية في المدينة، فقد ارتوى أن المسلمين أصبحوا من القوة بحيث أصبح في وسعهم نشر عقيدتهم بالقوة وإخضاع كافة أعداء الدولة الإسلامية سواء داخل أمة المسلمين أم خارجها.

وبالنظر إلى السياق التاريخي الذي نهض فيه الفقهاء الأوائل بمهمة تفسير مصادر الإسلام وبناء صرح الشريعة بوصفها نظاماً قانونياً شاملاً، فقد كان هذا الفهم وهذا التطبيق لمبدأ النسخ منطقيين وضروريين. وربما ما كان الإسلام ليبقى لو أن المسلمين حرم عليهم في ذلك الوقت استخدام القوة في الدعوة إليه وللحفاظ على وحدة الأمة واستقرارها. ذلك أنه كان من غير العملي الاحتفاظ بمجتمع مسالم في الوقت الذي كانت القوة والعنف فيه هما القانون. غير أننا - وكما كررنا ذلك مراراً في هذه الدراسة - نلاحظ أن السياق الذي فسرت وطبقت في إطاره مصادر الإسلام في بادئ الأمر قد تغير تغيراً جذرياً، مما يجعل من الضروري تعديل القانون المستقي من تلك المصادر. ولذا فإنه من المنطقي والضروري معاً الآن أن نعكس مسار النسخ، بأن نجعل ما كان محكماً من قبل منسوخاً اليوم، ونجعل ما كان منسوخاً في الماضي هو القانون الإسلامي الحديث.

وفي اعتقادي أن المسلمين جميعاً اليوم سيقرون بسهولة أن نوعية الإيمان بالإسلام التي تحققت عن طريق التحول السلمي بكامل الحرية إليه أرقى بكثير من نوعيته التي تحققت عن طريق استخدام القوة أو التهديد باستخدامها. كذلك نوعية الأمة الإسلامية التي

تربط بين أفرادها روح العدالة والشرعية الحقيقية هي أرقى بكثير من نوعية الأمة التي يربط بين أفرادها قمع الاختلاف والتجديد. يعني هذا أن النصوص المكية أرقى مضمونا من النصوص المدنية، وبالتالي فإن النموذج المدني للعلاقات بين الطوائف والعلاقات الدولية هو الذي كان انتقاليا وتكتيكا لا النموذج المكي كما ظن الفقهاء في الماضي.

وسيحقق هذا الفهم، متى قبلناه من حيث المبدأ، قدرا عظيما من المصالحة بين القانون الإسلامي وجوهر القانون الدولي، إذ سيرفض إضفاء الشرعية الدينية على استخدام القوة في نشر الإسلام والإبقاء عليه بين المسلمين. وإن التمسك بمبدأ المعاملة بالمثل الذي ذكرناه في الفصول السابقة وسنشرحه بتفصيل أوفى في الفصل السابع، سيدفع الدول الإسلامية الحديثة إلى الاعتراف لكافة الدول - إسلامية أو غير إسلامية - بالقدر نفسه من تقرير المصير والسيادة الوطنية التي تريده لنفسها. وجدير بالذكر أن جميع الدول الإسلامية الحديثة التزمت بهذا المبدأ الذي تنص عليه بنود المادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة التي أوردناها في بدايات هذا الفصل. غير أن المنهج المقترح لن يكون مجدياً ما لم يشاهد المسلمون ويقدرُوا التغيير الجذري الذي طرأ على السياق التاريخي. لذلك، على كافة الحضارات والأيديولوجيات الأخرى واجب التمسك بمبادئ جوهر القانون الدولي واحترامها إن هي شاءت إقناع المسلمين بالحاجة إلى التخلي عن عناصر الشريعة المخالفة للقانون الدولي الحديث. وبهذا سيحق لغير المسلمين مطالبة المسلمين بالاشتراك معهم في احترام القانون الدولي، وهي عملية ديناميكية على أساس أن انصياع كافة الأطراف لهذا القانون من المرجح أن يولد انصياعاً أكبر وتطورات إيجابية أخرى، في حين أن رفض بعض الأطراف الرئيسية له من المرجح أن يؤدي إلى عدم انصياع الأطراف الأخرى وإحباط الجهود في هذا الصدد.

وعلى سبيل المثال، فإن التناقض الواضح والإغفال الصارخ للقانون الدولي من قبل دولة عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية من شأنهما أن يولدا عواقب سلبية لمصادقية سيادة القانون في العلاقات الدولية، وحين رأت بقية دول العالم الولايات المتحدة تغزو جزيرة جرانادا الصغيرة، اعتقدت وبحق، أن القانون الدولي مجرد أداة في يد الأقوياء تستخدم ضد الضعفاء، لا قوة ذات شأن تستخدم في إقرار القانون في العلاقات الدولية. وقد نستخلص نتيجة مماثلة من رفض الولايات المتحدة الانصياع لقرار محكمة العدل الدولية بشأن قضية النزاع بين نيكاراغوا والولايات المتحدة.

وإني لأرى مع ذلك، أنه من غير المقبول على الإطلاق القول بأن هذه التطورات السلبية تجيز لنا التخلي عن جهودنا في سبيل مبدأ سيادة القانون في العلاقات الدولية. بالعكس، فإن هذه التطورات في اعتقادي ينبغي أن تقوّى من تصميمنا على فرض حكم القانون: على كل من ينتهكه أو يهدد بانتهاكه في العلاقات الدولية. والقول بغير ذلك يعني الاستسلام لفوضى شاملة، إن لم يعن إفناء البشرية في حرب نووية.

الفصل السابع

الشريعة وحقوق الإنسان الأساسية

يمكن النظر إلى بعض القضايا التي ناقشناها في الفصلين الرابع والخامس، مما يتصل بالدستورية والعدالة الجنائية بوصفها قضايا خاصة بحقوق الإنسان في السياق الداخلي للدولة القومية الحديثة. غير أنها في ذلك السياق تسمى عادة بالحقوق الدستورية الأساسية. وسنستخدم في هذا الفصل عبارة "حقوق الإنسان" في الإشارة إلى تلك الحقوق التي يعترف بها ويرعاها القانون الدولي والمؤسسات الدولية. وعلى هذا فإنه بالرغم من أن الحقوق الدستورية الأساسية وحقوق الإنسان الدولية يشغلها النوع نفسه من المزاем والمطالبات، فإن مجال الأولى هو تلك المزاем والمطالبات في سياق النظام القانوني القومي الداخلي، في حين تختص الثانية بها في سياق النظام القانوني الدولي.

وحيث إن الغرض الرئيسي من هذا الكتاب هو تمكين المسلمين من ممارسة حقهم في تقرير المصير دون انتهاك حق الآخرين فيه، فإننا سنحاول في هذا الفصل تحديد مجالات الصراع بين الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان، مع السعي إلى تحقيق مصالحة وعلاقة إيجابية بين هذين النظامين. والافتراض في هذا الفصل، شأنه في الفصول السابقة، هو لو أن المسلمين قد طبقوا الشريعة التقليدية فلن يكون بوسعهم ممارسة حقهم في تقرير المصير دون انتهاك لحقوق الآخرين. غير أنه بالإمكان تحقيق توازن في إطار الإسلام ككل عن طريق تطوير المبادئ المناسبة في القانون العالم الإسلامي الحديث. بحيث يطبق المسلمون قانوناً إسلامياً دون انتهاك حقوق الإنسان.

ويثير هذا البيان لأهداف الفصل الحالي بهذه الطريقة سؤالاً مبدئياً عن صلة ما يسمى بحقوق الإنسان العالمية بالشريعة، أو حتى الإسلام. إذ ما الذي يدعو أن تكون حقوق الإنسان العالمية هي المعيار في تقييم الشريعة وهدفاً من أهداف القانون العام الإسلامي الحديث؟

عالمية حقوق الإنسان

يفرض البند الثالث من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة (والمشار إليه في الفصل السادس) على جميع الدول أعضاء الأمم المتحدة التزام التعاون على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين. غير أن الميثاق لا يعرف عبارتي "حقوق الإنسان" والحريات الأساسية. وقد نهضت الأمم المتحدة بهذه المهمة في سلسلة من الإعلانات والاتفاقات والمعاهدات منذ عام ١٩٤٨. والملاحظ أن وثائق الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الإنسان، والوثائق الإقليمية الأوروبية والأمريكية والأفريقية تتبنى نفس المبدأ، وهو الالتزام بمعايير عالمية لحقوق الإنسان من قبل كافة دول العالم أو دول المنطقة في حالة الوثائق الإقليمية.

وثمة جدال حول حقيقة عالمية هذه المعايير، كما أن هناك بعض المشكلات الخطيرة الخاصة بالتنفيذ. غير أن هذا لا يعني أنه ليس هناك معايير عالمية ملزمة أو أنه ينبغي التخلي عن جهود التنفيذ. وموقفنا هنا هو أن هناك معايير عالمية معينة لحقوق الإنسان ملزمة بمقتضى القانون الدولي، وأنه من الواجب بذل كل جهد في سبيل تطبيقها عملاً. فمبدأ احترام حقوق الإنسان وحمايتها وصف بأنه *Jus Cogens*، أي أن هذا المبدأ في القانون الدولي هو من الأهمية والخطورة بحيث لا يجوز للدول نقضه حتى لو اتفقت على ذلك. وينطبق هذا بطبيعة الحال، على احترام وحماية حقوق الإنسان من حيث المبدأ، ومن الأسهل علينا أن نورد أمثلة لحقوق الإنسان هي في المقام نفسه، مثل تحريم القتل والرق، من أن نعرف هذا المفهوم بصورة قاطعة. ومع ذلك فإننا سنحاول فيما يلي تعريفه، أو على الأقل، بيان المعيار الذي يمكن على هديه تحديد حقوق الإنسان.

وتتمثل الصعوبة الأساسية في العمل على تحديد معايير عالمية لا تعرف الحدود الحضارية، خاصة الدينية منها، في أن لكل حضارة قيمها الخاصة بالنظر إلى أن كل حضارة تستقى من مصادرها الخاصة بها معايير صحة مبادئها. ولو أن أية حضارة (خاصة قائمة على أساس الدين) حاولت تحديد العلاقات بينها وبين غيرها، فالأرجح أن يكون هذا على نحو سلبي وربما عدائي. والعادة أن تؤكد كل حضارة ثقافية أو دينية تفوقها على غيرها من أجل الحفاظ على ولاء أعضائها وامتثالهم لقيمها وأعرافها هي.

ومع ذلك فإن ثمة مبدأً معيارياً مشتركاً تأخذ به كافة الحضارات الكبرى هو إن فُسِر على نحو مستنير قادر على دعم المعايير الدولية لحقوق الإنسان. هذا المبدأ هو وجوب معاملة المرء للناس كما يحب أن يعاملوه به. هذه القاعدة الذهبية التي أشرنا إليها فيما تقدم باسم مبدأ المعاملة بالمثل، تؤمن بها كل ديانات العالم الكبرى. أضف إلى ذلك أن القوة الأخلاقية والمنطقية لهذه البسيطة يمكن لكافة البشر من كافة الحضارات والعقائد الفلسفية أن يقدروا فضلها.

ليس من السهل أن يضع المرء نفسه مكان شخص آخر، خاصة إن كان هذا الشخص الآخر من جنس أو دين مختلف. والغرض من مبدأ المعاملة بالمثل - فيما يتصل بموضوعنا الراهن - هو أنه على المرء أن يحاول تحقيق أكبر قدر ممكن من الاقتراب من مكان الشخص الآخر. فإن افترضنا أن شخصا ما هو في نفس وضع غيره من كافة الوجوه، بما في ذلك الجنس والعقيدة الدينية وغيرها من المعتقدات، فأى من حقوق الإنسان الأساسية التي سيطلب بها ذلك الشخص؟

ومن الواجب أن نؤكد هنا أن المعاملة بالمثل تقتضي التبادل، بمعنى أنه حين يضع المرء نفسه مكان شخص آخر فهو يميل إلى أن ينسب معاملة مقابلة بالمثل إلى النظام العقيدي لهذا الشخص. فإن قبل (أ) وضع (ب) أو عقيدته بغرض الاعتراف لـ (ب) بالحق في أن يتلقى المعاملة نفسها التي يطالب بها (أ) لنفسه، فسيفترض (أ) أن (ب) يقبل مبدأ المعاملة نفسه بالمثل تجاه (أ) بالاعتراف لـ (أ) الحقوق نفسها التي يطالب به لنفسه. وبعبارة أخرى فإنه لا يجوز لـ (أ) أن ينكر على (ب) حقوقه على أساس أنه من الأرجح ألا يسمح (ب) لـ (أ) بالحقوق نفسها بالنظر إلى أن النظام العقيدي لـ (أ) لا يفرض هذا الالتزام على (ب). فإن لم يوفر النظام العقيدي عند (ب) الحقوق نفسها لـ (أ) فسيكون على (أ) الإصرار على المعاملة بالمثل من جانب (ب) لا (أ)، يتخلى عن التزامه بتوفير نفس الحقوق لـ (ب) التي يطالب بها لنفسه.

