فی حوار فکری حول: العلمانیة - الشوری - الدیمقراطیة - المجتمع المدنی و الشریعة

پدیدآورنده (ها) : محمد مهدی شمس الدین

میان رشته ای :: نشریه منبرالحوار :: خریف ۱۹۹۴ - العدد ۳۴

صفحات : از ۵ تا ۳۳

آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/714310

تاریخ دانلود : ۱۴۰۴/۱۲/۰۵

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسـلامی (نور) جهت ارائـهٔ مجلات عرضه شـده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغـذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشـد، نیازمنـد کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

عناوین مشابه

- حول الفلسفة و الدین و العلمانیة فی المجتمع العربی المعاصر
- نظام الوقف و المجتمع المدنی فی الوطن العربی (ملف): فلسفة الوقف فی الشریعة الإسلامیة
- إشکالیة الدیمقراطیة و المجتمع المدنی فی الوطن العربی
- من هموم المرجعیة المؤسسة الشوری و الدیمقراطیة فی فکری السید محمد حسین فضل الله «قراءة نقدیة»
- حوار : الرد علی التعقیبات الخاصة بورقة : حول القیم و المفاهیم السائدة فی المجتمع العربی المعاصرة بین العالمین الغربی و الإسلامی
- فی سوسیولوجیة المجتمع المدنی أسباب فشل مشاریع المجتمع المدنی فی العراق تلازم الوعی الجماهیری و شروط تحقیق الدیمقراطیة فی المجتمع
- ملف العدد، المجتمع المدنی و بناء الدیمقراطیة فی العراق: مؤسسات المجتمع المدنی فی العراق ۱۹۰۰ - ۱۹۵۸
- کتب: المجتمع المدنی فی الوطن العربی و دوره فی تحقیق الدیمقراطیة بحوث و مناقشات الندوة الفکریة التی نظمها مرکز دراسات الوحدة العربیة
- حوار : حول بحث نظرة منهجیة واقعیة فی موضوعات النقود و البنوک و البورصات و التأمین
- دعوة المیثاق إلی تعدیل القوانین دعوة حق: حول جریمة القتل العمد بین الشریعة و القانون (أولاً أثر العقوبة فی القضاء علی الثأر)

www.noormags.ir

في حوار فكري حول:
العلمانية ـ الشورى ـ الديمقراطية ـ المجتمع المدني والشريعة

العلامة الشيخ
محمد مهدي شمس الدين

بطاقة شخصية وعلمية

- رئيس المجلس الإسلامي ـ الشيعي الأعلى في لبنان.
- أسّس مكتبة الإمام الحكيم العامة في العراق ـ الديوانية.
- أسس عدداً من المدارس والمراكز والمعاهد للرعاية الاجتماعية والتأهيل المهني والتقني في بيروت والمناطق اللبنانية في إطار الجمعية الخيرية الثقافية التي يترأسها.
- الوكيل العام للمرجعية الإسلامية الشيعية العامة.
- له العديد من المؤلفات في قضايا الفقه والفكر والسياسة والاجتماع.(*)

الحوار مع الشيخ:

عندما يقارب سمعك اسم محمد مهدي شمس الدين تتهيأ لأن تسمع منه أو تقرأ له شيئاً جديداً. وجديده ليس جدّةً فيما يطرح فحسب، فهذا أمر حاصل في الجهد المعرفي المتواصل والمتراكم والمتجاوز لديه في كل مرحلة. جدته أيضاً تكمن، وبشكل أساسي، في نوع من المعرفة التي يصعب تصنيف حقلها بالمعايير التقليدية. فعلى امتداد الأزمة اللبنانية التي طالت، وعلى امتداد مشروع السلم الأهلي الذي ينبني الآن، وعلى امتداد تاريخ المقاومة المستمرّة، وعلى امتداد أحداث الوطن العربي

(*) انظر لائحة بمؤلفاته ص 31- 33.

www.noormags.ir

والعالم الإسلامي والتحولات الدولية، كان جديد الشيخ المتواصل من النوع الذي يصعب عليك أن تنسبه أو تنتظره من «سياسي» أو «مرجع ديني» أو «شيخ طائفة» أو «عالم»، كلاً على حدة. جديده مزيج متناسق من سياسة وفقه وإيمان وعلم. السياسة بالنسبة إليه موقف ترشيد. والفقه اجتهاد دائم. والخطاب لديه جهد إبداع تقرأ فيه مرجعيه الأصيل المنتقية لأحسن ما في «القول» الحديث.

أليس هو الناحت لمصطلح «المقاومة المدنية الشاملة» عندما كانت المقاومة تحتضن كل الأبعاد المجتمعية الإيمانية والأهلية والاقتصادية والثقافية في المجتمع اللبناني في صد الاجتياح الاسرائيلي للبنان؟ أو ليس هو ا لناحت لمصطلح «الديمقراطية القائمة على مبدأ الشورى» عندما كانت تجري المحاولات للبحث عن حلول سلمية للحرب الأهلية حيث حمل خطابه وموقفه جرأة قول الحق، وقلق إنصاف المظلوم، وهاجس مشروع «الدولة العادلة» وهم المجتمع الحر المتنوع؟

إنه اللبناني والعربي والإسلامي معاً. دوائر الانتماء لديه لا تتنافر ولا تتفاضل بل تتكامل. تتكامل في اهتماماته وبحوثه وكتبه ونشاطاته وتحركاته ورحلاته التي لا تتوقف. ومع ذلك تكتشف عند الشيخ جعبة لا تنضب من المعلومات والمتابعات والقراءات في الفقه والفكر والفلسفة والتاريخ وعلوم الاجتماع والسياسات الاقتصادية والعلاقات الدولية. يبحث دائماً عن ثقافة عالمية يوظفها في تكاملية النظر والعمل في دوائر الانتماء الثلاث: لبنان، الوطن العربي، العالم الإسلامي.

حكمته اليوم: مصالحة الأمة مع ذاتها مع كل ما تعنيه هذه الدعوة من مفاعيل على مستوى الدولة والمجتمع والحركات الفكرية والسياسية.

وكان الشيخ أيضاً من أركان كتاب «منبر الحوار». واكب انطلاقتها الأولى وساهم في بلورة خطها الحواري المنفتح عبر العديد من البحوث والمقالات والمحاورات ومواقف التشجيع. وإذ يمر الوضع العربي والإسلامي اليوم بأدق وأخطر مراحله، ارتأت «منبر الحوار» أن تلتقي الشيخ لتجري معه محاورة فكرية مفتوحة، انطلاقاً من موضوع مدخل، هو الموضوع الفكري الذي يشغل قطاع الفكر العربي اليوم بتياريه الإسلامي والقومي وعبر ثنائيات نقرأها اليوم في أدبيات هذين التيارين. قُدّمت «ورقة الحوار» لسماحة الشيخ، وجاءت أجوبته مداخلات مفتوحة امتدت على عدة جلسات طويلة.

www.noormags.ir

نص ورقة الحوار

حول «ثنائيات الفكر العربي»

تشيع في الكتابات والمواقف العربية والإسلامية منذ عقود ثنائيات متقابلة في المصطلحات والمفاهيم لدرجة يكاد معها الخطاب الإنشائي العربي يكرّر مصطلحاً مشبعاً بالرمز والمعنى الاسطوري مقابل مصطلح آخر مشبع هو الآخر بمعان اسطورية لا تاريخية، أي أن المصطلح اكتسب دلالات في الذهن والمخيلة الفردية والجماعية بدأت تفعل فعلها في الإنشاء والسلوك المعاصرين بمعزل عن العودة إلى وقائع التاريخ وسياقه وتحولاته وتجاربه الغنية والمعقدة، وبمعزل عن معايشة الحاضر واستشراف المستقبل. من هذه المصطلحات والمفاهيم التي تودّ «منبر الحوار» عرضها على سماحتكم كمسائل للنقاش والتوضيح:

١ ــ مسألة الإسلام والعلمانية

٢ ــ مسألة الشورى والديمقراطية

٣ ــ مسألة المجتمع المدني والشريعة.

المسألة الأولى: إن بعض الكتاب الإسلاميين وبعض الكتاب العلمانيين، يطرحون في كل جانب مفاهيمهم ومصطلحاتهم كأسلحة مضادة لبعضها حيث تجدون في خطاب كل طرف ما يمكن أن نسميه «قصفاً عشوائياً» بالمصطلحات. فالإسلاميون (الحزبيون بشكل عام) يرون في العلمانية تجديفاً ونسقاً مفاهيمياً «مستورداً» من حضارة أخرى، هي الحضارة الغربية التي توصم بتعابير سلبية وكأنها «شر مطلق» أو «جوهر» لا تغير فيه ولا تحوّل ولا اتجاهات ولا مواقع متباينة. والعلمانيون المحليون الذين تمثلوا العلمانية كعقيدة وكموقف دوغمائي، لا كنسق فكري متسامح ومرن حيال «المختلف» و«المتعدد»، يرون في الإسلامية ديناً أحادياً نافياً للآخر ومشروعاً «تيوقراطياً». كيف ترون هذا «التخندق الثنائي» في الفكر العربي بين إسلامية وعلمانية:

أ ــ من ناحية المنهج الأصولي الفقهي.

ب ــ من ناحية التجربة التاريخية الإسلامية.

ج ــ من ناحية التأهيل والتأسيس لموقف مستقبلي جديد.

المسألة الثانية: في إطار هذه الثنائية الفكرية التي تقسم الفكر العربي المعاصر إلى خندقين متقابلين، يبرز أيضاً مفهوما الشورى والديمقراطية. فبعض الليبراليين المحليين يرى

www.noormags.ir

في الديمقراطية إنجازاً غربيًا قائماً على مرجعية الفلسفة الليبرالية، ولا علاقة لهذا الإنجاز وتلك المرجعية بالإسلام والثقافة الإسلامية، وأنه حتى تصبح المجتمعات العربية ديمقراطية، لا بد من ثورة فكرية أو «قطيعة معرفية» مع «المرجعية التراثية»، بالمقابل ينبري بعض الكتّاب الإسلاميين ليؤكدوا هذه القطيعة في خطابهم الإسلامي موصلين هذا المنطق نفسه إلى نتيجة عكسية وهي الدعوة لرفض الديمقراطية أو التحفظ عليها بحجة مرجعيتها الليبرالية الغربية وارتكازها إلى إرادة الشعب وسيادته لا إلى الشريعة. وهكذا يرفع هؤلاء صيغة «الشورى» الإسلامية، بشكل ضبابي في مواجهة صيغة «الديمقراطية الغربية» التي يرفعها الليبراليون بشكل تماثلي.

