الباب الرابع

الفكر الإسلامى المعاصر

الفصل الأول: شمولية الإسلام لا تعنى شمولية الحركة الإسلامية
(وجوب الفصل بين الوظيفة الدعوية الإصلاحية
والوظيفة السياسية التنافسية).

الفصل الثانى: نموذج للفكر الإسلامى السياسى فى مصر
(قضية الدولة ـ المواطنة ـ ولاية المرأة وغير المسلم).

الفصل الثالث: أثر الثقافة الدينية السائدة فى التحول والتحديث.

الفصل الأول

شمولية الإسلام لا تعني شمولية الحركة الإسلامية(*)

(وجوب الفصل بين الوظيفة الدعوية الإصلاحية والوظيفة السياسية التنافسية)

منذ قيام الدولة الإسلامية الأولى في عهد النبوة، لم تظهر مشكلة بين الدين والسياسة. فالدين الإسلامي يجمع بين العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات، فهو بالتالي مشروع حضاري نهضوي متكامل في إطاره مبادئ وقيم الإسلام. وأسس هذه الحضارة الإسلامية على هذا الأساس، جمعت بين دفات هذه الحضارة المسلم وغير المسلم (يهودًا ـ مسيحيين ـ أتباع ديانات أخرى)، كانوا أبناء للحضارة الإسلامية مع احتفاظهم بعقيدتهم الدينية وعباداتهم، إلى أن تدهورت أحوال الأمة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وظهر دعاة العلمانية الحديثة الذين تأثروا بما حدث في أوروبا حيث عم الظلم والفوضى ومحاكم التفتيش الكنسية الغربية، فتمرد الناس عليها ونادوا وطبقوا ونجحوا في ذلك، أي في فصل الديني عن السياسي (بالطبع يجب إدراك طبيعة الدين المسيحي حيث إنه لا يشمل تشريعا ينظم حياة الناس ومعنى الدين هنا كان سلطات رجال الكهنوت على الناس).

وفي ظل التدهور الذي أصاب الأمة الإسلامية كما أشرنا ظهر دعاة التغريب والعلمنة الذين تأثروا بالنموذج الغربي لفصل الديني عن السياسي (والديني هنا كذلك يختلف لأن الدين هنا هو الشريعة الإسلامية والقوانين والأحكام الموجودة في

(*) نُشرت هذه المقالة في جريدة «الشرق الأوسط» بتاريخ ٢٠٠٣/١٠/١٢م.

الإسلام فعلًا وليس سلطة رجال الدين كما في الكنيسة الغربية)، فظهر علماء ومفكرون وحركيون يرفضون ذلك، ويدعون إلى الالتزام بالأصل بأن الإسلام معتقد ديني ونظام حياة، ومن هؤلاء الإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وحسن البنا وغيرهم كثير.

ولكن طوال قرن من الزمان منذ بداية القرن العشرين وحتى الآن تطور حال الأمة وتغير كثيرًا، ومرت تجارب لدعوات إسلامية إصلاحية وحركات إسلامية إصلاحية حققت إنجازات ملموسة في تغذية ظاهرة التدين في الأمة والمحافظة عليها وعلى هويتها ومقاومة رياح التغريب والعلمنة، وحافظت على تماسك الأسرة بوصفها وحدة مكونة للمجتمع وعلى أشياء إيجابية كثيرة. لكنها اصطدمت في كثير من التجارب بفكرة السلطة والدور السياسي، بالرغم من أن الإسلام دين شامل ينظم حياة الناس في اعتقاد كل الدعاة والعلماء والمفكرين والحركات والتجارب الإسلامية الإصلاحية. لكن مع تعقد وتطور الأوضاع ثار تساؤل في منتهى الأهمية لكون الإسلام دينا شاملًا: هل يجب أن يكون التنظيم أو الحركة الداعية له شاملًا ؟ بمعنى أن هناك وظيفة استقرت عليها الحركات والجماعات الإسلامية هي وظيفة الدعوة الوعظية الإرشادية الإصلاحية والتربوية، فهل يجب أن يكون ملصقا بها وظيفة سياسية تنفيذية تنافسية أم لا؟ وكان من أوائل من طرح هذا السؤال بوصف ذلك مراجعة لسيرة الحركات الإسلامية الحديثة هو الشيخ راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة الإسلامية التونسية، وهو أيضًا من قيادات الإخوان المسلمين على المستوى الدولي، لكنه أيضًا يُوصف بأنه مفكر ومُنظر من الوزن الثقيل داخل الحركة الإسلامية وله اجتهادات محل تقدير واحترام وقبول في أوساط كثيرة على المستوى العربي والإسلامي بل والدولي. وبالتالي تأتى أهمية هذا التساؤل من أنه كان أول من طرحه داعية بوزن الشيخ راشد الغنوشي وقد أجاب بلا، أي ليس شرطًا أن يكون التنظيم الإسلامي شاملًا بالرغم من كون الدعوة إلى المشروع الإسلامي متضمنة أن الإسلام دين شامل. وهو دعوة للتخصص في الوظائف والأدوار. والحقيقة أني ممن اقتنع بوجهة النظر تلك من واقع إدراك لحقيقة قيم الإسلام في العدالة، ولإدراك الأضرار

التي لحقت بالحركة الإسلامية والمجتمعات والدول التي تعيش فيها هى والمسلمون عمومًا من جراء هذا المزج أو الخلط بين الوظائف وبخاصة «الدعويّ» و«السياسي». ولعل تجربتي الشخصية في ممارسة الدور من كوني بدأت داعيًا وخطيبًا في المساجد ثم انتقلت للعمل النقابي العام وبعده السياسي من خلال أرضية إسلامية، فأدركت بحياد وموضوعية خطورة المزج بين الدورين. فلقد كنت أنا شخصيًا خطيبًا في المساجد وكنت مرشحًا لعضوية مجلس الشعب (البرلمان) فشعرت بخطورة تخوف غير الإسلاميين (بالمفهوم السياسي، أي أنهم مسلمون ينتمون إلى تيارات سياسية لا تتبنى المشروع الإسلامي بالشكل السياسي الذي يتبناه الإسلاميون). فأنا أقوم على المنبر بنصيحة الناس وتوجيههم وتربيتهم وهي مهمة جليلة وعظيمة والمفروض أن أنصحهم نصيحة مخلصة بشأن كيف يختارون الناس في المواقع والوظائف، وبعد ساعات أقدم لهم نفسي على أنني مرشح لنفس هذه المواقع والوظائف، فشعرت بالممارسة أنها غير عادلة في الفرص المتاحة للمرشح الآخر الذى لا تتاح له فرصة الوجود الدعوي في المساجد. هذا على مستوى الشخص، وعلى مستوى التنظيم يستفيد من انتشاره في مساجد كثيرة بالدعوة المباشرة أحيانًا وغير المباشرة لمرشح التنظيم ذاته فهي مخلة بالعدالة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى التكوين النفسي والإدراك العام لوظيفة الداعية الإصلاحي والخبرة المكتسبة مختلف تمامًا عن التكوين النفسي والخبرة والإدراك للسياسي، وكنت شاهد عيان على هذه النماذج فبعض إخواننا من الدعاة المؤثرين جماهيريًا ودعويًا حينما نجحوا في البرلمان لم يكن لهم أي دور حقيقي في ممارسة هذه الوظائف لأن التكوين والإدراك والخبرة مختلفة، وقلة من نجح في ذلك.

بالطبع التاريخ الدموي بين الحركات الإسلامية وكثير من السلطات في العالم العربي جعل من المهم أن تفصل الوظائف وتكون صريحة، بمعنى جماعة تكون وعظية وإرشادية تقوم بهذه المهمة منفصلة، والتكوينات التي تسعى للمشاركة في السلطة والعمل السياسي تكون منفصلة أيضًا، وإن كان الشخص الواحد يستطيع أن

يشارك في التكوينين إن أراد، ولكن كون المؤسسة كلها تقوم بالدورين فهذا أمر مضر وغير عادل وغير واقعي، لتعقد المجتمعات الحديثة وصعوبة الجمع بين هاتين الوظيفتين الكبيرتين، ناهيك عن استعمال في أحيان كثيرة أوصاف شرعية دينية إسلامية في مواقف سياسية لا تحتمل هذا الوصف، ويترتب عليها أحكام وتصرفات وسلوك في منتهى الخطورة فتخلع أوصاف دينية على مواقف سياسية هي دون ذلك بكثير. وعليه أدعو من جماع ما سبق إلى الفصل بين الوظيفتين الدعوية والسياسية كل في كيان مع الإيمان والتسليم منا بأن الإسلام نفسه بوصفه دينًا يشمل مناحي الحياة جميعًا، لكن إدراك الواقع وخبرة التجربة بالإضافة لقيمة العدل يحتم ذلك الفصل بين الوظيفتين.

الفصل الثاني

نموذج للفكر الإسلامي السياسي في مصر(*)

(قضية الدولة ـ المواطنة ـ ولاية المرأة وغير المسلم)

❑ أولًا: تعريف بالفكر الإسلامي السياسي

حيث إننا سنتناول في هذه الدراسة نموذجا للفكر الإسلامي السياسي الجديد في مصر، فيلزم أن نشرح ما طبيعة الدين الإسلامي والفكر الإسلامي بشكل عام والفكر السياسي الإسلامي بشكل خاص، والمراحل التاريخية التي مرت بها، ونماذج للفكر الإسلامي الحالي من حيث الفكر التقليدي الراديكالي والفكر التجديدي الجديد للمفكرين الإسلاميين الجدد في حالة مصر.

١ـ طبيعة الدين الإسلامي

تختلف طبيعة الدين الإسلامي عن أديان أخرى في كونه ليس عبادة فقط (أي ليس علاقة بين العبد وربه فقط)، ولكنه يشمل بجانب الشق العبادي والأخلاقي المعاملات والتشريع، أي ينظم شئون الفرد والمجتمع، أي الدنيا والآخرة أو الدين والدولة، ولذلك يقع كثير من الباحثين وخصوصا الغربيين في إشكالية فهم هذه الوظيفة الشاملة للدين (في الدين الإسلامي)، لأنهم متأثرون بالدين المسيحي الذي يهتم فقط بالشئون الروحية فقط (أي العلاقة بين العبد وربه)، وإن كان هذا الشمول لمناحي الحياة لم يأت بكل التفاصيل في بعض القضايا المتغيرة مع الوقت، ولكن جاء فيها بالقواعد الكلية الحاكمة كما سيأتي ذكره في القضايا السياسية الإسلامية. ولذلك يوجد في الدين الإسلامي منهج تفكير سياسي وفكر سياسي إسلامي، كما

(*) ورقة قُدِّمت للندوة التي نظمتها «الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط» بطوكيو باليابان يومي ٢٥، ٢٦ مارس ٢٠٠٤م.