ومشكلة استخدام مبدأ المعاملة بالمثل في هذا السياق هي ميل الحضارات (خاصة القائمة على الدين) إلى قصر تطبيق المبدأ على الأفراد الآخرين المنتمين إلى الحضارة أو العقيدة نفسها، إن لم يكن على جماعة معينة داخل هذه الحضارة. ولم يكن المفهوم التقليدي لمبدأ المعاملة بالمثل في الشريعة يطبق على النساء وغير المسلمين بالدرجة نفسها التي يطبق بها على رجال المسلمين. وبعبارة أخرى، فإن الشريعة بإحلالها النساء وغير المسلمين وضعا أدنى، وإقرارها التمييز ضدهم في المعاملة، تحرم النساء وغير المسلمين من الدرجة نفسها من التشريف والكرامة الإنسانية التي تضمنها لرجال المسلمين.

وعلى كل حضارة أن تتولى بنفسها علاج هذه المشكلة العامة. ففي حالة الإسلام مثلا ينبغي أن يمكن المرء من إيجاد وسيلة لإعادة تفسير المصادر الأساسية، وهي القرآن والسنة، بطريقة تمكننا من إزالة أساس التمييز ضد النساء وغير المسلمين، وقد سبق أن شرحت في الفصل الثالث الأسلوب الذي أراه أقدر من غيره على تحقيق هذا الغرض، كما طبقته على قضايا الدستورية والعدالة الاجتماعية والعلاقات الدولية. وأمل أن أشرح فيما تبقي من هذا الفصل قصور الشريعة كأساس لحقوق الإنسان في السياق الإسلامي، وأن أقترح أساسا إسلاميا بديلا لحقوق الإنسان العالمية.

وبإمكاننا، دون الدخول في تفاصيل الحجيج التي قد تكون مرتبطة أكثر مما ينبغي بحضارة معينة، أن نسوق التبرير الشامل والأساس التالي للمعايير العالمية لحقوق الإنسان. والمعيار الذي أتبناه لتحديد حقوق الإنسان العالمية هو أنها حقوق البشر بحكم كونهم بشرا. وبعبارة أخرى، فإن المعايير العالمية لحقوق الإنسان هي، بحكم تعريفها، مقبولة لدى مجموعة كبيرة من الحضارات بالنظر إلى اتصالها بالكرامة الأصلية لكل إنسان ورخاء عيشه. دون عدّ لعنصره أو جنسه أو لغته أو دينه. وبالتالي فإن المحك العملي لتحديد هذه الحقوق هو ما إذا كان هناك حق ما من الحقوق تطالب به حضارة معينة للأفراد المنتمين إليها. فإن طبقنا مبدأ المعاملة بالمثل على كافة البشر لا على جماعة معينة، لأصبح بالوسع أن نقول إن حقوق الإنسان العالمية هي تلك التي تطالب بها حضارة معينة للأفراد المنتمين إليها، ويصبح عليها بالتالي أن تعترف بها لأفراد الحضارات الأخرى، إن هي أرادت من هؤلاء الآخرين معاملة بالمثل.

وعندي أن حقوق الإنسان العالمية تقوم، من حيث المضمون والمحتوى، على أساس نزعتين أساسيتين من نزعات السلوك البشرى: إرادة الحياة، وإرادة الحرية. فمن خلال إرادة الحياة جاهد البشر دوماً من أجل الحصول على المأكل والمأوى والصحة وكافة الوسائل الأخرى للإبقاء على الحياة. كما جاهد الناس دوماً من أجل الارتقاء بنوعية حياتهم عن طريق إنماء واستخدام المصادر المادية المتوفرة، وعن طريق الصراع السياسي لتحقيق توزيع عادل للثروة والسلطة بين أفراد جماعتهم. وتختلط إرادة الحرية عند مستوى معين بإرادة الحياة حين تعمد إلى التحرر من القيود المادية وإلى ضمان المأكل والمأوى والصحة بإرادة الحياة حين تعمد إلى التحرر من القيود المادية وإلى ضمان المأكل والمأوى والصحة والمتطلبات الأخرى للحياة السعيدة. غير أن إرادة الحرية تتعدى الحياة عند مستوى آخر باعتبارها القوة الدافعة خلف السعي إلى التفوق والإشباع الروحي والأخلاقي والفني. وتوفر كل حضارة لأفرادها الحق في السعي إلى إشباع المتطلبات المشروعة لهاتين النزعتين. وبالتالي فإنه من الواجب توفير هذا الحق لأفراد الحضارات الأخرى بمقتضى مبدأ المعاملة بالمثل. وهذا في رأيي هو أساس عالمية حد أدنى معين من حقوق الإنسان وباستطاعتنا متى طبقنا هذا المعيار البسيط أن نحدد تلك الحقوق والمطالب الواجب حمايتها كحقوق للإنسان، حتى لو لم تعترف بها وثيقة رسمية معينة.

معايير حقوق الإنسان المعنية

يهمنا هنا في المقام الأول تحديد أسس عالمية لحقوق الإنسان الخاصة بكافة الحضارات، وبالتالي فإننا لن نناقش في هذا الكتاب قضايا أخرى كبيرة وهامة مثل العلاقة بين الأهداف الاستراتيجية والوسائل التكتيكية، ومسألة الأولويات بين المجموعة المختلفة من

الحقوق، وشرعية السماح بالإخلال بالتزامات معينة في حالة الضرورة الطارئة. إن الشريعة - عملاً بسياقها التقليدي - لم تطبق مبدأ المعاملة بالمثل على النساء وغير المسلمين. وقد ذكرنا مراراً في هذا الكتاب أن قصور القانون العام في الشريعة لا يمكن فهمه وتصحيحه إلا بإدراك أثر السياق التاريخي الذي قام فيه فقهاء القرنين الثامن والتاسع ببناء صرح الشريعة مستخدمي المصادر الأصلية للإسلام. ففي ذلك الإطار التاريخي، كان من الطبيعي أن يقصر الفقهاء المسلمون قاعدة معاملة "الشخص الآخر" بالمثل على الرجال المسلمين الآخرين. وهذا هو جوهر الطابع المشترك في كل الحضارات التاريخية الأخرى. وينعكس هذا النوع من التقليد أيضاً في مواقف وسياسات الدول القومية الحديثة. وهذا المظهر من مظاهر التأويل التاريخي لمبدأ المعاملة بالمثل هو السبب في تولي مستنير "الفهم المستنير سيوسع من عبارة "الشخص الآخر" لتشمل كافة البشر بغض النظر عن الجنس أو الدين أو العنصر أو اللغة.

ولو نحن أردنا أن يكون هذا الفهم المستنير فعالاً في تغيير مواقف المسلمين وسياساتهم، لالتزمنا بشرطين: الأول: أن يكون الفهم الواسع المقترح للشخص الآخر سليماً ومقبولاً من وجهة النظر الإسلامية، ولا يمكن لهذا أن يتحقق إلا عن طريق حجج إسلامية ترفض الفهم التقليدي القاصر، وتعضد من الفهم الأوسع البديل. والثاني: أن تنهض الحضارات والديانات الأخرى بجهد مماثل في سبيل تحقيق الفهم المستنير. ويبدو لي أن القصر التقليدي لمفهوم "الشخص الآخر" على رجال حضارة معينة كان حتمياً وقت أن كانت الحضارات الأخرى تمارس أثناء سياسة استثناء النساء وغير الأعضاء نفسها. وبذا يتضح أن ثمة حاجة إلى التغلب على العداوة والبغضاء التقليديين عن طريق العمل المتوافق زمنياً بحيث يسعى كل منا في إطار حضارته إلى تحقيق الغرض نفسه.

وفي عرضنا التالي لحقوق الإنسان العالمية المعنية قد يكون من المفيد الإشارة إلى المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تعترف بهذه الحقوق، حيث إنها ترسي دعائم المعايير الملزمة للدول الإسلامية في ظل القانون الدولي. غير أن الإشارة إلى تلك الوثائق لا تعني أن تلك الحقوق أصبحت عالمية لمجرد اعتراف الوثائق بعالميتها. وبالعكس فالوثائق تعترف بالحقوق لأنها حقوق الإنسان العالمية، أي أنها حق كل إنسان لمجرد أنه إنسان.

ويعتبر الرق واحداً من أخطر العقبات في سبيل إرادة الحياة وإرادة الحرية. ورغم أن كل حضارة بشرية كبيرة عرفت في تاريخها، فإن الرق بمفهوم الملكية المنظمة المشروعة لبشر يتعاملون معاملة الشئ المملوك قد أضحى الآن مدانا في العالم كله ومحرمًا في القانونين القومي والدولي. وثمة حاجة إلى المزيد من الجهد من أجل استئصال كافة صنوف وأشكال الاستغلال والمهانة الاقتصادية اللتين تذكرنا بالرق. غير أن ما يعيننا هنا هو الرق كنظام قانوني.

قد يكون إلغاء الرق أول مثل لقبول حق للإنسان دولي كقيد على الاختصاص الداخلي للدولة. وبعبارة أخرى، فإن الحركة المناهضة للرق خلقت سابقة للاعتراف بمبدأ انتهاك دولة ما لحد دولي من حقوق الإنسان هو شأن من الشؤون المشروعة للدول الأخرى. وقد أبرمت نتيجة لهذه الحركة سلسلة من الاتفاقات الدولية توجت باتفاقية حظيت بتصديق أكبر عدد ممكن من الدول تدين وتحظر الرق بمقتضى القانون الدولي. كذلك فإن عدة معاهدات دولية هامة قد أعادت منذ ذلك الحين تأكيد حظر الرق، وطالبت الدول الموقعة عليها بتحريمه واستنصاله عملاً في أراضيها.

ومن الأمثلة الأخرى للتعاون الدولي في مجال حقوق الإنسان الحركة الداعية إلى القضاء على الأقليات الدينية والتمييز ضدها. فالى جانب البشاعة الأخلاقية لمثل تلك الممارسات، فإن الاضطهاد والتمييز على أساس الدين اعتبرا من أهم أسباب الصراع الدولي والحرب. وبالتالي فقد جعل عدد من الاتفاقات الدولية هذا الاضطهاد والتمييز خرقاً لحقوق الإنسان.

وثمة مجال ثالث لحقوق الإنسان العالمية الناشئة، وفق تعريفنا السابق، هو حظر التمييز على أساس الجنس. ورغم أن هذا الحق لم يحظ بالاهتمام الدولي المبكر شأن الحقين الآخرين، فقد أصبح الآن معترفاً به بوصفه حقاً عالمياً للإنسان بمقتضى العديد من المعاهدات الدولية.

ويلاحظ أن مبدأ عدم التمييز لا يستبعد كافة أشكال المعاملة المتفاوتة على أسس مثل العنصر أو الجنس أو الدين. وفي هذا المضمار أجدني متفقاً مع القائل بأنه من الواجب الحكم على طبيعة المعاملة المتفاوتة في ضوء الغرض منها. فإن كان الهدف أو الأثر هو القضاء على، أو الانتقاص من، التمتع بحقوق الإنسان على أساس متكافئ فإن الممارسة تعتبر من قبيل التمييز. وبالتالي فإنه يمكن تقبل التصرفات التي تستهدف أو تخلق تعريفاً لا انتقاصاً للتمتع بحقوق الإنسان على أساس متكافئ. وليس من الضروري أن نتعرض لهذه القضايا بالتفصيل في السياق الراهن. أما ما نوّكده هنا فهو أن التمييز على أسس مثل الجنس والدين يعد انتهاكاً لحقوق الإنسان.

مشكلات التنفيذ والتطبيق

قد ينجم بعض الالتباس عن إنهاءنا للمناقشة السالفة وتعريف حقوق الإنسان العالمية دون الإشارة إلى وضعها في ظل القانون الدولي الراهن، أو دون تقييم للاحتمالات الواقعية لتنفيذها وتطبيقها عملاً. فالاعتقاد بأن ثمة معايير عالمية معينة لحقوق الإنسان ينبغي أن تسود بالفعل، لا بد من ترجمته إلى سياسة وتصرفات ملموسة في الحياة اليومية. غير أننا نلاحظ أنه في ظل القانون الدولي بالمعنى الدقيق لا يمكن إلزام الدول؛ إلا

بمقتضى موافقتها على الاتفاقيات ومن خلال القانون الدولي المتعارف عليه. وبالتالي فإنه أية دولة إسلامية حديثة لا تكون ملزمة باحترام واتباع حق إنساني معين ما لم تكن قد وافقت على ذلك بتوقيعها على اتفاقية دولية تخلق هذا الالتزام، أو في حالة إثبات أن الالتزام باحترام واتباع ذلك الحق هو جزء من القانون الدولي المتعارف عليه. والالتزام التعاهدي بحظر الرق والتمييز على أساس الجنس أو الدين يمكن إثباته بالإشارة إلى عدد من الدول الإسلامية الحديثة. أضف إلى ذلك أن الرق، وربما أيضا التمييز على أساس الدين، يحظرهما القانون الدولي المتعارف عليه، وبالتالي فإنه يفرض التزاما قانونيا على كل دول العالم بحظر هذه الممارسات داخل أراضيها.