أ ــ ما رأيكم بالقول بالقطيعة بين الصيغتين، ومن المعروف عنكم في كتاباتكم ومواقفكم أنكم تدعون إلى الديمقراطية القائمة على الشورى، وكيف توفقون بين المفهومين؟

ب ــ من المعروف أيضاً أن الشورى التي يتسلح بها الإسلاميون اليوم فهمت وطبقت في بدايات التاريخ الإسلامي (العصر الراشدي) مشورة لأهل الحل والعقد (والمشورة غير ملزمة). أما في جل التاريخ الإسلامي، بل في كل مراحله، حلّت مكانها البيعة القسرية وإمارة التغلب والإستيلاء. فكان الاستبداد صفة ملازمة لتاريخ الدولة السلطانية، وسماحتكم تعون هذا الجانب من زاوية النقد التاريخي ــ وهذا واضح في كتابكم «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ولذا تقترحون صيغة ولاية الأمة على نفسها كصيغة بديلة لـ «ولاية الفقيه». ما موقع الديمقراطية بمفهومها التمثيلي للشعب وسيادته في صيغة «ولاية الأمة» التي اجتهدتم بها؟ وهل تدفعون اجتهادكم هذا إلى حدود التماثل بالدلالات والمعاني والحيثيات التنظيمية والمؤسسية للدولة الحديثة المطالب بها حتى تتوافق الشورى مع الديمقراطية. كما فعل فقهاء النهضة أمثال محمد عبده وحسين نائيني؟

المسألة الثالثة: يقودنا السؤال السابق إلى سؤال في المجال التطبيقي للديمقراطية:

لقد أنتجت التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في العالم الحديث، وفي سياق التفاعل بين الدولة والمجتمع مفهوماً يطلق عليه تعبير «المجتمع المدني». وهذا المفهوم بما تختزنه من تجارب في المجتمعات الديمقراطية الغربية الحديثة يعني في جملة ما يعنيه ممارسة حقوق المواطنية في إطار علاقة متوازنة مع الدولة. وهذا يشمل حق التعدد الديني والعقائدي والفكري وحق التعبير المؤسسي والتنظيمي لفاعلية المجتمع بصورة مستقلة عن وصاية الدولة. لكن ممارسة هذه الحقوق وفقاً لآلية سلمية للمجتمع

www.noormags.ir

تتطلب دولة من نوع آخر ــ غير الدولة السلطانية التي شهدها تاريخنا البعيد، وأن حملت هذه الأخيرة شعار تطبيق الشريعة، وغير الدولة التي شهدها تاريخنا القريب، الدولة ذات البنية الشمولية والنزعة الأحادية. الدولة المطلوبة هي الدولة التي تدعونها في خطابكم اللبناني «الدولة المدنية».

أ ــ إذا كانت هذه الصيغة هي المطلوبة ــ لبنانياً ــ وبعد تجربة الحرب الأهلية في لبنان والسلم الأهلي القائم ــ فهل يمكن في رأيكم توسيع مجال الدعوة إلى تبني هذه الصيغة في عالمنا العربي والإسلامي اليوم؟

ب ــ في هذا الحال، كيف توفقون بين «الاجتماع الديني» و«الاجتماع المدني»؟ بمعنى آخر أين يكمن حيز تطبيق الشريعة الذي ترفع شعاره الحركات الإسلامية اليوم وتسعى إليه كرافعة سياسية وعبر الاستيلاء على جهاز الدولة؟

في رأيي أخشى أن تكرر هذه الحركات تجربة الاستيلاء والتغلب في الدولة السلطانية القديمة، وأنها لن تقدم إلى مجتمعاتها إلا «عصبية مصطبغة بالدين» على حد تعبير ابن خلدون ــ أي حزبية حاكمة ذات أيديولوجيا إسلامية بتعبير اليوم.

ــ ماذا تقدمون من اجتهادات لحل هذا الإشكال بين الدين والسياسة؟

ــ وأين سيكون موقع التشريع الإسلامي في إطار هذا التجاذب بين الدولة والمجتمع؟

ــ وهل يمكن لصيغة «المجتمع المدني» و«الدولة المدنية» أن تحلّ هذا الإشكال وأن تلبي هذا التصالح الذي تدعون له منذ سنوات بين المعارضة الإسلامية والدولة في الوطن العربي؟

اعداد: وجيه كوثراني

www.noormags.ir

نص مداخلة سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين

في ردوده على ورقة الحوار

مدخل منهجي:

يبدو لي أن ظاهرة الثنائيات في الكتابات العربية والإسلامية هي نتاج التأثر بالفكر الغربي لدى العروبيين العلمانيين ولدى الإسلاميين أيضاً. وهذا قد يحصل بصورة لا واعية لدى هؤلاء.

صحيح أنه توجد ثنائيات في الإسلام، ولكنها ثنائيات من نوع آخر، لنقل ـ اصطلاحاً ـ أنها «ثنائيات كبرى»؛ من مثل: إيمان ـ كفر، ضلال ـ هدى، جنة ـ نار، دنيا ـ آخرة، ظلم ـ عدل الخ... هذه الثنائيات موجودة في المعتقد الإسلامي، وهي تندرج ـ كمسائل ـ في علم الكلام أكثر من اندراجها في الفقه. فهي تقسم المناخات الفكرية بين المسلمين وغيرهم ـ بين المؤمنين وغيرهم ـ بين العادلين وغيرهم ـ بين الكافرين وغيرهم... أما داخل المسلم نفسه أو داخل الكافر نفسه أو داخل العادل أو الظالم، فلا توجد ثنائيات. إن مبدأ الثنائية يعني هنا تعددية أو تنوعية الكينونة الإنسانية في العالم، وهذه التعددية قد تستتبع، لا ثنائيات فحسب، بل ثلاثيات ورباعيات...

أمّا بالنسبة لما تسميه ورقة الأسئلة «ظاهرة الثنائيات» وبالصيغة الواردة التي تتقابل فيها مصطلحات من نمط: إسلام ـ علمانية، ديمقراطية ـ شورى، شريعة ـ مجتمع مدني، فلا أعتقد أنها تندرج في منطق الثنائيات الكبرى، التي أشرنا إليها. مرّة أخرى أرجح أن هذه المقابلات هي من طبيعة الفكر الغربي: طبيعة المركزة ونفي الآخر. أي من يكون مسلماً في هذا الفكر لا يمكن أن يكون علمانياً، إن المسلم وفقاً لهذه الرؤية ينتمي إلى ما رواء الطبيعة، إلى عالم الغيب.. ومن يكون علمانياً لا يمكن أن يكون مسلماً. هذه الرؤية الأحادية لا تسمح للإنسان أن يكون مسلماً وعلمانياً في الوقت ذاته، أو هي على الأقل لا تستبطن معنى التنوع. والأمر نفسه بالنسبة للشورى والديمقراطية: أرى أن ثمة لبساً في المفهوم. ففي مناقشة المسألة سنرى أنه لا الديمقراطية لها صفة نهائية ولا الشورى لها صفة نهائية. يمكن أن تكون الديمقراطية شورى ويمكن أن تكون الشورى ديمقراطية. أنا لا أميل إلى افتعال تقابل وتضاد بين المصطلحين. فالبعض يرى في حكم الشورى الذي يرتضيه الفقه الإسلامي ـ صيغة من صيغ الديمقراطية ـ في حين يرى البعض الآخر من أصحاب مذهب الشورى الإسلامي أن الديمقراطية في بعض صيغها خارجة عن الإسلام.

إن حقل المسألة متداخل ومتشعب، وليس من الصحة في شيء إقامة مقابلات ثنائية

www.noormags.ir

بين مفاهيم قد تتداخل في المعنى والتطبيق التاريخي والممارسة الحية. والمعنى نفسه يمكن سحبه على أطروحة مجتمع مدني وشريعة. فهل صحيح أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع مدني وله نظام شرعي أو شريعة دينية؟ إن المسألة وفقاً لهذا الطرح هي من آثار الاتجاه المادي في الحضارة الغربية، كما هي أيضاً من آثار تفكير كنيسة القرون الوسطى حيث يتم الانفصال بين عالم الروح والدين من جهة وعالم المادة والدنيا من جهة أخرى، وحيث يفتعل التعارض بين المدني والديني.

أخلص إلى القول إن الثنائيات المتقابلة التي يحملها قطاع واسع من الفكر العربي وفقاً لهذه المنهجية في الطرح ناشئة من تأثر غير واع بإحدى خصوصيات الحضارة الغربية المتمركزة حول الذات والقائمة على نفي التنوع الثقافي.

* * * *

حول المسألة الأولى:

وهي مسألة وضع العلمانية مقابل الإسلام أو ما سميتموه في ورقة الأسئلة «التخندق» ـ وهو تعبير موفق جدًّا ـ فإني أبدي الملاحظات التالية:

● **من ناحية المنهج الأصولي**: لا أرى أننا في المشروع الحضاري الإسلامي نواجه هذه الثنائيات كما يحسبها العلمانيون أو كما يفهمها الإسلاميون. نحن ـ وبحسب المبادىء العامة للشريعة نرى أن الحضارة الإسلامة يمكن أن تنشيء **مجتمعات مدنية**، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها **علمانية** وفي نفس الوقت تكون **دينية** أو مبنية على الشريعة. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادراً على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها وفي إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة. وهنا يمكن أن نشير إلى حقلين من حقول الفقه: **فقه الأفراد والفقه العام**. إن إطار فقه الأفراد (الإطار العبادي) يمكن أن يوجد في دولة لا تدين بدين. نذكر مثلاً أنه في الدول التي كانت تقوم على دين العلمانية في الاتحاد السوفياتي القديم كانت تمارس فيها العبادات بشكل كامل وفي حدود حرية المواطنين، (الصلاة، الصوم، الزكاة والحج وكل العبادات...) هذا الجانب المتعلق بفقه الأفراد ومؤسساته وهو ما يشكل إطار المساحات العبادية يمكن أن يمارسه الأفراد في المجتمع من دون أي تأثر أو تأثير على النظام العام للمجتمع وعلى طبيعة هذا المجتمع.

أما بالنسبة **للفقه العام**. فقه المجتمع، أي ما يتصل بمبدأ مصدر شرعية السلطة

www.noormags.ir

وتداولها، وإدارة السياسات: السياسة الخارجية، الاقتصادية، الاجتماعية، فهذه كلها يمكن تحقيقها في دولة حديثة ومجتمع حديث وعلى قواعد الفقه الإسلامي العام. أي أن كل المنجزات التنظيمية والإدارية في المجتمع الحديث والدولة المدنية يمكن أن تنجز وأن نجد لها صيغاً فقهية بالفقه العام. وفي هذا الإطار يمكن أن نجد لهذا الفقه أبواباً فنقول: الفقه التنظيمي، الفقه الاقتصادي، الفقه السياسي، فقه العلاقات الدولية...

الآن توجد دول إسلامية بهذا المعنى الفقهي العام: الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ المملكة العربية السعودية ـ الباكستان وفقاً لمفهومها عن الإسلام ـ السودان... وهذه التجارب تدل على أن يمكن أن تقوم الدولة على أساس إسلامي (على قاعدة الفقه العام). ومع ذلك يمكن ـ نظرياً ـ ألا يطبق الفقه الفردي فيها، بمعنى أنه يمكن أن نجد أفراداً لا يصلون، لا يصومون، لا يحجون...

والنتيجة أنه من **ناحية المنهج الأصولي الفقهي** لا أرى هذه الحدِّية في المواجهة أو في القطيعة بين مفهوم علمانية أو مدنية وبين مفهوم شريعة. لكن بطبيعة الحال ـ تبقى الدولة في الإسلام ذات شخصية إسلامية ـ أو ذات سمة إسلامية منبثقة عن بعض الثوابت: وضع المرأة في المجتمع، الموقف من النظام المصرفي الربوي، موقف معين من الملكية، الموقف من بعض المطاعم والمشارب المحرَّمة في الشريعة...

أما بالنسبة لعلاقات الدولة مع العالم الخارجي فيفترض نظرياً أن تخضع للمبادىء العامة في العلاقات بين المجموعات البشرية، وهي مبادىء العدل والإنصاف وعدم العدوان، والتكافؤ.. الخ...

سؤال: ما رأيكم في المصطلح الذي يستخدمه بعض المستشرقين ويتبناه بعض الباحثين العرب. وهو مصطلح الإسلام العلماني؟ هؤلاء ينطلقون من دراسة التجربة التاريخية الإسلامية فيقولون أن الإسلام كان علمانياً في تاريخيته. أي أنه اهتم بأمور الدنيا بشكل وضعي ولم ينشيء نظاماً تيوقراطياً ولاهوتياً.

