مداخلات حول الدين
والديمقراطية والدولة المدنية

تحرير

رجا بهلول

مواطـــن، المؤسســة الفلســطينية لدراســة الديمقراطية
رام الله – فلسطين

٢٠١٢

Debates on Religion, Democracy
and the Civil Government

Edited by

Raja Bahlul

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box 1845 Ramallah, Palestine
2012

ISBN 978-9950-312-71-5

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥-٢-٩٧٢+، فاكس: ٠٢٨٥ ٢٩٦-٢-٩٧٢+

البريد الالكتروني: muwatin@muwatin.org

٢٠١٢

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هنرش بُل – ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديـــا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس بالضرورة موقف مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

هذا الكتاب ٥
رجا بهلول

الدولة المدنيّة: ليبرالية أم إسلامية؟ ٩
رجا بهلول

دولة مدنيّة مرجعيتها الإسلام... كيف؟ ٣٩
يوسف القرضاوي

الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنيّة ٥١
خليل عبد الكريم

الدولة في الإسلام دولة مدنيّة حصريّاً .. ٥٧
لا دولة دينيّة في الإسلام
علاء سعد حميدة

في فضل الدولة المدنيّة ٦٥
جلال أمين

نحو عقد اجتماعي جديد إعلان مبادئ أساسية من منظمات ٧٥
من المجتمع المدني في المنطقة العربية
منظمات غير حكومية عربية

الأسس الفلسفية للعلمانية ٨٥
عادل ضاهر

الإسلام والدولة المدنيّة ٩٥
حسن حنفي

الدولة الديمقراطية قبل المدنيّة أو الدينيّة ٩٩
فهمي هويدي

عن التباسات شعار الدولة المدنيّة ١٠٧
أكرم البني

حقيقة الدولة المدنيّة ١١١
مدثر القاضي

الدولة المدنيّة صورة للصراع بين النظريّة الغربيّة والمُحْكَمات الإسلاميّة ١١٩
محمد بن شاكر الشريف

الدولة المدنيّة الديمقراطية الدستورية ١٣٥
خالد يونس خالد

ماذا تعني الدولة المدنيّة؟ ١٤٣
أحمد زايد

مناظرة حول الدولة المدنيّة بين صبحي صالح وعمرو حمزاوي ١٤٩
صبحي صالح

الإسلام والدولة المدنيّة ١٥٩
محمد المحفوظ

هذا الكتاب

كتب كثير من المفكرين العرب والمسلمين، في سياقات فكرية مختلفة وأماكن متفرقة، حول سؤال "ما الدولة التي نريد؟". ولكننا لا نزال بعيدين عن الحصول على أجوبة فيها من التفصيل ومن الوضوح ما يكفي لإدراك مدى الاختلافات القائمة في الرأي وطبيعتها، والصعوبات التي تحول دون الوصول إلى إجابة تحظى بقبول القسم الأكبر من المهتمين بالموضوع.

وقد شهدت الآونة الأخيرة، وعلى الأخص منذ اندلاع الثورات الشعبية فيما غدا يعرف بـ "الربيع العربي"، انضمام مفهوم "الدولة المدنية" إلى كوكبة المفاهيم المشتملة على "الدولة الإسلامية" و"الدولة العلمانية" و"الدولة الديمقراطية" و"الدولة الدينية"، إضافة إلى المفاهيم التي تجمع بين هذا وذاك، كمفهوم "الدولة الإسلامية الديمقراطية"، أو "الديمقراطية الليبرالية". وبالطبع، هناك دوماً مفاهيم المواطنة والمجتمع المدني والحقوق وحقوق الإنسان بشكل عام، التي يتطرق إليها الباحثون تحت مسميات مختلفة.

ولكن انضمام هذا المفهوم الجديد قد زاد الطين بلة. فهو وإن بدا لأول وهلة كما لو كان نقطة التقاء بين المنادين بعلمانية الدولة، والمنادين بالمرجعية الدينية للسياسة، فإنه يعاني ولدرجة أكبر من الغموض الذي تتسم به معظم الأفكار المنادية بهذا النمط أو ذاك من الحكم.

كل هذا يدعونا للتساؤل: ما الذي تعنيه هذه المفاهيم؟ ومن منها الأجدر بالعمل من أجله كمفهوم تنتظم الحياة السياسية في إطاره؟ ما المقصود بالضبط بالدولة المدنية؟ وماذا تعنى العلمانية؟ وهل تتطلب الديمقراطية أياً منهما؟ إلى أي درجة يمكن (أو يجب) أن تكون السياسية خلواً من الدين؟

ألا يجب أن تشتمل السياسية على جانب ديني أو روحي أو أخلاقي؟ سمِّه ما شئت. ما حجم الهوّة التي تفصل بين المتديّنين وخصومهم؟ هل هي أمر حتمي، أم هل يمكن جسرها؟ ما القيم التي يجب أن تتمثل في النظام السياسي الذي يستحق أن نعمل من أجله؟

يجمع هذا الكتاب عدداً من المناقشات التي ظهرت في معظمها على صفحات الإنترنت في الفترة الأخيرة. وتتمحور هذه المناقشات في مجملها حول مفهوم الدولة المدنية، وإن كان بعضها يقدم إجابات غير مباشرة عن بعض الأسئلة الأخرى الوارد ذكرها في الفقرة السابقة. إنها ليست أوراقاً بحثية مطولة، ولم يكن في نية كتابها أن تكون كذلك. لذا، يجب ألا يحاسب كتّابها على قلة أو عدم وجود الإشارات إلى مراجع وكتب توثّق ما يطرحونه من أفكار. هذه "مداخلات" وليست "أبحاثاً". مع ذلك، من المأمول به أن تساهم مطالعتها مجتمعة في الوقت الحاضر (أي في سياق الحراك السياسي العربي الحاصل، والنقاشات التي يثيرها في وسائل الإعلام المختلفة)، في جلاء الأفكار، وتبيان مواقع الخلاف، وتحديد أفق البدائل الممكنة التي يمكن أن يرجح الإنسان بينها.

ليس التفكير في مسائل الاجتماع والسياسات العامة مسألة علمية خاضعة للتجارب والحسابات الكمية، بل هي في صلبها مسائل تتعلق بالأهداف والقيم والمصالح الاجتماعية. وإذا كان ثمة مجال للاستفادة من مجريات التاريخ وتجارب الأمم الأخرى، فالمعطيات هنا قريبة، وفي متناول اليد، لكل من كان له نصيب من التعليم والاطّلاع على ما يجري من حولنا في العالم من أحداث. لسنا هنا بصدد تقديم إثباتات أو براهين على هذه الحقيقة أو تلك، بقدر ما أننا بحاجة إلى توضيح الرؤى والمفاهيم والقيم، لكي نكون على بيّنة من أمرنا لدى الاختيار بينها.

أودّ التقدّم بالشكر الجزيل للأخت **حليمة أبو هنيّة** على الجهد الكبير والعمل المتواصل الذي قدّمته في سبيل إخراج هذا الكتاب إلى حيّز الوجود. فقد كانت حاضرة في هذا المشروع من البداية إلى النّهاية. ولم يقتصر عملها على البحث في مختلف أرجاء الإنترنت على مقالات تعالج موضوع الدولة

المدنيّة، وإنما قامت أيضاً بالجزء الأكبر من واجبات التحرير، وما أكثرها. وفي كل هذه الأمور أبدت درجة عالية من القدرة على استباق المهمّات المطلوبة وسلامة الحكم فيما يخص إنجازها.

وأشكر أيضا **د. جورج جقمان**، الذي قام باقتراح فكرة هذا الكتاب في الأساس، وظلّ يشجّعني على إتمامه على الرغم من كثيرٍ من الصعوبات.

رجا بهلول

أستاذ الفلسفة في جامعة الإمارات العربيّة المتّحدة

باحث رئيسي في **مواطن**؛ المؤسّسة الفلسطينيّة لدراسة الديمقراطيّة

الدولة المدنيّة: إسلاميّة أم ليبراليّة؟[1]

رجا بهلول

تهدف هذه المساهمة إلى إبراز أهم المفاهيم والأسئلة والصعوبات المتعلقة بمفهوم الدولة المدنيّة. في الجزء الأول نستعرض بعض الجوانب اللغوية في تعبير "الدولة المدنيّة" من حيث دلالتها التاريخية، ذلك أن هذا التعبير، شأنه شأن مصطلحات "الديمقراطية" و"العلمانية" و"المجتمع المدني" وغيرها، ما كان له أن يكون موضوعاً للتفكير السياسي العربي لولا المقارنات التي نعقدها على الدوام بين تاريخنا السياسي والاجتماعي في الفترة الحديثة، وتاريخ الغرب السياسي والاجتماعي في الفترة نفسها. كما نتوقف أيضاً عند القيم والإيحاءات الإيجابية التي يحملها هذا المفهوم بالنسبة لعدد كبير من الكتّاب والمفكرين، ونتساءل عن التعريف الوصفي الدقيق الذي يحمله هذا المفهوم. فبدون هذا التعريف، لن يكون بمقدور المتحاورين حول الدولة المدنية معرفة الأسباب التي تؤدي بهم إلى الاختلاف.

في الجزء الثاني من هذه المساهمة، نستعرض الجهود المختلفة التي يبذلها مفكرون ليبراليّون وإسلاميّون لتقديم شروحات لهذا المفهوم. سوف يتبين لنا أن هناك فوارق كثيرة، إضافة إلى أوجه شبه، في طريقة تمثل هذا المفهوم من قبل الإسلاميّين والليبراليّين. وسوف يتبيّن لنا أيضاً، أن هذا المفهوم يلعب دوراً سجاليّاً في صراع قائم بين أطراف تفصل بينها اختلافات في القيم والمعتقدات، وأن اتفاق هذه الأطراف حول ضرورة أن تكون

الدولة مدنية يشبه إلى حد بعيد توافق المفكّرين الاشتراكيّين وخصومهم الرأسماليّين في الماضي القريب على ضرورة أن يكون الحكم "ديمقراطيا". أي بعبارة أخرى، كل من الدولة الديمقراطيّة والدولة المدنيّة أمر جيّد، ولكننا لا ندري بالضبط ما المقصود بالدولة المدنيّة، أو الدولة الديمقراطيّة.

في الجزء الثالث من هذه المساهمة، نحاول الوصول إلى معرفة الصعوبات الحقيقيّة التي تعترض التوصل إلى اتفاق. سوف ندرك أننا نواجه مسائل أصعب من أن يتم التغلب عليها من خلال عبارات ذات وقع إيجابي مثل "ديمقراطية"، و"حقوق"، و"دولة مدنية". وفي الجزء الرابع والأخير نحاول استكشاف آفاق الحلول الممكنة لما يبدو وكأنه من أكثر مشاكل الفكر السياسي استعصاءً على الحل.

مصطلح "الدولة المدنيّة"

مصطلح "مدني" ليس جديداً بالطبع، فهو موجود في الفكر السياسي العربي والإسلامي منذ أمد طويل، على الأقل منذ أن قام العرب باستيعاب مقولة أرسطو الشهيرة حول طبيعة الإنسان كحيوان سياسي، من خلال جملة "الإنسان مدني بالطبع".[٢] وفي أواخر القرن العشرين، بتنا نتحدث عن المجتمع المدني. والآن يكثر الحديث، بل والجدل والصراع، حول مفهوم "الدولة المدنية". فماذا عسى أن يعني هذا الأخير؟

عندما كتب المفكر الإنجليزي جون لوك حول الكيفية التي ينبغي أن تنتظم من خلالها الحياة السياسية، لم يشأ أن يربط بين المدني والسياسي من خلال الحديث عن الدولة المدنية، بل اختار لمقالته الثانية الأكثر شهرة عنواناً يمكن ترجمته بعبارة "مقالة في الحكم المدني"، وليس "مقالة في الدولة المدنية".[٣] أما الدارج في النقاشات العربية الدائرة الآن فهو الحديث عن الدولة المدنية. والدولة بالطبع ليست الحكومة ولا طريقة الحكم. وهذا يدعونا إلى التساؤل عن الموضوع (أي الشيء) الذي تحمل عليه صفة "المدنيّة"، فهل هو بالدرجة الأولى دولة أم نظام حكم أم أي شيء آخر؟

لا شك أن كلمة "مدني" متعددة الاستعمالات، وليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن الاستعمالات المختلفة تعود إلى شيء واحد في التحليل الأخير. ولكن لا ضير في محاولة التحديد فيما يخصّنا، طالما أنه من المفهوم ضمنياً أن موضوعٍ حديثنا هو موضوع السياسة والشأن العام عموماً، وهو مجال محدد نسبياً، ومن غير المحتمل أن تتكاثر فيه المعاني التي يمكن أن تكتسبها كلمة "مدني".

لنبدأ بتساؤل بسيط يثيره التباين بين استخدام لوك والاستخدام العربي: من منهما الأفضل؟ قد يظن بعض القرّاء أنه لا بد لنا من المفاضلة بين هذين الاستخدامين طالما أنهما يتعلقان بالحقل السياسي. ولكن المفاضلة بين هذين الاستخدامين ليست أمراً محتماً، بل هي أمر يعتمد على فهمنا لما تعنيه "الدولة".

من المعتاد القول إن الدولة في الاستخدام السياسي الحديث تعني إقليماً جغرافياً محدد الحدود، تقطنه جماعة من الناس يشكلون مجتمعاً سياسياً واحداً، بمعنى أنهم خاضعون لسلطة سياسية واحدة تدّعي تمثيلهم وتفعل باسمهم، كما يسري قانونها عليهم جميعاً. بعبارة أخرى، تعني الدولة هنا ما يسمى بـ (Nation-State). أما الدولة بالمعنى التقليدي الذي شاع في التراث العربي الإسلامي السياسي، فهي ببساطة العنصر الثالث من عناصر مفهوم الدولة الحديث، أي السلطة السياسية الحاكمة بأشخاصها، وعلى رأسهم السلطان أو صاحب الدولة، وقوانينها وأجهزتها المختلفة التي تطبق تلك القوانين.[٤] فالحديث عن دولة معاوية، أو الدولة العباسية، يتركز في الأساس على نظام حكم وإدارة، بما يتبعهما من سياسات وقوانين وأحكام تزول بزوال صاحب الدولة أو نظام الحكم. لذا، لم يكن زوال الدولة الأموية نهاية مجتمع أو شعب أو وطن، بل كان فقط تغيّراً في نظام الحكم بما يرتبط معه من قوانين وسياسات.

إذاً نحن فهمنا الجدل الدائر حالياً، حول مفهوم الدولة المدنية، كجدل يدور حول الدولة بالمعنى الذي شاع في الفكر العربي الإسلامي السياسي القديم، فلن يكون هناك مبرر للمفاضلة بين استخدام لوك والاستخدام

العربي الإسلامي التقليدي، فكلاهما يتعلق بمعنى "طريقة الحكم"، وليس فيه إشارة مركزية إلى الشعب أو الإقليم. ولكن إذا قلنا "دولة" بالمعنى الحديث، فسوف يبقى السؤال ماثلاً أمامنا عن الفرق بين مدنيّة دولة ومدنيّة نظام حكم. هذا نوع من الغموض الذي من شأنه أن يزيد الأمور صعوبة. بعض النقاشات التي يشتمل عليها هذا الكتاب (وغيرها) تتحدث عن مدنيّة الدولة، وفيها إشارات إلى المجتمع، سواء "المجتمع المدني"، أو المجتمع الذي يعيش حياة اجتماعية "متمدّنة"، كما أن بعضها يشير إلى المكان أو إلى الجغرافيا بمعنى من المعاني (فهناك بقاع هي مدن وحواضر وليست أريافاً أو بوادي).[٥] وليس من شأن هذه الكتابات إلا أن تزيد الأمر تعقيداً. ليس من الواضح أن لمدنيّة الدولة بهذا المعنى أي معزى سياسي، لكن هذا ليس أمراً مفروغاً منه، فلربما يكون بوسعنا أن نجد رابطة ما بين مدنيّة الدولة ومدنيّة نظام الحكم، وذلك بالإشارة إلى القيم والأهداف التي قد يتميز بها المجتمع المتمدّن أو المجتمع المدني (لا نقول إن هذين هما الشيء نفسه)، والتي قد تجد تعبيراً عنها في مدنية نظام الحكم.

سوف نترك المجال للكتّاب المختلفين الذين يتحدثون عن الدولة المدنيّة لتوضيح مقصودهم، ولعل هذا سوف يساهم في الإجابة عن سؤال ما إذا كان من المناسب أن ننسب المدنيّة إلى الدولة (بالمعنى الحديث) أم إلى أسلوب الحكم السائد. لكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن مفهوم الدولة المدنية قد اكتسب صفة إيجابية في أذهان الكثير من الناس، ما حدا بكثير من التيارات السياسية الإسلامية منها وغير الإسلامية إلى المسارعة في تبنيه في الصراع الفكري الدائر، ومنذ فترة طويلة، حول المسار الذي نريد للتغيير السياسي أن يسلكه في بلداننا.

ثمة تشابه كبير بين مصطلح الديمقراطية ومصطلح الدولة المدنية من هذه الناحية. ففي الآونة الأخيرة لحق كثير من المفكّرين والكتّاب الإسلاميين بمن سبقوهم من اشتراكيين وليبراليين في القبول بالديمقراطية كنظام الحكم الأمثل. ولكن هذا لم يكن نتيجة تلاقح فكري وصل من خلاله الجميع إلى المتلقي نفسه، بل كان أكثر ما يكون رغبة في تحقيق انتصار فكري من نوع ما، من خلال قول المناسب من الكلام. ولم يكن ليمنع من

بروز جملة من الفروقات الأساسية التي تظهر حالما يخوض المتحدثون في بعض التفاصيل الأساسية.

لا شك أن مفهوم الدولة المدنيّة مفهوم معياري، كمفهوم الخير أو الجمال. ولكن المفاهيم المعيارية ليست جميعها على الشاكلة نفسها. بعض المفاهيم المعياريّة لا ترتبط بوصف محدد ودقيق (علمي، تجريبي، قابل للملاحظة) يكمن رصده بشكل جامع ومانع في الأفعال التي تتسم بقيمة معياريّة معيّنة. قيمة الخير، على سبيل المثال، ليست حكراً على الأفعال التي تنفع الناس. وعليه، ليس بوسعنا استيعاب مفهوم الخير من خلال مفهوم المنفعة فقط، على فرض أن مفهوم المنفعة يتسم بشيء من الدقة. كما أن صفة الخير ليست حكراً على الأفعال التي تدخل في باب تأدية الواجب، أو الأفعال التي يدفعنا الضمير إلى القيام بها، أو الأفعال التي أمر الخالق عباده بالقيام بها، مع أن صفة الخير قد تطلق على كل هذه. لقد أثبت تاريخ علم الأخلاق بما لا يدع مجالاً لكثير من الشك أن تعريف كلمة "خير" بالإشارة إلى مفاهيم وصفية (علمية، تجريبية، قابلة للملاحظة) أمر غير ممكن.

ولكن هذا ليس شأن كثير من المفاهيم المعيارية الأخرى، حيث نجد كثيراً من المحددات الوصفية التي تضبط المعنى إلى درجة كبيرة، على الرغم من أنّها غير كافية لحسم جميع الخلافات المحتملة. هذا حال مفاهيم معيارية كمفهوم العفّة والطّهارة، على سبيل المثال، عندما تنسب هذه إلى المرأة، ويكون مقصودها أموراً متعلقة بالسلوكيات تجاه الجنس الآخر. وهذا أيضاً حال مفهوم الشجاعة الذي يتعلق بأحاسيس الإنسان تجاه ما يشكل خطراً، وقدرته على مجابهة الأخطار. ومع أننا قد نختلف حول إن كان هذا السلوك أو ذاك يشكل خرقاً للعفّة أو الطّهارة، أو يشكل مثلاً على الشجاعة أو التهور أو الجبن، فإن هذه المفاهيم المعيارية واضحة المعالم إلى درجة كبيرة، سواء لمن يجدون العفّة أو الطّهارة أو الشجاعة فضائل كبرى، أو من يرون فيها تعبيراً عن تقاليد وأعراف بالية.

ينبغي أن يكون حال مفهوم الدولة المدنيّة أقرب إلى حال مفهوم العفّة منه إلى حال مفهوم الخير على سبيل المثال. فالحديث عن الدول والمجتمعات وأساليب الحكم والقوانين وما إلى ذلك، ليس حديثاً عن أمور مجردة.

وعندما ننسب الطابع المدني لهذه أو تلك، فنحن ليس كمن يقول إن هذا اللحن جميل، أو إن هذا الفعل خير. ولكن ظاهر الأمر ليس كذلك. فكما سوف نرى في الصفحات التالية، عندما يتبادل الكتاب الرأي حول صفة الدولة المدنيّة، نجدهم يقدّمون أفكاراً متباعدة لا يكاد يجمع بينها شيء سوى الاتفاق على مصطلح يجده الجميع مطمئناً حسب تفسيره له.

الصراع حول المفهوم

كثيرة هي المعاني والتعريفات المتداولة لمفهوم "دولة مدنيّة". لا شك أن بعضاً منها ذو صلة وثيقة بما نحن بصدده، أي موضوع الحكم والدولة والسياسة والشأن العام، في حين أن بعضاً منها قد لا يمت بأي صلة إلى الموضوع الذي يشغلنا. كثير من الكتاب يَعَون ذلك فتراهم يخصّصون بعض الوقت لتعداد معانٍ مختلفة لمصطلح الدولة المدنيّة قبل تحديد موقفهم منها.[٦] نورد فيما يلي بعض الشروحات والتعريفات دونما حكم على مدى صلتها بما نحن بصدده. ونكتفي ببعض التعليقات المختصرة في بعض الحالات من أجل لفت النظر إلى أسئلة أو صعوبات محتملة أو أفكار بحاجة إلى أن تستكمل. بعض الشروحات لا ترقى إلى درجة التعريف، وبعضها يعرف عن طريق السلب (بمعنى ذكر ما يخالف معنى المصطلح قيد الدرس) وليس عن طريق الإيجاب. كما لا بد من الإشارة إلى وجود تداخل كبير بين الشروحات المستخدمة. وهذا ليس بالأمر الغريب، لأن المفاهيم المتداولة شديدة الصلة بعضها ببعض.

أ. **الدولة المدنية ليست دولة دينية**. هذا من أكثر الشروحات شيوعاً، وهو الأكثر تداولاً بين الكتاب الإسلاميين الذين يسعون جاهدين إلى طمأنة خصومهم من غير الإسلاميين أن الدولة التي يسعون إلى قيامها ليست دولة دينية، بل هي دولة مدنيّة. يتم تبيان هذا عادة من خلال التركيز على تاريخ الدولة الدينية التي عرفها الغرب عندما كانت الكنيسة، حسب الفهم الإسلامي المتداول، تسيطر على مجريات الحياة والسياسة في الغرب. يقال في هذا السياق إن الدولة الدينية تعرف بالإشارة إلى

من بأيديهم الحكم، أي رجال الدين (طبقة الكهنوت، أو القساوسة، الإكليروس– The Clergy)، وهي فئة لها أو لبعض شخوصها عصمة، وتحكم باسم الله، ولا يجوز لأحد مخالفتها في الرأي. ولكن بما أنه لا يوجد في الإسلام ما يشبه الكنيسة أو طبقة رجال الدين، فسوف يكون من المستحيل أن تكون الدولة الإسلامية دولة دينية. فهي إذن دولة مدنيّة. من الأمثلة البارزة على هذا التوجه ما يكتبه كل من حسن حنفي، وفهمي هويدي، في المقالتين اللتين تم اختيارهما لهذا الكتاب.[٧] تجدر الإشارة إلى مقالة الشيخ القرضاوي المتضمنة هنا. من الملفت للنظر أن القرضاوي يكاد يقصر شرحه لمدنية الدولة الإسلامية على غياب الطبقة الكهنوتية في الحكم الإسلامي، وحقيقة أن الحاكم في الإسلام بشر (حتى وإن كان يوحى إليه، كما كانت الحالة الخاصة في العهد النبوي)، ينتخب ويصيب ويخطئ، وينزل على إرادة الناس في الأمور غير الشرعية.[٨] يمكن القول إن مدنيّة الدولة في رأي القرضاوي تأخذ شيئاً من فحواها بالإشارة إلى ديمقراطيّتها، ولكن من الأفضل إفراد بند منفصل لهذا النوع من تفسير معنى الدولة المدنية.

ب. **الدولة المدنية ليست دولة عسكرية**. ذلك أن الحكم في الدولة المدنية ليس بأيدي العسكر الذين قد يمتد تعريفهم ليشمل الأجهزة الأمنيّة والبوليس السرّي والاستخبارات. هذا من أبسط التعريفات عن طريق السلب. يتفق عليه الجميع، ولا يثير جدلاً من أي نوع كان. وعادة ما يذكره المناقشون من أجل وضعه جانباً. نجد هذا الشرح في المناظرة التلفزيونية التي جرت بين محمود شعبان (أستاذ في جامعة الأزهر) وسيد القمني (مفكر).[٩]

من الجدير بالذكر أن هذين النوعين من التفسير (الدولة المدنية ليست دولة دينية ولا دولة عسكرية) يركزان على هوية الأشخاص الذين يديرون دفّة الحكم في الدولة (هل هم عسكر أم رجال دين أم أشخاص "مدنيون" من عامة أفراد الشعب). لا يتطرق هذان النوعان من التفسير إلى القوانين التي يحكم بموجبها الحكام، مع أنه من المفهوم ضمنياً أن العسكر قد يحكمون كما لو كانت الأمة في حالة حرب، أو على الأقل

في حالة طوارئ، وأنّ رجال الدين سوف يحكمون حسب مقتضيات الديانة. ولكن يجب أن يكون واضحاً أن أناساً مدنيّين (أي ليسوا رجال دين أو عسكراً) قد يحكمون بالطرق نفسها. قد يحكم مدنيّون كما لو كانوا ظل الله في الأرض، وقد يحكم مدنيون بذهنية العسكر وأجهزة الاستخبارات. فإذا كانت هذه الأنواع من الحكم كافية لنفي صفة المدنيّة (وهي في رأي كثيرين كافية) عن الدولة، فلا أهمية عندها للهوية الاجتماعية لفئة الحكام. من الأولى التركيز على القوانين والدساتير وفلسفة الحكم والقيم التي يطبقها. وهذه ما تحاول شروحات أخرى لمدنيّة الدولة القيام بها.

ت. **الدولة المدنية هي دولة تتسم بالتمدُّن والتحضُّر**. لهذه الصفات علاقة بحياة المدينة والحياة الحضرية، على خلاف الحياة الريفية أو حياة البداوة. لا شك أن المدنية والتحضر بما يتبعهما من صنوف الفن والعلم والرقي والتقدم والقيم الحضارية لا تختزل إلى مجرد العيش في مدن على خلاف أرياف أو بواد، ولكن ثمة علاقة في ذهن بعض الكتّاب بين مدنيّة الدولة و"سكنى المدن".[١٠] بعض الكتّاب الإسلاميين يلفتون النظر إلى مفهوم المجتمع المدني، وأغلب الظن أنهم يعتقدون أن الدولة المدنية لا بد أن تحتوي على مجتمع مدني نشيط وفعّال يصعب تخيّله دون وجود مدن وحواضر من نوع أو آخر. يسهب فهمي هويدي على سبيل المثال في الحديث عن النشاطات الأهلية والخيرية والأوقاف كجزء من ثقافة الإسلام، كما يقول إن قيم المدن وأخلاقها، وهي الأكثر تهذيباً، تسود في الدولة المدنية.[١١] قد لا يشكل هذا تعريفاً جامعاً ومانعاً لمدنيّة الدولة، ولكن إذا كان من الصعب تعريف الدولة المدنيّة دونما إشارة إلى القيم والأخلاق والثقافة، (وهذه أمور تدخل ضمن التمدّن والحضارة) فقد لا يكون أمراً خارجاً عن المنطق أن تذكر مثل هذه الأمور عند الحديث عن الدولة المدنيّة. مع ذلك، يجب ملاحظة أن هذا النوع من نقاش الدولة المدنيّة ليس ذا علاقة مباشرة بالجانب السياسي أو تصريف الشأن العام. هناك علاقة غير مباشرة بالطبع، ما يعني أن نقاش الدولة المدنيّة بهذه الطريقة يحتاج إلى استكمال.

ث. **الدولة المدنيّة تعنى بشؤون الناس الحياتيّة.** تعمل الدولة المدنيّة على تحقيق المصالح وإحقاق الحقوق وتلبية الحاجات، وتسعى إلى عمل ما يؤدي إلى الازدهار والتقدم.[١٢] إذا فهمنا من هذا الخطاب أن الدولة المدنية معنية كثيراً بالأمور الدنيويّة على خلاف الأمور الأخرويّة، فقد يكون لهذا الخطاب بعض الأهمية من حيث أنه قد يستخدم من أجل نفي الصفة المدنيّة عن الدولة الدينيّة، على فرض أن الدولة الدينيّة لا تكون معنيّة كثيراً بأمور الدنيا. وهذا بالطبع أمرٌ يرفضه الإسلاميون بشدة، لأن الدولة الإسلامية عندهم تهتم بأمور الدنيا والآخرة معاً. ولكن ما دمنا نتحدث عن شؤون الناس الحياتية ومصالحهم الدنيوية حسب هذه المقاربة، فلا بد أن يبادر أحد المتحاورين بطرح السؤال عمّا إذا كانت الدولة التي نرغب بقيامها تهتم بمصالح الناس المؤمنين وغير المؤمنين وتحترم آراءهم وتوجهاتهم إلى الدرجة نفسها. عندها يغدو أي انحياز (مهما صغر) من قبل الدولة لهذه الفئة من الناس على أساس المعتقد الديني كافياً لإسقاط صفة المدنيّة عنها. هنا ينتقل بنا النقاش إلى الحديث عن الديمقراطية بما تشتمل عليه هذه الأخيرة (من وجهة نظر البعض على الأقل) من فكرة المواطنة المتساوية. ولكن، مرّة أخرى، من المناسب إفراد بند خاص بهذا النوع من تفسير الدولة المدنيّة.

ج. **الدولة المدنيّة هي دولة ديمقراطيّة.** يمكن القول إن هذه الصفة متضمنة إلى درجة ما في نفي الصفتين الدينيّة والعسكرية عن الدولة المدنيّة. هاتان صفتان تحملان في نظر الكثيرين معنى الديكتاتورية أو الشمولية. فاختيار الناس لمن يحكمهم وحقّهم في مساءلة الحاكم هي من صلب الديمقراطية، وهي أمور مغيّبة في حالة الدولتين الدينية والعسكرية. يتفق الجميع، بمن فيهم الإسلاميون وخصومهم، أن الدولة المدنيّة تشتمل على مبدأ الانتخاب الحر ومساءلة الحكّام وتنحيتهم. كما يعترف الجميع أن مفهوم الديمقراطية يقوم على أساس المواطنة والحرية والمساواة بين المواطنين وعدم التمييز بينهم.[١٣] ولكن هذه جميعها، وكما هو معروف، مفاهيم عامة لا تحمل تفسيراً واضحاً، بل تحتاج إلى كثير من الشرح قبل أن يعرف الإنسان وجهة نظر من يقول بها. كثير من الإسلاميين يقولون بديمقراطية الدولة الإسلامية

(ومن ثم مدنيّتها بالطبع). يمكن الإشارة، على وجه الخصوص، إلى مقالة يوسف القرضاوي حيث يتكلم عن ديمقراطية ثيوقراطية،[١٤] وهو بذلك يتبع ما قاله المودودي من قبله.[١٥] كما أنه ليس من المستغرب أيضاً أن تظهر فروقات مهمة بين الإسلاميين وخصومهم عندما يتم الخوض في بعض التفاصيل. فمثلاً يقول كثير من الليبراليين أن الدولة المدنية تشتمل على احترام حقوق الإنسان والمساواة بين الرجل والمرأة والقانون الوضعي المنظم لأمور الشأن العام.[١٦] هذا في حين أن الإسلاميين في العادة يشترطون المرجعية الدينية في التشريع.

وبعيداً عن اتفاق معظم أنصار الدولة المدنيّة على ديمقراطيتها، تبقى العلاقة بين الدولة المدنيّة والدولة الديمقراطية ملتبسة بعض الشيء. يقول بعض الإسلاميين مثل هويدي، على سبيل المثال، إن الدولة المدنيّة كما الدولة الدينية ليستا بالضرورة دولاً ديمقراطية.[١٧] لذا، يقترح هويدي عدم تأجيج الجدل حول الخيار بين الدولة الدينية والدولة المدنية والتركيز على السعي نحو الديمقراطية. ولكنه لا يبين ما الذي يقصده بالديمقراطية عدا عن تلك المبادئ العامة التي يفسّرها الجميع كل حسب ذوقه. والليبراليون، من جهتهم، يخشون من أن تتحول الديمقراطية إلى عملية شعبويّة تنتهي باستبداد الأغلبية أو ما هو أسوأ (كالفاشيّة مثلاً).[١٨]

د. **الدولة المدنيّة هي الدولة العلمانيّة.** تستمد الدولة المدنيّة شرعيتها وقوانينها من إرادة المواطنين. قانونها قانون وضعي،[١٩] لأنها تشتق من الإنسان تلك القوانين المتعلقة بإدارة أمور الحياة. وهي تصرّ على الفصل ما بين الدين والدنيا، بحيث تتم سياسة الشأن العام بمعزل عن الأوامر والنواهي الدينية. الدولة المدنيّة هي في الأساس الدولة العلمانية ولكن باسم مختلف.[٢٠] هذه أمور يقول بها بعض الإسلاميين الذين لا يكترثون كثيراً لدعاوي الدولة المدنيّة، كما أنها أيضاً أمور يقرّ بها بعض أنصار العلمانية الذين لا يكترثون لطمأنة من لا يروقهم التوجه العلماني في السياسة. ولكن في حين يصر الإسلاميون على اختلاف ميولهم[٢١] على أن العلمانية تكنّ عداء صريحاً للدين، يصر أنصار العلمانية في كثير من الأحيان أن لا عداء للدين في العلمانية، وإنما عدم الانحياز إلى

دين معين.[٢٢] والعلمانية في رأيهم لا تعني فصل الدين عن المجتمع، بل فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية.

هذه هي بعض الشروحات والتفسيرات التي تقدم من أجل تبيان المقصود بالدولة المدنيّة. من الواضح للعيان أنها في مجملها أوصاف ذات وقع إيجابي. ولا يشكل وصف الدولة المدنية بالصفة العلمانية خروجاً على هذه القاعدة؛ ذلك أن العلمانية وصف إيجابي من وجهة نظر أنصارها، حتى وإن كان سلبياً للغاية من وجهة نظر الإسلاميين الذين سوف يسارعون إلى نفيه عن الدولة المدنية إن كانوا ممن يريدون التمسّك بهذه الأخيرة.

لعل الأمر الملفت للنظر هو اتفاق الإسلاميين وخصومهم على القول إن الدولة المدنيّة التي يرغبون في قيامها ليست الدولة الدينية. فهو وإن كان مفهوماً كوصف إيجابي بالنسبة للعلمانيين والليبراليين، فإنه ليس أمراً مفهوماً أن يعتبر الإسلاميون لادينيّة الدولة شيئاً إيجابياً. فما الذي يحدث هنا؟ الجواب في متناول اليد نوعاً ما، وهو يعبّر عن بعض الإنجاز الذي تمكّن الليبراليون والعلمانيون من تحقيقه في الفكر العربي السياسي، ألا وهو صنع قناعة عامة بأن الدولة الدينية ليست بالأمر المرغوب. ولكن الإسلاميين الذي قبلوا بهذا التقييم سارعوا إلى نفيه عن أنفسهم، وذلك من خلال طريقتين. الأولى هي الإصرار على تفسير الصفة الدينية بالإشارة إلى مؤسسات لم يتطور في الإسلام ما يشبهها، ونقصد الكنيسة، وتاريخ ليس هو تاريخنا، أي تاريخ الغرب. هذه طريقة واضحة للعيان، فما أكثر ما يقول الإسلاميون إن الإسلام ليس فيه كهنوت، وأن ليس فيه كنيسة تتدخّل في شؤون الحكم، وليس فيه من يدّعي أنه معصوم عن الخطأ لا يحق للناس مساءلته. باختصار، تقول الطريقة الأولى إن الدولة الدينية يحكمها كنيسة أو رجال دين، وأن ليس في الإسلام كنيسة أو رجال دين.

ولكنّ الطريقة الأخرى ليست بيّنة للعيان إطلاقاً، ومن المفيد تبيان المنطق الذي يحكمها، لأن من غير السهل مواجهة الحجّة التي تقوم عليها. ما من شك أن الإسلاميين يستخدمونها، كما أنه ما من شك أنه ليس بوسعهم الاستغناء عنها دون التخلي ولو بعض الشيء عن فلسفة الحكم التي يؤمنون بها.

تظهر هذه الطريقة من خلال عدم تردّد الإسلاميين الذين لا يمانعون في استخدام مصطلح الدولة المدنيّة في وصف الدولة المرجوّة بصفة الإسلامية. فهي دولة إسلامية، والدولة الإسلامية مدنيّة بامتياز، حسب ما يقول كل من هويدي وحنفي.[٢٣] ولكن المحيّر في الأمر هو ما يلي: إذا كانت الدولة إسلامية، أفلا تكون دينية؟ الافتراض المضمر هنا، بالطبع، هو أن الإسلام دين، فإذا كانت الدولة إسلامية وكان الإسلام ديناً، فسوف تكون الدولة الإسلامية دولة دينية. فكيف يستقيم للإسلاميين نفي الصفة الدينية عن الدولة الإسلامية؟[٢٤]

لا يمكن الرد على هذه الحجّة بالقول إن لا كنيسة في الإسلام ولا رجال دين، لأن هذه الحجة لا تقوم على أساس تعريف الدين بالإشارة إلى مؤسساته أو شخوص القائمين عليه. كيف يمكن للإسلاميين مجابهة هذه الحجة إذن؟ الجواب الذي يشوبه شيء من الغموض يكمن في الإشارة إلى مفهوم الإسلاميين للدين في مقابل الفهم الغربي الذي بات شائعاً إلى درجة يمكن القول إنه يشكل الفهم العادي لكلمة "دين". الدين بالمعنى الشائع ليس شيئاً واحداً، بل هو أديان: هو معتقدات وطقوس وممارسات يمارسها البشر، وقد يشوبها كثير من الأوهام والأخطاء أو التحريفات، وقد تحلّل ما حرّم الله وتحرّم ما أحلّه. وهو في بعض الحالات (أو في جميعها كما يعتقد غير المؤمنين) من صنع البشر.[٢٥] أما الدين بالمعنى الذي يقصده الإسلاميون فهو مرادف للحق أو الحقيقة، فإذا قلنا عن إنسان أن لا دين له كان معنى هذا أنه لم يهتد إلى الدين الحق بعد، وليس أنه لا يعبد شيئاً، فقد يكون من عبَدَة النجوم أو الأوثان أو النار. هذه أديان، ولكنها ليست في الحقيقة الدين. بعبارة أخرى، يمكن القول إن الدين بالنسبة للإسلاميين مرادف للإسلام. يمكن هنا الإشارة إلى الآية القرآنية التي تقول: "إن الدين عند الله الإسلام" [آل عمران: ١٩]، والتي يمكن تفسيرها على أنها تُماهي ما بين الدين والإسلام، بحيث يكون الإنسان غير المسلم إنساناً لا دين له بهذا المعنى (أي أنه لم يهتدِ إلى الحق).[٢٦]

هذا ما قد يفسر قول الإسلاميين إن الدولة يمكن أن تكون مدنية وإسلامية، ولكن في الوقت نفسه ليست دولة دينية. فالإسلام ليس مجرد واحد من

أديان كثيرة يختار بينها الناس كل حسب ذوقه. فهذه الأديان المتعددة بعد أن لحق بها ما لحق بها من تحريفات وأوهام باتت في الحقيقة ناتجاً بشرياً من صنع الإنسان. وما الطبقة الكهنوتية التي تُسيّر أمور الناس وقد تحكمهم سياسياً في بعض الأحيان إلا تعبير عن هذا الطابع البشري لهذه الأديان.

لا يأتي هذا التفسير المقترح لمسألة كيف تكون الدولة إسلامية وغير دينية في الوقت نفسه دون ثمن؛ ذلك لأن المعنى الشائع للدين (معتقدات–طقوس–ممارسات–شرائع) لا بد أن يلعب دوراً في مرحلة ما عندما يفكر الإنسان مليّاً في أمر الدولة الدينية والدولة الإسلامية. هناك حجّتان تبرزان هذا الأمر. كلاهما يؤدي إلى النتيجة نفسها، ألا وهي القول إن الدولة الإسلامية هي دولة دينية. واحدة منهما تنطلق من إعادة تعريف الدولة الدينية، وأخرى تنطلق من المرتكزات العقائدية للدولة الإسلامية.

لنبدأ بالإشارة إلى الحجة الثانية أولاً (لأنها الأسهل فهماً). يمكن لفت النظر إلى ما يقوله محمد بن شاكر الشريف، وهو كاتب ذو توجّه إسلامي، من أن الكلام عن دولة إسلامية مدنيّة دون أن تكون دولة دينية "يحمل التناقض في ثناياه. إذ كيف نقول عنها إنها لا دينية ثم نقول في الوقت نفسه إن دستورها هو الكتاب والسنة؟ فمعنى كونها لا دينية أنها لا ترتبط بالدين، وأن دستورها الكتاب والسنة أنها ترتبط بالدين، وهذا تناقض".[٢٧] بعبارة أخرى، إذا كان دستورها هو القرآن والسنة فهي دينية، ليس بمعنى أنها تشتمل على كنيسة أو طبقة كهنوتية، وإنما بمعنى أن دستورها (قانونها الأساسي) هو كلام الله وأوامره ونواهيه.

هذا أيضا(هنا نأتي إلى الحجة الثانية) ما يقود إليه نقاش عادل ضاهر لمفهوم العلمانية وعلاقته بالدولة ونظام الحكم. يخطّئ هذا المفكر كثيراً ممن كتبوا عن العلمانية والدولة الدينية في الفكر العربي الحديث لأنهم قاموا، عن قصد أو دون قصد، بتعريف اللا–دينية (أي اللائكية أو العلمانية) بالإشارة إلى عرض من أعراضها وليس جوهرها. فحسب رأيه لا تعرف العلمانية (وبالتالي لا تنتفي الصفة الدينية عن دولة ما) جوهريا بالإشارة إلى إقصاء الكنيسة عن إدارة الدولة، ولا بالتخلّص من حكم طبقة كهنوتية. بل يتعلق الأمر بالمرتكزات الفكرية التي يستند إليها نظام الحكم. يقول هذا الكاتب:

> إن المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادئ التي تقوم عليها أو باسمها هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر. فإن كان مبدأ من هذه المبادئ التي تقوم عليها، أو تطلب باسمها هذه السيطرة، هو المبدأ القائل إن التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكل المعيار الأخير أو المرجع الأخير بالنسبة لكل القضايا الروحية والزمنية على حد سواء، وإذا كان ما يرفضه العلماني هو مبدأ كهذا، إذن فإنه سيقاوم محاولة أية جماعة للسيطرة على مقدرات الدولة وتأسيسها على هذا المبدأ، بغض النظر عما إذا كان أعضاؤها من رجال الدين أو ليس بينهم رجل دين واحد.[٢٨]

لا يرى الكاتب أن تعريف العلمانية بالإشارة إلى التخلص من حكم الكنيسة أو الرهبان تعريف جيد. فالعلمانية ليست موجهة ضد أشخاص أو مؤسّسات محددة كالكنيسة مثلاً، وإنما هو موجّه ضد الحكم باسم أو بموجب "التعاليم الدينية" كائناً تلك التعاليم ما كانت. وبالتالي، لا تنتفي الصفة الدينية عن الدولة (ولا تحل محلها الصفة العلمانية) إلا بإقصاء "التعاليم الدينية" عن شؤون الحكم. باختصار شديد، طالما أن مرجعية الدولة الإسلامية هي القرآن والسنة فهي دولة دينية.

بالطبع، لا يمكن للإسلاميين التخلي عن المرجعية **الإسلامية**. غير الإسلاميين يفضلون القول أنه لا يمكن للإسلاميين التخلّي عن المرجعية **الدينية**. ولكن بغض النظر عن الكلمات التي قد نختارها، لا يمكننا القول، على ضوء كل ما تقدم، إن الدعوات العلمانية والليبرالية في مجتمعاتنا العربية قد حققت إنجازاً عظيماً يتمثل في إخراج فكرة الدولة الدينية عن نطاق المقبول. قد تكون هذه الدعوات قد أخرجت فكرة حكم الكنيسة وطبقة الكهنوت عن نطاق المقبول، ولكن هذا إنجاز متواضع، بل ومثير للسخرية في إطار المجتمعات الإسلامية التي لم تعرف الكنيسة يوماً من الأيام. أما الدولة التي دستورها القرآن والسنة فهذا شيء آخر تماماً. فهذا المفهوم لا يزال موجوداً وبقوة. وتدل على ذلك الانتصارات المتلاحقة التي تحققها الأحزاب الإسلامية في بلدان الربيع العربي.

