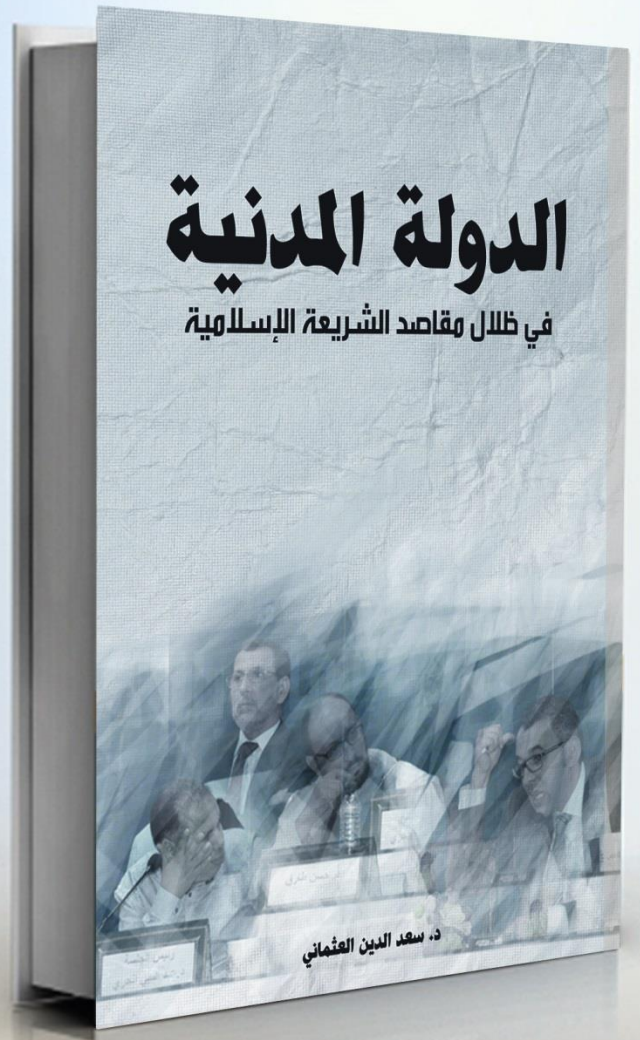
قراءات في كتب

01 أبريل 2016

الدولة المدنية



بمشاركة:

د. محمد بنصالح
د. أنس الطريقي
ذ. فوزية طلحا

د. المختار بن عبد اللاوي
د. حسن طارق
ذ. بلال التليدي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016

ندوة قراءة علمية في أطروحة (الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية) للدكتور سعد الدين العثماني

صالون جدل الثقافي - الجمعة 09 أكتوبر 2015 م

إعداد وتنسيق:

قسم الندوات

ندوة قراءة علمية في أطروحة (الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية) للدكتور سعد الدين العثماني

في إطار التقليد العلمي، الذي دشّنته مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، والمتعلّق بمراجعات علمية لمجموعة من الكتب التي تزخر بها المكتبة العربية والعالمية، استأنفت المؤسسة، يوم الجمعة، الموافق للتاسع من تشرين الثاني/أكتوبر من السنة (2015م)، موسمها الثقافي بورشة حول أطروحة الدكتور سعد الدين العثماني (**الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية**)، وذلك بحضور الدكتور سعد، وبمساهمة عدد من الأساتذة الباحثين، من تخصّصات علمية مختلفة، بأوراق تحليلية-نقدية لهذه الأطروحة.

في بداية كلمته، توجه الدكتور سعد الدين العثماني بالشكر لمؤسّسة مؤمنون بلا حدود، التي أتاحت له هذه الفرصة ليناقش، مع مجموعة من الأساتذة الباحثين، أطروحته، التي هي، في الأصل، مشروع كتاب، وأكّد أنّ ما سيسمعه من تحليلات وانتقادات، من طرف المتدخّلين، ستساعده على تطوير أفكاره وتجويدها قبل نشرها.

بعد ذلك، انطلق من تحديد ما يقصده بالدولة المدنية، باعتبارها الدولة المجسّدة للإرادة العامّة للناس، وتحتكم للقوانين، وليس لأهواء الحكّام، وتستند لمفاهيم المواطنة، والتعاقد، والديمقراطية، مبيّناً أنّه سيُعالج هذا المفهوم من خلال المحاور الآتية:

- مدنية المجال الدنيوي في الإسلام.

- مدنية الممارسة السياسية في الإسلام.

- مقاصد الشريعة، ودورها في مدنية الدولة.

وفي معالجته لهذه المحاور، دافع الدكتور العثماني عن أطروحته القائلة بالتمييز بين الديني والسياسي، منطلقاً من مسلّمة أساسية هي أنّها مجرد تجربة تاريخية قد مرّت وانتهت، وأن مفهوم الدولة الإسلامية، الذي شاع في العصر الحديث استعماله للتعبير عن نموذج الحكم السياسي، الذي يفترض أنه يحقّق المقصود الشرعي، مجرد مصطلح جديد لا يعبرّ عن «حقائق دينية، أو شرعية»، بليعبّر عن تصوّر

المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم، وهو مجال للاختلاف والتعدُّد بين المسلمين، بحسب العصور والأقطار، ولاسيّما أنّالبناء السياسي قد تغيّر بشكل جذري، وأضحت سياقات الفكر السياسي التقليدي، اليوم، مُتجاوزة. فمع نشوء الدولة ذات الحدود الجغرافية، أصبح، من الضروري، تجاوز «الدولة الجامعة» في مختلف مسمياتها، والمطابقة لأمّة العقيدة، من أجل التأسيس لفكرة الدولة بمفهومها المعاصر.

وتبعاً لذلك، لم تعد، في نظر العثماني، «جنسية المسلم عقيدته»؛ لأنّ جنسية الفرد–مسلماً أو غيره- دولته التي ينتمي إلى ترابها، ومن غير الممكن إعادة استنبات الواقع السياسي القديم من جديد، فالوضع العالمي استقرّ على قواعد جديدة.

وهكذا، يرفض العثماني الخلط بين الطاعة الدينية والطاعة السياسية؛ فالطاعة الدينية لا تكون إلا لله ورسوله، بذلك وردت الآيات القرآنية الصريحة، ولا تكون لأحد بعدهما؛ فهما مصدر التشريع الديني دون منازع. أمّا الطاعة السياسية، فلها منطق مغاير، فهي مبيّنة على تعاقد يكون، في المجتمع، برضى أبنائه، واختيارهم الحرّ. والهدف منه رعاية مصالح المجتمع، وحفظ استقراره، ولا تختلف، في شيء، عن مفهوم «الطاعة» للمؤسسات المنتخبة، والمسؤولين عنها في الفكر القانوني المعاصر. وحدود هذه الطاعة، وكونها لا تتعلّق بعقيدة الفرد، ولا بالتزاماته الدينية، يُعرف النقاش نفسه، تقريباً، في كتابات الفقهاء والمنظّرين المسلمين، وفي فقهاء القانون المعاصرين.

إنّ هذا التمييز بين هاتين الطاعتين لا يعني فصلاً تامّاً بين الديني والسياسي؛ بل هو تمييز بينهما يجد سنده الشرعي، عند العثماني، في أنّ العلماء، مثل ابن تيمية، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، قسّموا مجالات عمل الإنسان إلى: مجال «عبادي»، أو تعبّدي، ومجال عادي، ولكلٍّ منطقه، ومنهج تعامل المسلم معه. وفي هذا الإطار، قدّم مجموعة من الأدلّة على أنّ النصوص الشرعية لا تتضمّن، في الأمور المرتبطة بالحكم، والدولة، وتدبير الشأن العام، إلا مبادئ عامّة، وموجّهات يطلب من المسلمين أن يجتهدوا في إطارها، وأن يبدعوا أوفق السبل لتحقيقها، وكيف أنّ التجارب التاريخية للمسلمين بعد الرسول، ليست، من ثمّ، إلا فهماً لتلك المبادئ، وتطبيقاً لها، وليست ملزمة لأجيال المسلمين بعدهم.

لذلك، إنّ الأوفق، في نظر العثماني، الاعتراف بأنّ النظام السياسي، الذي يبنيه المسلمون، هو بناء بشري اجتهادي يبدعونه وفق ظروفهم وحاجاتهم، وهو بناء محايد في أصله يمكن أن يتقاسموه مع غير المسلمين من الوطن نفسه، أو يقتسموا نموذجه مع مجتمعات أخرى.