● أنا لا أوافق على هذا المصطلح، لأني لا أحب تجزئة الإسلام، هذه أطروحة الغرب. في الغرب شهدنا ونشهد محاولات متباينة، بعضها يدعو لصيغة **روحنة الإسلام** بسحبه من الحياة العامة للناس، وبعضها الآخر يدعو **لعلمنة الإسلام** بإغفال الجانب الروحي منه.

في المضمون لا أوافق على تعبير «الإسلام العلماني». **الإسلام هو علماني.**

لنأخذ شخصاً أو جماعة في دولة علمانية كفرنسا. ترى ألا توجد للأفراد والجماعات الثقافية في المجتمع الفرنسي مساحة يمكن أن نسميها المساحة الخاصة، المساحة الذاتية؟

www.noormags.ir

هل تعني العلمانية إلغاء الذاتية؟ أعتقد أن هذه الذاتية موجودة وهي لا تنافي علمانية فرنسا. وتأسيساً على هذا المثل لنقل أن الفقه الفردي، فقه العبادات لا ينافي كون **الإسلام ديناً وضعياً** ديناً تتمثل مبادؤه في **الفقه العام**. وتعتمد هذه المبادىء على رؤية العالم الموضوعي الخارجي وتدبر حياة البشر وفقاً لمعطيات هذا العالم. لكنه مع هذا التأكيد على الوضعي ـ علينا أن نكون واعين إلى أن رؤية الإسلام للعالم الموضوعي وتدبر الإسلام لحياة الإنسان في الطبيعة والمجتمع ينطلقان من خلفية فلسفية ونظرية تختلف عن النظريات العلمانية الوضعية المقطوعة عن الدين. النظرية العلمانية مشار لها في القرآن الكريم بآية ﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾. وهذا يعني أن الإنسان كفرد ومجتمع وجماعة لا يتكيء إلى أي اعتقاد غيبي. «ما نحن بمبعوثين» يعني أيضاً «ما نحن بمخلوقين ـ أي ما نحن بمنظمين وفقاً لنظرية مصدرها المطلق ـ الله سبحانه وتعالى.

هذا في حين أن الرؤية الوضعية المادية للإسلام تختلف عن هذه الرؤية الدنيوية، لأن الإسلام في رؤيته الموضوعية، الوضعية المادية للعالم يتكيء على فلسفة تتصل بالإيمان بالغيب، تتصل بعقيدة الألوهية التوحيدية وبالنبوة العامة والنبوة الخاصة التي هي نبوة النبي محمد(ص)، ونتاجها الشريعة.

أعتقد أن هذا هو الفارق الذي يسبب الخصوصية الإسلامية. ولا بد هنا من توضيح جانب يثير اللبس بين الفقه العام، الفقه المجتمعي، وبين الشريعة في جانبها العبادي التوقيفي. نحن نقول في الفقه **العبادات التوقيفية**. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يُعبد الله إلا كما شاء وكما نصَّ: لا نستطيع أن نصلي ست صلوات في اليوم. أو لا نستطيع أن نحج مرتين في السنة. أو أن نصوم نصف شهر رمضان أو شهرين كفريضة.. العبادات توقيفية، يعني أنها موقوفة على نص الشارع. هذا في حين أن المعاملات في الجانب العام من الشريعة **ليست توقيفية**. أي ليست نصية، بل هي خاضعة للاجتهاد بشروطه، أي الاجتهاد المتكيء إلى النص. ونرجح أن تسعين بالمئة من نصوص الفقه هي نصوص فقه عام. أي هي نصوص فقه مجتمعي. وهذه تتسم بعموميتها وتاريخيتها ولا تخوض بالتفاصيل.

من هنا وبناءً على هذا التوضيح يُخيل إليّ أن الجهل ـ وربما سوء النية أحياناً، ولنقل الجهل لدى المبشرين ولدى بعض الباحثين الغربيين بتاريخية الدولة في الحضارات هو سبب هذا. فالذي رسخ في وعي هؤلاء الباحثين والمبشرين هي صورة الدولة الحديثة بالمفهوم الغربي وكما تبلورت منذ القرن التاسع عشر، في أوروبا، من جهة وصورة دولة شارلمان، الدولة المقدّسة في القرون الوسطى. لذلك فعندما يقال اليوم «دولة إسلامية»، تقفز إلى أذهانهم صورة الدولة الدينية، الدولة الي يحكمها النص، لا الرأي ولا الاجتهاد، دولة تتلخص

www.noormags.ir

في دولة مسجد أو كنيسة، أو دير أو رهبنة، دولة صلاة وصيام وحج... هنا يكمن الالتباس. وهذا ناشيء كما قلت من عدم فهم طبيعة التنظيم الإسلامي للمجتمع، ولمشروع الدولة فيه، وطغيان صورة الدولة الغربية بنسختيها القروسطية والحديثة في وعي الكتاب والباحثين الغربيين والعرب المتأثرين بهم.

● **من ناحية التجربة التاريخية الإسلامية:** ننتقل الآن إلى التجربة التاريخية الإسلامية. لنأخذ نموذجاً كاملاً هو نموذج دولة المدينة في عهد الرسول، ولنقارن هذا النموذج بنماذج أخرى: بدولة الفاتيكان، بدولة شارلمان، بل لنقارنها بأي دولة حديثة في الغرب متفق على أنها دولة علمانية. ماذا نجد في دولة المدينة، واستطراداً في دولة الخلافة الراشدية؟ نجد صلاةً، مسجداً، صياماً لشهر رمضان، نجد نظام محرّمات محدود أيضاً، في المطاعم والمشارب والملابس، نجد نظاماً للعلاقات الجنسية (مؤسسة الأسرة والزواج)... هذه الأمور لا ترتبط بالدولة أبداً. يمكن أن توجد في حالة وجود دولة إسلامية أو في حالة عدم وجودها. **إنها ترتبط بوجود المسلم في العالم.**

وبعد ماذا نجد في نموذج الدولة الإسلامية؟ نجد في الجانب العام نظاماً للجباية المالية. جيشاً، نواةً للإدارة، للعلاقات الخارجية، نظاماً قضائياً.. وكل هذه الأمور يمكن أن توجد من دون تلك العبادات كلها. ثم إننا نجد أن الذين تولّوا في عهد الرسول لم يكونوا رجال دين، لا بالمعنى المسيحي ولا بالمعنى الإسلامي. لو وضعنا جدولاً بكل من تولى مهماتٍ دنيوية كمهمة الجبايات والإدارات والحرب وعقد الصلح، لرأينا أن الذين تولوا هذه المهمّات لم يتولوها بصفتهم الدينية، بل بما لديهم من أهلية وخبرة في المجال المختص. والشيء نفسه حصل في العهود اللاحقة. إن ما أنشيء فعلاً هو **مؤسسات مدنية** بكل معنى الكلمة ـ تولاها **أشخاص مدنيون**، بل في بعض العهود المتأخرة **تولاها غير مسلمين.**

إذن ـ لا أستطيع إطلاقاً وبجميع معايير المقارنة ـ أن أرى أن الإسلام أنشأ دولة دينية. الإسلام عقيدة عامة وشريعة عامة. يمكن أن ينشيء دولة ويستمر من خلالها، ويمكن ألا ينشيء دولة ويستمر أيضاً. يمكن أن يستمر في حياة الناس ووجدانهم وممارساتهم.

إذا وضعنا جانباً الفقه الخاص بالممارسة (ممارسة المسلمين أحاداً وجماعات في المجال العبادي من الشريعة) سنجد أمامنا مؤسسات مدنية وعلمانية. أما بالنسبة لممارسة المسلمين في الشأن الخاص والذي أدعوه كما قلت ـ فقه الأفراد ـ فإن هذه الممارسة تطبق سواء كان على الأرض مسلم واحد أو أسلم العالم كله، وسواء كان هناك دولة أم لم يكن.

إن حقل الفراغ في الفقه العام هو ما يواجهه الآن مشروع الدولة الإسلامية الحديثة. ولعله من المفيد هنا أن أعطي مثلاً من تجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فعندما تصدّى مؤسسو هذه الجمهوريات لبناء الدولة على أساس الإسلام، لم يسعفهم الفقه المدون في

www.noormags.ir

أبواب الفقه العام. لأن هذا الفقه كان قد وضع بعقليات ورؤى فردية، ولزمن غير الزمن المعاصر.

إن الشيخ هاشمي رفسنجاني، رئيس الجمهورية، شكا مثلاً من صعوبات كبيرة عندما واجه مهمة وضع **قانون عمل** منسجم مع الفقه الإسلامي المدوّن في أبواب الإيجار والمضاربة والمزارعة والمساقات وما إلى ذلك. واضطر الفقهاء إلى ولوج أبحاث فقهية جديدة لإيجاد نظام للعمل منسجم مع الواقع الموضوعي للمجتمع الحديث.

هذا يعني أنه ليس هناك نصوص نهائية فيما يتعلّق بتفاصيل هذا الفقه. وحين التفكير بوضع هذه التفاصيل انطلاقاً من الوضعية التي نواجهها على الحاكم المنظم والمخطط في الدولة الإسلامية أن ينطلق أولاً من رؤية فلسفية تتكيء على العقيدة الإسلامية: الألوهة الواحدة وما يتصل بها والنبوة العامة ونبوة الرسول والوحي (القرآن الكريم)، أما التفاصيل فيعمل فيها الاجتهاد والرأي. ذكرت مثالاً: قانون العمل الإيراني الذي هو موضوع لإعادة نظر دائم. أذكر مثلاً آخر من التاريخ الإسلامي: **الحسبة** بدءاً من بداياتها في عهد الرسول وصدر الإسلام إلى أن تحوّلت إلى مؤسسة لها هيكلها الاجتماعي وفقهها. إن فقه الحسبة مثلاً قد لا نعتني به الآن. ولكن يبقى من الضروري أن ننطلق الآن من حاجات المجتمع الحديث ومن المبادىء العامة في الشريعة «لشرعنة» أي موضوع وضعي مطروح.

من هنا أعتبر أن المعركة حول **مدنية** الدولة الإسلامية **ودينية** الدولة الإسلامي هي معركة أشباح. يمكن أن نتصوّر ونرسم مخططاً لدولة إسلامية لا تفترق إطلاقاً عن أي دولة مدنية حديثة. فلنسمها علمانية، إذن، مع التحفظ على الخليفة الفسلفية للتشريع. يمكن أن نبني مؤسسات المجتمع الحديث انطلاقاً من حاجاته مع الحفاظ على السمات العامة التي تميز المسلم عن غيره. وخصوصية السمات الثقافية موجودة في كل حضارة ولدى كل جماعة، فضلاً عن المجتمعات المختلفة. إن التجربة التاريخية الإسلامية تقف شاهداً على ما استنتجناه في كلامنا من زاوية المنهج الأصولي الفقهي.