يوجد جوانب أخرى من الفكر الإسلامي. ولهذا يقول الشيخ يوسف القرضاوي وهو من أكبر علماء السنة في العالم الإسلامي: « إن معنى «الحل الإسلامي» أن يكون الإسلام هو الموجه والقائد للمجتمع في كل الميادين وكل المجالات مادية ومعنوية»[١].

ويقول أيضًا « معنى الحل الإسلامي أن تكون عقيدة المجتمع إسلامية وشعاراته إسلامية، ومفاهيمه إسلامية، ومشاعره ونزعاته إسلامية، وأخلاقه وتربيته إسلامية، وتقاليده وآراؤه إسلامية، وأخيرًا أن تكون قوانينه وتشريعاته إسلامية»[٢].

كما يؤكد ذلك الشاعر والمفكر والفيلسوف الهندي المسلم محمد إقبال، حيث تعلم القرآن منذ الصغر ودرس في جامعة كمبردج بإنجلترا حيث درس الفلسفة والقانون، ودرس الإسلام وفلسفة الهند، واستوعب الحضارة الغربية، وقام بالتدريس في جامعة لندن، فهو يقول في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»: «إن الدين في الإسلام هو أسمى مظاهره وليس عقيدة فحسب أو كهنوتا، أو شعيرة من الشعائر، بل هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث».[٣]

«ومن ذلك فإن «إقبال» يربط بين الروح و المادة، ويربط بين الدين والدولة، ويربط العبادة بالعمل، لا على المستوى السلوكي الأخلاقي فقط، ولكن أيضًا على المستوى الفلسفي»[٤].

وقد سار على دربهم قديما وحديثا معظم العلماء والمفكرين، لأن هذا الشمول من خصائص الإسلام ذاته، وهذا مدخل مهم لمعرفة موقع الفكر السياسي الإسلامي داخل منظومة الدين نفسه.

---

(١) د. يوسف القرضاوي «الحل الإسلامي فريضة وضرورة» ص ٣٩ مكتبة وهبة ١٩٩٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٩.

(٣) محمد إقبال نقلاً من كتاب المستشار طارق البشري «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي» دار الشروق ص ٢٠.

(٤) المصدر السابق ص ٢٠.

٢ـ المراحل التاريخية للفكر الإسلامي السياسي

منذ بدء رسالة الإسلام على يد نبيه محمد ﷺ مارس المسلمون فكرة الدولة وتنظيمها، أي العمل السياسي داخل منظومة القيم الإسلامية، كما مارسوا الفقه الإسلامي في المعاملات كافة دون الحاجة إلى تسجيل في الكتب غير تسجيل القرآن الكريم والسنة النبوية. أما الفقه والأحكام والفتاوى المستنتجة من الإسلام ومصادره الرئيسية فلم تبدأ بالتدوين إلا بعد فترة معينة حينما شعر العلماء المسلمون الأوائل بأن البلاد قد اتسعت والناس قد كثروا وانتشروا في الأمصار (البلاد)، فأصبح هناك حاجة لتدوين الفكر أو الفقه الإسلامي في كتب للأئمة تدرس لتلاميذهم من طلاب العلم. وكانت الحاجة لتدوين الفقه أو الفكر الإسلامي في مجال العبادات والمعاملات أولى لحاجة كل الناس إليه، أما الفكر السياسي المتعلق بالدولة (أو الإمامة كما تعرفه كتب الفقه القديم) فلم يبدأ بالتدوين والكتابة إلا متأخرا عن باقي ألوان الفقه والمعاملات، لأن هذا الأمر يتعلق بعدد قليل من المهتمين وهم أولو الأمر أو أهل السلطة (أو أهل الحل والعقد بتعبير الفقه القديم). ومع هذا ولعله لنفس السبب ظلت هذه الكتب والمراجع قليلة جدا ونادرة ولم تجدد فكريا طوال مدة طويلة.

ومن أهم هذه الكتب والمراجع المتعلقة بالفكر الإسلامي السياسي في المذهب السني كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للأمام أبي الحسن الماوردي، المتوفى عام ٤٥٠ هجريا (أي حوالي ١٠٩٥ ميلاديا) وقد عاش حوالي ٨٦ عاما، أي أن هذا الكتاب كُتب منذ حوالي ألف عام. وبالرغم من وجود بعض الكتب الأخرى وأشهرها «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى الفراء وكذلك «غياث الأمم في التياث الظلم» للإمام الجويني، فإن كتاب الماوردي هو الأشهر لدى كل جماعات الحركة الإسلامية الحديثة، فهو المرجع الأكثر انتشارا لدى هذه الجماعات وبخاصة بين أهل السنة. وهو عالم متعدد التأليف، فقد ألف مصنفات كثيرة في الفقه وتفسير القرآن وأصول الفقه والأدب وهو مشهور في الفقه الشافعي.

ولقد تأثَّرت به ونقلت عنه دون تطوير أو اجتهاد معظم الجماعات الإسلامية

الحديثة المعتدلة منها والمتطرفة، ولهذا فهناك أهمية لمناقشة بعض النماذج التي كتبها الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، وكيف أثر كما قلت في الفقه الإسلامي السياسي منذ القدم حتى الآن، وكيف طور المفكرون الإسلاميون الجدد هذه الأفكار بعينها.

لأن هناك مشكلة حينما ننظر في أفكار الإمام الماوردي، نجد أنه اجتهد في فهم النصوص وفق الواقع الذي عاش فيه، ومزج أو خلط بين النصوص العامة القيمية في الفكر السياسي الإسلامي وبين الواقع المتغير والقابل للتطور في الفعل الإنساني المباشر. فعلى سبيل المثال حينما يتكلم عن «الإمامة» وهي رأس النظام السياسي في الدولة الإسلامية، فهو حينما يتكلم عن وجوبها أي وجوب وجود إمام فهو قول صحيح، والإمام يساوي الآن رأس النظام سواء كان ملكا أو رئيسا أو أميرا أو أي تسمية لرأس النظام في أي دولة، فوجوب وجوده أمر لا خلاف عليه والقيم التي يجب أن يحكم بها مثل الشورى و العدل والمساواة... إلخ أيضا أمر ثابت لا خلاف عليه، لكن الخلاف حول التفاصيل التي لم يأت بها نص قرآني أو حديث صحيح، وتركت لتطور البشر وللتغير الذي يطرأ على البشرية وتطورها، مثل فكرة البيعة وأنواع الإمارة وصور الوزارة.

وكما يقول د. محمد سليم العوّا: «فلقد أصاب الجمود الفكر السياسي الإسلامي عند أهل السنة فظلت الكتب والبحوث تتناول الخلافة والبيعة ووجوب الطاعة وأنواع الإمارة وصور الوزارة... في انفصال تام عما يحدث في الحياة العملية، في الدول الإسلامية كافة، من تغيرات متوالية في نظم الحكم وأساليب العمل السياسي. وأصاب الجمود الفكر السياسي الإسلامي عند الشيعة الإمامية فظلت البحوث تدور حول اشتراط العصمة وتوافرها فعلاً في الأئمة، وتنتهي إلى عدم جواز إقامة الدولة الإسلامية في ظل غيبة الإمام المعصوم الثاني عشر»[1].

---

(١) د. محمد سليم العوّا «الفقه الإسلامي.. في طريق التجديد» المكتب الإسلامي بيروت ص ٧٠.

٣ـ نماذج للفكر التقليدي السياسي للجماعات الراديكالية

وعلى هذا الأساس انتشرت فكرة أن النظام السياسي الإسلامي يقوم على نظام الخلافة لدى الجماعات الراديكالية الإسلامية، في حين أن اسم الخلافة بوصفها نظاما سياسيا لم يرد به نص مباشر، ولكن كانت شكلا استحدثه المسلمون لاسم رئيس الدولة الإسلامية بعد وفاة مؤسسها الأول الرسول محمد ﷺ، فحين توفى رسول الله ﷺ اختار المسلمون من يخلفه(من يأتي بعده) في رئاسة الدولة وسمى خليفة رسول الله (وهو أبوبكر الصديق)، وحين توفى «أبوبكر الصديق» اختار المسلمون «عمر بن الخطاب» من بعده فسمي أولاً خليفة خليفة رسول الله فقالوا إن هذا الأمر سيطول كلما مات الإمام فسمي «عمر بن الخطاب» أمير المؤمنين. واصطلح المسلمون (أي شقوا الاصطلاح) لقب خليفة على رئيس الدول الإسلامية. فحينما ينادي البعض الآن بعودة الخلافة بالمفهوم القديم فهو أمر غير موضوعي، لأن الدول الإسلامية الآن أصبحت دولا مختلفة ولكل منها نظام وقوى سياسية تحكمها. فإذا كانوا يريدون الوحدة فهو أمر مقبول وفق قواعد الوحدة مثل الاتحاد الأوروبي أو غيره، أما إذا كانوا يريدون نظامًا يقوم عليه شخص واحد ذو صلاحيات واسعة ومتفرد فهو أمر غير منطقي بل غير إسلامي بالمفهوم الصحيح لوظيفة الإسلام.

وكذلك انتشرت فكرة أن غير المسلم (وبخاصة المسيحي) الذي يعيش في الدولة الإسلامية يجب أن يدفع الجزية (ضريبة مقابل عدم القتال)، وهو أهل ذمة بالمفهوم القديم. بل يذهب البعض إلى انتقاص حقوق غير المسلم في المجتمعات المسلمة (وبخاصة حقوق المواطنة)، مما يؤثر على العيش المشترك الواحد في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

كذلك قضية المرأة والموقف منها، فهذه الجماعات تنظر إلى المرأة من حيث الحقوق السياسية نظرة دونية وترفض مساواتها بالرجل من حيث حق الانتخاب والترشيح للمناصب السياسية المهمة وكذلك العمل في القضاء (كقاضية) أي ترفض المساواة التامة. والأهم من كل ذلك يستندون إلى تفسيرات ضيقة وخاطئة وجامدة للنصوص الإسلامية من «قرآن وسنة» ويستندون إلى مقولات في كتب الفقه القديمة

من أمثال كتاب الأحكام السلطانية للماوردي الذي ذكر مثل هذه الأفكار.