وبالرغم من تزايد الدلالات المؤيدة للحق في عدم التمييز على أساس الجنس وفق القانون المتعارف عليه، فقد يكون من السابق لأوانه القول بأن هذا الحق قد استقر بالفعل. ولذا فإنه علينا في هذه الأثناء الاعتماد على الاتفاقات الدولية بوصفها مصدرا للالتزام القانوني للدول الموقعة عليها باحترام ومراعاة الحق الإنساني في التمييز ضد المرأة. ولا يكفي توافر الالتزامات القانونية بمقتضى القانون الدولي حتى نضمن الانصياع لها. فقد يكون ضروريا خلق الآليات والموارد المناسبة لتنفيذ أو تطبيق الالتزام. ومن الناحية الأخرى، من ذلك فقد تتأثر الدول باعتبارها سياسية أو غير سياسية فتبدي احتراماً أكبر لمعايير حقوق الإنسان دون أن تكون ملزمة قانونياً بذلك. والواقع أني أكثر ثقة في تأثير التعليم وتنوير الرأي العام في تعزيز الانصياع لمعايير حقوق الإنسان العالمية مني في الالتزامات القانونية بمقتضى القانون الدولي. ومع ذلك فإنه لا ينبغي التهور من شأن قيمة خلق الالتزامات القانونية في ظل القانون الدولي، ويكفي أنها معايير قائمة يمكن الإشارة إليها كلما نشب نزاع داخلي وكأساس للتعاون الدولي في هذا المجال.

وقد سبق أن أشرنا إلى الصراع بين الأفكار التقليدية عن السيادة القومية ومحاولات تطبيق المعايير الدولية، بما فيها الجهود لضمان الانصياع إلى المعايير العالمية لحقوق الإنسان. وينبغي أن نؤكد في السياق الراهن أن السيادة القومية هي في حد ذاتها مظهر للحق الإنساني الجماعي في تقرير المصير كما حدده القانون الدولي المتعارف عليه وأقره ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقات الدولية المتنوعة الخاصة بحقوق الإنسان. وأكثر التعريفات حجية لهذا المبدأ هو الوارد في الإعلان الخاص بمبادئ القانون الدولي بصدده العلاقات الودية والتعاون بين الدول وفق ميثاق الأمم المتحدة، وهو الإعلان الذي تبنته الجمعية العمومية دون تصويت في ٢٤ أكتوبر عام ١٩٧٠. وقد عرف هذا الإعلان مبدأ الحقوق المتساوية وحق الشعوب في تقرير المصير على النحو التالي: "فإن لكافة الشعوب الحق في أن تقرر بحرية، ودون تدخل خارجي، وضعها السياسي، وأن تنمي اقتصادها وثقافتها، وعلى كل دولة واجب احترام هذا الحق وفق مواد الميثاق" وتوحي لهجة هذا

المبدأ وغيره من المبادئ في القانون الدولي التي أكدها هذا الإعلان بإجماع كافة الدول الأعضاء في الأمم المتحدة باهتمامها بحقوق الشعوب في تأكيد هويتها وحقوقها في السعي إلى تحقيق العدالة والسلام لنفسها دون تدخل من الدول الأخرى. وعلى هذا فإن حق تقرير المصير لا يمكن أن يتضمن انتهاك حقوق الإنسان الأساسية لرعايا دولة معينة. بل إن مبدأ الحقوق المتساوية وتقرير المصير في الإعلان الخاص بمبادئ القانون الدولي بصدده العلاقات الودية والتعاون بين الدول يمضي فيذكر أن "على كل دولة واجب أن تعزز عن طريق العمل المشترك والمستقل الاحترام الشامل لحقوق الإنسان والحريات الأساسية ومراعاتها وفق ميثاق الأمم المتحدة".

ويتمثل القلق الرئيسي بصدده حق تقرير المصير في خشية الدول حديثة الاستقلال، خاصة في أفريقيا وآسيا، من أن يشجع هذا الحق الحركات الانفصالية من قبل الأقليات العرقية أو الدينية أو اللغوية. ولذا فإنه بالرغم من الاعتراف العام اليوم بهذا الحق للشعوب الواقعة تحت السيطرة الاستعمارية أو الأجنبية، فكثيراً ما يلقي هذا الحق مقاومة في داخل دول قومية. وهذا البعد الهائل والمعقد للغاية من أبعاد الموضوع لا يدخل في مجال دراستنا الراهنة. ورأيي بهذا الصدد هو أنه حتى لو لم يكن الحق في تقرير المصير يعني بالضرورة حق شعب له ديانتة أو ثقافته الخاصة التي تميزه عن الفئات الرئيسية المهيمنة من فئات السكان في أن تكون له دولة مستقلة منفصلة، فإنه يتطلب منح هذا الشعب كافة حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بهذا المبدأ الأساسي.

ولذا فإني أعتقد - دون المساس بالمجال المشروع لتقرير المصير والسيادة الدولية لإرساء حق الدول الأخرى والمنظمات الدولية في العمل من أجل تعزيز حقوق الإنسان العالمية - أن الالتزام باحترام حقوق الإنسان هو جزء لا يتجزأ من حق تقرير المصير، وأنه قيد مشروع على السيادة القومية له ما يبرره. فحق تقرير المصير هو حق الدولة في تأكيد وتوفير حقوق الإنسان لكل سكانها دون تمييز على أساس العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين، وليس حقاً للدولة في إنكار حقوق الإنسان على رعاياها وحرمانهم منها.

وليس مستغرباً أن تحاول الحكومات المنتهكة لحقوق الإنسان إخفاء سوء سلوكها وراء الزعم بالتمسك بسيادتها القومية ودواعي أمنها أو أن تحتج على التدخل في شؤونها الداخلية التي هي من اختصاصها. إن المهم في هذا الصدد هو أن الجماعة الدولية ليس بوسعها السماح لمثل هذه الحكومات أن تستغل المبادئ السليمة الضرورية لتقرير المصير والسيادة القومية بطريقة مجحفة بمبادئ هي الأخرى سليمة ولا غنى عنها، وأعني مبادئ حقوق الإنسان العالمية. فالخبرات السابقة مع ألمانيا النازية، والراهنة مع جنوب أفريقيا مثلاً توضح ضرورة النص القاطع على أنه ما من دولة يحق لها أن تنتهك حقوق الإنسان

العالمية لرعاياها تحته ستار السيادة القومية أو الاختصاص الداخلي.

ولا يعني القول بأن انتهاك الدولة لحقوق الإنسان لرعاياها أمر يخص المجتمع الدولي أن يكون للدول الأخرى حق التدخل بالقوة لتصحيح الأوضاع. فالواجب أنت تحترم السيادة القومية باعتبارها مظهراً لحق شعب الدولة في تقرير المصير. أما ما نوصي به هنا فهو خلق آليات تمكن المجتمع الدولي من ضمان احترام كل دولة لحقوق الإنسان بين رعاياها. وما لم يتحقق ذلك فإننا سنواجه بإحدى عاقبتين كريهتين، إما غض النظر عن انتهاك الدولة لحقوق الإنسان بين رعاياها، أو السماح لدول أخرى بالتدخل المنفرد بدافع إنساني مزعوم. ورغم أن هذا المبدأ كان لتأكيدده في الماضي بعض المبررات، فإن ثمة احتمالات واضحة لإساءة تطبيقه، حيث إنه يمكن استخدام التدخل بدافع إنساني كحجة لانتهاك السيادة القومية للدولة الأخرى لخدمة أهداف غير إنسانية.

الشريعة وحقوق الإنسان

قلنا في الفصل السادس إن السياق التاريخي الذي بني فيه صرح الشريعة وطبقها المسلمون الأوائل يفسر ويبرر تصديق الشريعة على عداوة المسلمين لغير المسلمين وإقرارها لاستخدام القوة ضدهم. وعلى هذا النحو أيضاً فإن موقف الشريعة مما يعرف في المصطلح الحديث بحقوق الإنسان كان له ما يبرره في السياق التاريخي. ولم يكن هناك خلال مراحل تكوين الشريعة (ولمدة ألف عام بعدها على الأقل) أي مفهوم عن حقوق الإنسان العالمية في أي مكان بالعالم. فقد كان الرق نظاماً مستقراً ومشروعاً في أنحاء عديدة من العالم طوال تلك الفترة. كذلك فقد كان من الطبيعي في جميع أنحاء العالم حتى القرن التاسع عشر أن يتولى دين المرء تحديد وضعه وحقوقه. وعلى نحو مماثل، كانت النظرة السائدة إلى النساء حتى القرن العشرين هي أنهن غير مؤهلات لممارسة الحقوق والسلطات القانونية بالقدر الذي يتمتع به الرجال. وقد قصرت المواطنة الكاملة وثمارها على الرجال من عنصر معين أو جماعات عرقية في دول معينة على نفس النحو قصرت به الشريعة ذلك الوضع وثماره على رجال المسلمين. وقد كان أقصى ما بوسع الشريعة القيام به (وهو ما قامت به بالفعل) في ذلك السياق التاريخي هو تعديل وتخفيف العواقب القاسية لنظام الرق وللتمييز على أساس الدين والجنس.

وأكرر هنا، أن القول بأن قصور نظرة الشريعة إلى حقوق الإنسان كان له ما يبرره في السياق التاريخي، وبأن الوضع في ظلها كان أفضل من الوضع السابق لها. ولا يعني أن هذه النظرة لا يزال لها ما يبررها. بالعكس، ففي اعتقادي أنه حيث إن نظرة الشريعة إلى حقوق الإنسان كانت لها مبرراتها في السياق التاريخي، فإن هذه المبررات تختفي في السياق الراهن شديد الاختلاف. كذلك فإنه كما أن الشريعة كنظام قانوني عملي لم

يكن بوسعها إغفال مفهوم حقوق الإنسان السائد في وقت تطبيقها في القرن السابع، فإن القانون الإسلامي الحديث ليس بوسعها إغفال المفهوم الراهن لحقوق الإنسان في التطبيق المعاصر للقانون الإسلامي.

كتب مجيد خضوري في مقال قديم له يقول: "إن حقوق الإنسان في الإسلام كما نص عليها القانون الإلهي (الشريعة) هي امتياز قاصر على أشخاص يتمتعون بالأهلية القانونية الكاملة. والشخص ذو الأهلية القانونية الكاملة هو إنسان حي، حر، جاوز سن البلوغ، ومسلم الديانة. وبالتالي، فإن غير المسلمين والعبيد المقيمين بالدولة الإسلامية لا يحميهم القانون إلا بصفة جزئية، أو هم لا يتمتعون بأهلية قانونية على الإطلاق". ومع قبولي لهذا القول بوصفه شرحاً دقيقاً إلى حد كبير للوضع في ظل الشريعة، أضيف التحفظ التالي بصدد وضع النساء المسلمات، وهو أنه بالرغم من تمتعهن بالأهلية القانونية الكاملة بمقتضى الشريعة فيما يتصل بالشؤون القانونية المدنية والتجارية، بمعنى أن لهن الشخصية القانونية اللازمة للاحتفاظ بممتلكاتهن وللتصرف فيها، وللمسئولية المدنية عن تحصيل الديون أو سدادها كحق خاص بذواتهن، فإن النساء المسلمات لا يتمتعن بحقوق إنسان متكافئة مع حقوق الرجال المسلمين في ظل الشريعة. كذلك فإنني إذ أقبل مقولة خضوري عن الوضع بمقتضى الشريعة، أؤكد أيضاً ما سبق أن ذكرته مرارا من أن هذا المظهر من مظاهر الشريعة ليس بكلمة الإسلام الأخيرة في الموضوع. وسأشرح في نهاية هذا الفصل كيف أنه من المرغوب فيه ومن الممكن إيجاد صياغة بديلة للقانون العام الإسلامي تستأصل هذه القيود على حقوق الإنسان.

إننا حين ندرس كتابات الباحثين المسلمين المعاصرين نجد أن معظم البحوث المنشورة عن حقوق الإنسان في الإسلام غير مجدية بالنظر إلى أنها تتجاهل مشكلات الرق والتمييز ضد النساء وغير المسلمين.

ومن بين الدراسات لحقوق الإنسان في الإسلام التي هي خير من غيرها والتي لا تؤيد التمييز ضد المرأة، دراسة للباحثة الباكستانية رفعت حسن بعنوان "عن حقوق الإنسان والمناظير القرآنية". وعيب هذا البحث أنه انتقائي في اختياره للمناظير القرآنية. فهو يتجاهل آيات قرآنية معينة لها صلة بالموضوع، وبالتالي لا يواجه تلك المناظير القرآنية التي لا تتفق مع رأي المؤلف في نظر القرآن إلى حقوق الإنسان. وسنرى في ختام هذا الفصل كيف أن الوسيلة الفعالة الوحيدة لتحقيق إصلاح كافٍ للشريعة بصدد حقوق الإنسان العالمية هي ذكر النصوص في القرآن والسنة التي لا تتفق مع حقوق الإنسان العالمية وتفسيرها في سياقها التاريخي، وذكر النصوص في هذين المصدرين التي تؤيد حقوق الإنسان بوصفها أساساً للمبادئ والقواعد القابلة للتطبيق قانوناً في القانون الإسلامي اليوم.