سؤال: ما تفضلتم به صحيح، وخاصة في جانب ما أسميتموه «الفقه العام» فحقل هذا الأخير خضع في التجربة التاريخية الإسلامية للعقل الاجتهادي والرأي. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من جانب آخر، وهو جانب التذرع بالدين وبالمعتقد لتمرير موقف سياسي أو للدفاع عن رأي أو اجتهاد، فساعتئذٍ ستطرح مسألة خطيرة ودقيقة يتوجس منها العلمانيون، ويعطون مثلاً على خشيتهم تجاوزات الدولة السلطانية التي تمّت باسم الدين، كذلك صراع الفرق الإسلامية الذي قام أيضاً وتأجج بأسلحة دينية. المشكلة إذن هي مشكلة التذرع بالدين في الصراع السياسي. وقد تكون هذه النقطة هي أكثر النقاط حساسية في السجال القائم بين الإسلاميين والعلمانيين اليوم. يخشى العلمانيون أن يرفع

www.noormags.ir

الإسلاميون في وجههم سلاح التكفير والتأثيم، فنكرر بذلك حروبنا الأهلية القديمة ونظام الاستبداد السلطاني. ما رأي سماحتكم في هذا الوجه من المشكلة؟

● الاعتراض مفهوم. أتفهمه ولكن لا يدعو هذا إلى تبرير القيطعة بين الدين والسياسة كما يدعو العلمانيون. فالذي حصل في التاريخ هو انحراف عن الإسلام. الدولة السلطانية، أقولها بصراحة، دولة غير إسلامية، دولة مسلمين ولكنها غير شرعية بالمعيار الفقهي. هذا الأمر شرحته وتوسعت به في كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» وفي غيره أيضاً من الكتب، وخلاصة القول إنه وفقاً للنظرية أو الرؤية المعتمدة في علم الكلام الأشعري وفي بعض الكلام المعتزلي كان يجب أن يُعتمد منهج الشورى كمصدر لشرعية تولي السلطة. وهذا أمر لم يحدث. وعند عرض كتاب الفقه السياسي وأدبيات الأحكام السلطانية إلى هذه المسألة (مسألة مصدر شرعية السلطة) نلاحظ أمرين: من جهة يعتبر هؤلاء الكتاب الدولة السلطانية دولة شرعية، ولكن من جهة أخرى وحين لم يعد من الممكن غض النظر عن تزوير الشوري، كان لا بد من تسمية الأشياء بأسمائها فقالوا بولايات الضرورة أي شرعية الضرورة، **وشرعية الضرورة ليست شرعية الاختيار.**

والآن، **حينما نتكلّم نحن عن دولة إسلامية نتكلّم عن الاختيار وليس عن الضرورة.** وممارسات الدولة السلطانية ممارسات غير مشروعة ولا نفوذ لها، تنفذ بحكم الضرورة لا بحكم الاختيار. ومن هذا المنظور يمكن أن نقول أنه أيضاً إسلام الضرورة. لكن الضرورة لا تؤدي إلى شرعنة الدولة إسلامياً. لذلك لا يمكن أن أقول عن دولة تقوم ببعض وظائف السلطة في الولايات وفي الجبايات إنها دولة إسلامية. كما أني لا أستطيع أن أسمي حركة الفتح العسكري التي قامت بها الدولة الأموية ثم العباسية حروباً إسلامية إلا ما كان منها صدًّا لعدوان على البلاد الإسلامية. مع الفتوحات التي ينبغي أن نبحث لها عن تسمية أخرى، تحوّل الإسلام نتيجة للضرورة ونتيجة لتبريز الفقهاء إلى مشروع امبراطوري. والإنجازات الحضارية التي تزامنت مع أنظمة الحكم هي من إنجازات الأمة وليست من إنجازات الأنظمة.

إذن ـ الخشية القائمة الآن، لها ما يبررها إذا ما أردنا أن ننتج دولة على غرار تلك الدول ـ دولة شمولية بالمصطلح الحديث أو دولة سلطانية بالمصطلح التاريخي. أنا كفقيه مسلم وإسلامي لا أوافق أبداً على إقامة دولة من هذا القبيل ولا أراها إسلامية. وأفضل عليها أية صيغة تتم برضى الناس واختيارهم.

بعد عهد الشورى ـ أي بعد الخلافة الراشدة، لم تمكّن الأمة من ممارسة ولايتها على نفسها. كانت تفرض عليها الأنظمة فرضاً.

أمّا حول صراع الفرق والمجموعات، حيث كان يجري الصراع بين المعتزلة

www.noormags.ir

والأشاعرة أو بين الحنابلة والمعتزلة والشيعة... الخ فإن هذه الصراعات كانت حتماً تصل إلى حد الفتن داخل المجتمع الأهلي. ولكن هذه الصراعات ليست ملازمة للدولة الإسلامية، لقد نشأت عن خلل في إدارة الدولة السلطانية لمجتمعها. هذه الدولة هي دولة سلطان ومعه مجموعة من الفقهاء الذين يفرضون المذهب أو الرؤية الكلامية على سائر النماذج. وكما حصل في عهد المأمون في قضية خلق القرآن. هذه القضية التي حمل عليها حملاً تحوّلت إلى مشكلة كبرى من مشكلات الأمة وليس من مشكلات المجتمع العباسي فحسب. لقد دخلت هذه القضية في النسيج الثقافي للمسلمين ـ في علم الكلام وفي الفقه وفي الأصول وفي الآداب. هذه غلطة حاكم وهي ليست من طبيعة الدولة الإسلامية. لهذا نلاحظ أن أئمة أهل البيت رغم توافقهم مع رأي المعتزلة أو بالأحرى توافق المعتزلة مع رأيهم، فضلوا ألا يدخلوا في هذه المعركة، فجنبوا خطهم الفكر التورط في إنقسام الأمة نتيجة ارتكاب الحاكم خطأ اعتماد مذهب واحد ونفي المذاهب الأخرى.

إن دولةً تفرض رؤيتها ومذهبها ولا تترك مساحة للمذاهب الأخرى أن تمارس أفكارها واجتهاداتها وأنشطتها فتضطر هذه الأخيرة أن تعمل بالتقية أو أن تنسحب من الحياة العامة، أن دولةً كهذه، ليست دولة إسلامية. وأنا في هذه المناسبة أطرح على المؤرخين والمفكرين والفقهاء أن تُدرس سمات الدولة السلطانية ويرى كم فيها من الإسلامية وكم هي فاقدة للشرعية الإسلامية بالمعنى الكلامي وبالمعنى الفقهي.

وإذا كان هناك الآن من مشروع أو رؤية تهدف إلى إعادة انتاج الدولة السلطانية بأية صيغة من الصيغ المعروفة في التاريخ (منذ الأموية وحتى الصفوية والعثمانية). فإننا ضد هذا المشروع. لأنه سيعيد إنتاج دولة سلطانية غير إسلامية.

إن مرجعية المشروع الإسلامي المعاصر تكمن نواته في عهد الرسول وعهد الخلفاء الراشدين. صحيح أنه ارتكب في بعض فواصل مرحلة الراشدين بعض الأخطاء التي لا مجال للخوض فيها الآن، إلا أنها أخطاء تمت في جو قابلية التصحيح. أما لاحقاً وبدءاً من عهد معاوية، فإن الأمة لم تعد ولية على نفسها. لقد غلبت على أمرها بالبيعة القسرية. وحادثة انتزاع معاوية لولاية العهد ليزيد بالسيف معروفة: «من أبى فهذا، وشهر سيفه».

إن الرؤية السياسية الأخرى تقوم على مبدأ البيعة الاختيارية والشورى والإمامة (وهذه الأخيرة هي رؤية الشيعة الذين لم يتمكنوا بعد الإمام علي من أن يترجموا رؤيتهم إلى فقه سياسي). وحدث أن انكفأ الأئمة المعصومون بعد أن حصل الفصل الكامل بين الوظيفة الدينية التبليغية لمنصب الإمام والوظيفة السلطوية. لكن على المستوى النظري بقي مشروع الولاية السياسية التنفيذية القيادية للإمام المعصوم قائماً إلى أن حدثت الغيبة الكبرى.

www.noormags.ir

بعد الغيبة الكبرى، نحن نرى أن الأمة هي ولية على نفسها، ونطرح هذه الصيغة مقابل صيغة «ولاية الفقيه». وعلى هذا الأساس ندعو لإقامة **دول إسلامية** في المجتمعات الإسلامية بحيث ينتج كل مجتمع في الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي دولته المناسبة له ويولّد مؤسساتها على أساس الفقه العام الذي أشرت له في سياق الحديث.

إذن الدولة المتوخاة، الدولة الهدف ليست الدولة التي عرفها التاريخ الإسلامي. أن الدولة المقترحة هي دولة ينتجها المجتمع المسلم استناداً إلى رؤيته الإيمانية وإلى الفقه العام.

وبالنسبة للفقه العام، نقول إنه لا يمكن أن ندّعي أن **الفقه التاريخي** المدوّن يصلح كله كأساس قانوني وحقوقي للدولة المقترحة. من هنا يمكن توجيه نقد للحركة الإسلامية العالمية أو الإقليمية من حيث أنها تغفل هذا الجانب: تقديم مقترحات تجريبية لقوانين ودستور دولها المقترحة.

وقد يكون هذا الفراغ في الفقه العام الجديد هو الذي يسبب في جانب منه هذا السجال العقيم والمعارك الوهمية بين سوء فهم للعلمانية وسوء فهم للمشروع الإسلامي.

المسألة الثانية:

حول مسألة الشورى والديمقراطية:

كنت قد نحتُّ هذا التعبير الذي أشرتم إليه: «الديمقراطية القائمة على مبدأ الشورى» في سياق البحث عن صيغة توافقية للتعبير التمثيلي في مجتمع متعدد كالمجتمع اللبناني. صحيح أن الخلفيات الفلسفية والمفاهيمية مختلفة لكل من المصطلحين (الديمقراطية والشورى)، ولكن المسألة إذا ما بحثت على مستوى تنظيمي وتطبيقي فإننا سنجد أنفسنا أمام موقف توافقي لا خلافي.

أبدأ أولاً بالقول ـ تمهيداً للموضوع، بأن إعتراض الإسلاميين على الديمقراطية بأنها تمثل إنجازاً غربياً قائماً على مرجعية الفلسفة الليبرالية اعتراض صحيح. فنحن نعلم بأن الديمقراطية الغربية بخلفيتها الفلسفية لا علاقة لها بالشريعة ولا يمكن للمسلم أن يلتزم بفلسفتها وباعتبارها تعبيراً عن رؤية للكون وللعالم ولموقع الإنسان ووظيفته في هذا العالم.

هذا في حين أن لدى المسلمين، الشورى. لقد ورد مصطلح الشورى في سورتين: في خطاب موجّه إلى الوالي: «شاورهم في الأمر». وفي خطاب موجهٍ إلى الأمة: «وأمرهم شورى بينهم». وأنه لأمر مهم أن يرد نص قرآني في الشورى. لقد لوحظت الشورى في النص الأعلى باعتبارها وظيفة للحاكم وباعتبارها سلوكاً للأمة. فهي إذن، ذات خلفية فلسفية دينية، إذا صح التعبير، هي معطى من الله تعالى.

www.noormags.ir

إذن - ثمة اختلاف بين مرجعيتي الشورى والديمقراطية. مرجعية الشورى دينية، ومرجعية الديمقراطية علمانية. بهذا الاعتبار يختلفان. ولكن لدينا محاولة (فذلكة) قلنا على أساسها «ديمقراطية قائمة على مبدأ الشورى». كيف؟

أولاً: الشورى ليست عبادة، هي صيغة تنظيمية للمجتمع. وهذا واضح في الأمر. أمر الحكم الذي هو أمر الناس. أو هو أمر الناس الذي من شؤونه الحكم. كما أن «أمرهم شورى بينهم» يعني اشتمال إدارة شؤون المجتمع الأهلي وإدارة الدولة والنظام.