بعد ذلك، تناول الكلمة الدكتور المختار البنعبد اللاوي، أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني، الذي سجّل بعض الاحترازات المنهجية المتعلّقة بما تطرحه مثل هذه القراءات من صعوباتٍ منهجية ومعرفية خاصّة. يجد الباحث، الذي ينجز القراءة، نفسه، أحياناً، أمام خيارين يطرح كلّ منهما عدداً من الصعوبات: إمّا أن يقيم العمل انطلاقاً من مرجعيته الشخصيّة، وهنا سوف يُمارس نقداً مرجعياً سهلاً، وغير موضوعي، وإما أن يسائل الورقة انطلاقاً من مرجعياتها، وهذا ما يجعله في حالة تعارض مع منطلقاته.

ولتفادي هذين الموقفين، اختار الأستاذ البنعبد اللاوي أن يستند إلى بعض الاحترازات المنهجية والمعرفية التي تمكّنه من تخطّي بون المرجعيات، والتعاطي مع العمل في إطار احترام حقله المعرفي، مع ترك المسافة الضرورية معه، للخروج بخلاصات متوازنة وذات صدقية. من بين بعض أهمّ هذه الضوابط:

- حصر الموضوع ضمن حقله المعرفي الخاص (الدولة المدنية).

- النقد المفاهيمي؛ أي التمييز بين المفاهيم، التي يجري بها العمل في مجال الشريعة، وتلك المعتمدة في حقل مجال العلوم الإنسانية.

✓ اتسع الحديث عن نموذج «الدولة المدنية» بين عدد من الباحثين، لكن هل يحمل هذا التصوّر المعاني نفسها بالنسبة إلى الجميع! إنّ هناك حاجة إلى الوضوح النظري، وإلى تحديد المعاني التي نقصدها بالنسبة إلى عدد من الموضوعات والمفاهيم.

- تاريخانية المفاهيم والتصوّرات: لا يدّعي الباحث أنّ دولة المدنية كانت موجودة في التاريخ العربي الوسيط، ولكنّه يقول إنّه ليس هناك في الإسلام ما يتعارض معها، ومع ذلك، إنّ هذه الإمكانية تطرح تساؤلات كبرى حول العلاقة مع مفاهيم مجاورة، أو متقاطعة، في حقل السياسة الشرعية، مثل الخلافة والإمامة، أو المجتمع مثل الدنيوة (Secularism)، والعلمانية (Laicité)، أو حتى النص (الكتاب، والسنّة، والاجتهاد)، فيما يخصّ وضعية الرسول الدينية، والقضائية، والسياسية.

المزيّة الأساسية لهذه الاحترازات، حسب الباحث، أنّها تحيد بنا عن التراشق الإيديلوجي غير البنّاء، وتوفّر إمكانية ضبط استعمالات المصطلح في مجالي العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية، كما أنّها تؤسّس لحوار يمكن أن يحقّق تراكماً، ومراجعة للتصوّرات والمواقف المسبقة.

وبعد هذه الاعتبارات المنهجية، انتقل صاحب الورقة إلى بيان أنّد. سعد الدين العثماني قد ركّز على مسألتين في عملية نحت تصوّر إسلامي للدولة المدنية، هما:

- التمييز بين الأفعال الدينية المستلهمة من الوحي، وهي المطلقة، والتي تتسم بالعصمة، والأفعال السياسية القائمة على معايير المصلحة، والقابلة للمراجعة والتطوير في الزمان والمكان.

- استلهام مقاصد الشريعة، والمقصود بها حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، واعتبارها المرجع الأساسي للاجتهاد والجديد.

وإذا أخذنا-يقول الدكتور المختار-في الاعتبار أنّ المحك في أفعال الرسول هو القرآن، والحديث، والسيرة، وأنّها تمثل المرجعية الأساسية في استلهام مقاصد الشريعة، ندرك أنّنا أمام مشروع تأويلي يتطلّع إلى قراءة النص انطلاقاً من مقترب جديد نسير فيه على الخطا نفسها التي سار عليها الغرب، والتي تتمثّل في الحقيقتين الآتيتين:

- أنّ القوى الاجتماعية والثقافية والسياسية ذات المرجعية الدينية هي التي باشرت عملية الإصلاح في الغرب، وذلك لسببين اثنين:

✓ أنها تتمتّع بالمعرفة وبالصدقية المطلوبتين لمباشرة هذه العملية، فالدراسات العلم-إنسانية تتوافر على المعرفة الضرورية لممارسة هذا النقد، ولكنّها لا تحظىبالاعتراف الضروري من طرف المتدينين، ما جعل هذا الأثر ينحصر في البعد النظري، دون التأثير في السلوكات والقيم الدينية.

✓ أنها صاحبة مصلحيّة فعلية في تحقيق هذا التجديد الديني لملاءمة أنماط التديُّن مع تصوراتها وبرامجها السياسية.

- أن التأويل هو الأداة الأساسية للقيام بعملية إعادة القراءة، فهو، من جهة، يحافظ على العلاقة مع النص، لكنّه يتجاوزها من جهة ثانية.

- يؤشّر هذا التوجه، في نظر المتدخّل دائماً، إلى ارتفاع رصيد العقلانية لدى الفاعلين السياسيين، فهو يقتضي، من جهة، أن يعترف التيار المديون بحق أصحاب المرجعية الدينية بالمشاركة في الحياة السياسية، كما يقتضي أن يعترف أصحاب المرجعية الدينية بحق جميع المكونات السياسية في الاعتقاد، والتعبير، والممارسة، وهو ما تطلّب حدّاً أدنى من الحلم (Tolerance) (وليس التسامح) الذي يسمح

بنشوء عدد من القراءات الموازية للنصِّ الديني، والتي تتمتّع بقدر من القبول، أو حتى التغاضي، في ضرب من التعايش مع القراءة الرسمية المعتمدة. كما يتطلّب هذا المستوى من الممارسة السياسية حصول تطوّر في فلسفة اللغة، وفي المؤسسات السياسية، حيث يستطيع الجميع ولوج المجال العمومي، وإعادة قراءة النصوص الدينية بحريّة، عبر إعادة تنظيم العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإعادة ترتيب سياق النص الديني مع السياق الحيّ والمتجدّد.

وهكذا يلاحظ الدكتور المختار أنّه تترتّب على انتعاش مثل هذه القراءات آثار إيجابية على المجتمعات العربية، ولاسيّما في الظروف التي نعيشها، ومن بين هذه النتائج:

- كسر الطوق الخانق الذي كرّسته القراءات التأصيلية، التي تعتمد مقاربة ظاهرية (أرثوذكسية) للنص، والخروج به من وظيفة التحريم، ومن الدخول إلى التفاصيل الدقيقة، إلى إفساح مجال أوسع للعقل وللفعل الإنساني.

- خلخلة التمترس السنّي الشيعي وراء خندقي الخلافة والإمامة وفق المقتضيات التراثية، ووضع جانب واسع من معيش الإنسان، ومن مصيره، بين يديه.

- زعزعة الرؤية التقليدية الإخوانية، التي تقوم على فكرة الشمولية؛ أي أنّ الإسلام ليس عقيدة فحسب، ولكنه نظرية سياسية، واقتصادية، وأخلاقية... وأن الدولة ركن من أركان الدين.

- إفساح المجال أمام دنيوة (secularism) صاعدة يكون فيها الدين ملكاً للمجتمع، وينحصر دور الدولة في تدبير التعدُّد الديني، واحترام حريّة العقيدة والضمير.

أخيراً، تقدّم الكلمة الدكتور حسن طارق، أستاذ العلوم السياسية والقانون والدستور في جامعة الحسن الأوّل، بورقته، ويمكن إيجازها في بيان أنّ الدكتور سعد الدين العثماني قد انطلق، في سلسلة مقالاته، من الحرص على التأصيل الشرعي لقاعدة التمييز الواضح بين أمر الدنيا وأمر الدين، ثم يرتكز بمنهجية المماثلة المنطقية على التمييز بين الديني والدنيوي، كرافعةٍ مناسبة للدفاع عن التمييز بين الديني والسياسي، اعتماداً على اندراج السياسة ضمن «عاديات» المجال الدنيوي، وانطلاقاً من تعريف علماء الإسلام أنفسهم للسياسة الشرعية، ومن التمييز بين تصرفات الرسول السياسية والتشريعية/الدينية.