قد يظن الإنسان أن انتصاراً من نوع ما قد تحقّق في الاتجاه المعاكس، ذلك لأن الإسلاميين في صراعهم الفكري المستمر مع أنصار التيارات العلمانية

والليبرالية قد نجحوا في إخراج العلمانية من حيّز المقبول. وإلا كيف نفسر هذا الغياب الملحوظ لمفهوم العلمانية في النقاش الدائر حالياً؟ في واقع الأمر هناك تزايد في أعداد المفكرين الذي لا يتكلمون عن الفصل بين الدين والدولة، وإنما عن تنظيم العلاقة فيما بينهما. ينطبق هذا على ما قاله المفكر الليبرالي عمرو حمزاوي في مناظرته مع صبحي صالح في كلية الحقوق في جامعة الإسكندرية العام ٢٠١١. قال حمزاوي ما معناه إن لا أحد في مصر يريد فصل الدين عن الدولة، وأن هذا السؤال مغلوط، وأن المراد هو تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. عند الاستماع إلى مداخلة حمزاوي يتبين أنه لا يمانع أن يستلهم الدستور المرجعية الدينية، ولكن بشرط عدم تجاهل مرجعيات أخرى؛ حضارات، وثقافات، وأديان أخرى. ويتابع قائلاً إن الدولة ينبغي أن تكون كياناً محايداً لا يميز بين المواطنين في حقوقهم السياسية والمدنيّة. ثم يختم كلامه قائلاً إن السياسة مجال للصواب والخطأ والتغيير، وأن الدين أسمى من أن ينغمس في وحل السياسة.[٢٩]

كثير من الإسلاميين الذين تساورهم الشكوك بخصوص مقاصد دعاة الدولة المدنيّة من خارج الإطار الإسلامي يعتقدون أنّ العلمانيين يحاولون الاحتيال عليهم من خلال مقولة الدولة المدنيّة. وهم يعتقدون أن الحيلة لا تنطلي عليهم: الدولة المدنيّة هي ذاتها الدولة العلمانية، ربما بإضافة مفاهيم الليبرالية والديمقراطية إليها. يقول أحد الكتاب أن الدعوة إلى الدولة المدنيّة لا تعدو كونها محاولة لـ "تثبيت مفهوم العلمانية في أذهان الناس ولكن بثوب جديد".[٣٠] ويقول آخر إن الدولة المدنيّة والدولة العلمانية هما الشيء نفسه من منطلق أن كليهما يقوم على أساس تطبيق القانون الوضعي، وعدم الاحتكام إلى تعاليم الدين.[٣١]

لا يختلف تنظير حمزاوي للعلاقة بين الدين والسياسة عن تنظيرات أخرى ندرك من خلالها أننا لسنا بصدد تغيير حقيقي في مواقف الخصوم التقليديين للإسلاميين. بالنسبة لهم، لا يعنى القبول بالمرجعية الدينية في السياسة أكثر من استلهام القيم الأخلاقية والمبادئ المجردة التي يقوم عليها الدين: الإحسان والخير والصدق والأمانة والعدل وكرامة الإنسان وغيرها. من المؤكد أن لا أحد عندنا أو في الغرب، علمانياً كان أم غير علماني، يمانع

في أن يلعب الدين دوراً في حياة المجتمع. فحسب ما يقوله المفكر الألماني المعاصر هابرماس لا مصلحة للدولة أن تحرم نفسها من مصادر صنع الهوية والمعنى حيث يلعب الدين دوراً مهماً. لذا يتوجب على المواطنين العلمانيين أن يستمعوا بصبر إلى أقوال مواطنيهم المتدينين ويساعدوا في ترجمة الأقوال الدينية إلى كلام يفهمه الجميع.[٣٢] إن قبل الليبراليون والعلمانيون بهذا ظناً منهم بأنه تنازل يفترض أن يرضي الإسلاميين، فما قيمة هذا التنازل؟ فبدونه أصلاً لن تفصلهم مسافة بعيدة عن القول إن السياسة لا علاقة لها بالأخلاق، وهو قول لا يجده معظم الناس مقبولاً.

في المحصلة الأخيرة، لا يبدو أن الإسلاميين وخصومهم من الليبراليين يلتقون في منتصف الطريق، وذلك من خلال مفهوم الدولة المدنيّة. فالمرجعية الدينية التي يمكن للعلمانيين القبول بها عامة ومجردة وربما لا تميّز بين دين وآخر طالما أنها لا تحوي سوى القيم والمبادئ الكبرى التي عادة ما تكون مشتركة بين أديان كثيرة. وأما المدنيّة التي يمكن أن يقبل بها الإسلاميون فهي لا تشترط فصل الدين عن الدولة. لذا، يبقى السؤال "ما الدولة التي نريد؟" يراوح مكانه. يبدو أننا نواجه مشكلة أصعب من أن تحل باختراع مفهوم ذي وقع جيد في آذاننا.

المعضلة السياسية

إذا نظرنا إلى الشروحات المذكورة أعلاه ومشاريع التعريف التي تشير إليها في المجمل، وجدنا أنها لا تختلف في علاقاتها وتداخلاتها عن المناقشات المألوفة التي دارت ولا تزال تدور في فلك الديمقراطية–الليبرالية–العلمانية–الإسلام منذ عقود عدة. لكل واحد من هذه المفاهيم تفسيرات كثيرة. ولن يفشل أي نقاش تفصيلي لهذه المفاهيم في إبراز معظم المفاهيم التي عرضنا لها أعلاه، بما فيها مصطلح الدولة المدنيّة. الأسئلة التي تثار هي هي، والصعوبات التي تبرز هي تقريبا الشيء نفسه، والأجوبة التي تقدّم ولا تقنع جميع أطراف النقاش لا تتغير كثيراً. من السذاجة بمكان الظن أن مجرد طرح مفهوم مثل الدولة المدنيّة بحد ذاته يمكن أن يشكل مفتاحاً لمشاكل فلسفية تكاد تستعصي على الحلول الكاملة أو النهائية كما سوف نبين في الصفحات التالية.

لنبدأ بقصة تشبه أسطورة الكهف لدى أفلاطون أو قصة حي ابن يقظان، وهي أساطير فلسفية لم يجد مؤلفوها ما هو أفضل منها لإيصال رؤى ونظريات يصعب شرحها بالطرق المعتادة. أسطورتنا تتسم أيضاً بالبساطة التي نجدها في الأساطير الأخرى، ولكنني أظن أن الدروس التي يمكن استخلاصها منها أكثر واقعية ومصداقية من الدروس التي سعى أفلاطون وابن طفيل إلى استخلاصها. تخيل عدداً من الناس وقد نجوا من سفينة غارقة إلى جزيرة نائية وغير معروفة في زمن لم تكن الأرض وقتها مسكونة بكثافة، ولا كان هناك وسائل اتصالات حديثة. هذه جماعة من الناس فرضت عليها الظروف أن تحيا حياة مشتركة دون إمكانية حقيقية للانفصال. لنفترض أن لكل من هؤلاء حياة خاصة وقت ما ينام أو يأكل أو في أوقات الفراغ حين لا يكون مضطراً إلى التعامل مع الناس، فلا يرون منه خيراً ولا شراً. ثم إن هناك إضافة إلى الحياة الخاصة حياة عامة حيث يتنافس الناس في سعيهم إلى تأمين احتياجاتهم، كما يتعاونون أيضاً من أجل حماية مصالحهم المشتركة بما فيها أمنهم، سواء من بعضهم بعضاً، أو من أخطار خارجية من أنواع مختلفة. هم بحاجة إلى قوانين تنتظم بموجبها حياتهم العامة، فالفوضى ليست أمراً يسمح باستمرار الحياة، وهؤلاء أناس يريدون أن تستمر الحياة (أو هكذا نفترض في قصتنا).

تخيل هؤلاء الناس وقد اجتمعوا لمناقشة مسألة كيف تنتظم الحياة العامة في المجتمع. حتماً سوف يتفقون على القول إن الحياة لن تستقيم لهم إذا عمّت الفوضى، وإنه لا بد من قوانين وإدارة وإشراف ومتابعة وأناس يتفرغون لهذه الأمور. وسرعان ما يطرح السؤال حول القوانين والقيم التي سوف تكرسها أو تعبر عنها هذه القوانين. ذلك أن القوانين سوف تنص على ما هو مسموح وما هو ممنوع، وما هو عرضة للحظر الاجتماعي الذي سوف يطبّق باسم المجتمع قاطبة عندما تستدعي الظروف ذلك. عند النقاش يتبين أن أفراد جماعتنا الخيالية منقسمون على أنفسهم. قسم منهم يؤمن بمنظومة من المعتقدات والقيم ومشاريع القوانين لنسمها منظومة "س"، في حين أن قسماً آخر يؤمن بمنظومة "ص"، وقسم ثالث يؤمن بمنظومة "ع". لنفترض (وهذا أمر معقول للغاية) أن القواسم المشتركة بين هذه المنظومات لا تفي بالغرض (لا تكفي)، أي أن لا شيء أقل من منظومة كاملة

متكاملة سوف يفي بالغرض. ولنفترض أيضاً (وهذا أمر متوقّع على ضوء ما نعرفه عن تاريخ المجتمعات) أن لا منظومة من هذه المنظومات تتسم بالحياد في نظر قسم أو آخر من الجماعة، فهم بالتالي يرفضون العيش تحت حكمها باختيارهم الحر.

ما العمل في مثل هذا الوضع؟ قد يقول أنصار الديمقراطية أن الحل يكمن في التصويت، وأن الحكم يجب أن يكون بيد الأغلبية، وأن على الأقلية أن تنصاع لحكم الأغلبية. إذا صح مثل هذا الكلام دون قيد ولا شرط كانت الديمقراطية بالفعل أمراً بائساً. ذلك أن الحس الأخلاقي لدى معظم الناس يقول إنه من غير العدل أن يكره الناس على الانصياع لقوانين لم يساهموا في صنعها، وأن معاملتهم على هذه الشاكلة تشبه معاملتنا للأطفال الذين نضطرهم في كثير من الأحيان، بل في أغلب الأحيان، على اللعب بموجب قواعدنا نحن البالغين. وهذا وإن جاز في حالة الأطفال القصَّر، فإنه لا يجوز في حالة البالغين، وإن طُبِّق فقل السلام على قيمة احترام الإنسانية في الإنسان. يقول هابرماس، وقوله لا يأتي من فراغ، إن لا تشريع يحظى بالشرعية سوى ما يتفق عليه جميع من سوف يخضعون له بعد تداول الرأي.[٣٣]

وبالتأكيد، لن يكون الأمر أقل سوءاً، بل أكثر، إذا ما اضطرت الأغلبية للخضوع إلى ما تعتبره الأقلية المنظومة "السليمة" من القيم والقوانين.

لا أعتقد أن هذه الأسطورة مفرطة في عدم واقعيتها. فيها شيء من التبسيط والتحديد الزائد الذي يتجاوز الواقع في وضوحه. ولكن هذه هي طبيعة القصص الخيالية المراد منها لفت النظر إلى الأسباب العميقة في بعض الحالات. لنقل أن منظومة "س" هي منظومة الإسلاميين، وأن "ص" تمثل المسيحية السياسية، وأن "ع" تمثل منظومة يسارية اشتراكية من نوع ما.

تخيل أحد أنصار منظومة من هذه المنظومات تكلم فقال: "ولكن منظومتنا لا تظلم أحداً، فهي تسمح لكل فريق أن يحيا حياته الخاصة حسبما يراه مناسباً". نعم، حياته الخاصة حسب ما يراه مناسباً؛ العبادة، والزواج، والميراث، والأعياد. ولكن الحياة الخاصة ليست همّنا بتاتاً، بل إن ما يهمّنا بالضبط هو الحياة العامة: هل ترسم القوانين للفرد، أي واحد من أعضاء المجتمع، دوراً

بالاعتماد **ولو جزئياً** على المنظومة العقائدية التي يؤمن بها؟ وماذا يحصل إذا قام الفرد بتغيير المنظومة التي ينتمي إليها والانتقال إلى منظومة أخرى؟ سوف يؤثر ذلك حتماً على حياته الخاصة، ولكن هل ينبغي أن يؤثر ذلك على حياته في المجال العام أيضاً، كأن يفقد وظيفته، أو يغدو غير مؤهل لوظيفة أو عمل معين؟ وحتى لو لم ترسم القوانين المعنية دوراً للفرد حسب المنظومة التي ينتمي إليها، فقد تمنعه من أشياء بغض النظر عن المنظومة التي ينتمي إليها، كأن يمنع الشخص مثلاً، كما في بعض التفسيرات للاشتراكيّة، من حيازة رأسمال أو إنشاء شركة خاصة، أو جني أرباح. وقد يكون هذا ظلماً، حتى وإن كان ظلماً من النوع الذي يطال الجميع دون استثناء.

ليس الإسلاميون وحدهم من يقولون بفرادة موقفهم، وأن ما ينطبق على غيرهم لا ينطبق عليهم (كالقول إن دولتهم ليست دينية، في حين أن دولاً أخرى تنطبق عليها هذه الصفة). من المفيد أن نزيد قصتنا الخيالية تعقيداً لكي نبين هذا الأمر، ولكي نستكمل القصة التي لم تستكمل بعد.

لنفترض أن بعض عقلاء القوم استمعوا إلى حوار المنظومات الذي لم يؤدِّ إلى أي نتيجة تذكر، وأنهم فكّروا ملياً في المخرج الذي من شأنه أن يرضي الجميع، وأن لا يظلم أحدٌ في الوقت نفسه. يقول أحد هؤلاء: "حبذا لو أقمنا دولة ترعى الشأن العام. دولة تقف على الحياد بين المنظومات المختلفة. دولة تستلهم (بعض) نظمها من المبادئ الرفيعة والعامة التي تحتوي عليها المنظومات المختلفة بشرط أن يكون لتلك المبادئ سند عقلاني بوسع الجميع تفهمه ونقاشه بشكل موضوعي، حتى وإن كانوا لا يؤمنون بهذه المنظومة أو تلك بالكامل. دولة لا تميّز بين المواطنين على أساس المنظومة التي ينتمون إليها. دولة تسير وفق نهج يجده أصحاب جميع المنظومات مقبولاً، كلٌّ من وجهة نظر منظومته الخاصة ولأسبابه الخاصة".

هناك بالفعل من قدّم مثل هذا الاقتراح – أحد أشهر الفلاسفة السياسيين المعاصرين، جون رولز، من خلال نظريةٍ أطلق عليها اسم الليبرالية السياسية (Political Liberalism)، تمييزاً لها عن ليبرالية عقائدية يراها متمثلة في فلسفة كل من جون ستيوارت مل وعمانوئيل كانط. لدى السؤال عن تلك المبادئ التي يفترض رولز أن أصحاب المنظومات سوف يجدونها

مقبولة كل من وجهة نظره (وللإنصاف يجب أن نذكر أن رولز معني فقط بما يسميه المنظومات التي تتسم بالعقلانية (Reasonable Doctrines) على خلاف المنظومات التي لا تستمع لصوت العقل)[٣٤] نجد مبدأين يفترض أن يحكما جميع القوانين والتشريعات التفصيلية اللاحقة: (أ) لكل مواطن الحق في أكبر نصيب من الحريات المتساوية بما يتماشى مع نصيب مماثل لكل مواطن آخر. (ب) إذا كان لا بد من وجود عدم مساواة بين المواطنين، فيجب أن تصب تلك اللامساواة في مصلحة من هم أقل حظاً، ويجب أن تكون مرتبطة بمناصب خاضعة للتنافس في إطار المساواة في الفرص.[٣٥]

ربما تكون وجهة النظر هذه الأقرب إلى أذهان دعاة الدولة المدنيّة بالمفهوم الليبرالي، الذي يشترط في الدولة المدنيّة الحياد بين الأديان والمساواة بين المواطنين. وهي من وجهة نظر رولز ليست منظومة أخرى تضاف إلى المنظومات "س" و"ص" و"ع". فلسفة كل من كانط ومل تستحق مثل هذه التسمية، حسب ما يرى رولز. ولكن الليبرالية السياسية التي يدافع عنها ليست كذلك حسب تفكيره، لأنها تعلو فوق الحزبية وتقف على الحياد بين المنظومات المتنافسة. هذا على الأقل ما يدّعيه رولز لنفسه.[٣٦] ولكن كثيراً من النقّاد يقرّون بعجزهم عن التفريق بوضوح بين رولز وكانط ومل. ليست الليبرالية حسب رأيهم عديمة المحتوى أو الفحوى حتى يقال إنها ليست كغيرها من المنظومات. فهي تتضمن كغيرها من المنظومات العقائدية تصوراً محدداً للخير والشر والقيمة: فقيم الحرية والمساواة والاستقلال وحق الفرد في تقرير هويته أو مصيره وأسبقية الحقوق الفردية على الحقوق الجماعية ليست قيماً خاوية حتى يقال إن الليبرالية تقف على الحياد بين مختلف الرؤى حول مسألة كيف نعيش.[٣٧] الليبرالية السياسية حسب ما يرى بعض النقاد لا تعدو كونها منظومة أخرى لها ما لها وعليها ما عليها شأن المنظومات الأخرى. لنسمّها إذن المنظومة "م".

كثير من الكتّاب يعتقدون أن الليبرالية تتسم بنوع من قصر النظر في تعاملها مع المنظومات الدينية، وأنها تعاني من تمركز ذاتي يمنعها من رؤية الأمور من وجهة نظر أنصار المنظومات الدينية. صحيح أن الليبرالية لا تنادي بالضرورة بعلمانية معادية للدين، بل إنها ترحب بالأصوات الدينية كافة، وبخاصة منها

تلك "المتنورة" التي تسعى إلى مخاطبة العقل، وترى فيها رافداً يغني الحياة المدنيّة والسياسية والفكرية في المجتمع. ولكن عندما يتعلق الأمر بالمداولات التي تجري على صعيد الدولة الرسمي، على خلاف الصعيد الخاص وصعيد المجتمع المدني، فلا رولز ولا هابرماس يسمحان بأية حجج أو مسوغات ذات أساس ديني بحت، بحيث لا يمكن أن يتفهمها الجميع، بمن فيهم المواطنون العلمانيون أو الذين لا دين لهم. لا المداولات الرسمية، ولا ما يصدر عنها من تشريعات وقوانين يمكن أن تستند إلى الدين وإلى الدين فقط. لا مانع أن تكون مستلهمة من الدين، ولكن بشرط أن يكون لدينا القدرة على تبريرها أو تسويغها بطريقة عقلانية يستطيع أن يتعامل معها الجميع. بعبارة أخرى لا مسوّغ دينياً دون مسوّغ عقلي يسنده.[٣٨] على الصعيد الخاص وفي المجتمع المدني يتحدث الناس كما يشاؤون، وأما في المداولات الرسمية المتعلقة بالشأن العام فيسود فصل بين السياسة والدين على النحو الذي يعرف بالعلمانية.

يفترض الليبراليون وأنصار الدولة المدنيّة التي تشترط هذا النوع من الليبرالية المفضية إلى العلمانية، أن بوسع المؤمنين أن يعيشوا حياة مزدوجة. ففي نطاق الحياة الخاصة بوسعهم أن يعيشوا حسب منطقهم الديني الخاص الذي قد لا يشاركهم فيه أحد. أما في معترك الحياة العامة، فعليهم أن ينزعوا القبّعة أو العمامة الدينية عن رؤوسهم لكي يتحدثوا ويتصرفوا بموجب منطق وقواعد ذات مسوغات عقلانية يستوعبها الجميع بصرف النظر عن دينهم أو لا دينهم. أكثر ما تحدّث عن هذا الموقف الليبرالي ونقده بشكل مؤثر هو نيكولاس وولترستورف حيث يقول (في البداية معبراً عن الرأي الذي ينوي دحضه):

> على الرغم من أن الأفراد المؤمنين قد لا يكونون معتادين على تقسيم حياتهم إلى قسمين، قسم يعيشونه بموجب دينهم وقسم آخر غير ديني، وعلى الرغم من أن بعضهم لن يكون سعيداً بمثل هذا التقسيم، فإن [الليبراليين] يفترضون أن هذا التقسيم لن يشكل انتهاكاً لدين هؤلاء الناس. ولكن [رولز] مخطئ في هذه النقطة. عندما نأخذ بعين الاعتبار أولئك الناس الذين يعتقدون أن دينهم يملي عليهم السعي إلى عيش حياة متكاملة دينياً [أي في المجال العام كما الخاص]، عندها، وبالأخص عندها، ... يظهر للعيان مقدار الظلم الذي يقترفه الموقف الليبرالي فيما يخص الدين.[٣٩]

في الوضع الفكري المحتقن والسجالي الذي نعيشه في الفترة الحالية، من الطبيعي، بل ومن المتوقع، أن يسارع الليبراليون إلى الاحتجاج: "وماذا عن وضعنا نحن والآخرين الذين سوف يعانون الأمرّين لا محالة إن سمح للأفراد المؤمنين أن يشكلوا الحياة العامة في المجتمع بالشكل الذي يتيح لهم، وكما تقول، أن يعيشوا حياة دينية متكاملة في المجالين الخاص والعام؟ لا مانع عندنا من أن يطبّق المتدينون معايير عفّة وطهارة (مثلاً) في حياتهم وتعاملاتهم الخاصة. أما أن يتوقعوا أن يتصرف الجميع، ومنهم من لا يؤمن بهذه المعايير البتة، بالطريقة نفسها، فأين الحرية واحترام حقوق الفرد في العيش كما يراه مناسباً؟ وقس على هذا كل ما يتعلق بالسياسات العامة الأعظم شأناً؛ المستقبل، والتعليم، والعمل السياسي، والعلم، والفن، والأدب".

وهذا بالطبع احتجاج في محله. ونحن إذا ما كنا قد أسرفنا بعض الشيء في تبيان "ظلم" الموقف الليبرالي لغير الليبراليين وغير العلمانيين، فإنما هذا لأن الليبراليين أكثر من غيرهم عرضة لسؤال السيد المسيح "ولماذا تنظر القذى الذي في عين أخيك وأما الخشبة التي في عينك فلا تفطن لها؟" [إنجيل متى، ٧:٣].

بهذا يبدو أننا وصلنا إلى نهاية الطريق: فإما أن يظلم هؤلاء أولئك، أو يظلم أولئك هؤلاء. وحتى لا يظن أحد أن هذه النتيجة المتشائمة هي من صنع أسطورة فلسفية مصطنعة، يكفي أن نذكر مثالاً حياً في صلب الجدل الدائر حالياً حول الدولة المدنيّة التي يراها الليبراليون ليبراليّة والإسلاميون إسلاميّة. لا بد من قوانين عقوبات على سبيل المثال، فما من مجتمع يخلو من جرائم وانتهاكات حقوق. في نظر كثير من الإسلاميين بعض الجرائم يعاقب بتطبيق الحدود الشرعية، في حين أن الليبراليين وكثير غيرهم يقولون دون مراوغة أنّ هذا غير مقبول تحت أي ظرف من الظروف. هذا يضع المشرعين أمام خيارين: فإما أن تنص القوانين على مثل هذه العقوبات أو لا تنص. لا خيار هناك البتة، وهذه مسألة منطقية بحتة لا تحتمل الجدل. إن طبقت العقوبات سوف يقول الليبراليون وأنصارهم إن هذا انتهاك لا يحتمل لحقوق الإنسان. وإن حرمت القوانين مثل هذا النوع من العقوبة، أو ضربت بها عرض الحائط عن طريق تجاهلها، سوف يقول الإسلاميون إن هذا انتهاك

لحقوق الله. ولكن حسب القانون المنطقي الرياضي الذي يعرف باسم قانون الثالث المرفوع (لأنه ليس هناك بديل ثالث) إما أن تنص القوانين على الحدود أو لا تنص. هذه هي الصعوبة. وهي الجزء الظاهر مما قد يكون جبلاً جليدياً مغموراً تحت سطح الماء. فهناك أمور سياسية وأمور اقتصادية وأخرى كثيرة متعلقة بالمساواة بين أصحاب الديانات المختلفة (ومن لا يعتنقون ديناً معيناً)، والمساواة بين الرجل والمرأة، والحريات الشخصية والمدنيّة. كثير من الإسلاميين يفهمون الإسلام كمنهاج متكامل في الحياة فلا يستغرب أن تكون هناك قوانين إسلامية في جميع هذه المجالات.

إلى أين إذن؟

من المجدي التذكير بالتفسيرات المتباينة والاجتهادات المختلفة في الدين. ومن المجدي أيضاً التذكير بأنّ منظومات مثل الليبرالية والاشتراكية هي أيضاً عرضة لتفسيرات متباينة واجتهادات مختلفة. وقد ينجح التفكير المستفيض والحوار المتواصل في إقناع بعض الناس بتغيير مواقفهم. في حالة الإسلاميين قد ينتج عن هذا منظومات فرعية مثل الإسلام الليبرالي أو التركي أو الأوروبي أو حتى السلفي المتشدد. وفي حالة الاشتراكيين قد ينجم عن هذا تفسيرات للاشتراكية، كالاشتراكية المسيحية مثلاً، أو الماركسية الأوروبية أو الماركسية على النمط السوفييتي الذي اندثر. وفي حالة الليبرالية نعرف أن هناك تيارات تختلف في طريقة تعاملها مع الوطنية والهجرة والعولمة والسوق الحر والعلاقات الدولية.

من شأن الاستماع إلى الآخرين والدخول في حوار معهم أن يؤدي إلى اكتشاف نقاط التقاء لم تكن مدركة من قبل. ولكن من الممكن أيضاً أن يؤدي إلى تعميق درجة الاختلاف بين المتحاورين. لا يمكن لأحد أن يضمن النتيجة مسبقاً، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن مسألة العدالة السياسية في إدارة الشأن العام، سوف تبقى مشكلة قائمة طالما أن هناك تعددية في القيم والمعتقدات بين الأفراد الذين يشكلون مجتمعاً واحداً. وقد نرى أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في الإسلاميين أو معتقداتهم، كما أنها لا تكمن في الليبراليين ومعتقداتهم، ولا في أيٍّ من المنظومات المختلفة التي قد تتواجد في المجتمعات

كلاً على حدة. المشكلة تكمن في التعددية، أي في تواجد منظومات مختلفة في مجتمع واحد، وما تتضمنه تلك المنظومات من اختلافات في المعتقدات والقيم والآفاق الفكرية. فهي تملي على أصحابها التكلم بلغات مختلفة لا سبيل إلى ترجمتها أو فهمها لو افترضنا أنها ترجمت.

من السهل علينا تخيل مجتمع متجانس يحمل أفراده القيم والمعتقدات نفسها، ويخلو من أية صراعات أساسية ولا يتطلب أن تكون بعض الفئات التي تعيش فيه مقهورة على أمرها غير راضية عن الوضع الذي تعيش فيه. تخيل مجتمعاً يؤمن جميع الأفراد فيه بالمرجعية الإسلامية في أمور الدين والدنيا، ويعيش حسب تلك المرجعية التي تقدم له تصوراً عن الحرية والمساواة والعدل والظلم والحق والباطل. لا مكان هنا للحياة المزدوجة التي تذمّر منها نيكولاس وولترستورف بالنيابة عن أصحاب الأديان الذين يريدون أن يعيشوا حياة متكاملة. من الجائز طبعاً أن يرى مراقب خارجي ينتمي بفكره إلى منظومة مغايرة أن الفئة الفلانية مظلومة ومغلوبة على أمرها، وأنه من غير العدل أن تستمر الأوضاع كما هي. هذا أمر جائز. ولن يعدم أحد الأمثلة عن قيم وعادات لا يمكن تحمّلها في نظر هذه المنظومة الفكرية والقيمية أو تلك. عادة وأد البنات، أو أكل لحوم البشر، أو العنصرية، أو المعتقدات التي تقضي بحرق الأرامل فوق قبور أزواجهن، على سبيل المثال. ولكننا سوف نجد دوماً من يقول إن ذلك المجتمع يعيش حسب تصور أفراده لما هو مناسب، عادل، أو مقبول، وأن التدخل الخارجي لتغيير الأمور لا يعدو كونه محاولة إمبريالية لإعادة تكوين العالم على صورتنا.

عندما كتب الترابي قائلاً إن "الديمقراطيات الغربية المستقرة إنما نعمت بالاستقرار لأن الشعوب عبر تطورها الحضاري والسياسي استكملت بشرط الإجماع على الكليات الهادية، وحاصرت الخلافيات التي تدور فيها المشاورات والنيابات"،[٤٠] فقد كان بصدد اقتراح مرجعية إسلامية لكي تشكل "الكليات الهادية". والكليات الهادية هي ما يقدمه رولز من خلال طرحه لليبرالية السياسية كمرشح للإجماع بين أفراد المجتمع الذين ينتمون إلى منظومات فكرية وقيمية مختلفة. والإجماع هو أيضاً ما يشترطه هابرماس في التشريعات لكي تحظى بصفة الشرعية. فالواضح

من كل هذا أن للتعددية حدوداً، وأن الاختلاف لا بد أن يجري تحت سقف من الاتفاق. لا يمكن أن تتحقق عدالة سياسية مع وجود الإكراه والقمع. ودون درجة من الإجماع على "الكليات الهادية" لا مفر من حصول درجة معينة من القمع والإكراه. هذا طبعاً إذا أريد للمجتمع أن يدوم، وهو لن يدوم طويلاً دون قانون قد لا يحظى بالإجماع.

ما السبيل إلى الإجماع على "الكليات الهادية"؟ وما نوع الإجماع المطلوب؟ هل هو إجماع على مرجعية إسلامية أم هل سيكون إجماعاً على مرجعية ليبرالية؟ أم لا هذا ولا ذاك؟ هذه أسئلة معقدة. في البداية، بل وفي منتصف الطريق، يبدو للمتخاصمين الذين يؤمنون بمنظومات فكرية وقيمية مختلفة أنهم يتكلمون لغات مختلفة، بل ويعيشون في عوالم مختلفة أو أزمان متباعدة. من الطريف ملاحظة الأوصاف المختلفة يُلحقها المتخاصمون بعضهم ببعض أثناء حواراتهم التي لا تتسم دوماً بالدماثة والخلق. يصم الإسلاميون خصومهم الليبراليين بأن تفكيرهم "غربي"، أي أنهم يعيشون فكريا في الغرب، وهذا بالطبع "عالم" مختلف عن عالمنا العربي الإسلامي. أما الليبراليون فيصمون خصومهم بأنهم يريدون إرجاع عجلة التاريخ ألف سنة إلى الوراء، أي أنهم يعيشون فكرياً في زمن بعيد عنا. عوالم مختلفة وأزمان متباعدة. هذا لا يمنع أي طرف من رؤية شيء من القيمة أو الحقيقة فيما يراها الطرف الآخر، ولكن الصورة الكبرى مرفوضة بالمجمل. ومن المتوقع، كما قال تشارلز تيلور في سياق الحديث عن مشكلة القبول بالآخر في المجتمعات التي تتسم بالتعددية الثقافية، أنه "قد لا يكون عندنا أكثر من فكرة ضبابية حول القيمة الكامنة في الثقافات التي تختلف عن ثقافتنا بدرجة كبيرة. ذلك أن مفهوم القيمة نفسه في الثقافة التي تبعد عنا بما فيه الكفاية، سوف يبدو لنا غريباً وغير مفهوم". ثم يتابع تيلور قائلاً "ولن يتمكن المختلفون من تكوين الأفق الأوسع الذي يمكن أن يحتويهم جميعاً قبل انصهار الآفاق التي يجدون أنفسهم فيها الآن".[٤١]

أما انصهار الآفاق المحدودة من أجل تكوين الأفق الأوسع فهذه مهمة تاريخية، لا أقل. نحن لا نتحدث عن أمور تحدث بين عشية وضحاها، ولا نتيجة محاورات بين بضعة أفراد تجبرهم الظروف السياسية والمتغيرات

على تبادل الأفكار مثل ما هو حاصل الآن في حوار الدولة المدنيّة على صفحات الانترنت. فالأفكار التي هي من صنع التاريخ على مدى عقود وقرون لا يغيرها سوى التاريخ نفسه على مدى عقود وقرون. يفعل التاريخ ذلك من خلال التجارب وليس فقط من خلال الحوارات. يجرب الناس هذا النمط أو ذاك من الحكم مثلاً، أو يخوضون حروباً دينية أو طائفية مدمرة. ثم يجدون أن هذه الطريقة في تدبير الأمور ليست جيدة. وفي هذه الأثناء يتعلمون أن الآخر المختلف ليس سيئاً للغاية، وأن لديه منطقاً يحكم أفكاره تماماً مثل ما هي الحال عندنا. نتعلم منه ويتعلم منا، وفي النهاية ندرك أن الاختلاف أمر محتم، وأن تعدد القيم والأفكار جزء من الحياة، وأن الفترات التي تتسم فيها المجتمعات بالتجانس وانسجام الأفكار هي الاستثناء وليس القاعدة في تاريخ البشر.

من الجائز، بل ومن المعقول جداً، أن ننظر إلى السيرورات الجارية في المنطقة العربية من احتجاجات وثورات وانقسامات وتنافسات وحوارات كجزء من هذه العملية التاريخية التي سوف تؤدي إلى "انصهار الآفاق". في حالة الحوار حول الدولة المدنيّة الذي قمنا بمناقشته في الصفحات السابقة، والذي سيناقشه كتاب مختلفون في الصفحات التالية، من الواضح أن المتحاورين يتكلمون لغات مختلفة بعض الشيء. ويبدو من الجلي أن الأفق الليبرالي الذي تظهر فيه الدولة المدنيّة هو غير الأفق الإسلامي الذي تظهر فيه دولة من نوع آخر، ولو حتى سمَّيناها دولة مدنيّة. ربما لا يكون هناك مفر من خوض التجربة التي تقام فيها دولة أو دول على نسق الدولة الإسلامية التي ينادي بها الإسلاميون. وقد تفشل التجربة أو التجارب وقد تنجح. ولكن لا النجاح ولا الفشل يمكن أن يقدم دليلاً قاطعاً على صواب هذه المنظومة أو تلك. فالعوامل التي تؤثر في النجاح أو الفشل لا تعد ولا تحصى، ولا هي أصلاً معروفة بالكامل. هذا هو حال الظواهر والسيرورات الاجتماعية والإنسانية بشكل عام. فهي لا تشكل حتى الآن على الأقل حقلاً للدراسة العلمية.

وعليه، تبقى إمكانية الحوار والصراع الفكري قائمة على الدوام. المنظومات والأفكار عموماً لا تموت، وإنما يموت الأشخاص الذين ينادون بها. يموتون أو يملونها أو ينتقلون إلى ما يعتقدون أنه الأسهل أو الأفضل

لتحقيق النتائج. المهم أن التغيير الفكري يحدث، ولكن ليس بالدرجة الأولى عن طريق الحجّة والمنطق، مع أن هذه تلعب دوراً لا يمكن لأصحاب العلم على الأقل تجاهله. لا بأس إذن من استمرار حوار الدولة المدنيّة وغيره من الحوارات ذات العلاقة بالدولة التي نريد. ومن أكبر الأخطاء التي يمكن لأي فريق أن يقترفها هي أن ينسحب من الحوار أو من الساحات، حيث يتظاهر الناس معبّرين عن أفكارهم ومطالبهم.

طبعاً، من المحتمل أن لغة الحوار تستبدل أحياناً بلغة الإرهاب والتخويف. ولعل هذا جزء من عملية النضوج التاريخي التي تمر بها المجتمعات في طريقها باتجاه الحياة المدنيّة والدولة المدنيّة الحقيقية. ولكن ليس هناك من حل سحري لقطع دابر هذا الاحتمال. لا شيء هناك سوى الإيمان والعلم والعمل.

الهوامش

[١] أودّ التنويه إلى أنّه لدى الإشارة في هذه المساهمة إلى النصوص التي يشتمل عليها هذا الكتاب، أكتفي بذكر اسم المؤلف ورقم الصفحة (في هذا الكتاب)، أما المعلومات الببليوغرافية لكلّ مقالة فهي موجودة في بداية كل نص.

[2] Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Richard McKeon (ed). New York: Random House, 1949, 1253a3.

[3] Locke. *Two Treatises of Government and a Letter on Toleration*. Ian Shapiro (ed). New Haven: Yale University Press, 2003.

[٤] عزيز العظمة. "السياسة واللاسياسة في الفكر العربي". **التراث بين التاريخ والسلطان**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠، ص٤٨. ومحمد بن شاكر الشريف، انظر هذا الكتاب ص١٢٠–١٢١.

[٥] فهمي هويدي، انظر هذا الكتاب ص٩٩ ، وأيضاً نجيب غلاب "من أجل عقد اجتماعي جديد لبناء الدولة: نقل العاصمة من صنعاء إلى عدن". الحوار المتمدن، العدد ٢٤٢١ بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=148797

[٦] علاء سعد حسن حميدة، انظر هذا الكتاب ص٥٧ ، وهويدي، انظر هذا الكتاب ص٩٩ ، والشريف، انظر هذا الكتاب ص١١٩ .

[٧] حسن حنفي، انظر هذا الكتاب ص٩٥ ، وهويدي، انظر هذا الكتاب ص٩٩.

[٨] يوسف القرضاوي، انظر هذا الكتاب ص٣٩ .

[9] http://www.youtube.com/watch?v=28PWVBpbTRE

[١٠] غلاب، ذكر سابقاً، وأحمد بابا العلوي، "الإسلام والدولة المدنية الديمقراطية"، المجلّة الثقافيّة.http://thakafamag.com, 18-19/11/2011

[١١] هويدي، انظر هذا الكتاب ص١٠٠ .

[١٢] منير درويش، "حول العلمانيّة والدولة المدنيّة"، الحوار المتمدّن:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=243459

[١٣] حميدة، انظر هذا الكتاب ص٦٧ ، والشريف، انظر هذا الكتاب ص١١٩ .

[١٤] القرضاوي، انظر هذا الكتاب ص٤١ ، ودرويش، ذكر سابقاً.

[١٥] أبو الأعلى المودودي (١٩٧٥). **تدوين الدستور الإسلامي**. (د. م.: مؤسسة الرسالة)، ١٨–٢٣.

[١٦] بيان المنظمات غير الحكومية، انظر هذا الكتاب ص٧٥، ومريم ديراني، "مفهوم الدولة

المدنيّة":
http://www.saidaonline.com/news.php?go=fullnews&newsid=40130
وعمرو حمزاوي، "في ضرورة الدولة المدنيّة": http://www.shorouknews.com/columns

[١٧] هويدي، انظر هذا الكتاب ص١٠٣ .

[١٨] خالد يونس خالد، انظر هذا الكتاب ص١٣٧ ، وسعيد زيداني، "نحو استقصاء أبعاد ثورة شباب العرب"، **جريدة الأيّام**: http://www.al-ayyam.ps/article.aspx?did=165989&Date=3D2/3/2

[١٩] أنور مغيث، "الدولة المدنية والدولة العلمانية .. هل هناك فرق؟"، اليوم السابع:
http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=396736

[٢٠] شريف، انظر هذا الكتاب ص١٢٢.

[٢١] ما عدا "الإسلاميين الليبراليين" (إذا أمكن القول) من أمثال خالد الفضل، ومحمد طالبي، والمستشار سعيد عشماوي، وعبد الله النعيم ومن قبله محمود طه. لنقاش هؤلاء المفكرين، انظر: Raja Bahlul. "Modernity and Islamic Religious Consciousness". in Shahram Akbarzadeh(ed). A Handbook of Political Islam. London: Routledge, 2012.

[٢٢] مدثر القاضي، انظر هذا الكتاب ص١١١.

[٢٣] هويدي، انظر هذا الكتاب ص٩٩، وحنفي، انظر هذا الكتاب ص٩٥ .

[٢٤] من الجدير بالذكر أن الحجة التي تقول: "المطلوب دولة إسلامية، الإسلام دين، فإذن المطلوب دولة دينية" مشروعة من ناحية الشكل المنطقي، وتشكل برهانا قاطعا في حالة القبول بمقدماتها. قارن: المطلوب سلسال ذهبي، الذهب معدن، فإذن: المطلوب سلسال معدني).

[٢٥] هذا ما جرى لمفهوم الدين في الغرب منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر حين تمت إعادة تعريف الدين كـ "معتقد" ينظر إليه كشأن خاص، أو علاقة بين الإنسان وخالقه، كما يقال الآن. انظر نقاش طلال أسد لهذه المسألة في:
T. Asad (1993) "The Limits of Religious Criticism in the Middle East: Notes on Islamic Public Argument". in *Genealogies of Religion*. Baltimore and London, John Hopkins, 1993: 205.

[٢٦] يظهر شيء من هذا في تفضيل الإسلاميين مصطلح "دولة إسلامية" ورفض مصطلح "دولة دينية" حتى عندما يكون المقصود بـ "دولة دينية"، "دولة ذات مرجعية دينية"، وليس "دولة يحكمها رجال دين يدعون الحكم باسم الله". شاهد المناظرة التلفزيونية بين محمود شعبان وسيد القمنى. من الغريب أن لا يبرز مفهوم الدولة الدينية بمعنى "دولة ذات مرجعية دينية" في النقاشات الدائرة حالياً، مع أن المعنى موجود ومعروف منذ فترة طويلة. انظر مقالة عادل ضاهر أدناه، انظر هذا الكتاب ص٨٥.

[٢٧] الشريف، انظر هذا الكتاب ص١٢٨ ، والقاضي، انظر هذا الكتاب ص١١٦ ، ومغيث، ذكر سابقاً.

[٢٨] عادل ضاهر، انظر هذا الكتاب ص٨٩ .

[٢٩] مناظرة حمزاوي وصبحي، انظر هذا الكتاب ص١٥٣

[٣٠] القاضي، انظر هذا الكتاب ص١١٣ .

[٣١] مغيث، ذكر سابقاً.

[32] Jurgen Habermas. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy vol*. 14(1), 2006, 10.

[33] Jurgen Habermas. *Between Facts and Norms*. Cambridge: The MIT Press, 1996, 110.

[34] John Rawls. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p xix and 64.

[35] Ibid, 6.

[36] Ibid, xlx.

[37] Hilliard Aronovitch. "From Communitarianism to Republicanism: On Sandel and His Critics". *Canadian Journal of Philosophy*, 30, 2000, 621-48. See also Charles Larmore. "The Moral Basis of Political Liberalism". *Journal of Philosophy*, XCVI, 1999. 608.

[38] Rawls. *Political Liberalism*. p. lii; Habermas. "Religion in the Public Sphere". p.9.

[39] Nocholas Wolterstorff. "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues". in Robert Audi and Nocholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.,1997, 116.

[٤٠] حسن الترابي. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**. الدار السعودية للنشر، د.م. ١٩٨٧، ٦٧.

[41] Charles Taylor. "The Politics of Recognition". In Amy Gutman (ed). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP, 1994, 67.

دولة مدنية مرجعيّتها الإسلام ... كيف؟

الشيخ يوسف القرضاوي*

مما اتفق عليه العلمانيون من حرمان الإسلام من حق إقامة دولة: ما نفَّقوه من مزاعم حول طبيعة هذه الدولة المرجوة، فقد تقوَّلوا عليها الأقاويل، وصوروها تصويراً مليئاً بالأخيلة والتهاويل. قالوا إنها دولة "دينية" ويعنون بالدِّينية: أنها دولة كهنوتية، تتحكم في أهل الأرض باسم السماء، وتتحكم في دنيا الناس باسم الله، ويدعون أن حاكمية الله التي قال بها داعيان كبيران من دعاة العصر، أبو الأعلى المودودي في باكستان، وسيد قطب في مصر، توجب أن تكون هذه الدولة دينيّة، كدولة الكنيسة الأوروبية فيما سمي بـ "العصور الوسطى". وهذه الدولة في رأيهم، إنما يملك زمامها رجال الدِّين الذين ليس لأحد غيرهم أن يفسر الدِّين أو يصدر الأحكام، وهم يفسرون الدِّين من منطلق الجمود والأفق الضيق، ويرجعون إلى الأوراق القديمة، ولا ينظرون إلى الآفاق الجديدة.

وهذه كلها دعاوى ما أنزل الله بها من سلطان، ولا قام عليها برهان. فالحق أن الدولة الإسلامية دولة مدنيّة ككل الدول المدنيّة، لا يميزها عن غيرها إلا أن مرجعيّتها الشريعة الإسلامية. ومعنى "مدنيّة الدولة" أنها تقوم على أساس اختيار القوي الأمين، المؤهل للقيادة، الجامع لشروطها، يختاره

* الشيخ يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: http://qaradawi.net/component/content/article/5029.html

بكل حرية أهل الحل والعقد. كما تقوم على البيعة العامة من الأمة، وعلى وجوب الشورى بعد ذلك، ونزول الأمير أو الإمام على رأي الأمة، أو مجلس شوراها، كما تقوم كذلك على مسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح له، ويشير عليه، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر. بل يعتبر الإسلام ذلك فرض كفاية على الأمة، وقد يصبح فرض عين على المسلم، إذا قدر عليه، وعجز غيره عنه، أو تقاعس عن أدائه.

إن الإمام أو الحاكم في الإسلام مجرد فرد عادي من الناس، ليس له عصمة ولا قداسة. وكما قال الخليفة الأول، "إني ولّيت عليكم ولست بخيركم".[١] وكما قال عمر بن عبد العزيز، "إنما أنا واحد منكم، غير أن الله تعالى جعلني أثقلكم حملاً".[٢] هذا الحاكم في الإسلام مقيد غير مطلق. هناك شريعة تحكمه، وقيم توجّهه، وأحكام تقيده، وهي أحكام لم يضعها هو ولا حزبه أو حاشيته، بل وضعها له ولغيره من المكلفين رب الناس، مَلِك الناس، إله الناس. ولا يستطيع هو ولا غيره من الناس أن يلغوا هذه الأحكام، ولا أن يُجمِّدوها، ولا أن يأخذوا منها ويدعوا بأهوائهم. "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً" [الأحزاب: ٣٦].

وهناك أمّة هي التي اختارت هذا الحاكم، وهي التي تحاسبه، وتقوّمه إذا اعوج، وتعزله إذا أصر على عوجه، ومن حق أي فرد فيها أن يرفض طاعته إذا أمر بأمر فيه معصية بيّنة لله تعالى. بل من واجبه أن يفعل ذلك، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وفي الحديث الصحيح المتفق عليه، "السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".[٣] والقرآن الكريم، حين ذكر بيعة النساء للنبي، وفيها طاعة النبي وعدم معصيته، قيد ذلك بقوله: "وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ" [الممتحنة: ١٢]. هذا وهو المعصوم المؤيد بالوحي، فغيره أولى أن تكون طاعته مقيدة.