ثانياً: حول الجدل المثار بين إلزامية الشورى وعدم إلزاميتها. رأيي الفقهي أن هذا الجدل ناتج عن عدم تحرير المسألة. ورأيي في المسألة أن الشورى غير ملزمة في حال الرسول عند كل المسلمين، وعند الشيعة الإمامية في حالة الرسول والإمام المعصوم. أما في نطاق ولاية الأمة على نفسها وحينما لا ينصب عليها حاكم معصوم، أي حينما تنتج هي نفسها حاكمها الخاص تكون الشورى ملزمة هنا قطعاً، لازمة وملزمة، لا شرعية للحاكم دون شورى، ولا شرعية لقراراته دون شورى. عليه أن يشاور ويلتزم بنتيجة الشورى. لقد التبس أمر إلزامية الشورى وعدم إلزاميتها في التاريخ والفقه، بحيث أعتبر الخروج على الخليفة خروجاً على الله واستبيحت دماء كثيرة. لقد أعتبر الثوار دائماً متمردين أو مرتدين أو بغاة أو محاربين.. وقوتلوا على هذا الأساس ونتيجة لطلبهم حق الشورى وعدم إلزام الحاكم بها.

لقد قلنا أن هذا الالتباس الذي جرّ الويلات على التاريخ الإسلامي نشأ عن سحب صفة «عدم إلزامية الشورى» الجارية على الرسول، وعلى الإمام المعصوم (وفقاً للمعتقد الشيعي)، على الخلفاء والسلاطين. فكانت عدم إلزامية الشورى بالنسبة لهؤلاء مدخلاً للاستبداد الفردي والتفرد والاستئثار بالحكم.

ومن جهة أخرى نقول إن الشورى بالنسبة للأمة مبدأ ثابت وملزم لها إلا في حال تدخل المعصوم (النبي أو الإمام). «إذا قضى الله ورسوله أمراً ما كانت لهم الخيرة من أمرهم». أما وقد انقضت هذه الفترة فالأمة ملزمة بالشورى. والأمر هنا مطلق، فالأمة تنتج نظامها ومؤسساتها وهيئاتها الحاكمة وقوانينها بالشورى. أما من يمثل الأمة؟ ومن له حق ممارسة الشورى في الأمة؟ نأتي هنا إلى حكاية ما ورد في بعض الفقه السياسي من حصر الشورى بأهل الحل والعقد.

لقد تعقبت شخصياً هذا المصطلح - (أهل الحل والعقد) - وأحب هنا أن أستفيد من رأي الخبراء والعلماء - فلم أجد له أصلاً تشريعياً سواء في كتابات الفقهاء أو في النصوص الأساسية. ولعلي أشرت إلى هذا في كتاب «نظام الحكم والإدارة».

www.noormags.ir

لنقل إن مثل هذا الرأي هو اجتهاد فقهي، والاجتهاد الفقهي ملزم بمقدار ما يتكيء على المبادىء العامة والقواعد العامّة في الشريعة، أو بمقدار ما تقتضي به ضرورات الوقت، فإذا لم يكن له مستند في الفقه العام من الشريعة وانقضت ضرورات الوقت، لا تعود له أي قيمة فقهية، فضلاً عن أن تكون له قيمة تشريعية. إن هذا الوضع يشبه ما نسميه في القانون «مواد انتقالية»، فإذا ما انتهت الفترة زال مفعول المادة.

قد يقال إن ثمة أساساً تشريعياً لصيغة «أهل الحل والعقد» في الآية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله وأولو الأمر منكم﴾ وقد فُسّر «أولو الأمر» بأنهم أهل الحل والعقد أي العلماء والولاة وقادة الجيوش «...وتقلّص العدد بعد ذلك إلى بضعة أشخاص، خمسة استناداً إلى سابقة السقيفة، ثم إلى ثلاثة فواحد،... أنا أنزه الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي عن أمثال هذه الفتاوى أو هذه التكييفات الفقهية.

«أولو الأمر» في التفسير الشيعي هم الأئمة المعصومون من أهل البيت. و«أولو الأمر» بناءً على أوسع التفاسير وليس أضيقها يمكن أن نترجمه بكل ما يسمى اليوم «نخباً» في الأمة، معنية بمسائل الحكم والولاية والتنظيم الاقتصادي والعلمي والاجتماعي.

إذاً نحن الآن نعتمد مبدأ الشورى انطلاقاً من مبدأ ولاية الأمة على نفسها.

نأتي الآن إلى الديمقراطية: نرى أن للديمقراطية ثلاث سمات:

أولاً: سمة الخلفية الفلسفية الليبرالية.

ثانياً: كونها آلية لإدارة السلطة وتداول السلطة أي انتقال السلطة.

ثالثاً: كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها التمثيلية.

ـ بالنسبة للسمة الأولى، نحن لسنا ملزمين بها كنظرية وضعية، أو كاعتقاد فلسفي. إن رؤيَ أن تعتبر كصيغة **«ولاية الأمة على نفسها»** فليكن ذلك، لكن «ولاية الأمة على نفسها» من زاوية فهمنا الإسلامي، ليست شيئاً ذاتياً بالأمة، الله أعطى الأمة ولاية على نفسها. هذه الخلفية الاعتقادية ـ الدينية لا بد منها.

ـ بالنسبة لكونها آلية لإرادة المجتمع وتداول السلطة وانتقالها، لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق ـ لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الفقه العام ما يمنع من اعتماد الديقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل.

ـ أما في الحقل التشريعي، فالتشريع كما نعلم ينقسم إلى قسمين كبيرين وكما أشرنا في أول هذا الحديث: **الفقه الخاص**، وهذا ليس من شأن المجتمع ـ أنه فقه الأفراد ويمكن

www.noormags.ir

أن يمارس كما قلنا في حالة وجود دولة ونظام إسلامي وفي حالة عدم وجودهما. **الفقه العام** الذي يتصل بتنظيم المجتمع، وفيه ما هو منصوص عليه ويدخل في ثوابت الشريعة ـ وهذه لا يمكن للبشر أن يشرّعوا فيها. كما أن فيه مساحات ما يمكن أن نسميه «مساحات الفراغ» وتشمل هذه الأخيرة كل الجانب التنظيمي وكل الجانب الإداري وكل جانب العلاقات الخارجية.. ومعظم الجانب الاقتصادي. وكل هذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادىء العليا في الشريعة من قبيل قاعدة عدم الظن ـ قاعدة عدم العدوان، قاعدة العدل والإنصاف. الخ... وما عدا ذلك هو تدبير وتدبر لأمور تنظيمية يرى الناس فيها ما يصلح. أن المساحة المغلقة عن المشرّعين ـ أي عن المجالس التمثيلية في الديمقراطية أو الشورى هي مساحة محدودة. وما بقي مما يتصل بالتدبير العام هو شأن البشر وإدراكهم لمصالحهم.

هذه عملية فقه واجتهاد. لكن علينا أن نُسلِّم بوجود ثوابت تشريعية لا يمكن تجاوزها. وقد عبّرت عنها بالقول أنها السمة الخاصة للمسلم والمجتمع الإسلامي، ومن ثم للدولة الإسلامية. خارج هذا الحقل كل الأمور تدبيرات. ومن هنا يمكن أن نقول إننا نستطيع أن نوجد التنظيم الذي يعتمد الآليات التنظيمية لأرقى التجارب أو لأي تجربة ناجحة من تجارب الدولة الحديثة مع لحاظ أنها ذات طبيعة شورى وباعتبار أن مصطلح الشورى هو المصطلح الفقهي الذي يشكل خلفية الآليات التنظيمية للدولة بالنسبة لنا كمسلمين.

أما حول النعوت التي يطلقها بعض الإسلاميين تجاه الديمقراطية وتجاه الحضارة الغربية. فإن مثل هذه النعوت (صليبية وشر.. الخ..) هي نعوت غير دقيقة. الحضارة الغربية ليست شراً، فيها شر وفيها خير. كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها ليست خيراً مطلقاً. لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي على أنه مفخرة من مفاخر هذه الحضارة ـ كذلك الأمر بالنسبة لنظام الجواري والتسري ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية.

لا بد أن ننطلق من موقف النقد لحضارتنا ـ ولحضارة الغرب. لنأخذ الإنجاز العلمي في الحضارة الغربية إنه ليس شراً وإن كنا نتحفّظ على الخلفية الفلسفية لبعض العلوم الإنسانية أو النتائج الوظيفية لبعض العلوم الفيزيائية والبيولوجية. كالأبحاث الجينية التي تهدف إلى استنساخ البشر ـ أو الأبحاث الذرية الهادفة إلى أغراض التدمير ـ أو صناعة الأسلحة الجرثومية التي أنتجت اختلال البيئة وتلويث الطبيعة. إن إنجازات حضارية كبرى في الغرب ينبغي التعامل معها إيجابياً: الجانب التنظيمي والخدماتي في المدنية الغربية، الإنجازات الفنية والإبداعية كالموسيقى والأدب...

يجب أن نتجنّب الأحكام الإطلاقية، علينا أو عليهم أو على أية حضارة أخرى.

www.noormags.ir

الموقف الاطلاقي ليس موقفاً قرآنياً. الموقف القرآني موقف نقدي وليس موقف إدانة. والموقف النقدي موقف انتقائي. إن الله سبحانه وتعالى مدح الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. لم يقل يتبعون «حسنهم». يوجد سيء ويوجد أسوأ. يوجد «حسن» ويوجد «أحسن». والقول هنا هو القول المطلق، هو التعبير الشفهي والإنجاز العلمي. والممارسة والشكل التنظيمي.. القول باختصار هو الفعل البشري أي الإنجاز. بعض المفسّرين يقصرون معنى الأحسن في الدين. أنه في الدين بمعنى أن الوحي الإلهي هو ا لأحسن، وأنه في كل إنجاز بشري في حياة الناس على الأرض وفي علاقاتهم فيما بينهم.

إننا نختار «الشورى» كفلسفة حكم، ونختار آليات الديمقراطية كأدوات وأجهزة ومؤسسات. إن الديمقراطية هي «أحسن القول الغربي» من الناحية التنظيمية للمجتمع ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها.

والخلاصة: إذا شئت أن تقول: أنا أتبع الديمقراطية على أساس مبدأ الشورى فأنت مصيب، وإن شئت أن تقول أنا أتبع الشورى وأستخدم فيها تقنيات الديمقراطية فأنت مصيب. إن الخير في كل حضارة هو «أحسن قولها» نتبعه ونسبغ عليه سبغتنا التي هي سبغة الله. ومن أحسن من الله سبغةً. الشورى هي إذن ــ سبغتنا، خلفيتنا الفلسفية والتي هي جزء من رؤيتنا الإيمانية للكون وللعالم ولموقعنا فيه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المسألة الثالثة:

حول الدولة المدنية والمجتمع المدني وقضايا التنوع وحرية المعتقد

أطروحتنا عن «الدولة المدنية» في لبنان وفي كل مجتمع مماثل، أي في كل مجتمع متنوع، موضحة في العديد من النصوص. بالنسبة إلى توسيع مجال الأطروحة إلى العالم العربي والإسلامي، هذه المسألة لا تزال في مرحلة البحث الاجتهادي عندي وأنا أحررها بالشكل التالي: إن المجتمع الإسلامي الخالص أو شبه الخالص الذين يتكوّن من غالبية مسلمين، هل يمكن وفقاً لأطروحة الإسلام السياسي، أن ينتج دولةً تسمح بالتعدد الديني والعقائدي والفكري وحق التعبير المؤسسي والتنظيمي لفاعلية المجتمع بصورة مستقلة عن وصاية الدولة، وكما ورد في مقدّمة السؤال؟

في الجملة أقول الآن: نعم، لأن الفقه الإسلامي يشتمل ـ في رأيي ـ على اجتهادات تسمح بالتنوعات التي أشار إليها السؤال. فالتعدد الديني مسلّم به في الشريعة والتعدد العقائدي والفقهي هما جزء من التعدد الديني. وحول حق التعبير المؤسسي والتنظيمي ليس

www.noormags.ir

هناك نص يمنع. ومن هنا فإنشاء مؤسسات وتنظيمات تنتمي إلى الأكثرية أو إلى الأقلية في نطاق القانون المعتمد، وارد لأن لا نصوص تمنع ذلك.