وبعد التأسيس المنهجي لتمثّل المجال السياسي، كمجالٍ للممارسة المدنية وللمقاصد، يستعرض الكاتب -يقصد سعد الدين العثماني- مستندات اعتبار الدولة في الإسلام دولة مدنية، انطلاقاً من كون الدولة أعلى مستويات الاجتماع السياسي.

قراءة هذه النُصوص تؤكّد انخراط د. العثماني في صف الدفاع عن خيار التمييز بين الدين والسياسية كأطروحة ثالثةٍ تقف على مسافة من أطروحة الإسلام ديناً ودولة، ومن أطروحة الفصل بين الدولة والدين، وهو اتجاهٌ يُسهم في التأسيس له رُفقة عديدون؛ د. محمد عمارة، د .محمد سليم العوا، أ. راشد الغنوشي، د. رفيق عبد السلام...

واذا كانت هذه المقالات، التي تنتصرُ، في نظر حسن طارق، منهجياً، للتأصيل الإسلامي لفكرة الدولة المدنية، تبدو بعيدة عن الاستعمال السياسوي والتكتيكي للخطاب حول مدنية الدولة من طرف بعض القوى «الإسلامية»، الذي ساد في لحظة ما بعد انفجارات (2011م)، مُنتِجاً، في حالات كثيرة، مفاهيم هجينة حول الموضوع .

فإن ما يُمكن تسجيله، هنا، أنّ هذه الأطروحة المنتصرة لمدنية الدولة تبقى جد متقدّمة مع التوجهات الفكرية السائدة، حتى داخل العائلة الإيديولوجية للكاتب، ولعلّ أبرز مثال على ذلك موقف الأستاذ أحمد الريسوني، الذي يكاد يطابق بين الدولة المدنية والدولة اللادينية.

والمؤكّد، في نظر حسن طارق، أنّ مُساهمة د. العثماني، على المُستوى الفكري والنظري، لا تحمل كثيراً من الجِدّة، ولاسيّما عندما نستحضر ما كُتب حول «العلمانية الجزئية»، أو «الدين العلماني»، لكن القُبّعة الحركية للكاتب تمنح أطروحته أفقاً واسعاً ضمن مُمكنات تجديد الفكر السياسي الإسلامي من زاويتي البحث عن المُشترك الإسلامي/العلماني، والاشتباك مع أفكار الحداثة السياسية.

وهو ما يطرح كثيراً من الأسئلة، حسب اعتقاد الدكتور حسن طارق، حول الآثار التي قد يصنعها تلقّي هذه الاجتهادات المُعتبرة داخل الحركة الإسلامية، ولاسيّما في تمثّلها العلاقة المعقدة بين الديني والسياسي، كما أنّنا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت هذه الرؤية المبنيّة على التمييز الواضح بين الديني والسياسي قد تؤثّر في تصوّر قطاع واسع من الإسلاميين المغاربة لطريقة تدبير النظام السياسي نفسه للعلاقة بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية والدستورية؟

«الدولة المدنية في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية» قراءة في أعمال د. سعد الدين العثماني

د. المختار بنعبدلاوي

أستاذ جامعي كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسك البيضاء

في بعض الاحترازات المنهجية:

تطرح مثل هذه القراءات صعوبات منهجية ومعرفية خاصّة، ويجد الباحث، الذي ينجز القراءة، نفسه، غالباً، أمام خيارين يطرح كلّ منهما عدداً من الصعوبات؛ إمّا أن يقيم العمل انطلاقاً من مرجعيته الشخصية، وهنا، قد يكون منساقاً إلى ممارسة ضرب من النقد المرجعي السهل، وغير المنحاز، وإمّا أن يسائل العمل انطلاقاً من مرجعية الكاتب، وهو ما قد يبدو، بدوره، نوعاً من ادعاء امتلاك الحقيقة.

لتفادي هذين المطبين اخترت أن أستند إلى بعض الاحترازات المنهجية والمعرفية، التي تمكّنني من تخطّي بون المرجعيات، والتعاطي مع العمل في إطار احترام تامٍّ لحقله المعرفي، مع أخذ المسافة الضرورية معه للخروج بخلاصات متوازنة، وذات صدقية. ولعلّ من بين أهم هذه الضوابط:

1) حصر الموضوع ضمن حقله المعرفي الخاص وهو: «الدولة المدنية»[1]. يطرح موضوع الدولة المدنية صعوبات شتى بدوره؛ إنّه مصطلح جديد في استعمالاته، فيما يمكن أن نصطلح عليه بالمشروع الإسلاموي. لقد كان مشروع الخلافة، إلى عهد قريب، هو الاختيار المبدئي والعقدي الذي يتشبّث به الإسلامويون، ويرون أنّه يجيب عن أسئلة الدين والسياسة في الوقت نفسه. قد يتساءل المرء إذا كان الهدف من استعارة هذا المصطلح من طرف بعض المفكرين الإسلامويين المعاصرين هو التمييز بين المجالين الديني والسياسي، فلماذا لا يجري استعمال المصطلح، الذي يشير إلى هذا التمايز، بصورة مباشرة؛ أي الدنيوة (Secularization)؟ وما الأسس التي يبني عليها هؤلاء معايير هذا التواصل، أو الانفصال، بين المجالين؟

مقتضى الحال أنّ مفهوم الدولة المدنية مستعار من العلوم السياسية الوضعية، وأنّه يُشير إلى الدولة بالمعنى الذي تأسّست فيه، في الغرب الحديث، على أساس نظرية العقد الاجتماعي بعد أن تجاوزت

[1] باعتبارها تقوم على مجموعة من المعايير الكونية، وأنها من ثمار الحضارة الإنسانية المعاصرة.

[2] لم يكن السلاطين العثمانيون يجرؤون على تقديم أنفسهم بصفتهم خلفاء (ربما بسبب قضية الأصل القرشي)، ولم يجرِ إطلاق هذه التسمية على

الفوارق الاجتماعية والدينية السالفة، وأقرّت دولة القانون في إطار المساواة بين الأفراد والجماعات تحت مظلّة المواطنة.

2) يقتضي منا هذا التحديد الاصطلاحي ضبط المفاهيم المستعملة، وفهمها في سياقها الاجتماعي، والثقافي التاريخي. من هنا، إنّ التأصيل لها لا يكون بالعودة إلى جذور مفترضة في النص الديني، ولكن بالعودة إلى أصولها في نظرية العقد الاجتماعي، وتفادي أشكال الخلط والتلفيق التي قد تتسرّب من بعض الكتابات التي تنتمي إلى حقل العلوم الشرعية المعاصرة، والتي تمارس قدراً من التدليس الواعي عبر الخلط بين مفاهيم الديمقراطية والشورى، والتعاقد والبيعة، والأغلبية الشعبية وإجماع أولي الأمر... إلخ، ما يؤدّي إلى تمييع المعنى، وإلى التوظيف الإيديولوجي غير المنضبط لأيّة معايير منهجية.

إنّ اللجوء إلى مفهوم الدولة المدنية إنّما يعبّر، في حقيقته، عن أزمة يعيشها الفكر السياسي الإسلاموي. لقد بلور هذا الفكر، انطلاقاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نظرية في الدولة جرى تقديمها على أنها ذات مصدر إلهي (الخلافة)، في الوقت الذي لم تكن فيه إلّا استدعاءً نظريّاً من بعض مفكري وسياسيي المرحلة لتجاز واقع أزمات الحكم المتتالية في المجال العربي، بعد وفاة النبي، والتصادم الذي نشأ بين المكوّنات السياسية للدعوة والعائلة، ثم مع انهيار الخلافة العباسية، وأخيراً في ظلّ الأزمة التي عاشتها الدولة العثمانية في فترات انهيار السلطنة[2].