٤ـ فكرة الاجتهاد والتجديد وأهميتها في الفكر الإسلامي السياسي

للأسباب التي ذكرناها سابقا من أن هناك جمودا سائدا في الفكر الإسلامي عامة والسياسي خاصة، وبالرغم من أن هناك نصوصا تدعو إلى التجديد والاجتهاد في الفقه والفكر الإسلامي، بل إن الفقهاء القدماء قد غيروا اجتهادهم مع تغير المكان،مثل الإمام الشافعي حينما غير فقهه الذي وضعه فى العراق حينما جاء إلى مصر، وكان تغير المكان مبررا لتغير الاجتهاد والتفكير والفتاوى، كما أن أصول الفقه الإسلامي تقول إن الفتوى تتغير زمانا ومكانا وشخصا، أي تتغير بتغير الزمان والمكان بل والأشخاص، وعليه فقد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مفكرون مجتهدون حاولوا أن يجددوا في الفكر الإسلامي السياسي أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا، وقد أحدثوا طفرة في التفكير السياسي الإسلامي وتأثر بهم عدد كبير من العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي عامة وفي مصر خاصة. وفي العصر الحديث أي خلال الثلاثين عامًا الماضية ظهر في مصر علماء مجددون على مستوى الفقه والفكر الإسلامي السياسي قدموا رؤى تجديدية أمثال الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وكذلك مفكرون أمثال المستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوًا والدكتور أحمد كمال أبوالمجد والدكتور محمد عمارة والأستاذ فهمي هويدي والأستاذ فريد عبدالخالق وآخرين، وامتد تأثيرهم في العالم العربي كله بل وفي العالم الإسلامي والتجمعات الإسلامية في غير العالم الإسلامي.

والحقيقة أن مهمة الاجتهاد في الفكر السياسي الإسلامي يحتاج لاجتهاد في الشريعة الإسلامية وصياغة فكرية قانونية، لذلك كان من أكثر المفكرين الذين تأثرنا بهم نحن مجموعة حزب الوسط في صياغة برنامجنا السياسي الدكتور محمد سليم العوًا والمستشار طارق البشري وبخاصة أنهما أجابا عن الأسئلة المطروحة في الجانب الإسلامي السياسي مثل قضية الدولة وشكلها وموقف غير المسلم فيها وكذلك وضع المرأة والعلاقة مع الديمقراطية والعلاقة مع الغرب...إلخ.

❑ ثانيًا: المفكرون الإسلاميون الجدد في مصر ونماذج من فكرهم

١ـ فكرة الدولة

سبق أن ذكرنا أن مهمة المفكرين الإسلامين الجدد هو تطبيق قيم الإسلام الثابتة على الواقع المتغير في شكل يراعي تطور البشر والإنسانية، وهم يتحركون في مساحة واسعة من الأشياء المتغيرة لأن هناك أحكاما تفصيلية في مناحي الحياة لا يستطيع مسلم أن يخالفها، ولكن هناك مبادئ وأحكاما عامة وليست تفصيلية في المجال السياسي والنظم السياسية أيضا لا يستطيع أن يخالفها أحد من علماء ومفكري المسلمين الحريصين على الالتزام بأحكام دينهم، ولكن الفعل والتفكير والاجتهاد في المساحة الأكبر، وهي المتغيرة، في المجال السياسي.

ومن هؤلاء كما ذكرت د. محمد سليم العوّا أستاذ القانون في عدة جامعات عربية وإسلامية، وهو مفكر إسلامي مرموق له مؤلفات كثيرة في مجال الفكر الإسلامي التجديدي، وله مشاركات واسعة سواء في المجال الأكاديمي والتعليمي أو النشر والصحافة ووسائل الإعلام والندوات والمؤتمرات. ومن أهم كتبه في هذا المجال كتاب «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، فلقد ذكر في هذا الكتاب تحت عنوان «الدولة الإسلامية المعاصرة» أن هناك منهجين في المواءمة بين تعاليم الإسلام وحاجات العصر «...منهج سلبي، يتمثل في الاكتفاء بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون، ومحاولة إثبات سبق هؤلاء الفقهاء وتفوقهم على غيرهم من المنتمين إلى المذاهب الحديثة والمعاصرة...»[١].

«والمنهج الثاني، وهو ما يمكن أن نسميه ـ بشيء من التجاوز ـ المنهج الإيجابي، يتمثل في محاولات أصحابه التوفيق بين الآراء المثبوتة في كتب الفقهاء وبين الواقع المعاصر للدولة الإسلامية»[٢].

ولكنه لا يقبل بهذين المنهجين في هذا الموضوع ويقول: «وكل من هذين

---

(١)، (٢) د. محمد سليم العوّا «في النظام السياسي للدولة الإسلامية» دار الشروق ص٢٤٠.

المنهجين ـ في نظرنا ـ يفتقر إلى نقطة البدء السليمة في أي بحث يتصل بأحكام الإسلام المتعلقة بنظام الدولة السياسي خاصة، ونظمه الاجتماعية عامة، إذ إن مثل هذا البحث يجب أن يبدأ من حقيقتين أولاهما: أن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية ـ بكل ما تشتمله هذه العبارة من معان ـ تركت أصلاً لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة والظروف المختلفة. فليس في أي من مسائل هذه التفاصيل «نص ملزم» يجب على المسلمين اتباعه مهما اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان. وإذا لم يكن ثمة نص ملزم، فإن اجتهادات الفقهاء لم تلزم المسلمين ـ بداهة ـ بعد العصور التي صيغت فيها هذه الاجتهادات ومع استمرار تغير الظروف التي تمر بها المجتمعات المسلمة»[1].

ثم يعود لشرح اجتهاده في هذه الناحية فيقول: «والحقيقة الثانية: هي وجود قواعد عامة تلتزم بها الأمة المسلمة وأجهزة الدولة الإسلامية فيما يتعلق بنظامها السياسي ونظمها الاجتماعية بوجه عام.... ورأينا مدى مرونة النصوص الواردة في شأنها تلك المرونة التي تمثلت في تقرير المبادئ فحسب، دون تقرير تفصيلاتها التطبيقية التي يجب أن تخضع لما يراه المسلمون مناسبا لها وفهم التي تطبق فيها هذه المبادئ»[2].

وبضرب مثالاً لهذه المبادئ بمبدإ الشورى فيقول: «... إن الإسلام قد ألزم المسلمين بقيمة الشورى، ومصدر الإلزام بهذه القيمة أعلى من الجماعة نفسها لأن تشريع الالتزام بها صادر عن الله ﷻ. ولكن هذا التشريع قد اقتصر على تقرير القيمة دون تفصيل كيفية تطبيقها. وليس في النصوص المتعلقة به بيان الطريقة التي تتبع في تطبيق الشورى. ولا الأمور التي يجب أو يجوز أن تكون محلًّا للشورى. ولا الصفات الواجب توافرها فيمن يستشارون من الناس. ولا القاعدة التي يجب أن تحسم بها مداولات أهل الشورى. وكثير غير ذلك من تفصيلات المسائل المتعلقة بالشورى، قد تركت دون أن تبينها النصوص. وهذا الإغفال في شأن التفاصيل المشار

(١) المصدر نفسه ص ٢٤١.
(٢) المصدر نفسه ص٢٤١.

إليها، مقصود - فيما أرى - حتى يتاح للمسلمين الملاءمة في التطبيق بين القيمة والالتزام بها، وبين الظروف التي يعيشها مجتمعهم والتي تختلف - ضرورة - من جيل إلى آخر»[1].

بل لقد ذهب للجمع بين الشورى كمبدإ عام ورد في الإسلام وبين الديمقراطية كآلية توصلت إليهاالبشرية كوسيلة مثلى لتولية الحكام وعزلهم، وهو بذلك يرد على زعم بعض علماء وحركات إسلامية حديثة من رفض الديمقراطية لكونها تتعارض مع ما فهموه من الإسلام وفق أفق ضيق فيقول: «وترجمة هذا الأصل إلى لغة العصر السياسية تعني أن الديمقراطية في تنظيمها لاختيار الحكومات والحكام، كما تطبق في العالم الديمقراطي في هذا العصر، هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم. ولم يعرف البشر حتى اليوم نظاما أفضل من نظام الانتخاب الحر المباشر الذي يصوت فيه الجمهور بحرية حقيقية، يشهدها الكافة، لمن شاء الناس أن يتولى أمرهم»[2].

٢- فكرة المواطنة

قد تكون المواطنة ذات مفهوم قانوني وسياسي معروف في العلوم السياسية ولدى تيارات سياسية كثيرة، لكنه هنا في الفكر الإسلامي هناك إشكالية أن المصطلح تعبير جديد، وبالطبع نعني هنا حقوق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين من أتباع الديانات الأخرى وبخاصة الديانات السماوية الأخرى مثل «اليهودية والمسيحية». فقد استخدم الفقه الإسلامي القديم تعبير أهل الذمة لغير المسلمين الذين يعيشون في بلاد إسلامية، وأصبح هناك إشكالية في توصيف هؤلاء الذين يعيشون في بلاد إسلامية كأقلية، وفي تمتعهم بكامل الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية وكذلك في تحصيل ما يسمى في الفقه الإسلامي بالجزية (وهي تعادل ضريبة نظير عدم الاشتراك في الجيش). وظلت هاتان المشكلتان - الأولى تعبير أهل الذمة، والثانية «دفع الجزية» - تثيران التباسا في طريق الحقوق المتساوية لأبناء الوطن الواحد. وهى مشكلة لأن كثيرا

(١) المصدر نفسه ص٢٤٢.

(٢) د. محمد سليم العوا «الفقه الإسلامي.. في طريق التجديد» ص٥١.