ولم نرَ أحداً من الخلفاء في تاريخ الإسلام، أضفى على نفسه، أو أضفى عليه المسلمون نوعاً من القداسة، بحيث لا ينقد ولا يُقَوَّم، ولا يؤمر ولا ينهى. بل

تراهم جرَّأوا الناس على أن ينصحوهم ويقوّموهم، كما قال أبو بكر في أول خطبة له، "إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم".[٤] وكان عمر يقول: "مرحبا بالناصح أبد الدهر. مرحباً بالناصح غدواً وعشياً".[٥] وقال قولته المعروفة، "من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومني".[٦]

أتمثل هذه الدولة –وهذا منهاجها، وهؤلاء أفرادها– دولة دينية تحكم بالحق الإلهي؟ أم هي دولة يحكمها بشر غير معصومين، تقيدهم شريعة الله، وتراقبهم الأمة، وتحاسبهم، وتعتبرهم أجراء عندها كما قال أبو مسلم الخولاني لمعاوية.[٧] وقد نظم ذلك أبو العلاء بقوله:

ثمُل المقامُ فكم أعاشرُ أمةً أمرَتْ بغير صلاحِها أمراؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدَها وعدَوْا مصالحها وهمُ أُجَراؤها

وقولنا: إن الدولة الإسلامية دولة مدنيّة، قاله من قبلنا الإمام محمد عبده في رده الشهير على فرح أنطون في كتابه الأصيل المعروف: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنيّة. قال الأستاذ الإمام:

> إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدِّينية ... التي عرفتها أوروبا ... فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر ... وهي سلطة خوَّلها الله لكل المسلمين، أدناهم وأعلاهم ... والأمة هي التي تولي الحاكم ... وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة، عند المسلمين، بما يسميه الإفرنج (ثيوكرتيك)، أي سلطان إلهي ... فليس للخليفة –بل ولا للقاضي، أو المفتي، أو شيخ الإسلام– أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيّة، قدّرها الشرع الإسلامي ... فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه ... بل إن قلب السلطة الدِّينية، والإتيان عليها من الأساس، هو أصل من أجَلِّ أصول الإسلام.[٨]

لكن نفي الوصف الدِّيني –أعني الكهنوتي والثيوقراطي والحكم بالحق الإلهي بواسطة طبقة بعينها– لا يعني نفي الوصف الإسلامي عنها. فهي

دولة مدنيّة مرجعيّتها الشريعة الإسلامية. وذلك لأن الإسلام –كما يقول الأستاذ الإمام– دين وشرع، فهو قد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً. ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. والإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان شأنه أن يحاسب قيصر على ما له، ويأخذ على يده في عمله. فكان الإسلام كمالاً للشخص وألفة في البيت ونظاماً للمُلك.[٩]

ومن الأوهام المعششة في كثير من الأذهان التي يروجها دعاة العلمانية أن الدولة الإسلامية هي دولة المشايخ ورجال الدِّين. وربما اقتبسوا هذه الصورة من حكم الكنيسة الغربية قديماً، وهو الحكم الثيوقراطي المعروف. وربما ذكر بعضهم دولة الملالي وآيات الله وحجج الإسلام، في الجمهورية الإسلامية في إيران. وقياس الإسلام على المسيحية قياس باطل من أساسه، فالمسيحية تقوم على نظام كهنوتي معترف به، له سلطانه ونفوذه وأملاكه، ورجاله، على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم في سلم القيادة المسيحية.

ولا يوجد هذا في الإسلام. فالمسلم يستطيع أن يؤدي عبادته من صلاة وصيام وزكاة وحج، بدون وساطة كاهن، وليس بينه وبين الله وساطة، وباب الله مفتوح له في كل حين، وكل حال، ليس عليه حاجب ولا بواب. "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ" [البقرة: ١٨٦]. وحكم الملالي والآيات في إيران ليس لازماً، وإن رشحتهم للقيادة أكثر من غيرهم نظرية (ولاية الفقيه). ولكن رأينا أول رئيس للجمهورية بعد انتصار الثورة، وبإقرار الإمام الخميني نفسه كان مدنياً، هو الحسن بني صدر، وإن حدث خلاف معه بعد ذلك. ورأينا رئيس الجمهورية الحالي محمود أحمدي نجاد ينتصر في الانتخابات على أحد مشايخ الدِّين، ورموز النظام، وهو حجة الإسلام رفسنجاني.

وفي كل المذاهب الإسلامية –ومذهب أهل السنة خاصة– يرشح الشخص للمنصب صفتان أساسيتان هما القوة والأمانة، كما أشار إلى ذلك القرآن: "إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ" [القصص: ٢٦]. والقوة تعني الكفاية والقدرة على أداء العمل بجدارة، بما لدى الشخص من مواهب وثقافة وخبرة

وقدرة. فهذا يعني الجانب العلمي والفني. والأمانة تعني الجانب الخُلُقي، بحيث يخشى الله في عمله، لا يغش ولا يخون، ولا يهمل، ولا يتعدى حداً من حدود الله، ولا يجور على حق من حقوق الناس.

فهذا هو المطلوب في رجل الدولة المسلمة، قبل أي شيء آخر. وتعجبني كلمات قالها شيخنا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله حين كان يرد على الشيخ خالد محمد خالد، تحت عنوان "شبهات حول الحكم الدِّيني"، أحببت أن أسجلها هنا لما فيها من روعة البيان وقوة الحجة. قال رحمه الله:

> يقع في الوهم أن الحكم الدِّيني إذا أقيم فسيكون رجاله هم أنفسهم أولئك الذين نسميهم الآن رجال الدِّين، وقد تثبت في الخيال صور لعمائم كبيرة ولحى موفورة وأردية فضفاضة. وقد تتوارد هذه الصور وملابساتها الساخرة فنظن أن الوزراء في هذه الحكومة سيديرون عجلة الحياة إلى الوراء، وينشغلون بأمور لا تمت إلى حقائق الدنيا وشؤون العمران بصلة. ومن يدري؟ فقد يشتغلون بالوعظ ومحاربة البدع والاستعداد للحياة الآخرة. وحسبهم ذلك من الظفر بالحكم! وهذا وهم مضحك، ولعله بالنسبة إلى الإسلام خطأ شائن. فنحن لا نعرف نظاماً من الكهنوت يحمل هذا الاصطلاح المريب "رجال الدِّين". وقد يوجد فريق من الناس يختص بنوع من الدراسات العلمية المتعلقة بالكتاب والسنة، ولكن هذا النوع من الدراسات لا يعدو أن يكون ناحية محدودة من آفاق الثقافة الإسلامية الواسعة، تلك الثقافة التي تشمل فنوناً لا آخر لها من حقائق الحياتين ومن المعرفة المادية وغير المادية. والعلماء بالكتاب والسنة يمثلون فريقاً من المسلمين، قد يكون مثل غيره أو دونه أو فوقه، ولم يكن التقدم الفقهي مُرشحاً للحكم في أزهى عصور الإسلام. وقد كان أبو هريرة وابن عمر وابن مسعود من أعرف الصحابة بالكتاب والسنة، ومن أكثرهم تحديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهل كانت منزلتهم في بناء الدولة الإسلامية منزلة الخلفاء الأربعة، أو منزلة سعد بن أبي وقاص، أو خالد بن الوليد، أو أبي عبيدة بن الجراح؟ الواقع أن المسلمين كافة رجال لدينهم –أو ذلك ما يجب أن يكون– والذي يخدم دينه في ميدان القتال أو السياسة أو الحكم أو الصناعة أو العلم هو لا ريب رجل لدينه لا غبار عليه. وليس أحد أحق من أحد بهذا الوصف، ولا كان احتكاراً لطائفة دون أخرى يوماً ما. والصورة الصادقة للحكومة –كما يقيمها الإسلام– صورة رجال أحرار

الضمائر والعقول، يفنون أشخاصهم ومآربهم في سبيل دينهم وأمتهم. صورة كفايات خارقة، وثروات عريضة، من بعد النظر، ودقة الفَهم، وعظم الأمانة، تسعد بها المبادئ والشعوب. صورة أفراد لهم مهارة عبد الرحمن بن عوف في التجارة، وابن الوليد في القيادة، وابن الخطاب في الحكم؛ قد يولدون في أوساط مجهولة فلا تبرزهم إلا مواهبهم ومَلَكاتهم في مناحي الدنيا وميادين العمل. إن الحكم الدِّيني ليس مجموعة من الدراويش والمتصوفة والمنتفعين في ظل الخرافات المقدسة. ويوم يكون كذلك فالإسلام منه بريء.[١٠]

قيام الدولة الإسلامية على عقيدة الحاكمية لا يعني أنها دولة دينية. وأما من استدل من الكتّاب المعاصرين على أن الدولة الإسلامية دولة دينية –على معنى أنها تحكم بالحق الإلهي– بأنها تقوم على عقيدة الحاكمية الإلهية، التي دعا إليها بقوة أبو الأعلى المودودي في باكستان، وسيد قطب في مصر، وهي الفكرة نفسها التي دعا إليها الخوارج قديماً، فالحق أن فكرة الحاكمية أساء فَهمها الكثيرون، وأدخلوا في مفهومها ما لم يرده أصحابها. وأود أن أنبه هنا على جملة ملاحظات حول هذه القضية.

الملاحظة الأولى هي أن أكثر من كتبوا عن الحاكمية التي نادى بها المودودي وأخذها عنه سيد قطب، ردوا أصل هذه الفكرة إلى الخوارج الذين اعترضوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قبوله فكرة التحكيم من أساسها، وقالوا كلمتهم الشهيرة: "لا حكم إلا لله". ورد عليهم الإمام بكلمته التاريخية البليغة الحكيمة حين قال: "كلمة حق يُراد بها باطل. نعم، لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله! ولا بد للناس من أمير بر أو فاجر".[١١]

وهذا المعنى الساذج للحكم أو الحاكمية أصبح في ذمة التاريخ، ولم يعد أحد يقول به، حتى الخوارج أنفسهم وما تفرع عنهم من الفرق، فهم طلبوا الإمارة وقاتلوا في سبيلها، وأقاموها بالفعل، في بعض المناطق، فترات من الزمان. أما الحاكمية بالمعنى التشريعي، ومفهومها أن الله سبحانه هو المُشرّع لخَلقه، وهو الذي يأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، فهذا ليس من ابتكار المودودي ولا سيد قطب، بل هو أمر مقرَّر عند المسلمين جميعاً. ولهذا لم يعترض علي رضي الله عنه على المبدأ، وإنما اعترض على الباعث والهدف المقصود من وراء الكلمة. وهذا معنى قوله: "كلمة حق يُراد بها باطل".

وقد بحث في هذه القضية علماء أصول الفقه في مقدماتهم الأصولية التي بحثوا فيها عن الحكم الشرعي، والحاكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه. فها نحن نجد إماماً أصولياً مثل حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، يقول في مقدمات كتابه الشهير **المستصفى من علم الأصول** عن الحكم أنه:

> أول مباحث العِلم، وهو عبارة عن خطاب الشرع، ولا حكم قبل ورود الشرع، وله تعلّق بالحاكم، وهو الشارع، وبالمحكوم عليه، وهو المكلف، وبالمحكوم فيه، وهو فعل المكلف ... وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله وأن لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم لغيره ... أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخَلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والأب والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب من الله تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً، كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذن الواجب طاعة الله تعالى، وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته.[١٢]

الملاحظة الثانية هي أن الحاكمية التي قال بها المودودي وقطب، وجعلاها لله وحده، لا تعني أن الله تعالى هو الذي يولي العلماء والأمراء، يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب. أما سند السلطة السياسية فمرجعه إلى الأمة. هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم، وتراقبهم، بل تعزلهم. والتفريق بين الأمرين مهم والخلط بينهما موهم ومضلل، كما أشار إلى ذلك الدكتور أحمد كمال أبو المجد، بحق.[١٣] فليس معنى الحاكمية الدعوة إلى دولة ثيوقراطية، بل هذا ما نفاه كل من سيد قطب والمودودي رحمهما الله.

أما سيد قطب، فقال في كتابه **معالم الطريق**:

> ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم –هم رجال الدِّين– كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو

الحكم الإلهي المقدس!! ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مردُّ الأمر إلى الله وفق ما قرَّره من شريعة مبيّنة.[١٤]

وأما المودودي، فقد أخذ بعض الناس جزءاً من كلامه وفهموه على غير ما يريد، ورتبوا عليه أحكاماً ونتائج لم يقل بها، ولا تتفق مع سائر أفكاره ومفاهيم دعوته، التي فصَّلها في عشرات الكتب والرسائل والمقالات والمحاضرات. وهذا ما يحدث مع كلام الله تعالى وكلام رسوله، إذا أخذ جزء منه معزولاً عن سياقه وسباقه، وعن غيره مما يكمله أو يبينه أو يقيده، فكيف بكلام غيرهما من البشر؟ فقد ذكر المودودي خصائص الديمقراطية الغربية ثم قال:

وأنت ترى أنها ليست من الإسلام في شيء. فلا يصح إطلاق كلمة "الديمقراطية" على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة "الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية". ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية الثيوقراطية الإسلامية اختلافاً كلياً، فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة مخصوصة يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم، حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي. فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية! وأما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله. ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة "الثيوقراطية الديمقراطية" أو "الحكومة الإلهية الديمقراطية" لهذا الطراز من نظم الحكم، لأنه قد خوَّل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذي لا يغلب. ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين. وبيدهم يكون عزلها من نصبها، وكذلك جميع الشؤون التي يوجد عنها في الشريعة حكم صريح، لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين. وكلما مسّت الحاجة إلى إيضاح قانون أو شرح نص من نصوص الشرع، لا يقوم ببيانه طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب، بل يتولى شرحه وبيانه كل مَن بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين. فمن هذه الوجهة يعد الحكم الإسلامي ديمقراطياً.[١٥]

فهذا ما يُفهم من مجموع كلام المودودي، وإن كان لنا تحفّظ على تسميته الحكومة الإسلامية "ثيوقراطية" لما فيه من إيهام التشابه بالثيوقراطيات المعروفة في التاريخ، وإن نفى هو ذلك.

الملاحظة الثالثة هي أن الحاكمية التشريعية التي يجب أن تكون لله وحده، ليست لأحد من خَلقه، هي الحاكمية العليا والمطلقة التي لا يحدّها ولا يقيدها شيء، فهي من دلائل وحدانية الألوهية. وهذه الحاكمية -بهذا المعنى- لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم. إنما هي تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله، وذلك مثل التشريع الدِّيني المحض، كالتشريع في أمر العبادات بإنشاء عبادات وشعائر من عند أنفسهم، أو بالزيادة فيما شرع لهم باتِّباع الهوى. أو بالنقص منه كماً أو كيفاً، أو بالتحويل والتبديل فيه زماناً أو مكاناً أو صورة. ومثل ذلك التشريع في أمر الحلال والحرام، كأن يحلّوا ما حرّم الله ويحرّموا ما أحلّ لله، وهو ما اعتبره النبي صلى الله عليه وسلم نوعاً من الربوبية وفسّر به قوله تعالى في شأن أهل الكتاب: "اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ" [التوبة: ٣١]. وكذلك التشريع فيما يصادم النصوص الصحيحة الصَريحَة كالقوانين التي تقر المنكرات، أو تشيع الفواحش ما ظهر منها وما بطن، أو تعطل الفرائض المحتَّمة، أو تلغي العقوبات اللازمة، أو تتعدى حدود الله المعلومة. أما فيما عدا ذلك، فمن حق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم، وذلك في دائرة ما لا نص فيه أصلاً، وهو كثير، وهو المسكوت عنه الذي جاء فيه حديث: "وما سكت عنه فهو عفو"،[١٦] وهو يشمل منطقة فسيحة من حياة الناس. ومثل ذلك ما نص فيه على المبادئ والقواعد العامة دون الأحكام الجزئية والتفصيلية.

ومن ثَمَّ يستطيع المسلمون أن يشرعوا لأنفسهم بإذن من دينهم في مناطق واسعة من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، غير مقيدين إلا بمقاصد الشريعة الكلية، وقواعدها العامة. وكلها تراعي جلب المصالح، ودرء المفاسد، ورعاية حاجات الناس أفراداً وجماعات.

وكثير من القوانين التفصيلية المعاصرة لا تتنافى مع الشريعة في مقاصدها الكلية، ولا أحكامها الجزئية، لأنها قامت على جلب المنفعة، ودفع المضرة،

ورعاية الأعراف السائدة. وذلك مثل قوانين المرور أو الملاحة أو الطيران، أو العمل والعمال، أو الصحة أو الزراعة، أو غير ذلك مما يدخل في باب السياسة الشرعية، وهو باب واسع.[١٧] ومن ذلك تقييد المباحات تقييداً جزئياً ومؤقتاً، كما منع سيدنا عمر الذبح في بعض الأيام، وكما كره لبعض الصحابة الزواج من غير المسلمات، حتى لا يقتدي بهم الناس، ويكون في ذلك فتنة على المسلمات. والأستاذ المودودي –وهو أشهر من نادى بالحاكميّة، وتشدد فيها– قد بيَّن في كلامه أن للناس متسعاً في التشريع فيما وراء القطعيات والأحكام الثابتة والحدود المقرَّرة. وذلك عن طريق تأويل النصوص وتفسيرها، وعن طريق القياس، وطريق الاستحسان، وطريق الاجتهاد.[١٨]

الهوامش

[١] جزء من خطبة أبي بكر وقد سبق تخريجها.

[٢] رواه ابن سعد في الطبقات (٥/ ٣٤٠)، والدارمي في المقدمة (٤٣٣)، وأبو نعيم في الحلية (٥/ ٢٩٦)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٣/ ٢٦٤).

[٣] رواه البخاري في الجهاد والسير (٢٩٥٥) عن ابن عمر، ومسلم في الإمارة (١٨٣٩)، وأحمد في المسند (٦٢٧٨)، وأبو داود في الجهاد (٢٦٢٦)، والترمذي في الجهاد (١٧٠٧)، والنسائي في البيعة (٤٢٠٦).

[٤] جزء من خطبة أبي بكر وقد سبق تخريجها.

[٥] رواه الطبري في التاريخ (٢/ ٥٧٩).

[٦] سبق تخريجه.

[٧] دخل أبو مسلم على معاوية، فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقيل له: مه. فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعرف بما يريد. فتقدم أبو مسلم فقال: السلام عليك أيها الأجير فقال معاوية: وعليك السلام يا أبا مسلم. فقال أبو مسلم: يا معاوية اعلم أنه ليس من راع استرعى رعية إلا ورب أجره سائله عنها، فإن كان داوى مرضاها، وهنأ جرباها، وجبر كسراها، ورد أولاها على أخراها، ووضعها في أنف من الكلأ وصفو من الماء، وفاه الله تعالى أجره، وإن كان لم يفعل حرمه، فانظر يا معاوية أين أنت من ذلك؟ فقال له معاوية: يرحمك الله يا أبا مسلم الأمر على ذلك. انظر: تاريخ دمشق (٢٧/ ٢٢٣).

[٨] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده جـ١ ص١٠٧.

[٩] المصدر السابق.

[١٠] انظر: (من هنا نعلم) ص٢٧ – ٢٩.

[١١] رواه ابن أبي شيبة في المصنف كتاب الجَمَل (٧/ ٥٥٧) عن علي، والبيهقي في الكبرى كتاب قتال أهل البغي (٨/ ١٨٤).

[١٢] المستصفى (١/ ٨)، (١/ ٨٣). طبع دار صادر ببيروت، مصورة عن طبعة بولاق.

[١٣] انظر: عنوان (أبو المجد ينادي بإسقاط الدعوة إلى العلمانية) من هذا الكتاب.

[١٤] **معالم في الطريق للشهيد سيد قطب** ص٦٠، طبعة دار الشروق. القاهرة.

[١٥] **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** لأبي الأعلى المودودي ص ٣٤ – ٣٦، طبعة دار الفكر.

[١٦] رواه الدارقطني في السنن كتاب الزكاة (١٣٧/٢) عن أبي الدرداء، والحاكم في المستدرك كتاب التفسير (٤٠٦/٢)، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقي في الكبرى كتاب الضحايا (١٢/١٠)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٢٥٦).

[١٧] انظر كتابنا **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، ص٨٦ وما بعدها، مكتبة وهبة. القاهرة.

[١٨] انظر مجموعة **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص١٧١ وما بعدها.

الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية

خليل عبد الكريم*

-١-

لم يعرف الإسلام الدولة السياسيّة. نعني بالإسلام الدين، لا الإسلام التاريخ، أو الإسلام الحضارة. وهذا أمر بديهي، لأنّه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسيّة. والإسلام شأنه في ذلك شأن سائر الأديان السماويّة التي سبقته. النصوص المقدّسة (القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة) سكتت عنها، والرسول محمد صلى الله عليه وسلّم بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة على الوجه الأكمل، ولا يقول عاقل -مع ذلك- إنّه في الوقت الذي علّم الأمّة آداب دخول الخلاء (المستراح) لم يشر مجرّد إشارة عابرة إلى كيفيّة إنشاء الدولة، أو تنظيم الحكم من بعده، وهذا مرجعه إلى أنّها لم تكن من ضمن مهامّه كنبي ورسول.

ولو وجدت آيات أو أحاديث في خصوصيّة الدولة السياسيّة أو أمور الحكم، لبادر بذكرها والاستشهاد بها الصحابة الذين حضروا اجتماع سقيفة بني ساعدة؛ سواء من المهاجرين أو الأنصار، وهم من كبار الصحابة وأعلامهم وأعلمهم وألصقهم برسول الله صلى الله عليه وسلّم وأكثرهم ملازمة له منذ نزول الوحي الإلهي عليه.

---

* خليل عبد الكريم. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٥

وسوف ينبري إلينا من يسألنا: كيف لم يعرف الإسلام الدولة السياسيّة وقد أقام الرسول الأعظم محمّد صلى الله عليه وسلّم دولة في المدينة المنوّرة؟ ... فنجيبه بأنّ الرسول محمّد صلى الله عليه وسلّم أنشأ دولة دينيّة كما فعل رسل الله الكرام الذين ترأسوا دولاً مثل داوود، وسليمان – عليهما السلام.

-٢-

الفرق كبير بين الدولة الدينيّة والدولة السياسيّة

١- الدولة الدينيّة يختار رأسها الله جلّ جلاله، بينما الدولة السياسيّة ينتخب الشعب أو الحزب رئيسها ... أو يرث الملك عن أبيه أو عمّه أو أحد قرابته، أو يستولي على السلطة بانقلاب دموي أو أبيض.

٢- الدولة الدينيّة يقف على قمّتها رسول يوحى إليه من قبل الله تعالى، والدولة السياسيّة يحكمها بشر عاديّون.

٣- الدولة الدينيّة يظلّ رئيسها طيلة حياته على اتّصال بالسماء في كلّ وقت بالنهار أو الليل، في السفر أو الحضر، بينما علاقة رأس الدولة السياسيّة بالسماء منقطعة، فلا وحي ينزل عليه، وصلته بالله كأي مخلوق آخر بخالقه.

٤- في الدولة الدينيّة توالي السماء رئيسها بالمشورة في كلّ معضلة صغيرة أو كبيرة، والذكر الحكيم يقصّ علينا العديد من الأمثلة. مثال ذلك ما ورد في سورة المجادلة عندما جاءت خولة بنت ثعلبة إلى الرسول تسأله عن الظهار، وتشتكي ما فعله زوجها بها. تقول أمّ المؤمنين السيّدة عائشة رضي الله عنها فما برحت أن غادرت حتّى نزل جبريل بهذه الآيات "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله" [المجادلة: ١].

٥- طاعة رأس الدولة الدينيّة فرض ديني "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" [الحشر: ٧]، بل إنّ هذه الطاعة هي محكّ الإيمان

"فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً" [النساء: ٦٥]، وليس الأمر كذلك في الدولة السياسيّة، إذ لا صلة بين طاعة المحكوم للحاكم فيها وبين إيمانه، وعصيانه إيّاه لا يقدح في دينه.

٦- المعارضون لرأس الدولة الدينيّة إمّا كفّار مصيرهم جهنّم، وإمّا منافقون في الدرك الأسفل من النار. أمّا المعارضون في الدولة السياسيّة فقد يعرّضون أنفسهم لعقاب دنيوي فحسب، يصل أحياناً إلى حدّ التصفية الجسديّة، إنّما لا شأن له بعقيدتهم الدينيّة. فعلى سبيل المثال: الصحابي الجليل سعد بن عبادة سيّد الخزرج لم يبايع الصدّيق أبا بكر ولا الفاروق عمر بن الخطّاب (رضي الله عنهما) واستمرّ طوال حياته معارضاً لهما لا يصلّي بصلاتهما ولا يجمع بجمعتهما ولا يفيض بإفاضتهما، وظلّ كذلك إلى أن قتلته الجن في الشام ولم يجرؤ أحد على أن يدّعي بأنّه كفر أو نافق.

٧- الكتاب المقدّس الذي أنزله الله على رأس الدولة الدينيّة خالدٌ لا يتغيّر حرف منه حتّى تزول الدنيا، كلّ ما فيه حق وصدق، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يتّسم بالتعالي، أزلي أبدي لا يعتريه التغيير ولا يقبل التبديل أو التحوير حتّى رأس الدولة الدينيّة ذاته لا يستطيع أن يضيف إليه أو يحذف منه شيئاً. ولكنّه يقبل التأويل ويتّسع للتفسير. أمّا [في حالة] الدولة السياسية، فإنّ الدستور الذي صنعه الشعب، والذي يتعيّن عليه احترامه، فهو معرّض للصواب والخطأ، وفيه الحقّ والباطل، وتجوز عليه الإضافة والحذف والتحوير والتغيير والإحلال والتجديد، لأنّه مرتبط بمصالح الناس المتجدّدة دوماً والمتطوّرة أبداً. وهو لا يعرف القداسة ولا التعالي ويتّسم بالتأقيت. فهو يجهل الأزليّة ولا يطمح إلى الأبديّة. متحرّك متطوّر (ديناميكي) لأنّ الحياة نهر متدفّق. وهو يحاول أن يواكب هذا الجريان والسيرورة. ويتمّ تغييره بمعرفة الشعب الذي أصدره عن طواعية واختيار، أو عن طريق الحاكم المستبدّ إذا أجبرته الظروف على ذلك، أو رأى في ذلك مصلحة له.

٨- رأس الدولة الدينيّة [يعينه] الله جلّ جلاله. ومن ثمّ فلا يحقّ للمحكومين عزله أو الحدّ من سلطاته التي منحها له الربّ، لأنّ ما يبرمه الربّ يستحيل أن ينقضه المربوب. أمّا رأس الدولة السياسيّة فإنّ جماهير الشعب هي التي تحدّ من سلطاته وتعزله إن حاد عن الخط الذي رسمته له أو خرج عن الدستور الذي ارتضته. وقد يتمّ ذلك بالطرق الديمقراطيّة، أو بالعنف والثورة (الفتنة) إن كان الحاكم طاغية.

٩- مدّة رئاسة رأس الدولة الدينيّة غير محدودة إلاّ بأجله، فوفاته هي التي تنهيها. أمّا رأس الدولة السياسيّة فرئاسته موقوتة ورهن بمشيئة الشعب الذي انتخبه، وهو الذي يعيّن له في الدستور المدّة التي يظلّ فيها ومحظور عليه أن يتعدّاها مهما ارتفع شأنه أو سما قدره، أمّا الحاكم المستبدّ فإنّ جماهير الشعب هي التي تطيح بحكمه بالثورة عليه.

١٠- رأس الدولة الدينيّة هاجسه الأمثل هو رضا الله، لأنّه هو الذي صنعه على عينه، وأيّده بروح منه، وأنزل عليه الكتاب، وسخّر له الجنّ والرياح والشياطين والجبال، وألان له الحديد، وعلّمه لغة الطير ... وآتاه الحكمة وفصل الخطاب. هذا في حين أنّ رئيس الدولة السياسيّة همّه الأكبر هو السهر على مصالح الجماهير، والاهتمام بأمورهم، وتدبير شؤونهم، لأنّه إذا لم يفعل ذلك، وكرّس أوقاته لملذّاته وشهواته وصالح ذاته وأسرته وحاشيته، فقد سبب وجوده وعلّة رئاسته. وهنا تتحرّك الجماهير لخلعه من كرسيّه، وتولية من يرعى مصالحها.

-٣-

هذه هي أهمّ الفروق بين الدولتين الدينيّة والسياسيّة، وهي تدلّ دلالة قاطعة على أنّ الدولة الدينيّة نوعٌ خاص من أنواع الدول، أي منحصر في نظام معيّن من نظم الحكم اختصّ به الله سبحانه وتعالى عدداً محدّداً من رسله الكرام عليهم الصلاة والسلام، لا يجوز أن يتعدّاهم لغيرهم.

وبانتقال الرسول الأعظم محمّد صلى الله عليه وسلّم إلى الرفيق الأعلى ...، انتهى هذا النوع من الدول وانقطع هذا الشكل من أشكال الحكم في تاريخ

البشريّة، وأصبح من حقّ الناس أن يُنشئوا دولهم السياسيّة التي تتوافق مع ظروفهم ومتطلّبات حياتهم وموجبات مجتمعهم، مهتدين في ذلك بعقولهم، إذ أنّ البشريّة بلغت رشدها ولم تعد في حاجة إلى القوى الخفيّة الماورائيّة وفوق المنطقيّة لتوجّههم أو ترسم لهم معالم طريقهم.

ولكن حدث في تاريخ الإسلام وغيره من الأديان أن عمد بعض الحكّام إلى أن يسبغ على دولته السمة الدينيّة ليتمتّع بالمزايا التي كانت لرؤساء الدولة الدينيّة التي هي منحة من الله، ومن أهمّها العصمة والقداسة. والغرض من وراء ذلك إيقاع الرهبة في قلوب محكوميهم وإخضاعهم ... ولوسم المعارضين لحكمهم ... بالمروق والإلحاد ... ولإطلاق صفات الفتنة والخروج على الحركات التي يقوم بها المعارضون. وما زالت في عصرنا الحالي فئة من الدول والحكومات تتمسّح بالدين وتضفي على نفسها وعلى رؤسائها ألقاباً ذات صبغة دينيّة لتوهم عامّة شعوبهم أنّها تذب عن الدين وتتولّى حراسته. ولم يقتصر الأمر عليها وحدها، بل إنّ الجماعات التي تنسب نفسها إلى الإسلام تسلك النهج ذاته، وتؤكّد أنّ دعواتها إنّما تتّخذ من القرآن المجيد دستوراً، وتنسب الحاكميّة التي تطمح إليها إلى الله لا إلى نفسها، مع أنّ الحاكميّة لله تعالى لم تتحقّق إلاّ في الدولة الدينيّة التي كان الوحي يزامل رأسها في كل صغيرة وكبيرة من الأمور، وكانت التوجيهات الإلهيّة هي التي تحرّك منطلقاته في الشؤون كافّة كما شرحنا آنفاً.

انقطع وحي السماء بوفاة خاتم الأنبياء والرسل محمّد صلى الله عليه وسلّم – فكيف يتسنّى لنا إثبات أنّ ما يصدر من الحاكم –في ظلّ مبدأ الحاكميّة لله جلّ جلاله– هو إرادة الله وحكمه؟ إنّ فقهاء الأمّة مجمعون على أنّ النوازل تستجدّ كلّ يوم، وأنّ النصوص محدودة. لهذا السبب ... يكون القول بمبدأ الحاكميّة الإلهيّة (الذي لا بدّ أن يباشره أناس عاديّون) غير صحيح ويعتريه البطلان من مناحيه كافّة. ذلك أنّ تجدّد النوازل ومحدوديّة النصوص يستلزم اجتهاد البشر وتشريع ما يناسب حوائجهم التي لا تكفّ عن الحدوث. وهذا ما لا يرضاه الحاكميّون، ما يؤدّي إلى تعطّل المصالح وإيقاع الناس في حرج. وهذا مناف تماماً لروح الدين، بل ولنصوصه الصريحة مثل الآية "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [الحج: ٧٨]. إنّ الأقرب إلى

المنطق والعقل والأوفق لطبائع الأمور والسنن الكونيّة ونواميس الاجتماع وطبائع العمران، أن يتولّى البشر حكم أنفسهم بأنفسهم، وأن يكون الشعب وحده هو سيّد مقدراته ومصدر السلطات، وبخاصّة أنّ التاريخ الإسلامي، بل تاريخ العالم في القديم والحديث والوسيط، قد أثبت أنّ رأس الدولة عندما يتسربل بعباءة الدين يجنح إلى الطغيان ويميل إلى الاستبداد، ولا يسمح بكلمة معارضة ويرمي من يتفوّه بها بتهم الكفر والمروق والعصيان. لم يكن الحال هكذا مع رسل الله صلّى الله عليهم وسلّم الذين ترأّسوا الدول الدينيّة، ذلك لأنّ الله جلّت قدرته عصمهم من ذلك وليس البشر مثلهم.

خلاصة القول إنّ الإسلام كغيره من الأديان السماويّة عرف الدولة الدينيّة، وهي التي أقامها الرسول الأعظم محمّد صلّى الله عليه وسلّم في المدينة المنوّرة. ولكنّه لا يعرف الدولة السياسيّة التي هي من صنع البشر ينفّذونها بوحي من عقولهم وتفكيرهم، مستهدين في ذلك بالعوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والمعرفيّة كافّة، التي تحرّك مجتمعهم. وهم الذين بمحض إرادتهم يُنشئون نظامها ويشرّعون دستورها والقوانين التي تلائم ظروفهم وبيئاتهم. وأنّ المناداة بمبدأ الحاكميّة لله تعالى هو إعادة للدولة الدينيّة التي انقطعت من الأرض بانتقال الرسول الأعظم إلى الرفيق الأعلى، مع افتقار من يقومون بشأنها إلى العصمة التي كانت من خصوصيّاته صلّى الله عليه وسلّم. وذلك سيؤدّي لا محالة إلى قيام دولة ثيوقراطيّة استبداديّة لا تسمح بوجود أدنى قدر من المعارضة، وهو نوع من الحكم تجاوزه الزمن ودخل متحف التاريخ السياسي.

الدولة في الإسلام دولة مدنيّة حصريّاً .. لا دولة دينيّة في الإسلام

علاء سعد حسن حميدة*

ثار الجدل وسيظل ثائراً حول الدولة المدنية والدولة الدينية، ويشتد اللغط حول طبيعة الدولة الإسلامية ومفهومها، لاسيما في ظل ظروف وأجواء الثورات العربية التي نعيشها.

وفي محاولة لإزالة هذا اللبس والغموض، أقول بوضوح إن الدولة في المفهوم الإسلامي هي دولة مدنية حصراً، فهي لا يمكن إلا أن تكون دولة مدنية. ويصبح هذا الأمر أمراً فقهياً شديد الصراحة والوضوح عند أهل السنة تحديداً، وهم المعنيون في هذا الجدل الثائر. فالدولة المدنية هي الدولة التي يطرحها الفقه الإسلامي ولا يطرح سواها في المذاهب السنية: دولة مدنية غير علمانية ولا دينية أو عسكرية أو بوليسية.

وقبل أن نأتي إلى تفصيل مدنيّة الدولة في الإسلام، أوضح، بداية، أن أنواع الدول هي الدولة المدنية ويقابلها الدولة العسكرية التي يحكمها الجيش. وربما كان معنى "دولة العسكر" معنى اصطلاحياً فقط، إذ تتفرع من الدولة العسكرية

---

* باحث مصري مقيم في المملكة العربية السعودية. موقع رابطة أدباء الشام:
http//www.wata.cc/forums/showthread.php?

أنواع منها الدولة البوليسية التي تعتمد على تحكم الشرطة وأجهزتها، أو الدولة الديكتاتورية، أو غيرها من الأشكال والتفريعات. أما الدولة الدينية الثيوقراطية)حكم رجال الدين أو الإكليروس) فهي الدولة التي تمارس الحكم الإلهي، وفيها يحكم الحاكم باسم الله ويكون نائباً عن الله في حكم المجتمع، ويكتسب الحاكم وقوانينه وممارساته قداسة مطلقة هي من قداسة الله تعالى ذاته. وهذا النوع من الدولة الدينية هو الذي كان سائداً في أوروبا في العصور الوسطى، وأدى إلى فكرة الثورة على اللاهوت والحكم الديني. ولكن الدولة الدينية بهذه الصورة لم توجد في التاريخ العربي الإسلامي قديمه وحديثه ومعاصره. وتشكل دولة ولاية الفقيه عند الشيعة الاثني عشرية نموذجاً آخر من نماذج الدولة يختلف عن دولة الإكليروس في عصور أوروبا الوسطى. فحسب النموذج الإيراني الشيعي الاثني عشري، تقوم الدولة على مؤسسات منها رئيس الجمهورية والحكومة والبرلمان مع وجود سلطة روحية عليا هي سلطة الفقيه الذي يحمي التوجهات العليا للدولة. وهذا النموذج على الرغم من اختلافه الكلي عن النموذج المرعب للدولة الدينية في أوروبا، واقترابه بمؤسسات الدولة المستقلة من نموذج الدولة المدنية المعاصرة في جوانب كثيرة –وحديثنا هنا عن النظرية بعيداً عن الممارسات التطبيقية– فهو نموذج يقتصر على الفقه الشيعي، ولا يوجد نظير له في الفقه السني. وعلى هذا يمكن اعتبار الدولة المدنية هي دولة القانون والمؤسسات، في مقابل أي شكل من أشكال الدولة العسكرية والثيوقراطية.

أمّا الدولة المدنية فهي دولة القانون. هكذا هي عندنا ببساطة. وبالتالي، فهي ليست دولة رئيس الوزراء، ولا دولة رئيس الجمهورية أو الملك. ونريد هنا التأكيد على الطبيعة الموضوعية لتلك الدولة التي تؤسسُ على قاعدة الفصل بين السلطات الثلاث، الفصل بمعناه الحقيقي وليس الاعتباري، والفصل هو المُكّون الرئيسي لطبيعتها المادية وثقافتها المجتمعية.

وفق هذا التعريف وغيره من التعريفات الكثيرة، نجمل أسس الدولة المدنية وأركانها كما يلي: ١) بشرية الحاكم وعدم قداسته. ٢) الشعب مصدر السلطات. ٣) حرية إبداء الرأي (الشورى أو الديمقراطية بدرجاتها). ٤) الفصل بين السلطات. ٥) التمثيل النيابي للشعب. ٦) حق المواطنة.

ونلاحظ أننا بهذه الأسس الستة قد غطّينا كافة التعريفات المتوفرة للدولة المدنية، ولم نحصل على تعريف واحد منها يغطي هذه الأركان الستة مجتمعة. ولذا، فهذه الأسس تشمل كل ما يدخل في تعريف الدولة المدنية الحديثة. لكنّ الصورة المتكاملة للدولة المدنيَّة -كما تسبق للأذهان الآن، والقائمة على مؤسسات المجتمع المدنيِّ، والعقد القائم بينَ الأفراد وبينَ السلطة العُليَا التي وصلَتْ لمنصبِهَا بالانتخاب، وبأغلبيَّة الشعب، والحفاظ على مبدأ فصل السلطات، وحقّ الشعوب في الاعتراض والثورة- هذه الصورةُ المركبَّةُ الشائعة لا تكادُ تُوجدُ مكتَملة كمفهومٍ للدولة المدنيَّة سوى عندَ جون لوك.

وعندما نسقط مفهوم الدولة المدنية الحديثة بأسسها الستة هذه على الرؤية الإسلامية للدولة، نستطيع أن نثبت أن الدولة في الفكر الإسلامي دولة مدنية تماماً وفق المعايير التالية:

١- لا قداسة للحاكم، وهو لا يمثّل خليفة لله تعالى على شعبه. هذا هو العنصر الأبرز والأخطر في تعريف دولة الإكليروس في عصور أوروبا الوسطى. إن أعظم حكام المسلمين قداسة وتعظيماً وعصمة هو النبي صلى الله عليه وسلم، وعنه يقول الحق تبارك وتعالى مثبتاً بشريته في أكثر من موضع من مواضع القرآن الكريم: "مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ" [آل عمران: ٧٩]، إن هذه الآية الكريمة تنسف فكرة الدولة الدينية وقداسة الحاكم النائب عن الله تعالى في الأرض من الأساس. ويقول تعالى: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ". [الكهف: ١١٠]. ويقول عز وجل: "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَراً رَّسُولاً" [الإسراء: ٩٣]. وغير ذلك كثير من الآيات التي تثبت بشرية النبي صلى الله عليه وسلم، وتعاتبه أيضاً على بعض اجتهاده مثل قوله تعالى: "عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ" [التوبة: ٤٣]. وقوله سبحانه: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" [الأنفال:

٦٧]. وغير ذلك من مواضع العتاب القرآني الأخرى. والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "أنتم أعلم بأمر دنياكم". مناسبته أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون أشجار النخيل، فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم. وهذا كما قال العلماء في الأمور التي لا وحي فيها، وإنما هي من اجتهاد بشرية النبي صلى الله عليه وسلم.

٢- الشعب مصدر السلطات، فهو الذي يختار الحاكم وهو الذي يعزله. وهذا واضح غاية الوضوح في قصة اختيار الخليفة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. فانعقدت له بيعة الناس -أي اختيارهم- ثم قال لهم في خطبته الأولى: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم". ومثل ذلك قال عمر بن الخطاب: "فإن رأيتم في اعوجاجاً فقوموني". فالأمة أو الشعب هي التي تختار الحاكم، وهي التي تعزله إن رأت فيه اعوجاجاً عن الصواب.

٣- حرية إبداء الرأي (الشورى أو الديمقراطية بدرجاتها) يقول الحق تبارك وتعالى: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" [آل عمران: ١٥٩]. كما قال: "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" [الشورى: ٣٨]. وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في أكثر من مناسبة أنه أهاب بالناس إلى الشورى، فقال: "أشيروا عليَّ أيها الناس". وجاء في السنة ما يثبت أن الرسول ما ترك المشاورة قط، بل قال أبو هريرة: "ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله لأصحابه".

٤- الفصل بين السلطات، أو استقلال السلطات. وأبرزه في الإسلام استقلال القضاء. ومثال ذلك القاضي شريح أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس الكندي من أهل اليمن، وقد حكم في القضاء لصالح خصمين لأميري المؤمنين عمر بن الخطاب)لصالح خصمه الأعرابي)، وضد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب زمن خلافته)لصالح خصمه الذمي في قضية الدرع المشهورة). فإذا كان القاضي يحكم ضد الحاكم فهو قاض مستقل فضلاً عن عدله.

٥- التمثيل النيابي للشعب. لقد وضع النبي صلى الله عليه وسلم نظاماً للتمثيل النيابي قبل أن تمارسه البشرية بمئات السنين. فقد أخرج البخاري في الصحيح أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم أوطاس لما أتاه بنو هوازن فسألوه أن يرد عليهم السبي والغنائم، قال: "ما كان لي ولبني هاشم فهو لكم، وما كان للناس فدعوني حتى أسألهم"، فسأل الناس فكثر عليه اللغط فلم يدر من قبل ممن رفض، فقال: "أخرجوا إليَّ عرفاءكم"، فأخرج الناس إليه عرفاءهم فأخبروه أنهم رضوا، فالعرفاء هم النواب الذين ينوبون عن الناس فيمثّلونهم، لأنه لو تكلم الناس جميعاً لم يعرف من رضي ومن رفض، ولذلك قال: أخرجوا إليَّ عرفاءكم، وقد أخرج أبو داود في السنن أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "لا يستقيم الناس إلا بعرفاء".

٦- حق المواطنة. ولقد ضمن القرآن الكريم لغير المسلمين حرية العقيدة: "لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" [البقرة: ٢٥٦]، "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ" [الكهف: ٢٩]. كما كفل لهم الإسلام حرية العبادة، وحماية دور عباداتهم، ووضع لهم قاعدة المواطنة (لهم ما لنا وعليهم ما علينا). وقد ثبت ذلك في صحيفة المدينة بين الرسول صلى الله عليه وسلم واليهود. وهذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "من آذى ذمياً فقد آذاني، ومن آذاني كنت خصمه يوم القيامة". وروى أبو داود بسند لا بأس به قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا أن من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه، فأنا خصمه يوم القيامة". وهناك أحاديث في هذا المعنى صحيحة، منها ما في البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال: "من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً".

أقوال معاصرة في مدنية الدولة في الإسلام

إن ما قرره الأزهر من أن الإسلام لا يعرف الدولة الدينية سليم مئة بالمائة، حيث إن الإسلام لا يعرف التمييز بين المواطنين، أو أن تكون هناك سيطرة لرجال الدين على مؤسسات الدولة، أو حكم رجال الدولة بما يمكن تسميته

الحق الإلهي. فهذا مرفوض ويرفضه الإسلام ... ما يؤكد ذلك هو أن الإسلام تحدث عن التساوي بين المواطنين جميعاً في الحقوق والواجبات أمام القانون، ولا توجد سيطرة لرجال الدين، وعليه فالدولة التي يعرفها الإسلام هي دولة مدنية لها مرجعيّتها الإسلامية، وهي دولة مؤسسات ... تشريعية وتنفيذية وقضائية، مع وجوب الفصل بينهما (**د.محمد حبيب**).

إنَّمَا الدولةُ الإسلاميَّةُ إذا نظرنَا إلى المضمونِ لا الشَّكل، وإلى الْمُسمَّى لا الاسم "دولةٌ مدنيَّةٌ مرجعُهَا الإسلامُ"، وهيَ تقومُ علَى أساسِ الاختيارِ والبيعَةِ والشورَى، ومسؤوليَّةُ الحاكمِ أمامَ الأمَّة، وحقِّ كلِّ فردٍ في الرعيةِ أن ينصحَ لهذَا الحاكم، يأمرُهُ بالمعروفِ، وينهاهُ عن المنكرِ ... والحاكمُ في الإسلام واحدٌ منَ النَاسِ ليسَ بمعصومٍ ولا مُقدَّس. يجتهدُ لمصلحةِ الأمَّة؛ فيصيبُ ويخطئُ. وهوَ يستمدُّ سلطتَهُ وبقاءَهُ فيَ الحكم من الأرضِ لا منَ السماء، ومنَ الناس لا منَ الله، فإذَا سحبَ الناسُ ثقتَهُمْ منهُ، وسَخطَتْ أغلبيتُهُمْ عليهِ لظلمهِ وانحرافه؛ وَجَبَ عزلُهُ بالطرقِ الشرعيَّة، ما لم يؤدِّ ذلك إلى فتنةٍ وفسادٍ أكبرَ، وإلاّ ارتكبُوا أخفَّ الضررين، والحاكمُ في الإسلام ليسَ وكيلَ الله، بل هو وكيلُ الأمة، أو أجيرُهَا، وكَّلَتْهُ إدارة شؤونهَا، أوَ استأجرَتْهُ لذلكَ ... والدولةُ الإسلاميَّةُ لا يقومُ عليهَا رجالُ الدين بالمعنَى الكهنوتيِّ المعروفِ في أديانٍ عدَّة؛ فهذا المعنَى غيرُ معروفٍ في الإسلام، إنما يوجد علماءُ دينٍ منْ بابِ الدراسةِ والتخصص، وهذَا بابٌ مفتوحٌ لكلِّ من أرادَهُ وقدرَ عليهِ (الشيخُ القرضاويُّ في: **النظام السياسيِّ الإسلاميِّ**، ص: ٤٥-٤٧ باختصار).