إن الدولة في الإسلام، وحسب رأيي وعلى خلاف كل ما مورس تاريخياً، بدءاً من العصر الأموي، ليست دولة شمولية. الإسلام يعطي للدولة أصغر مساحة من السلطة على المواطن وعلى الإنسان وعلى الجماعة. الأمر الذي جعل من الإنجاز الحضاري في التاريخ الإسلامي، وكما سبقت الإشارة إنجازاً مرتبطاً بالأمة وبالمجتمع وبمبادرات الناس. إن المساحة الضئيلة التي تغطيها الدولة هي مساحة النظام العام للمجتمع والتي يلخصها تعبير: حراسة العقيدة والشريعة. و«الحراسة» لا تحمل معنى التدخل في حياة الناس وعقائدهم. إننا لا نتصوّر دولة إسلامية تنقب عن عقائد الناس أو تتحوّل إلى محاكم تفتيش كالذي حدث مثلاً في محنة خلق القرآن، حيث تشكل في مجلس الحاكم ما يشبه المحكمة التي تستدعي أهل الرأي والفكر فيسألوا عن أفكارهم، أو كالذي حدث لبعض حالات الصوفية. هذا أمر غير مشروع. تُعامل الناس على ظاهر الإسلام ما لم يظهر منها ما يناقض هذا الظاهر.

بل أكثر من هذا، لقد رأينا وأفتينا في باب الجهاد، أن الجهاد الذي هو ركن من أركان الإسلام هو من طبيعة دفاعية محضة. وأن الذي يدعو إلى القتال هو **الحرابة**، يعني الإفساد في الأرض. وهذا يعني أن الكافر المحض إذا لم يكن محارباً ولم يعلق عداءه ولم يكن معتدياً لا يوجد أي سبب يمنع معايشته ومعاملته بالحسنى على أساس عدم العدوان من جهة ومبدأ «البر» الذي ورد في سورة الممتحنة: ﴿إنما لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ولم يظاهروا على إخراجكم أن تبروهم وتقسطوا إليهم..».

إذن، إن التعامل يجري على قاعدة «البر» وليس كما شاع في الكثير من الأدبيات، على قاعدة «التسامح». إن الإسلام غير متسامح. **الإسلام سمح**. فالتسامح يعني أن يكون الآخر تحت رحمة المتسامح ـ وأن يكون المسلم **«متفضلاً»** عليه. الإسلام يعامل الآخر بما يقتضيه حقه، وليس تسامحاً ولا تفضلاً. ما ورد في النص «أني بعثت بالحنيفية **السمحاء**» وليس المتسامحة. هذا يعني أن الإسلام بطبعه سمح يتسع للأغيار، يعترف بوجود الآخر. ويرى أن لهم الحق في أن يكونوا **«أغياراً»**

ومن هنا أقول أن «جهاد الدعوة» الذي اشتهر على ألسنة الفقهاء لا نراه مشروعاً وأن القتال إنما شرع باعتباره صيغة دفاعية لردع العدوان، فالحرب مشروعة إذا كانت دفاعية أو وقائية.

من هذا المنطلق، الأغيار في العقيدة لهم مكانهم الطبيعي وليس مكانهم المقرون

www.noormags.ir

بالمنّة. هذه الأطروحة لها سند في التشريع وفي الفقه؛ وفي رأيي تحتاج إلى مزيد من التعمق والدرس. ومن جهتي أذهب أن ليس في الاجتماع السياسي الإسلامي مواطنون من درجة أولى ومواطنون من درجة ثانية. المواطنون درجة واحدة، وانتسابهم إلى الدولة انتساب واحد.

وهنا يمكن أن نميّز بين موقعين لغير المسلم في المجتمع السياسي (الدولة). أو بين حيثيتين: حيثية في المجتمع الأهلي أو المدني، وحيثية في المجتمع السياسي (الدولة). إن الحيثية التي يكون فيها الإنسان في المجتمع الأهلي هي حيثية الكينونة الذاتية، كونه مخلوقاً موجوداً على أرضٍ معينة، يحمل عقيدة وثقافة معينة. في حين أن الحيثية التي ينتمي بها إلى المجتمع السياسي هي حيثية أخرى، كونه في مركب تنظيمي له حدود معينة وله حكومة معينة وله نظام معين. إذا أخذنا مثلاً وضع المسيحيين في إيران، فهؤلاء يجب أن يفرق بين الانتماءين لديهم. هم ينتمون إلى مجتمعهم الأهلي الخاص الذي فيه مسيحية على مذهب كذا، وينتمون إلى المجتمع السياسي العام الذي هو الجمهورية الإسلامية الإيرانية ذات النظام الإسلامي. بحكم انتمائهم إلى المجتمع الأهلي لهم حق التنوع، وبحكم انتمائهم إلى المجتمع السياسي عليهم واجب التجانس.

سبق وأشرنا إلى أن الساحة التي تتدخل فيها الدولة في شؤون المواطن، مساحة محدودة، وأن حراستها للشريعة تكون في مجال سلطانها الخاص. أما فيما يخرج عن سلطانها الخاص فلا ولاية لها عليه. السؤال: ما هو مدى مساحة سلطان الدولة ومدى حقها في التدخل؟ لو أخذنا مثل الخوارج وموقف الإمام علي(ع) منهم. ماذا نجد؟ نجد مسلمين عارضوا ووصلت معارضتهم إلى حد الخروج عن شرعية الدولة، سياسياً، ومع ذلك اعتبروا مواطنين وحفظت حقوقهم المدنية كاملة، ولم يحاربوا إلا عندما قاتلوا. قاتلوا لا لأنهم عارضوا سياسياً ولا لأنهم قدّموا أطروحة في الفهم الديني مختلفة عن الأطروحة الرسمية، قوتلوا لأنهم قاتلوا.

هذا يعني أن الخوارج ارتكبوا أمرين: أولاً عارضوا سياسياً ووقفوا في وجه النظام وثانياً: قدّموا تفسيراً دينياً لفهمهم وآل أمرهم إلى تكفير الأمة وليس فقط تكفير النظام وحكومته. ومع ذلك اعتبروا مواطنين وأنهم ما زالوا مسلمين ويتمتعون بحق الحماية وأعطيات بيت المال. ولم يعاملوا بالعنف إلا لأنهم استخدموا العنف. أي أنهم شهروا السلاح وكانوا بحكم المحاربين يعني المفسدين في الأرض.

نخلص من هذا المثل إلى الاستنتاج: أن تعارض سياسياً وأن تدعو إلى صيغة سياسية مختلفة عن صيغة الدولة أمر لا أرى أي مانع فقهي له. أما أن تدعو إلى عقيدة وشريعة مخالفة

www.noormags.ir

للإسلام، فلا أعتقد أن التنوع الذي يسمح به الإسلام يصل إلى هذه الدرجة.

قضية الردّة: ما يبدو لي أنه يمثل إشكالاً هو موضوع الردّة وحرية المعتقد، وبالشكل الذي نعرفه في الدول المدنية. ما هو سائد في المذاهب الفقهية أن لا تبديل للمعتقد الديني وهو أمر غير مشروع يعاقب عليه صاحبه كمرتد: بالحبس أو الموت.

غير أنه فيما أرى يجب التمييز بين مستويين من تغيير الرأي والمعتقد:

ـ مستوى تبديل الرأي والرجوع عن الإسلام كرأي شخصي للإنسان، بينه وبين نفسه، هذا الموقف لا يؤاخذ عليه طالما أن الأمر لا يصل إلى موقف الدعوة والتحريض على الإسلام.

ـ مستوى الردة حينما يتحوّل المرتد من مجرّد صاحب رأي إلى داع ومحرّض. وفي هذه الحالة يكون هذا الإنسان قد خرج من دائرة حرية الرأي وحرية المعتقد إلى مساحة أخرى وهي دعوة الآخرين إلى الارتداد، وهذا يدخل في التقييم الفقهي في باب الحرابة الفكرية، إذا صح التعبير أو في باب التخريب الفكري والعدوان الفكري.

هناك آراء تحكم على المرتد بالموت أو بالحبس أو بالعزل بمجرد أن يُعرف عنه ذلك. ولكنه رأي لا نوافق عليه. نرى الرأي الآخر وهو أن الردّة إنما تكون موضوعاً للمؤاخذة حينما يُعبر عنها المرتد بنحو دعائي وتحريضي للآخرين أن يرتدوا مثله. بهذا يكون المرتد هنا محارب لعقيدة المجتمع قبل أن يكون محارباً لعقيدة الدولة. هذا الموقف موضوع للمؤاخذة ولا يُسمح بالتنوع أن يصل إلى هذه الدرجة.

لا يمكن أن يسمح بموقف يدعو إلى تفكيك أو إلغاء الأساس الوجودي للمجتمع وللأمة بحيث لا يعود المسلم مسلماً ولا المجتمع الإسلامي مجتمعاً إسلامياً. لا يمكن لعقيدة أن تشرّع إلغاء نفسها. يمكن أن تشرع قبول غيرها والتعايش مع غيرها. يمكن أن تشرع حرية الاعتقاد بها، ويمكن أن تحتمل في مجتمعها الخاص الأغيار الذين لا يعتقدون بها، ويمكن أن تؤمن لهم الوضع الحقوقي المناسب لحقوقهم الإنسانية وكرامتهم الإنسانية والتعبير عن ذاتيتهم الخاصة في العبادة والثقافة والتشكيل الاجتماعي. أما أن يصل الأمر إلى تشريع إلغاء الذات، فهذا أمر لا يمكن للإسلام أن يقدم عليه. وهذا يصح على أية فلسفة أخرى في أي مجتمع آخر. لا يعقل أن تشرّع إلغاء نفسها، لأنها بمجرد أن تفعل ذلك تكون قد عبّرت عن عدم صدقيتها وعدم حقانيتها. حتى لو أخذنا مثلاً المجتمعات الديمقراطية الغربية، هل تسمح فلسفتها التي تصدر عن الليبرالية والمذهب الرأسمالي في الاقتصاد لقوى واتجاهات من شأنها أن تغير جوهر هذه الفلسفة؟ أن السماح بوجود أحزاب شيوعية مثلاً في بلدان رأسمالية لا يعدو شكلاً من أشكال ألوان الديمقراطية. وهو وجود شكلي يمارس حرية مضبوطة النتائج ولا تهدّد أسس النظام وفلسفته. فضلاً عن أن الأحزاب الشيوعية الغربية

www.noormags.ir

كانت قد انضبطت منذ زمن بقواعد مجتمعاتها وتقاليدها ودساتيرها العامّة. ولو افترضنا أن الأحزاب الشيوعية ستكون قادرة ذات يوم على التغيير، فإنه لا نعتقد بأنه سيسمح لها بهذا.

إن موقف المجتمعات الغربية من الإسلام اليوم يكشف عن حدود الديقراطيات الغربية وعن المدى المحدود الذي تصل إليه دعوات حرية الفكر في هذه الديمقراطيات. نلاحظ أن الموقف من الإسلام لا ينطوي على بغضاء بقدر ما ينطوي على خوف، خوف من أن تزاحم فلسفة الإسلام فلسفة المجتمعات الغربية وتثير لها مشكلات جدية.

إن انطباعي عن حرية الاعتقاد في المجتمعات الغربية ـ إنها حرية شكلية وشعارية أكثر مما هي واقعية. لقد نظمت هذه المجتمعات نفسها بشكل تعلم معه أن الحرية التي تعطيها حرية عقيمة. ولنا بعض التجارب في هذا الشأن.