وفي مقابل اتجاه غالبية الكتاب المسلمين عن قضايا حقوق الإنسان الذي يتسم عادة بالتهرب والمواراة، نجد قلة من الباحثين المسلمين المحدثين قد انتهجت سبيلا أكثر أمانة وصراحة، ومن الأمثلة الطيبة هنا كتاب صغير لسلطان حسين تبندة بعنوان ”التعليقات الإسلامية على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان“ يميزه البيان الواضح للتناقضات بين الشريعة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ فيما يتصل بوضع النساء وغير المسلمين. ويذكر تبندة هذه التناقضات ليذهب بعد ذلك إلى القول بأن المسلمين غير ملزمين باحترام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في هذه المجالات، في حين أذهب أنا إلى أن الشريعة هي التي ينبغي تصحيحها، من منظور إسلامي، حتى تتضمن هذه الحقوق العالمية للإنسان وإني أرحب بالبيان الواضح للتناقضات بين الشريعة وحقوق الإنسان العالمية كجانب من حجتى الخاصة بضرورة إصلاح القانون الإسلامي. غير أنه من الواجب أن نتذكر أن الإصلاح المطلوب ينبغي أن يحتفظ بشرعيته الإسلامية إن أردنا له أن يكون ذا فاعلية في تغيير مواقف المسلمين وسياساتهم تجاه هذه القضايا.

ولسنا هنا في حاجة إلى الخوض في عرض شامل لكافة حقوق الإنسان، حيث إنه ليس ثمة مشكلات مع الشريعة بصدد الرق والتمييز على أساس الجنس والدين؛ لذلك فإنه من الأجدى التركيز على معايير حقوق الإنسان التي تنتهكها الشريعة: ألا وهي حظر الرق وحظر التمييز على أساس الجنس والدين.

الرق

من الواضح بالطبع أن الشريعة لم تستحدث نظام الرق الذي كان شائعا في مختلف أنحاء العالم في ذلك الوقت. وقد أقرت الشريعة الرق كنظام، غير أنها سعت إلى تقييد مصادر امتلاك العبيد، وإلى تحسين أحوالهم، والحث على تحريرهم بوسائل متنوعة دينية ومدنية. ومع ذلك فإن الرق مشروع بمقتضى الشريعة حتى زماننا هذا. ومن غير المحتمل اليوم أن تقر أية دولة إسلامية رسميا نظاما للرق. غير أنه متى توافرت الشروط الصحيحة لامتلاك الرقيق اليوم وتملك شخص شخصا آخر بمقتضى هذه الشروط، فإن الشريعة ستحمي حقوق المالك والعبد حمايتها لها منذ ثلاثة عشر قرنا. وإننا لنقدر في هذا المقام حديث تبندة الصريح الأمين عن الوضع في ظل الشريعة، إذ يلاحظ أنه لا مجال لتأكيد شرعية استرقاق أي شخص اليوم. ثم يمضى فيقول:

”ومع ذلك فإنه إذا أثبتت شرعية استرقاق أي شخص (لأسرة وهو يحارب ضد الإسلام لاستئصال شأفته، وواصل في ظلمة جهالته الإيمان بعقيدته الإلحادية الكافرة، أو لتوفر الدليل الشرعي على أن كافة أجداده دون استثناء كانوا عبيداً ينتسبون إلى شخص أسر وهو يحارب في سبيل الضلالة والكفر) فإن الإسلام سيكون ملزما بالاعتراف بشرعية هذا

الاسترقاق، حتى لو أنه حض على عتق الشخص في العصر الحديث، وتمكينه من اعتناق الإسلام إن وجد إلى ذلك سبيلاً“.

وإني إذ أقبل هذا البيان الصريح لحكم الشريعة، لا أقبل هذا الجانب منها باعتباره القانون الإسلامي النهائي القاطع. وعلى هذا الضوء، سيكون مشروعاً من وجهة نظر الشريعة أن يعاد تأسيس نظام الرق في الدولة الإسلامية الحديثة. غير أنني سبق أن ذكرت في الفصل الثالث من هذا الكتاب أنه يمكن إحلال مبادئ حديثة إنسانية من القانون الإسلامي محل هذه المظاهر البالية العتيقة في الشريعة. وسيحظر هذا التفسير المستنير الرق في القانون الإسلامي. وعلى هذا، أصبح حديث تبنده، بالقول إن الشريعة، لا الإسلام، هي الملزمة بإقرار الرق المستوفي للشروط.

وفي فهمي للإسلام إنهاء كامل للرق قانوناً، ولكي نوفر تبريراً إسلامياً لحظر الرق نحتاج أولاً إلى معرفة الظروف التي أجازت الشريعة الرق فيها، ووضعت فيها القواعد الخاصة بمعاملة الرقيق وإعتاقهم.

إنه ليس ثمة في القرآن آية واحدة تقر بصورة مباشرة استرقاق أي شخص. غير أن ثمة آيات عديدة توحى بذلك، كما في حديث القرآن مثلاً عن حق المسلم في معاشرته جاريته جنسياً مما يفترض بوضوح وجود مثل هؤلاء الجواري. وينطبق هذا على الأحاديث النبوية في هذا الموضوع. وتقضي الشريعة بأن السبيل الوحيد إلى استرقاق الحر هو الهزيمة العسكرية في حرب تقررها الشريعة. وعلى هذا أجاز المذهب الشافعي للإمام أربعة خيارات في معاملته لأسرى الحرب: الإعدام فوراً، أو الاسترقاق، أو الافتداء، أو الإفراج عنهم دون فدية. أما المذهب المالكي فيقصر على الإعدام أو الاسترقاق أو الإفراج دون فدية، في حين يقصرها المذهب الحنفي على اثنين فحسب: القتل أو الاسترقاق.

فإن استرق الشخص بالغزو العسكري، أو ولد لأبوين من العبيد، ظل عبداً حتى يعتق. ويجوز استخدامه وهو عبد على أي نحو يراه سيده مناسباً، غير أنه ينبغي معاملته بالحسنى والرحمة وفق أحكام الشريعة. غير أن هذا لا يستبعد جواز بيع الرقيق من حيث المبدأ، وإن كانت ثمة قيود على جواز إتمام هذا البيع، كاشتراط عدم التفريق بين الأم وطفلها وقت بيعها كرقيق.

وقد حثت الشريعة على إعتاق الرقيق بوسائل متعددة. فالآيتان ٦٠ من سورة التوبة و ١٧٧ من سورة البقرة تريان العتق أحد أوجه الإنفاق من مال الله أو صدقات الفرد. كذلك فإن بعض الآيات القرآنية، كآية ٩٢ من سورة النساء والآية ٣ من سورة المجادلة تقضي بتحرير الرقاب من قبيل العقاب الديني والتكفير عن بعض الذنوب، كما توصي به آيات أخرى كآيات ١٧٧ من سورة البقرة والآيات ١١، ١٢، ١٣ من سورة البلد بوصفه عملاً محموداً. وتحت الآية ٣٣ من سورة النور المسلم على تحقيق رغبة الرقيق الذين يبتغون

مكاتبته (أي التعاقد معه على تحريرهم) مقابل دفع مبلغ معين، أو أداء خدمات معينة. وإزاء استقرار مبدأ الرق في مختلف أنحاء العالم في ذلك الوقت، لم يكن أمام الإسلام إلا أن يعترف بنظام الرق في ذلك السياق التاريخي، ثم يسعى قدر الإمكان إلى تحسين ظروف الرقيق في وضعهم البائس. كما قد يقال إن الإسلام استهدف استئصال الرق عن طريق الحد من فرص حدوثه والحث على العتق. غير أنه بالنظر إلى الافتقار إلى آلية داخلية في الشريعة تجعل من الرق نظاماً غير مشروع، فقد ظل الرق مشروعاً بمقتضى ذلك النظام القانوني حتى زمننا هذا.

يقول بعض الكتاب المسلمين المحدثين إنه بالنظر إلى أن القرآن قصر أسباب الرق على الأسر في الحرب، ثم نص الآية الرابعة من سورة محمد على الإفراج عن أسرى الحرب إما مناً وإما فداءً، فإن باب الرق في المستقبل قد أوصده القرآن إلى الأبد. وأيما حدث في التاريخ اللاحق فهو من مسؤولية المسلمين لا مسؤولية القرآن. كذلك فإن بعض الكتاب المسلمين المحدثين يذهبون أحياناً إلى أن الآية الرابعة من سورة محمد تحظر استرقاق المسلمين لأسرى الحرب. فهي تقول: ”فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها“.

وهذه الحجج في رأبي أمثلة للانتقاء من مصادر الشريعة الذي يؤدي إلى التشويه والخلط بالغيث. فإذ نرى القرآن والسنة معاً يقران الرق وينظمانه بطرق عديدة، وإذ نرى النبي عليه السلام نفسه وكبار الصحابة كانوا يمتلكون الرقيق، وأن كل فقهاء الشريعة الأوائل كانوا يعدون الرق أمراً مسلماً به ووضعوا القواعد لتنظيمه، فإنه ليس بوسعنا اعتبار الأمر مجرد تقصير مزعوم من جانب أجيال المسلمين في تنفيذ نية القرآن إلغاء الرق. فرغم القيود الواضحة التي فرضتها الآية الرابعة من سورة محمد على الخيارات المفتوحة أمام المسلمين حيال أسراهم، فإنها لحقيقة تاريخية أن الجيوش الإسلامية إبان حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعدها واصلوا ممارسة خيار استرقاق الأسرى. وقد يمكن اليوم الاستشهاد بهذه الآية للتدليل على حظر القانون الإسلامي للرق، غير أنه لا ينبغي الخلط بين هذا التفسير الجائز للآية والوضع الذي تقضي به الشريعة كما حددتها ممارسات المسلمين الأوائل وأقوال الفقهاء المؤسسين.

وفي رأبي أن المسلمين الأوائل كانوا مصيبين في تأويلهم للقرآن والسنة على أنهما يقران نظام الرق، في السياق التاريخي للإسلام في عصره الأول، أما في السياق التاريخي الراهن، ويظهر مبدأً تفسيري جديد كذلك الذي أقترحه في هذه الدراسة، فإن القاعدة الرئيسية لحجة المسلمين المحدثين ضد الرق يمكن استخدامها لإلغاء الرق بمقتضى القانون الإسلامي على نحو له حجبه. ورغم أنه ليس بالوسع قبول أن تلك الحجج تغير الحقيقة القانونية والتاريخية لاعتراف الشريعة بالرق وحتى زماننا هذا، فإنها توفر

دلالة لها مغزاها العميق على رغبة المسلمين المحدثين القوية في إلغاء الرق من القانون الإسلامي. وينبغي أن يرحب المسلمون المحدثون بالموقف التطويري الذي اقترحه الأستاذ محمود محمد طه. ذلك أن هذا المبدأ لو طبق على الرق مثلا لخرجنا منه بأنه بالرغم من تطبيق الشريعة للنية التشريعية المؤقتة بإباحة الرق، مع الالتزام ببعض الشروط والضمانات، فإن القانون الإسلامي الحديث ينبغي أن يأخذ بالنية التشريعية الأساسية بتحريم الرق إلى الأبد.

وحين ألغي الرق في نهاية المطاف في الدول الإسلامية الحديثة (تأخر الإلغاء في بعض الحالات إلى أواخر الستينيات من هذا القرن، بل وإلى بعد ذلك) تحققت هذه النتيجة بفضل القوانين العلمانية لا بفضل الشريعة. وبالنظر إلى الحظر الرسمي للرق في كافة الأقطار الإسلامية، قد يذهب البعض إلى أنه لم يعد قضية. غير أنني أختلف معهم وأذهب إلى أن الرق قضية أساسية من قضايا حقوق الإنسان بالنسبة للمسلمين. إلى أن يلغيه القانون الإسلامي.

وفي رأيي أنه لمن الشائن وغير المقبول أخلاقيا أن تستمر الشريعة في إقرارها اليوم للرق بغض النظر عن احتمالات قيام نظامه عمليا. كذلك فإن حقيقة جواز الرق في ظل الشريعة لها عواقب عملية خطيرة ليس فقط في إبقائها على مواقف اجتماعية سلبية تجاه العبيد السابقين وطوائف من السكان كانت في الماضي تزود المجتمع بالرق، وإنما أيضا بإضفائها الشرعية على صور من الممارسات الخفية الشبيهة بالرق. ففي السودان مثلا، لا تزال هناك أشكال من الرق في ظل الشريعة، كما يظهر في الكتابات الإسلامية التقليدية، تؤيد أنماطا سلبية من السلوك ضد السودانيين من المقاطعات الجنوبية والغربية من البلاد التي كانت مصادر الرق حتى أواخر القرن التاسع عشر. كذلك تشير تقارير إخبارية حديثة إلى أن رجال القبائل المسلمين في جنون غرب السودان لا يتحرجون من أسر غير المسلمين من جنوب السودان والاحتفاظ بهم في ظل رق خفي.

التمييز على أساس الجنس والدين

وينطبق تحليل مماثل على التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة، وكلا النمطين من التمييز كانا شائعين في ذلك العصر. وقد قبلت الشريعة مثل هذا التمييز من حيث المبدأ، غير أنها قللت من حدوثة وضيقت من مجاله. ومع ذلك، فإن مبادئ الشريعة التي تقر التمييز الخطير على أساس الجنس والدين غير المقبول - متى نظر إليها بالمنظور الحديث - لا يمكن في اعتقادي أن نأخذ بها اليوم.

إن الشريعة تقضي بجواز إقامة غير المسلمين داخل دولة إسلامية إما في وضع الذميين بالنسبة للرعاية غير المسلمين، أو بمقتضى الأمان بالنسبة للأجانب غير المسلمين. وقد

أوردنا في الفصلين الخاصين بالدستورية والعدالة الجنائية أمثلة مختلفة للتمييز في ظل القانون العام في الشريعة على أساس الدين، وذكرنا أننا أن الأحوال الشخصية القانونية لغير المسلمين في الأقطار الإسلامية ينظمها قانون الأحوال الشخصية والترتيبات الطائفية لإدارتهم. أما إن اتصل الأمر بأحد المسلمين فإن الشريعة هي التي تطبق.