هيمن مشروع الخلافة على الأدبيات الإسلاموية لفترة طويلة، وجرى تطويره بصورة محكمة، من الأفغاني، إلى محمد عبده، إلى رشيد رضا، لكي يأخذ معنى حركياً مع حسن البنا. والحقيقة أنّ الفرق الأساسي بين المشروع الإخواني في الخلافة، والمشروع السلفي الحركي، هو أنّ المشروع الإخواني ربط تطبيق الشريعة بقيام دولة الخلافة، في الوقت الذي اعتبر فيه المشروع السلفي الحركي، انطلاقاً من سيد قطب، أنّ عدم تطبيق الشريعة، واعتماد قوانين وضعية، يسقط «الجماعة الإسلامية» في دائرة الكفر، بغض النظر عن قيام دولة الخلافة، أو عدمها.

لقد جاء طرح مفهوم «الدولة المدنية» ردّاً على فشل المشروع الإسلاموي في الخلافة؛ فقد وجد صعوبة كبيرة في التلاؤم مع مفهوم الدولة الوطنية القائمة على أسس جغرافية، والتي أصبحت واقعاً قائماً لا يمكن القفز من فوقه، كما تعارض مع الحق في الاختلاف والتنوّع، ومع مبدأ المواطنة، الذي يقوم على

[2] لم يكن السلاطين العثمانيون يجرؤون على تقديم أنفسهم بصفتهم خلفاء (ربما بسبب قضية الأصل القرشي)، ولم يجرِ إطلاق هذه التسمية على السلطان إلّا كإجراء دفاعي عن الدولة في عهد السلطان عبد الحميد آخر سلاطين الدولة العثمانية.

المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وأخيراً لا يتجاوب مع المنظومة، أو المؤسسات، التي أقرّها القانون الدولي.

أمام هذه الوضعية، أصبحت الجماعات الإسلاموية أمام أحد خيارين؛ أن تؤسس نظاماً سياسياً خاصّاً بها، على نمط الخلافة، وتجد نفسها في مواجهة النقد الذي تتعرّض له الأنظمة الشمولية، أو أن تعيد إنشاء نظام سياسي جديد يكتفي باستلهام القيم الدينية، كما هو الحال بالنسبة إلى الأحزاب الدينية في الغرب. لقد برزت عملية التهجين بصفتها المسلك الذي يمكن أن يؤدّي إلى رفع تحفظات الغرب على وصولها إلى السلطة، وربّما ما يجعله يرى في بعض مكوناتها حلفاء محتملين. هذه الاعتبارات هي ما جعلت عدداً من هذه الجماعات الإسلاموية الكبرى تملك حظوظاً وافرة في الوصول إلى السلطة، وفي التنازل عن مشروع الخلافة، وفي تبنّي تصوّرات وبدائل مختلفة... وهو ما سرّع هذا التحوّل في انتشار ثقافة حقوق الإنسان، وتجذُّر القيم الكونية بصورة أصبح من الصعب معها القفز من فوقها[3]، بالإضافة إلى استخلاص العبرة من الفشل الذريع لمشاريع فرض النسخة الأولى من النموذج الإسلاموي.

اتفق عدد من المنظرين الإسلامويين، وعدد من الحركات، على حتمية المراجعة، وعلى الحاجة إلى إعادة ملاءمة مشروعها السياسي مع مواصفات العالم الجديد، لكن المقاربات المقترحة تباينت، وتدرّجت، بما يمكن أن نطلق عليه نوعاً من المقاربة الاقتصادية؛ أي ما الحد الأدنى من المراجعات التي يمكن الإقدام عليها، دون المسّ بالمقومات الأساسية للعقيدة؟ كيف يمكن تسويغها؟ وما المؤسسات الجديدة التي يمكن أن تنشأ عنها؟

لا تطرح هذه المقاربة إشكالية بالنسبة إلى مستقبل الدولة فحسب، بل لماضيها كذلك؛ إذ كيف يمكن أن نفك الارتباط التاريخي الذي تكرّس بين الدين والسياسة على مدى قرون[4]؟ إنّ هناك حاجة إلى الوضوح النظري، وإلى فكّ الارتباط التاريخي بين المفاهيم، وإعادة بنائها دلالياً، وتحديد المعاني التي نقصدها بالنسبة إلى عدد من الموضوعات والمفاهيم.

لا يدّعي الباحث د. سعد الدين العثماني أنّ الدولة المدنية كانت موجودة في التاريخ العربي الوسيط، لكنّه يقول: إنه ليس هناك في الإسلام ما يتعارض معها. يقتضي هذا الافتراض، أوّلاً، أنّه يتوافر على تعريف دقيق لمفهوم الدولة المدنية، وأنّه على استعداد للانخراط في مشروع ضخم يُثبت أنّ هذه

[3] المساواة بين المواطنين بغضّ النظر عن أديانهم، المساواة بين النساء والرجال...

[4] من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.

الدولة، التي قامت على حكم القبيلة، وعلى التمييز بين مواطنيها، وعلى تسخير الدين في خدمة الدولة، لا تتعارض مع الدولة المدنية.

مع ذلك، يبقى السؤال المحوريّ، بغضّ النظر عن هذا الاستدلال الرجعي (بفتح الراء)، هو: هل يؤدّي تبنّي مفهوم الدولة المدنية، في حقل السياسة الشرعية، إلى التخلّي، بصورة نهائية، عن مشاريع الخلافة أو الإمامة؟ سوف يكون هذا المسار شاقّاً ومضنياً، بسبب مقاومة «حراس المعبد» من جهة، وكذلك، بسبب عدم التوافق حول معنى محدد للدولة المدنية من جهة أخرى، لكنّ المكاسب، التي سوف تترتّب على هذا الجهد سوف تكون هائلة في النهاية، ليس على مستوى إدماج المؤسسات الإسلامية ضمن المعايير التي تضعها نظرية العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وإنّما على مستوى تفكيك الأزمات والتوترات المزمنة بين المسارين السنّي والشيعي في الدولة والمجتمع.

آفاق واعدة:

يركّز د. سعد الدين العثماني على مسألتين في عملية نحت تصوّره للدولة المدنية، وتأصيله لها بصفتها متلائمة مع منطلقات السياسة الشرعية:

1) التمييز بين الأفعال الدينية المستلهمة من الوحي، وهي المطلقة، والتي تتسم بالعصمة، والأفعال السياسية القائمة على معايير المصلحة، والقابلة للمراجعة والتطوير في الزمان والمكان.

2) استلهام مقاصد الشريعة، والمقصود بها حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، واعتبارها المرجع الأساسي للاجتهاد والجديد.

وإذا أخذنا، في الاعتبار، أن المحك في أفعال الرسول هي: القرآن، والحديث، والسيرة، وأنّها تمثّل المرجعية الأساسية في استلهام مقاصد الشريعة، ندرك أنّنا أمام مشروع تأويلي يتطلّع إلى قراءة النص انطلاقاً من مقترب جديد، نسير فيه على الخطا نفسها التي سار عليها الغرب، والتي تتمثّل في الحقيقتين الآتيتين:

- أنّ القوى الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، ذات المرجعية الدينية، هي التي باشرت عملية الإصلاح، وذلك لسببين اثنين:

✓ أنها تتمتّع بالمعرفة وبالصدقية المطلوبتين لمباشرة هذه العملية، فالدراسات العلم-إنسانية تتوافر على الأداة المعرفية اللازمة لممارسة هذا النقد، ولكنّها لا تتوافّر على المشروعية الضرورية من طرف المتدينين، ما يجعل أثرها ينحصر في البعد النظري دون التأثير في السلوكات والقيم الدينية.

✓ أنها صاحبة مصلحة فعلية في تحقيق هذا التجديد الديني لملاءمة أنماط التدين مع تصوّراتها وبرامجها السياسية.

- أنّ التأويل[5] هو الأداة الأساسية للقيام بعملية إعادة القراءة.

- يُشير هذا التوجُّه إلى ارتفاع رصيد العقلانية لدى الفاعلين السياسيين، فهو يقتضي، من جهة، أن يعترف التيار المديون (Secularized) بحقّ أصحاب المرجعية الدينية بالمشاركة في الحياة السياسية، كما يقتضي أن يعترف أصحاب المرجعية الدينية بحقّ جميع المكوّنات السياسية في الاعتقاد، والتعبير، والممارسة. وهو ما يتطلّب حدّاً أدنى من الحلم (Tolerence) (وليس التسامح)، الذي يسمح بنشوء عدد من القراءات الموازية للنص الديني، التي تتمتع بقدر من القبول، أو حتى التغاضي، لإقرار ضرب من التعايش مع القراءة الرسمية المعتمدة، كما يتطلّب هذا المستوى من الممارسة السياسية حصول تطوّر في فلسفة اللغة، وفي المؤسسات السياسية، حيث يستطيع الجميع ولوج المجال العمومي، وإعادة قراءة النصوص الدينية بحرية، عبر إعادة تنظيم العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإعادة ترتيب سياق النص الديني مع السياق الواقعي الحي والمتجدّد.