الدولةُ الإسلاميَّةُ دولةٌ مدنيَّةٌ تقومُ على المؤسسات، والشورَى هي آليَّةُ اتخاذ القرارات في جميعِ مؤسساتهَا، والأمةُ فيها هي مصدرُ السلطات شريطةَ ألا تُحلَّ حراماً، أو تحرِّمَ حلالاً، جاءتْ بهِ النصوصُ الدينيَّةُ قطعيَّة الدلالة والثبوت، هي دولةٌ مدنيَّةٌ؛ لأنَّ النُّظُمَ والمؤسسات والآليات فيها تصنعُهَا الأمةُ، وتطورُهَا وتغيِّرُهَا بواسطةِ مُمَثليهَا، حتَّى تُحقِّقَ الحدَّ الأقصَى منَ الشورَى والعدل، والمصالحِ المعتبرةِ التي هي متغيِّرَةٌ ومتطوِّرَةٌ دائماً وأبداً، فالأمةُ في هذهِ الدولةِ المَدنيَّةِ هيَ مصدرُ السلطات؛ لأنَّهُ لا كهانَةَ في الإسلامِ، فالحُكَّامُ نوابٌ عنِ الأمةِ، وليسَ عن اللهِ، والأمةُ هي التي

تختارُهُمْ، وتراقبُهُمْ، وتحاسبُهُمْ، وتعزلُهُمْ عندَ الاقتضاء، وسلطةُ الأمة، التي تمارسُهَا بواسطة مُمَثِّليهَا الذينَ تختارُهُمْ بإرادتهَا الحرة لا يحدُّهَا إلا المصلحةُ الشرعيَّةُ المعتبرَةُ، ومبادئُ الشريعَة التي تلخصُهَا قاعدةُ: لا ضَرَرَ، وَلا ضِرَارَ ... والدولةُ الإسلاميَّةُ دولةُ مؤسسات، فالمؤسسةُ مبدأٌ عريقٌ في الدولة الإسلاميَّة، تستدعيه وتؤكدُ عليه التعقيداتُ التي طرأتْ على نُظُم الحُكْم الحديث؛ ولأنَّ الدولةَ الإسلاميَّةَ دولةُ مؤسسات، كانت الْقيادةُ فيهَا والسُّلَطةُ جماعية ترفضُ الفرديَّةَ، والدِّيكْتَاتُوريَّةَ، والاستبدادَ، فالطَّاعةُ للسلطة الجماعيَّة، والردِّ إلى المرجعيَّة الدينيَّة عندَ التنازع (محمد عمارة: **في النظام السياسيِّ الإسلاميِّ** ص: ٤٥-٤٧ باختصار).

وهكذا نجد أن الدولة المدنية بتعريفها وأقسامها هي مطلب إسلامي أصيل، لا يشوش عليه رفض البعض للمصطلح باعتباره مصطلحاً غريباً نشأ في بيئة غير بيئتنا، وربما أريد منه غير ما ظهر، فلا مشاحة في الاصطلاح، والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، ويظل اسم المدينة هو الاسم الذي أطلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم على أول وأقدم عاصمة لدولة إسلامية على وجه الأرض، اسماً له دلالته واعتباره، فإذا ذكرت كلمة المدينة مجردة، فلا تعني في الأذهان والعقول سوى مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، التي أسّسها على صحيفة (دستور) تحدّد الحقوق والواجبات، وتوزّع الأدوار بين فئات المجتمع المختلفة من مسلمين ويهود وعرب مشركين لم يسلموا بعد.

في فضل الدولة المدنية

جلال أمين*

فوجئنا بعد مرور أسابيع قليلة على قيام ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، بحدوث استقطاب حاد، وغير متوقع، وباعث على القلق، بين فريقين من المصريين. فريق يتكلم في السياسة، بصورة أو بأخرى باسم الدين، وفريق آخر يؤكد على ضرورة الفصل بين الدين والسياسة. حدث هذا على الأخص بمناسبة الاستفتاء على التعديلات الدستورية، إذ زعم البعض أن التصويت بنعم أو لا، يعنى اتخاذ موقف معين من الدين، ورفض آخرون هذا الزعم واستهجنوه باعتباره إقحاماً غير مبرر للدين في السياسة.

سبق هذا وتلاه أحداث مؤسفة تنطوي على استخدام العنف بين المسلمين والأقباط، ونشاط غير مسبوق من جماعات سمّت نفسها بالسلفية، وظهور بعض دعاتها على شاشات التليفزيون، ما أثار قلق الكثيرين من أن يكون هذا بداية لاتجاه ينتهي بسيطرة السلفيين على الحكم، ما يمكن أن يهدد بالتضييق من حرية الأقباط وغير المتطرّفين من المسلمين.

كان من الطبيعي أن تؤدّي هذه التطورات إلى فتح باب الحديث من جديد حول المفاضلة بين الدولة الدينية والدولة المدنية. فتذكرت مقالاً قديماً لي

---

* موقع الشروق: http://nwrcegypt.org/?p=3825

كنت قد كتبته في هذا الموضوع ونشر منذ خمس سنوات (في مجلة **الهلال**، عدد كانون الثاني ٢٠٠٦)، وعندما أعدت قراءته وجدت أن موقفي في هذا الأمر لم يتغير قط، وأن ما جاء فيه من تفضيل الدولة المدنية على الدولة الدينية لا يزال في رأيي صحيحاً وملائماً تماماً لنوع النقاش الذي يجري في مصر اليوم، ومن ثم سأسمح لنفسي بأن اختصر هنا الحجج التي ذكرتها في ذلك المقال لصالح الدولة المدنية.

إني أفهم وصف دولة ما بأنها "دولة دينية"، بمعنى أنها دولة يمارس حكامها الحكم باسم الله، معلنين أنهم يطبّقون شريعته ويستلهمون مقاصده، ويلتزمون أوامره ونواهيه . أما وصف دولة بأنها دولة "مدنية" فأفهمه عندما يستخدم كمقابل للدولة الدينية، بمعنى أنها دولة لا يزعم حكامها هذا الزعم، بل يحكم حكامها باسم الشعب، أو باسم الديكتاتور، أو باسم مبادئ سياسية أو اجتماعية قال بها مصلح شهير، أو نادت بها ثورة، أو حازت قبولاً عاماً من الناس.

أمثلة الدولة الدينية كثيرة، فقد سادت أوروبا في العصر الوسيط وحتى العصر المسمى بعصر النهضة، وخلال عصر النهضة حكم سافونارولا مدينة فلورنسا بإيطاليا حكماً دينياً بالمعنى المتقدم، وحكم العرب الدول المفتوحة بعد الإسلام حكماً دينياً، من المدينة أولاً ثم من دمشق فبغداد. وكذلك كان حكم العرب في الأندلس، والخلافة العثمانية في استانبول، ومن أمثلته في العصر الحديث الحكم الإسلامي في إيران. أما أمثلة الدولة المدنية فتشمل نظام الحكم في أثينا وروما القديمتين، ودول أوروبا في عصر النهضة المستقلة عن البابوية، كما تكاد تشمل كل دول العالم في الوقت الحاضر.

وفي المقارنة بين الدولة الدينية والدولة المدنية، من المفيد –في رأيي– تأكيد الحقائق الخمس الآتية التي ترجّح كفة الدولة المدنية على الدينية:

الحقيقة الأولى: هي أن الدولة الدينية يديرها بشر. نعم إنهم بشر يحكمون باسم الله، ويحاولون بقدر ما تيسر لهم من جهد وفهم، أن يطبقوا شريعته، وأن يجعلوا إرادة الله هي العليا، ولكنهم قد يوفقون أو لا يوفقون، وقد يكون

من بينهم المخلص وغير المخلص، العاقل والمتطرف، المتشدد والمتسامح، الكاره لمخالفيه في الدين أو الرأي وغير الكاره. إذ ما داموا بشراً فلا بد أن يصيبوا ويخطئوا، ولا بد أن يكون من بينهم من يصيب أكثر مما يخطئ، وكذلك من يخطئ أكثر مما يصيب. وقد يكون المخطئ مخلصاً، ولكنه غير واع بخطئه، وقد يكون مخطئاً ولكنه كاره للاعتراف بالخطأ والعدول عنه. وقد يظن مخلص أن فهمه للدين هو الفهم الوحيد الصحيح، دون أن تكون الحقيقة كذلك، ويستحيل مع ذلك إقناعه بخطئه.

نحن نواجه هنا إذن مشكلة عويصة. فالحاكم لا يستطيع في ظل الدولة الدينية أن يطبق إلا فهمه هو لأحكام الدين، ولكنه باستمرار ينسب هذا الفهم إلى الإرادة الإلهية، فيسبغ على تطبيقه وفهمه الخاص للدين مكانة على أعلى درجة من السموّ، ويستخدم في تأكيد هذه المكانة ألفاظاً وعبارات يحمل لها الناس أعلى درجات التبجيل والاحترام. ومعظم الناس لا يستطيعون بسهولة أن يقبلوا أن كثيراً من النصوص الدينية يمكن أن يكون لها أكثر من تفسير، بل ومعظم الناس منفرون بطبعهم، لأسباب شتى، من قبول تعدد التفسيرات للنص الديني الواحد، وكأن هذا التعدد يجرح حسّهم الديني أو يسيء إلى الدين نفسه.

معظم الناس أقرب إذن إلى التغاضي عن هذه الحقيقة، وهي أن الدولة يديرها بشر مثلي ومثلك، قد يخطئون وقد يصيبون، ومن ثم فهم على استعداد لمنح ثقتهم للمنادين بالدولة الدينية، دون أن يعتريهم الخوف من أن يأتي التطبيق مخالفاً لتوقعاتهم وطموحاتهم.

الحقيقة الثانية: أن الدولة الدينية تواجه بالضرورة ظروفاً متغيرة. فالحياة لا تسير على المنوال نفسه إلى الأبد، والناس يتغيرون بتغير ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية، وحتى إذا تصوّرنا بقاء المجتمع الإسلامي على حاله، فالمجتمعات التي تحيط به دائمة التغيّر، والعلاقات الدولية لا تبقى طويلاً على الحال نفسه، وهو أمر يتطلب تغيير السياسة، والتحول من مسلك قديم إلى مسلك جديد، حتى لو بقي الالتزام بالمبادئ الدينية والأخلاقية ثابتاً وصارماً.

هذه الحاجة إلى "التغيير" تواجه الدولة الدينية بمشكلة أشد صعوبة مما تواجه به الدولة المدنية. إذ إن الثابت في الدين أكثر قداسة من الثابت في المبادئ القانونية أو الاجتماعية التي تراعيها الدولة المدنية. فإذا كانت الدولة المدنية تتبع إرادة الدكتاتور، فقد لا يكون هناك أي ثبات مزعوم من الأصل، وإذا كانت تستلهم إرادة الشعب، فما أسهل مواجهة الظروف الجديدة بإصدار البرلمان لقوانين جديدة، وإذا كانت الدولة تستلهم آراء مصلح شهير أو مفكر اجتماعي كبير، فإن إعادة تفسير هذه الآراء بما يلائم الظروف الجديدة أسهل على أي حال من تفسير المبادئ الدينية على نحو يخالف ما جرى عليه العمل من قبل.

الحقيقة الثالثة: إن معظم الدول، سواء أكانت دينية أو مدنية، تقطنها أقليات تعتنق أدياناً غير دين الأغلبية وحكومة الدولة الدينية، مهما بلغ تسامحها مع الأقليات الدينية، لا بد أن تستند في تبرير ما تصدره من قوانين وما تتخذه من إجراءات إلى مبادئ الدين الذي تعتنقه الأغلبية.

والأرجح أن حكامها سوف يستخدمون أيضاً في تصريحاتهم وخطبهم ألفاظاً وشعارات مستمدة من كتبهم المقدسة. كما تشرع الدولة الدينية في وضع مناهج للتعليم وسياسة للإعلام تستهدف تقوية الشعور الديني، وتستلهم مبادئ الدين، وتبرر أعمال الحكومة باتفاقها مع هذه المبادئ.

ولكن هذه المبادئ والنصوص والشعارات المستخدمة في مناهج التعليم ووسائل الإعلام، لا بدّ بالضرورة أن تكون مستمدة من دين الأغلبية، وأقصى ما يمكن أن تسمح به حكومة دينية، إذا اتسمت بأكبر قدر من التسامح واتساع الأفق، مراعاة النسبة بين السكان المنتمين لأديان مختلفة في توزيع البرامج أو الصفحات أو الساعات المخصصة لهذه الأديان في وسائل الإعلام ومناهج التعليم، وتوفير الفرص لأصحاب الأديان الأخرى لكي يتعلم أولادهم مبادئ دينهم وممارسة شعائره.

ولكن المناخ العام للحياة اليومية لا بدّ أن يتأثّر دون أدنى شك بما تفعله الحكومة الدينية لخدمة دينها، إذ إن مواطني الدولة الواحدة يعيشون في دولة واحدة، يذهبون إلى المدارس والجامعات نفسها، ويقطنون الشوارع

نفسها، ويقضون ساعات الفراغ في النوادي نفسها وأماكن الترفيه نفسها ... إلخ. وليس هناك من طريقة، حتى إذا توافرت رغبة الحكومة الدينية في ذلك، يمكن بها مراعاة مشاعر أصحاب الأديان الأخرى وهم يتعرّضون للبرامج التليفزيونية نفسها، ونفس ما تذيعه ميكروفونات أماكن العبادة، ونفس مقرّرات اللغة والأدب والتاريخ التي تضعها حكومة دينية، أو وهم يجبرون على الخضوع لنفس القوانين والقواعد المنظّمة لما هو حرام أو حلال في النوادي والمطاعم والشواطئ ومختلف مجالات الترفيه عن النفس.

لا بد أن يسبب ذلك مشكلات نفسية، قد تتحول إلى مشكلات اجتماعية، تتراوح حدّتها باختلاف درجة التسامح وسعة الأفق التي يمكن أن تتحلى بها الحكومة الدينية، وهي مشكلات لا يمكن أن تثور بالدرجة نفسها في دولة مدنية.

قد يقال إن هذا ثمن زهيد أو طبيعي علينا قبوله في سبيل تحقيق مصلحة مهمة للأغلبية، إذ لا يجوز أن يطلب من الأغلبية التضحية بمصلحة أساسية تتعلق بصيانة دينها وترسيخ عقيدتها، لمجرد تجنب المساس بمشاعر الأقلية التي عليها أن تتعلم التعايش مع ما تفرضه مصلحة الأغلبية.

هذا القول يبدو معقولاً تماماً ما دامت تضحية الأقلية لا تتجاوز حدّاً معيناً، وما دام حجم التضحية المطلوبة من الأقلية يتناسب مع حجم المصلحة التي تحققها الأغلبية. ولا يمكن الفصل في هذه القضية بوجه عام، أي لا يمكن القول بجواز مطالبة الأقلية بالتضحية بوجه عام ما دامت مصلحة الأغلبية تستلزم ذلك، بل لا بدّ أن تبحث كل حالة على حدة طبقاً لحجم التضحية بالنسبة لحجم المصلحة. أي لا بدّ هنا أن نطبق القاعدة القانونية الخاصة "بالتعنت في استخدام الحق". فالاعتراف بحق الأغلبية شيء، والتغاضي عن التعنت في استخدام هذا الحق شيء آخر.

وأظن أن حكومة الدولة المدنية أقرب إلى إدراك ضرورة هذا التمييز من حكومة الدولة الدينية. ومن ثمّ فالمشكلات التي يمكن أن تثور في ظلّ دولة دينية بسبب المساس بمشاعر الأقليّات الدينية، لا بدّ أن تكون أكبر، وقد يتعدّى الأمر مجرد "المساس بمشاعر" بعض الناس، إلى إثارة فتن واضطرابات وإشاعة مناخ اجتماعي سيّئ يضر بمصلحة الأقلية والأغلبية على السواء.

الحقيقة الرابعة: الدولة المدنية ليست بالضرورة دولة معادية للدين، هذه الحقيقة هي ما نستخلصه من تعريفنا المتقدم للدولة المدنية. فقد عرّفناها بأنها الدولة التي لا يزعم حكامها أنهم يحكمون باسم الله، وأنهم يطبقون شريعته، بل يزعم حكامها أنهم يحكمون باسم الشعب، أو باسم الدكتاتور، أو باسم مبادئ سياسية واجتماعية من صنع البشر. هذا التعريف لا يتطلب اتخاذ أي موقف عدائي من الدين، ولا يتعارض البتة مع اتخاذ مواقف إيجابية للغاية إزاء الدين والمتدينين. فالمهمة الأساسية للدولة المدنية هي حفظ الأمن وحماية النظام العام.

والنظام العام في دولة أغلبية سكانها من المتدينين يفرض على الدولة المدنية واجبات كثيرة تتعلق باحترام الدين وصيانته من أي اعتداء، ومنع أي إيذاء لمشاعر المتدينين. وهذه الواجبات تشمل احترام وصيانة أديان الأقليات أيضاً، ومنع أي إيذاء لمشاعر أصحابها، ولكن هذه الواجبات بالضرورة أكثر وأبعد مدى فيما يتعلق بدين الأغلبية. بل إن القيام بهذا الواجب قد يمتد ليشمل دوراً إيجابياً للدولة يتعلق ببذل جهود ترمي إلى تقوية الشعور الديني وترسيخ العقيدة الدينية، على أساس أن هذه الجهود قد تكون عاملاً مهماً في تحقيق نهضة الأمة، اجتماعياً وخلقياً، وتقوية أواصر الأسرة والعلاقات الاجتماعية.

قد تفهم الدولة المدنية واجبها نحو الدين هذا الفهم الواسع دون أن تتحول بذلك إلى "دولة دينية"، إذ إن هذا الفهم لواجبها نحو الدين قد يُستلهم من مبادئ اجتماعية وسياسية عامة، وقد يستقى من فهم لمتطلبات النهضة التي تنسجم مع أي دين، ولكنها لا تستقى من أي دين بعينه.

وليس هذا الكلام عما يمكن أن يكون عليه موقف الدولة المدنية من الدين، كلاماً نظرياً لا مقابل له في الواقع. فمعظم دول أوروبا الغربية لا تزال تتخذ هذا الموقف من الدين، فتعتبر من واجبها احترامه ومنع الإساءة إليه كجزء من وظيفتها في المحافظة على النظام العام.

وفى مصر كانت الدولة مدنية منذ تولي محمد علي الحكم على الأقل، أي منذ قرنين من الزمان، وزاد طابع الدولة المدنية وضوحاً منذ الاحتلال الإنجليزي في ١٨٨٢، ثم انفصال مصر عن الخلافة العثمانية في ١٩١٤. واستمر

الأمر كذلك، أي استمر الطابع "المدني" للدولة المصرية، فسمحت الدولة لنفسها بأن تستلهم الدساتير الأوروبية في تنظيم العلاقة بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وباستلهام القانون الفرنسي في الأحكام المنظمة للالتزامات المدنية والتجارية وللعقوبات، إلى جانب تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية كالزواج، والطلاق، والميراث.

ولكن الدولة المصرية اعتبرت من واجباتها حماية الدين ومنع الاعتداء عليه أو الإساءة إلية كجزء من وظيفتها كدولة مدنية، واعتبرت من واجبها أيضاً تعميق تعريف النشء بدينهم وتقوية الشعور باحترامه والالتزام بشعائره كجزء من المنهج التعليمي، دون أن يقتصر هذا على دين الأغلبية، بل راعت الشيء نفسه مع النشء المنتمين لدين الأقلية، فكانوا يتلقّون بدورهم من الدروس في المدارس ما يعمّق معرفتهم بدينهم ويغرس الشعور باحترامه.

لم يصدر عن الدولة المصرية أي إعلان عن تخلّيها عن أيٍّ من هذه الواجبات. فإذا بدا لنا أن الدولة المصرية قد بدأت تتهاون في تطبيق هذه المبادئ، مثلما يظهر في سلوك بعض القضاة وكأنهم تحوّلوا من قضاة إلى مشرّعين، وتحوّل عدد متزايد من المدرسين إلى دعاة دينيين، حتى لو وجد بين التلاميذ من يدين بغير دين الأغلبية، إذا بدا لنا ذلك، فالسبب ليس تحول مصر إلى دولة دينية، وإنما سببه الضعف العام الذي أصاب الدولة المصرية.

الحقيقة الخامسة: إننا اليوم نعيش في عالم يصعب فيه جداً، إن لم يكن المستحيل، أن تعزل أي دولة نفسها عن بقية العالم. فالتكنولوجيا الحديثة فرضت الاعتماد المتبادل في الاقتصاد، وعرّفت كل أمة بما يجري في الأمم الأخرى، فخلقت حاجات جديدة لدى كل أمة لا تستطيع إشباعها بمفردها، كما سهّلت تدخّل الدول الأقوى في شؤون الدول الأضعف، إما بإجبارها على فتح أبوابها للسلع، أو بإجبارها على تبني أنماط للحياة لم تخترها بإرادتها الحرة. في عالم كهذا، لا بد أن تجد الدولة الدينية نفسها في ورطة لا تواجهها الدولة المدنية بالدرجة نفسها.

فإذ تجد الدولتان نفسيهما مضطرتين للتعامل مع أمم مختلفة الأديان والثقافات وأنماط الحياة، تحاول الدولتان باستمرار التوفيق بين متطلبات

هذا التعامل مع أمم مختلفة عنها، وبين الالتزام بقواعد الدين وبالثقافة ونمط الحياة المرتبطين بهذا الدين. هذه المحاولة المستمرة للتوفيق، أيًّا كان نوع الدولة، دينية أو مدنية، لا بد أن تصحبها مؤثرات نفسية واجتماعية قد تصل إلى درجة إحداث ازدواجية خطيرة في الحياة الاجتماعية والثقافية، بين أنصار التمسك بالتراث وأنصار الحداثة.

ولكن يجب أن نتوقع أن يكون التوتر الذي يمكن أن ينشأ في الدولة المدنية أقل حدّة وخطورة مما يمكن أن ينشأ في ظل الدولة الدينية، وبخاصة إذا اتسمت الدولة الدينية بتسامح أقل من المخالفين في الرأي ومع أنصار الحداثة. فإذا استطاعت الدولة المدنية أن تواجه العالم من حولها بتسامح مع أصحاب الأديان والثقافات وأنماط الحياة المغايرة (كما في تعاملها مثلاً مع السياح والأفلام المستوردة) دون أن تتنكّر لدينها، أو تبدي تقاعساً في حماية هذا الدين من أي إيذاء أو إساءة من أصحاب الديانات والثقافات وأنماط الحياة المغايرة، فإنه يصبح من المبرّر القول إن الدولة المدنية أقدر على مواجهة مشكلات "العولمة" من الدولة الدينية.

قد يقال رداً على كل ذلك، إن المفاضلة بين الدولة الدينية والدولة المدنية على هذا النحو لا فائدة منها ما دام الأمر لا بدّ أن تقرره في النهاية إرادة الناس عن طريق انتخابات حرّة. فإذا حدث واختار غالبية الناس، في انتخابات تطبّق قواعد الديمقراطية، وتتّسم بأقصى قدر من الحرية والنزاهة، أن تكون حكومتهم دينية، فما جدوى المفاضلة في هذه الحالة بين هذه الحكومة وغيرها؟ إذ فلتكن الدولة دينية إذن، ما دام هذا هو اختيار الناس. ولكن حتى لو افترضنا أن غالبية الناس في مصر تفضل أن تقوم فيها حكومة دينية، فإن هذا –في رأيي– يجب ألا يستنتج منه بالضرورة أن الدولة الدينية أفضل من غيرها.

فهذا الاستنتاج يتطلب توافر شرطين من المشكوك فيه توافرهما. الأول: أن الناس تعرف بالضبط ما الذي يعنيه مجيء "الدولة الدينية"، والثاني: أنّ الناس يعرفون دائماً أين تكمن مصلحتهم الحقيقية.

الشرط الأول مشكوك في توافره لأن أصحاب التيار الديني، مثلهم مثل غيرهم، لا يفصحون عادة عما ينوون فعله بالضبط إذا حدث وأمسكوا

بمقاليد الحكم. فشعار "الإسلام هو الحل" مثلاً، شعار يحتمل العديد من التفسيرات التي قد لا يحظى بعضها بالدرجة نفسها من التأييد التي يحظى بها غيره من التفسيرات.

والشرط الثاني مشكوك أيضاً في توافره، على عكس الاعتقاد الشائع. فالناس في الحقيقة لا يعرفون دائماً كنه حاجاتهم الحقيقة، ومن ثمّ كثيرون لا يعرفون مدى قدرة البدائل المطروحة على تلبية هذه الحاجات.

إن الإنسان، وهو بصدد الاختيار بين البدائل السياسية المطروحة، لا يختلف وضعه كثيراً عن وضعه وهو يحاول الاختيار بين السلع المطروحة عليه في الأسواق . إن معرفته بالخصائص الدقيقة لكل سلعة من السلع المعروضة عليه، كثيراً ما تكون معرفة ناقصة (ونحن نعرف ما تفعله الدعاية التجارية والإعلانات بقصد التضليل عن الصفات الحقيقية للسلع). كما أن معرفة المستهلك لما يحتاج إليه حقيقة من هذه السلع، ومدى النفع الذي يمكن أن يحصل عليه من كلٍ منها، وما إذا كان هذا النفع سيستمر طويلاً أو سرعان ما يزول، هي أيضاً معرفة ناقصة. وكلا النوعين من نقص المعرفة كثيراً ما يؤديان بنا (كما نعرف جيداً) إلى شراء سلعة ثم نتبيَّن بعد ذلك أنها لا تحقق ما علّقنا عليه من آمال.

الانتخابات الحرة في السياسة ليست إذن أفضل كثيراً من نظام السوق الحرة في الاقتصاد، كلاهما يقوم على هذين الافتراضين: المعرفة الكاملة (أو الكافية) بخصائص المرشحين أو السلع، والمعرفة الكاملة (أو الكافية) بحاجاتنا الحقيقة، وكلا الافتراضين مشكوك في صحتهما.

قد نقرر على الرغم من كل هذا أن الانتخابات الحرة هي أفضل الوسائل لتحديد نظام الحكم، وأن نظام السوق الحرة هو أفضل أنواع التنظيم الاقتصادي. ولكن حتى لو سلّمنا بهذا وذاك، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن النظام الذي ستسفر عنه الانتخابات الحرة هو أفضل النظم طُرّاً، وأن السلع التي سنقتنيها من السوق بمطلق الحرية، هي أكثر السلع تحقيقاً لحاجاتنا الحقيقية، مع هذا قد نقرّر الالتزام باحترام رأي الغالبية.

تماماً كما كان الأب الرحيم قد يرى أحياناً أن من الأفضل أن يترك ابنه يختار ما يشاء من السلع على الرغم من أنه يعرف أن ابنه لن يختار ما فيه مصلحته الحقيقية. ولكن حتى لو فعل الأب ذلك، فإن من واجبه أن ينتهز أي فرصة تتاح له لكي يشرح لابنه البدائل المطروحة ويقارن بين مزايا ومخاطر كل منها.

نحو عقد اجتماعي جديد
إعلان مبادئ أساسية من منظمات من المجتمع المدني في المنطقة العربية *

منظمات غير حكومية عربية

في ضوء الثورات العربية المؤسسة لمرحلة تاريخية جديدة، وفي سعي إلى دعم التحول الديمقراطي وإقامة عدالة اجتماعية تضمن الحقوق والمساواة بين المواطنين رجالاً ونساءً، كباراً وشباباً وأطفالاً، اتفق المشاركون في ندوة "مسارات التحولات الديمقراطية والتنمية العادلة في المنطقة العربية" التي عقدت في القاهرة بتاريخ (٢٩– ٣٠ أيار/مايو ٢٠١١) على المبادئ التالية التي يمكن أن تشكل أرضية لعقد اجتماعي عربي جديد:

لا بديل عن الدولة المدنيّة الديمقراطية الحديثة

يؤشر التغيير الجاري حالياً في المنطقة على ضرورة قيام علاقة جديدة بين المواطنين والدولة تتأسس على فلسفة سياسية واجتماعية واقتصادية مغايرة. ولن يتحقق ذلك إلا بصياغة مشروع يقطع النمط في الممارسة

* موقع شبكة المنظمات العربية غير الحكومية للتنمية:
http://www.annd.org/userfiles/file/arabi-cairo-declaration.pdf

السياسية والاجتماعية والاقتصادية الذي ساد طيلة العقود الخمسة الماضية. نواجه فرصة تاريخية لإعادة إنتاج الدولة وعلاقتها بالسلطة وبالمواطن، والمطلوب عدم إهدار هذه الفرصة، أو التردد في القيام بهذا الواجب التاريخي من خلال المساهمة في تثبيت أسس هذه الدولة.

الثورات العربية ليست رد فعل على دول غنائمية وأنظمة مستبدة وفاسدة فحسب، وإنما هي أيضاً محصلة لسياسات اقتصادية واجتماعية فاشلة وغير عادلة. ولا يمكن أن تحقق هذه الثورات أهدافها وتستكمل شروطها إلا بمراجعة عميقة لأنماط النمو السائدة التي أخفقت في تحقيق النهوض والاستقرار والرفاه والتنمية الشاملة والعادلة. وبدل أن تؤمّن التوازن، وتحرر الطاقات، وتعزز المبادرات الجماعية والفردية، عمّقت الفوارق بين الفئات والجهات، وخلخلت البنى الاجتماعية، وشوّهت أسس التماسك الوطني والاجتماعي.

الدولة المدنيّة الديمقراطية الحديثة وعاء مؤسسي للثورات الناشئة، قادر على استيعاب التعددية في المجتمعات العربية وترسيخ قيم المواطنة الكاملة وشرعية الاختلاف، باعتباره قيمة مضافة، وهي أيضاً تحصين للمجتمع من عوامل التفكك المرتبطة بالطائفية والقبلية ومختلف مظاهر التعصب الديني والعرقي، أو أي شكل من أشكال التمييز بين المواطنين على أساس الدين، والعرق، واللون، والجنس. يكمن جوهر الدولة المدنيّة هذه في قيام الحكم على ما يتوافق عليه المواطنون ويختارونه من دستور يرسخ المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان، وآليات حكم ومؤسسات وإدارة، وضمانات لفرض الاحترام المتبادل والعيش المشترك، من خلال عقد اجتماعي جامع. إنها دولة المؤسسات، والفصل بين السلطات، وحماية الحريات الفردية والجماعية، والاستناد إلى سلطة الشعب وشرعية الانتخاب، واحترام حقوق الإنسان، وتنمية قيم التعايش، وضمان حرية الاعتقاد والفكر والتنظيم. إنها دولة تقوم على ديمقراطية دستورية مستقرة ومُمأسَسة.

الديمقراطية الدستورية نظام لا بديل عنه، أجمعت عليه النخب وشعوب المنطقة، وجعلت منه الثورات هدفاً ووسيلة للإطاحة بالأنظمة المستبدة والفاسدة. ...

المجتمع بكل فئاته وشرائحه الواسعة ومكوناته شريك في صنع السياسات وتحديد الاختيارات، وذلك من خلال مؤسساته المتنوعة التقليدية منها والحديثة، الرسمية والأهلية، الحزبية منها والجمعوية. ولن تتحقق المشاركة الواسعة والفعّالة إلا في بيئة تشريعية تحمي الحريات ولا تقيّدها، وتجعل القوانين في خدمة الحقوق لا في خدمة السلطة وأصحاب النفوذ.

إن الدولة المدنية بطبيعتها هي دولة ديمقراطية حديثة، تقوم على القانون الوضعي، وترى في الشعب وحده مصدراً للشرعية والمشروعية والسلطة، وهي دولة غير دينية أو طائفية، ولا تقوم على الانتماء الأولي، ونظامها يؤسس على مبادئ حقوق الإنسان وفق المرجعيات والعهود الدولية والمواطنة والمساواة، إضافة إلى تداول السلطة، وترسخ الديمقراطية الدستورية المؤسسية والمقاربة التشاركية القاعدية اللامركزية. والدولة المدنية هي، خلافاً للدولة العسكرية أو الأمنية، دولة تخضع فيها القوات العسكرية والأمنية، على أنواعها، للسلطة السياسية ولمبادئ الحكامة الأمنية، وهي موجودة أصلاً لحماية شعوبها بدل أن تكون أداة لقمعها والتنكيل بها، وبالتالي هي دولة قابلة للمساءلة من قبل مواطنيها. إن الدولة المدنية بحاجة إلى مضمون ديمقراطي، وإلى ربط مفاهيم الديمقراطية والحداثة والمدنية بما يضمن الحريات الأساسية (التنظيم، والتعبير، والمشاركة، والوصول إلى المعلومات)، ويمكّن المواطنين والمواطنات والجماعات المختلفة من التمتع بحرياتهم والمواطنة والمشاركة الكاملة. كما أنها تتطلب التأكيد على أهمية بناء الثقافة الحديثة والمواطنية، لاسيما اعتبار الإصلاح الديني أولوية عاجلة؛ نظراً لعلاقته بتأمين الحريات المدنية، وضمان مبدأ المساواة، وتحرير المجتمع من العادات الضارة والثقافة القائمة على تمجيد القوة، وتبرير العنف والتمييز ضد النساء وضد الشباب والصغار، وكل من تعتبره هذه الثقافة ضعيفاً، في المجالين الخاص والعام.

إن المساواة والعدالة ما بين الرجل والمرأة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تكمن في جوهر متطلبات العقد الاجتماعي الجديد. إن المساواة وتكريس الدور السياسي والاقتصادي والاجتماعي للمرأة يكمنان في صلب بناء الدولة المدنية الديمقراطية،

والتأسيس لمنظومة اقتصادية اجتماعية بديلة كما هو في صلب تغيير بنى السلطة في مجتمعاتنا من سلطة قائمة على هيمنة ذكوريّة وعمرية، إلى علاقة تكرس المساواة بين الإناث والذكور على أساس المواطنة الكاملة.

المنطقة بحاجة إلى منظومة اقتصادية واجتماعية بديلة تعطي الأولوية للتنمية الشاملة والعادلة. هناك حاجة ملحة لإعادة تأسيس السياسات الاقتصادية والاجتماعية بناء على طرح اقتصادي– اجتماعي بديل، يعكس دوراً ديمقراطياً تشاركياً قاعدياً للدولة المدنية المتوخاة. وفي صلب هذا المسار، يتنزل التأكيد على العدالة والكرامة والعمل اللائق للجميع، وتوفير نظام يوفر الحد الأدنى من الحماية الاجتماعية للجميع كركائز للمنظومة التنموية الجديدة، والتوفيق ما بين السياسات الاقتصادية وهذه الأولويات. من هنا، لا بد من إعادة موقع الحق في العمل والحماية الاجتماعية إلى صلب السياسات العامة، وتكريس دور فاعل للنقابات يكون ديمقراطياً، ومستقلاً، وفاعلاً.

دور الدولة في النمو والتنمية

للدولة وظيفتان: دور الناظم لقوى الإنتاج ولعلاقات السوق، والمعدل لها والحامي للمصالح الوطنية والمال العام. كما أن لها دور الضامن لحقوق الفئات الضعيفة، والمدافع عنها من خلال سلطة القانون، وإعادة توزيع الثروة بين قوى الإنتاج، وتنمية القطاعات الرئيسية للاقتصاد. إن حضور الدولة شرط لازم لضمان السلم الأهلي وتحقيق التنمية العادلة وحماية الوفاق الاجتماعي، وموكول إليها تقديم الخدمات، وتيسير الوصول إليها مثل النقل، والصحة، والتعليم، والطاقة، والماء، والسكن، وتوفير الحماية الاجتماعية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية كافة. إن دولة الرعاية ليست بالضرورة طرفاً مباشراً في الإنتاج، ولكنها بالضرورة مدعوة إلى أن تلعب دور الناظم لحركة السوق، وأن تتولى ضمان الحقوق والحريات والخدمات الأساسية للجميع بالنوعية المطلوبة والكمية الكافية، وأن تسهر على مقاومة الاحتكار وترسيخ وسائل الشفافية والمحاسبة في مختلف المجالات، وفي مؤسسات الدولة أو القطاع الخاص.

ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية هدف أصيل ومركزي من أهداف الثورات العربية، ومكمل طبيعي وأساسي للحقوق المدنية والسياسية. كل السياسات يجب أن تكون في خدمة هذا الهدف، وذلك من خلال عدم الاكتفاء بالتركيز على عجلتي النمو أو الدخل، وإنما بربط ذلك بتحقيق العدالة في توزيع الثروة. إن الثورات تفرض مراجعة أنماط التنمية، ولا يحصل ذلك إلا بفكر تنموي نقدي، يستوعب خصائص المنطقة وديناميّاتها، ويستجيب لحاجياتها وأولوياتها. إن التجارب العالمية في التحول الديمقراطي، والمساعي إلى إرساء نظام العدالة الاجتماعية، والنقاش الدائر بين دول العالم وشعوبه والمنظمات الدولية الاقتصادية والتنموية حول مفاهيم وأهداف التنمية وعلاقتها بحقوق الإنسان، تشكل مرجعاً يساعد على إنتاج المفاهيم ويؤسس التجارب المحلية بعيداً عن الوصفات التي تفرضها المؤسسات المالية الدولية.

إعادة بناء سياسات القطاعات المنتجة

من الأهمية بمكان إعادة النظر بصفة جذرية في السياسات الاقتصادية، والتأكيد على ضرورة إعادة الاعتبار إلى السياسات الإنتاجية، وبخاصة المتعلقة بالزراعة والصناعة، وتطويع السياسات النقدية والمالية، إضافة إلى سياسة التجارة الخارجية والاستثمار والضريبة، خدمة لأهداف هذه السياسات الإنتاجية، وفي مقدمتها تكريس السيادة الغذائية، والحق في العمل، والحق في التنمية. وهذا التوجه يتطلب التحرك والإصلاح ضمن إستراتيجية طويلة الأمد لها علاقة مباشرة بكيفية رسم سياسات الاستثمار، كما تتطلب التطرق إلى دور الدول العربية على المستوى الدولي وعلاقتها بالشركاء الاقتصاديين.

وفي هذا المجال، على القطاع الخاص المشاركة الفعلية في التنمية، وتحمل مسؤولياته الاجتماعية المبنية على الاحترام الكامل لحقوق الإنسان، في ضوء التحديات الخطيرة التي تهدد النمو والتنمية والبيئة والسلم الأهلي في أكثر من بلد عربي. لقد استفادت مؤسسات القطاع الخاص في عديد من

الدول العربية من عديد الإجراءات التشريعية والهيكلية الداعمة للاستثمار، التي قامت بها الحكومات طيلة العشرين سنة الماضية، غير أن مردود هذه المؤسسات على العملية التنموية لا يزال دون المأمول.

ولا بد من التأكيد على أهمية تطوير النظرة إلى الشراكة مع القطاع الخاص، وعدم حصر التعاون مع كبار الشركات العالمية والإقليمية والوطنية، وأصحاب الرساميل الكبرى فقط دون غيرهم. إن مصالح هؤلاء لا تتلاءم دائماً مع المصالح الوطنية بحكم طبيعة رأسمالهم ونشاطهم الاقتصادي المعولم، كما أنهم لا يختصرون مجمل القطاع الخاص وقطاع الأعمال الذي يتكون من أعداد أكبر من أصحاب الأعمال الوطنيين ومن المؤسسات الوطنية الكبيرة والمتوسطة والصغيرة، وعلى هؤلاء يجب التعويل الأساسي في دعم التنمية الوطنية. وهو ما يقتضي مأسسة الحوار مع ممثلي القطاع الخاص، لاسيما الذين يعملون في القطاعات المنتجة وفي المجالات التي لها تداعيات مباشرة على الجوانب الاجتماعية.

العلاقات والشراكات الإقليمية والدولية

من الضروري توفر المعلومات عن عمليات الإقراض والمساعدات الدولية الوافدة إلى الدول العربية، وتكريسها لخدمة المنظومة الاقتصادية الاجتماعية التنموية البديلة، التي تكرس سيادة القرار الوطني الاقتصادي والاجتماعي فوق أية مشروطيّة خارجية، وتعكس الأولويات الوطنية والدور الفاعل الناظم للدولة وللمجتمع.

الدولة الوطنية ضرورة فرضتها عوامل تاريخية، غير أن خصائصها لم تكتمل، وأن معظم الرهانات التي اقترنت بتأسيسها لم تتجسد على أرض الواقع بسبب عوامل داخلية وخارجية. وفي الوقت الذي حققت فيه هذه الدولة عديد المكاسب، وضمنت الحد الأدنى من التوافق والاستقرار، فإنها عجزت عن تحقيق تنمية فعلية وعادلة. ومع الثورات العربية، لم يعد بالإمكان التفكير في مستقبل التنمية إلا ضمن رؤية إقليمية تكاملية، تجعل من التكامل العربي الاقتصادي والاجتماعي (إلى جانب الميادين الأخرى)

اختياراً حتمياً لا يمكن الاستغناء عنه أو تأجيله. التكامل الاقتصادي العربي ضرورة إستراتيجية وشرط أساسي من شروط حماية الدولة الوطنية، وهو مشروع تنموي واقتصادي، وهو لا يقوم بالضرورة على أسس وآليات تحرير الأسواق.

وفرت الثورات العربية أرضية مناسبة لإعادة بناء علاقات جديدة مع مختلف الأطراف الدولية المهتمة بهذه المنطقة، وهو ما يفتح المجال لمراجعة العلاقة مع مؤسسات التمويل الدولية، وفي مقدمتها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. كما أن الفرصة أصبحت سانحة لمراجعة مضامين الشراكة التي أقامتها الأنظمة الاستبدادية السابقة مع الاتحاد الأوروبي، وإعادة النظر في آلياتها. فالدول العربية التي تربطها بالاتحاد الأوروبي اتفاقيات شراكة، ومع تمسكها بهذه الشراكة، فإنها أصبحت أكثر قدرة على بناء مفاوضاتها على قدر من الندية والمشاركة والتعبير عن حاجياتها الحقيقية، وحماية لمصالح مواطنيها وثرواتها الوطنية، مدعومة في ذلك من قبل منظمات المجتمع المدني التي يجب اعتبارها شريكاً أساسياً في أية مباحثات مستقبلية مع مختلف الشركاء الإقليميين أو الدوليين.

كما إن إعادة النظر يجب أن تشمل أيضاً علاقة المجتمعات والبلدان العربية مع المنظمات الدولية، لاسيما منظومة الأمم المتحدة، لجعلها أكثر توازناً وفعالية، وندعو الأمم المتحدة إلى التجاوب مع هذه الضرورة.

ترسيخ الدولة المدنيّة والعقد الاجتماعي الجديد من خلال الإصلاحات الدستورية

المقومات الدستورية أساس لقيام الدولة المدنية. فمن الأساسي أن يقرر الدستور الطابع المدني للدولة، ويوفر الضمانات لفرض قيامها. فالتأسيس الدستوري للدولة المدنية يتطلب الإشارة الصريحة في الدستور إلى أن الدولة مدنية، قوامها المواطنة والديمقراطية، حيث المصدر الأساسي للتشريع يجب أن يكمن في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي ساهمنا، كبلدان وشعوب، في صياغته وفرضه إلى جانب شعوب ودول العالم الأخرى.

تشكل مراجعة الدساتير في المنطقة العربية نتيجة طبيعية وضرورية لتأسيس مرحلة جديدة، وبناء أنظمة ديمقراطية تكون فيها السيادة للشعب. وسواء اختارت الشعوب وضع دساتير جديدة، أو إدخال تعديلات دستورية واسعة، فإن ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية يقتضي الإشارة إلى هذه الحقوق في الدساتير، وتعزيزها بتثبيت آليات تساعد على حمايتها وضمانها على أرض الواقع.

في هذا الإطار، من الضروري تكريس مبادئ العدالة الاجتماعية والبعد الاجتماعي لدور الدولة في الدساتير، التي تغيب عن الدساتير الحالية للدول العربية. فمن أسس عملية التحول الديمقراطي البدء بالتركيز على محورية التشريع الاجتماعي؛ بدءاً بإصلاحات دستورية تكفل الحقوق الاجتماعية الاقتصادية، وتوفر ضمانات للحيلولة دون شخصنة السلطة والاستحواذ على الدولة وأجهزتها، ولمحاربة الفساد، وضمان عدالة التوزيع للثروة، إضافة إلى حماية المستهلك، وتكريس الحق في المعرفة وحرية تداول المعلومات، بما يؤسس لحماية وتكريس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. كما لا بد أن تتطرق الإصلاحات الدستورية إلى كيفية تأسيس علاقة سليمة ودستورية بين الجيش والشرطة من جهة، والدولة والمواطن من جهة ثانية، تكون قائمة على أساس مرجعية حقوق الإنسان المثبتة في العهود والمرجعيات الدولية للأمم المتحدة، وفي المبادئ الكونية للعدالة واحترام الحق في الحياة والحريات.

لا بد أن يحفظ مبدأ المساواة ما بين الرجال والنساء من خلال الإصلاحات الدستورية والتشريعية والمؤسساتية المختلفة؛ ابتداء من قوانين الانتخاب والأحزاب السياسية، إضافة إلى المؤسسات السياسية والتشريعية والمدنية والتعليمية والإعلامية، كما الالتزام بالعهود الدولية لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، وضمان تنفيذها من خلال آليات عملية تنفيذية. والتغيير يجب أن يطال التعامل الذكوريّ والتسلطيّ مع الشباب والمراهقين والأطفال، الذي ينظر إليهم بصفتهم بحاجة إلى رعاية ورقابة فقط، وهم الذين أطلقوا شرارة الثورات إلى جانب كونهم شركاء كاملي الأهلية في بناء الحاضر والمستقبل.