وتتضمن قواعد الشريعة التمييزية في مجال قانون الأحوال الشخصية ما يلي:

- يجوز للرجل المسلم الزواج من مسيحية أو يهودية، ولا يجوز للرجل المسيحي أو اليهودي الزواج من مسلمة. ويحظر على رجال المسلمين ونسائهم الزواج من كافر، أي من شخص لا يدين بإحدى الديانات السماوية.
- اختلافات الدين يحول دون التوارث. وبذا لا يحق لمسلم أن يرث غير مسلم أو أن يورثه.

ومن أمثلة التمييز على أساس الجنس قانون الأحوال الشخصية ما يلي:

- يجوز للرجل المسلم الزواج من أكثر من واحدة، وفي حدود أربع نساء في الوقت ذاته، ولا يجوز للمسلمة الزواج من أكثر من رجل في الوقت ذاته.
- للرجل المسلم أن يطلق امرأته أو أياً من نسائه طلاقاً من جانب واحد دون أن يبدي أية أسباب أو أن يبرر فعلته لأي شخص أو سلطة، أما المرأة المسلمة فبوسعها الحصول على الطلاق في حالة موافقة زوجها أو بقرار من القاضي لأسباب محددة معودة كعجز الزوج عن الإنفاق على زوجته أو رفضه ذلك.
- ترث المرأة المسلمة أقل مما يرثه الرجل المسلم حين تكون درجة قرابتهما للمتوفي واحدة.

ولا يعنينا هنا المبررات التاريخية لهذه الأمثلة من التمييز على أساس الدين أو الجنس. فقد يختلف العقلاء في الرأي حول الكفاية التاريخية لأي من المبررات التي قد تقدم لأي مثل من أمثلة التمييز. وعلى سبيل المثال، فقد يقال إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية في الجزيرة العربية حتى إبان القرن السابع لا تبرر بعض أو كل القواعد التمييزية المذكورة عالياً. غير أنني أرى أنه بصرف النظر عن الخلافات حول الكفاية التاريخية للمبررات، فإن هذه الأمثلة من التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة لا مبرر لها اليوم.

ويجدر بنا أن نؤكد أن هذا التمييز غير المقبول قائم بالرغم من الإصلاحات الحديثة في قانون الأحوال الشخصية في عدد من البلدان الإسلامية. وقد ذكرنا في الفصل الثالث أن هذه الجهود الإصلاحية الرسمية لا يمكنها تحقيق الدرجة المطلوبة من الإصلاح بسبب القيود الداخلية على الإصلاح في إطار الشريعة التقليدية. كذلك فإن الفوائد القليلة التي نجمت عن هذه الإصلاحات الحديثة تواجهه باستمرار تحديات وتهديدات من قبل المبادئ الأكثر أصولية في الشريعة القائمة كما كانت دائماً في الفقه والممارسات القانونية في

الأقطار التي أجرت هذه الإصلاحات.

وفي ضوء المناقشة السالفة يجوز لنا استخلاص النتائج التالية:

الأولى: أن الاستمرار في إقرار شرعية نظام الرق ولو نظرياً فقط هو انتهاك صارخ من جانب الشريعة لحق من أكثر حقوق الإنسان أساسية وعالمية. وإنه لأمر بالغ الأهمية أن يكون القانون العلماني لا الشريعة هو الذي ألغى الرق في العالم الإسلامي، وأن تكون الشريعة غير معارضة لإعادة الرق في إطار شروطها الخاصة بأسباب الرق وأسلوب معاملته الرقيق. ورغم أن الغالبية العظمى من المسلمين المعاصرين يكرهون الرق، فإنه لا يزال جزءاً من شريعتهم الدينية.

والثانية: إن التمييز على أساس الدين والجنس بمقتضى الشريعة ينتهك هو أيضاً حقوق الإنسان العالمية المستقرة. وقد لوحظ أن التمييز على أساس الدين هو أحد الأسباب الرئيسية للصراع الدولي والحرب بالنظر إلى أن الأقطار الأخرى التي تتعاطف مع الأقلية غير المسلمة المضطهدة في دولة إسلامية، قد ترى داعياً إلى اتخاذ خطوات من أجل حماية ضحايا التمييز على أساس الجنس أو الدين هو في رأيي أمر شائن من وجهة النظر الأخلاقية وغير مقبول من وجهة النظر السياسية.

هذه في رأيي أخطر نقاط التناقض والتوتر بين الشريعة وحقوق الإنسان العالية كما حددناها في دراستنا الراهنة. وقبل أن نتحدث عن تطبيق وسيلة المصالحة التي يدعو هذا الكتاب إليها، فقد يكون من المفيد أن نحدد دلالات هذا الصراع وهذا التوتر. هل أهميتهما أهمية تاريخية بحته، أم أنهما يمسان سياسة الدول الإسلامية وممارساتها الراهنة؟

غموض الاتجاه الإسلامي الراهن بصدد حقوق الإنسان

إن التناقض الأساسي بين مفهوم تاريخي يحدده الدين للحقوق الفردية والجماعية في ظل الشريعة، ومفهوم عالمي معاصر لحقوق الإنسان، ينعكس بوضوح في غموض موقف الدول الإسلامية الحديثة من هذه القضية. وتتحكم اعتبارات متناقضة بطبيعتها في سياساته هذه الدول، سواء شعورياً أولاً شعورياً. ومن جهة أخرى ثمة تأثير القوى الداخلية الحديثة التي تحبذ حقوق الإنسان على وثائق دولية خاصة بحقوق الإنسان دون أن يكون بوسعها تطبيقها داخل حدود القومية بسبب دور الشريعة في تكييف النظام القانوني الداخلي لهذه الدول.

ومن الصعب أن نورد شهادات مفصلة وقاطعة عن انتهاكات حقوق الإنسان في العديد من البلدان، خاصة في العالم الإسلامي، بالنظر إلى الافتقار إلى سجلات قابلة للتحقق من صحتها. كذلك فإنه لأمر أصعب بكثير ربط هذه الانتهاكات في حدود ما توافر عنها من شهادات، بتأثر الشريعة. ومع ذلك فإن غموض موقف الدول الإسلامية في مجال حقوق

الإنسان يمكن التدليل عليه عند المقارنة بين مضمون الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان التي وافقت عليها دولة إسلامية ما وبين قواعد الشريعة المطبقة في تلك الدولة باعتبارها قانوناً محلياً. ويمكننا أن نسوق مثلاً واضحاً لذلك التناقض بين التزام مصر الدولي باستئصال التمييز على أساس الجنس، وبين قواعد قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في مصر.

إن المادة الأولى من الاتفاقية الدولية الخاصة باستئصال كافة أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ (وهي الاتفاقية التي صادقت مصر عليها) تعرف التمييز ضد النساء بأنه "أي تمييز أو استبعاد أو قيد يفرض على أساس الجنس، يكون من آثاره إلغاء أو الحد من تمتع أو ممارسة النساء لحقوق الإنسان والحريات الأساسية في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، أو الثقافي، أو المدني، أو أي مجال آخر، بصرف النظر عن حالتهم تلك الاتفاقية بتطبيق هذا التعريف عن طريق إجراءات محددة دقيقة تستهدف استئصال التمييز ضد النساء في ميادين السياسة والحياة العامة والتعليم والتوظيف والرعاية الصحية وغيرها.

وقد صادقت مصر على هذه الاتفاقية، غير أنها أوردت تحفظات على المواد ٩ و ١٦ و ٢٩ ورغم أن التحفظات على المادتين ٩ و ٢٩ الخاصتين بجنسية الأطفال والإذعان للتحكيم وفق الاتفاقية قد يكون أساسهما سياسة قومية غير مرتبطة بالضرورة بالشريعة، فإن التحفظ على المادة ١٦ مرتبط تماماً بالشريعة. فالمادة ١٦ تشترط المساواة التامة بين الرجال والنساء في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية أثناء الزواج وبعد الطلاق. أما التحفظ المصري فيذهب إلى أن التزامات مصر "يجب ألا تتنافى مع أحكام الشريعة الإسلامية". ولذا فإنه يمكن القول بأن مصر تدرك التناقض بين الالتزام الدولي وفق تلك المادة وبين قانون الأحوال الشخصية للمسلمين وفق الشريعة. وما دام هذا هو المظهر الوحيد للقانون المصري القائم على الشريعة المناقض لالتزام مصر بمقتضى هذه الاتفاقية وغيرها من وثائق احترام التزاماتها تجاه حقوق الإنسان الدولية لأنها على الأقل لم تخف الجانب من الاتفاقية الذي لا تقدر على تنفيذه. غير أن هذا ليس كافياً. فعلى مصر وكافة الدول الإسلامية الأخرى أن تجعل كل مظاهر قوانينها، بما فيها قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، متفقة تماماً مع معايير حقوق الإنسان وذلك من المنطلق الإسلامي نفسه.

غير أنه بالنظر إلى الوسائل المختلفة التي تميز بها الشريعة ضد النساء وغير المسلمين، وإلى تأثير الشريعة القوي في سلوك المسلمين الشخصي والرسومي في مختلف أنحاء العالم، فمن المنطقي أن نستخلص من ذلك أنه لا يمكن تجنب العواقب الوخيمة لغموض موقف المسلمين من حقوق الإنسان. كذلك فإنه من الأرجح أن يتزايد هذا الغموض

في المجال والدرجة إن استمر الراهن الداعي إلى مزيد من أسلمة الحياة العامة في الأقطار الإسلامية.

يثير ارتباط الشريعة بالممارسات الإسلامية المعاصرة قضية أساسية هي كيفية المصالحة بين الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان. وكما في الحال مع قضايا مماثلة أثرناها عند مناقشة قضايا الدستورية والعدالة الجنائية والقانون الدولي، فإنه لن يمكن تحقيق المصالحة إلا عن طريق إصلاح جذري للشريعة. بقى أن نرى كيف يمكن لأسلوب الإصلاح الذي سبق شرحه أن يوفر المصالحة المطلوبة بين القانون الإسلامي وحقوق الإنسان العالمية في إطار إسلامي.

حقوق الإنسان العالمية في الإسلام

مرة أخرى نجد أنفسنا أمام النتيجة نفسها، وهي ذروة المضمون الأساسي لهذا الكتاب. فما لم يتحول أساس القانون الإسلامي الحديث عن نصوص القرآن والسنة في الفترة المدنية التي شكلت أسس صرح الشريعة، فليس هناك من سبيل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطر لمعايير حقوق الإنسان العالمية. ذلك أنه ليس بالوسع إلغاء الرق كنظام قانون، ولا استئصال صورة التمييز ضد النساء وغير المسلمين، ما دمنا ملزمين بمراعاة إطار الشريعة. وكما ذكرنا في الفصل الثالث ثم شرحناه بعد ذلك فيما يتصل بالدستورية والعدالة الجنائية والقانون الدولي، فإن أساليب الإصلاح التقليدية في إطار الشريعة لا تكفي لتحقيق الدرجة اللازمة من الإصلاح. أما تحقيق تلك الدرجة منه فيستوجب تمكننا من ترقية حكم نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة تنتمي إلى الفترة المدنية بوصفه أنها أدت الغرض الانتقالي منها، ومن تطبيق نصوص القرآن والسنة التي تنتمي إلى الفترة المكية التي كانت في الماضي غير مناسبة للتطبيق العملي، وهي الآن السبيل الأوضح للإصلاح.

ونحن نقترح الآن موقفاً مماثلاً من أجل تحقيق المصالحة بين القانون الإسلامي وبين كافة حقوق الإنسان العالمية، التي يحددها المعيار السابق بيانه في هذا الفصل. ومفتاح نجاح هذا الجانب من الجهد هو إقناع المسلمين بأن "الشخص الآخر" الذي ينبغي عليهم تمثله وقبوله على أنه مساو لهم في الكرامة الإنسانية والحقوق، يشمل البشر الآخرين، بصرف النظر عن الجنس والدين. ويقتضي هذا تفسيراً لعلّة العداوة في الآيات التي أمرت المسلمين بأن يتخذوا بعضهم بعضاً أولياء لهم (أي أصدقاء ومناصرين) وأن يتصلوا من غير المسلمين كافة، مما لا ينبغي العمل به اليوم. كما يقتضى أيضاً وجوب أن نغفل اليوم العمل بحكم الآية ٣٤ من سورة النساء التي تجعل الرجال قوامين على النساء، وكذا الآيات الأخرى التي تمثل بصورة محدودة تمييزاً ضد النساء.