تترتّب على انتعاش مثل هذه القراءات آثار إيجابية، ليس في المجال العمومي الخاص أو القطري فحسب، بل على المجتمعات العربية عموماً، في الظروف الاستثنائية التي نعيشها، ولعلّ أقلّ هذه النتائج المتوقّعة:

- كسر الطوق الخانق الذي كرّسته القراءات التأصيلية (تأويليات الإيمان)، التي تعتمد مقاربة ظاهرية للنص، والخروج بها من دائرة وظيفة التحريم، ومن الدخول إلى التفاصيل الدقيقة للإيمان، وتقليص دائرة المجال العمومي، إلى إفساح مجال أوسع أمام العقل والفعل الإنساني، والحريّات العامّة والخاصّة...

[5] هذا التأويل مر هو نفسه، في الغرب، من عدّة مراحل؛ من التأويل الإيماني، إلى العقلي، فالرومانسي، والفلسفي.

- خلخلة التمترس السنّي الشيعي وراء خندقي الخلافة، والإمامة، والشورى، أو الوصاية... والتحرّر من المقتضيات التراثية الخلافية، ووضع جانب واسع من معيش الإنسان، ومن مصيره، بين يديه.

- خلخلة الرؤية الإخوانية التقليدية، التي تقوم على فكرة الشمولية؛ أي أنّ الإسلام ليس عقيدة فحسب، بل نظرية سياسية، واقتصادية، وأخلاقية... وأنّ الدولة ركن من أركان الدين.

- إفساح المجال أمام دنيوة (secularization) صاعدة يكون فيها الدين ملكاً للمجتمع، وينحصر فيها دور الدولة في تدبير التعدُّد الديني، واحترام حريّة العقيدة والضمير.

إن تحقيق هذا الانتقال لا يمكن أن يتمّ في ظلّ ضرب من التهريب المعجمي[6]، بل وفق عملية إعادة بناء للنصِّ من الأسفل، وفق مشروع تأويلي ضخم، يحترم تصوّر «الدولة المدنية»، والحقل المعرفي الذي أنتجها، وهو ما يمكن أن يتمّ ضمن مسارين متوازيين:

1) قراءة عميقة للمرتكزات النظرية لتصور الدولة المدنية؛ الدولة المدنية ليست تصوّراً ثابتاً، أو متعالياً؛ بل هي تصوّر تطوّر في سياق التاريخ، واغتنى بالتجربة الإنسانية، وهو ما يقتضي منا تفكيك هذا المفهوم، والعودة به إلى جذوره الإغريقية، وتعبيراته الأنوارية اللاحقة.

2) الدولة المدنية في السياسة الشرعية الجديدة، وهي، بالضرورة، سياسة شرعية قادرة على نفي نفسها[7]؛ أي بناء تصور يتأسّس على محورية الإنسان، وأولوية العقل، وكونية القيم الإنسانية، والحقوق والواجبات المتفرعة عنها.

المرتكزات النظرية لمفهوم الدولة المدنية:

أ) المواطنة: وهي مرجعية يتساوى أمامها المواطنون في الحقوق والواجبات على أساس الانتماء إلى الوطن، ولا تُدخل في الاعتبار انتماءهم العرقي، أو الديني، أو المذهبي، أو الجنسي.

[6] «ديمقراطية الإسلام»، «اشتراكية الإسلام»، «حقوق الإنسان في الإسلام».

[7] بمعنى أنها قادرة على الانتقال من المتعالي إلى الواقعي، ومن الإلهي إلى الإنساني.

ب) العقد الاجتماعي: الدستور هو المرجعية العليا في تعريف المواطنة، وفي تحديد الروابط والالتزامات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، كما يحدّد الدستور أشكال العلاقات الممكنة بين المجتمع والدولة، ومجالات تدخّل وصلاحيات الأحزاب السياسية والجمعيات.

ج) التداول على السلطة السياسية:

تتقوم السلطة السياسية على تنازل مؤقت عن جانب من الحقوق الفردية والجماعية، مقابل توفير الأمن وضمان حقوق الملكية الخاصّة والعامة، والحقوق الأساسية، وتأخذ السلطة مشروعيتها من إرادة الشعب، على صورة انتداب مؤقّت، لفترة محدّدة، يستعيد فيها الشعب حقّه في اختيار مَن يمثله. بهذا المعنى، لا يمكن احتكار السلطة لزمان غير محدّد، أو لصالح فاعل واحد، وإلّا فإنّه يُعدُّ استبداداً يتناقض وأسس ومرتكزات الدولة المدنية.

د) الحياد الديني للسلطة السياسية:

السلطة السياسية المنتخبة هي سلطة دنيوية بالأساس، بغضّ النظر عن معتقداتها الدينية، ومن ثمّ، فهي مطالبة، منذ انتخابها، بأن تضع مرجعيّاتها الدينية جانباً، وأن تتعامل بحياد مع جميع المكوّنات الدينية والمذهبية.

ه) حقوق الأقلّيات السياسية:

لا تعطي العهدة السياسية للسلطة المنتخبة الحقَّ في الاستفادة من موقعها السياسي لإضعاف خصومها، على العكس؛ عليها أن تضمن حضورهم وتمثيليتهم في المؤسسات السياسية؛ لذلك تنصُّ الدساتير الحديثة على تمكين المعارضة من الوسائل التي تجعلها قابلة للتعبير عن مواقفها، وتصريفها، وإعادة بناء الذات بصورة تمكّنها من العودة إلى السلطة.

و) الديمقراطية التشاركية:

وهي الآلية الحديثة، التي تحول دون أن يتحوّل الانتداب، الذي يعطيه المواطن للسلطة المنتخبة، إلى استقالة للمواطن؛ يشارك المواطن في اتخاذ القرار، بصورة خاصة في تدبير شؤونه المحلية، عن طريق ما يُسمّى سياسة الجوار، التي تمكّنه من المشاركة في القرارات التي تمسُّ حياته اليومية (التعليم، والصحة، والبيئة... إلخ).

2) الدولة المدنية في السياسة الشرعية:

من البدهيّ ألا يكون هناك ما يؤسس للدولة المدنية في كتب السياسة الشرعية... وأكثر من هذاأنّ الكتابات المتأخرة سارت في الاتجاه المعاكس لمضامينها، سواء تعلّق الأمر بكتابات ووثائق الإخوان المسلمين، أم الجماعات السلفية. لم يدّع د. سعد الدين العثماني أنّه يمكن التأسيس لـ«الدولة المدنية» انطلاقاً من هذه الأعمال التراثية؛ بل اقتصر على الإشارة إلى أنّه ليس هناك ما يتعارض معها في النصوص المؤسسة.

نحن، إذاً، أمام تحوّل كلّي في فهم نظرية الدين، ووظيفته في الحياة الاجتماعية والسياسية... فليس في هذه المقاربة مكان لمشروع تطبيق الشريعة... ولا لإعادة بناء دولة الخلافة، وهو المشروع الذي خيّم على الحركات الإسلاموية، ووجّهها لفترة طويلة. إنّنا مدعوون، في هذه الحالة، ليس إلى تسليط الضوء على «أعمال النبي الدنيوية» فحسب، بل، كذلك، إلى إعادة تأويل النصوص التي تدعم التأويلات المقابلة، ولاسيّما تلك التي تحثُّ على الحكم بما أنزل الله، بالطريقة التي تبنّاها سيّد قطب مثلاً، وتلك التي يُفهم من سياقها التمييز في الحقوق والواجبات بين النساء والرجال، وبين المسلمين وغير المسلمين، وتلك التي ترفض التنوّع الديني والاختلاف، أو تناهض حرية الفكر والضمير، أو تفترض وضعيات لا تستقيم على مبدأ القاعدة القانونية، أو تعتمد عقوبات تتعارض والكرامة الإنسانية.