إنّ التنصيص على الحقوق كافة في الدساتير خطوة مهمة وضرورية، لكنها غير كافية ما لم تعزز بإصلاح قضائي عميق، يؤدي إلى قيام قضاء مستقل يكون قادراً على مواجهة الانتهاكات وإعادة الحقوق إلى أصحابها. فالانتقال إلى الدولة المدنية الديمقراطية يتطلب الاهتمام بدور المؤسسات وإصلاحها، ابتداء من أهمية تحديد المسؤولية عن الإجراءات التي اتخذت ضمن الأنظمة السابقة، الذي يكمن ضمن شروط العملية الانتقالية في مسار تحول ديمقراطي. إن احترام شرعة الدستور يحتاج إلى مبادئ وآليات تضمن الفصل الحقيقي بين السلطات، وتعددية سياسية تحقق تداول السلطة، ورفد الدستور بآليات عملية لجعل هذه النصوص آليات متاحة للمواطنين للدفاع عن حقوقهم وترسيخها.

المجتمع المدني والشرائح المجتمعية المختلفة في صلب التأسيس لمسار تحديثي ديمقراطي مدني مستدام، تشكل النساء والرجال فيه جبهة واحدة لبناء مستقبل مغاير في المنطقة العربية. وكما كن شريكات في تفجير الثورات في تونس ومصر وسائر الدول العربية، فيجب بالتالي أن يكنَّ شريكات في صنع المستقبل. إن المساواة بين الجنسين قيمة كونية، وهو ما يجب أن يتجسد في ضمان حقوق النساء في العمل اللائق، وفي ضمان دور أساسي لهن في دفع الاقتصاد وتنمية المجتمع. من هنا، فلا يصح أن يتحملن دفع القسط الأكبر من ضريبة التحول الديمقراطي؛ سواء في سوق الشغل، أو في قطاع الصحة والضمان الاجتماعي، أو أية قطاعات أخرى. والثورة التي لا تسوّي بين جميع المواطنين، بقطع النظر عن جنسهم ولونهم ودينهم وموقعهم الاجتماعي، هي ثورة ناقصة أو مهددة بإفراغها من محتوياتها الثورية والقيمية.

شكل الشباب قوة محورية في الثورات العربية، والرافعة الأساسية لبقية الشرائح الاجتماعية، وهو ما ساعد على كسر حاجز الخوف، وقلب المعطيات السياسية لصالح التغيير الجذري في عدد من الدول العربية. هذا الدور التاريخي للشباب، يفرض إشراكهم في مراحل التحول الديمقراطي، والعمل على إدماجهم في الدورة الاقتصادية، من خلال إعطاء مسألة تشغيل فئة الشباب الأولوية، والاهتمام بمشاكلهم، واحترام أولوياتهم عبر

تعزيز قدراتهم، والعمل على تأهيلهم للعب أدوار قيادية في المرحلة الجديدة، وضمان تمتعهم بحقوقهم كافة.

تشكل حقوق العمال والفلاحين والأُجراء وسائر صغار المنتجين حجر الزاوية في بناء مجتمع متوازن، وتأسيس نظام سياسي ديمقراطي، وتحقيق عدالة اجتماعية فعلية. هذه الحقوق التي تآكلت خلال المرحلة السابقة بسبب الإجراءات التي اتّخذت تحت عنوان الإصلاح الهيكلي، ومسّت بالخصوص سوق العمل بهدف إضفاء المرونة على التشغيل، وذلك على حساب الحقوق الأساسية للعمال والأُجراء والفلاحين وصغار المنتجين، بما فيها إمكانية فقدان العمل في كل لحظة، وتراجع الحد الأدنى من الضمان الاجتماعي، وعدم التوافق بين الأجر الأدنى وارتفاع الأسعار.

أسهمت الحركة النقابية في بعض الدول العربية بدور متميز في دعم الثورات، وهي مدعوة الآن إلى مراجعة إستراتيجياتها وأساليب عملها وفق مقتضيات المرحلة الجديدة. كما أنها مطالبة باستعادة استقلاليتها وضمان التسيير الديمقراطي داخل هياكلها، وذلك بعد أن نجحت الأنظمة المستبدة في احتوائها وتوظيفها لصالح الدكتاتورية. ونظراً لموقعها الحيوي باعتبارها الممثلة للعمال والفئات المهنية الأخرى، لا بد من أن تكون شريكاً فعالاً في رسم السياسات، وأن تقوم بتوعية أعضائها حتى يكون العمال والفلاحون ومدفوعو الأجر حماةً للثورات، وفي مقدمة المدافعين عن المصالح العامة والمكتسبات المجتمعية والوطنية، وأن تتحلى بوعي وطني عالٍ، وبخاصة خلال المراحل الانتقالية، حماية للمكاسب من الثورات، وذلك بتنظيم صفوف العمال، ومعالجة مسألة سياسات الأجور والخدمات الاجتماعية والإنتاجية، وعدم تغليب المصالح الفئوية على المصالح الوطنية.

الثورات العربية ولدت بعيداً عن الشحن الأيديولوجي والاستقطابات الحزبية، وعبرت عن إرادة شعبية متجاوزة عوائق المرحلة السابقة التي أنهكت القوى السياسية. بناء عليه، لا بد من التمسك بالحوار آليةً حيويةً لحماية الثورات وتحقيق أهدافها، وتحقيق التوافق بين مختلف القوى السياسية والاجتماعية دون التنازل عن الحقوق الأساسية.

الأسس الفلسفية للعلمانية

عادل ضاهر*

ما هو الفهم السائد للعلمانية بين مفكرينا العرب؟ وما هي سماته الجوهرية؟ ما هي مواطن الضعف والنقص في هذا الفهم؟ وما هو السبيل أو السبل القمينة بإزالتها؟

إن الفهم السائد للعلمانية عندنا هو الفهم الذي يعرف العلمانية بأغراضها المعروفة والمعهودة، وليس بالأسس الأخيرة التي تقوم أو ينبغي أن تقوم عليها العلمانية. بصورة أكثر تحديداً، إنه فهم يعرف العلمانية بالغرض أو الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها. من أهم هذه الأغراض، كما هو معروف لدى أي متتبع لنشأة الحركات العلمانية في الغرب، التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الإكليروس. وقد ينتبه بعض مفكّرينا أحياناً إلى أن هناك أغراضاً أبعد للعلمانية، أو أغراضاً غير التي ذكرناها تفرضها المرحلة التاريخية التي يجد الإنسان نفسه فيها. ففي بداية تكوُّن فكرنا القومي، مثلاً، ابتدأنا نشهد ميلاً قوياً لدى الجزء الأكبر من مفكّرينا القوميّين لفهم العلمانية بوصفها عاملاً ضرورياً في تحقيق الوحدة الاجتماعية، ودفع عجلة التنمية

---

* عادل الظاهر . **الأسس الفلسفية للعلمانية**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٣

الاقتصادية، والخروج من وضع التخلّف في جميع أشكاله. إن العلمانية، بهذا المعنى، ارتبطت بسيرورة تحديث المجتمع.

هذا الفهم للعلمانية هو، لأسباب واضحة، الفهم المفضّل لدى المفكرين الدينيين عندنا. فإنهم، انطلاقاً من هذا الفهم، يجدون أو، بالأحرى، يعتقدون أنهم يجدون سهولة في الانتقال إلى النتيجة أن العلمانية، بناء على هذا الفهم لها، لا محل لها في الإسلام. إن هذا الفهم للعلمانية، كما يهيّأ لهم، هو الفهم الذي يتناسب مع الأيديولوجيا الشرعانية التي يصدر عنها فكرهم. فإن العلمانية، بحسب هذا الفهم، تعني في المقام الأول دعوة للفصل بين الكنيسة (أو المؤسسة الدينية كائنة ما كانت) والدولة، ورفض وصاية الأخيرة على شؤوننا الدنيوية. إذن، فإن الأيديولوجيا الشرعانية التي تصر على أن الإسلام دين ودولة، لا يمكن، للوهلة الأولى، أن تعينها هذه الدعوة مطلقاً، ما دام لا وجود في الإسلام لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة تحاول السيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الأمر الأخير، في نظر محمد نور فرحات، واضح من واقع أنه "لا وساطة بين المسلم وربه، ولا وصاية لمسلم على غيره. وكل مسلم مجتهد ما دامت تتوافر فيه شروط معينة".[١] وما هو مضمر في هذا الكلام، هو أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تعني العودة إلى مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي، حيث كانت للمؤسّسة الدينية عن طريق الإكليروس سيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الدولة الدينية في الغرب وقعت تحت سيطرة المؤسسة الدينية بصفتها الواسطة الوحيدة بين المؤمن وربّه، والوصية على شؤونه الروحية والزمنية على حد سواء. فبما أنه لا وجود في الإسلام لواسطة كهذه، إذن، فإن مفهوم الدولة في الإسلام هو غير مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي. وإذا كانت العلمانية، فيما يذهب إليه محمد نور فرحات ومن لف لفُه، هي دعوة إلى التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤوننا الدنيوية، إذن فلا محل للعلمانية في حياتنا نحن المسلمين، ولا معنى لمحاربة الدولة الدينية في الإسلام بالدعوة إلى العلمانية.

إن محمد عمارة يذهب إلى حد الاعتقاد أنه لا وجود حتى لمفهوم الدولة الدينية في الإسلام.[٢] فمفهوم الدولة الدينية، في نظره، الذي يقابل مفهوم الدولة العلمانية، يرتبط، بالضرورة، بما سمّاه، مستعيراً من هوارد بيكر،

"المجتمع المقدس". والمفهوم الأخير، كما هو مضمر في تحليل محمد عمارة، يشير بالضرورة إلى مؤسسة دينية ما، يقوم الذين يتولون شؤونها (أي رجال الكهنوت) بدور الوسيط بين الإنسان وربه. ولكن بما أنه لا وجود لمجتمع مقدّس بهذا المعنى في الإسلام، إذن فإن الإسلام لا يعرف الدولة الدينية.[٣] وما دام الإسلام لا يعرف الدولة الدينية، إذن الدعوة إلى سيادة العلمانية بين ظهرانينا ما هي إلاّ تقليد للغرب وتبعية لحضارته.[٤]

في فهم هؤلاء المفكرين للعلمانية على النحو الأخير، يصبح من السهل عليهم الاستنتاج أن العلمانية فكرة غريبة علينا ولا محلّ لها في حياتنا مطلقاً. فالإسلام، في نظرهم، لم يعرف مشكلة ازدواج مصدر السلطة على الإطلاق، وذلك، كما يقول محمد مهدي شمس الدين، "لسبب بسيط جداً هو أنه لم تكن في الإسلام كنيسة ودولة، ولم تكن ثمة مملكة الله ومملكة قيصر، ولم يكن ثمة روح طاهرة وجسد مخطئ في الإنسان. لم توجد في الإسلام ثنائية تؤدّي إلى التنافر، ومن ثم إلى الصراع في الطبيعة، ولا في المجتمع، ولا في الإنسان".[٥]

إن هناك سمات أخرى للعلمانية يشير إليها هؤلاء المفكرون الإسلامويّون. من هذه السمات ما يرتبط بالجانب التقدمي للعلمانية، ورفضها الجمودَ والتحجّر والتمييز على أساس ديني وما أشبه ذلك.[٦] إلا أننا هنا نجد أنفسنا أيضاً، فيما يذهب إليه هؤلاء المفكرون، إزاء سمات للعلمانية اكتسبتها في السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحركات العلمانية في الغرب، أي في سياق مواجهتها للدولة الثيوقراطية. فطبيعة الدولة الثيوقراطية التي عرفناها في الغرب المسيحي، بما تضمنته من هيمنة مطلقة لطبقة رجال الدين على شؤون الدين والدنيا على حد سواء، حملت في تلافيفها بذور التحجّر والجمود على مختلف الأصعدة. كذلك، فإن غياب روح التسامح والانفتاح العقلي، في ظل سيطرة طبقة الإكليروس، كان له أثره الكبير في تكوين المناخ المناسب، ليس فقط لمحاربة كل جديد في ميدان الفن والفكر والعلم، بل أيضاً للتمييز بين البشر على أساس ديني. باختصار، إن المشكلة الأساسية تكمن في طبيعة الدولة الثيوقراطية. والعلمانية التي جاءت بمختلف سماتها الأساسية استجابة للأوضاع التي ولدتها طبيعة هذه

الدولة في الغرب المسيحي، في ظل ظروف تاريخية معينة، لا يمكن أن تعني لنا شيئاً نحن المسلمين، ما دام لا يوجد في الإسلام، أي مكون من مكونات الدولة الثيوقراطية، فإن الإسلام في نظر هؤلاء المفكرين، يقطع الطريق على العلماني في كونه، ليس فقط لا يعرف الكهنوت ولا المجتمع المقدس، بل في كونه أيضاً، فيما يذهب إليه محمد عمارة، "يقدم– في شؤون المجتمع وسياسة الدولة وأمور الدنيا– المصلحة على النص و... يجعل المرجع في حسن الأمور وقبحها إلى رأي الأمة ... ويؤمن بقانون التطور وبالتحديد في كل الميادين. كذلك فإن انحياز الإسلام للعقل والعقلانية واضح، وأكيد وحاسم ومشهور ... فالعقل هو الحاكم حتى في إطار النصوص ..."[٧].

لسنا معنيين هنا بالسؤال ما إذا كان الإسلام يتضمن كل العناصر التي يشير إليها محمد عمارة، بل إن ما يعنينا، في المقام الأول، هو فهمه وفهم من لف لفه للعلمانية، وأن هذا الفهم، كما حاولنا أن نوضح، يربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوروبية في سيرورة التنازع على السلطة بين الكنيسة والقوى المناهضة لها. إن فهم العلمانية على هذا النحو تمليه، في نظري، اعتبارات أيديولوجية أكثر مما تمليه الرغبة في الوصول إلى فضّ المكنون الجوهري لمفهوم العلمانية. فالدافع الأساسي لهؤلاء المفكرين الإسلامويين هو الحفاظ على مقولة إن الإسلام دين ودولة بحكم طبيعته. ولذلك، فقد كان ضرورياً لهم أن يفترضوا أمرين: الأول هو أن العلمانية هي، في جوهرها، رفض للدولة الثيوقراطية في الغرب المسيحي، والثاني هو أن الإسلام، بما هو دين ودولة، لا يحمل في طياته مفهوم الدولة الثيوقراطية، ولا أي مكوّن من مكوّناتها، بل العكس تماماً هو الصحيح. وإذا سلمنا بهذين الأمرين، إذن لا مهرب من أن نجعل الإسلام، بما هو دين ودولة، في مأمن تام من الدعوات العلمانية.

إذا ركزنا نظرنا الآن على فهم مفكرين إسلامويين للعلمانية كالذين سبق وتناولنا بعض حججهم، سنجد أنه فهمٌ لا يأخذ في الاعتبار المبدأين السابقين. فالمفكرون المعنيون هنا يجدون، كما رأينا، أن السمة الأساسية للعلمانية تكمن في رفض الحركات العلمانية في الغرب لسيطرة الكنيسة على الشؤون الدنيوية. غير أن ما يرشدنا إليه المبدأ الأول الذي قادنا إليه تحليلنا السابق

هو أن كون هذا الرفض هو السمة البارزة للحركات العلمانية، في ظل شروط تاريخية معينة، لا يعني أنهُ السمة الأساسية للعلمانية. إنه بمعنى آخر، قد يكون مشتقاً من سمات أكثر أساسية، وقد تكون العلمانية، كما سنوضح أنه ينطبق فعلاً عليها، اتخذت شكل هذا الرفض بالذات، بسبب كون السمات الأخرى لها اقتضت ذلك، في ظل الشروط التاريخية والثقافية المعنية. فكون المؤسسة الدينية التي رفضت الحركات العلمانية في الغرب سيطرتها على الشؤون الزمنية –كونها من نوع مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية بالذات– لا يعني أن السمة الضرورية أو الأساسية للعلمانية هي رفض سيطرة هذا النوع بالذات من المؤسسات الدينية على الشؤون الزمنية.

فقد اتفق أن المؤسسة التي سيطرت في تلك الظروف هي من هذا النوع، بل اتفق أنها مؤسسة دينية. إن المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادئ التي تقوم عليها أو باسمها هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر. فإن كان مبدأ من هذه المبادئ التي تقوم عليها، أو تطلب باسمها، هذه السيطرة هو المبدأ القائل أن التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكل المعيار الأخير أو المرجع الأخير بالنسبة لكل القضايا الروحية والزمنية على حد سواء، وإذا كان ما يرفضه العلماني هو مبدأ كهذا، إذن فإنه سيقاوم محاولة أية جماعة للسيطرة على مقدرات الدولة وتأسيسها على هذا المبدأ، بغض النظر عما إذا كان أعضاؤها من رجال الدين أو ليس بينهم رجل دين واحد. فإن ما يشكّل الأساس لرفضه هذه المحاولة للسيطرة على الشؤون الزمنية ليس كون الذين يطلبون هذه السيطرة من نوع الإكليروس المسيحي الذين يدّعون الوصاية على شؤون المؤمن. فقد لا يكونون مطلقاً من هذا النوع، بل قد لا يشكلون مؤسسة دينية بأي معنى من المعاني. إنهم قد لا يكونون أكثر من حركة سياسية، كحركة الإخوان المسلمين، مثلاً، وقد يكون بين أعضائها أو الذين يتولون شؤونها رجال دين، أو قد لا يكون. فالأساس لرفض العلماني لما تدعو إليه جماعة كهذه لا يرتبط بتكوين هذه الجماعة ولا بنوع الوظائف التي يشغلها أعضاؤها في المجتمع ولا بنسبة اقترابهم من هذه المؤسسة الدينية أو تلك أو مدى اندماجهم فيها. إنه يرتبط فقط بكون هذه الجماعة تسعى إلى إقامة دولة يكون فيها دين ما هو المرجع الأخير في كل الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء.

هنا نأتي إلى المسألة الثانية المستمدة من تحليلنا، ألا وهي أن معرفة السمات الضرورية لمفهوم العلمانية تقتضي معرفة الغرض أو الأساس الأخير للعلمانية. سنعالج بالتفصيل، بعد حين، السؤال المتعلق بالغرض الأخير للعلمانية، وسنكتفي هنا بالقول إن هذا الغرض هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية. فالحركات العلمانية في الغرب، في رفضها هيمنة الكنيسة على الشؤون السياسية – المدنية، لم تكن الاعتبارات الأخيرة لرفضها، كما سبق وأوضحنا، صادرة عن الطابع الثيوقراطي للدولة، في ظل هذه السيطرة. فمفهوم الدولة الدينية لا يقتضي، بالضرورة، وجود دولة تخضع للسيطرة المباشرة لرجال الدين. إن الشكل الثيوقراطي هو شكل واحد من أشكال الدولة الدينية، وليس الشكل الأوحد الممكن لها. من السهل طبعاً، إذا وحّدنا الدولة الدينية بالدولة الثيوقراطية، أن نصل إلى النتيجة التي توصل إليها محمد عمارة وسواه ممن تناولنا موقفهم أن لا دولة دينية في الإسلام. فما دام لا وجود لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة في الإسلام، كما يدعي هؤلاء المفكرون، إذن فإن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتخذ الشكل الثيوقراطي. من هنا يتضح، في نظر محمد عمارة، مثلاً، أنه لا دولة دينية في الإسلام، لأن مفهوم الدولة الدينية مستنفذ في مفهوم الدولة الثيوقراطية.

غير أن العلماني لا يجد سوى علاقة تاريخية بين الدولة الدينية واتخاذها شكلاً ثيوقراطياً. فالعناصر التي لها أهميتها، في نظره، في تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية لا تتصل، بالضرورة، بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة. إنها تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير، أي بالطابع الكلياني للدولة الدينية، وهذا ما أدركه جيداً مفكرون علمانيون عرب كأنطون سعادة، ومحمد أركون، وناصيف نصّار. إن دولة لها هذا الطابع الكلياني لها مرجع مطلق في كل الشؤون الدينية والدنيوية: الله. وسواء أكان هناك وسطاء كالإكليروس في المسيحية (الكاثوليكية) بيننا وبين هذا المرجع المطلق، أم اقتصر الأمر على الرسل والنبيين بوصفهم وسطاء بيننا وبين هذا المرجع المطلق، فالقضية هي هي: جعل الدين في نصوصه المقدسة، من حيث كون الأخيرة تختزن كلام الله، المرجع الأخير في كل ما يخص شؤوننا الدينية والدنيوية على حد سواء. إن السمة الأساسية للدولة الدينية، إذن، هي كونها تنظر إلى

الاعتبارات الدينية على أنها الاعتبارات النهائية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر ما الذي ينبغي سنّه من قوانين واختطاطه من سياسات على كل المستويات، وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. ليس وجود سيطرة من قبل رجال دين معين على مقاليد الدولة هو، إذن، المعيار لما إذا كانت الدولة دينية أم لا، بل إن المعيار هو كون الدين المصدر الأخير للتشريع والمعيار الأخير لما يشكل دولة فاضلة.

إن السمة الأساسية للدولة الدينية التي تنبع من طابعها الكلياني قد تفرز، بل من المرجح أن تفرز واقعياً، وضعاً تكون فيه لرجال الدين أهمية كبرى، فيمارسون نفوذاً قوياً في المجتمع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات. وقد يكون صحيحاً، كما هو الحال في الإسلام، أنه لا شيء في الدين الذي ينتمون إليه يعطيهم هذه الأهمية ويجيز لهم ممارسة هذا النفوذ الواسع. غير أن ما يصدق من وجهة نظر عقدية ودينية لا شيء يضمن صدقه من وجهة نظر موضوعية على مستوى الممارسة. ففي ظل وضع يهيمن فيه الدين على شؤون المجتمع كافة، فإنه يصعب علينا أن نتصور كيف سيمتنع على رجال الدين من أن يكونوا جزءاً مهماً من هذه الهيمنة. فلو أخذنا حتى المجتمعات الإسلامية التي تشكّل القوانين الوضعية الجزء الأكبر من تشريعاتها، نجد أن لعلماء الدين الإسلامي ولدار الإفتاء رأياً في كل كبيرة وصغيرة، وأنهم يمارسون نفوذاً لا يستهان به في المجتمع يصل، في بعض الحالات، إلى حد إكراه أولي الأمر، من مشرعين وغير مشرعين، على سن قوانين ما كانوا ليسنّوها أو القيام بأفعال ما كانوا ليقوموا بها أو انتهاج سياسات ما كانوا لينتهجوها لولا هذا النفوذ. وإذا كان هذا ما ينطبق على المجتمعات التي تعتبر دولها علمانية إلى حد ما، فما بالك إذا كانت هذه الدولة تحت الهيمنة الدينية التامة؟ ففي وضع كالأخير، تصبح الاعتبارات الدينية هي الأساس الأخير لما إذا كانت تشريعات وسياسات ما مقبولة أم مرفوضة. فكيف يمكن، في ظل وضع كهذا، ألا يكون للعلماء والفقهاء نفوذ قوي وواسع بوصفهم هم الوسيلة لإضفاء الشرعية على ما يسن من قوانين ويختط من سياسات ويتخذ من قرارات من قبل الحاكم؟ فإذا كان "دستور" الدولة، في ظل هذه الهيمنة، هو القرآن، أو القرآن والسنة، إذن ما يتبع من

هذا فوراً هو أن الحكم لا يكتسب شرعيته، إلا إذا تبيّن أنه يتم وفاقاً للقرآن والسنة. وكذلك لا يمكن إضفاء طابع الشرعية على أي قانون يسن أو أية سياسة تنتهج في أي مجال من المجالات، إلا إذا تبيّن أنها غير مخالفة للقرآن والسنّة، ولكن السؤال هو: تبيّن لمن؟ هنا يأتي دور العلماء والفقهاء بوصفهم الواسطة بيننا وبين معرفة وفهم ما تنطوي عليه النصوص الدينية من معانٍ ومدلولات، وما يترتب على الأخيرة من نتائج على المستوى السياسيً والاجتماعي والاقتصادي والتربوي. إنهم يتحولون، عن طريق اجتهاداتهم وفتاواهم، إلى واسطة لإضفاء الشرعية على الحكم وسياساته. فكيف يمكن لهم، إذن، أن يظلوا في مأمن من التسييس، وألا ينتهوا بتسيّسهم إلى تسييس الدين نفسه؟ وكيف يمكن لهم، في سياق الصراع السياسي الذي قد يحتدم في المجتمع بين الجماعات السياسية المختلفة الطامعة في الحكم، ألا ينحازوا لفريق دون الآخر، وألا ينصروا موقفاً سياسياً دون المواقف الأخرى، فيصبحوا، بالتالي، طرفاً له أهميته في النزاع السياسي والأيديولوجي؟ وكيف يمكن ألا تنشأ عن كل هذا طبقة منهم لها منظورها الأيديولوجي الذي يملي عليها مواقفها على المستوى السياسي والاجتماعي، ولها مصالحها التي تحركها في اتجاه التأثير على مجريات الأمور على النحو الذي يتناسب مع هذه المصالح؟ وإذا أضفنا إلى كل هذا المكانة العالية التي ستكون لهم في مجتمع يخضع لهيمنة الدين والأهمية التي سيوليها أفراد هذا المجتمع لآرائهم ومواقفهم وفتاواهم واجتهاداتهم، فإننا لا نجانب الصواب إذا توقعنا أن تكون لهم، كطبقة، وسائط عديدة في هذا المجتمع لممارسة نفوذ واسع وقوي على مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية. وليس من الضروري أن تكون لهم سيطرة مباشرة على هذه المؤسسات حتى تقترب الدولة التي يمارسون هذا النفوذ الواسع والقوى فيها من أن تكون كالدولة الثيوقراطية في القرون الوسطى.

إن السمة الضرورية الأخيرة للدولة الدينية مستمدة بشكل مباشر من طابعها الكلياني الذي، كما وجدنا، يكمن في جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور الروحية والزمنية، على حد سواء. فإن جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور يفترض مبدأ مهماً؛ ألا وهو أن واجبات المؤمن ليست مقتصرة

على واجباته الروحية التي تتصل بالعبادة، بل إنها تشتمل أيضاً على واجبات أخرى تتصل بحياته العملية وتجسّداتها على المستوى السياسي والاجتماعي والقانوني. بمعنى آخر، إن المؤمن ليس ملزماً، بوصفه مؤمناً، فقط بعبادة الله عن طريق الصلاة والصوم وعمل البر والتقوى، بل إنه ملزم أيضاً بأن يطيع "القوانين الإلهية" فيما يخص تنظيم حياته على المستوى السياسي- الاجتماعي- الاقتصادي - القانوني. ومن النتائج المترتبة منطقياً على النوع الأخير من الإلزام هو أن القوانين الإنسانية ليست ملزمة للمؤمن ما لم تكن مشتقة من "القوانين الإلهية"، وأن الامتثال لأوامر الحاكم واجب فقط إذا كان يعني، في نهاية التحليل، امتثالاً لأوامر الله.

الهوامش

[١] انظر: محمد نور فرحات. "الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية". **منبر الحوار**، ربيع ١٩٨٩، ص٤٥.

[٢] محمد عمارة. **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)، ص١٥. من هنا نفهم قول محمد يحيى إن "لا قيامة للدعوة العلمانية خارج نطاق الممارسة التاريخية الغربية ووجود الكنيسة وحالة الدين المسيحي". في الرد على العلمانيين، ص٣١.

[٣] المصدر نفسه.

[٤] المصدر نفسه، ص ٢٨. انظر أيضاً: محمد عمارة، "المستغربون استعاروا مشكلة أوروبية كي يستعيروا لها حلاً أوروبياً". جريدة **الحياة**، ١٩٨٩/٨/٢٥.

[٥] محمد مهدي شمس الدين. **العلمانيّة**، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والأبحاث ١٩٨٣، ص١٦٣-١٦٤.

[٦] المصدر نفسه، ص١٦٥- ١٧٠. انظر أيضا: محمد عمارة. **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، ص: ١٥-١٨.

[٧] المصدر نفسه.

الإسلام والدولة المدنية

حسن حنفي*

كثر الحديث في موضوع "الإسلام والدولة المدنية" وكأنه لا موضوع يهمّ مصر إلا هذا الموضوع. والكل يتخذه ذريعة للتعبير عن مواقف مسبقة غير معلنة. المدافعون عن الدولة الإسلامية يتخذونه ذريعة للوصول إلى الحكم عن طريق تملّق أذواق الجماهير. فمن من الناس يرفض الدولة الإسلامية، بمعناها الصحيح، دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين؟ والمدافعون عن الدولة المدنية، وغالبيتهم من الأقباط والليبراليين، يتخذون الموضوع ذريعة خوفاً من وهم اضطهاد الأغلبية للأقلية. ويفجّر هذا الخلاف النعرة الطائفية بين المسلمين والأقباط. ويتحول الموضوع إلى همّ نظري خالص عند بعض المثقفين من الجانبين دفاعاً عن الدولة المدنية الحديثة التي يعيش فيها جميع المواطنين بصرف النظر عن دينهم.

والموضوع كله يقوم على التباس في معنى الدولة الإسلامية، وتصور الإسلام على أنه تطبيق الحدود فقط، قطع اليد، والجلد، والرجم. هذا مع أنّ المحافظة على الحياة هي المقصد الأول للشريعة. والقصاص كان معروفاً في كل الشرائع، ومنها الصلب لقاطع الطريق، كما صلب اثنان من قطّاع الطرق بجانب المسيح، عليه السلام، كما تروي الأناجيل.

---

* موقع صحيفة الاتحاد الإماراتية: http://www.liqaa.net/spip.php?article168

والشريعة الإسلامية ليست فقط واجبات، بل هي أيضاً حقوق. والحدود عقوبات للتقصير في أداء الواجبات واجتناب المنهيات. فأين الحقوق؟ فلا تقطع يد سارق عن جوع أو عري أو مرض أو إذا كان المجتمع كله سارقاً "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد". ولا قصاص إذا غاب الأمن عن الطريق. فلكل حد سبب وشرط ومانع كما يقول الفقهاء. وبعض الأسباب والشروط اليوم غير متوافرة. ولم تنل الناس حقوقها حتى نطالبها بواجباتها. والشريعة تعطي الحقوق قبل أن تطالب بالواجبات. والضرورات تبيح المحظورات. والتشريع يخضع لضرورات الواقع وتطوره. يعتريه التغيير والتطوير طبقاً لتغير الواقع كما حدث في النسخ. وقد أبطل عمر سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن الكريم لأنه شرع، عندما كان الإسلام ضعيفاً في حاجة إلى أن يتآلف الناس. أما بعد أن أصبح الإسلام قويّاً فلا حاجة إليه. كما أوقف حد السرقة عام الرمادة، عندما عمّ الجوع بسبب الجفاف. والآن أربعون في المائة من المصريين تحت خط الفقر.

وهل كل ما في الشريعة حدود وعقوبات؟ يا ليت الشريعة تكون أحد مصادر التشريع مع القانون الطبيعي والعرف في كل المجالات، وليس فقط في العقوبات. فالشريعة تعطي الفقير حقه في مال الغني "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" [المعارج: ٢٤-٢٥]، و"في المال حق غير الزكاة". وما هو قائم الآن في مصر تفاوت شديد في الدخول بين الحد الأدنى مئات الجنيهات وملايين الجنيهات. ولا يوجد حد أعلى للأجر، بالإضافة إلى السلب والنهب والرشوة والتحايل والتهريب والعمولة. والشريعة تعطي المحكوم الحق في الاعتراض طبقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس سجن المحكوم واعتقاله تحت قانون الطوارئ والأحكام العرفية. والشريعة توجب حرية الرأي والاعتراض، وأن أعظم شهادة كلمة حق في وجه إمام جائر. والشريعة تحمي الإنسان من القهر والفقر السببين الرئيسيين للثورات طلباً للحرية والعدالة. والشريعة هي التي تدافع عن مصالح الناس. ولذلك جعل الفقهاء "المصالح المرسلة" أحد مصادر التشريع. ووضعوا مبادئ الاستصلاح والاستصحاب والاستحسان كمصادر للتشريع "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن".

ومن الخلط في مفهوم الدولة الإسلامية، وما يثار حولها من نقاش المادة الثانية من كل الدساتير، أن الإسلام دين الدولة. يصرّ عليه المسلمون باتجاهاتهم كافة ويرفضه الأقباط. والقبول والرفض يقومان على التباس. فالدولة مفهوم لا دين له. يتحقق في مؤسسات ونظم سياسية لا دين لها. الناس هم الذين لهم دين. كما أن الدولة تقوم على المساواة التامة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين أو العرق أو اللغة أو الثقافة. وتصنيف المواطنين طبقاً للدين طعن في المواطَنة. صحيح أن غالبية المصريين من المسلمين، وأن الأقلية من الأقباط، ولكن ذلك إحصاء يقوم على مبدأ خاطئ، لأن الدين ليس عنصراً في المواطنة. أما تصنيفهم طبقاً للتعليم والأمية، للعمل والبطالة، لسكان العشوائيات والأحياء الراقية، للمهنة، الزراعة أو الصناعة، للقطاع، عام أو خاص، فهو تصنيف صحيح. الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله، أما المواطنة فهي علاقة عامة بين المواطنين وبين المواطنين والدولة. وينطبق على الجميع قانون الاستحقاق، كل حسب عمله، وليس دينه، أو طائفته، أو منصبه، أو عائلته، أو عشيرته، أو مدى قربه أو بعده عن سدة الحكم. للعمل الواحد أجر واحد. والأعمال اليدوية المنتجة لها القيمة نفسها التي هي للأعمال النظرية الخالصة.

إن مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة، كما حدّدها الإمام الشاطبي، تجعل الإسلام دولة مدنية خالصة. الأول الدفاع عن الحياة من حيث هي حياة، دون تمييز بين دم المسلم ودم القبطي ضد كل أسباب الموت، والمرض، والجوع، والعري. فالاعتداء على الأقباط محرّم شرعاً. حياتهم وأعراضهم وصلبانهم وكنائسهم يحميها القانون والدستور وليس فقط الشريعة. وكما فعل عمر وهو في طريقه إلى "إيلياء" القدس، وعندما صلّى على باب الكنيسة وليس في داخلها احتراماً للنصارى. والمقصد الثاني الدفاع عن العقل، عقل المواطن دون تمييز بين مسلم وقبطي، ضد الجهل والأمية والخرافة والأسطورة. لا فرق بين مدارس أزهرية ومدارس للراهبات. التعليم العام والتعليم الخاص. التعليم وطني، حق الجميع على الدولة، تعليم مجاني كالماء والهواء. والمقصد الثالث الدفاع عن الدين، ويعني القيم والأخلاق التي تشترك فيها الديانات جميعاً مثل الحرية، والعدل، والأمانة، والصدق، والأخوّة، والوفاء، والمحبة، والتواضع، والتضحية. وهي الأخلاق التي

يتربى عليها المواطن دون تمييز بين مسلمين في دروس الدين الإسلامي، وأقباط في دروس الدين المسيحي. ليس الدين ما يختلف عليه اللاهوتيون، بل ما يتفق عليه الناس، نابعاً من الفطرة ومتفقاً مع الطبيعة. والمقصد الرابع العرض؛ أي الكرامة واحترام الآخرين، كرامة المواطن وحرمته بصرف النظر عن دينه أو طائفته، عرقه أو قبيلته. والمقصد الخامس الثروة الوطنية أو المال، وليس سلباً من أموال طائفة لأخرى، أو إحصاء ماذا يملك المسلمون وماذا يملك الأقباط في الثروة والوظائف، في المال والسلطة.

وعلى هذا النحو، تكون الدولة الإسلامية دولة مدنية بالأصالة، والدولة المدنية دولة إسلامية بالأصالة. فليس في الإسلام سلطة دينية مثلما كانت الكنيسة قديماً. وشيخ الأزهر مجرد إمام مسجد شهير. والإفتاء لكل عالم مخوّل وليس منصباً، وخير استفتاء هو الضمير "استفت قلبك وإن أفتوك". والسلطة السياسية في الإسلام مدنية خالصة شورى بين الناس، لا شأن لها بعلاقة الإنسان بربه.

هذا الجدل الدائر الآن، الذي يحمى وطيسه كل يوم بين الدولة الدينية والدولة المدنية يفرّق ولا يجمع، يثير الفتن والضغائن ويولد الأحقاد. لا طائل من ورائه. ولا حل له. يقوم على التعصب والطائفية البغيضة، وليس على الموضوعية والنزاهة. والمتعصّبون من الجانبين، الإسلامي والقبطي، عند اليمين الديني الذي يريد تفريغ الوطن من شعبه، دعوة لرحيل الأقباط إذا ما أتت الدولة الإسلامية لتسهيل الهجرة. والدعوة للعقلاء من الجانبين بداية بتحرير المصطلحات مثل أهل الذمة، وأهل الكتاب، والمسلمين والمسيحيين، والنصارى والأقباط. فالكلّ مواطنون. هويتهم الانتماء إلى الوطن وليس إلى الدين أو الطائفة. الكل مصريون ينتمون إلى مصر، وعرب يتكلمون العربية. والإسلام والمسيحية ثقافة واحدة تتعدّد رؤاها. فهل يتوقف الإعلام عن الدخول فيما يضر ولا ينفع؟

الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية

فهمي هويدي *

-١-

أرأيت كيف استدرج الناس في مصر إلى الجدل حول المفاضلة بين الدولة المدنية والدولة الدينية، في حين أننا لم نخطُ خطوة تذكر باتجاه تأسيس الدولة الديمقراطية؟ هي "موضة" الموسم إن شئت الدقة، أن يتنافس نفر من المثقفين على مديح الدولة المدنية وهجاء الدولة الدينية، وأن تروّج وسائل الإعلام لذلك الجدل، الأمر الذي دفع كثيرين إلى الركض وراءهم ومحاولة الترجيح بين الكفتين. لذلك، لم يكن غريباً أن تتعدد الندوات، التي تعقد لهذا الغرض، وكنت واحداً من "ضحايا" هذه الموضة، حيث لم يتسع وقتي هذا الشهر لأكثر من المشاركة في ندوتين، إحداهما في كلية الهندسة بجامعة القاهرة، والثانية بكلية الطب في جامعة عين شمس.

وما كان للناس أن ينشغلوا بهذا الموضوع لولا كثافة الضخ الإعلامي، الذي تناول الموضوع، ونقل البلبلة والحيرة إلى قطاعات عريضة في المجتمع. ذلك أنه في غيبة رؤية واضحة لترتيب أولويات المرحلة، فإن المثقفين المهيمنين

---

* موقع صحيفة **الشرق القطرية**:
http://fahmyhoweidy.blogspot.com/2011/04/blog-post_19.html

على منابر الإعلام باتوا يفرضون اهتمامهم وحساباتهم على الرأي العام، بل أصبحت ضغوطهم تؤثر أيضاً في القرارات التي تتخذ، بحيث بدا بعضها مستجيباً للضجيج والضغوط الإعلامية أكثر من استجابته للمصالح الوطنية العليا.

الموضوع ليس جديداً، على الرغم من أن المصطلح مستحدث في الخطاب العربي. فالثقافة العربية عرفت الأنشطة الأهلية والجمعيات الخيرية، وكان نظام "الوقف" هو الصيغة التاريخية التي ابتكرها المسلمون للتقرب إلى الله من خلال المشاركة في بناء مجتمعاتهم وإعمار الأرض، وقد اقتبسها الغربيون ونقلوها عن الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من أن فكرة المجتمع المدني ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر، وكانت موضوعاً للمناقشة بين الفلاسفة والمفكرين، فإن المصطلح تم تداوله في مصر والعالم العربي منذ ثلاثة عقود تقريباً، برز خلالها الحديث عن منظمات المجتمع المدني، التي كانت قد نمت وتعاظم دورها في المجتمعات الغربية، وهو أمر لا يخلو من مفارقة، لأن الغربيين نقلوا عنا فكرة الوقف في القرن الثامن عشر، ثم استوردنا نحن منهم مصطلح المجتمع المدني في القرن العشرين.

في الثمانينيات، حين برز مصطلح المجتمع المدني في وسائل الإعلام، أثار ذلك انتباه الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، فاستفسر عنه قائلاً: إنه يعرف المجتمع المكّي والمجتمع المدني الذي يميز أهل مكة والمدينة في الحجاز. ويعرف أيضاً المجتمع المدني، الذي يعد نقيضاً لذلك الذي يحكمه العسكر. كما يعرف المجتمع المدني المشتق من المدينة بمعنى الحضر، وهو متميز عن المجتمع القروي أو الريفي، ثم سألني: هل المجتمع المدني الذي يتحدثون عنه يندرج تحت أيٍّ من التصنيفات؟

-٢-

ليس الشيخ الغزالي وحده الذي التبس عليه الأمر. لأنني من خلال الندوات التي حضرتها متحدثاً أو مستمعاً أدركت أن المصطلحين (الدولة "الدينية"

و"المدنية") بحاجة إلى تحرير، وإن الالتباس واقع فيهما إلى حد كبير، وهو ما دفعني إلى الرجوع إلى ما أمكن الوصول إليه من مراجع ودراسات حول الموضوع. كما أنني قمت في الوقت ذاته بتجميع القصاصات والمقالات التي تناولته في الصحف على الأقل.

الكلام في تعريف الدولة الدينية كان التوافق حوله أكبر. ذلك أنه لم يخالف أحد في أنها الدولة التي يدّعي القائمون عليها أن بقاءهم اختيار من الله، وأنهم يمثلون إرادته سبحانه وتعالى، وبالتالي فإنهم لا ينطقون عن الهوى، ولكنهم مفوضون عن الله، لذلك فإن كلامهم لا يرد، وعصيانه لا يعد خروجاً عن الطاعة فحسب، ولكنه يعد خروجاً من الملة وتحدّياً لإرادة الله. النموذج الذي يضرب به المثل في هذا الصدد هو ممارسات الكنيسة التي سنعرض لبعضها بعد قليل.

في الدولة المدنية الوضع مختلف، فالقائمون عليها يختارهم الناس. ومصير البلد لا يقرره فرد. لأن كل الناس فيه سواء، يتمتعون بحق المواطنة الذي يقرر لهم المساواة في الحقوق والواجبات. والبلد تديره وتقرر مصيره المؤسسات التي ينتخبها المجتمع. أما رأس الدولة فكلامه يؤخذ منه ويرد، وهو قابل للمراجعة والمساءلة.

ومن الفلاسفة من يتحدث عن بعد أخلاقي للدولة المدنية، إذ يرون أنها لا تقوم فقط بقيام المؤسسات وتحقيق المساواة بين المواطنين، بل تقوم أيضاً بتحقيق الرقي في السلوك الاجتماعي، الذي بمقتضاه تسود قيم وأخلاق المدن التي يفترض أنها الأكثر تهذيباً. وفي الوقت ذاته، فإن الدولة المدنية لا تأبه بالمرجعيات ولا تتدخل في عقائد الناس وأفكارهم. إذ لا تهم مرجعيّتك التي تنطلق منها، ولكن الأهم هو أداؤك واحترامك للنظام العام والقانون. وهي ليست نقيضاً للدين ولا تستبعده، بل تحتوي المؤسسات الدينية وغير الدينية، وتفتح ذراعيها لإسهام الجميع في تحقيق المقاصد العليا للمجتمع.

-٣-

هل عرفت الخبرة العربية والإسلامية الدولة الدينية بالمعنى المتقدّم، وهل يمكن أن يكون لها وجود في زماننا؟ رَدّي على هذا السؤال أنه منذ انقطاع

الوحي عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام، فإنه لم يجرؤ أحد من حكام المسلمين على ادعاء أنه مفوض من الله. وقد اعتبر الإمام محمد عبده فيما نشر له أوائل القرن الماضي أن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها بمثابة أصل من أصول الإسلام. وقال إن الإسلام: هدم بناء تلك السلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. وإنه: ليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام، ومهما انحطّت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد. مضيفاً أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي. إذ الأمة هي التي تنصّبه، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.

وأضاف الأستاذ الإمام في ردّه على فرح أنطون صاحب مطبوعة **الجامعة** أنه: لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوكراتيك) أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقّي الشريعة عن الله، وله في رقاب الناس حق الطاعة. وهكذا كانت سلطة الكنيسة في العصور الوسطى، ولا تزال، تدّعي الحق في هذه السلطة. وكان من أعمال التمدّن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنيّة.

وهو يدلل على نفوذ السلطة الدينية في التجربة الغربية بمنشور أصدره البابا في سنة ١٨٦٤، لعن فيه كل من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية، أو جواز أن يفسّر أحد شيئاً من الكتب المقدّسة على خلاف ما ترى الكنيسة أو يعتقد أن الشخص حر فيما يعتقد. وفي منشور له سنة ١٨٦٨، قال إن المؤمنين يجب أن يفدوا نفوذ الكنيسة بأرواحهم وأموالهم، وعليهم أن ينزلوا لها عن آرائهم وأفكارهم.

وبعد ذلك بثلاث سنوات (في سنة ١٨٧١) وقع نزاع بين حكومة بروسيا والبابا بشأن أستاذ بإحدى الكليات رأى رأياً لا يروق للحزب الكاثوليكي، فحرّمه البابا وطلب من الحكومة عزله، إلا أن حكومة بسمارك نصرت مدنيّة القرن التاسع عشر على سلطان الكنيسة، وأبقت على الأستاذ، وجعلت التعليم تحت السلطة المدنية (د. محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام محمد**

عبده – ج٣). الخلاصة أن الدولة الدينية تجربة غربية بالأساس، قدمت الكنيسة نموذجاً لها في العصور الوسطى. وليس لها مثيل في خبرة المجتمعات الإسلامية.