من المسلمين نتيجة انتشار الفقه القديم في هذه المسألة يتصورون أنها جزء من الدين الذي يجب أن يؤمن به المسلم ويطبقه. ولقد غالى بعض الفقهاء القدماء في تصوير دافع الجزية بما يتعارض مع صحيح الدين ويأباه العدل الذي هو أساس الأديان ومنها الإسلام.

والحقيقة أن المفكرين الإسلاميين في العصر الحالي الذين قدموا اجتهادات مهمة في الفكر السياسي الإسلامي ناقشوا هذه القضية من منظور فقهي فكري إسلامي، قد انتهوا فيه إلى أن عقد الذمة قد انتهى وأن «الجزية في ذمة التاريخ»[١]. وأن أساس العلاقة الآن هي المواطنة الكاملة لكل أبناء الوطن من مسلمين وغير مسلمين (مثل المسيحيين في مصر). بل إن أحد هؤلاء المفكرين وهو الكاتب الصحفي الأستاذ فهمي هويدي ألف كتابًا أسماه «مواطنون لا ذميون»[٢].

وكتب المفكر والمؤرخ والقاضي المستشار طارق البشري عدة كتابات حول الموضوع منها فصل في كتابه «المسلمون والأقباط... في إطار الجماعة الوطنية»[٣]، وبحثه بعنوان «أحكام الولاية لغير المسلمين» في كتاب «الشرعية السياسية في الإسلام»[٤] لعزام التميمي، كما ورد في بحث للكاتب والمفكر الأستاذ فريد عبدالخالق بعنوان «الحقوق السياسية لغير المسلمين في الإسلام ودولته» في كتاب له بعنوان «في الفقه السياسي الإسلامي»[٥]، كما وردت في أكثر من موضع للمفكر الدكتور/ محمد سليم العوّا منها فصل بعنوان «النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين» في كتابه السابق الإشارة إليه «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»[٦]، وكذلك بحث بعنوان «غير المسلمين في الدولة الإسلامية الحديثة» في كتابه «الفقه الإسلامي

(١) التعبير مأخوذ من عنوان مقال للدكتور محمد سليم العوا نشر في جريدتي الشعب والوفد المصريتين.

(٢) فهمي هويدي «مواطنون لا ذميون» دار الشروق الطبعة الثانية عام ١٩٩٠.

(٣) طارق البشري «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» دار الشروق الطبعة الثانية عام ١٩٨٨.

(٤) تحرير عزام التميمي «الشرعية السياسية في الإسلام.. مصادرها وضوابطها» لندن ١٩٩٧.

(٥) فريد عبدالخالق «في الفقه السياسي الإسلامي.. مبادئ دستورية الشورى العدل المساواة» دار الشروق ١٩٩٨.

(٦) د. محمد سليم العوا «في النظام السياسي للدولة الإسلامية» ص ٢٤٦ وما بعدها.

في طريق التجديد»،[1] وكذلك في بحث مهم بعنوان «المواطنة بين شرعية الفتح وشرعية التحرير»[2].

ولقد جمع أطراف الموقف الدكتور محمد سليم العوّا في قضية المواطنة بحيث عالج إشكاليات المصطلح وإشكالية عقد الذمة وكذلك الجزية، فلقد عرّف المواطنة بـ«..العلاقة المنشئة لحقوق وواجبات متبادلة أو متقابلة، وقد عرفت في تاريخنا قبل الفتوح وقبل التحرير، عرفت مع نشأة الدولة الإسلامية الأولى»[3]. وهو يقصد المواطنة هنا بالمعنى وليس باللفظ، ويقصد بهذه المعرفة أول وثيقة كتبها الرسول محمد ﷺ في مقر الدولة الإسلامية الأولى، أي في المدينة المنورة والتي عُرفت باسم «صحيفة المدينة» أو «دستور المدينة»، والتي نظمت العلاقة بين سكانها من المؤمنين (المسلمين) واليهود والمشركين. وهذه الوثيقة التي تسمى الصحيفة عَدَّها د.العوّا «أول دستور مدون في التاريخ كله. لم يسبق إلى مثلها أحد ولم ينسج على منوالها أحد، إلى أن صنع الإنجليز بعد ثورتهم في سنة ١٢١٥م وثيقتهم التي سموها (العهد الأعظم) »[4]. ويخلص د.العوّا من هذه الوثيقة إلى القول: «فهذه الوثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين»[5]. وينتقل إلى المراحل التاريخية التالية للدولة الإسلامية حينما حوربت دولة الإسلام فحارب المسلمون وقاتلوا حتى«...فتح اللّه عليهم الممالك، ودانت لهم الأمم فمن الناس من بقى على دينه ودين آبائه ومنهم من شرح اللّه للإسلام صدره. فأما هؤلاء فهم - يومئذ - من المسلمين بمكان العضو من الجسد لهم ما على المسلمين الأولين وعليهم ما عليهم. وأما الذين بقوا على دينهم فقد أراد المسلمون أن يحفظوا لهم حقوقهم في أموالهم وأراضيهم ودور عبادتهم

---

(١) د. محمد سليم العوا «الفقه الإسلامي.. في طريق التجديد» ص٧٣ وما بعدها.

(٢) د. محمد سليم العوا «المواطنة بين شرعية الفتح وشرعية التحرير» بحث غير منشور.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) د. محمد سليم العوا «في النظام السياسي للدولة الإسلامية» ص٢٥٤.

والتحاكم إلى شريعتهم في شئونهم الخاصة. وأن يحموا من جور الجائرين وطغيان البغاة الطاغين، وأن يقاتلوا معهم - ودونهم - عدوهم إذا دهم ديارهم التي يتحيزون فيها لأي سبب كان.. فأنشئوا لذلك عقد الذمة»[1]. وبالتالي نشأت فكرة عقد الذمة، وهو يشرح وظيفة هذا العقد فيقول: «وكان الأصل فيه أن المسلمين يلتزمون بحماية أهل البلاد الباقين على دينهم وحماية دور عبادتهم، وعدم التدخل في شأن اختيار رؤسائهم الدينيين (لا يغير راهب من رهبانيته ولا أسقف من أسقفيته)، وضمان حقوقهم كافة، وأن يدفع هؤلاء - فوق الخراج وهو ضريبة الأرض الزراعية التي في أيديهم - مقابل الحماية العسكرية مقدارا من المال تراوح بين درهمين ودينارين، يؤديه كل قادر على حمل السلاح واجدا لهذا المال فوق حاجاته وحاجات أسرته»[2].

ويقرر القواعد التي طبقت في شأن الجزية كونها لا تجب على الشيخ الزمن (الكبير) الذي لا يقدر على قتال ولا على الراهب أو القس ولا على المرأة والصبي لأن كل هؤلاء لا يقاتلون وهي تدفع مرة واحدة في العام.

ورفع المسلمون الجزية عن غير المسلمين الذين اشتركوا في القتال، وكذلك رفعوها عن بعض أهل المدن التي عجز المسلمون عن حمايتها، مثل الجراجمة في تركيا وأهل النوبة في جنوبي مصر وغيرها.

وقد سرد المفكرون الإسلاميون السابق الإشارة إليهم أن هذا الوضع أوتلك الحالة استمرت حتى دخل الاستعمار بلاد المسلمين واحتلها وأسقط الدولة الإسلامية التي كانت موجودة منذ ظهور الإسلام، وشارك أبناء الوطن جميعا مسلمين ومسيحيين في قتال المستعمر وبذلك انتهى عقد الذمة لانتهاء أحد طرفيه أو كليهما. أما الطرف الأول فهو الدولة الإسلامية القديمة التي عقدته، والطرف الثاني هم غير المسلمين الذين كانوا عند الاتفاق على هذا العقد، وسقطت معها الجزية. واتفق الجميع على عقد جديد هو «الدستور»، فلقد ذكر ذلك د.العوّا حين قال «وفي أوقات

---

(١) د. محمد سليم العوا «المواطنة بين شرعية الفتح وشرعية التحرير» ص٤.

(٢) المصدر نفسه.

متابعة بدأت بلادنا العربية في الربع الأول من هذا القرن (يقصد القرن العشرين)، أفاق الناس من غاشيتهم وجاهدوا عدوهم، وأمكنهم الله من أرضهم وديارهم ورد إليهم أمرهم ونشأت عندئذ هذه الدول الحديثة التي يعيش الناس فيها في بلادنا تحت حكمها الآن، وهي دول نشأت من كفاح أبنائها جميعا، ضد المستعمر الأجنبي، ذلك الكفاح الذي شارك فيه المسلمون وغير المسلمين سواء بسواء، وروّوا جميعا أرض بلادهم بدمائهم ليجعلوا حياة المستعمرين فيها مستحيلة، وشاركوا جميعا في الحركات الوطنية التي قادت هذا الكفاح، وعانوا معًا الظلم والاضطهاد والمطاردة وقطع الأرزاق في سبيل تلك الأوطان التي أرادوا تحريرها من نير الاستعمار. فلما نجحوا في ذلك اتخذوا وثائق لتنظيم الحياة في هذه الدول سموها : «الدساتير» قامت كلها على المساواة بين «المواطنين»، وهو لفظ لم يعرفه لساننا العربي القانوني أو الشرعي (الفقهي) قبل نشأة هذه الدول وإن عرف المعنى. ونصت معظم هذه الدساتير على منع التفريق بين المواطنين على أساس العقيدة الدينية ورضى بذلك المسلمون وغير المسلمين على السواء»[1].

ولهذا المنهج أهمية كبيرة حيث يعتمد في تأصيله لفكرة المواطنة على عدم التصادم مع النصوص الشرعية الإسلامية، ولكنه فهمها في سياقها التاريخي وفي اجتهاد المسلمين الأوائل الذي كان صوابًا في وقته، وتغير الأمر مع تغير الأحوال. ولذلك حينما تحدث المفكرون الإسلاميون الجدد عن عقد الذمة تعاملوا معه على أنه عقد وليس وضعا، والعقد ينتهي بانتهاء أو زوال طرفيه من الوجود أو أحدهما، ولذلك ذكر د.العوّا في هذا الصدد: «... ورد أهل الإسلام ذلك كله. قالوا: إن الذمة عقد لا وضع. وقد انتهى العقد بزوال طرفيه من الوجود، أو زوال أحدهما على الأقل، أعني زوال الدولة الإسلامية التي عقدته، وما ورثها من دولة الخلافة الإسلامية حتى نهاية الدولة العثمانية، وأن الدولة العصرية ليست خلفا لتلك الدولة الإسلامية الأولى حتى يظل العقد عاملًا في حقها...»[2].