نحن، إذاً، أمام مجرّد إعلان نيّة إطلاق مشروع ضخم قد يمتدُّ لعقود، من أجل إعادة تشكيل الخطاب الديني الإسلامي بصورة تجعله قابلاً لمسايرة التحوّلات الجارية، وقادراً على التلاؤم معها.

في مفهوم المرجعية الكونيّة:

إنّ إحدى أهمّ الصعوبات التي تعوق عدداً من الفاعلين، وتحول بينهم وبين تبنّي المرجعية الكونية، الاعتقاد الخاطئ بأنّها مرجعية غربية خالصة. إنّ هذا الاعتقاد ناتج عن الادعاء الاستشراقي بأنّ العلاقة بين حضارتي الشرق والغرب هي علاقة تقابل وتوازٍ. إنّ القول: إنّ «المجتمع المدني» ظهر في اليونان القديمة لا يجب أن يسقطنا في التقابل المغرض، ولا التاريخي، بين «المجتمع المدني الإغريقي»، باعتباره أنموذجاً للمرجعية الغربية، في مقابل الاستبداد الشرقي. لقد كان المجتمع الإغريقي نتيجة تلاقح بين ثقافتي الشرق والغرب، وكانت بداياته شرقية بالأساس، متحت من أساطير بلاد ما بين النهرين، ومن علوم الهندسة والفلك والرياضيات الشرقية، كما كانت علاقاته الثقافية والتاريخية تتجه، باستمرار، صوب الشرق، حتى سقوط مجمل الحوض المتوسطي تحت الحكم الروماني.

إلى جانب ذلك، أدّت الأندلس دوراً حاسماً في التمهيد للنهضة الأوربيّة، بصورة خاصّة، بسبب التقدير الخاص الذي حظي به العقل والإنسان، والتعبيرات الواضحة لفلسفة وحدة الوجود، ودور إعادة تقديم التراث الفلسفي الإغريقي في حلّة جديدة.

إن تجربة المدنية، التي يقدّمها د. سعد الدين العثماني كأنموذج، هي تجربة متميّزة بالفعل؛ فنحن أمام نصٍّ مكتوب يحدّد حقوق وواجبات الجماعات، ويعترف بالتنوّع الديني... ومع ذلك، إنّ هذا لا يجب أن يكون الشاهد الوحيد؛ فحضارة الإغريق هي حضارة شرقية بقدر ما هي غربية، كما أن الحضارتين العباسية والأندلسية قدّمتا الشيء الكثير لإرساء الثقافة المدنية، وفي التمهيد للقفزة التي عرفتها الإنسانية في عصر التنوير.

إن اختيار النموذج المدني يقتضي منّا الخروج من مقاربة تنبني على مركزية تجربة المدينة[8]، والتركيز، من جهة، على الطابع التاريخي للدولة، ومن جهة ثانية، على كون القيم التي تراكمها المجتمعات في عملية البناء هاته إرث إنساني مشترك.

إنّ هذا العمل باتجاه بناء الدولة المدنية، هو، في الوقت نفسه، تمدين للممارسة السياسية، بالمعنى الذي استعمله الفقيد المهدي بن بركة، عندما قال: «نحن نبني الطريق، والطريق تبنينا»، ذلك أنّ الاختيار المدني، بصفته نظرية وممارسة، يؤدّي إلى إقصاء المتطرفين من اليمين واليسار، ومن الدنيويين والإسلامويين، ويؤسس لكتلة وسطية ومعتدلة، تبتعد بالمجتمع عن الغلو والتطرّف، وكلّ أشكال الإقصاء، أو العنف، التي يمكن أن يفضي إليها، وتفتح الطريق أمام تداول تحلّ فيه البرامج السياسية محلّ التطاحن الإيديولوجي.

ضمن هذه المقاربة، تكون الإسلاموية المغاربية، ولاسيّما في المغرب وتونس، متقدّمة نظرياً، ومحتوية ومستوعبة للتراث الإخواني، ومتجاوزة له في الوقت نفسه... وهكذا، تكون هذه التجارب -وإن استلهمت، بصورة مؤقتة وقصيرة، تجربة الإخوان المسلمين-قد استطاعت أن تتجاوزها بسرعة، وأن تفتح الآفاق أمام ليبرالية محافظة لطالما كانت بلداننا بحاجة إليها.

في المقابل، إن خوض غمار التأويل يعني، فيما يعنيه، سقوط أوهام احتكار النص، والقبول بمبدأ تعدُّد مشاريع ومشروعيات التأويل، وهو ما سوف يضعنا، مع وجود تيار سلفي متزايد الحضور، أمام قوّة جاذبة في مواجهة القوّة القاطرة. لقد بيّنت التجربة المصرية، التي أخذت مداها في الزمن، أنّ المراجعات

[8] وقد تجنّب هذا بالفعل د.سعد الدين العثماني.

التي باشرتها جماعة الإخوان جعلت التيار السلفي يتقوّى من داخل الجماعة نفسها، وهو ما يجعل الإشكالية ليست إشكالية تأويل فحسب؛ بل دونها مشاقّ وصعوبات تتجسّد في الانشقاقات والانجذابات الممكنة نحو اليمين الديني بمناسبة نشوء تيارات دينية إصلاحية ومعتدلة.

ومع ذلك، إنّ ما يعطي الأمل، بصورة أكبر في التجربتين المغربية والتونسية، أنهما ترسختا بصورة تدريجية في المجال العمومي، وفتحتا ورشات للعمل، وواجهتا صعوبات وتعقيدات التدبير، بما عزّز لدى نخبهما منطق البناء والمراجعة والتوافق، وربّما هذا ما كان ينقص التجربة الجزائرية، التي وفّرت لخصومها بعضاً من الذرائع التي أفضت إلى اجتثاثها، والتجربة المصرية لم تستطع أن تقنع قاعدتها بالدولة المدنية، ولا أن تجعل من القرآن دستورها، أو، في المقابل، أن تقنع الآخرين بجدوى، أو حتمية، دولة الخلافة، وهو ما جعلها تبدو لخصومها وكأنّها قد أينعت وحان قطافها.

قراءة في سلسلة مقالات (الدولة المدنية في ظلّ مقاصد الشريعة الإسلامية) للدكتور سعد الدين العثماني

أ. حسن طارق

أستاذ العلوم السياسية في كلية الحقوق في سطات

في سِلْسِلَةٍ من المقالات المنشورة مؤخراً، تحت عنوانٍ مركزيٍ (**الدولة المدنية في ظلّ مقاصد الشريعة الإسلامية**)، يستأنف الدكتور سعد الدين العثماني، الأمين العام السّابق للعدالة والتنمية المغربي، التفكير والتّدَبر في قضايا الدين والسياسة، مُترافعاً من أجل الدفاع، من داخل المرجعية الإسلامية، عن «الدّولة المدنية».

الطبيب النّفساني، والقائد السياسي، يُواصل، في الواقع، الاشتغال على الأطروحة الرئيسة، التي تُهيمن على مُنجزه الفكري، وأسئلته البحثية، في مؤلفاته السّابقة، ولاسيّما(**في فقه الدين والسياسة**)، و(**تصرّفات الرسول بالإمامة**)، و(**الدين والسياسة تمييز لا فصل**).

في هذه السّلسلة، ينطلق د. العثماني من التّشخيص الذي يُقرِّب غموض وتَشَوش الرؤية بصدد موضوع طبيعة الدّولة داخل الإسلام. ثمّ فيما يُشبه إعلاناً للتعاقد مع قراءِ نُصوصه، يَضعُ لنفسه الإطار المنهجي لمساهمته كمُحاولة في إعادة صياغة الفكر الإسلامي المتعلق بموضوع الدّولة.

هذا الإطار إذا كان من شأنه أن يجعل سقف انتظارات المُتلقّي متواضعاً، فإنّه، في المقابل، يرسم حدوداً واضحةً لتناول الكاتب نفسه الإشكالات الحارقة للموضوع.

في المحور الأول، ينطلق الكاتب من الحرص على التأصيل الشرعي لقاعدة التمييز الواضح بين أمر الدنيا وأمر الدين، ليستخرج خلاصات أساسيةٍ أولاها: تتعلق بكون الأمر بطاعة الرسول كان مقصوراً على الدين لا الدنيا، والثانية: تتعلّق بالتمييز بين مجال العبادات ومجال العادات. أما الثالثة: فترتبط بتباين طرق المعرفة في كلا المجالين الديني، حيث المعرفة تتأسس على الشرعية الدينية، والمجال الدنيوي، حيث الإبداع البشري والحكمة الإنسانية.