ووفق منطق المبدأ التطويري الذي اقترحه الأستاذ محمود محمد طه، فإن النصوص القرآنية التي تؤكد تضامن المسلمين فيما بينهم ودون غيرهم، نزلت أثناء الفترة المدنية لتوفير المساندة النفسية لأمة المسلمين الناشئة، في مواجهة عداوة غير المسلمين الضارية. وفي مقابل هذه الآيات، نجد أن الرسالة الأساسية الخالدة للإسلام كما أوردها القرآن في الفترة المكية، تدعو إلى التضامن بين البشر كافة. وبالنظر إلى الحاجة الماسة إلى التعايش السلمي في المجتمع الإنساني العالمي اليوم، فإنه ينبغي أن يؤكد المسلمون الرسالة الخالدة الداعية إلى التضامن العالمي مما أورده القرآن في الفترة المكية، بدلا من التضامن بين المسلمين دون غيرهم مما دعت إليه رسالة المدينة الانتقالية. أما إن لم يفعل المسلمون ذلك فإنهم سيدفعون غير المسلمين إلى تضامن مقصور عليهم، مما سيضرب باحتمالات التعايش السلمي والتضامن في سبيل تعزيز واحترام حقوق الإنسان.

وقد سبق أن شرحنا دلالة الأخذ بالمبدأ التطويري الذي دعا إليه الأستاذ محمود فيما يتصل بقوامة الرجال على النساء. فقد بينت الآية ٣٤ من سورة النساء علة وصاية الرجال على النساء، وهي اعتماد النساء على الرجال في الإنفاق عليهن وتوفير الحماية لهن. وحيث إن هذا الاعتماد لم يعد بالضرورة قائما، فقد ذهب الأستاذ محمود إلى ضرورة إنهاء وصاية الرجال على النساء، وضرورة أن يكونوا جميعا أحرارا ومسئولين متكافئة أمام القانون الذي يوفر ضمانات الفرص الاقتصادية والأمن لكافة أفراد المجتمع.

هذا التطبيق للمبدأ التطويري للتأويل على أمثلة محددة للتمييز ضد النساء وغير المسلمين، يمكن توضيحه بالإشارة إلى حظر الشريعة للزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم. ذلك أن هذه القاعدة تقوم على أساس مزدوج من وصاية الرجل على المرأة (هو الزوج في هذه الحالة) على زوجته، ووصاية المسلم على غير المسلم، وحيث إنه لا يجوز أن يكون الزوج غير مسلم وصيا على زوجته المسلمة، فإن الشريعة تحظر مثل هذا الزواج. فإن رفضنا هذين الشكلين من الوصاية (وصاية الزوج على زوجته، ووصاية المسلم على غير المسلم) فلن يكون ثمة مبرر لحظر زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم. والمبدأ التطويري عند الأستاذ محمود يرفض هذين النوعين من الوصاية.

كذلك سيرفض المبدأ التطويري منطقا محتملا آخر لحظر الزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم، هو افتراض أن الزوجة أكثر تأثرا بزوجها من تأثر الرجل بزوجه. وبعبارة أخرى، فإنه يبدو ثمة افتراض أنه سمح بمثل هذا الزواج، فالأرجح أن يتمكن الزوج من تحويل زوجته عن الإسلام، من أن تتمكن من تحويله إلى الإسلام. وهذا المنطق بطبيعة الحال جزء من ظاهرة اجتماعية أوسع، هي الافتقار إلى الثقة في إخلاص المرأة وصواب حكمها. والناس في حاجة إلى جهود تعليمية وغيرها لإقناعهم برفض هذه الظاهرة الاجتماعية وكافة دلالاتها. كذلك فإن الإصلاح القانوني - بالإضافة إلى تأثيره العملي المباشر - يمكنه

أن يكون أداة فعالة للتعليم والريادة. وبالوسع الشروع في النهوض بهذه المهمة متى طبقنا المبدأ التطويري الذي دعا إليه الأستاذ محمود، وقضينا على كافة مظاهر القانون التي تميز ضد النساء مما سيثجع ويعضد نشوء نظرة إيجابية للمرأة.

خاتمة

في سبتمبر عام ١٩٨٨، نشر سلمان رشدي، وهو روائي من أصل مسلم هندي المولد تجنس بالجنسية البريطانية، رواية في بريطانيا بعنوان "آيات شيطانية". وقد تضمنت مواضع عدة من الرواية - خاصة في معرض الحديث عن رؤي في المنام رأها أحد بطلها - إشارات تسيء إلى صورة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم وإلى زوجته وبعض كبار الصحابة رضوان الله عليهم. ورغم أن هذه الإشارات كانت في صورة روائية مجازية، فقد جاءت تداعياتها ودلالاتها السلبية واضحة تماماً.

فما مرت بضعة أشهر على صدور الكتاب حتى خرج آلاف المسلمين في مظاهرات في أنحاء عديدة من العالم الإسلامي، يحرقون نسخاً من الكتاب، ويطالبون بحظر بيعه ليس فقط في بلادهم وإنما في جميع أنحاء العالم. وقد طالب بعض المتظاهرين بموت سلمت رشدي. وفي منتصف فبراير عام ١٩٨٩، أصدر الإمام الخميني في إيران فتوى يحث فيها المسلمين على قتل سلمان رشدي وأي إنسان اشترك بصورة أو بأخرى في نشر الكتاب وتوزيعه. وعندما قام رشدي بعد بضعة أيام بإصدار بيان يعبر فيه عن أسفه لأية مهانة أو فجيعة قد يكون كتابه قد تسبب فيها للمسلمين، رد الخميني بقوله إن اعتذار رشدي غير مقبول، وإنه من الواجب قتله حتى لو تاب ورجع عن إهانته للإسلام والمسلمين. وقد نقلت وسائل الإعلام في جميع أنحاء العالم هذه الأحداث على نطاق واسع.

وسأفترض في الملاحظات التالية، من قبيل تبسيط الموضوع، أن كتاب سلمان رشدي يسيء إلى مشاعر المسلمين إساءة بالغة. كذلك فإنني سأفترض أن حرية التعبير ليست مطلقة. ذلك أن من المحتمل أن يتسبب كتاب منشور، سواء أكان رواية أو بحثاً علمياً، في الإضرار بمصلحة خاصة أو عامة محددة، إضراراً يبرر حظر توزيعه وتقييده. ورغم اعتقادي

أنه من الصعب للغاية الدفاع بصورة مقنعة عن حظر توزيع كتاب فإني أفترض أن هذا الدفاع قد يكون ممكنا. كذلك سأفترض أن كتاب رشدي يستدعي النظر فيه حتى تنظر السلطات المختصة في إمكان حظره.

وإني إذ أفترض كل هذا، أشعر بالقلق الشديد إذ أرى آلاف المسلمين في أنحاء كثيرة من العالم يطالبون لا بحظر الكتاب فحسب، بل وباغتيال المؤلف، أما الأمر الأشد مدعاة للقلق فهو أن يقوم زعيم دولة مسلمة، هو الإمام الخميني في إيران، بدعوة المسلمين إلى مطاردة واغتيال مواطن دولة أخرى، هي دولة غير إسلامية، دون توفير فرصة محاكمته والدفاع عن نفسه. والواقع أن الخميني لا يعبر عن رأي كافة مسلمي الشيعة في العالم، دع عنك مسلمي السنة، الذين يشكلون الغالبية العظمى من المسلمين اليوم. ومع ذلك، فإنه بالنظر إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين لم تستنكر فعلة الخوميني، فإن بالإمكان القول إنهم يوافقون عليها.

ورغم القصور البالغ في القواعد الإجرائية في الشريعة، فإن الكثيرين من المسلمين سيذهبون إلى إمكان الإشارة إلى حجية كافية تؤيد القول بأن فعلة الخوميني تنكرها الشريعة لأسباب ثلاثة على الأقل.

الأول: أنه على افتراض أن الخميني هو الزعيم المعترف به لدار الإسلام، فإن الشريعة لا توسع من اختصاصه ليشمل دار الحرب. وبعبارة حديثة، فإن الشريعة لا تعطي لحاكم دولة إسلامية سلطة معاقبة مواطن دولة غير إسلامية. والثاني: أنه حتى لو كانت للخوميني سلطة على سلمان رشدي على أساس منافع للعقل هو أن لحاكم دولة إسلامية سلطة عالمية على المسلمين في كل أنحاء الدنيا، فإن الشريعة تشترط توجيه التهمة إلى الشخص وإتاحة الفرصة له للدفاع عن نفسه قبل توقيع العقوبة عليه. والثالث: أن التوبة والرجوع عن الأفكار الإلحادية هما دائما دفاع كامل ضد تهمة الردة، وهي الجريمة التي يفترض أن سلمان رشدي قد ارتكبها.

كل هذه الاعتراضات على مسلك الخميني هي إجراءات وشكلية بطبيعتها. أما عن أن آلاف المسلمين في أنحاء عديدة من العالم الإسلامي قد طالبوا بموت رشدي، فلا يعني غير أنهم لا يزالون يعدون القتل عقوبة مناسبة للردة. وبعبارة أخرى، فإن المسلمين يقولون إنه لو كان رشدي خاضعا لتشريع دولة إسلامية، ووجهت التهمة إليه ثم حوكم، ورفض الرجوع عن آرائه، فإنه ينبغي قتله. وهذا هو الرأي الشائع في الشريعة الذي تقبله الغالبية العظمى من المسلمين المطالبين اليوم بتطبيق الشريعة باعتبارها القانون العام في الأقطار الإسلامية. وحتى أولئك المسلمين الذين يذهبون إلى أن الشريعة لا تقضي بفرض عقوبة الإعدام على الردة الهادئة المسالمة، عليهم الإقرار بالعواقب القانونية السلبية الأخرى التي ستعود على المرتد، بما فيها احتمال استبدال الإعدام بعقوبة التعزير.

ومع علمي بأن هذا هو موقف الشريعة، فإني عاجز كمسلم عن قبول قانون الردة بوصفه جانباً من قانون الإسلام اليوم. ولو اعتبر الرأي الشائع عن الردة سليماً اليوم، لجاز إعدام المسلم في دولة إسلامية معينة لتعبيره عن آراء ترى الغالبية العظمى من سكانها أنها ترقى إلى مستوى الردة. وعلى سبيل المثال، فإنه من بعض المناظير السنوية، تشكل آراء كثيرين من مسلمي الشيعة ردة عن الإسلام، في حين تشكل آراء الكثيرين من مسلمي السنة من بعض المناظير الشيعية ردة عنه. ولو طبق اليوم قانون الشيعة الخاص بالردة لجاز الحكم بإعدام بعض مسلمي الشيعة في دولة سنوية، والعكس أيضاً.

كذلك فإنه من المتصور إعدام السلطات لمسلم سني مثلاً بتهمة الردة حتى لو أن الكثيرين من المسلمين المعاصرين اعتبروه قدوة في إسلامه. ويمكننا أن نسوق من التاريخ الإسلامي أمثلة عديدة لصوفيين بارزين أعدموا بتهمة الردة رغم ضخامة عدد أتباعهم من المسلمين في زمنهم. كما يمكننا أن نسوق أمثلة أخرى لمفكرين يحترمهم أهل عصرنا، مثل أن تيمية، كان بالإمكان قتلهم بمقتضى قانون الشريعة الخاص بالردة لو أن أعداءهم كانوا يتحكمون في جهاز الدولة في زمنهم. وقد هوجم كثيرون من المفكرين المسلمين المحدثين فقد أعدم الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة في السودان في يناير ١٩٨٥ بسبب آرائه حول الإصلاح الإسلامي.

وتوحي إلي هذه الأمثلة بضرورة التسامح مع الآراء المخالفة المجددة لما في ذلك من المصلحة الروحية والفكرية للإسلام ذاته. فقانون الشريعة الخاص بالردة يمكن بسهولة إساءة استخدامه (وقد أسئ استخدامه بالفعل في الماضي) من أجل القضاء على المعارضة السياسية وفرض القيود على التقدم الروحي والفكري. وهذا الجانب من الشريعة يتناقض تناقضاً أساسياً مع العديد من أحكام القرآن والسنة التي تدعو إلى حرية العقيدة والتعبير.

والجانب الآخر من تجربة المسلمين التاريخية الذي أبرزته قضية سلمان رشدي، هو كثرة أعمال العنف المباشر وتولى المسلمين لتنفيذ القانون بأنفسهم منذ الأيام الأولى للإسلام. وثمة أمثلة يمكن أن نوردها على أن النبي عليه الصلاة والسلام أوصى مسلمين بقتل أشخاص في ديارهم أو بتصحيح مظلمة عن طريق العمل المباشر. وما لم نذكر هذه الأمثلة ونشرح سياقها التاريخي المحدد أو ملابساتها الخاصة، فإنها ستظل تستخدم من أجل زعزعة سيادة حكم القانون، والحث على ارتكاب الأعمال الإرهابية.

لقد حظيت قضية سلمان رشدي باهتمام كبير بسبب أبعادها الدولية والغربية بالأخص. ورغم أنني أدرك تماماً حقائق سياسات القوة الدولية، فلا أزال أعتقد أن تلك القضية تفيدنا في إبراز التناقض الرهيب بين الشريعة والمعايير الحديثة للعلاقات الدولية وحقوق الإنسان.

ومما لا شك فيه أن بعض هؤلاء الذين انبروا للدفاع عن سلمان رشدي كانت تحذوهم أغراض شخصية، كما أن بعضهم ربما شاء بدفاعه الإساءة إلى الإسلام والمسلمين. غير أنني كمسلم مضطر إلى الاعتراف بأن تصرفات المسلمين هي التي أتاحت الفرصة لردود الفعل هذه أن تظهر. والأهم من ذلك، فإن ما يعينني هو آراء الرجال والنساء ذوي النية الطيبة والإحساس المرهف تجاه الإسلام والمسلمين، والرغبة في أن تؤكد قيمة هذه القضية بصدد إيضاح الحاجة إلى إصلاح إسلامي.