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

ثم يعود ليؤكد أن هناك عقدًا جديدًا صاغه الجميع ورضي به، وهو ملزم شرعا (دينا)، وهو الدستور الذي ساوى بين الجميع على أساس المواطنة فيقول: «.. إن العقد الذي رضى المسلمون وغير المسلمين بإقامة الدولة العصرية على أساسه هو هذه الدساتير الحديثة، والمسلم مكلف شرعا بالوفاء بالعهد والعقد»[1].

٣ـ فكرة الولاية في المناصب العامة والقضاء (للمرأة وغير المسلم)

من أهم الأفكار السياسية الإسلامية التي تؤثر على الموقف والرؤية الإسلامية السياسية قديما وحديثا موضوع الولاية (تولي المناصب العامة)، وبخاصة في موضوع القضاء. ولإدراك أهمية اجتهاد المفكرين الإسلاميين الجدد ننظر كيف وضع الفقهاء القدامى شروطا لتولي هذه المناصب، وبخاصة القضاء مثل الإمام الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» الذي كتبه كما ذكرنا منذ حوالي ألف عام ومازال هو المصدر الرئيسي للأفكار السياسية الإسلامية التقليدية. فهو يقول في باب «ولاية القضاء»: «ولا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروطه التي يصح معها تقليده وينفذ بها حكمه، وهي سبعة: فالشرط الأول منها: أن يكون رجلا، وهذا الشرط يجمع صفتين أ. البلوغ، ب. الذكورية... الشرط الثاني: العقل... الشرط الثالث: الحرية... الشرط الرابع: الإسلام... الشرط الخامس: العدالة... الشرط السادس:السلامة في السمع والبصر...، الشرط السابع: أن يكون عالما بالأحكام الشرعية (الكتاب والسنة والتأويل والقياس)...»[2].

فهو بذلك اشترط الذكورة فأخرج النساء من هذا المنصب، واشترط الإسلام فأخرج غير المسلم، واشترط الاجتهاد والتفسير بوصفهما علمين فأخرج غير المجتهدين في أحكام الشريعة. ومن أكثر المفكرين الإسلاميين المحدثين الذين تناولوا هذه القضية بالتحليل والاجتهاد والتجديد المستشار طارق البشري، وهو قاض تدرج في القضاء حتى أصبح النائب الأول لرئيس مجلس الدولة المصري (القضاء الإداري)، وهو

(١) المصدر نفسه.

(٢) الإمام الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» ص ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠.

مؤرخ بقلم القاضي ومفكر إسلامي وفقيه قانوني، فهو في اجتهاده يجمع بين الشريعة والقانون أو يصوغ أفكاره الإسلامية بصياغة قانونية حديثة.

فهو يناقش أفكار الفقهاء القدامى وشروطهم للقاضي، فيُقَدِّر أنهم كانوا يتحدثون عن مؤسسة فردية هي شخص القاضي الذي يجتهد ويحكم ويقضي، فيقول في بحث له عن موضوع الولاية: «وأما النقطة الأخيرة، فتتعلق بما آلت إليه أوضاع الولاية العامة في زماننا هذا. فكتب الفقه المتخصصة بالأحكام السلطانية عندما تكلمت عن الإمارة وعن الوزير إنما تكلمت عن فرد. ولذلك كانت تضع شروطا لتولي الولاية على اعتبار أن من يمارس هذه الولاية هو فرد. من الواضح أننا في زماننا هذا استبدلنا بولاية الفرد ولاية الهيئة، وصارت الهيئات هي التي تقوم مقام الأفراد في إنفاذ الولاية. ولنمثل على ذلك بوضع القاضي. فحسبما أورده الماوردي، تشمل سلطات القاضي الاجتهاد. فهو مفسر إذًا، وهذا ما لا يتمتع به قضاة اليوم. إن القاضي في زماننا هذا مضيق عليه في التفسير ومقيد بعدد هائل من الأحكام التطبيقية والتفصيلية والإجراءات التي تحكم حركته. أما في الماضي، فكانت للقاضي صلاحيات تمنحه وضعًا بين التفسير والتشريع، أي أنه كان يتمتع بقدر من سلطة التشريع ...، كان يتمتع بسلطة تنفيذية في أمور كثيرة جدا، وكان حكم القاضي - مع أنه فرد - لا يسقط إلا إذا خالف الشريعة. و في واقعنا المعاصر، سحب من القضاء كل ما يتعلق بالتشريع والتنفيذ، والقاضي الفرد لا ينظر إلا فيما تفه من منازعات ومشاكلات، وهي قليلة جدا، وأصبح القضاء جماعيا تتشكل هيئته من ثلاثة أو خمسة أو سبعة من القضاة، وصنف القضاء إلى عدد من الدرجات بحيث لم يعد أي قاض فرد يملك الولاية التي صارت للهيئة...»[1].

وهو يشير إلى الموضوع نفسه في كتابه «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» فيقول تعليقًا أيضًا على شروط الماوردي في ولاية القضاء قديما والفرق

---

(١) طارق البشري بحث «أحكام الولاية لغير المسلمين» منشورة في كتاب عزام التميمي «الشرعية السياسية في الإسلام» ص٦٩، ٧٠ طبعة لندن عام ١٩٩٧.

الحادث الآن: «... كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضي، بحيث يجوز استئناف الدعاوي والأحكام أمام محاكم أعلى، ومن ثم صار القاضي الواحد مجرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ إلا بتأييده من المحكمة الأعلى أو برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه. وثالث الفروق وأهمها أن قاضي اليوم مقيد في إجراءات نظره للدعاوي وفي إنفاذ الأحكام فيها، مقيد قانونا لمجموعة ضخمة من القوانين التي تنظم إجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير»[1].

ثم يفرق المستشار طارق البشري بين نظام القضاء القديم القائم على الفرد ذي الشروط والمواصفات المذكورة في كتاب الماوردي وبين نظام القضاء الحديث القائم على منظومة من الهيئات، سواء الهيئة التشريعية التي تصوغ القوانين أيا كان مصدرها في صورة نصوص قانونية تدرس في كليات الحقوق والقانون ويطبقها القاضي أيا كان مسلما أوغير مسلم، رجلًا أو امرأة، وهي تخضع لعدد من القضاة وليس قاضيا فردًا، وتخضع لعدد من درجات التقاضي قد تصل إلى ثلاث درجات. وهذه المنظومة من الهيئات تفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، فهو يقول: «ومجمل القول في هذه النقطة، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة، فإن ذلك يمكن أن يحل ـ من وجهة نظر إسلامية سياسية ـ تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية. ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين»[2].

وقد ذكر هذا الموضوع نفسه ليصل لنفس النتيجة فيما يتعلق بشرط الذكورة، أي شرط ألّا تكون المرأة قاضية في بحث له منشور في مجلة «القضاة» عدد يونيو-ديسمبر ٢٠٠٣م بعنوان «حاشية عن المرأة وولاية القضاء»[3] انتهى فيه المستشار

(١) طارق البشري «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» ص ٦٨٧، ٦٨٨.

(٢) المصدر نفسه ص٦٨٨.

(٣) مجلة «القضاة» عدد يونيو ـ ديسمبر ٢٠٠٣ بحث للمستشار طارق البشري ص ٣٤ وما بعدها.

طارق البشري إلى جواز أن تكون المرأة قاضية، كما أجاز من قبل أن يكون القاضي غير مسلم. ولقد اشترك الدكتور محمد سليم العوّا في بحث آخر في نفس مجلة «القضاة» لمناقشة قضية ولاية المرأة للقضاء، وفي بحث عنوانه «مشاركة المرأة في العمل العام» رؤية إسلامية[1] ـ ناقش فيه ما يظن بعض الفقهاء وجمع من المسلمين أن هناك قيودا شرعية (دينية) تمنع المرأة من المشاركة في العمل العام ومنها تولي القضاء، انتهى فيه إلى أن نصوص القرآن جاءت مخاطبة الجميع يتساوى الرجال والنساء في كل التكاليف، وأن النساء شاركن منذ ظهور الإسلام في كل أشكال العمل العام، وأنه لا يوجد دليل على منع المرأة من العمل العام، والذين يسوقون حديث النبي ﷺ في كتاب البخاري «لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة»[*] ليس قيدا على مشاركة المرأة في العمل العام، ولا الولايات اللهم إلا تفسير ابن حزم والشيخ محمد الغزالي من أن الولاية المقصودة هنا هي الولاية العظمى أي الخلافة أو الرئاسة العامة للدولة الإسلامية الواحدة التي تضم العالم الإسلامي كله، وهي دولة لم تعد موجودة الآن ولا يتوقع أن توجد في المستقبل البشري المنظور كما يقول د. العوّا. وينتهي في نهاية البحث إلى ما نصه: «... وعليه ينبني القول الصحيح بحق المرأة ـ كالرجل سواء بسواء ـ في المساهمة في العمل العام وولايته، لا تصرفها عنه ولا تمنعه منه إلا الصوارف الخاصة التي مثلها ما يصرف الرجل ويمنعه في ظروف خاصة عن ذلك العمل وولايته»[2].

وإن كان من ألطف الإشارات في شرح حديث «لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة» ما ذكره المفكر والكاتب الإسلامي الأستاذ / فريد عبدالخالق في كتابه «في الفقه السياسي الإسلامي» من أن هذا الحديث ورد كإخبار عن حال وليس تشريعًا ملزمًا، فهو يقول عن هذا الحديث: «إن الحديث هو من أحاديث الآحاد ذات الصيغة الظنية وقد ورد في مناسبة تاريخية معينة حين أبلغ الرسول ﷺ أن الفرس ـ وكانوا في حالة

---

(١) مجلة «القضاة» عدد يونيو ـ ديسمبر ٢٠٠٣ بحث للدكتور محمد سليم العوا ص٦٣ وما بعدها.