بعد ذلك، في محور ثانٍ، يرتكز د. العثماني -بمنهجية المماثلة المنطقية- على التمييز بين الديني والدنيوي، كرافعةٍ مناسبة للدفاع عن التمييز بين الديني والسياسي، اعتماداً على مستنداتٍ تُرجّح اندراج السياسة ضمن «عاديات» المجال الدنيوي، وانطلاقاً من تعريف علماء الإسلام أنفسهم للسياسة الشرعية، ومن التمييز بين تصرفات الرسول السياسية عن التشريعية/الدينية.

في المحور الثالث، وبعد التأسيس المنهجي لتمثّل المجال السياسي، كمجالٍ للممارسة المدنية وللمقاصد، يستعرض الكاتب مستندات اعتبار الدولة في الإسلام دولة مدنية، انطلاقاً من كون الدولة أعلى مستويات الاجتماع السياسي.

أولى هذه المستندات كون الكتاب والسنّة لم يحدّدا شكلاً للنظام السياسي في الإسلام، وثانيها كون سمات الدولة المدنية متوافرة في نظرة الإسلام للسلطة، وثالثها يتعلق بالتمييز بين أمة الدين، حيث تُهيمنُ رابطة الأخوة العقائدية وأمة السياسة، حيث تسود رابطة الانتماء الوطني.

أما المستند الرابع، ضمن الأفق التحليلي نفسه، فيتعلّق بالتمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام، وبين أشكال تطبيقاتها عبر التاريخ.

فيما المُستند الخامس يتعلّق بكون القرآن الكريم يَعدّ الأمة هي الأصل في التكليف الديني للمؤمنين، وهو ما يفسّر حسب المؤلِّف عدم ورود الدولة في الكتاب المُنزّل لا مصطلحاً، ولا مفهوماً.

في هذا السياق، لم يكن من المُمكن للمُؤلف أن يقتصد في مسألة النقاش حول الخلافة الإسلامية، التي رأى أنها ليست نظاماً سياسياً محدّداً، ولا أنموذجاً معيارياً للقياس؛ بل مجرّد تجربة تاريخية وممارسة بشرية وإنسانية.

الأصل في ذلك، بالنسبة إلى الكاتب، هو «حيادية النظام السياسي» الذي يبنيه المسلمون، باعتباره بناء بشرياً اجتهادياً يمكن تملّكه من طرف مواطنين غير مسلمين، كما يمكن اقتسامه، كأنموذج، مع مجتمعات أخرى، وهو ما يجعل مصطلح «الدولة الإسلامية» مليئاً بالالتباس والغموض، ولاسيّما عندما يُفهم منه أنّ الله تعالى قد أمرنا بإنشاء هذه الدولة تماماً مثلما أمرنا بالصلاة والصوم.

يبدو، في هذه السلسلة، الترافع لأجل مدنية الدولة، وفضلاً عن مستنداته التاريخية والعقلية، يتوسّل، كذلك، حججاً ذات طبيعة إبستمولوجية، أو معرفية، كما هو الحال في مسألة التمييز بين

المصطلحات الشرعية والمصطلحات التاريخية، من خلال مثالي الفرق بين مُصطلحي البيعة الدينية والبيعة الدنيوية، أو الفرق بين مُصطلحي الطاعة السياسية والطاعة الدينية.

كما يبدو، في سياقٍ آخر، في أمس حاجةٍ إلى اجتهادات فقهية حديثة، كما هو الحال بالنسبة إلى ضرورة الخروج من فكرة «الدولة الجامعة» المطابقة لأمة العقيدة، والتأسيس لفكرة الدولة بمفهومها المعاصر.

في آخر السلسلة، يقف المؤلف واضعاً خلاصته المؤقتة أمام القارئ، كاشفاً أن السياسة مجالٌ مفوضٌ للإبداع البشري، وأن الشرع الإسلامي لم يحدّد فيها أشكالاً تطبيقية ونهائية.

لكن هذا لا يعني أنها متحرّرة من كلّ قيد؛ بل هي مندرجةٌ في إطار تشكله المقاصد العامة للشريعة في المجال السياسي، مقاصد موجهة لجلب منافع دنيوية للناس، ودرء مضار دنيوية عنهم، باعتبارها مقاصد تهمُّ الأمّة كلّها، وقد تهمّ البشرية قاطبةً.

قراءة نُصوص د. العثماني تؤكّد انخراطه في صف الدفاع عن خِيار التمييز بين الدين والسياسية، كأطروحة ثالثةٍ تقف على مسافة من أطروحة الإسلام ديناً ودولة، ومن أطروحة الفصل بين الدولة والدين، وهو اتجاهٌ يُسهم في التأسيس له رُفقة عديدون: د. محمد عمارة، د. محمد سليم العوا، أ. راشد الغنوشي، د. رفيق عبد السلام...

وإذا كان السياق هو الذي يُحدّد المعنى، فإنّ سياق الدعوة لمدنية الدولة من داخل الاختيار الإسلامي، يرتبط، أساساً، بواحدة من ارتدادات انفجارات (2011م).

حيث تابعنا كيف أعادت الثورات العربية ودساتيرها موضعة مفهوم «الدولة المدنية» شعاراً مرحلياً يسمح بتوافق الاتجاهات الأساسية داخل كلّ من الإسلاميين والعلمانيين. والواقع أن الطابع التكتيكي والسياسي لمضمون «الدولة المدنية» سيبرز قابليته الكبيرة للتأويل، ولاسيّما من طرف بعض تيارات الإسلام السياسي، التي دافعت، مثلاً، عن تصوّر الشيخ القرضاوي، الذي تحدّث عن «الدولة المدنية بالمرجعية الإسلامية».

وهنا، إنّ هشاشة المضمون السياسي، الذي تمّ إعطاؤه لهذا المفهوم، ترجع، في الوقت نفسه، لارتهانه بمعطيات السياق السياسي، ولاسيما مع بعض المآلات غير السعيدة لوحدة «النضال الميداني» بين الإسلاميين والعلمانيين، في لحظة «الساحات العمومية».

وهو ما يجعل الأسئلة العميقة حول علاقة الدين بالسياسة، والحداثة السياسية، والإصلاح الديني، والمواطنة، تعود لتظهر من جديد، كاشفةً الحدود التي يحملها المضمون الذي حمله مفهوم «الدولة المدنية» نفسه.

وإذا كان من المهمّ تأكيد أنّ قابلية هذا المفهوم لتشكيل أرضية توافقية سياسية/دستورية ممكنة بين الإسلاميين والعلمانيين، لا يجب أن تلغي -بعيداً عن منطق التسويات- الحاجة الفكرية لتجديد واستمرار الترافع من أجل العلمانية، كأفقٍ تاريخي لمصالحة العرب مع الحداثة.

إن قراءة نصوص د. العثماني، التي تنتصرُ منهجياً للتأصيل الإسلامي لفكرة الدولة المدنية، تبدو بعيدة عن الاستعمال السياسوي والتكتيكي للخطاب حول مدنية الدولة من طرف بعض القوى «الإسلامية»، الذي ساد في لحظة ما بعد انفجارات (2011م)، مُنتجاً، في حالات كثيرة، مفاهيم هجينة حول الموضوع.

وما يُمكن تسجيله، هنا، أنّ هذه الأطروحة المنتصرة لمدنية الدولة، تبقى جدّ متقدّمة مع التوجُّهات الفكرية السائدة حتى داخل العائلة الإيديولوجية للكاتب، ولعلّ أبرز مثال على ذلك موقف الأستاذ أحمد الريسوني، الذي يكاد يطابق بين الدولة المدنية والدولة اللادينية.

على المُستوى الفكري والنظري، إن مُساهمة د. العثماني لا تحمل الكثير من الجِدّة، ولاسيّما عندما نستحضر ما كُتب حول «العلمانية الجزئية»، أو «الدين العلماني»، لكن القُبّعة الحركية للكاتب تمنح أطروحته أفقاً واسعاً ضمن مُمكنات تجديد الفكر السياسي الإسلامي، من زاويتي البحث عن المُشترك الإسلامي/العلماني، والاشتباك مع أفكار الحداثة السياسية.