وليس صحيحاً ما يدعيه البعض من أن النظام الذي قام في إيران بعد ثورة ١٩٧٩ الإسلامية يعدّ نموذجاً للدولة الدينية بمفهومها التقليدي، ذلك أنها على الرغم من التزامها النسبي بالتعاليم الإسلامية، فإن النظام هناك ليست له قداسة من أي نوع. فرأس الدولة (المرشد أو القائد) لم يدّع أنه يحكم باسم الله أو مفوّض منه، ومعارضوه لم يطعن أحد في دينهم، ولم يكفّرهم أحد. حتى "مجاهدي خلق" الذين أشهروا السلاح في وجه النظام ولا يزالون يدعون إلى إسقاطه بالقوة، فإنهم اتهموا فقط بأنهم "منافقون"، ولم يخرجهم أحد من الملة. وللعلم، فإن صلاحيات المرشد هناك فيما يوصف بأنه دولة دينية كانت أقل من صلاحيات الرئيس السابق مبارك (في دستور العام ١٩٧١)، ذلك أن الأول لا يملك حق حل البرلمان المنتخب من الشعب، في حين أن مبارك كان مخوّلاً بذلك.

-٤-

عندي أكثر من ملاحظة على الإلحاح على المقابلة بين الدولتين الدينية والمدنية، وهي:

أولاً. إن استدعاء فكرة الدولة الدينية التي اندثرت في الغرب، ولم يكن لها وجود في الخبرة الإسلامية، يستدعي أكثر من سؤال. أحد تلك الأسئلة ينصبّ على الدافع إلى ذلك، والثاني يتعلق بإمكانية تحقيقه على أرض الواقع. ذلك أنه في زماننا يتعذّر على أي سلطة أو شخص أن يدّعي أنه مفوض من الله أو يتحرك باسمه. وفي أسوأ المفروض وأبعده فإنه لو فعل ذلك فلن يجد من يصدّقه أو يمشي وراءه.

ثانياً. إن الذين فاضلوا بين الصيغتين لترجيح كفّة الدولة المدنية لم ينشغلوا بمسألة الديمقراطية، التي يمكن أن تغيب في الحالتين. وهو ما يعطي

انطباعاً قوياً بأن إصرارهم على طمس أي هوية دينية –إسلامية تحديداً– بدا أقوى من حرصهم على تأسيس الدولة الديمقراطية، وللعلم فإن كل المستبدين في العالم العربي يباشرون سلطانهم ويرتكبون جرائمهم في ظل دول مدنية وبعضها موغل في مدنيّته.

ثالثاً. إن استحالة إقامة الدولة الدينية مع استمرار هجائها والتنفير منها، وكيل المدائح للدولة المدنية، لا يمكن تفسيره إلا بأن المراد به التنفير والتخويف مما هو منسوب إلى الدين، وبخاصة في ظل الصعود الإعلامي للتيارات الإسلامية في المجتمع المصري بعد ثورة ٢٥ يناير. وإذا صحّ ذلك فإن الجدل الراهن حول الدولتين يصبح في حقيقته جزءاً من التعبئة التي تمهد للحملة الانتخابية المقبلة، في شهر سبتمبر/أيلول.

رابعاً. إن أعلى الأصوات في هجاء ما هو ديني وترجيح ما هو مدني [إنما يصدر من أشخاص] لهم سجل مشهود في الدفاع عن العلمانية والدعوة إلى تهميش دور الدين، الأمر الذي يدلّ على أنه بعدما أصبح مصطلح العلمانية سيّئ السمعة ومرفوضاً من جانب المجتمع، فإن المبشرين به أصبحوا لا يجرؤون على الكشف عن هويتهم الحقيقية، وقرروا جميعاً أن يختبئوا وراء قناع المجتمع المدني.

خامساً. يؤيد النقطة السابقة أن الذين دأبوا على هجاء الدولة الدينية تحدثوا عن الإسلام بلغة المستشرقين. فقد انطلقوا من أنه ينفي الآخر ويقمعه، على الرغم من سجلّه المشهود في احتواء الجميع باختلاف مللهم ونحلهم. كما أنهم تجاهلوا تماماً الخبرة المدنية العريضة في التجربة الإسلامية، التي حققت نجاحات كبيرة على مدار التاريخ ممثلة في الأوقاف التي ظلت تؤدي دور الرافعة للمجتمع الإسلامي، ولا تزال تؤدي دورها الحيوي حتى الآن في المجتمع التركي.

إن الإلحاح على إقصاء الإسلام بحجة مدنية الدولة لا يعيد إنتاج خطاب النظام الاقصائي السابق فحسب، ولكنه يشكل تحدّياً بل عدواناً صارخاً على إرادة الأغلبية الساحقة من المصريين، الأمر الذي قد تكون له عواقبه

الوخيمة على الاستقرار والسلم الأهليّين. إنني أخشى من استمرار إشغال الناس بجدل مشكوك في براءته ومقاصده حول الدولة الدينية والدولة المدنية، فنبدّد طاقتنا ونضيع وقتنا، وننشغل عن إقامة الدولة الديمقراطية، التي هي المشكلة وهي الحل.

عن التباسات شعار الدولة المدنيّة

أكرم البنّي*

في ضوء الخصوصية السورية ومجتمعها التعددي، والحضور المؤثر للتيارات الإسلامية في الثورات العربية، لم تعد تكفي التطمينات السياسية عن مستقبل التغيير المكفول ببناء الدولة المدنية الديمقراطية، بصفتها نقطة توافق بين التيارات الدينية والتيارات العلمانية التي تجاوزت خلافاً تاريخياً ووحدت جهودها ضد الاستبداد. فما ظهر من تصريحات ومواقف لإسلاميين، وبخاصة في تونس ومصر، حول الدولة المدنية، أثار الكثير من القلق والمخاوف، وكشف تنوع القراءات والاجتهادات حول هذا الشعار، وأنه مسألة لا تزال ضبابية ومشوشة.

ثمة من يقول إن "الدولة المدنية استمرار لدولة المدينة المنورة كأساس وحكم وقياس"، مشيحاً بنظره عما راكمته البشرية خلال تطورها من قواعد وعلوم لتنظيم حياتها، وعن الحديث النبوي الشريف "أنتم أدرى بشؤون دنياكم". وهناك من يختزلها في "الدولة التي لا يقودها رجال الدين، ولا يحكمها العسكر" من دون تحديد لمحتواها، أهو ديني مقدس أم وضعي ملموس، وهل يتعين فيها الإنسان بدينه ومذهبه، أم تصان حقوقه من دون النظر إلى جنسه ومعتقده وقوته وموقعه. ثم يصفها ثالث بـ

---

* موقع دار الحياة: http://international.daralhayat.com/internationalarticle/373549

"دولة القانون المستمد من الشريعة الإسلامية"، ورابع بـ "دولة تحترم كل الشرائع السماوية فلا تلزم غير المسلمين بشريعة الأغلبية، بل تحترم حقهم في تطبيق شرعهم الخاص"، وعند خامس هي "دولة عموم المواطنين لكن لا ولاية لغير المسلم على مسلم، ولا ولاية لامرأة على الرجل". وكل هذه العبارات تطيح وحدة الدولة وحيادها تجاه الأديان، وتنطلق من التمييز بين المواطنين ونفي فكرة المساواة وما يتفرع عنها من حرية وحقوق يتوسّلها الناس لتقرير مصائرهم.

لقد نشأ ميل واضح ما قبل الثورة لدى مختلف التنظيمات السياسية الدينية وغير الدينية لتبني مفهوم الدولة المدنية عوض الدولة العلمانية. والهدف المعلن هو التخلص من اتهامات يوجهها البعض إلى العلمانية بأنها مصطلح غربي وافد يثير الالتباسات وأحياناً الاختلاطات في تطبيقاته الوطنية. وهناك أيضاً هدف يتمثل بالالتفات على حملات التشويش والتشويه التي تعرض لها وأساءت إليه من أنصار التعصب الديني أو من جانب علمانيين متطرفين جعلوا منه عقيدة مقدسة لا يطاولها النقد ولا تحكمها الخصوصية. فتناسى هؤلاء أن انتشار العلمانية كحكم عادل في سائر أرجاء العالم، من اليابان إلى الصين والهند وبلدان إفريقيا وأميركا اللاتينية وتركيا، وأن تنوع تطبيقاتها لم يؤثر في جوهرها في فصل الدين عن الدولة، وضمان حرية المعتقد وبناء عقد اجتماعي يستند إلى القوانين الوضعية والعقلانية، ولا يميز بين المواطنين لأي سبب. كما تناسوا أيضاً أنها المبدأ الذي تتمسك به الجاليات المسلمة في بلدان الاغتراب للدفاع عن حقوقها في المواطنة الكاملة وفي أداء شعائرها الدينية.

هذا التوافق على استبدال مصطلح العلمانية بمصطلح المدنية في وصف الدولة التي ستشاد على أنقاض الاستبداد، لم يكن، وللأسف، أصيلاً عند بعض القوى الإسلامية، بل بدا أشبه بتواطؤ تكتيكي: إما كبديل لشعار الدولة الدينية القديم الذي يثير النفور ويتعارض مع مبدأ الديمقراطية والمساواة واحترام التعددية الذي ينادون به، وإما لأن مصطلح المدنية غير محدد بدقة في الأدبيات السياسية، ولا يزال موضع أخذ ورد، ما يجعله فضفاضاً يسهل الالتفاف عليه والتلاعب به للتهرب من الالتزامات

الواضحة التي يستوجبها مفهوم العلمانية الذي صقلته وحددت سماته السجالات النوعية التي شهدها عبر التاريخ.

والحقيقة أن ما كان يقصد بالدولة المدنية الديمقراطية، حين جرى تداولها كشعار للتغيير، هو الدولة المستندة إلى شرعة الاختيار التعاقدي الحر، وليس الدولة المستندة إلى أساس أيديولوجي، والدولة التي تحافظ على جميع أعضاء المجتمع وتضمن لهم حقوقهم بغض النظر عن منابتهم وانتماءاتهم. وبالتالي، كان ثمة ما يشبه الإجماع على شروط ينبغي توافرها، ولا يمكن الدولة المدنية أن تتحقق بغيابها، أهمها أنها دولة تستمد من القوانين الوضعية قوتها وليس من أية شرعة أخرى، وأنها دولة وطنية عابرة للقوميات والأديان والمذاهب تكرس مبدأ المواطنة وتأمين حرية المعتقد، بمعنى أن الإنسان لا يحدد إلا بصفته مواطناً متساوياً في الحقوق والواجبات، وليس من خلال جنسه، أو دينه، أو قوميّته، وأيضاً أنها دولة تعتمد الديمقراطية كنظام سياسي، وأهم تجلياته رفض منطق القوة والغلبة وأخذ السلطة غصباً من جانب فرد أو نخبة أو جماعة أيديولوجية، وتالياً ضمان الحريات العامة والخاصة، وفصل السلطات، وتداول الحكم عبر انتخابات نزيهة.

وتأسيساً على ما سبق، فإن الثورة السورية تحتاج اليوم إلى تعريف واضح ومشترك للدولة المدنية بسبب ما يكتنفه من التباسات، وكضرورة لا بد منها لطمأنة الأقليات العرقية أو الدينية وجذبها إلى الصفوف، وهو التعريف الذي يفترض أن يوضح بصورة قاطعة العلاقة بين الدين والسياسة على نحو يمنع التجاوزات المؤسفة التي تتنامى هذه الأيام، ويضع حداً لتطرف ديني ينفي حقوق المواطنة المتساوية عن غير المسلمين، ويقصي أصحاب الرأي أو المعتقد الآخر، وأيضاً لخطاب طائفي الهوى يحاول أن يزكي نار الفتنة المذهبية بدل استثمار الحقوق المدنية المتاحة للجميع بلا تفرقة أو تمييز.

وقد يكون هناك من لا يزال يتلاعب بمفهوم الدولة المدنية ويستخدمه كشعار تكتيكي لإزالة أسباب الخوف بصورة مؤقتة عند العلمانيين وعند الأقليات وتخفيف قلقهم من استغلال الإسلام، كدين للأغلبية، بينما يضمر

أفكاراً عن الخلافة الإسلامية وتطبيق الشريعة ينتظر الفرصة لإعلانها بعد إزالة النظام القديم، من دون اعتبار لشعارات الحرية والكرامة والتعددية التي نادى الناس بها وبذلوا التضحيات الثمينة من أجلها. إلا أن بعض الأطراف الدينية، التي استفادت من انتكاسات الإسلام السياسي وهزائمه في العقدين المنصرمين، اجتهدت وخلصت بصدق إلى ضرورة التصالح مع فكرة الدولة المدنيّة وفهمها كدولة مواطنة تحترم حقوق الإنسان، ولا تتعارض مع جوهر الإسلام، أو ربما لأنها حريصة على ألا يتحول الدين عبر السياسة إلى موضوع خلافي ويذهب إلى تفسيرات قد تبعده عن روحانيته وقدسيته وتزج به في دنس المصالح الدنيوية. وهذه الأطراف مطالبة اليوم بإشهار اجتهاداتها والدفاع عنها وتمكينها، كحاجة ملحّة لإزالة الالتباسات الحاصلة وكخطوة مهمة على طريق الإصلاح الديني الذي طال انتظاره!

حقيقة الدولة المدنيّة

مدثر القاضي*

يلاحظ في النقاشات الفكرية والسياسية الحالية في المنطقة العربية وجود استخدام واسع لمصطلح الدولة المدنية. حتى أن بعض الداعين إلى الدولة المدنية يبشر بأن كل أزمات أنظمة الحكم في المنطقة من الاستبداد السياسي، والتخلف التكنولوجي، إلى الفقر والبطالة وتدنّي مستوى الخدمات وغيرها، أن كل هذه المصائب ستزول بمجرد تطبيق فكرة الدولة المدنية في الحكم.

ومن الملفت للنظر استعمال بعض الدعاة المسلمين لهذا المصطلح، فمثلاً: يقول أحد الدعاة في مصر: "نريد دولة مدنية تطبق الشريعة الإسلامية". ويقول آخر في مصر أيضاً: "إن السلفية مع الدولة المدنية، ولكن لا يجوز أن يتولّى رئاسة الدولة مسيحي أو امرأة". فكان لا بدّ من تمحيص هذا المصطلح ومعرفة معانيه قبل قبوله أو الدعوة إليه.

وبالرجوع إلى كتب الفقه والسياسة الشرعية المعتبرة في الإسلام، فإننا لا نجد لهذا المصطلح استخداماً عند فقهاء المسلمين، وبالتالي لا بدّ من استقصاء معنى هذا المصطلح في الفكر السياسي الغربي حيث نشأ، قبل أن نقرر قبوله أو رفضه من الناحية الشرعية.

---

* موقع الدوم: http://aldoum.yoo7.com/t114-topic

يقرر الجرجاني في كتابه **التعريفات** أن "الاصطلاح" عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقله عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي لآخر لمناسبة بينهما. أو أن الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. والاصطلاحات كثيرة، منها المصطلحات العلمية والفنية، ومنها الاصطلاحات التي تحمل أفكاراً خاصة وضعها أصحابها تعبيراً عن آرائهم وأنظمتهم في الحياة، مثل الاشتراكية والرأسمالية والديمقراطية والدستور والحريات وغيرها. ولجواز استعمال هذه المصطلحات قاعدة استنبطها الشيخ عبد العزيز البدري رحمه الله وأوردها في كتابه **حكم الإسلام في الاشتراكية** مع ذكر الأدلّة الشرعية لهذه القاعدة. وهذه القاعدة كما يلي: "كل لفظ يحمل اصطلاحاً موجود معناه في الإسلام فلا مانع شرعاً من جواز استعماله بذكره أو بالدعوة إليه، أما إذا كان الاصطلاح يخالف معناه ما في الإسلام من معانٍ، فلا يجوز ذكره على سبيل الدعوة إليه، وإن قيد بوصف إسلامي له، لأنّه تعبير وضع بالأصل لفكر معين أو نظام خاص عرف به أصحابه وحملته".

لقد تكوّن مفهوم الدولة المدنية عبر كتابات مفكرين أوروبيين عدة، وسنقوم باستعراض بعض أقوال هؤلاء المفكرين حول مفهوم الدولة المدنية.

- يقول مكيافيللي في الباب التاسع من كتاب **الأمير** الذي عنوانه "في الإمارات المدنية": "ولكنّا نصل الآن إلى الحالة التي يصبح فيها مواطن أميراً برغبة أقرانه المواطنين، وليس بالجريمة أو العنف الذي لا يطاق". وقد تسمى هذه الحالة بالإمارة المدنية وبلوغ هذه الولاية لا يتوقف بتاتاً على الجدارة أو الحظ، ولكنه يعتمد على المكر يعينه الحظ، لأن المرء يبلغها برغبة الشعب أو بإرادة الطبقة الأرستقراطية.

- ويقول توماس هوبز: "إن الكتاب المقدّس لا يصبح قانوناً إلا إذا جعلته السلطة المدنية الشرعية كذلك". وهو يعني بذلك أنه لا يمانع في أن تكون قوانين وأحكام الدين قانوناً يحكم في الناس بشرط أن يكون ذلك باختيار السلطة المدنية، ولا يفرض عليها من قبل المؤسسة الدينية، ويتحول النص المقدّس عندها إلى قانون مدني ويستمد قوته من هذه الناحية لا من كونه دينياً.

- يعتبر مفهوم جون لوك للدولة المدنية هو أكثرها شيوعاً، حيث أن لوك يقول: "ينبغي التمييز بوضوح بين مهام الحكم المدني، وبين الدين وتأسيس الحدود الفاصلة بينهما". ويقول: "أيا كان مصدر السلطة، فإن السلطة ما دامت ذات طابع كنسي، فيجب أن تكون مقيّدة بحدود الكنيسة، إذ ليس بإمكانها بأي حال من الأحوال أن تمتدّ إلى الشؤون الدنيوية لأن الكنيسة ذاتها منفصلة عن الدولة، ومتميزة عنها تماماً، فالحدود بينهما ثابتة ومستقرة، ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض". ويقول أيضاً: "ليس من حقّ أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية".

نستطيع أن نلاحظ من هذه الاستشهادات أن كلمة "مدني" تقابل كلمة "ديني"، وبالتالي تؤكد كل هذه النصوص على فصل الدين عن الحياة، وبالتالي نستطيع أن نعتبر أن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية بعينها ولكن بلباس جديد. وهذا ما يؤكده أحد العلمانيين العرب المعاصرين من أن القاسم المشترك لمفهوم الدولة المدنية على تنوع تطبيقاتها هو أن يحكمها قانون وضعي عقلاني وليس شريعة سماوية، وعدم التمييز بين المواطنين. وعلى رأي علماني عربي آخر فإن الدولة المدنية تقوم على أربع ركائز، ألا وهي:

أ. وجود سيادة للقانون، بحيث لا تنتهك حقوق أي فرد من قبل أي طرف آخر.

ب. وجود نظام مدني يقوم على التسامح والسلام وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات.

ت. المواطنة، بحيث يتساوى جميع المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين واللغة والمهنة أو العرق.

ث. الديمقراطية، فهي التي تمنع السلطة من أن تؤخذ غصباً من قبل فرد أو نخبة، وتتيح الفرصة للتنافس الحر الخلّاق بين الأفكار السياسية المختلفة.

من كل هذه الشروحات لمعنى الدولة المدنية نستطيع القول إن الدولة المدنية التي يدعى إليها هي نفسها الدولة الرأسمالية الديمقراطية المعاصرة التي من أهم أسسها أنها دولة علمانية؛ أي يفصل فيها الدين عن الدولة. وهذا ما يدركه دعاة العلمانية في بلاد المسلمين جيداً، وللأسف لا يدركه كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين كما رأينا في استشهادات سابقة.

كما يحلو أحياناً لبعض الكتاب العلمانيين المقابلة بين الدولة المدنية والدولة الثيوقراطية، أي الحكم بمقتضى التفويض الإلهي الذي يضفي على الحكّام صفات العصمة والقداسة. هنا يقوم رجال الدين بالإفتاء في كل شيء والتسلّط حتى على قلوب الناس (من خلال) ادّعائهم بتمثيل الإرادة الإلهية، الأمر الذي كان سائداً في العصور الوسطى في أوروبا، ويقومون بإسقاط كل ذلك على الدولة الإسلامية. والواقع أن التاريخ الإسلامي لم يعرف مثل هذا النظام الثيوقراطي. وقد نعى القرآن الكريم على أهل الكتاب ما يحاول هؤلاء العلمانيون أن يلصقوه بأمة الإسلام، حيث يقول عز وجل: "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله". وقد بيّن المفسرون أن هذه الربوبية كانت في استقلال رجال الدين بالتشريع حتى أنهم ليحلّون ما حرم الله، ويحرّمون ما أحل الله، وهذا ما لم يكن في الأمة الإسلامية.

فالحقيقة أن الدولة في الإسلام ليست دولة مدنية فهي قائمة على مرجعية الكتاب والسنة، ذلك أن الدولة المدنية تنكر حق الله عز وجل في التشريع وتجعله خاصاً بالناس، وهذا النوع من الحكم يسمّى في الإسلام بحكم الطاغوت، وبالتالي تعتبر الدعوة إلى الدولة المدنية هي دعوة لفكرة فاسدة مخالفة للإسلام كعقيدة ونظام للحياة.

وإذا أردنا أن نفصل في هذا الأمر نستطيع أن نقول إن فكرة الدولة المدنية هي من الأفكار المتعلقة بالعقيدة وبالأحكام الشرعية ووجهة النظر في الحياة، ولا يجوز أن تؤخذ لما يلي:

أولاً. إن الله سبحانه وتعالى أمرنا أن نأخذ كل ما جاءنا به الرسول (ص)، وأن ننتهي عن كل ما نهانا عنه. قال تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" [الحشر: ٧]. و"ما" في الآية من

صيغ العموم، وهي توجب أخذ جميع ما جاءنا به الرسول من أحكام، والابتعاد عن جميع ما نهانا عنه. ومفهوم الآية أن لا نأخذ من غير ما يأتينا به.

ثانياً. إن الله سبحانه أمر المسلمين بطاعته وطاعة رسوله، حيث قال: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول". وإطاعة الله ورسوله لا تكون إلا بالعمل بأحكام الشريعة التي أنزلها على رسوله والأخذ بها.

ثالثاً. إن الله سبحانه أمر المسلمين بالالتزام بما قضى الله ورسوله، كما أمرهم بالرجوع إلى حكم الله وحكم رسوله عند التنازع والاختلاف. حيث قال: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم". وحيث قال: "فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر".

رابعاً. أمر الله سبحانه رسوله الكريم أن يحكم بين الناس بما أنزل الله من الشريعة، وحذّره أن يحيد عن شيء منها، حيث قال: "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك".

خامساً. إن الله سبحانه وتعالى منع المسلمين من أخذ شيء من غير الشريعة الإسلامية: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم". وحيث قال: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم". وحيث قال: "يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به". وحيث قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): "كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد".

فهذه النصوص تدل دلالة واضحة على وجوب التقيد بجميع ما جاءنا به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فلا نحلّ إلا ما أحلّ الله، ولا نحرّم إلا ما حرّم الله، وما لم يأتنا به الرسول لا نأخذه، وما لم يحرّمه علينا لا نحرّمه.

فإذا ما قرنت "ما" في قوله تعالى "وما أتاكم" وقوله "وما نهاكم" بقوله تعالى "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم"، ظهر جلياً وجوب حصر الأخذ بما جاء به الرسول، وأن الأخذ من غيره إثم يعذب من يفعله.

وقد نفى الله الإيمان عمَّن يحكم غير رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في أفعاله، حيث قال: "فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم"، ما يدل على الجزم في حصر التحكيم فيما جاء به الرسول، وبخاصة أن الله سبحانه قد حذّر رسوله من أن يفتنه الناس عن بعض ما أنزل الله إليه، حيث قال: "واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك".

وفوق ذلك، فإنّ القرآن قد نعى على الذين يريدون أن يتحاكموا لغير ما جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، أي يريدون التحاكم إلى أحكام الكفر، حيث قال: "ألم ترَ إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً"، ما يدلّ على أن التحاكم إلى غير ما جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم) ضلال، إذ هو تحاكم إلى الطاغوت؛ أي إلى الكفر، وقد أمر الله المسلمين أن يكفروا به.

وفي الختام، هناك من يحاول المواءمة بين الدولة المدنية والدولة الإسلامية، ويرى أن المسألة هيّنة فهي مجرد خلاف شكلي، ولا مشاحة في الاصطلاح. فيقول أحد المفكرين المسلمين: "إن الدولة مدنية لا دينية، أما مصدر الدستور والقانون فيها فحتماً هو الكتاب والسنّة وموروث الأمة فقهاً وفكراً، والدولة المدنية في عصرنا هي دولة المؤسسات التي تحكم من خلالها". وفي الواقع أن هذا الرأي فيه محاولة للتوفيق بين المتناقضات، إذ كيف نقول عن الدولة أنها لا دينية ثم نقول عنها أن دستورها هو الكتاب والسنة؟ فمعنى كونها لا دينية أنها لا ترتبط بالدين، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، كون دستورها الكتاب والسنة أنها ترتبط بالدين، وهذا تناقض. فالدولة الإسلامية ليست دولة مدنية، وهي أيضاً ليست دولة دينية ثيوقراطية.

فالحقيقة أن المشكلة لا تكمن في التسمية أو الاصطلاح، فقد كان بالإمكان أن تسمى الدولة في الإسلام بالمدنية أو غير ذلك من الأسماء لو لم يكن

لتلك الأسماء استعمال ثابت مناقض للشريعة، وبالتالي يصير استعمال هذا المصطلح لوصف الدولة في الإسلام سبباً في اللبس وخلط المفاهيم ببعضها، لأن هذا المصطلح أصبح محمّلاً بالدلالات من البيئة التي قدم منها.

فإذا كان بعض المتكلّمين بهذا المصطلح يقرّون بمرجعية الشريعة الإسلامية، فما الذي يحملهم على الإصرار على استعمال مصطلح يحمل معاني تخالف العقيدة الإسلامية ووجهة نظر الإسلام في الحياة، كما يمثّل نوعاً من التبعية للثقافة الغربية؟ فالكلمة إذا كانت تحتمل معنى فاسداً، فإنه ينبغي أن يعدل عنها إلى كلمة لا تحتمل ذلك المعنى، وهذا ما أرشد إليه القرآن الكريم، حيث يقول عزّ وجل: "يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم". قال ابن كثير رحمه الله: "نهى الله تعالى المؤمنين أن يتشبّهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك أن اليهود يعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص –عليهم لعائن الله– فإذا أرادوا أن يقولوا اسمع لنا يقولون: راعنا يورون بالرعونة". فالدعوة للدولة المدنية هي دعوة لغير الإسلام، بل هي دعوة لإبعاد الإسلام عن الحياة وتثبيت مفهوم الدولة العلمانية في أذهان الناس، ولكن بثوب جديد.

الدولة المدنيّة صورة للصراع بين النظريّة الغربيّة والمُحْكَمات الإسلاميّة

محمّد بن شاكر الشريف*

منذ عهد الاستعمار الحديث الذي حلّ في ربوع المسلمين، الذي سموه زوراً وبهتانا بـ "عصر التنوير"، بدأت تطرق آذاننا ألفاظ لمسميات لم نسمع بها من قبل ذلك نحن ولا آباؤنا. من ذلك كلمة "الدولة المدنية" التي يبشر القائلون بها والداعون إليها، بأن كل أزمات المسلمين في العصر الحاضر من الاستبداد السياسي، إلى التخلف التقني، إلى الفقر والبطالة وتدني الخدمات، أن كل ذلك سيزول بمجرد أن تتحول دولنا إلى دول مدنية. ولما كانت المنافع المعلّقة على هذا التحول منافع كبيرة يحرص كل إنسان يريد الخير لأمته ومجتمعه على الحصول عليها، كان لا بد لنا من معرفة مدلول هذا اللفظ حقيقةً قبل قبوله والدعوة إليه، حتى لا نذهب إليه ثم يتبين لنا ما فيه من الفساد العريض، لكن بعد أن يكون قد فاتنا القطار. فماذا تعني الدولة المدنية؟

هل يراد بالدولة المدنية: التعليم الحديث واستخدام التقنية المعاصرة في شتى مناحي الحياة، والإدارة الحديثة، والتوسع في العمارة وإنشاء الطرق السريعة؟ قد يكون هذا بعض المطلوب، لكن هل هذا هو المطلوب أو

---

* موقع صيد الفوائد: http://www.saaid.net/Doat/alsharef/38.htm

كل المطلوب؟ وهل يكفي أم لا بد من شيء آخر؟ وهل الشيء الناقص يعد جوهرياً أو ثانوياً؟ ولما كان الحديث طويلاً متشعباً لكثرة المتكلمين في ذلك، فقد لا نتمكن من إيراد كل ما قيل في الموضوع، لكننا نأمل أن تكشف لنا هذه الورقة عن حقيقة ذلك الأمر.

الدولة المدنية في التراث الإسلامي

بالتقليب في كتبنا السابقة التي تحدثت عن الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية لا نجد لهذا المصطلح وجوداً مع أن مفرداته: "الدولة" و"المدنية" هي من مفردات لغتنا، ما يتبين معه أن المصطلح مستورد من بيئة غير بيئتنا –وهذا في حد ذاته ليس عيباً، لو أنه كان لا يحمل مضموناً مخالفاً لما هو مقرر في ديننا– وعليه فإن محاولة البحث عنه في تراثنا لن تجدي شيئاً، وعلينا أن نبحث عن معناه في البيئة التي ورَّدته إلينا، ثم ننظر في معناه في تلك البيئة: هل يناسبنا فنقبله، أم يتعارض مع ديننا فنرفضه؟

ولعل هذا ما دعا بعض الكتّاب إلى القول: "بما أن مصطلحات الدولة المدنيّة، والدينيّة (الثيوقراطية)، والأوتوقراطية مصطلحات نشأت في الغرب أساساً، فلا بد قبل أن نسعى إلى تطبيقها على واقعنا، أو نقرر رفضها وقبولها اجتماعياً ودينياً، أن نستوعب معانيها كما هي في الثقافة التي أنشأتها، وأي منها يتعارض مع الإسلام ويتفق معه".[١] لكن عدم وجود المصطلح نفسه في تراثنا، هل يعني أن المضمون الذي يحمله، سواء بالسلب أو الإيجاب، لم يكن موجوداً أيضاً؟

الدَّوْلة تعني في اللغة الغَلَبة، والغلبة يترتب عليها سلطان للغالب على المغلوب. ومن هنا يمكن القول إن العامل الأساس في تعريف الدَّولة هو السلطان أو السلطة، فإنه راجع إلى أصلها اللغوي، وفي كثير من كتب القانون الدستوري يعرّفون الدولة عن طريق بيان أركانها دون الحديث عن ماهيّتها، وأركان الدولة كما يجيء في هذه الكتب ثلاثة: ركن جغرافي يطلق عليه لفظ "إقليم" وهو متمثّل في قطعة محددة من الأرض، وركن إنساني يطلق عليهم "شعب" وهو متمثل في مجموعة من الناس تعيش في هذا

الإقليم، وركن معنوي يطلق عليه "السلطة العامة المستقلة ذات السيادة"، وهو متمثّل في الحكومة التي تملي إرادتها على ذلك الإقليم وما حواه من مخلوقات أو موجودات، وهذا الركن الأخير يتفق مع المعنى اللغوي في الدلالة على الدولة.

وإذا كان كثير ممن كتب في السياسة الشرعية يقتصرون في كلامهم على ما يتعلق بالدولة في ديار الإسلام، ولا يتعدّون ذلك إلى تفسير تنوّع الدول، فإننا نجد ابن خلدون يقدم تفسيراً في ذلك، حيث يبين أنه نظراً لاختلاف الإرادات والمقاصد بين الناس وملوكهم، فقد يجرّ ذلك إلى هرج وتقاتل، فكان لا بدّ للتغلب على هذا الاحتمال من أن يُرجَع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: "سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ" (الأحزاب: ٦٢). ثم يبين أنواع السلطة في الدولة فيقول: "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصَرَائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرِّعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة". فهو يفرّق هنا بين سياسة عقلية وهي الأشبه بما يدعونه الدولة المدنية، وبين سياسة دينية، ثم يقدم أصول التنوع الكامل للدول فيقول: "إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغَرَض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأُخرويّة والدنيويّة الراجعة إليها. إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة؛ فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".[٢] فكانت الدولة عنده ثلاثة أنواع:

١. دولة قائمة على حمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة، وهي ما يمكن أن نطلق عليه الدولة المستبدة أو الديكتاتورية.

٢. دولة قائمة على حمل الناس على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وهي ما يمكن أن نطلق عليه الدولة المدنية.

٣. دولة قائمة على حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرويّة والدنيويّة الراجعة إليها، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الدولة الإسلامية أو الشرعية.

الدولة المدنيّة في الثقافة الغربيّة

يقول الجابري عن الدولة المدنية: "هذا مفهوم مترجم ومعرب من الثقافة الغربية الحديثة، ويقصد به الدولة التي تستقل بشؤونها عن هيمنة الكنيسة وتدخلها. فالدولة المدنية هي التي تضع قوانينها حسب المصالح والانتخابات والأجهزة، والتي هي في الوقت نفسه لا تخضع لتدخلات الكنيسة".[٣] والكنيسة في الغرب كانت هي راعية الدين والممثلة له. فاستقلال الدولة المدنية عن تدخل الكنيسة ووضعها القوانين حسب المصالح معناه عند القوم استقلالها عن الدين،[٤] وهو ما يعني أن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية.

ويقول كاتب آخر: "فمن الناحية التاريخية إذا رجعنا إلى أصل اصطلاحها الغربي، نجد أن للدولة المدنية مفهوماً فلسفياً سياسياً مناقضاً للدولة الدينية (الثيوقراطية)، التي يتأرجح مفهومها (نظرياً) بين حكم رجال الدين، وتحكيم الدين نفسه في السياسة، بغضّ النظر عن طبيعة من يحكم به. ويتمثل مفهومها عملياً بتنحية الدين عن السياسة مطلقاً، باعتبار الدين هو مجموعة قوانين إلهية مميزة للدولة الدينية. فكانت الدولة المدنية بمبدئها الرافض لتدخل الدين في السياسة دولة علمانية. وأنها تمثل عبر التاريخ، سواء في الشرق أو الغرب، عند دعاتها إطاراً سياسياً للعلمانية قابلاً لتوظيف أي اتجاه فلسفي أيديولوجي في الحياة، بشرط تنحية الدين عن السياسة".[٥] ويقول كاتب آخر: "الحكومة المدنية في الفضاء المعرفي الغربي تعني تنظيم المجتمع وحكمه بالتوافق بين أبنائه بعيداً عن أي سلطة أخرى، سواء دينية أو غيرها، أي إن شرط (العلمانية) أساسي في تلك الحكومات".[٦]

وإذا رجعنا إلى الوراء ثمانين سنة إلى أول من أدخل هذه المصطلحات إلى بيئتنا، أو من يُعد من أولهم، نجد الكلام نفسه حيث يقول: "طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن

يتصور وجوده بعد ذلك، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ليس متصلاً بالرسالة، ولا قائماً على الدين، هو إذن نوع لا ديني، وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان، لا زعامة الدين، وهذا الذي قد كان".[٧] فالدولة (الزعامة) المدنية عنده هي دولة (زعامة) لا دينية.

والمتابع لما يُكتَب هذه الأيام عن الدولة المدنية يمكنه رصد **اتجاهات أربعة** في بيان ما تعنيه الدولة المدنية، كلها تدور حول ما تقدّم من معنى، سواء بالموافقة عليه أو المخالفة له.

الاتجاه الأوّل

وهو يمثل مَنْ قَبِل هذا المصطلح كما جاء من الغرب. وهذا الاتجاه يمكن تقسيمه إلى فئتيْن: فئة قبلت اللفظ ومفرداته لكن لم تصل به إلى غايته، أما الفئة الثانية فقد وصلت باللفظ إلى غايته، وصرحت بأن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية.

فيما يخص الفئة الأولى: إذا ذهبنا إلى مَنْ قَبِل هذا المصلح في بيئتنا العربية لننظر كيف تلقوه عن الغرب وكيف يفهمونَه، فإننا نجد الكاتب وحيد عبد المجيد مبيّناً خصائص هذه الدولة: "والدولة المدنية هي الدولة التي تقوم على المواطنة وتعدد الأديان والمذاهب وسيادة القانون"،[٨] وأبو العلا ماضي يقول: "الدولة المدنية هي الدولة التي يحكم فيها أهل الاختصاص في الحكم والإدارة والسياسة والاقتصاد ... إلخ، وليس علماء الدين بالتعبير الإسلامي أو رجال الدين بالتعبير المسيحي".[٩] كما نجد سامي اليامي يقول: "الدولة المدنية هي دولة المؤسسات التي تمثل الإنسان بمختلف أطيافه الفكرية والثقافية والأيديولوجية داخل محيط حر لا سيطرة فيه لفئة واحدة على بقية فئات المجتمع الأخرى، مهما اختلفت تلك الفئات في الفكر والثقافة والأيديولوجيا".[١٠]

لكن هذا الكلام إذا أُخذ مفصولاً عن لواحقه فقد لا يتبين منه شيء. فهو كلام محتمل يسهل التخلص من لوازمه. لذا لو رجعنا إلى تفصيلات الكلام فإنها

تكشف كثيراً من هذا الإجمال أو الغموض. ففي تفصيلات الكاتب الأول، نجده يضع الدولة المدنية في مقابل ما يسمونه بالإسلام السياسي، وهو ما يعني أن علاقة هذا المصطلح بالإسلام، في فهمهم، ليست علاقة توافق، وإنما هي علاقة تعارض.

والحقيقة أنه ليس هناك ما يمكن أن يسمى إسلاماً سياسياً وإسلاماً غير سياسي؛ فتلك مسميات ما أنزل الله تعالى بها من سلطان. فالإسلام هو الدين الذي رضيه رب العباد للعباد، بما فيه من عقائد وعبادات وتشريعات ومعاملات. فتقسيم الإسلام إلى سياسي وغير سياسي ونحو ذلك من المصطلحات، وقبول ما يزعمون أنه إسلام غير سياسي وينعتونه بالإسلام المعتدل، ورفض ما يسمونه بالإسلام السياسي وينعتونه بالإسلام المتشدد، هو مُناظر لفعل المشركين من قبل، أولئك "الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ" [الحجر:٩١]. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: "هُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ جَزَّؤوهُ أَجْزَاءً، فَآمَنُوا بِبَعْضِهِ، وَكَفَرُوا بِبَعْضِهِ".[١١]

يقول وحيد عبد المجيد: "فالخوف على الدولة المدنية قائم، والسؤال عن مستقبلها مطروح، في عدد متزايد من الدول التي يتنامى فيها دور حركات الإسلام السياسي".[١٢] ويعلق على محاولة الملك فؤاد، ملك مصر بعد سقوط الخلافة في تركيا، أن يجعل من نفسه خليفة فيقول: "عندما أغرى سقوط الخلافة العثمانية العام ١٩٢٤ الملك الراحل فؤاد بأن يحمل اللقب الذي بات بلا صاحب، لم يكن واضحاً حينئذ لكثير من المصريين مدى التغيير الذي يمكن أن يحدث في طبيعة الدولة إذا نجح فؤاد في تنصيب نفسه خليفة. لم يدرك الخطر على الدولة المدنية إلا قسم في النخبة السياسية والثقافية. ولكن هذه النخبة في مجملها كانت مؤمنة بأن الخلط بين السياسة والدين هو نوع من الشعوذة التي تسيء إلى كليهما، على نحو ما أبلغه الزعيم الوطني الراحل مصطفى النحّاس بعد ذلك بسنوات إلى مؤسس جماعة الإخوان حسن البنّا".[١٣] ويقول أيضاً: "وسجل التاريخ لرجال مثل علي عبد الرازق وطه حسين وعبد العزيز فهمي وغيرهم، دورهم المقدر في حماية الدولة المدنية".[١٤]

ومعروف ماذا كان دور علي عبد الرازق الذي يعد أول من أنكر علاقة الدين بالحكم أو السياسة، وأنكر أن تكون خلافة الصديق رضي الله تعالى عنه

خطة دينية. وكذلك دور طه حسين التغريبي وغيره ممن ذكرهم الكاتب أو أشار إليهم. وهذا الاعتراف يعني أن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية، وإن كان بعض الناس يفضل استخدام لفظ المدنية على العلمانية من أجل الخداع والمراوغة.

ويقول أبو العلا ماضي: "نريد أن نتجاوز التسميات إلى المضامين، أي أن المضمون للفكرة هي: قيام الدولة على أساس مدني، وعلى دستور بشري أياً كان مصدره، وعلى احترام القانون، وعلى المساواة وحرية الاعتقاد". ويزيد الأمر تفصيلاً فيضيف: "نقبل وننادي وندعم الدولة المدنية الحديثة القائمة على سلطة الشعب في التشريع"، وكما ورد بالنص في برنامج حزب الوسط الجديد في المحور السياسي،"الشعب مصدر جميع السلطات التي يجب الفصل بينها، واستقلال كل منها عن الأخرى في إطار من التوازن العام". وهذا المبدأ يتضمن حق الشعب في أن يشرِّع لنفسه وبنفسه القوانين التي تتفق ومصالحه. ويؤمنون بأساس المساواة التامة في الحقوق والواجبات بأشكالها كافة، ومنها السياسية بين الرجل والمرأة، والمسلم وغير المسلم، على أساس المواطنة الكاملة، ويؤمنون بالتعددية الفكرية والدينية والسياسية والثقافية.[١٥]

ويقول سامي اليامي: "في الدولة المدنية يضع الإنسان قوانينه التي تنظم حياته لكونه أعرف بأمور دنياه، ويستمد من قوانين دينه القوانين التي تنظم علاقته بربه، ليكون مؤمناً لا يمنح لنفسه الحق أن يكون مدعياً لامتلاك الحقيقة ومفسراً وحيداً لمفاهيم الدين، ما يجعل الدولة كهنوتية تخضع لحكم الكهنوت وليس لحكم القانون".[١٦] فالدولة المدنية في فهمه تعني استقلال الإنسان بوضع التشريعات التي تحكم أمور الحياة، وحصر الدين في المفهوم العلماني الذي يقصر الدين على الشعائر التعبّدية في معناها الضيق.[١٧]

وإذا كان الكاتبان الأول والثاني من دولة، والثالث من دولة أخرى، فإن هناك كاتباً آخر، مسفر بن صالح الوادعي، من دولة ثالثة يردد المقولة نفسها. فعلى بُعد ما بينهم من المسافات وافتراق الديار وحَّدت بينهم الأفكار، فيقول: "إن مصدر السلطة في الدولة المدنية هو الأمة والشعب؛ فالأمة باب الشرعية الوحيد لها ... وللسلطة في الدولة المدنية ثلاثة أنواع مستقلة

عن بعضها تمام الاستقلال، ولكل منها مؤسساتها واختصاصاتها، وهي: السلطة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. والمواطنة في الدولة المدنية حق لكل من توافرت فيه شروطها، بغض النظر عن دينه وعرقه، ومن حصل عليه كفلت حقوقه باسم القانون، فلا طبقية ولا طائفية ولا عنصرية".[١٨]

وهناك من يقابل بين الدولة المدنية والدولة البوليسية، فيزعم أن كل دولة ليست مدنية هي دولة بوليسية قائمة على القمع والظلم بغض النظر عن أي انتماء عقدي. وكلامه هنا يعني أن الدولة الإسلامية دولة بوليسية لا يمكن القبول بها، لأنها من وجهة نظره ليست دولة ديمقراطية. يقول سامي اليامي: "والدولة المدنية: نقيض الدولة العسكرية، وكل حكم سلطوي قمعي لا يقوم على الأسس الديمقراطية، هو حكم بوليسي؛ سواء كان متسمّياً باسم الدولة الدينية أو بغيره من الأسماء التي مهما تنوعت، فإن السلطة التي تحتكر الحكم عن طريق فئة واحدة وفكر واحد هي سلطة لدولة بوليسية استبدادية متخلفة. ليس هناك دولة دينية، وإنما دولة مدنية أو دولة بوليسية؛ لأن الدولة المدنية كفيلة باحتضان كل الأديان والأفكار، أما الدولة البوليسية فإنها دولة لا تقبل الآخر، وتستعدي التعدد والتنوع مرة تحت مظلة الحكم العسكري المعلن، ومرة تحت مظلة الحكم الديني، وكلاهما حكم بوليسي لا علاقة له بمبادئ الدين".[١٩] فكل حكم لا يقوم على الأسس الديمقراطية عنده هو حكم بوليسي استبدادي متخلف، سواء أكان يستمد مرجعيته من الإسلام أم من غيره.

أما الفئة الثانية، تلك التي وصلت باللفظ إلى غايته وصرحت بأن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية، فهذا كاتب يقول في مقال له بعنوان "لماذا ننادي بالدولة العلمانية؟":

> ومن هنا حرصت البلاد التي انتهجت الديمقراطية الليبرالية الحقة، وأقامت الدولة المدنية الحديثة على عدم تضمين دساتيرها ما يفيد بديانة الدولة ... إن إقامة الدولة المدنية العلمانية وفق الصورة المنوه عنها، باتت ضرورة لإخراج مجتمعاتنا المتخلفة من شرنقة الجدل وحالة اللا-حسم حول الكثير من القضايا الصغيرة والكبيرة التي لا تزال تراوح مكانها بسبب إقحام الدين فيها، ومن ثَم الاختلاف المرير حولها.[٢٠]

وهذا كاتب آخر يقول:

> لا يمكن بناء الدولة المدنية في ظل الدولة المذهبية أو الدينية المجردة من العلمانية؛ لأن العقيدة، أية عقيدة كانت، لا تؤمن بحق جميع المواطنين على قدم المساواة طالما أن القانون الديني يميز بين العقائد. ومن هنا تبرز أهمية حرية العقيدة في المجتمع المدني ... وأخيراً نؤكد أن الدولة المدنية العلمانية الليبرالية الدستورية ليست شكلاً مجرداً، وإنما هي مضمون يساهم في تقدم المجتمع بكل مكوناته وقوميّاته وأديانه.[٢١]

وهذا كاتب آخر يضع الشروط الأساس لبناء الدولة المدنية فيذكر "استكمال بناء الدولة المدنية الحديثة بما يتطلب من خلو المجال العام من كل الإشارات والرموز الدينية، حتى يصبح من الرحابة إلى الحد الذي يسع فيه كل المختلفين، وأن تجري السياسة على أساس المصلحة، وأن يكون التشريع تعبيراً عن تنوع الأمة".[٢٢]

الدولة الثيوقراطية ليست من مصطلحاتنا

يحلو لكثير من الكتاب في هذا الموضوع من أصحاب الاتجاه التغريبي المقابَلة بين ما يسمونه دولة مدنية، ودولة ثيوقراطية؛ أي الحكم بمقتضى التفويض الإلهي للحاكمين، ما يضفي عليهم صفة العصمة والقداسة. ويذكرون ما في الدولة الثيوقراطية من المثالب والعيوب والآفات، ويُسقطون ذلك على الدولة الإسلامية. وهذا ليس من المنهج العلمي الذي يتبجح به هؤلاء، فإن هذا اللفظ ليس من الألفاظ العربية، وهو لم يأت في أي كتاب من كتب المسلمين؛ فكيف يحاسبوننا عليه؟ وهل هذا إلا كمثل من يتهم غيره بتهمة من عند نفسه ثم يحاسبه عليها وهو لا يعلم بها؟ فإذا كانت الدولة الثيوقراطية ليست من مصطلحاتنا أو مفرداتنا، لم يَجُز لأحد أن يحاكمنا إليها، ومن أراد فليلجأ إلى ألفاظنا ومصطلحاتنا حتى يكون النقاش علمياً.