(*) وهو حديث آحاد، ولم يستشهد به علي بن أبي طالب ولا من معه ليصرفوا المسلمين عن اتباع عائشة يوم الجمل مما يشكك في صحة الحديث.

(٢) المصدر نفسه ص٧٤.

انهيار سياسي وانحلال أخلاقي، تحكمهم ملكية استبدادية فاسدة وصراعات على السلطة بلغت بهم حد الاقتتال عليها والحرب دائرة بينهم وبين العرب ـ قد أسندوا أمر قيادتهم ومملكتهم إلى ابنة كسرى تعلقا بأوهام الوثنية السياسية لا عن رأي ولا شورى. فكان الحديث وصفا لحال الفرس المتردي وقراءة بصيرة في سنن قيام الدول وانحلالها. فهذا إخبار عن حال وليس تشريعا عاما ملزما، ذلك ما يدل عليه فقه الحديث»[1].

فهو بذلك يستبعد تأثير هذا النص حتى في أمر الخلافة العظمى ولا يجد أي قيد على المرأة في تولي أي أمر.

❑ ثالثًا: كيف نقل برنامج حزب «الوسط» في مصر أفكار المفكرين الإسلاميين الجدد

ذكرت في بداية هذه الدراسة أن برنامج حزب الوسط تأثر بأفكار المفكرين الإسلاميين الجدد، وبخاصة الدكتور محمد سليم العوّا والمستشار طارق البشري.

والحقيقة أن مؤسسي حزب الوسط حاولوا أن يترجموا الفكر الإسلامي السياسي لهؤلاء المفكرين إلى برنامج سياسي مباشر، في إطار حزب سياسي. وتندرج أهمية مشروع حزب الوسط في مصر من كونه حزبا مدنيا ذا مرجعية إسلامية حضارية، وكونه ليس حزبًا دينيًّا فالذي يجعله حزبًا مدنيًّا وليس دينيًّا شيئان: الأول أن العضوية فيه على أساس المواطنة وليست الديانة (هناك أعضاء غير مسلمين في المؤسسين)، والثاني أن البرنامج الذي يطرحه هو برنامج مدني وليس ثيوقراطيا أي الحكم والسلطة في مشروعه للمدنيين وليس لعلماء الدين أو رجال الدين بالمفهوم الغربي: وهو ذو مرجعية إسلامية حضارية لأن هناك مرجعية الدين ومرجعية الحضارة بالنسبة للإسلام، فلو كان مرجعية الحزب هو الدين فقط لاقتصرت العضوية فيه على المنتمين للدين الإسلامي فقط، أما مرجعية الحضارة الإسلامية فهي الحضارة التي شارك فيها وعاش فيها كجزء منها المسلمون وغير المسلمين في العالم الإسلامي طوال أربعة عشر قرنًا.

---

(١) فريد عبدالخالق «في الفقه السياسي الإسلامي» ص١٢٦.

ولقد صاغ مؤسسو حزب الوسط برنامجين لأفكارهم: الأول باسم «حزب الوسط» عام ١٩٩٦، والثاني باسم «حزب الوسط المصري» عام ١٩٩٨. ولقد ترجم المؤسسون فكرة الدولة الإسلامية العصرية الحديثة وأنها الإطار المقبول الآن، وكذلك فكرة المواطنة فلقد نص برنامج حزب الوسط الأول الذي صدر عام ١٩٩٦ تحت عنوان «في الوحدة الوطنية» ما نصه «ومن ثم أصبحنا في حاجة إلى التأكيد على معنى ثبت بالاجتهاد وتتابع على تأكيده رجالات الفقه والشريعة في مصر، فمشاركة الإخوة المسيحيين في الدفاع عن تراب هذا البلد الأمين، يعني وطنا واحدا ومواطنين مسلمين ومسيحيين، يتمتعون بحقوق المواطنة كاملة، لهم عين الحقوق المدنية والسياسية والقانونية... إلخ. وعليهم عين الإلتزامات في إطار من المساواة الكاملة، التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين»[١].

كما نص برنامج الحزب على الموقف الفكري الجديد بالنسبة للمرأة، فنص البرنامج على ما يلي: «يؤكد حزبنا أن المرأة تتساوى مع الرجل في الحقوق والالتزامات المدنية والسياسية تساويا كاملا، ولذا كان من حقها أن تتولى المناصب كافة وأن تكون ناخبة، أو منتخبة، أو عضوا بالمجالس النيابية وأن تقوم بجميع الأعمال والوظائف العامة والمهنية، كما أن عليها عين الالتزام بالمشاركة في العمل والاهتمام بالعمل العام بجميع جوانبه وشتى صوره»[٢].

ولقد تأكد هذان المعنيان في البرنامج الثاني لحزب الوسط المصري بصورة أقوى من البرنامج الأول، بل إن المعنى الذي ورد ذكره عن توزيع الاختصاصات في الولايات على هيئات ومؤسسات تنفصل فيها الأدوار عن الأشخاص القائمين بها، فورد في البرنامج الثاني للحزب عن الولاية: «ولا يجوز حرمان أحد من المواطنين من تولي أي وظيفة عامة، مهما كانت بسبب انتمائه الديني، وجميع المقولات الخاصة بالولاية المبنية على اختلاف الدين تحتاج إلى تبني الإجتهاد الجديد الذي ينظر إليها في

---

(١) برنامج حزب الوسط تقديم رفيق حبيب ص٣١.

(٢) المصدر نفسه ص٥٨.

ضوء طبيعة النظام السياسي الذي كان سائدا وقت صدورها... والحزب ينطلق في اعتناقه لهذا الموقف الاجتهادي من حقيقة واقعية، يعلمها الكافة، هي توزع الأدوار الذي كانت تعبر عنه «ولاية الأمر» على مؤسسات تنفصل فيها الأدوار عن الأشخاص القائمين بها، وتتمايز كل مؤسسة عن سواها في اختصاصاتها وكيفية تشكيلها. مما يعني أن نشاط الأمة يخص كل أبنائها ولهم فيه أن يصلوا حسب كفاءتهم لأي منصب، وهم يتشاركون معا، في كل شيء ولا يختص المسلم أو المسيحي منها، الا بأن تولي المناصب ذات الصبغة الدينية يجب أن يبقى خالصًا لأبناء الدين»[1].

❑ خلاصة (خاتمة)

شرحت في هذه الدراسة نموذجا للفكر الإسلامي السياسي في مصر، من خلال عمل مقارنة بين الفكر الإسلامي السياسي التقليدي وما قام به المفكرون الإسلاميون الجدد في مصر من اجتهاد جديد ومهم ومتطور، في أهم قضايا الفكر السياسي الإسلامي وبخاصة في موضوع الدولة والشورى والديمقراطية، والمواطنة، والولاية للمناصب العامة والقضاء بالنسبة للمرأة وغير المسلم، وكيف أن هؤلاء المفكرين الإسلاميين يساهمون في تطوير الفكر السياسي الإسلامي في مواجهة الفكر التقليدي والمتطرف بفكر تجديدي منفتح ينشر الاعتدال والوسطية في مقابلة الغلو والتشدد، وكيف أن مجموعة من الشباب المصري (إسلاميين ومسيحيين شبابا ونساء) ساهموا في ترجمة هذه الأفكار التجديدية الإسلامية في المجال السياسي، من خلال مشرع حزب مدني ذي مرجعية إسلامية حضارية في ثلاث محاولات هي حزب الوسط وحزب الوسط المصري وحزب الوسط الجديد، كنموذج للفكر الإسلامي السياسي التجديدي من خلال مشروع سياسي.

* * *

(١) برنامج حزب الوسط المصري تقديم صلاح عبدالكريم ص ٢٢.

الفصل الثالث

أثر الثقافة الدينية السائدة في التحول والتحديث [1]

❑ مقدمة

لا شك فى أن الشعب المصري منذ القدم يصنف على أنه من الشعوب المتدينة، والدين مكون رئيسي له يدخل في نسيج حياته وفي نظرته للكون والحياة والموت والبعث... إلخ. كان ذلك منذ الحضارة الفرعونية القديمة مرورا بالمسيحية وانتهاء بالإسلام، وعلى ذلك فإن الثقافة الدينية الإسلامية بالنسبة للمسلمين أحد أهم المكونات الثقافية، لكننا لا نستطيع أن نُقَدِّر أن المسلمين في الشعب المصري على سبيل المثال هم نموذج واحد من الثقافة الدينية أو نمط واحد برغم وحدانية المصدر (القرآن والسنة) بل ووحدانية المذهب (المذهب السني). لكن هذه الوحدانية لم تنته إلى تنميط الشخصية أو الثقافة، إذ هناك تنوع وتعددية داخل الشخصية المصرية طبقا لمعايير الثقافة الدينية وأحيانا لمعيار المستوى الاجتماعي أو التحصيل المعرفي أو المناطق الجغرافية، فبالتأكيد لا يمكن أن تكون ثقافة البادية مثل ثقافة الحضر حتى من الناحية الدينية...إلخ. ويمكن إجمال هذا التنوع في الثقافة الدينية في مصر إلى أنواع ثلاثة.

❑ أولا: أشكال الثقافة الدينية السائدة في المجتمع المصري

وفقا للمفهوم السابق الإشارة إليه يمكن تقسيم الثقافة الإسلامية السائدة إلى ثلاثة أنماط :

---

(١) ورقة مقدمة لمؤتمر «إشكاليات التحول الديمقراطي والتحديث في مصر» الذي تنظمه الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية. فندق فلسطين بالإسكندرية ٥ ـ ٧ مايو ٢٠٠٤م.

١ـ الثقافة الإسلامية الشعبية

وهي أكثر أنواع الثقافة الإسلامية شيوعا نظرا لطبيعة التكوين الاجتماعي المصري، وهي ثقافة سماعية أو شفاهية تُنقل عن طريق التلقي المباشر، سواء وعظي أو قصصي أو أشعار أو مواويل شعبية، وفيها كثير من القصص الخيالية أو الخرافات أحيانا، بل حتى النكت و الطرف مادة تغذي هذه الثقافة، وكثير من الإشاعات والأمثال الشعبية والقصائد المدحية في الرسول محمد ﷺ ـ وفي مدح آل البيت أو الأولياء في معتقد الناس، وهناك شخصيات حقيقية وأخرى وهمية تغذي هذه الظاهرة، كما أن هناك مجموعات وطرقا صوفية تغذي أيضا هذه الظاهرة ومن أدواتها الكتاب والقصيدة والموال وشريط الكاسيت والأحجبة والخطابات والموالد والزار... إلخ.