نأتي إلى فكرة توسيع مجال الدعوة لتبني صيغة «الدولة المدنية» إلى ما يتجاوز لبنان. أي إلى المجتمعات الإسلامية الخالصة. هذه الفكرة لا نستطيع أن نوافق عليها للاعتبار التالي: إن حرية الإيمان هي حرية ثابتة للإنسان في المعتقد الإسلامي، ولا يصح أن يكون إيمان المسلم عن تقليدٍ أعمى ـ أي أن يكون التزامه بالإسلام عن تقليدٍ أعمى. لا بد أن يركن إلى حجة عقلية ولو بسيطة تكوّن لديه قناعةً ذاتية بحقانية المعتقد والشريعة الإسلامية، فلو لم يتكون لديه هذا، أي أن يكون قد اتخذ موقفاً مخالفاً للإسلام بينه وبين نفسه، فالإسلام يتسع لهذا. أما إعلان هذا الموقف وإنشاء تنظيم معادٍ للإسلام ودعوة الآخرين إلى تغيير معتقدهم ورفض الإسلام فكل هذا يشكل معارضة تساوي معارضة عقيدة المجتمع. وينطبق على هذا الموقف ـ كما سبقت الإشارة ـ حكم الارتداد على المجتمع الذي يكون من حقه أن يواجه هذا الموقف. وتكون الدولة حينذاك ملزمة أن تحافظ على السلم الأهلي. لأن مثل هذا الموقف مؤدٍّ إلى الاضطراب والفتنة.

الفلسفة الإسلامية للحرية الإنسانية وحقوق الإنسان:

كل عقيدة لها في مسألة الحرية، فلسفتها الخاصة. ونلاحظ أن الحرية في المجتمعات الغربية تتكىء على فلسفة معينة تنطلق من كون الإنسان هو مركز الكون وهو نهاية النهايات، ولا تربط الإنسان بأي بعد غيبي. وبالتالي فإنها تعطي الإنسان سلطة مطلقة على نفسه ولا تعطيه حرية مطلقة مقابل المجتمع. أما في الإسلام فهذه الحرية تستند إلى فلسفة أخرى في النظرة إلى الحياة وإلى الكون وإلى موقع الإنسان فيهما. إن مفهوم الخلافة في الأرض (إني جاعل في الأرض خليفة) يعني أن الإنسان هو مركز الكون. وهنا يمكن أن نتوسع في مفهوم الأرض ليشمل جميع مناطق المجرّة، جميع مناطق الكون التي يصلها الإنسان، مركز الكون المنظور أو عالم الشهادة.. ووظيفة هذا الإنسان الذي هو مركز ليست

www.noormags.ir

مجرّد الحياة الدنيا، وإنما الهدف هو ما يتجاوز ذلك، إنه التكامل الروحي والأخلاقي الذي يرقى بالإنسان والذي لا يجعله أسير المتعة الخاصة واللذة والاستهلاك. أي أن الإنسان ليس كائناً استهلاكياً. ويترتب على هذه الفلسفة مفاهيم معينة لحقوق الإنسان. فما يعتبر حقاً في مناخ الحضارة الغربية قد لا نعتبره نحن كذلك. وما يعتبر حقاً عندنا قد لا يعتبره الغربيون حقاً. من باب المثال نذكر أن مبدأ كفالة المجتمع للإنسان هي مسؤولية المجتمع. المجتمع هو المسؤول عن حياة الإنسان وسلامته وكرامته.

وهذا الحق، حق المسلم في الحياة الكريمة، أثبته الإسلام للإنسان منذ أول التشريع أنه في أصل الشريعة، ولهذا فإنه من الأمور الفقهية المسلَّم بها أنه إذا جاع إنسان أو عري أو مرض ولم يجد دواءً أو مات ولم يجد خدمةً، فإن مجتمعه الخاص كله يُعاقب على هذا التقصير. ذلك أنه من الواجبات الكفائية على المسلمين ألا يكون بينهم جائع أو عريان أو جاهل.. إلخ. هذا حق ثابت في أصل الشرع يُسمى الواجب الكفائي.

ومن جهتي فإن لي رأياً في الواجب الكفائي بيّنته في أبحاث الجهاد. الواجب الكفائي عند جمهور الأصوليين أنه واجب على الأفراد فرداً فرداً. بحيث إذا امتثل أحدهم لهذا الواجب يسقط عن الآخرين، وإذا عصوا جميعاً يعاقبوا جميعاً. أنا **أرى أن الواجب الكفائي هو واجب على الأمة**، وأراه أنه بمثابة الواجب العيني. في المبنى الأصولي كل الواجبات واجبات فردية قسم منها يدعونها عينية تعيينية. وقسم منها كفائية. أنا أقول كل الواجبات عينية تعينية. غاية الأمر أن بعضها واجب على الأفراد وبعضها واجب عيناً على الأمة. وهذا لم يثبت في الحضارة الغربية إلا بعد كفاح طويل. ولا أعتقد أنه ثبت بالمستوى الذين أثبته التشريع الإسلامي.

وإذا عدنا لمسألة حرية المعتقد في المجتمعات الإسلامية فإني أراها من زاوية انتماء المسلم إلى المجتمع الإسلامي. وهذا الانتماء يتضمن المعتقد ومقتضياته السلوكية. وهذا الانتماء يحمل معنى «الميثاق» . والميثاق ليس عقداً يتناول ظاهر السلوك فحسب. بل يشمل مضمون الالتزم أيضاً أي مقتضيات المعتقد: الالتزام مع الله ومع المجتمع باحترام ما يقتضيه المعتقد من التزامات التعبير القولي والعملي. فإذا رأى شخص من هؤلاء الملتزمين أن ينقض ميثاقه الخاص فإنه لا يؤاخذ على ذلك. أما لو أعلن هذا النقض ودعا الآخرين إلى نقضه، فإن الحالة تتغير. إنه في هذه الحال ينقض المجتمع.

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نعمم مفهوم «دولة مدنية» على المجتمعات الإسلامية الخالصة، إذا نشأت فيها دولة إسلامية. أما قولكم إن الدولة السلطانية القديمة أي تجربة الاستيلاء والتغلب لم تقدم إلى مجتمعاتها إلا عصبية مصطبغة بالدين أي حزبية حاكمة ذات

www.noormags.ir

ايديولوجية إسلامية بتعبير اليوم نقول صحيح وأنا أوافق عليه. وقد سبق في أول الحديث إن قلت أني لا أعتبر أصلاً هذه الدول دولاً إسلامية. هي دول مسلمين، كانت العصب الحاكمة فيها تحكم باسم الدين ولكنها ما كانت تحمل مفهوم الدين. وكانت تقوم بحروب الفتح بخلفيات ذات طابع توسعي امبراطوري وليس بهدف حضاري تبليغي. وكنا قد بينا في أبحاث أخرى عن الجهاد، إن هذا المفهوم وكما مورس في حقب كثيرة باستثناء الحالات الدفاعية مورس بشكل خاطىء ومزوَّر وإن ما ارتكب باسمه ليس كله مشروعاً. من هنا فإن أية صيغة معاصرة تتماثل مع التجربة السلطانية أي مع تجربة الاستيلاء والتغلب وتزوير مفهوم الجهاد، لا نوافق عليها ولا يمكن أن نسميها إسلامية. لقد حذرت دائماً الحركات الإسلامية المعاصرة من عمليات القفز إلى السلطة بأي شكلٍ من الأشكال، ونصحت، ونصيحتي معروفة في أوساط الحركات الإسلامية ، أن يعملوا على تثبيت المفهوم الإسلامي في المجتمع وبالصيغة الإسلامية للدعوة أي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. بحيث لا يكون جهاز الحكم مفروضاً على المجتمع من فوق، وإنما يكون نتيجة لنضج طبيعي داخل المجتمع. ولنا في تجربة الرسول معيار على هذا التوجه.

كان من الممكن للرسول الأكرم سلام الله عليه أن يعلن في مكة حكماً، وأن يكوّن عصبةً وأن يستعين بالتحالفات القبلية. وكانت هذه الأخيرة متاحة. لماذا لم يفعل؟ بالمناسبة أتمنى على المؤرخين المختصين بتاريخ السيرة ونشأة الدولة الإسلامية أن يدرسوا هذه التجربة من هذه الزاوية. كانت نظرتي القديمة إلى هذه المسألة جزءاً من النظرة التاريخية السائدة وهي أن الرسول لم يلجأ إلى إقامة الحكم في مكة عن طريق القوة بسبب حالة الضعف، وأن الوسائل لم تكن متاحة، أما في العهد المدني فقد تغيرت موازين القوى وأضحت الإمكانات متوفرة. هذه النظرة السائدة والشائعة تحتاج في رأيي إلى تعديل. يبدو لي أن الأمر ليس هكذا، وأن الامتناع عن استعمال القوة في مكة لم يكن ناشئاً عن الضعف. لأن فحص شبكة العلاقات السياسية للرسول سلام الله عليه وللمسلمين الأولين عبر ولاءات الدم والقرابة التي كانت تجمعهم مع قريش ومع عرب آخرين، يبين أن هذه الشبكة كان يمكن أن تكون قوة تؤثر على صيغة المجتمع المكي السلطوي. يمكن أن نقول إن الإمكانات كانت في غالب الظن متوفرة، ولكن لم تكن الرؤية الإسلامية لإنشاء دولة ناضجة في تلك المرحلة. لأن مفهوم الإسلام في نظام الحكم هو أن يتمَّ الحكم نتيجة لقناعةٍ من الناس وليس عبر سلطة مفروضة عليهم. مع بيعة العقبة الأولى ومع بيعة العقبة الثانية، أي قبل هجرة الرسول ووصوله إلى يثرب كان قد تأسس قاعدة لانطلاقة نواة الدولة. وفد اليثربيون النقباء بعد أن تأسست مؤسسة النقباء ولما رجع هؤلاء إلى يثرب طرحوا فكرة إنشاء مجتمع جديد له سلطة ونظام حكم. لقد وجدت الأرض ووجد الشعب ووجدت الإرادة السياسية الشعبية لتكوين صيغة مجتمع

www.noormags.ir

ونظام جديدين. فالدولة ليست هدفاً بحد ذاته، والسلطة ليست هدفاً قائماً بذاته، الهدف توعية المجتمع بالإسلام وبناء مجتمع بقيم الإسلام.

لا أستطيع أن أوافق على إنشاء نظام حكم يجعل من الإسلام صيغةً في مواجهة المجتمع. إن هناك بعض الأخطاء الأساسية في السياسات التي تسلكها الحركات الإسلامية في هذا الاتجاه. وأنامعني بالتنبيه إلى هذه الأخطار. وأنا أدعو سائر الفقهاء المعاصرين إلى أن يعيدوا النظر ويتعمقوا في جميع هذه المسائل. يبدو لي أن فقهاءنا لا زالوا في حالات كثيرة محكومين بمرتكزات فقهية يجب إعادة النظر فيها. من هذه المرتكزات: إقامة الدولة واجب. ولكن في أي مرتبة؟ وما هي الأولويات؟. على مدى تاريخ الإسلام وفي أسوأ الظروف انحلّت الحكومات والأنظمة ولكن بقيت الأمة. ليس هناك تطابق وتلازم بين وجود نظام حكم إسلامي وبين وجود المسلمين ووجودالأمة. المسلمون مستمرون، والأمة مستمرة. الأمة كانت تبدع مع عدم وجود نظام حاكم. لقد استطاعت الأمة أن تستوعب جميع المتغيرات وتهضمها قبل العصر الحديث وتعيد أسلمتها. وما حصل لهذه الأمة من انهيار وتفكك بسبب الاختراق الغربي على كل المستويات ليس سببه عدم وجود نظام حكم إسلامي.