ورغم أن كثيرين من المسلمين المعاصرين قد يعترضون سرا على قمع الشريعة لحرية الاعتقاد والتعبير، فإن القليلين جدا هم الذين نراهم على استعداد للتعبير عن اعتراضاتهم جهرا، وذلك بسبب الخشية من اتهامهم هم أنفسهم بالردة إذا دافعوا عن مرتد من وجهة نظر الشريعة التقليدية. وسيجد مسلمون آخرون صعوبة في الاعتراف باعتراضاتهم - حتى لأنفسهم - خشية أن يفقدوا عقيدتهم من جراء ذلك الاعتراض. وما دام القانون العام في الشريعة يعتبر بأنه الشكل السليم الوحيد للتعبير عن قانون الإسلام، فإن معظم المسلمين سيجدون صعوبة بالغة في الاعتراض على أي من مبادئه وقواعده، أو مقاومة دلالاتها العملية، مهما بدت لهم هذه المبادئ والقواعد شائنة وغير مناسبة.

لقد توقف العمل بالقانون العام في الشريعة لأجيال عديدة في معظم أنحاء العالم الإسلامي. كذلك فإن طبيعة وأسلوب المؤلفات القديمة في الشريعة تجعل من الصعب قراءتها حتى بالنسبة للمثقفين من المسلمين المعاصرين. ولهذه العوامل وغيرها فإن الغالبية العظمى من مسلمي اليوم لا تدرك العواقب الكاملة للتطبيق الحديث للقانون العام في الشريعة.

وفي رأيي أنه لو رأي المسلمون المعاصرون بوضوح كيف سيؤثر تطبيق الشريعة في حياتهم اليومية، ولو أنه أتيحت لهم حرية الاعتراض على تطبيق الشريعة دون أن يتعرضوا لخطر تقديمهم إلى المحاكمة بتهمة الردة، أو لخطر فقدانهم لإيمانهم بالإسلام، لاعترضت غالبيتهم بقوة على تطبيق الشريعة اليوم.

إن الغرض الأساسي من هذا الكتاب هو تدشين عملية إصلاح جذري للقانون الإسلامي يُمكن المسلمين من السعي إلى نيل حَقهم في تقرير المصير في إطار هويتهم الإسلامية (سنية أو شيعية أو ما تفرع من السنية أو الشيعية من فرق متنوعة)، بما في ذلك تطبيق القانون الإسلامي، دون انتهاك لحقوق الآخرين في تقرير المصير. ولتحقيق هذا الغرض، قمنا في هذا الكتاب بعرض العواقب السلبية للتطبيق الحديث للشريعة كي نثبت أنه ليس الوسيلة المناسبة لتقرير المسلمين لمصيرهم في السياق الراهن. وقد عرضنا بديلا إسلاميا للشريعة كإطار مناسب يمكن للمسلمين فيه ممارسة حَقهم في تقرير المصير، مع احترامهم الكامل لحقوق الآخرين، سواء داخل بلادهم أو في الأقطار الأخرى.

وقد سبقت الإشارة إلى الصعوبات التي تواجه المسلمين الراغبين في انتقاد الشريعة ومعارضة تطبيقها اليوم. وقد أوضحت من أجل مساعدة هؤلاء المسلمين على التغلب على اعتراضاتهم وخشيتهم، أن صرح الشريعة إنما بناه فقهاء مسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى لظهور الإسلام. ورغم أن الشريعة مستقاة من المصادر الإلهية الأساسية للإسلام، (القرآن والسنة) فهي ليست إلهية، حيث إنها نتاج تفسير بشري لهذه المصادر. يختلف اختلافا جذريا عن السياق الراهن. لذلك فإنه بوسع المسلمين المعاصرين الاضطلاع بمهمة مماثلة من تفسير وتطبيق القرآن والسنة في السياق التاريخي الراهن حتى يخرجوا بقانون عام بديل، يناسبهم تطبيقه اليوم.

وبالإضافة إلى شرح وتوثيق سلامة هذا الرأي، ذكرت أن منهجية الإصلاح التي وضعها المصلح الإسلامي السودان الأستاذ محمود محمد طه يبدو أنها أفضل الوسائل المناسبة لبناء قانون عام حديث إسلامي على أساس من القرآن والسنة بعد فهمهما في السياق التاريخي الراهن. وسواء قبل المسلمون المعاصرون أو رفضوا هذه المنهجية المعينة، فإن الحاجة إلى إصلاح جذري للقانون العام في الشريعة ستظل قائمة دون منازعات.

إن التفاؤل ضرورة من ضرورات الحياة، خاصة بالنسبة للمسلم اليوم. وإنني باعتباري مسلما متفائلا أو من بقوة تأثير الفكر إن هو عرض بالأسلوب المناسب في الوقت المناسب. وبقدرته على تدشين تغيير اجتماعي وسياسي ذي شأن. كما أو من بالقوة التقدمية للحياة وبقدرة الناس على الكفاح من أجل تحقيق نوعية من الحياة توافق كرامتهم البشرية ورخاءهم. غير أنه سيكون من قبيل التفاؤل الأحمق أن أتغاضى عن تأثير القوى الرجعية، أو أن أقلل من شأن الصعوبات التي تواجه السعي من أجل تحقيق الكرامة البشرية والرخاء.

وإنه ليؤلمني أن أرى الغالبية العظمى من الشعوب الإسلامية في مختلف أنحاء العالم لا تعيش إلا على المستوى السطحي من الإسلام ومن الحضارة الحديثة على سواء. ورغم ادعائهم الانتماء إلى الإسلام، وإظهارهم التزاما ظاهريا بشعائره وشكلياته، فإن غالبية المسلمين المعاصرين عاجزون عن إدراك جوهره الأخلاقي والروحي وعن العيش وفق ذلك الجوهر. كذلك فإنه بالرغم من اعتيادهم الاستمتاع بثمار التكنولوجيا الحديثة، ومن زعمهم التمسك بالنظم الحديثة فإن غالبية الشعوب الإسلامية عاجزة عن أن تفهم حق الفهم القيم وطرائق التفكير التي هي أساس تلك التكنولوجيا والنظر وركائزها. وقد نعى الكثيرون من علماء المسلمين المحدثين على العالم الإسلامي هذا القصور في الوعي. غير أن المؤكد أنه مع استمرار هذا الوضع فإن صوت المتعصبين سيلقى أذانا صاغية، وستجد قوى التخلف أتباعا مخلصين.

ولذا فقد يبدو من قبيل وهم الغرور أن نحسب أن كتابا كهذا قد يصادر في بعض الأقطار

الإسلامية سيكون له أي تأثير ذي قيمة في العالم الإسلامي. غير أنني أعتقد بالرغم من الطبيعة الغاشمة لمعظم الأنظمة السياسية، والتوجهات المحافظة لكثير من المجتمعات في العالم الإسلامي، أن الأفكار التي عبرت عنها هنا ستصل إلى قلوب الكثيرين من المسلمين وإلى عقولهم. ذلك أن معظم هذه الأفكار قائمة بالفعل - ربما بصورة بدائية ومكتمة - في قلوب وعقول الكثيرين من المسلمين، وخاصة من الجيل الأصغر سناً، وهم العناصر الأكثر نشاطاً في مجال التغيير الاجتماعي. وإني لآمل وأتوقع أن يكون هذا الكتاب حافزاً على التغيير في العالم الإسلامي؛ إذ يعرض هذه الأفكار بصورة منظمة شاملة، وفي إطار منطق إسلامي. أضف إلى ذلك أن التداخل الثقافي المتبادل في العالم الحديث يجعل من الصعب إحصاء الأبواب في وجه الأفكار والحد من تأثيرها. وهي صعوبة تزداد بمرور الوقت.

ولا يخاطب هذا الكتاب المسلمين المعاصرين وحدهم. فرغم أن قضايا إصلاح القانون الإسلامي، والتحول الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي، هي من شأن شعوب الأقطار الإسلامية في المقام الأول، فإنها أيضاً تدخل في الاهتمامات المشروعة للبشرية جمعاء بسبب تأثيرها في حقوق الإنسان والحريات الأساسية للبشر. وفي مقابل ذلك، ينبغي على شعوب الأقطار الإسلامية أن تشغلهم قضايا مماثلة في الأقطار غير الإسلامية. ذلك أنه لم يعد بوسع البشرية أن تتصل من مسؤوليتها عن مصير البشر في أي جزء من العالم. وهو ما تعدّه إنجازاً مجيداً للحركة الدولية الحديثة المناصرة لحقوق الإنسان. فكافة شعوب العالم مدعوة إذن لمساعدة المسلمين في محنتهم، ولأن تقبل مساعدة المسلمين لغير المسلمين في محنتهم، غير أنه ينبغي أن نوكد مع ذلك أن هذه الجهود في سبيل التعاون المتبادل ينبغي أن يضطلع بها في رهافة حس وطيب نية إن أردنا لها أكبر قدر ممكن من النجاح والفعالية.

وإني كمسلم أومن بأن القانون العام في الشريعة لا يمثل قانون الإسلام الذي يطالب المسلمون المعاصرون بتطبيقه على أساس أن هذا التطبيق التزام ديني. كما أومن بقوة بأن تطبيق القانون العام في الشريعة اليوم سيلحق الضرر بالمسلمين وبالإسلام ذاته. وإني لآمل أن يسهم هذا الكتاب - بعون الله وتوفيقه - في مساعدة كافة المسلمين على إدراك هذه الحقائق، وتمكينهم من وضع وتنفيذ قانون عام إسلامي يناسب زمننا هذا.

وتدفعني ثقتي بالله إلى الاعتقاد بأن المحاولات الراهنة لتطبيق القانون العام في الشريعة سيكون مآلها الفشل بسبب إضرارها بمصالح الإسلام والمسلمين. وسيكون فشل هذه المحاولات راجعاً إلى تناقض القانون العام في الشريعة بصورة أساسية مع حقائق الحياة المعاصرة. هذه هي رؤيتي كمسلم، ولكنني مشغول وحريص على تجنب المعاناة البشرية التي ستتسبب فيها على الأرجح هذه المحاولات المقضي عليها بالفشل، داعياً الله عز وجل أن يسهم كتابي هذا في التخفيف من حدة المعاناة.

المصادر والمراجع العربية

على عبد الرازق

القرآن الكريم

: الإسلام وأصول الحكم - بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

محمد عبده، محمد رشيد رضا

: تفسير المنار - القاهرة، دار المنار، ١٩٤٧ - ١٩٤٨.

أبو يوسف

: كتاب الخراج - القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٦٢ - ١٩٦٣.

محمد أبو زهرة

: نظرية الحرب في الإسلام Revue Egyptienne du droit

(International) ١٤ - من ١-٢٧ (١٩٥٨)

الأزهر

: مشروع الدستور الإسلامي - مجلس البحوث الإسلامية، ١٥ أكتوبر

١٩٨٧.

أبو بكر القاضي الحصاص

: أحكام الإسلام - استنبول - دار الخلافة العلية، ١٩١٦

المبارك

: نظام الإسلام في الحكم والدولة - بيروت، دار الفكر، ١٩٨١.

محمد المطيع

: حقيقة الإسلام وأصول الحكم - القاهرة، مكتبة النهضة الحديثة،
١٣٤٤ هجرية

القاسمي

: تفسير القاسمي - القاهرة، عيسى الباب الحلبي ١٩٥٧.

عبد الله محمد القرطبي

: الجامع لأحكام القرآن - بيروت، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

الشوكاني

: نيل الأوطار - القاهرة - مكتبة القاهرة ١٣٥٧ هجرية

عون الشريف

: دبلوماسيّة محمد - الخرطوم، مطبعة جامعة الخرطوم، بدون
تاريخ.

نعمان السامرائي

: أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية - بيروت، دار العربية
للطباعة والتوزيع، ١٩٦٨.

الطبري

: جامع البيان عن تأويل القرآن - الطبعة الثانية، القاهرة، مصطفى
الباب الحلبي.

الطوسي

: تفسير التبيان - النجف، مكتبة الأمين، بدون تاريخ

عبد القادر عودة

: الإسلام وأوضاعنا السياسية - بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠.
التشريع الجنائي الإسلامي - بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٠.

محمد البلتاجي

: منهج عمر بن الخطاب في التشريع - القاهرة، دار الفكر العربي،
١٩٧٠.

ابن عبد البر

: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وجمله - الطبعة
الثانية، المجلد الثاني، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٨.

ابن حزم

: الإحكام في أصول الأحكام - المجلد السادس، القاهرة، مكتبة
العاصمة، ١٩٦٨.

ابن حزم

: جوامع السيرة

ابن كثير

: مختصر تفسير ابن كثير لمحمد علي الصابوني - بيروت دار
القرآن الكريم، ١٣٩٣ هجرية.

ابن قتيبة

: الإمامة والسياسة - القاهرة - مصطفى الباب الحلي، ١٩٥٧.

ابن رشد

: بداية المجتهد - القاهرة - دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

محمد بن سعد

: الطبقات الكبرى - الجزء الخامس، المدينة، الجمعية الإسلامية،
١٩٨٣.

ابن تيمية

: قاعدة في قتال الكفار - الدوحة - قطر، مطابع علي بن علي، ١٩٨٣.