٢ـ ثقافة الحركات والجماعات الإسلامية الحركية

وهي ثقافة من نوع آخر مصدرها الرئيسي الكتب التقليدية وآراء الفقهاء القدامى، من حيث المعلومات الشرعية (الدينية)، ومؤلفات الكتاب والمفكرين الحركيين من حيث أفكار الحركة والتنظيم والتأصيل السياسي للحركات الإسلامية.

وفي داخلها تنوعات شديدة، فهي أيضا خريطة شديدة التركيب والتعقيد، فهي تبدأ بجماعات التكفير والعزلة و التثوير ومنها جماعات معتدلة أو وسطية، ولكل من هذه الجماعات مصادرها التي تصنع ثقافتها الإسلامية، وهي في أغلب الأحيان ثقافة ثائرة ورافضة، ولها مع المصادر آليات تنتج هذه الثقافة من أنشطة خاصة وحركية وتنظيمية. وأحيانا طائفية أو حزبية بالمفهوم المغلق. وهي تنتج أفرادا يصعب التأثير فيهم نتيجة هذه الثقافة التي تغذي الفرد بمفاهيم ومشاعر وتوجيهات خاصة.

٣ـ ثقافة المؤسسة الإسلامية الرسمية (الأزهر)

عاش الأزهر نحو ألف عام جامعة إسلامية دعوية وتعليمية، تخرج طلاب العلم الشرعي من مصر والبلاد العربية والعالم الإسلامي كله، وهي تحسب من المنارات

العلمية الوسطية، وأنتجت عددًا ضخما من العلماء والوعاظ الذين جابو العالم لنشر العلوم الشرعية الإسلامية والثقافة الإسلامية، لكن هذه المؤسسة العريقة تمر بها أحيانا ظروف تجعل الجمود يتغلب على التطور والاجتهاد والتجديد، وهو صراع قديم وحديث. فقيمة العلماء المسلمين الأوائل أنهم مجتهدون ومجددون. أما في أوقات التخلف والتراجع والانحسار فيتصدى للمشهد الإسلامي الشرعي من يريد غلق باب الاجتهاد و الاكتفاء بالموجود والذي هو رمز للجمود في الفكر الإسلامي الشرعي. وبالتالي فمكونات الثقافة الإسلامية للأزهر هي ثقافة تعددية حيث تدرس المذاهب الأربعة السنية بل أحيانا مذاهب الشيعة والأفكار الأخرى، وهو مؤسسة تحترم العلم والعلماء الشرعيين وتوقرهم، ولكنها أيضا تتأثر بمدى استقلالية المؤسسة عن السلطة الحاكمة، ففي الأوقات التي تقبض فيها السلطة على هذه المؤسسة يزداد جمودها وضعفها في آن واحد، فهي تصدر في شأن المواقف السياسية مواقف شديدة الضعف والمهادنة، في الوقت الذي تصدر فيه في قضايا الفكر والاجتهاد مواقف شديدة الجمود والتخلف. وهى من أهم مصادر الثقافة الإسلامية حيث تُخرج الدعاة والعلماء والوعاظ الذين ينتشرون في كل مكان وبخاصة المساجد. ويتوزع هؤلاء العلماء والدعاة على فريقين: الفريق المستنير الذي يقتدي بالعلماء المجددين، وفريق الجمود الذي يستدعي الفقه القديم ويتمسك به، في مواجهة تحديات كثيرة ومواقف متغيرة. وهذه الطائفة أيضا من العلماء وهذا المصدر من مصادر الثقافة يتأثر أيضا بالنوعين السابقين أي الثقافة الشعبية وثقافة الحركات الإسلامية.

فمن الدعاة من هو متأثر بالثقافة الشعبية بجانب ثقافة الأزهر، ومنهم أيضا من هو متأثر بالحركات الإسلامية ومنهم من هو أكثر استقلالا من هذين الصنفين.

❑ ثانيا: مفهوم التحول الديمقراطي والتحديث

أما عن مفهوم التحول الديمقراطي والتحديث فهو مثل كثير من المفاهيم التي يثار حولها جدل كبير في التعريف ولا يوجد تعريف واحد وهذا أيضا مصدر التباس كبير. وينقسم الناس حوله وحول المفاهيم المشابهة إلى فريقين أساسين:

١- فريق علماني **٢- فريق إسلامي**

١- الفريق العلماني نوعان من الطرح، طرح متطرف يريد نقل تجارب التحول الديمقراطي أو التحديث بالأخص من بيئتها التي نبتت فيها إلى بلادنا كما هي، بقيمها ومبادئها وسلوكياتها التي تصطدم بمشاعر الناس ومعتقداتهم وثقاتهم. وفريق آخر معتدل يريد نقل الجزء الإيجابي من هذه التجارب دون تحميلها بالمضامين المعتقدية والسلوكية الصادمة للمجتمع ومعتقداته وثقافته.

٢- وكذلك عند الفريق الإسلامي هناك طرح متطرف يرفض الديمقراطية أو التحديث بأي شكل من الأشكال ويَعُدّ هذا مناقضا للتدين والعقيدة. وفريق آخر معتدل لا يعترض على الاستفادة من تجارب البشر سواء في الغرب أو الشرق في قضية التحول الديمقراطي والتحديث دون نقل المضامين العقائدية والسلوكية التي تصطدم بالتدين والعقائد والثقافة الإسلامية، وهذه الفريق يلتقي مع الفريق العلماني المعتدل في هذه المساحة.

❑ ثالثا: النظرة وتأثير الثقافات الإسلامية المتنوعة لقضية التحول والتحديث

تتفق معظم أو كل أنواع الثقافات الإسلامية السابق الإشارة إليها سواء الثقافة الشعبية أو ثقافة الحركات الإسلامية أو الأزهر، على أن هناك أساسا كبيرا من القلق نحو قضايا التحول الديمقراطي والتحديث، حيث الأرضية الكبرى للفكر والثقافة التقليدية، وإن كان يوجد في كل من هذه الثقافة فريق معتدل يقبل ويشجع الديمقراطية والتحديث من الزاوية التي أشرت إليها، أي دون نقل المضامين العقائدية والسلوكية المصطدمة مع التدين، و إن كان هذا الفريق هو الأقل عددا و تأثيرا في الثقافة الإسلامية السائدة، وعليه فهناك تأثير كبير معوق لأي تحول ديمقراطي أو تحديث.

❑ الخلاصة

نحن فى حاجة إلي دعم الثقافة الإسلامية المستيرة والمنفتحة لدعم التحول الديمقراطي والتحديث

لاشك فى أن المدخل الديني والثقافة الدينية بشقيها الإسلامي والمسيحي هو المدخل الأكثر تأثيرا كما أسلفنا في حياة المصريين، وبالتالي فإن أي محاولة جادة للتحول الديمقراطي والتحديث تتجاهل هذا المدخل محكوم عليها بالفشل المطلق، ولذلك نحن في أشد الحاجة في الفكر الإسلامي للعلماء والمفكرين المعتدلين لنشر اجتهاداتهم وتجديدهم في الفكر والفقه الإسلامي في هذه القضايا المهمة والحساسة. وهناك اجتهادات مهمة في هذا الباب تدعم من قيم التصالح مع المفاهيم الديمقراطية وقبولها، لأنها إما من صميم الفكر الإسلامي الصحيح وإما على الأقل لا تتعارض معه. ونحن في حاجة أيضا لنشر قيم وأخلاقيات التطور والنهوض أي الأخلاق المجتمعية، وليس فقط الفردية، والأخلاق المجتمعية التي نعنيها أخلاق احترام الوقت وإتقان العمل والعمل في فريق والسعي نحو الإنجاز والإنتاج والتطور الاقتصادي والاجتماعي والرفاهية...إلخ. وإن الحداثة بمفهومها الذي لا يصطدم مع الدين هي إنتاج بشري إنساني نحن في أشد الحاجة إليه لتطوير مجتمعاتنا ونهضتها وتقدمها.

❑ الثقافة الدينية ودولة المواطنة ... رؤية إسلامية(*)

● دور الدين فى المجتمع المصرى

شكلت فكرة «الإيمان» و «الدين» ركنا مهمّا فى حياة المصرين منذ آلاف السنين منذ عهود الفراعنة التى دونت حضارتها وتاريخها فى المعابد والبرديات، فكان هناك دائما الإله والآلهة والعبادة والطقوس والمعتقدات، سواء كانت معتقدات وثنية أم توحيدية، وسواء استغلها الحكام والكهنة فى السيطرة على الشعوب أو مارسوا معهم العدل، فى كل الأحوال كان الدين مصدر إلهام للشعب المصرى فى هذه الحقبة حتى جاءت

(*) ورقة مقدمة لندوة «التحولات المجتمعية في مصر «أبعاد وآفاق» التى تنظمها الهيئة الإنجيلية فى الفترة من ٧ ـ ٩ فبراير ٢٠٠٦ بالعين السخنة.

المسيحية ودخل كثير من المصريين فيها، وكانت أيضا مصدر إلهام وتكوين مهم، بل وأضاف المصريون بصمة مهمة فى تدينهم بالمسيحية، ونفس الأمر أيضا حينما جاء الإسلام إلى مصر دخل كثير من المصريين فى هذا الدين الجديد وصار جزءًا مهما من تكوينهم، وإن كانوا أيضا أضافوا بصمة خاصة على تدينهم بالإسلام، حيث دائما الفهم المعتدل والوسطى هو أمر رائج فى هذه البصمة، وتفاعلوا مع المذاهب الفقهية بتسامح أيضا سواء فى وجودها ودراستها، فمعظم الفقهاء الكبار إما زاروا مصر وعاشوا فيها أو قدم إليها تلاميذهم ورواد المذاهب، ليس فقط المذاهب السنية الشهيرة والأئمة الأربعة الشافعى وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل، ولكن كذلك أئمة كثيرة كالليث بن سعد والقرافى وغيرهم، بل حاول المذهب الشيعى أن يستوطن مصر فى حقبة من الحقب، فلم يفلح لسبب أن حكام هذه الفترة حاولوا فرضه على الشعب المصرى، لكن ظلت أهم مظاهر الشيعة، من حب آل البيت (آل بيت رسول الله ﷺ) متعمقة فى وجدان المصريين مما يثير دهشة الشيعة، فكيف يكون المصريون سنيون ويحبون آل البيت بهذا الشكل سواء سيدنا الحسين بن على أو السيدة زينب وكل رموز بيت النبوة، فكان هذا قمة تدين الشعب المصرى المسلم السنى الذى يحب آل البيت دون أن يتشيع بالفقه الشيعى، بل ودرس المذاهب جميعا فى مؤسساته الدينية وخاصة الأزهر.