لقد نشأت هذه الوضعية من أمرين: من وجود أنظمة حكم غبية أو مرتهنة ومن تخلي الأمة عن دفاعاتها التي كانت موجودة والتي كانت تتمثل في المؤسسات الأهلية الفاعلة وذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية الإنمائية.

مرّة أخرى أدعو الفقهاء إلى أن يعيدوا النظر في المرتكزات التي ننطلق منها جميعاً في مسائل الفقه السياسي، وأن يفحصوها من جديد على ضوء قراءة متأنية لنصوص الكتاب والسنة الموثوقة. وقد تكون النتيجة تثبيت وإعادة تأصيل المرتكزات القائمة وقد تكون انكشاف أبعاد أخرى يفصح عنها الفهم الفقهي الاجتهادي.

حق المرأة في تولي السلطة العليا

أعطي مثلاً على هذا المنهج موضوع حق المرأة في تولي الحكم. الرأي الشائع هو عدم مشروعية تولي المرأة للسلطة العليا في الدولة. وهذا أمر مسلَّم به بين جميع المذاهب الإسلامية. ونتيجةً لأبحاثي في هذا الموضوع، وعلى هامش أبحاث الفقه السياسي توصلتُ إلى نتيجة مخالفة تماماً، وهي أن المرأة بحسب التشريع الإسلامي مؤهلة لتولي السلطة العليا في دولة تقوم على المؤسسات، لا على الحكم الفردي (نظام الخلافة)، أي تقوم على الشورى واختيار

www.noormags.ir

المجتمع لهيئاته الحاكمة. أنا أقبل النصوص التي يستدل بها على عدم أهلية المرأة ومن ثم عدم مشروعية تولي المرأة للسلطة إذا كانت الدولة دولة خلافة يتمتع بها الخليفة بسلطات مطلقة ولا يخضع لمبدأ الشورى. أما في نطاق الوضع التنظيمي الحديث للدولة، فإن هذه النصوص تصبح أجنبية عن موضوعها، وتطرح علينا بالتالي البحث عن نصوص ومبادىء جديدة لاستنباط وضع المرأة في التركيب السياسي الحديث. هذا المبحث في أحقية المرأة في تولي السلطة العليا سينشر قريباً إن شاء الله، وأرجو أن أستفيد من نقد الناقدين وأن يكون موضع عناية من جميع الفقهاء المعاصرين من جميع المذاهب الإسلامية.

نحو مصالحة الأمة لذاتها:

بقيت ملاحظة لعلي أختم بها هذه المحاورة وهي أن إحدى القضايا الكبرى التي نحمل مسؤوليتها نحن وأمثالنا من المسؤولين في الأمة والمجتمع الإسلاميين في هذا العصر: قضية إعادة مصالحة الأمة مع نفسها، إعادة مصالحة الذات الإسلامية مع نفسها، وبعد كل حالات القطيعة والتناحر والتي توالت منذ عصور طويلة، وتطورت وأخذت أشكالاً متنوعة، تارةً بين الأنظمة الحاكمة منذ عهد الدولة السلطانية وحتى يومنا هذا، وتارةً أخرى بين التيارات التي انتظمت فيها شعوب الأمة سواء كانت تيارات قومية عنصرية (تركية، عربية، فارسية) أو تيارات عصبوية وفرقية ومذهبية. وتستمر حالات الصراع اليوم فيما بين الأنظمة الحاكمة، وفيما بين التيارات السياسية في العالم العربي والإسلامي، وكما نلاحظ العلاقة بين التيار القومي العريض والتيار الاشتراكي العريض والتيار الإسلامي العريض، ناهيك عن المنافسات القائمة داخل كل تيار من هذه التيارات.

هذا الواقع جعل بأس الأمة بينها شديداً وجعل قلوبها شتى. لا شك أن العدوان الغربي القديم والجديد وما يحكى عن استلابه واستحواذه يتحمّل مسؤوليةً عمّا نحن فيه. ولكن علينا أن نرى إلى مسؤوليتنا الخاصة وإلى أننا هيأنا الظروف المناسبة لهذا الاتباع. لا أوافق بالمناسبة، الصديق المرحوم مالك بن نبي على وجود أهلية للاستعمار أو قابلية للاستعمار فينا. لا ليس فينا قابلية للاستعمار، ولكن خلافنا أضعفنا وبدّد طاقتنا ومن ثم جعلنا مغلوبين على أمرنا أمام قوة متماسكة ومخطط ومالكة لزمام الأمور.

ومن هنا فإني أطل عبر هذه المحاورات التي قدّمتُها حول مشروع الدولة الإسلامية وموضوع التعددية ورحابة الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي وقدرتهما على التجديد والتطوير والإنماء (أطل) على ضرورة تكوين مناخ نفسي وجداني عقلي يُعزز القناعات بضرورة التوصل إلى مصالحة للأمة مع ذاتها، مصالحة تبدأ من عملية التعاون ما بين الأنظمة العربية (وكنا قد عايشنا منذ فترة قصيرة مأساة الحرب اليمنية ـ اليمنية، والآن نعايش توتراً كبيراً ومشكلة

www.noormags.ir

كبيرة بين الجزائر والمغرب لأسباب تافهة) مصالحةً أيضاً ما بين تيارات الأمة العربية بحيث نصل إلى تجميد خلافاتنا والتي أراها ثانوية أمام الخطر الأكبر المحدق بنا في خضم المشاريع الدولية والإقليمية الجديدة.

إن مشروع النظام الشرق أوسطي والتوجهات الدولية الجديدة وخاصة فيما يتعلق بتوجهات العالم الصناعي (دول الشمال)، كلها أخطار تضعنا أمام امتحان وخيار صعب. والخلاصة أنه لا يمكن التفرغ لحل هذه المعضلات الكبرى وتعيين الخيارات السليمة مع وجود كل هذا التناحر الداخلي وهذ الانقسام على الذات وهذا الاغتراب على الذات وهذا الاحتراب على الذات. إن أحد أهم ما تستبطنه هذه الأفكار التي عبّرت عنها هو هذا الهاجس، هذا القلق الذي آمل أن ننظر إليه بجدية، وأن لا يحسب أي منا حينما يسجل انتصاراً صغيراً لنفسه، أنه قد انتصر. إن الانتصار الفردي هو في الحقيقة جرح جديد أو ثقب في مناعة الأمة وتماسكها.

والله ولي التوفيق

مؤلفات الشيخ محمد مهدي شمس الدين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

1 ـ **نظام الحكم والإدارة في الإسلام ــ** ط/1 ـ منشورات حمد ـ بيروت 1273 هـ ـ 1955 م.

ط/1 ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت 1411 هـ ـ 1991 م.

2 ـ **دراسات في نهج البلاغة ــ** ط/١ ـ النجف الأشرف ـ العراق 1375 هـ ـ 1956م.

ط/ 2 ـ دار الزهراء ـ بيروت 1392 هـ ـ 1972 م.

3 ـ **ثورة الحسين (ظروفها الإجتماعية، وآثارها الإنسانية)**[1]:

ط/1 ـ دار الأندلس ـ بيروت.

ط/2 ـ مكتبة التربية ـ بغداد.

ط/3 ـ دار التراث الإسلامي ـ بيروت 1395 هـ ـ 1975 م.

(1) ترجم إلى الفارسية، وطبع في (قم/ إيران) مرتين في منشورات دار التبليغ الإسلامي: الأولى، بعنوان: (ارزباني انقلاب إمام حسين أزديركاه جديد)، والثانية بعنوان: (بروهشتي بيرامون زندكاني إمام حسين (ع). كما ترجم إلى اللغة الإنجليزية، ونشر في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية للأستاذ السيد حسن الأمين.

www.noormags.ir

ط/4 ـ دار التعارف ـ بيروت 1397 هـ ـ 1977 م.

ط/5 ـ دار التعارف ـ بيروت 1398 هـ ـ 1978 م.

ط/6 ـ دار التعارف ـ بيروت 1400 هـ ـ 1980[1].

4 ـ **أنصار الحسين (الرجال والدلالات)** ـ دار الفكر ـ بيروت 1395 هـ ـ 1975 م.

5 ـ **دراسة عن موسوعة الفقه الإسلامي**

6 ـ **بين الجاهلية والإسلام** ـ دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري 1395 هـ ـ 1975 م.

7 ـ **مطارحات في الفكر المادي، والفكر الديني** ـ ط/1 ـ دار التعارف ـ بيروت 1398هـ ـ 1978 م.

ط/2 ـ التعارف ـ بيروت 1400 هـ ـ 1980 م.

8 ـ **الإسلام وتنظيم الأُسرة (مع آخرين)** ـ الدار المتحدة للنشر، بيروت.

9 ـ **الغدير (دراسة تحليلية، إجتماعية، سياسية، لمسألة الحكم الإسلامي، بعد وفاة الرسول (ص)** ـ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت 1386 هـ.

10 ـ **الحسين (ع) (قصة حياته وثورته)** ـ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية، بيروت 1386 هـ.

11 ـ **عهد الأَشتر** ـ ط/1 ـ الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ـ 1386.

ط/2 ـ مؤسسة الوفاء ـ بيروت 1404 هـ 1984 م.

12 ـ **عقائد الشيعة الإمامية** ـ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية 1386 هـ.

13 ـ **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي** ـ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية 1386 هـ.

14 ـ **العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل كل لبنان (تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً).**

15 ـ **السلم وقضايا الحرب عند الإمام علي (ع)** ـ ط/1 ـ الدار الإسلامية ـ بيروت 1400 هـ ـ 1980 م[2].

---

(١) ترجم إلى الفارسية، وطبع في (قم/ إيران) مرتين في منشورات دار التبليغ الإسلامي: الأولى، بعنوان: (ارزباني انقلاب إمام حسين أزديركاه جديد)، والثانية بعنوان: (بروهشتي بيرامون زندكاني إمام حسين (ع). كما ترجم إلى اللغة الإنجليزية، ونشر في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية للأستاذ السيد حسن الأمين.

(٢) ترجم إلى اللغة الفارسية، ونشر في (طهران)، في نطاق الملتقى الفكري الألفي لـ (نهج البلاغة)، بدعوةٍ من مؤسسة البلاغة.

www.noormags.ir

16 - **دراسات ومواقف في الفكر والسياسة والمجتمع** - ط/1 - المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت 1410 هـ - 1990 م.

17 - **الاحتكار في الشريعة الإسلامية (بحث فقهي مقارن)** ــ ط/1 - المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت 1410 هـ - 1990م.

18 - **رسالة الحقوق للإمام زين العابدين (علي بن الحسين (ع)** ــ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية - بيروت 1386.

19 - **تفسيرات آيات الصوم** ــ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية - بيروت 1386 هـ.

20 - **مع الإمام الرضا (ع)، في ذكرى وفاته** ــ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية - بيروت - من دون تاريخ.

21 - **في الإجتماع السياسي الإسلامي** ــ المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي - بيروت 1992.

22 - **مسائل حرجة في فقه المرأة**: (4 أجزاء)

الجزء الأول: الستر والنظر (صدر حديثاً)

الجزء الثاني: حاكمية المرأة (تحت الطبع)

الجزء الثالث: حقوق الزوجية (تحت الطبع)

الجزء الرابع: العمل (تحت الطبع)

- بالإضافة الى دراسات وبحوث منشورة في مجلّات عربية واسلامية وأجنبية.

www.noormags.ir