محمد عمارة

: الإسلام والسلطة الدينية - القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩.

محمد أحمد خلف الله

: القرآن والدولة - الطبعة الثانية، بيروت المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، ١٩٨١.

خالد محمد خالد

: من هنا نبدأ، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٩٥٠.

سيد أحمد خان

: تفسير القرآن - لاهور، بدون تاريخ.

الخميني

: الحكومة الإسلامية - بيروت، دار القدس، بدون تاريخ.

عبد الحميد متولي

: مبادئ نظام الحكم في الإسلام - القاهرة - دار المعارف، ١٩٧٧

محمد ناصف

: التاج الجامع للأصول - الطبعة الرابعة، القاهرة، دار إحياء
الكتاب العربية، بدون تاريخ.

محمد بن إدريس الشافعي

: الأم - ثمانية مجلدات، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦١.

محمد بن إدريس الشافعي

: الرسالة

محمود شلتوت

: الإسلام عقيدة وشريعة - القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦

محمود شلتوت

: الإسلام والعلاقات الدولية - القاهرة مطبوعات الأزهر، ١٩٥١.

الشيباني

: السير الكبير - القاهرة،

محمود محمد طه

: أسس دستور السودان - أم درمان، مطابع السودان أيكو

محمود محمد طه

: الرسالة الثانية من الإسلام

حسن الترابي

: الحركة الإسلامية والتحديث، لراشد الغنوش وحسن الترابي ص

٤٥ - ٧٦، بيروت دار الجيل ١٩٨٠.

مصطفى زيد

: النسخ في القرآن الكريم - جزءان - القاهرة، دار الفكر العربي،

١٩٦٣.

الواحدي

: أسباب نزول القرآن.

السيوطي

: الإتقان في علوم القرآن.

السيوطي

: أسرار ترتيب القرآن.

البخاري

: صحيح البخاري

مسلم

: صحيح مسلم

ابن الصلاح

: مقدمة في علوم الحديث

ابن إسحاق

: السيرة النبوية (تهذيب ابن هشام)

الواقدي

: المغازي.

مالك بن أنس

: الموطأ.

الماوردي

: الأحكام السلطانية.

ابن حزم

: المحلي.

السرخسي

: شرح كتاب السير الكبير.

جعفر بن الحسن الحلبي

: المختصر النافع في فقه الإمامية.

ابن تيمية

: جامع الرسائل.

ابن تيمية

: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

ابن قيم الجوزية

: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

ابن حزم

: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

الغزالي

: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

الغزالي

: إحياء علوم الدين.

تاج الدين النبھاني

: الدولة الإسلامية، دمشق المنار ١٩٥٢

حسين احمد أمين

: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية - النهضة العربية
بيروت ١٩٨٥.

حسين أحمد أمين

: الإسلام في عالم متغير ١٩٨٨ - مدبولي.

احمد أمين

: فجر الإسلام ١٩٩١ النهضة المصرية.

احمد أمين

: ضحى الإسلام ١٩٩١ النهضة المصرية.

أحمد أمين

: ظهر الإسلام ١٩٩١ النهضة المصرية.

نصر حامد أبو زيد

: مفهوم النص ١٩٩٠ - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمد رشيد رضا

: يسر الإسلام وأصول التشريع العام.

الوحي المحمدي.

شكيب أرسلان

: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم.

حسن البنا

: السلام في الإسلام وبحوث أخرى

إبراهيم الإبياري

: تاريخ القرآن.

زكريا سليمان بيومي

: الإخوان المسلمون

عبد الرحمن عزام

: الرسالة الخالدة.

محمد إقبال

: تجديد الفكر الديني في الإسلام - لجنة التأليف والترجمة والنشر

.١٩٦٨

شرف الدين الموسوي

: مسائل فقهية بين أهل السنة والشيعة الإمامية

محمد سعيد العشماوي

: أصول الشريعة ١٩٩٠ دار سينا للنشر - القاهرة.

محمد سعيد العشماوي

: جوهر الإسلام ١٩٩٠ دار سينا للنشر - القاهرة.

محمد سعيد العشماوي

: الشريعة الإسلامية والقانون المصري.

فايز صايغ

: رسالة المفكر العربي.

فتحي رضوان

: محمد، الثائر الأعظم

محمد الغزالي

: كيف نفهم الإسلام؟.

المصادر والمراجع الأجنبية

AHMAD HASAN, EARLY DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (ISLAMABAD : ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE, 1970).

ALBERT HOURANI, ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGES : 1798 - 1939 (CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1983).

AWAD M. AW AD, "THE RIGHTS OF THE ACCUSED AND ISLAMIC CRIMINAL PROCEDURE", IN M. CHERIF BASS IOUNI, EDITOR, THE ISLAMIC CRIMINAL JUSTICE SYSTEME (LONDON : OCEANS PUBLICATIONS, 1982), PAGE 91.

FAZLUR RAHMAN, ISLAM (UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1979).

FAZLUR RAHMAN, "ISLAMIC MODERNISM : ITS SCOPE, METHODS AND ALTERNATIVES", INTERNATIONAL OF MIDDLE EAST STUDIES , (NO. : 1, 1970).

FAZLUR RAHMAN, ISLAM AND MODERNITY : TRANSFORMATION OF AN INTERNATIONAL TRADITION (CHICAGO : UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS 1982).

KEMAL FAROUK, EVOLUTION OF ISLAMIC CONSTITUTIONAL THEORY AND PRACTICE. (KARACHI, DECCA : NATIONAL PUBLISHING HOUSE, 1971).

ISHTIAQ AHMAD, THE CONCEPT OF AN ISLAMIC STATE : AN ANALYSIS OF THE IDEOLOGICAL CONTROVERSY IN PAKISTAN (NEW YORK : ST. MARTIN'S PRESS, 1987).

HASAN AL TURABI, "THE ISLAMIC STATE", IN J. EOPOSITO, EDITOR, VOICES OF RESURGENT ISLAM (NEW YORK : OXFORD UNIVERSITY PRESS , 1983), P. 241.

JOHN VOLL, "RENEWAL AND REFORM IN ISLAMIC HISTORY", IN J. ESPOSITO, EDITOR, VOICES OF RESURGENT ISLAM, P. 32.

JOHN ESPOSITO, "PERSPECTIVES ON ISLAMIC LAW REFORM", NEW YORK JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW AND POLITICS, VOLUME 13, (FALL 1980), P.217.

MUHAMMAD ASAD, THE PRINCIPLES OF STATE AND GOVERNMENT IN ISLAM (BERKLY AND LOS ANGELES :UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1961).

MAJID KHADDURI, WAR AND PEACE IN THE LAW OF ISLAM (BALTHMORE : JOHN HOPKINS PRESS, 1955).

MAJID KHADDURI, THE ISLAMIC LAW OF NATIONS : SHAYBAN'S SIYAR, BALTIMORE : JOHN HOPKINS PRESS, 1966).

MUHAMMAD HAMTDULLAH, MUSLIM CONDUCT OF STATE* 5TH EDITION, (LAHORE : SH: M. ASHRAF, 1966).

RIFFAT HASAN, "ON HUMAN RIGHTS AND THE QUR'ANIC PERSPECTIVE" JOURNAL OF ECUMENICAL STUDIES, VOL. 19 (1982), P. 51.

SHAIKH ABDUR RAHMAN, PUNISHMENT OF APOSTASY IN ISLAM (LAHORE : INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE, 1972).

SULTANHUSSEIN TABANDEH, A MUSLIM ON THE UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS (LONDON : F. T. GOULDING & CO., 1970).

عبد الله أحمد النعيم

- من مواليد السودان في ١٩٤٦.
- أستاذ القانون، جامعة إموري، أتلانتا، الولايات المتحدة منذ ١٩٩٥.
- المدير التنفيذي لمنظمة "أفريكا واتش" AFRICA WATCH العامة في مجال حقوق الإنسان في أفريقيا ومقرها واشنطن DC (من يوليو ١٩٩٣ إلى ١٩٩٥).
- رئيس الجمعية الدولية للدراسات القانونية في العالم الثالث نيويورك منذ ١٩٩٠ - ١٩٩٩.
- عضو نقابة المحامين السودانية.

دراسات أكاديمية

- درجة الدكتوراه في قانون الإجراءات القانونية المقارن جامعة أدنبره / اسكوتلندا ١٩٧٦.
- دبلوم الدراسات العليا في علم الجريمة / جامعة كمبريدج / المملكة المتحدة ١٩٧٣.
- ماجستير مع مرتبة الشرف في القانون العام / جامعة كمبريدج المملكة المتحدة، ١٩٧٣.
- ليسانس الحقوق مع مرتبة الشرف / جامعة الخرطوم، ١٩٧٠.

شغل المناصب التالية سابقاً

- أستاذ زائر بكلية الحقوق جامعة أبسالا / السويد ١٩٩١ - ١٩٩٢.
- أستاذ حقوق الإنسان بكلية الحقوق جامعة ساكاتشوان / كندا ١٩٨٨ - ١٩٩١.
- أستاذ زائر بكلية الحقوق جامعة كاليفورنيا / مدينة لوس أنجلوس، الولايات المتحدة ١٩٨٦ - ١٩٨٧.
- محاضر بكلية القانون، جامعة الخرطوم ١٩٧٦-١٩٧٩.
- أستاذ مشارك ورئيس شعبة القانون العام ١٩٧٩-١٩٨٥.

عمل كباحث:

- باحث مقيم في / حقوق الإنسان في التراث الشعبي / مؤسسة فورد التربوية القاهرة يوليو ١٩٩٢ - يونيو ١٩٩٢ .
- باحث زائر في / حقوق الإنسان / كلية القانون جامعة هارفارد الولايات المتحدة مارس ١٩٩١ .
- باحث بمعهد ودرو ويلسون / واشنطنجتون / DC / الولايات المتحدة، سبتمبر ١٩٨١ - يونيو ١٩٨٨ .
- باحث بمركز دراسات حقوق الإنسان جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك الولايات المتحدة سبتمبر ١٩٨١ - يونيو ١٩٨٢ .
- عمل في مجالس تحرير عدد من الدوريات العلمية الدولية:
- معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية / الخرطوم ١٩٨٢ - ١٩٩٠ .
- مجلة الدراسات القانونية في العالم الثالث / جامعة فالباريزيو جامعة أنديانا الولايات المتحدة / - ١٩٨٨ حتى ١٩٩٩ .
- نائب رئيس تحرير الدراسات الأفريقية / كندا ١٩٨٩ - ١٩٩٠ .
- عضو هيئة التحرير لمجلة Human Rights Quarterly منذ ١٩٩٥ حتى الآن .

صدر للمؤلف باللغة الإنجليزية:

- " الدستورية في أفريقيا والدور الخفي للإسلام (٢٠٠٦) .
- " وفي اتجاه إصلاح إسلامي: الحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي " (١٩٩٠ - وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية والإندونيسية والروسية والفارسية) .
- نحو تطوير التشريع الإسلامي / إصدارات دار نشر جامعة سيراكيوز / نيويورك الولايات المتحدة ١٩٩٠

كما قام بتحرير والمشاركة في الكتب التالية:

- حقوق الإنسان في ظل الدساتير الإفريقية (٢٠٠٢)؛ و قانون الأسرة الإسلامي في عالم متغير: كتاب مرجعي عالمي (٢٠٠٢) .
- التحول الثقافي وحقوق الإنسان في إفريقيا (٢٠٠٢) .
- الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في العالم العربي (١٩٩٤ - بالعربية) .
- حقوق الإنسان عبر الثقافات / إصدارات جامعة بنسلفانيا الولايات المتحدة ١٩٩١ .
- حقوق الإنسان في أفريقيا عبر الثقافات المختلفة بالاشتراك مع د. فرانسيس دينج مؤسسة بروكنجز / الولايات المتحدة ١٩٩٠ .

- ترجمة إلى الإنجليزية مع كتابة المقدمة لكتاب الأستاذ/ محمود محمد طه "الرسالة الثانية من الإسلام" / إصدارات دار نشر جامعة سيراكيزوز / نيويورك الولايات المتحدة ١٩٨٥.
- وقد نشر أكثر من خمسين مقالا وفصلاً في كتب جماعية حول قضايا حقوق الإنسان والدستورية والشريعة الإسلامية والسياسة.

صدر للمؤلف باللغة العربية:

- المبادئ العامة للمسئولية الجنائية في القانون السوداني / دار الحرية للنشر/ أم درمان / السودان، ١٩٨٥.
- نحو تطوير التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، دار سيناء للنشر ١٩٩٩.
- الترجمة العربية لرواية د. فرانسيس دينج "طائر الشؤم" رواية سياسية دار ميد لايت للنشر / القاهرة ١٩٩١.

مشروعات أشرف عليها المؤلف:

- أشرف النعيم على ثلاثة مشروعات رئيسية، ممولة من مؤسسة فورد، في إطار كلية إيموري للقانون؛
- الأول تركز على قدرة النساء على الحصول على / والسيطرة على الأراضي في سبع دول أفريقية (www.law.emory.edu/WAL)؛
- الثاني حول دراسة عالمية حول التشريع الإسلامي للأسرة في النظرية والتطبيق (www.law.emory.edu/ifl)؛
- الثالث كان برنامجاً للمنح الدراسية حول الإسلام وحقوق الإنسان (www.law.emory.edu/IHR).