ولم تكن فكرة التدين فى هذه الفترة هى فكره خاصة بالمؤمنين فقط، ولكنها كانت فكره عامه تنظم شئون المجتمع، وتساهم وتؤثر وتتأثر بالأحداث الجارية وبالفعل اليومى، فكثيرا ما كانت فكرة الدين تستدعى فى خلع حاكم تجاوز أو فرط، وكان دور العلماء (علماء الإسلام والفقه والشريعة) دورا مهما فى تثبيت حاكم أو فى خلعه، وكثيرا ما استدعى الدين فى حالة صد العدوان واستدعاء مفهوم الجهاد للدفاع عن البلاد والعباد فى مواجهة الحملات الغازية والمراحل الاستعمارية منذ قدوم المغول والحملات الفرنجية (التى سميت صليبية وسماها العرب فرنجية) والحملة الفرنسية والاحتلال الإنجليزى والاحتلال الإسرائيلى فى العصر الحديث، فكان الدين والإيمان مستدعيا وحافزا بقوة فى كل هذا، وله دور مهم وفعال، فمفتاح فهم الشعب المصرى هو التدين كمكون رئيسى فى حياة المصريين سواء على المستوى الشخصى الخاص أو المستوى الجمعى العام.

• كيفية تفسير الظواهر السلبية المرتبطة بالتدين

وككل كائن حى وككل الشعوب فى العالم المصريون المسلمون كالمسيحيين يتأثر تدينهم بعوامل وظروف بيئية ومجتمعيه وثقافية تؤثر أحيانا سلبيا كما تؤثر إيجابيا؛ لأن الدين الذى هو من عند الله هو الحق المطلق والعدل المطلق وكل المبادئ والقيم السامية بلا شائبة، لكن الدين يمر من خلال البشر ليخرج شخصا متدينا، وحينما يمر الدين داخل هذا الشخص يدخل معه مؤثرات أخرى شخصية ومجتمعية وثقافية تؤثر على المنتج من هذه العملية وهم الأشخاص المتدينون، فإذا غلبت العوامل الإيجابية كان هذا التدين إيجابيا، وإذا غلبت العوامل السلبية كان أيضا سلبيا، ومقياس الإيجابى والسلبى هو الاحتكام للنصوص الصحيحة للدين، فعند المسلمين المصدران الأساسيان للإسلام هما القرآن الكريم والسنة الصحيحة فأقصد الصحيحة هنا بما يرد فى السنة؛ لأن القرآن كله ثابت وقطعى وصحيح، أعود فأكرر أن مصدر القياس هما المصدران الرئيسيان، وكذلك فهم العلماء العدول الثقات لهذه النصوص وشرحها وتطبيقها على أرض الواقع.

لذلك فى ظل أجواء وأحداث ومدخلات سلبية تبدو تصرفات سلبية لمتدينين على أنها التدين الصحيح، وهى غير ذلك، حدث هذا أيضا فى كل العصور وفى كل الديانات منذ الفراعنة فى مصر مرورا بالمسيحية وانتهاء بالإسلام، وحدث هذا هنا فى الشرق، وهناك فى الغرب، وفى كل بقاع الدنيا.

هذه الأفعال السلبية فى الحقيقة تصطدم مع الدين، وتتعارض مع الدور الحقيقى والجوهرى للدين الذى يحض على المساواة والعدل وعدم التمييز، وكل المعانى النبيلة والسامية.

• هل ثقافة التعصب والتمييز من أسباب التراجع أم نتيجة له؟

وعلى ما ذكرنا أن الدين ـ وخاصة الإسلام ـ هو من دعا إلى قبول الآخر الدينى بدرجه يتفوق على غيره، حيث إنه آخر رسالات السماء فلم يكتف بالقبول بالأديان السماوية الأخرى، لكن اشترط الإيمان بها كما جاءت وبالرسل جميعا كجزء من الإيمان بالإسلام كما ورد فى آيات كثيرة من القرآن الكريم منها: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ومنها: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [آل عمران: ٨٤].

وغيرها الكثير فى هذا السياق، وبالتالى التعامل مع غير المسلم من أهل الكتاب ـ وخاصة المسيحيين ـ بغير العدل والإنصاف والمودة هو فعل مخالف ومصادم للتدين الصحيح، وإذا حدث سلوك يملؤه تعصب أو تمييز فهو مردود على صاحبه بمعيار الإسلام الصحيح كما أشرت إليه، وكما أكدت عليه الآيات التى اعتبرها كثير من علماء الإسلام والمفكرين الإسلاميين دستور العلاقات بين المسلمين وغيرهم فى قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]، ففى هذا الدستور القرآنى حض واضح على البر والقسط وهو العدل، وهذا الدستور القرآنى عام يشمل غير المسلمين أيا كان دينهم.

أما أهل الكتاب: اليهود والنصارى (المسيحيون) فلهم أحكام أكثر تفصيلا لما يليق بهم من البر وما يجوز، بل ما يندب القرآن إليه من الود، فطعامهم للمسلمين مباح، وطعام المسلمين مباح لهم: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥]، وزواج نسائهن جائز بالآية السابقة نفسها.

وخلاصة القول فى هذا السياق أن هناك ثلاثة أصول فى التعامل فى هذا الموضوع كما ذكرها د. محمد سليم العوا فى كتابه «فى النظام السياسى للدولة الإسلامية».

الأصل الأول: تحكيم نصوص الشريعة الواردة فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة (التى أشرت إلى بعضها سابقا «آيات القرآن الكريم»).

الأصل الثانى: قبول ما تقتضيه المشاركة فى الدار أو الوطن بتعبيرنا العصرى، فكل ما حقق مصالح المشتركين معا فيه جاز، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق.

الأصل الثالث: إعمال روح الأخوة الإنسانية بدلا من إهمالها، فكل قول أو رأى أو فعل نافى روح الأخوة فقد غفل صاحبه عن أصل من أصول الإسلام عظيم.

من كل ما تقدم نؤكد على حقيقة أن ثقافة التعصب والتمييز هى ثقافة مصادمة لصحيح الدين (الإسلام) وأنها أيضا ناتجة عن التراجع فى المجتمع وتأخره وانهياره وليست فقط سببا له.

● السبل الكفيلة باستعادة الدور الحقيقى للدين

والحقيقة أن السبل الكفيلة باستعادة الدور الحقيقى للدين كعامل حيوى وأساسى فى بناء الدولة المصرية الحديثة هى نفسها التى تواجه ثقافة التعصب والتمييز، وهذه السبل كثيرة ومركبه وليست بسيطة، ومن هذه السبل ما يلى:

١ ـ الحض على ثقافة التدين الصحيح، وليس الحض على العلمانية، أو إبعاد دور الدين فى المجتمع.

٢ ـ تشجيع فكرة الاجتهاد والتطوير فى الفقه والفكر السياسى والثقافى الإسلامى لمن يملك أدوات الاجتهاد من المتخصصين فى علوم الشريعة والفقه، ويملكون هذه الأدوات ويدعون للاجتهاد والتجديد.

٣ ـ العمل على نشر ثقافة التسامح وقبول الآخر والتعددية بكافة أشكالها، والتدريب عليها اعتمادا على الأصول الدينية (الإسلام بالنسبة للمسلمين، والمسيحية بالنسبة للمسيحيين) لأن هذا المدخل هو الذى يؤثر فى المصريين كما أسلفنا.

٤ ـ تشجيع سياسة المشاركة بالنسبة للإخوة الأقباط المسيحيين فى كل مناحى الحياة السياسية والاجتماعية كمكون مهم من النسيج المصرى، ورفض سياسة العزلة وعدم المشاركة التى سادت فى المصريين جميعا بشكل عام والمسيحيين بشكل خاص.

٥ ـ تشجيع كل عمل مشترك بين كل الفئات العمرية سواء فى عمل اجتماعى أو ثقافى أو ترفيهى أو تدريبى أو سياسى... إلخ لممارسة مجتمع المواطنة بشكل عملى.

٦ ـ الاهتمام بالدعاة والوعاظ فى المساجد والكنائس، وتثقيفهم هذه الثقافة مع تأصيلها دينيا لكل طرف حسب معتقده الدينى، ثم تدريبهم على ممارساتها شخصيا حتى يستطيعوا أن ينقلوها لمن يتأثر بهم فى دور العبادة المختلفة.

٧ ـ الحض والتشجيع والتأكيد على التمسك بالثوابت الوطنية، والاعتماد على الذات، والتعايش الواحد بين أبناء الوطن، ورفض كل أشكال التدخل الأجنبى فى ملف العلاقات المجتمعية الداخلية بين المصريين (مسلمين ومسيحيين).

٨ ـ التصدى جميعا ـ مسلمون ومسيحيون ـ لكل محاولات النيل من المعتقدات الدينية لأى طرف، وخاصة فى وسائل الإعلام العامة التى تصل للجميع حتى نؤكد على المشتركات وعلى الاحترام المتبادل لعقائد المصريين جميعا.

٩ ـ السعى جميعا كمصريين فى بناء الدولة الحديثة القائمة على الحريات والديمقراطية وقيم الأمة، وسد الفجوة التقنية بيننا وبين الأمم المتقدمة، وإعادة الدور المصرى المؤثر على مستوى المنطقة والعالم.

• الختام

بمثل هذه الأفكار وغيرها نستطيع جميعا أن نواجه ثقافة التعصب والتمييز، كما يستطيع أيضا أن يستعيد الدين الدور الحقيقى والجوهرى فى بناء الدولة المصرية الحديثة ومجتمع المواطنة.