إن الدولة الثيوقراطية التي يتحدثون عنها بالصفات التي يذكرونها لا نعلم عن وجودها إلا ما كان في بلاد الغرب النصراني الذين نشأ فيهم هذا

المصطلح؛ حيث تسلط علماء اللاهوت على كل شيء حتى على قلوب الناس بزعم تمثيلهم للإرادة الإلهية. فهذه خبرة نصرانية لا علاقة لها بالإسلام من قريب أو بعيد. فما الذي يدعو هؤلاء إلى محاكمتنا إلى لفظ ليس من عندنا ولا يحاكموننا إلى ألفاظنا ومصطلحاتنا الثابتة في كتب أعلام هذه الأمة؟ وهل هذا إلا دليل على أن هؤلاء يحاكمون تاريخنا وهم في الوقت نفسه ينظرون إلى تاريخ الغرب النصراني نظرة إكبار وإعجاب؟ وهو يعني اختزال الخبرة السياسية في العالم كله في الخبرة الغربية؟ وهذا في منتهى التبعية واحتقار الذات. يقول أحد الكتاب:

> ثقافتنا الإسلامية لم تعرف دولة مدنية وأخرى دينية؛ فهذا التقسيم أفرزته حركة التنوير في الغرب المناهضة لسلطة الكنيسة المطلقة، التي كانت تمثل نمط السلطة الدينية غير المرغوب فيها، وهو المعنى الذي يعنيه مصطلح (ثيوقراطية) الذي هو نظام حكم يستند إلى أفكار دينية في الأساس مستمدة من المسيحية واليهودية، وتعني حكماً بموجب الحق الإلهي المزعوم، وهو نظام كان له وجود في العصور الوسطى في أوروبا، نتجت عنه دول دينية مستبدة؛ ولكننا في الشرق الإسلامي لم نعرف هذا اللون من الحكم؛ فليس في الإسلام مؤسسة دينية كالكنيسة، التي فيها التراتبيّة المعهودة بين رهبانها، ويجب ألا يسمح بقيامها.[٢٣]

لقد نعى القرآن الكريم على أهل الكتاب، ما يحاول هؤلاء بافتراء واضح أن يلصقوه بأمة المسلمين، فقال تعالى "اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ" [التوبة: ٣١]. وقد بين أهل التفسير أن تلك الربوبية كانت في استقلال الأحبار والرهبان بالتشريع حتى إنهم ليُحِلُّون ما حرّم الله تعالى ويحرِّمون ما أحلّ الله – وهذا لم يكن بحمد الله في أمّة المسلمين.

الاتجاه الثاني

وهو يمثل من حاول المواءمة بين الدولة المدنية في مفهومها الغربي وبين الإسلام . يرى هذا الاتجاه أن المسألة هينة وأنها مجرد اصطلاح، والاصطلاح لا مُشَاحةَ فيه كما يذكر أهل العلم. وعلى ذلك فهم يقررون أن الدولة في الإسلام مدنية ليست دينية، بينما دستورها من القرآن والسنة:

إن الدولة مدنية لا دينية، أما مصدر الدستور والقانون فيها فحتماً هو الكتاب والسنّة وموروث الأمة فقهاً وفكراً، والدولة المدنية في عصرنا هي دولة المؤسسات التي تحكم من خلالها.[٢٤]

وهذا لا شك فيه محاولة للتوفيق بين الأفكار المعاصرة وبين ما هو مستقر في الشريعة بلا خلاف بين أحد من الأمة. إذ لم يدِّع أحد أن للأمة أن تشرّع بمحض إرادتها وفق ما تراه مصلحة من دون التفات إلى موافقة الشريعة أو مخالفتها. لكن هذا الكلام في الحقيقة يحمل التناقض في ثناياه. إذ كيف نقول عنها إنها لا دينية ثم نقول في الوقت نفسه إن دستورها هو الكتاب والسنة؟ فمعنى كونها لا دينية أنها لا ترتبط بالدين، وكون دستورها الكتاب والسنة أنها ترتبط بالدين، وهذا تناقض، وهذه المشكلة يقع فيها من يحاول التوفيق بين المختلفات في الظاهر، من غير إزالة أسباب الخلاف الحقيقية.

والحقيقة أن المشكلة لا تكمن في التسمية أو الاصطلاح. فقد كان بالإمكان أن تُسمى الدولة في الإسلام دولة مدنية أو غير ذلك من الأسماء، لو لم تكن تلك المصطلحات ذات استعمال مستقر مناقض للشريعة، ومن ثَمَّ يصير استعمال هذا المصطلح لوصف الدولة في الإسلام سبباً في اللبس وخلط الأمور، لأن هذا الاصطلاح لم يعد اصطلاحاً مجرداً، وإنما صار اصطلاحاً مُحَمَّلاً بالدلالات التي حَمَلَها من البيئة التي قدم منها.

فإذا كان بعض المتكلمين بهذا المصطلح والآخذين به يقولون بمرجعية الشريعة، فما الذي يحملهم على الإصرار على استعمال مصطلح أقل ما يقال فيه إنه مصطلح مشبوه، يدعو استعماله إلى تفرقة الأمة لا إلى جمعها، كما يمثل نوعاً من التبعية الثقافية للغرب، في الوقت الذي لا يوجد فيه أي مسوغ مقبول للإصرار على هذا الاستعمال؟

ومما هو مقبول في العقل السليم أن الكلمة ذات المعنى الصحيح إذا كانت تحتمل معنى فاسداً فإنه يُعْدَلُ عنها إلى كلمة لا تحتمل ذلك المعنى الفاسد. وهذا الأمر المعقول قد أرشد إليه القرآن حينما قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ" [البقرة: ١٠٤]. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: "نهى الله تعالى المؤمنين أن

يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك أن اليهود كانوا يُعَانُون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص، عليهم لعائن الله. فإذا أرادوا أن يقولوا: اسمع لنا، يقولون: راعنا. يُوَرُّون بالرعونة".[٢٥] وقال القرطبي، رحمه الله تعالى: "في هذه الآية دليلان: أحدهما، على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض للتنقيص والغض ... الدليل الثاني، التمسك بسد الذرائع وحمايتها ... والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع".[٢٦]

الاتجاه الثالث

وهو يمثل من يرى أن الدولة المدنية هي جوهر الإسلام وحقيقته. يرى أصحاب هذا الاتجاه أن مصطلح الدولة المدنية تعبير عن حقيقة الإسلام وجوهره:

> فالدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام، وكما عرفها تاريخ المسلمين دولة مَدَنِيَّة، تقوم السلطة بها على البَيْعة والاختيار والشورى، والحاكم فيها وكيل عن الأمة أو أجير لها، ومن حق الأمة، مُمثّلة في أهل الحلِّ والعَقْد فيها، أن تُحاسبه وتُراقبه، وتأمره وتنهاه، وتُقَوِّمه إن أعوجَّ، وإلا عزلته، ومن حق كل مسلم، بل كل مواطن، أن ينكر على رئيس الدولة نفسه إذا رآه اقترف منكراً، أو ضيَّع معروفاً، بل على الشعب أن يُعلن الثورة عليه إذا رأى كفراً بَوَاحاً عنده من الله برهان.[٢٧]

لكن أصحاب هذا الاتجاه لم يقدموا شيئاً يدعمون به تلك المقولة. من حيث اللفظ، فإن هذا المصطلح جديد، فلا يمكن البحث عنه في التراث الشرعي للتدليل على تلك الفرضية. ومن حيث المعنى، فإن هذا المعنى المذكور لا يوافق عليه جميع القائلين بالدولة المدنية الموافقين عليها، فضلاً عن اشتمال هذا المصطلح لمضامين مناقضة للعقيدة والشريعة. على أن هناك ممن يدّعي هذه الدعوى لا يقدم مشاريع وأطروحات واضحة مفصلة تبين بها تلك المسألة، بعيداً عن الكلام المجمل الذي يمكن صرفه إلى معانٍ عدة محتملة غير قاطعة في المراد منها.

الاتجاه الرابع

يرفض أصحاب هذا الاتجاه هذا المصطلح لما اشتمل عليه من مفاسد ولعدم الحاجة إليه. وهم يرون أن الدولة المدنية التي يجري الحديث عنها هي دولة علمانية. يقول الشيخ سعد البريك، "هذا الاصطلاح (الدولة المدنية) هو مطاطي ينكمش في أحسن حالاته ليحاكي الغرب في كثير من مناهجه السياسية في الحكم مع الحفاظ على بعض الخصوصيات، ويتمدد حتى يصل إلى أصل استعماله دولة علمانية صرفة".[٢٨] كما يقول د. عبد الله الصبيح، "ومن وصف الدولة الإسلامية بأنها دولة مدنية وقع في خطأ ... ذلك أن الدولة المدنية الحديثة تنكر حق الله في التشريع، وتجعله حقاً مختصاً بالناس، وهذا بخلاف الدولة الإسلامية، بل إن هذا يخرجها عن كونها إسلامية، ويُسمّى هذا النوع من الحكم في الإسلام بحكم الطاغوت. وكل حكم سوى حكم الله هو طاغوت".[٢٩]

وفي هذا الجانب يتفق هذا الاتجاه مع الاتجاه الأول، ولكن بفارق جوهري كبير، وهو أن الاتجاه الأول لا يظهر منه رفض واضح لعلمانية الدولة المدنيّة، بل منهم من يصرح بعلمانيّتها ويدعو إلى ذلك، وأما هذا الاتجاه فيظهر منه الرفض الواضح لعلمانية الدولة ويحذر منها، ويرى أن الدين والعلمانية نقيضان لا يجتمعان معاً. وأما الاتجاه الثاني فيحاول أن يوائم بين الأمرين فيقبل شيئاً من هؤلاء وشيئاً من هؤلاء، وأما الاتجاه الثالث فهو يجعل الدولة المدنية من صميم الإسلام.

ومن هنا يتبين أن القابلين لهذا المصطلح مختلفون فيما بينهم، فيما يظهر من كلامهم، فإن كان اختلافهم هذا حقيقياً، فهو دليل منهم على غموض هذا المصطلح وعدم وضوحه، واشتماله على كثير من الأمور التي يناقض بعضها بعضاً؛ فهم مدعوون إلى تنقيته من تلك التناقضات. واللائق بمثل هذا المصطلح في هذه الحالة، تركه وعدم التعويل عليه، والبحث، إن كان لا بد، عن مصطلح آخر بريء من هذه التناقضات والغموض الذي يحيط به.

الهوامش

[١] مسفر بن صالح الوادعي. مقال على موقع **العربية** بعنوان: "لا تثقرطوها ولا تؤقرطوها".

[٢] **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٦٩، ١٧٠، طبعة دار الشعب.

[٣] د: محمد عابد الجابري. جريدة **الوطن**، الأحد ١٦/ ٤/ ١٤٢٧ العدد (٢٠٥٣).

[٤] الكنيسة في الغرب تجاوزت حدودها، حيث تسلطت على قلوب الناس، وكانت تعاملهم وكأنها هي الإله أو الرب، فتُدخل في الرحمة من يطيعها، وتطرد من الرحمة من يتمرد على أوامرها، فكأنها المتصرفة في الجنة والنار، تُدخل من تشاء الجنة، وتُدخل من تشاء النار.

[٥] إدريس أبو الحسن، عضو منظمة كُتّاب بلا حدود، موقع مجلة **العصر**.

[٦] د. سليمان الضحيان. جريدة **الوطن**، الاثنين ٢٤ ربيع الآخر ١٤٢٧هـ الموافق ٢٢ مايو ٢٠٠٦م، العدد (٢٠٦١) السنة السادسة.

[٧] علي عبد الرازق. **الإسلام وأصول الحكم**، الطبعة الأولى عام ١٣٤٣هـ ١٩٢٥م، ص٩٠.

[٨] وحيد عبد المجيد، موقع جريدة **الغد**: http://www.alghad.com/?news=91666.

[٩] أبو العلا ماضي، وكيل مؤسسي حزب الوسط، مجلة **الهلال**، بتاريخ ١/ ١/ ٢٠٠٥.

[١٠] سامي اليامي، موقع تنوير.

[١١] أخرجه البخاري، باب إتيان اليهود النبي، رقم (٣٦٥١).

[١٢] وحيد عبد المجيد، موقع جريدة **الغد**: http://www.alghad.com/?news=91666

[١٣] المرجع السابق.

[١٤] المرجع السابق.

[١٥] أبو العلا ماضي، وكيل مؤسسي حزب الوسط، مجلة **الهلال**، بتاريخ ١/ ١/ ٢٠٠٥.

[١٦] سامي اليامي، موقع تنوير.

[١٧] العبادة في المفهوم الشرعي هي اسم جامع لكل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأقوال والأفعال والتصرفات، لكن هؤلاء ظنوا أن العبادة هي فقط العبادات المعلومة كالصلاة والصوم ونحوهما، لذلك أقروا بها، ولو علموا أن العبادة في المفهوم الشرعي تشمل حياة الإنسان كلها لما قالوا بذلك. قال الله ـ تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢].

[١٨] مسفر بن صالح الوادعي. موقع العربية، الثلاثاء ٣٠ أيار/ مايو ٢٠٠٦، ٠٤ جمادى الأولى ١٤٢٧هـ.

[١٩] سامي اليامي، موقع تنوير.

[٢٠] د عبد الله المدني، موقع جريدة **المؤتمر**.

[٢١] خالد يونس خالد، موقع تنوير، ورقة قدمها الكاتب إلى مؤتمر الدولة المدنية ضمن سلسلة مؤتمرات دعم الديمقراطية في العراق التي عُقدت في لندن خلال الفترة ٢٤ –٣١ يوليو/تموز ٢٠٠٥، والمنظمة من قبل لجنة دعم الديمقراطية.

[٢٢] سامح فوزي.

[٢٣] عبد الله فراج الشريف. **ملحق الرسالة بجريدة المدينة**، السبت ٦ من محرم ١٤٢٤ هـ، وهو منشور على موقع الشيخ سعد البريك.

[٢٤] المصدر السابق.

[٢٥] تفسير ابن كثير (١/٣٧٣).

[٢٦] تفسير القرطبي (٢/٥٧).

[٢٧] د. يوسف القرضاوي، موقع الملتقى، وما ذكره من تفاصيل الحكم في الإسلام لا يُنازعَ فيه، لكن من الذي قال إن الدولة التي عرفها المسلمون في تاريخهم كانت دولة مدنية، وهم لم يسمعوا بهذا المصطلح ولا عرفوه؟

[٢٨] الشيخ سعد البريك، على موقع الشيخ.

[٢٩] د. عبد الله الصبيح، من مقال على موقع الإسلام اليوم، وانظر جريدة **الوطن** بتاريخ ١٤٢٧/٤/٢٥، العدد (٢٠٦٢).

الدولة المدنيّة الديمقراطيّة الدستوريّة

خالد يونس خالد*

يقول جون لوك: "سلامة الشعب هي السنّة العليا، وهي مبدأ عادل أساسي لا يضلُّ مَن أخذ به بأمانة قط". ويجب أن "تهدف القوانين إلى غرض واحد أخير، هو خير الشعب ... ولا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها أن تُسَلم صلاحية وضع القوانين لأية هيئة أخرى أو تضعها في غير الموضع الذي وضعها الشعب فيه قط".

من هذا المنطلق تكون مهمة الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية الدستورية المحافظة على كل أعضاء المجتمع بغض النظر عن القومية والدين والجنس والفكر. فهي تضمن حقوق وحريات جميع المواطنين باعتبارها دولةَ مواطنة، تقوم على قاعدة ديمقراطية هي المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وعليه، فالمواطنون لهم حقوق يتمتعون بها، مقابل واجباتٍ يؤدونها. وهذه المواطنة لصيقةٌ كلياً بالدولة المدنية، فلا دولة مدنية بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون دولة مدنية. وعليه، فالمواطنة لا تتحقق إلا في دولة مدنية ديمقراطية تعددية دستورية تصون كرامة المواطن وقناعاته في ممارسة معتقداته وأفكاره بالشكل الذي يؤمن به في إطار الدستور الذي أقره الشعب. وهذا الدستور يحترم حقوق المواطن كافة بشكل يوفر له العيش الكريم. فإذا كان

---

* موقع الحوار المتمدن: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=44476

للمواطن هذه المساواة في الحقوق التي يضمنها الدستور، فذلك يعني انعدام التمييز بين المواطنين بسبب قوميّتهم، كبيرة كانت أو صغيرة، أو جنسهم رجالاً كانوا أو نساء، أو مركزهم الاجتماعي أغنياء كانوا أو فقراء، أو دورهم السياسي رؤساء كانوا أو مرؤوسين، أو فكرهم يساريين كانوا أو يمينيين، أو عقيدتهم أو مذاهبهم مسلمين كانوا أو مسيحيين أو يهود أو مندائين أو أيزيديين. إذن، العلاقة بين الدولة المدنية والمواطنة أساس بناء المؤسسات المدنية الديمقراطية، وأساس هذه العلاقة هي الحقوق والواجبات بحرية، وحماية مصالح المواطنين التي تعتبر نواة مصالح المجتمع والدولة. فبدون حرية لا يمكن صيانة حقوق المواطنين، وبدون حرية لا يمكن للمواطنين القيام بواجباتهم تجاه الدولة. فالتفاهم والاحترام يؤديان إلى الالتزام من قبل المواطن تجاه الدولة، ويؤديان إلى حماية الدولة لحقوق المواطن. ومن هنا تتعمق قوة الإرادة الوطنية لتحقيق الاستقرار والسلام والازدهار في الداخل، والوقوف صفاً واحداً ضد العدوان من الخارج.

كيف تنجح الدولة المدنية في كسب ثقة المواطن؟ الجواب هو ضرورة تأكيد المواطنة في دستور الدولة المدنية، لحماية هذه المواطنة ومتطلباتها وتفعيلها في الممارسة العملية، وليس مجرد قاعدة قانونية. فديمومة المواطنة والمشاعر الوطنية المخلصة تجاه الدولة تتعمق في ديمومة الدولة المدنية ليس فقط في الحرية السياسية، وإنما في الديمقراطية الليبرالية، لأن المواطنة لا تتحقق في الدولة الدكتاتورية أو الدولة الاستبدادية التي قاعدتها القمع والإرهاب بدلاً من المواطنة، حتى وإن وُجدت الحرية السياسية، طالما أن تلك الحرية تنسف المواطنة وتُلغي دور المواطَن في بناء المؤسسات الديمقراطية المدنية. كما لا يمكن بناء الدولة المدنية في ظل الدولة المذهبية أو الدينية المجردة من العلمانية، لأن العقيدة، أية عقيدة كانت لا تؤمن بحق جميع المواطنين على قدم المساواة طالما أن القانون الديني يميز بين العقائد. ومن هنا تبرز أهمية حرية العقيدة في المجتمع المدني. هنا نتساءل: ما الفرق بين الدولة العلمانية والدولة الدينية؟

العلمانية تسمح بممارسة المواطنين عقائدهم بحرية ودون تمييز وبالشروط نفسها على أساس حق الجميع في المواطنة بالتساوي. بينما الدولة الدينية تلغي حقوق المواطنين، ولاسيما الأقلية غير المسلمة، في حرية التعبير إذا

تعارضت مع حكم السلطان، وبذلك تنتهك قاعدة المواطنة بالتساوي، على أساس أن الإسلام في حالة العراق هو المصدر الأساسي ... للدستور، ما ينسف حقوق غير المسلمين بالرجوع إلى مصادرهم التشريعية رسمياً. الأهم من ذلك أن الدولة الدينية ترفض الحكم على أساس المجلس النيابي، لأن الشعب ليس مصدر السلطات، إنما الشرع الديني والحاكم الممثل لهذا الشرع، وبذلك ليس للشعب دور في الحكم.

العلمانية تفصل السياسة عن الدين ولا تتناقض مع الدين وحق المواطنين في ممارسة عقائدهم بمنتهى الحرية. بينما تكفِّر الدولة الدينية فصل السياسة عن الدين. والتكفير سلاح قوي لإدانة كل مواطن يعارض النظام، لأن المعارضة في الدولة الدينية ممنوعة باعتبارها مخالفة لشرع الله على حد زعمهم. في حين أن المعارضة واجبة وضرورية في الدولة العلمانية الديمقراطية الليبرالية الدستورية التي تؤمن بالتعددية كحالة صحية. إذن، ترفض الدولة الدينية الأحزاب السياسية المعارضة لأنها تلغي المرجعية المذهبية القابضة على السلطة، ولذلك ومن أجل قبول أحزاب سياسية أخرى، يجب أن ترجع تلك الأحزاب إلى المرجعية الدينية أو المذهبية، ولا تتعارض معها. ومن هذا المنطلق تلغي الدولة الدينية الحرية في التعبير، ولاسيما حرية العقيدة بالمفهوم الديمقراطي وليس بمفهوم العبادة في دور العبادة مجردة من حقوق المواطنة والحريات العامة. ومن هنا نجد أن الدولة الدينية تتمتع بالسطوة الدينية والسياسية بربط الدين بالسياسة، وجعل الدستور سلاحاً لضرب الشعب بينما الدولة الديمقراطية العلمانية الليبرالية الدستورية تجعل الشعب صانع الدستور ليحميه من الظلم، ويحمي حقوقه وواجباته. وعليه فشرعية الدولة المدنية الليبرالية تكمن في حكم الشعب والدستور الذي أقره، بينما تكمن شرعية الدولة الدينية في حكم رجال الدين وحكم شريعة دينية معينة. الإشكالية تكون أكبر إذا انحصر الحكم في عقلية مذهبية، ولاسيما في حالة تدخل مراجع دينية غير منتخبة من قبل الشعب في السياسة. وبذلك تتحول الديمقراطية إلى وسيلة لإجراء الانتخابات وسيطرة المذهبية على السلطة لضرب الديمقراطية بسلاح الديمقراطية. فهتلر فاز في الانتخابات الألمانية وألغى الديمقراطية عملياً بسلاح الديمقراطية. وهذا يقودنا إلى التساؤل: ما الفرق بين الديمقراطية المجردة عن الليبرالية والديمقراطية الليبرالية؟

يقول المفكر والكاتب الصحافي فؤاد زكريا في كتابه المترجم من اللغة الانكليزية **مستقبل الحرية**، إن الديمقراطية التي تنشأ دون دعائم الليبرالية السياسية تؤدي إلى الفاشية. وأطلق مصطلح "الديمقراطية المتعصبة" على الديمقراطية التي لا تقوم على أساس ليبرالي، مثل الصين وروسيا والهند. وأنه بدون الطبقة الوسطى من المثقفين والمفكرين المستقلين لا يمكن لليبرالية الدستورية أن تؤسس الديمقراطية الليبرالية. فالحكم على الحكومات يكون من خلال المؤسسات التي تنشأ في الواقع العملي وليس من خلال الانتخابات فقط. لأن الأغلبية والأقلية البرلمانية لا تشكلان ضمانا لحقوق المواطنين بدون دستور مدني يحدد سلطات الجانبين في إطار الحق الكامل للمواطنة. وحكم الأغلبية لا يعني حرمان الأقلية في صنع القرار، بل يجب مساهمة الأقلية أيضاً في صنع القرار في حالة كالعراق، وفي كل الدول الديمقراطية الليبرالية. وعليه، فالديمقراطية التي تحكمها الأغلبية، ولا تقوم على أساس ليبرالي، تعرقل تحرر الأفراد والمجتمعات، وتضيع حقوق الأقليات القومية والدينية. لأن الديمقراطية الليبرالية تتطلب بناء المؤسسات الدستورية والقضائية المستقلة قبل إجراء الانتخابات. وأساس الديمقراطية الليبرالية هي الفصل بين السلطات واحترام الدستور والحريات العامة وحقوق الإنسان في المجتمع وعدم استبداد الأغلبية. فلا ديمقراطية دون حرية المواطنين وحقوقهم الفردية وحرية العقيدة والتعبير عن الرأي والتعددية السياسية.

إذن، السبيل إلى الدولة المدنية هي الديمقراطية الليبرالية والمؤسسات الدستورية والقضائية المستقلة وحقوق الأفراد وحقوق القوميات والعقائد. أما القول بالحريات السياسية والانتخابات دون ديمقراطية ليبرالية، فليس إلا خداع وتضليل. وهذا يقودنا إلى السؤال الملح: ما الفرق بين الحرية السياسية بمعزل عن الديمقراطية الليبرالية وبين الدولة المدنية الدستورية؟

لقد بحث المفكر العربي شاكر النابلسي هذا الموضوع في دراسة موثقة بعنوان "لماذا نادى البعثيون بالحرية السياسية وليس بالديمقراطية، وما هو الفرق بينهما؟"، وأخذ العالم العربي ولاسيما العراق نموذجاً. لذلك أقتبس

منه بإيجاز ما أراه مفيدا لهذه الدراسة، وأقسّم الموضوع إلى قسمين: **أولاً**، الحرية السياسية بمعزل عن الديمقراطية الليبرالية، و**ثانياً**، الديمقراطية الليبرالية في الدولة المدنية الدستورية.

بخصوص الحرية السياسية (التي تمارس) بمعزل عن الديمقراطية الليبرالية: تتيح الحرية السياسية إقامة الأحزاب ونشر صحافتها وإجراء انتخابات بلدية وبرلمانية، ولكنها تربط هذه الآليات بعدم كشف عورات السلطة وتصرفاتها الخاطئة. لا تفرق هذه الأنظمة بين مهاجمة السلطة ونقدها وبين مهاجمة الوطن ونقده. وتعتبر أن كلَّ هجوم على السلطة هو هجوم وإساءة للوطن. ومن هنا يعتبر كل منتقد للسلطة خائن للوطن ولا يستحق صفة المواطنة. لا تتوانى هذه الأنظمة عن تغيير مجالس إدارة هذه الصحافة من حين لآخر كلما شعرت أن بعض الصحف لا تمتدح السلطة بما يُرضيها ولا تدافع عنها أمام خصومها ونُقادها. تُبقي هذه الأنظمة قوانين الطوارئ موضوعة على الرغم من زوال الخطر الخارجي. ولكنها تعتبر أن الخطر الداخلي أكبر من الخطر الخارجي وأعظم شأناً. وأن الحرية السياسية المتاحة لا تعني أن لا تُغلقَ صحفاً في أي وقت تشاء، وتُحلَّ حزباً في أي وقت تشاء، وتعتقل السياسيين والمفكرين والكتاب في أي وقت تشاء، وتُصادر ما يكتبون في أي وقت تشاء ودون إجراء قضائي. ولا تتوانى هذه الأنظمة في تزوير الانتخابات البلدية والنيابية التي تشرف عليها وزارة الداخلية (الشرطة والأمن) دون أن يستطيع أحد من المعارضة شكاية السلطة على هذا التزوير أو حتى إثباته. وتمنع هذه الأنظمة المعارضة السياسية من الاشتراك في الحكم وتحول بينها وبين الأغلبية في الانتخابات البلدية والبرلمانية حتى لا تقفز إلى كراسي الحكم في يوم من الأيام. فالديمقراطية في مجتمع الحرية السياسية بمعزل عن الليبرالية، ديمقراطية "إجراءات". بمعنى أن تتخذ السلطة قراراً نهائياً وتقدمه إلى المجالس التشريعية لا لأخذ الرأي فيه، ولكن للبصم عليه وتصديقه. رأس السلطة يختار رئيس الوزراء، لا لأنه يُشكل الأغلبية، ولا لأنه من التكنوقراطيين المجيدين، ولا لأنه من ذوي الدراية الإدارية المتفوقة، ولا لأنه نظيف اليد والفَرْج، ولكن لحسابات عائلية معينة، وحسابات عشائرية معينة، أو لمصلحة شخصية، أو ترضية وتلبية لطلب جهة خارجية، أو لطلاقة لسانه في مواجهة الخصوم، أو ربما لخفة دمه وإجادته للنكتة المُفرِّجة، أو لاستلطاف شخصي.

أما بخصوص الديمقراطية الليبرالية في الدولة المدنية الدستورية: تتيح الديمقراطية الليبرالية في العالم المتمدن الحرية التامة للأحزاب ولصحافة المعارضة في أن تقول ما تشاء شرط أن تلتزم الحقيقة والمنطق ومصلحة الوطن لا مصلحة السلطة الحاكمة فقط، وهو ما تعنيه باحترام القانون في بعض الأحيان. وهي تجيز للمعارضة انتقاد رأس السلطة، وما السلطة ورأسها إلا مجرد موظفين في الدولة يتقاضون راتباً ويؤدون عملاً، ثم يذهبون. وتُفرِّق الأنظمة الديمقراطية الليبرالية بين مَن يحرق علم الوطن ويحرق علم السلطة، ذلك أن السلطة دولة بين السياسيين. فمن كان اليوم في السلطة فغداً هو في المعارضة، ومن كان اليوم في المعارضة فهو غداً في السلطة. لا دخل للسلطة في النظام الديمقراطي في الصحافة أو الإعلام بشكل عام، ولا تملك منه شيئاً، وليس لديها السلطة لأن تشير إليه من قريب أو بعيد بماذا يقول وماذا لا يقول. ولا تتدخل في إدارته أو في جهاز تحريره. وتُعتَبر الإعلام مُلكية خاصة لا يجوز لأحد غير مالكيه أن يتدخل فيه، شرط الالتزام بالحقيقة والمعلومة الصحيحة. لا قوانين طوارئ في دول الديمقراطية الليبرالية، ولا أحكام عرفية فيها إلا في حالة الحرب الحقيقية أو التهديد الحقيقي الخارجي. وتُرفع هذه القوانين بمجرد زوال الخطر الخارجي. والحرية الديمقراطية الليبرالية لا تُغلق صحفاً، ولا تحل حزباً ولا تعتقل كاتباً أو مفكراً ولا تُصادر قلماً إلا بأمر قضائي نزيه، وفي حالات محصورة ومحدودة جداً تهدد الأمن القومي، وتنذر بالخطر على الوطن لا على السلطة. لا تزوير في انتخابات الدولة الديمقراطية الليبرالية. والانتخابات هنا تنظمها وتديرها وتشرف عليها وزارة العدل لا وزارة الداخلية. ومن يرى أن هناك رائحة تزوير في الانتخابات فله أن يرفع ضد وزارة العدل شكوى رسمية. ويتولىّ الإعلام في مثل هذه الدولة أمر هذه الفضيحة، ويقوم بالتحقيق فيها. تمنح الديمقراطية الليبرالية الحقوق السياسية كاملة غير المنقوصة، مثلُها مثَلُ الحزب الحاكم، لأنها اليوم معارضة، وغداً هي السلطة على كرسي الحكم. الديمقراطية الليبرالية ديمقراطية "قرارات" وليست ديمقراطية "إجراءات". رأس السلطة في الدولة الديمقراطية الليبرالية يختار رئيس الوزراء الذي يُشكِّل حزبه الأغلبية في البرلمان، ويكون عادة من أهل الخبرة السياسية الطويلة،

ومن ذوي الباع الطويل في الإدارة الحكومية. ولا مجال إطلاقاً في هذا الاختيار للحسابات العائلية المعينة، كما لا مجال للصداقات الشخصية أو للاستلطاف الشخصي أو عدمه. وربما يكون بين رأس السلطة ورئيس الوزراء اختلاف واضح في الرأي والنهج والأسلوب في إدارة الحكم.

وختاماً أوجز بعض مكونات الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية الدستورية بالقول إن الدولة المدنية الدستورية لا توجد إلاّ في أجواء الديمقراطية الليبرالية والحرية والعلمانية. فهي ليست تعبيراً عن إرادة وراثية أو عشائرية أو سلطوية فردية أو حزبية أو مذهبية، إنما تعبير عن إرادة الشعب صانع الدستور. وما السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية إلاّ تعبير عن إرادة الشعب وممثل عن صوته. فالدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية الدستورية عملية ديناميكية تحمي حقوق مواطنيها وتمنحهم الحريات العامة فرديةٍ وجماعية، بعيدة عن حالة الطوارئ وعبادة الشخصية. وتنظم الحياة طبقاً للدستور الذي أقره الشعب ليعبر عن شخصيته وكرامته. لذلك لا تتكون هذه الدولة في أجواء القهر والعبودية والاستبداد والدكتاتورية والعشائرية لأنها متلازمة مع الديمقراطية والحرية والليبرالية والعلمانية. وعليه، فإن هذه الدولة هي دولة الشعب، ومشروع مدني تنموي تطوري ثقافي فكري سياسي اجتماعي اقتصادي، تسعى إلى تحقيق الاستقرار والسلام وضمان أمن المواطنين وحقوقهم. فلا حرية دون ضمان أمن المواطنين.

وأخيراً، نؤكد أن الدولة المدنية العلمانية الليبرالية الدستورية ليست شكلاً مجرداً، إنما مضمون يساهم في تقدم المجتمع بكل مكوناته وقوميّاته وأديانه. أما إذا عطلت الديمقراطية حركة التطور والحرية وجردت المواطنين من حريتهم، والقومياتِ والأديان من حقوقها، فإنها تتحول إلى سلاح لتعطيل المؤسّسات المدنيّة.

ماذا تعني الدولة المدنيّة؟

أحمد زايد*

ظهرت فكرة الدولة المدنيّة عبر محاولات فلاسفة التنوير تهيئة الأرض فكرياً لنشأة دولة حديثة تقوم على مبادئ المساواة وترعى الحقوق، وتنطلق من قيم أخلاقية في الحكم والسيادة. ولقد تبلورت فكرة الدولة المدنيّة عبر إسهامات لاحقة ومتعددة من مصادر مختلفة في العلوم الاجتماعية.

ولكي يبلور المفكرون طبيعة الدولة الجديدة، لجأوا إلى تصوير حالة الطبيعة التي تقوم على الفوضى وعلى طغيان الأقوى. فهذه الحالة تحكمها مشاعر القوة والغضب والسيطرة، فتفقد الروح المدنيّة التي تتسم بالتسامح والتساند والتعاون من أجل العيش المشترك. إن تأسيس الدولة المدنيّة هو الكفيل بسيادة هذه الروح التي تمنع الناس من الاعتداء على بعضهم البعض من خلال تأسيس أجهزة سياسية وقانونية خارجة عن تأثير القوى والنزعات الفردية أو المذهبية، تستطيع أن تنظم الحياة العامة، وتحمي الملكية الخاصة، وتنظم شؤون التعاقد، وتطبق القانون على جميع الناس، بصرف النظر عن مكاناتهم وانتماءاتهم، وتمثل الدولة إرادة المجتمع.

يعني ذلك أن فكرة الدولة المدنيّة تنبع من إجماع الأمة ومن إرادتها المشتركة. وإذ تتأسس الدولة المدنيّة على هذا النحو، فإنها تصبح دولة

---

* موقع الشروق: http:/wwwshorouknews.com/columns/view.aspx

توصف بأوصاف كثيرة، من أولها أنها دولة قانون. فالدولة المدنيّة تعرف على أنها اتحاد من أفراد يعيشون في مجتمع يخضع لنظام من القوانين، مع وجود قضاء يطبق هذه القوانين بإرساء مبادئ العدل. فمن الشروط الأساسية في قيام الدولة المدنيّة ألا يخضع أي فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل فرد آخر أو طرف آخر. فثمة دائماً سلطة عليا هي سلطة الدولة، يلجأ إليها الأفراد عندما تنتهك حقوقهم أو تهدد بالانتهاك. هذه السلطة هي التي تطبق القانون وتحفظ الحقوق لكل الأطراف، وتمنع الأطراف من أن يطبقوا أشكال العقاب بأنفسهم.

ومن خصائص الدولة المدنيّة أنها تتأسس على نظام مدني من العلاقات التي تقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، والثقة في عمليات التعاقد والتبادل المختلفة. إن هذه القيم هي التي تشكل ما يطلق عليه الثقافة المدنيّة، وهي ثقافة تتأسس على مبدأ الاتفاق؛ أي وجود حد أدنى من القواعد التي تشكل خطوطاً حمراء يجب عدم تجاوزها، وعلى رأسها احترام القانون (وهو الذي يشكل القواعد المكتوبة). وتأتي بعده قواعد عرفية عديدة غير مكتوبة تشكل بنية الحياة اليومية للناس، تحدد لهم صور التبادل القائم على النظام لا الفوضى، وعلى السلام لا العنف، وعلى العيش المشترك لا العيش الفردي، وعلى القيم الإنسانية العامة لا على القيم الفردية أو النزعات المتطرفة.

ومن ثم، فإن الدولة المدنية لا تستقيم إلا بشرط ثالث هو المواطنة. ويتعلق هذا الشرط بتعريف الفرد الذي يعيش على أرض هذه الدولة. فهذا الفرد لا يُعرف بمهنته أو بدينه أو بإقليمه أو بماله أو بسلطته، وإنما يُعرف تعريفاً قانونياً اجتماعياً بأنه مواطن، أي أنه عضو في المجتمع له حقوق وعليه واجبات. وهو يتساوى فيها مع جميع المواطنين. فإذا كان القانون يؤسس في الدولة المدنيّة قيمة العدل، وإذا كانت الثقافة المدنيّة تؤسس فيها قيمة السلام الاجتماعي، فإن المواطنة تؤسس في الدولة المدنيّة قيمة المساواة. فالمواطنون يتساوون أمام القانون، ولكل منهم حقوق وعليه التزامات تجاه المجتمع الذي يعيشون فيه.

والمواطنون هنا يجب ألا يعيشوا كمواطنين لا مبالين، بل يجب أن يكون جلّهم من المواطنين النشطاء الذين يعرفون حقوقهم وواجباتهم جيداً،

ويشاركون مشاركة فعالة في تحسين أحوال مجتمعهم، بحيث يرقون بمدنيتهم على نحو دائم، ويخلصون إخلاصاً كبيراً لكل ما هو "عام": الصالح العام، الملكية العامة، المبادئ العامة. فهم يحرصون دائماً على كل ما يتصل بالخير العام.

ومن ثم، فإن الدولة المدنيّة لها خصيصة رابعة مهمة وهي الديمقراطية. فالديمقراطية هي التي تمنع من أن تؤخذ الدولة غصباً من خلال فرد أو نخبة أو عائلة أو أرستقراطية أو نزعة أيديولوجية. إن الديمقراطية هي وسيلة الدولة المدنيّة لتحقيق الاتفاق العام والصالح العام للمجتمع، كما أنها وسيلتها للحكم العقلاني الرشيد، وتفويض السلطة وانتقالها. إن الديمقراطية تتيح الفرصة للتنافس الحر الخلاق بين الأفكار السياسية المختلفة، وما ينبثق عنها من برامج وسياسات. ويكون الهدف النهائي للتنافس تحقيق المصلحة العليا للمجتمع؛ أي إدارة المجتمع والسياسات العامة بأقصى درجات الدقة والإحكام والشفافية والأداء الإداري المتميز النزيه. والحكم النهائي في هذا التنافس هو الشعب الذي يشارك في انتخابات عامة لاختيار القيادات ونواب الشعب، لا بصفتهم الشخصية، وإنما بحكم ما يطرحونه من برامج وسياسات.

إن الديمقراطية هي الوسيلة التي تلتئم من خلالها الأفكار والتوجهات السياسية المختلفة، للارتقاء الدائم بالمجتمع وتحسين ظروف المعيشة فيه، وكذلك الارتقاء بنوعية الثقافة الحاكمة لعلاقات الأفراد وتفاعلاتهم. بمعنى مختصر، إنها الطريق نحو التقدم الدائم. ولا تتحقق الديمقراطية إلا بقدرة الدولة المدنيّة على تطوير مجال عام أو ميدان عام، وهو مصطلح يطلق على مجال النقاش والتداول العام الذي يحقق التواصل الاجتماعي بين الجماعات المختلفة والآراء المختلفة. ويضم المجال العام مجالات فرعية للنقاش والحوار، تبدأ من الصالونات الفكرية، وتتدرج عبر الجمعيات الأهلية والمنتديات والمؤتمرات العامة، وصولاً إلى النقاشات التي تدور في أروقة النقابات المهنية وجماعات الضغط والحركات الاجتماعية والأحزاب السياسية. وهذا الميدان العام يحافظ على استقلاله، بحيث يكون قادراً على طرح أفكاره على نحو موضوعي ومحايد.

فالمجال العام هو الذي يلهم المجتمع الأساليب القويمة في التفكير والتدبر العام والتواصل الجمعي. إنه يحول المناقشات المتفرقة إلى مناقشات تصب في هدف عام، وتتم وفق قواعد وأصول عقلية، بحيث لا يتحول النقاش إلى فوضى، طالما أنه يقوم على العقل والبصيرة والتدبر والقدرة على التفاوض وتقديم الحلول والمرونة في الاستجابة لأفكار الأطراف الأخرى.

ويتأسّس المجال العام، بجانب عملية التدبر العقلي والتفاوض، على ما يطلق عليه الفعل التواصلي أو الاتصالي. إنه الفعل الذي يقوم على احترام أفعال الآخرين وأفكارهم، والاستجابة إليها على نحو عقلاني، بحيث يتجه النقاش صوب المصلحة العامة دون إحداث صخب أو ضوضاء أو عنف أو تنافر أو تنابذ أو رفض.

وأخيراً، فإن الدولة المدنيّة لا تتأسس بخلط الدين بالسياسة. إن الدين يظل في الدولة المدنيّة عاملاً أساسياً في بناء الأخلاق وفي خلق الطاقة للعمل والإنجاز والتقدم. هذه وظيفة للدين أصيلة في كل المجتمعات الحديثة الحرة. ومن ثم، فليس صحيحاً أن الدولة المدنيّة تعادي الدين أو ترفضه. فالدين جزء لا يتجزأ من منظومة الحياة، وهو الباعث على الأخلاق والاستقامة والالتزام، بل إنه عند البعض الباعث على العمل والإنجاز والنجاح في الحياة. ينطبق ذلك على الإنسان في حياته اليومية، كما ينطبق على رجال السياسة بالقدر نفسه.

إن ما ترفضه الدولة المدنية هو استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية، فذلك يتنافى مع مبدأ التعدد الذي تقوم عليه الدولة المدنيّة، فضلاً عن أنه، وربما يكون هذا هو أهم هذه العوامل، يحول الدين إلى موضوع خلافي وجدلي، وإلى تفسيرات قد تبعده عن عالم القداسة، وتدخل به إلى عالم المصالح الدنيوية الضيقة. من ثم، فإن الدين في الدولة المدنيّة ليس أداة للسياسة وتحقيق المصالح، ولكنه يظل في حياة الناس الخاصة طاقة وجودية وإيمانية تمنح الأفراد في حياتهم مبادئ الأخلاق، وحب العمل، وحب الوطن، والالتزام الأخلاقي العام.

وأخيراً، فإذا كانت هذه هي أركان الدولة المدنيّة، فلا يصح أن نأخذ منها ركناً دون آخر، فهي أركان متكاملة متساندة، يدعم بعضها بعضاً في منظومة متكاملة تكاد تكون هي منظومة الحياة الحديثة.

مناظرة حول الدولة المدنيّة
بين صبحي صالح وعمرو حمزاوي*

صبحي صالح

الدين والسياسة: حسماً واختصاراً وقطعاً وجزماً أقول إن طرح هذا السؤال على منهج الإسلام طرحٌ خاطئ، لأن هذا السؤال لا ينطبق على الإسلام أصلاً، إما لجهل في الاصطلاح، وإما لجهل في المنهج وإما جهل في الاثنين معاً. فإنّ الإسلام دين ودولة.

إن الله عزَّ وجل أنزل كتاباً فأحلّ فيه حلالاً وحرّم فيه حراماً، وأرسل نبياً وإماماً فعلّم الناس كل أنواع العلاقات: علاقة الفرد مع ربه، والفرد مع نفسه، والفرد مع بقية المجتمع، وعلّم الإنسانية كيف تصنع حضارة وتسوس الدنيا بالدين. ولذلك لمَّا نزل القرآن، نزل في ٦٢٠٠ وبضع آية، منها ٦٠٠ آية اسمها آيات الأحكام. فالذي يفصل الدين عن الدولة ببساطة شديدة يلغي ٦٠٠ آية من القرآن. ثم يصنع المشكلة من حيث أراد الحل، لأنه عندما نقول "أحل الله البيع وحرّم الربا"، أهذه آيات للدنيا أم للمحراب أم لكليهما معاً؟ عندما يقول الله عزّ وجل: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام" [البقرة: ١٨٣]، "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص" [البقرة: ١٧٨]، يا أيها

---

* موقع رسالة الوطن: http://www.mujaz.me/coverages/1469027/read/654060 / تفاصيل-مناظرة-بين-صبحي-صالح-وعمرو-حمزاوي

الذين آمنوا "كتب عليكم القتال" [البقرة: ٢١٥]، بالصياغة نفسها، بالألفاظ نفسها، بالعبارات نفسها، بالدلالات نفسها، مع اختلاف الموضوع في كل مرة. مرة الصيام، وهذه عبادة، ومرة القصاص، وهذا قانون جنائي، ومرة القتال، وهذا قانون دولي عام في قانون الحرب والسلام. إذن أي آيات نتعبّد بها؟ وأي آيات نتعامل بها؟ عندما يقول "يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه" [البقرة: ٢٨٢]، هل هذا قانون إثبات لحكم الدنيا والمحاكم والسلوك الإنساني أم آيات للتعبّد وفي المحراب فقط؟

لكي نفهم هذه الإشكالية، لا بدّ أن ندرك مكمن الخلل في مضمون المصطلح، لأنه أسقط مفهوم الدين في الفكر الغربي على مفهوم الدين في الفكر الإسلامي، لأن هناك "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، أما في الإسلام فهناك "ربّ السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى" [طه: ٦].

في الدين الأمر كله لله، وقيصر وما ملك، عبدٌ لله وإن أبى. في الإسلام العلماء يقولون إنما الدنيا موضوع الدين، أي نزل الدين لإدارة شؤون الدنيا. ولذلك، عندنا آيات الأحكام ٦٠٠ آية موزعة على كل أقسام القانون. هذا الكتاب كتابي عندما كنت طالباً في السنة الأولى في هذه الكلية، في هذا المدرج من على هذه المنصة، وكان يعلّمنا أستاذنا كيف أن الشريعة الإسلامية قد نظّمت كل أقسام القانون قسماً قسماً بالتوزيع العلمي نفسه الذي نشأ عليه نهج الغرب في تقسيم مفهوم القانون.

سوف أطرح الأمر بالمفهوم العكسي. ليكن هناك فصل للدين عن الدولة. فهل الذي يطبق هذا الشعار يسمح لنا أن نقيم آيات الأحكام بمعرفتنا ولا يقول: دولة داخل الدولة؟ يعني مثلاً عندنا في الإسلام نظام مالي فيه عشر موارد لجمع المال، وعندنا ثمانية وجوه لإنفاق المال. فهل يُسمح لنا أن ننشئ بهذا بتنفيذ آيات المال في القرآن فنجمع المال ونصرفه دون أن نسميها وزارة المالية؟ وهل يسمح لنا أن نقيم آيات الجرائم والإثبات والمحاكمة وأن ننشئ جهاز الضبط وجهاز التحقيق وجهاز المحاكمة وجهاز التنفيذ دون أن يسمّى ذلك مرفق القضايا بوزارة العدل؟ وهل يُسمح لنا أن نقيم جهازاً يقوم على آيات الجانب الاجتماعي في الإسلام ابتداءً من زاوية الأسرة، وآداب البيت،

وأحكام الزواج، وأحكام الطلاق، والحضانة، والنفقة، والمواريث، ولا يقال لنا إنّ هذه دولة؟ وعندنا آيات التعليم "اقرأ باسم ربّك الذي خلق"، وعندنا آيات النظام العسكري في الإسلام "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم" [الأنفال: ٦٠]. ثمّ فإن عندنا آيات الحرب والسلام، فهل يسمح لنا بتكوين القوات المسلّحة المنصوص عليها في القرآن، وتكوين الجهاز المدني المنصوص عليه في القرآن، وتكوين الجهاز القضائي المنصوص عليه في القرآن، وتكوين الجهاز التعليمي المنصوص عليه في القرآن، ثم نجعل واحداً مسؤولاً عن هذه الأجهزة ولا نسميه رئيس الوزراء، إنما نسميها آيات الأحكام في القرآن؟ إمّا أن تقبل بها فيكون الإسلام ديناً ودولةً، وإما أن ترفضها فأنت تنكر صريح القرآن.

ثانياً، أطرح سؤالاً آخر. عندما كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيعة العقبة، ثم بايع على إقامة دولة، فقد كانت بيعة العقبة بيعة إقامة دولة الإسلام. ولما بايع النبي ٧٥ من الأنصار، قال، بعد تمام البيعة مباشرة: انتخبوا من بينكم ١٢ نقيباً. أول من خلق، بل أول من أوجد أو شرَّع نظام التمثيل النسبي والاختيار بالإرادة المباشرة كان النبي صلى الله عليه وسلم. ثم بعدما عقد البيعة واختار النقباء، نزل القرآن يقول "وأمرهم شورى بينهم" [الشورى: ٣٨]. وهذه الآية من القرآن المكي، أي قبل أن تقام دولة الإسلام في المدينة، فما معنى "أمرهم شورى بينهم"؟ من هم؟ هم الشعب، فإذا حذفنا الضمير ووضعنا العَلم، فأصبح أمر الشعب شورى بين الشعب، أي ما يسمى ديمقراطية حكم الشعب للشعب. من الذي وضعها وعلمها وشرحها ونفذها؟ النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وسلّم. "أمرهم شورى بينهم": أي شأن الشعب يملكه الشعب، سميت بعد ذلك ديمقراطية، أي حكم الشعب للشعب. قالها القرآن منذ ١٦٠٠ سنة.

ثم بعد أن هاجر المسلمون إلى المدينة، وضع النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم في اليوم الأول من السنة الهجرية الأولى صحيفة المدينة، وهي تقع في ٤٦ مادّة، لتكون هذه الوثيقة أوّل دستور مدني مكتوب في ٤٦ مادّة لم تكن البشرية تعرفها قبل الإسلام. فنحن الذين قرَّرنا مبدأ الشورى وحكم الشعب للشعب، ونحن الذين قرّرنا النظام النيابي الانتخابي في بيعة العقبة

قبل أن تقوم الدولة، ونحن الذين وضعنا أوّل دستور مدني مكتوب في أبواب ومصنّف في مواد، ما زال حتّى الآن يتحدَّى أعظم دساتير البشرية على سبيل التحدي في القانون الدستوري المُقام. فهل كان النبي يعبث عندما ينشئ سلطة حاكمة، ويرجع الحقوق كلها عنده، ويوزع الحقوق والواجبات، ويضع سلطات الدولة، ثم يقلد الجيش، ثم يعقد الصلح، ويمارس المهام السياسية بامتياز لم يعرفها العالم حتى الآن؟ ألا يقال أنّ ذلك سياسة؟ وهل هناك أعظم من محمد في السياسة؟ وعقد التحالف، وأدار مفاوضات، وأنشأ دولة فتحت أكثر من نصف الأرض في أقلّ من نصف قرن، بينما الرومان لم يفتحوا ما فتحه في ٨٠ سنة؟

وعندما تعقد البيعة لأبي بكر، بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلّم، ما معنى البيعة؟ أليست هي التي تنسب إلى مونتسكيو ويقال إنها العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو ومونتسكيو في القرن الـ ١٧؟ وكأنّ أبا بكر لم يعقد بيعةً في سقيفة بني ساعدة ثم يخرج على الناس في المسجد، فيبايعه الناس حاكماً بعقد اجتماعي بامتياز على النحو الذي يدرّس في علم السياسة.

لقد أنشأنا أول عقد اجتماعي في التاريخ، وأقمنا أول دولة سياسية في التاريخ، ووقف الرجل يعلن أحكام العقد الاجتماعي وهو يقول: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله؛ فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". أليست هذه أحكام عقد اجتماعي؟ وكان إذا عُرض عليه أمر جمع له أهل الرأي وهو المجلس التشريعي. أمّا الرقابة فهي ممثلةً في ركن مكين تميَّز به الإسلام عن غيره، اسمه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مراقبة الحكّام ومساءلتهم، وقالوا، "لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقوّمناك بسيوفنا يا عمر"، هل هناك حرية رأي في العالم مثلما فعل عمر؟

عمرو حمزاوي

أمّا فيما يخصّ العلاقة بين الدين والسياسة فدعوني أبدأ، وكما بدأ الأستاذ صبحي، بمحاولة ضبط المفاهيم. إنني، وكمعبّر عن الأفكار الليبراليّة أو عن التيار الليبرالي، لا أنطلق من مقولة أننا أمام سؤال إن كان هناك حتميّة

لفصل الدين عن الدولة. فهذا سؤال مغلوط أيضاً من وجهة نظري. ولكن السؤال الذي أطرحه يختلف. نحن لا نتحدث عن فصل الدين عن الدولة، ولكن نتحدث عن كيفية تنظيم العلاقة بين الدين وبين السياسة. وأنا أتفق مع أستاذ صبحي في أن السؤال لا محل له في مصر ولا محل له في غير مصر من البلدان، لا محل له من الإعراب. لا يريد أحد في مصر أن يفصل الدين عن الدولة، أو عن المجتمع، أو عن المواطنين، أو عن المؤسسات الناظمة لعلاقة الدولة بالمواطنين، أو عن دستور البلاد. لا يتحدّث أحد عن الفصل.

كما أننا لا نتحدث عن الدولة فقط، لأن السياسة لها معاني ومضامين أشمل بكثير من الدولة. السياسة لها عدة مفردات ومضامين رئيسية. **المفردة الأولى** أو المضمون الأول هو الدستور، الخيط الناظم للعلاقة بين المواطنين، بين مواطني الدولة وبين السلطات التي تدير شؤون البلاد. **المضمون الثاني** هو ذلك المتعلق بالدولة، بمؤسساتها وأجهزتها التي تقوم على إدارة العلاقة مع المواطنين بمضامين وبمعان قد تكون ديمقراطية، وهذا هو ما نرجوه، أو قد تتسم بغياب الديمقراطيةً، كما حدث في مصر طوال العقود الماضية. والأمر لا يقتصر على العقود الثلاثة السابقة فقط، بل هو أمر ممتد منذ الخمسينيات إلى أن زال نظام الرئيس السابق. **المفردة الثالثة** هي تلك المتعلقة بالمواطنين، لأن السياسة لا تتعلق فقط بالدولة، أو بالدستور، ولكن هناك مواطنين. هناك مواطنات ومواطنون، هم الذين لهم حقوق، وعلى السياسة أن تحترم حقوق المواطن، وأن تحترم حريّاته، وأن تضبط حقوق المواطن وحريّاته بما لا يتعارض مع الصالح العام للمجتمع. هناك **مفردة رابعة** هي تلك المتعلقة بمجموعة القوانين والمؤسسات التي تدير العلاقة بين الدولة وبين المواطنين.

سوف أبدأ بالتخصيص فأنتقل من الحديث عن المعاني العامة لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة إلى المعاني المحددة لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة بهذه المستويات في حالة الديمقراطية. فقد كانت مطالب ثورة ٢٥ يناير في العمق مطالب ديمقراطية. الشعارات التي رفعت كانت شعارات للتغيير والحريّة والعدالة الاجتماعية، شعارات تتعلق بحقوق الإنسان، ولم يطرح في الثورة المصرية التساؤل المتعلق بفصل الدين عن الدولة على الإطلاق،

لم يطرح هذا. يدل عدم طرح هذا السؤال أننا في مصر غير معنيين بهذا السؤال، ولكن معنيون بتساؤلات تفاصيل تتعلق بكيفية التنظيم. إن أردنا، في رأيي، أن ننظم العلاقة بين الدين وبين السياسة بمضامين ومعانٍ ديمقراطيّة لا بد أن ننظر إلى المسائل التالية:

- فيما يتعلّق بالدستور. يمكن لدستور البلاد، بكل تأكيد، وهذا هو الحادث في الحالة المصرية، وسيحدث في مصر مع الدستور الجديد القادم، أن يستلهم المرجعيّات الدينية، بمعنى أنه يعبر عن مبادئ وعن مقاصد المرجعيات الدينية المختلفة. ولكن الدستور بالإضافة إلى ذلك هو خيط قانوني ناظم يمكن أن يستفيد من خبرات تراكمت في مجتمعات ودول أخرى، ومن ثقافات ومرجعيات متعددة تراكمت لدينا في مصر، لأن مصر بكل تاريخها وبكل حضارتها وبكل ثقافتها، يجب ألا تختصر فقط إلى مرجعية دينية واحدة. مصر أشمل من ذلك. هناك بجانب المرجعية الإسلامية مرجعيات أخرى منها مرجعيات دينية، ومرجعيّات حضارية، ومرجعيّات ثقافية، ومرجعية قانونية. هناك تراث قانوني عظيم لواضعي الدساتير المصريّين، للقانونيّين المصريين الذين انفتحوا منذ القرن التاسع عشر، إن لم يكن قبل القرن التاسع عشر، على الكثير من الخبرات العالمية، فالدستور يستلهم المرجعيات الدينيّة، يضع الأحكام بما لا يتعارض مع المرجعيّات الدينيّة. لكن لا ينظر إلى مرجعية دينية واحدة، ولا يقتصرٍ على المطروح لدينا ويتجاهل التراث العالمي، لأننا في النهاية جميعاً مهمومون بقضايا عالمية للإنسانية. الحرية قضيّة عامّة إنسانية، العدالة قضية إنسانية عامّة، المساواة قضيّة إنسانية عامّة. لنا تميزنا الحضاري، ولكن لا بدّ من الانفتاح أيضاً على الخبرات الأخرى التي دوماً ما استفدنا منها في مصر. هذا فيما يتعلّق بالدستور.

- فيما يخصّ العلاقة بين الدين والدولة: عندما نعرّف هذه العلاقة وننظّمها في إطار ديمقراطي، الدولة هي كيان محايد، الدولة لا تلتفت حين تتعامل مع المجتمع، ولا تلتفت حين تتعامل مع المواطنين إلى انتماءات المواطنين الدينيّة، ولا تلتفت إلى انتماءات المواطنين العرقيّة، ولا إلى خلفياتهم الاجتماعية، ولا إلى النوع. بل الدولة تساوي بين جميع المواطنين،

وتعاملهم بحيادية. تتسامى الدولة عن خصوصيات المواطنين لتحقق الصالح العام. هذا ما ينبغي أن تفعله الدولة في أي مجتمع به تنوع وتعدد، وهذا هو حال مصر. نحن لدينا مواطنون مصريون مسلمون ومواطنون أقباط، ولدينا مواطنات مسلمات ومواطنات مسيحيات. لا يمكن أن تتعامل الدولة مع هؤلاء المواطنين والمواطنات بمنطق خصوصية دينية أو عرقية أو اجتماعية، بل يجب أن تتسامى وتعلو عن هذه الخصوصيّات وتتعامل معهم بحيادية تامة كمواطنين.

- السياسة والدين بالمعنى الديمقراطي. كما قلت في السابق، السياسة ليست دولة فقط، وبالتالي الأمر ليس دين ودولة، بل دين وسياسة. أحد مضامين السياسة الرئيسية هو تنظيم إدارة شؤون المواطنين، لأن السياسة هدفها تحقيق الصالح العام. هدف السياسة هو أن تحقق صالحنا جميعاً كمواطنين. لكل مواطنة ولكل مواطن في الدولة المعنيّة، في المجتمع المعني بالإشارة إلى مصر، وبغض النظر عن الانتماء الديني أو التميزات الأخرى، الحقوق نفسها، والواجبات نفسها، دون أي انتقاص ودون أي تمييز. لا انتقاص ولا تمييز في الحقوق السياسية، لا انتقاص ولا تمييز في الحقوق المدنية، لا انتقاص ولا تمييز في الحقوق الشخصية، بغض النظر عن المسمّيات. إمّا أن ننتصر لمبدأ المواطنة بصورة كاملة وصريحة وواضحة، ولا نميّز بين المواطنات ولا المواطنين، وإما لا ننتصر لهذا المبدأ، ونبدأ في وضع حقوق تنتقص هنا أو تنتقص هناك، فينتهي بنا الأمر إلى سياسة لا تتصف بالديمقراطية على الإطلاق، وتضرّ بمصالح المواطنين.

ويتأسّس على هذا أنّ المواطن في أي دولة ديمقراطيّة، أي مجتمع ديمقراطي لا يحكم فقط وفقاً لآراء الأغلبية وتفضيلاتها. نعم، الديمقراطية هي في أحد مضامينها ممارسة حكم الأغلبية، لكن هناك ضمانات قانونية ودستورية ينبغي أن تحمي الأقليات؛ سواء أكنا نتحدث عن أقليّات في منطق ديني أم في أيّ منطق آخر. الأقليات لهم الحقوق نفسها، ولهم الواجبات نفسها، فلا تفتئت الأغلبية عليهم، وإلا كنا لسنا أمام ديمقراطية تمارس حكم الأغلبية، ولكن أمام ديكتاتورية الأغلبية، وهذه أبعد ما تكون عن الديمقراطيّة.

- ما يتعلق بالمؤسّسات. لا أعتقد أن هناك أي خلاف فيما طرحه الأستاذ صبحي صالح وما سأطرحه. المقصود والهدف في مؤسّسات الدولة وأجهزتها، أي المؤسّسات العامة التي تدير شأن المواطنين وتنظم علاقة المواطنين، هو أن ننتصر لثلاثة أمور رئيسية: أن ننتصر أوّلاً لسيادة القانون، وأن ننتصر ثانياً لمبدأ المساواة بين المواطنين دون تمييز، وأن ننتصر ثالثاً لمبدأ المساءلة والمحاسبة.

- أخيراً، الأمر المتعلّق بالدين والسياسة: أين يأتي الدين إذن بعد هذه المضامين التي شرحتها بالتحديد بمنطلقات ليبرالية؟ عندما نتحول نحو الديمقراطية في مصر، أي النموذج الديمقراطي المبتغى الذي هو، كما قلت، جوهر مطالب ثورة ٢٥ يناير، أين يأتي دور الدين؟ يأتي دور الدين على أرفع مستوى. فأنا لا أتحدث عن فصل الدين والسياسة. السياسة المدنية كما حددتها فيها دولة محايدة ومساواة بين المواطنين. والدستور يستلهم من مرجعيات دينيّة ومرجعيات أخرى، والمواطن له كامل الحقوق وعليه كامل الواجبات دون تمييز. هذه السياسة المدنية لا تتعارض، ولا يمكن أن تخرج عن الدين في سياق ممارستها، ولا في سياق طرح الأفكار السياسيّة، بل تدخل الدين أولاً على مستوى المرجعيات المطروحة والأفكار. هناك تيارات، وشخصيّات، ورموز فكرية، تعبّر عن رؤى وقناعات في السياسة تستلهم مرجعيّات دينية. هذا أمر مشروع ومقبول بل ومرغوب. ولكن أين المحك؟ أين الفيصل بين أن نتحوّل إلى سياسة تغيب عنها معالم الديمقراطية وأن نبني سياسة ديمقراطيّة؟ المحك هو أن التعبير عن المرجعيات الدينية سواء من خلال تيار معين، أو جماعة معينة، أو حزب معين أو مؤسسة أو فرد أو رمز عام، لا يدّعي ثلاثة أمور: (١) لا يدعي أنه يحتكر الحديث باسم الدين، لأن ليس من حق أحد أن يحتكر الحديث باسم الدين. عندما تحدث السيد الدكتور عبد العزيز رئيس الجلسة، وقال التيار الديني، صححت له وقلت بل التيار الإسلامي. ونحدّد ونقول جماعة الإخوان، الأستاذ صبحي يتحدث باسم جماعة الإخوان. فلا يدعي أحد احتكار الحديث باسم الدين في السياسة. جماعة الإخوان المسلمين في العام ٢٠١١ تختلف عن جماعة الإخوان في التسعينيات والثمانينيات والسبعينيات. الدين الذي يعبّر

عنه في السياسة بهذا المعنى، هو أحد مكوّنات الحياة السياسيّة: حركياً، على مستوى الأحزاب والجماعات، فكريّاً على مستوى الأفكار والرؤى المطروحة، معرفيّاً على مستوى المرجعيات المستلهمة. وهنا الدين لا يرفض تعبير السياسة. (٢) الدين يسمح بوجود مرجعيّات أخرى بجانبه. هناك مرجعيات لليسار، هناك مرجعيات ليبرالية، يعبر عنها أيضاً في السياسة، وهذا من المطلوب ومن المرغوب في السياسة الديمقراطيّة. (٣) أنه لا بد من الفصل في السياسة المدنيّة. عندما تستلهم حركة معينة أو جماعة معيّنة مرجعيّة دينيّة لا بد من أن تفصل بين الوظيفة الدعوية للدين وبين ممارسة السياسة، أن تفصل تنظيميّاً وحركيّاً بين الدعوة والسياسة، لأن السياسة ليست صراعاً حول الأفكار المقدّسة، بل هي ممارسة وبحث عن الصالح العام. فإن أدخلنا الدين في السياسة فسوف نضر بالخطاب الديني وبالرمزية الدينية، ونقلل من تناسق العلاقة من المزج الناجم في المؤسسات الدينية بين الخطاب الديني والرمز الديني. ولهذا، يجب تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة ديمقراطيّاً.

الإسلام والدولة المدنيّة

محمد المحفوظ*

-١-

حين القيام بالبحث التاريخي في التجربة الإسلامية التاريخية، نكتشف أنّ الدين الإسلامي بكل قيمه وتشريعاته، لم يحدد شكلاً محدّداً للدولة والسلطة، وإنما حدّد مجموعة من القيم والمبادئ الدستورية والسياسية ينبغي أن تسود وتتحكم في مؤسّسة الدولة بصرف النظر عن شكلها ومسمّاها. فالدولة ضرورة من ضرورات الاجتماع الإنساني، إذ تتحمل مسؤوليات ومهمات كبرى في مسيرة المجتمع. ولكن الإسلام لم يحدّد شكلاً خاصاً للدولة. ولعل في إشارة الإمام علي ابن أبي طالب إلى أنّه "لا بد للناس من أمير بر أو فاجر"، تأكيداً على هذه الحقيقة التاريخية والإنسانية. يقول أحد المفكّرين:

> فقد تعامل الإمام علي مع الدولة كضرورة. أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الإنسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشريعة، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقية، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى،

---

* موقع المقال: http://www.almqaal.com/?p=1695

ويخرج الجياع شاهرين على الناس سيوفهم، ونعود إلى المأثور "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم". إذن، فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويبنيها، لا تبنيه، وإن كانت بعد أن يبنيها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده، يجدّدها ويتجدّد بها، وتجدّده وتجدَّد به. والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدّر بظروفها ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغير وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتبعاً لذلك تغيرت الأدوار، فلا بد أن تتغير الدولة شكلاً وأداءً ودوراً، وآليات تحقيق، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنيان المجتمع.[١]

فالمهم في مؤسسة الدولة ليس شكلها، وإنما القيم الأساسية التي تحتضنها، والمبادئ الأساسية التي تعمل على تنفيذها وتحقيقها في الواقع الخارجي. فالمطلوب دينياً أن تلتزم مؤسسة الدولة بقيم الدولة ومبادئها ووظائفها وشكلها ومسمياتها المتعددة. وهي خاضعة لظروف الزمان والمكان وتحولات المرحلة، وما هو الإطار الأنسب للوفاء بتلك القيم والمبادئ الأساسية.

فلا وصفة دينية ملزمة للدولة. وطالما أن شأن الدين بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى، هو أداء الدولة، أي عدالتها، وطالما أن العدالة من دون حرية هي جور آخر، فالمستبد العادل تلفيق بين مفهومين متناقضين لا يجتمعان أبداً ولا يرتفعان، أي إما مستبد وإما عادل. وطالما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنة لتوائم أو ضرائر من الاستبدادات المدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده، بل وبمدلولها الواسع الذي يمتد إلى الشأن الاجتماعي والرعائي والتنموي الشامل، هي التي تجمع الحرية إلى العدالة في بنية مدنية، كمفهومين متشاطرين تعريفاً وتحقيقاً إلى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر.[٢]

-٢-

فالجوهر أن تكون الدولة بكل مسؤوليها ومؤسساتها، نتاج الحرية والشورى والعقد الاجتماعي المستند إلى حرية الاختيار ورضا الجماعة.

فالدولة ليست خارجة عن قيم الإسلام الكبرى كالعدالة والحرية والمساواة، بل هي تجسيد لهما. وانحراف الدولة في مراحل مديدة من التجربة التاريخية الإسلامية عن هذه القيم لا يشرع للدولة الاستبدادية، ولا يؤسس للنموذج السلطاني الذي لا صلات حقيقية له بالاجتماع الإسلامي، بل على العكس تماماً، حيث إن الانحراف التاريخي يحملنا مسؤولية تاريخية باتجاه تظهير قيم الإسلام الأساسية في السياسة والحكم، وممارسة القطيعة المعرفية والسلوكية مع كل أشكال الاستئثار بالقرار والاستفراد بالحكم.

فالإسلام في كل تشريعاته وأحكامه يستند إلى الرضا وحرية الاختيار. وليس من المعقول أن يبني نظامه السياسي بعيداً عن مقتضيات الحرية والشورى والعدالة. فكما أن العقود المالية والاقتصادية في الرؤية الإسلامية قائمة على رضا الطرفين، كذلك هو نظام الحكم. فهو يستند في شرعيته ومشروعيته على بعدين أساسيين، وهما: ١) انسجام كل الممارسات والخطوات مع هدي الإسلام والاختيارات الكبرى. ٢) قبول الأمة وانتخابها للحكومة والنظام السياسي.

فالشرعية لا تتأسس فقط من جراء انسجام القائمين على المشروع مع الإسلام ورؤيته في الحكم والسياسة، وإنما من الضروري من أجل اكتمال نصاب الشرعية، أن تختار الأمة بكل مكوناتها وشرائحها وبشكل حر شكل الحكومة ومشروع النظام السياسي.

فأنظمة الحكم التي تستند إلى الاستئثار والاستفراد والإكراه ليست منسجمة وقيم الإسلام السياسية، حتى لو تجلببت بجلباب الإسلام. فلا يمكن أن يتأسس نظام حكم على الإكراه ونربطه بالإسلام. صحيح أن التجارب التاريخية للمسلمين، تثبت ذلك، بمعنى أن هناك أنظمة ادّعت الإسلام والالتزام به، وأقامت نظامها وسلطانها على الاستبداد والإكراه، ولكن حين التأمل في قيم الإسلام وتشريعاته، نجد أن هذه القيم والتشريعات، تؤسس لرؤية سياسية مغايرة، رؤية سياسية للحكم والسياسة قائمة في كل أطوارها ومراحلها على الحرية والعدالة والشورى. من هنا فإننا نستطيع القول إن الدولة في الرؤية السياسية الإسلامية ليست

دولة الاستبداد والإكراه، بل هي في كل مراحلها (في مرحلة التأسيس والبناء، وفي مرحلة الإدارة والتسيير) هي دولة المجتمع والأمة باختياراتها وتوجهاتها وقيمها.

فلا شرعية لدولة أو لنظام حكم سياسي، لم يصل إلى سدة الحكم باختيار الأمة. فالأمة هي صانعة الحكم. وأي تجربة سياسية بعيدة عن هذا المعيار، فهي لا تنسجم بمقدار ذلك البعد مع قيم الإسلام في الحكم والسياسة.

> فالفكر الإسلامي يؤسس مشروعه السياسي على الأسس الثلاثة التالية؛ فهو يغرس الشعور الحر في نفس الفرد بما يمنعه من الوقوع في هاوية العبودية، كما يزرع الشعور نفسه في نفس الحاكمين بما يمنع الوقوع في هاوية الاستعباد، ثم يأتي بعد ذلك دور المؤسسات السياسية والدستورية كنتيجة شكلية، لذلك الشعور، مع ما يستتبع ذلك من وسط ثقافي مستنير، ووسط اقتصادي متوازن.[٣]

ومن خلال هذا الشعور الحساس، يتأسس الضمير الإسلامي الجماعي، الذي يدافع عن قيم الإسلام الكبرى، ويكون حارساً على تنفيذها ومراقباً مسؤولاً على النخبة السياسية وأدائها العام، ومؤسسة الدولة وهي تمارس وظائفها وأدوارها، فإنها تمارسها بوصفها مؤتمنة ووكيلة عن الأمة للقيام بها، وليس بوصفها ممثلة للحق الإلهي.

فالدولة حاجة اجتماعية وضرورة سياسية وحضارية. وكل وظائفها وأدوارها ومسؤولياتها، لا تخرج عن نطاق خدمة المجتمع والأمة من موقع المسؤولية والسلطة. والدولة أو السلطة تستمد مشروعية بقائها واستمرارها من قدرتها على الوفاء بحاجات الناس وتطلعاتهم المتعددة. فهي معنية بأمن الناس الأمني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي. وأي تراجع عن هذه المسؤوليات يضر بشرعية السلطة، وبمدى قبول الناس بها. فالأمة أو المجتمع هو الحاضن الأكبر لمؤسسة الدولة، لأنها إحدى مؤسساته التي أنيطت بها مسؤوليات محددة ووظائف معينة. وإذا لم تستطع القيام بهذه المسؤوليات والوظائف، فإن المجتمع، وعبر وسائل ديمقراطية – سلمية، يختار فريقاً آخر أكثر تأهيلاً وقدرة على تنفيذ تلك المسؤوليات:

وعلى المعني بشأن السياسة في الدين، أن يوحد النظر إلى سياق البلاء عبر المراحل والانتقال. فسيرة المتدينين وغيرهم من البشر تتعاقب قروناً، قد يتصاعد الأوائل وعياً وتجدداً ونهضة إذا استفزهم تحدٍّ أصابهم من أمة أرقى منهم أو قوّمهم بعد الضلال والجمود هدي تنزل عليهم من السماء، أو تذكروه بعد غفلة ... وقد يخلف قرن يتم البناء بعد تأسيسه السالف ثم يعقب قرن عاطل لا يجتهد تعويلاً على التراث المنقول، ولا يجتهد توكلاً على الفخر والكسب الموروث. وهكذا تتداول الأيام بالأمم، وهي سنة كان واقعها ظاهراً في تاريخ المسلمين، ولاسيما في سيرتهم، سكوناً خاملاً بعد حركة حية، وجبروتاً مطلقاً بعد شورى حرة، وشتاتاً ذليلاً بعد وحدة عزيزة. وفي دراسة تلك السياقات المتداولة عبرة لتقدير عوامل الانحطاط عن المثال، ولتخطيط حركة جديدة نحو نهضة بعد وهدة، ولتدبير اتصال مراحل المستقبل تعالياً مستمراً ونزوعاً دؤوباً نحو المثال لا تصيبه العلة المعهود من طروء العجز والخرف والتقادم عند المخالفين.[٤]

فوعينا وإرادتنا الرشيدة، هي القادرة على إنهاء تأثير حقب الانحطاط السياسي والحضاري على واقعنا وراهننا، وإننا بمقدورنا، من خلال الوعي والإرادة الجماعيتين، وقف الانحدار وإنهاء مسلسل التراجع والاستبداد في الحقل السياسي لحياة المسلمين.

-٣-

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول إن قيم الإسلام السياسية، لا تؤسس لنظام حكم ثيوقراطي، وإنما هي تدعو وتحث على تأسيس حكم منبثق من جسم الأمة، يكون تعبيراً عن حاجاتها وتطلعاتها، ويمارس دوره ووظائفه بوصفه جهازاً مدنياً، لا يمتلك إلا السلطة المخولة له من الأمة، وهي التي تراقب أداءه، وهي التي تقرر استمراره أو إعفاءه من هذه المسؤولية الكبرى. فالحكم وممارسته ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لإنفاذ تشريعات السماء، وتوفير حاجات الناس ومتطلباتهم. يقول تبارك وتعالى: "وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون" [المائدة: ٤٩].

فشرعية الحكم الحقيقية في أنه يحكم بالعدل والقسط بين الناس، وحين يخرج الحكم عن مقتضيات العدل والقسط في ممارسة الإدارة والحكم، تنتهي شرعيته، ويتحول إلى حكم مستبد وظالم، يقول تبارك وتعالى: "سمّاعون للكذب أكّالون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين" [المائدة: ٤٣].

> فمن هدي الإسلام أن يؤسس الحكم على عقد مواطنة ونظام سلطان، وأن تسود للأفراد حرمات وحريات ومساواة أساسية كيفما اختلفوا أفراداً وجماعات، وألا يتولى أحد السلطة العليا عنوة، بل بخيار الرعية انتخاباً حراً عدلاً، وأن تكون قرارات الأمر العام الكبرى عن شورى بإجماع أو رأي غالب، وأن تتفاصل تناظيم السلطة وتتكامل وتتوازن وتتضابط تقاسماً للسلطة لا احتكاراً، وأن يكون الأصل في العلاقات الدولية السلام أو الدفاع عن العدوان. تلك أحكام إسلامية، كلها معروف مقبول في ميزان الإنسانية كافة – مبادئ عليا لازمة لا سبيل في دولة للشذوذ عن بعضها من بعض الرعية، لاسيما أنها تؤسس على الحرية والشورى والعدالة.[٥]

-٤-

إن التأمل في طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة في الرؤية الإسلامية، يجعلنا نعتقد بشكل لا لبس فيه، أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنيّة وليست ثيوقراطية، وأن المهام والوظائف الملقاة عليها وظائف مدنيّة، ولعل من الأخطاء الشائعة في كثير من الدراسات والأبحاث السياسية التي تتعلق بفقه الدولة في المنظور الإسلامي، هو عملية الخلط التاريخي بين وظائف الرسول –عليه الصلاة والسلام– أو الإمام، ووظائف الدولة بصفتها مؤسسة جامعة وحاضنة لكل التعبيرات والمكونات.

فالرسول –عليه الصلاة والسلام– وهو على رأس الدولة في التجربة التاريخية، كان يقوم بوظائف وأدوار بوصفه رسولاً ونبياً، وليس بوصفه رئيس الدولة. وعملية الخلط على هذين الصعيدين هي التي أربكت الرؤية تجاه مفهوم الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية. وحتى تتضح رؤيتنا

في هذا السياق من الضروري أن نحدد وظائف الدولة بصفتها مؤسسة وهياكل إدارية بعيداً عن المهام والوظائف الدعوية والدينية والأخلاقية التي كان يقوم بها الرسول –عليه الصلاة والسلام– بوصفه رسولاً ونبياً.

> والقرآن لا يصف دولة، بل وصف مجتمعاً. وإذا ما كان القرآن أفقه الفقه والفقيه، فلا يجوز للأخير أن يتخطاه، أي أنه ليس من شأنه أن يصف شكل الدولة ولا طريقة تشكلها، بل يصف عدلها وجورها فيحث على العدل ويحرض ضد الجور. حتى إذا ما بلغ الجور مستوى نوعياً اندك الفقيه في الاجتماع وفي الطبقة السياسية المعترضة، ليعملوا معاً على التغيير، على موجب العدل والعدالة والتقدم. والحرية شرط الشروط. وهنا يمارس الفقيه دوره في الصف الأول كفرد مواطن مدني. وفي الأساس الفلسفي للمسألة أن الاجتماع (بما هو متحدات ثقافية يدخل الدين في أساسها) ثابت، بينما الدولة متغير. والمتغير محفوظ في الثابت منهجياً، كما أن الثابت محفوظ في المتغير، ولكن من دون مشروع محدد سلفاً، لأن الدولة كضرورة اجتماع مفهوم متحرك تقدر بظروفها.[٦]

إننا نحسب أن وظائف الدولة –أي دولة– بعيداً عن مضمونها الأيديولوجي ورسالتها العقدية هي:

- حفظ الثغور والحدود ومنع أية محاولة للتعدي والعدوان. إن أي خلل على هذا الصعيد يعد تهاوناً من مؤسسة الدولة. فالأهداف الحقيقية والمطلوبة من مؤسسة الدولة، بصرف النظر عن أيديولوجيتها ومتبنياتها العقدية والفكرية، هي حفظ الأمن وتوفير الاستقرار والسلام، وإقامة العدل، وحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم، وضمان التقدم الاقتصادي، وتوفير الفرص للجميع بلا تمييز ومحاباة، وحماية المستقبل للأجيال المقبلة. فصد العدوان بكل أشكاله، هو من المهام والوظائف الأساسية للدولة، وأي تقصير لها في هذا السياق تحاسب عليه.
- حفظ المصالح العامة. فمؤسسة الدولة لا يمكنها تعميق شرعيتها في الفضاء الاجتماعي، دون سعيها المتواصل إلى حفظ مصالح شعبها العامة. والدولة التي تفرط بمصالح شعبها تفقد شرعيتها الاجتماعية ولا تلتزم بوظائفها الرئيسية. فكل التصرفات والممارسات الداخلية

والخارجية، التي تقوم بها الدولة ينبغي أن تكون في نطاق حفظ مصالح المجتمع المتعددة.

- تحقيق العدالة في المجتمع الإنساني، حيث تتضارب الإرادات، وتتعدد الميول، وتتراكم نزعات السيطرة والهيمنة، يكون من وظائف الدولة الكبرى تحقيق العدالة في المجتمع، سواء في الفرص التي تتيحها لشعبها، أو في توزيع الثروات والإمكانات، أو في مشروعات البناء والتنمية. فالدولة (بوصفها مؤسسة) ينبغي أن تعنى بإنجاز مفهوم العدالة في حياة مجتمعها.

وربما يختزن هذا الرأي –ضمناً– قدراً كبيراً من إعطاء حرية التعليم في الدولة الإسلامية، إذ في الوقت الذي لم يكن فيه الحق للدولة الإسلامية أن تحتكر التعليم الديني، فربما من الأولى عدم إعطاء الحق لها في احتكار التعليم غير الديني، ما لم يكن يتعارض مع النظام العام في الدولة الإسلامية.

يتضح من خلال الوظائف المذكورة أعلاه، أن وظيفة الدولة الأساسية وظيفة مدنيّة، تستهدف المساهمة في تأمين حاجات المجتمع الضرورية، والعمل على خلق فرص التقدم وأسباب التطور في المجتمع.

وخلاصة القول: إن الإسلام في نصوصه التأسيسية وتوجيهاته العامة لا يعارض ولا يناقض حقائق ومكوّنات الدولة المدنيّة. وغياب النموذج التاريخي على هذا الصعيد لا يعني، بأي شكل من الأشكال، معارضة النصوص والتوجيهات الإسلامية للالتزام بكل متطلبات بناء دولة مدنيّة في الاجتماع الإسلامي المعاصر.

وهكذا يتضح أن الدولة التي تتشكل وفق مرجعية إسلامية، أو في إطار قيم الإسلام العليا، لا تصل إلى مستوى المقدّس. فهي دولة تتحمل مسؤولية وتقوم بوظائف محدّدة. ويحق لجميع المواطنين أن يراقبوا مؤسسات الدولة ويحاسبوها على أي تقصير. فلا دولة ثيوقراطية في الإسلام، وكل من يتبوأ موقع الحكم والسلطة في الدولة، فهو يصل إلى هذا الموقع باختيار الناس وانتخابهم، ولا يحق لأي أحد أن يدّعي أنه يحكم باسم الحق الإلهي لأنه يحكم باسم الناس الذين انتخبوه لموقع المسؤولية.

وعليه، فإننا نعتقد أن إنهاء حالة الالتباس بين الإسلام كمنظومة تشريعية وقيمية ومفهوم الدولة المدنية التي تتعالى على انقسامات مجتمعها، وتكون ممثلة لجميع مكوناته وتعبيراته، يستند إلى حضور الناس أفراداً وجماعات في الساحة. هذا الأمر ضروري لكي لا تتغوّل الدولة وتتحول إلى دولة تسلّطية، ولكي لا يتعدى أحد على موقع الشعب والمجتمع في العمل السياسي وإدارة الشأن العام. ذلك أن إنجاز مفهوم وحقيقة الدولة المدنيّة في فضائنا العربي والإسلامي، يتطلب حضوراً وكفاحاً ومكابدة، حتى تتعزز قواعد الممارسة السياسية بعيداً عن نزعات الغطرسة والهيمنة والشمولية، وحتى يتم إنجاز مفهوم التداول في كل مؤسسات الدولة ومستوياتها.

الهوامش

[١] نخبة من الكتاب. **الإسلام المعاصر والديمقراطية**، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٤، ص٧.

[٢] المصدر السابق، ص ١٣.

[٣] مجموعة من المؤلفين. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ص١٣٤.

[٤] حسن الترابي. **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣، ص١٥.

[٥] الترابي، ذكر سابقاً، ص ٦٤.

[٦] هاني فحص. "الدين والدولة إشكالية أم مشكلة". مجلة **حوار العرب** – السنة الأولى، العدد (٢)، يناير ٢٠٠٥.

تعريف المشاركين في هذا الكتاب

يوسف عبد اللّه القرضاوي
أحد أبرز علاماء السنة في العصر الحديث، ورئيس الإتحاد العالمي لعلاماء المسلمين

خليل عبد الكريم
كاتب ومفكر مصري، ناشط وعضو في حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي اليساري

علاء حميدة
باحث مصري مقيم في السعودية، عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية وعضو رابطة أدباء الشام

جلال أمين
عالم اقتصاد وأكاديمي وكاتب مصري

عادل ضاهر
استاذ جامعي متخصص في الفلسفة، وباحث ومؤلف

حسن حنفي
استاذ جامعي متخصص في الفلسفة، ومفكر مصري من أهم منظري تيار اليسار الإسلامي

فهمي هويدي
كاتب وصحفي ومفكر اسلامي مصري

أكرم البني
كاتب وناشط سوريفي مجال حقوق الإنسان

مدثر القاضي
قاضي سوداني

محمد بن شاكر الشريف
كاتب وداعية اسلامي

خالد يونس خالد
أديب وباحث عراقي مقيم في السويد

أحمد زايد
استاذ جامعي متخصص في علم الإجتماع السياسي

صبحي صالح
فقيه دستوري وقيادي بجماعة الإخوان المسلمين

عمرو حمزاوي
عضو مجلس الشعب المصري عام ٢٠١٢، وكبير الباحثين لدراسات الشرق الأوسط في مركز "كارنيجي" للسلام

محمد المحفوظ
كاتب ومفكر

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

دراسات في الثقافة والتراث والهوية
شريف كناعنة

العَتَبَة في فتح الإبستيم
إسماعيل ناشف

العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية
ليلى فرسخ

مدخل في تاريخ الديموقراطية في اوروبا
عبد الرحمن عبد الغني

النســـاء والقضـــاة والقانـــون: دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة
نهضة يونس شحادة

نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية
إصلاح جاد

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي
عزمي بشارة

تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة
تفيدة جرباوي وخليل نخلة

"وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ": الإسلاميون والديمقراطية
رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
(طبعة ثانية – مزيدة)
جميل هــلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول
جوني عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨ – ١٩٨٨
هلغى باومغرتن

تقاسيم زمّار الحيّ – مقالات
فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)
ساري حنفي ولينداطبر

الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ – ١٩٤٨
مصطفى العباسي
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر
سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
تحرير: وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى
مجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين: الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨
فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية
عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال

ما بعد اوسلو : حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير : جورج جقمان

ما بعد الازمة : التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية ، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر ، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين

خالد علي زواوي

الدبلوماسية العامة الفلسطينية بعد الانتخابات التشريعية الثانية
دلال باجس

الإنتخابات والمعارضة في المغرب بين التحول الديمقراطي واستمرارية النظام السلطوي (١٩٩٧-٢٠٠٧)
نشأت عبد الفتاح

عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية
أميرة محمد سِلْمي

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي: "حماس" نموذجا
بلال الشوبكي

المجتمع المدني "بين الوصفي والمعياري": تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى المعاني
ناديا أبو زاهر

النقد والثورة: دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي
خالد عودة الله

حركة "فتح" والسلطة الفلسطينية: تداعيات أوسلو والانتفاضة الثانية
سامر إرشيد

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية
تحرير: رجا بهلول

الفلسطينيون على جانبي الخط الأخضر في ظروف سياسية متغيّرة
(وقائع ورشة عمل، ٤-٥ آذار ٢٠١١ في رام الله)
تحرير: حسن خضر

الإعلام الفلسطيني والإنقسام: مرارة التجربة وإمكانيات التحسين
تحرير: خالد الحروب وجمان قنيص

قبل وبعد عرفات: التحول السياسي خلال الانتفاضة الثانية
جورج جقمان

أن تكون عربياً في أيامنا
عزمي بشارة

المنهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة
عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية – الليبرالية وكتب التربية الإسلامية
وليد سالم وإيمان الرطروط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي، واحتمالات الحاضر
داوود تلحمي

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان
عزمي بشارة

الديمقراطية والإنتخابات والحالة الفلسطينية
وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة/ مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية
جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية
طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري . . سَفَر وأشياء أخرى
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقة
عزمي بشارة

ديك المنارة
زكريا محمد

لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد

ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية
موسى البديري واخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة
اسامة حلبي واخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري واخرون

الدستور الذي نريد
وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

الحركة الطلابية الإسلامية في فلسطين الكتلة الإسلامية . . نموذجاً
دلال باجس

دراسات اعلامية ٢
تحرير : سميح شبيب

دراسات اعلامية
تحرير : سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية
باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي
ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤
سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن
طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين
محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين
علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

ثَمَنَاً للشَّمْس
عائشة عودة

سَأُحَدِّثُكُم عَن هَاجِس : مجموعة نصوص أدبية ل أقلام جديدة
تقديم وتحرير هَيفـاء أسـعد

المقاوَمة الشعبية في فلسطين تاريخ حافل بالأمل والإنجاز
مازن قمصية

شفيق الحوت
سميح شبيب (محرراً)

أنيس صايغ والمؤسسة الفلسطينية السياسات، الممارسات، الإنتاج
سميح شبيب (محرراً)

انتفاضة الأقصى : حقول الموت
محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)
عائشة عـودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤
اياد الرياحي

مغدوشـة : قصـة الحرب على المخيمات فـي لبنـان
ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين
وليد دقة

أحلام بالحرية
عائشة عودة

الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب
زهير الجزائري

البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟	المحاسبة والمساءلة
فصل السلطات	الحريات المدنية
سيادة القانون	التعددية والتسامح
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته	الثقافة السياسية
حرية التعبير	العمل النقابي
عملية التشريع	الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية
رجا بهلول

حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان
رزق شقير

الدولة والديمقراطية
جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
منار شوربجي

سيادة القانون
اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

واقع التمييز في سوق العمل الفلسطيني من منظور النوع الاجتماعي
صالح الكفري، خديجة حسين نصر

نحو قانون ضمان إجتماعي لفلسطين

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية
إعداد : جهاد حرب اشراف: عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
جميل هلال، عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية
سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم
احمد مجدلاني، طالب عوض