والواقع أن د. العثماني راكم، منذ سنواتٍ، ريادةً واضحةً في هذا السياق، فقد صاغ، خلال الثمانينيات، كتيباً/وثيقة حول (**الفقه الدعوي.. مساهمة في التأصيل**) أسّست لبداية المراجعات الكبرى التي قادت إلى تغيير الموقف الإسلامي من قضايا الدولة والشرعية، ثمّ كتب، بعد ذلك، حول (**المُشاركة السياسية في فقه ابن تيمية**) دفاعاً عن فكرة المُشاركة، ليُسهم، في بداية الألفية، في صياغة وثيقة حول (**العدالة والتنمية من الهوية إلى التدبير**) دفاعاً عن تمييز واضحٍ بين السياسي والدّعوي في العمل الحركي الإسلامي، وهو، اليوم، بهذه السلسلة الجديدة من المقالات، يضع الرِّجْل الأولى للإسلاميين المغاربة في القارة «الرّجيمة» للعلمانية!

وإذا كانت الإسهامات التّجديدية للكاتب في صياغة المراجعات الكبرى للحركة الإسلامية في العلاقة مع قضايا الدولة الشرعية، والمشاركة والتدبير؛ محكومةً، في نهاية المطاف، بذكاءٍ جماعي، للتكيف الإيديولوجي والحركي مع ثوابت وتحوّلات الحقل السياسي المغربي، وهو ما جعل اجتهاداته تتزامن مع اجتهادات مُجايليه، أمثال: محمد يتيم، أبو زيد المقرئ، ..، فإنّه، في هذا السّلسلة الأخيرة، وهو ينتصر لمدنية الدولة، ويذهب بعيداً في التمييز بين الديني والسياسي، يبدو متقدّماً قليلاً، أو كثيراً، عن المزاج العام الذي يؤطّر التفكير في هذه القضايا داخل الحركة الإسلامية.

ومرّةً أخرى، إنّ السياق قد يكون حاسماً في إنضاج هذه التحوّلات الفكرية المهمّة؛ وهنا، إن فرضية «أثر التدبير الحكومي» قد تحتفظ بجانبٍ من القدرة التفسيرية، لقد شكّل تدبير الشأن العام اختباراً قوياً لقدرة الإسلاميين على تمثل الفرز الواضح والضروري بين مجال الدين ومجال السياسة، وبين مجال الدين ومجالات السياسات العمومية، وهو ما يسمح بتصوّر تمرين «السلطة» والمشاركة في التدبير، كمُختبرٍ لإعادة بناء المشروع السياسي في علاقة بالمرجعيات الإيديولوجيات والمذهبية، وفي حالة «الإسلاميين»، كفرصةٍ للخضوع لمسارٍ من «العلمنة الصامتة».

إنّنا لا نستطيع التّكهن بالآثار التي قد يصنعها تلقي هذه الاجتهادات المُعتبرة داخل الحركة الإسلامية، لكن المؤكّد أنّها تطرح أسئلة عميقة على المرجعية الفكرية لهذه الحركة، ولاسيما في تمثلها للعلاقة المعقدة بين الديني والسياسي، كما أنّنا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت هذه الرؤية المبنية على التمييز بين الديني والسياسي قد تؤثّر في تصوّر قطاع واسع من الإسلاميين المغاربة لطريقة تدبير النظام السياسي نفسه للعلاقة بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية والدستورية؟

قد يبدو من المهمّ التساؤل، في الأخير، حول الإمكانات التي قد يسمح بها، على المستوى الفكري، ارتكاز مثل هذه المقاربات التوفيقية، التي تتقدّم، بحذر، خطوة صغيرة ومهمّة في اتجاه «اللائكية»، دون أن تصل إلى حدود «الّدهرية»، على المنجز الفكري الحديث المبني على تجاوز الصدامية بين الاتجاهات العلمانية والاتجاهات الدينية، ضمن الأفق الذي تقدّمه أطروحة ما بعد العلمانية، أو أطروحة الليبرالية السياسية لراولز، كتجاوز للعلمانية الشاملة المستأصّلة للدين، وللديانية الساعية لاجتثات العلمانية؟

الإسلام السياسي و«الدولة المدنية»

د. محمد بنصالح

أستاذ باحث، مدرسة الحكامة والاقتصاد في الرباط، المغرب

تروم هذه الدراسة البحث في موضوعة «الدولة المدنية»، في تفاعل جدلي مع أطروحة د. سعد الدين العثماني حول «الدولة المدنية في ظلّ مقاصد الشريعة»، وفي سياق سياسي بات فيه التفكير في «الدولة المدنيّة» شاهداً على هزّة ارتدادية لزلزال الحراك الشعبي العربي في الوعي الإدراكي للتيارات السياسية الإسلامية، وإن بدَا وكأنّه اكتشاف جديد تحوّل فجأةً، ومن دون مقدّمات نظرية، إلى إيديولوجيا خلاصية جديدة كفيلة بتحرير «العقل العربي» عموماً، و«العقل الإسلاموي»[9] على وجه الخصوص، من إسار ثنائية «الدولة الإسلامية» و«الدولة العلمانية».

لقد كان الصراع حول الدولة وطبيعتها، في عالم العرب، إيديولوجياً صرفاً في معظم الأحوال، ولم يكن رهان التنزيل مطروحاً في ظلّ غياب «الإسلام السياسي» عن مراكز صنع القرار في معظم البلدان العربية، غير أنّ الموجة الأولى من «الربيع العربي» حملت معها الإسلاميين إلى مواقع السلطة، فأصبحوا طرفاً في رسم معالم مستقبل المنظومة الدستورية، والحياة السياسية، في عدد من هذه البلدان، وكان أن تبوّأ الحديث، عن نمط النظام وطبيعة الدولة، مركز التجاذب، والاستقطاب، والصراع السياسي، في المجال التداولي العربي، ليفرض موضوع «الدولة المدنيّة» نفسه بقوّة، ليس لدى «التيار العلماني» فحسب، الذي بات مُبعَداً من حسابات أغلبية الناخبين في العالم العربي، وإنّما، أيضاً، من قبل «التيار الإسلامي»، الذي أصبح، دون جاهزية فعليّة، في سدّة الحكم، ومواقع التسيير والتدبير، فأدرك أنه في مرحلة مفصلية لن يعود فيها للشعارات الرنّانة، والوعود الخلاصية، التأثير السحري ذاته الذي اكتسبته زمن ارتداء عباءة المظلومية؛ إذ سرعان ما سيُنزع الطابع السحري، لتستفيق الشعوب من سكرة الوعود والأماني، وتحاسب الحكّام الجدُد على البرامج، والسياسات، ومستويات الأداء، وتحقيق المطالب، والتطلّعات، ولا سيّما أنّ الإسلاميين رفعوا سقوف الوعود عالياً، إمّا لدواعٍ انتخابية، وإما لغياب التجربة التي تجعل الوعود، والبرامج، والتوقّعات، أقرب إلى الواقعية.

[9] استُعمل توصيف «العقل الإسلاموي»، هنا، لتمييزه عن «العقل الإسلامي»، وللدلالة على نمط تفكير سائد في أوساط الحركات السياسية الإسلامية أفرز تمذهباً إيديولوجياً بشأن موضوعة الدولة وغيرها.

ولذلك، كان طبيعياً أن تتخلّى الأحزاب الإسلامية عن دغدغة المشاعر بـ«الدولة المستحيلة» (الدولة الإسلامية)، وتجنح نحو تبنّي خيار «الدولة الممكنة»، وتسعى إلى التنظير لها. فكان أن وجدت، ببراغماتيتها المعهودة، الترياق في «الدولة المدنية»، حتى بدت وكأنّها قد عادت، بعد الحراك الشعبي العربي، لتكتشف فضائل هذه الدولة ومزاياها، بعدما كانت، طيلة عقود من الزمن، ترميها بأقذع النعوت، وأقدح التوصيفات، وتصمها بأشنع الاتهامات، ليس أقلّها أنها دولة تسلّطية كُفرية تبعد الأنظمة الحاكمة والجماعة المسلمة عن الدّين، وتخرجهما من الملّة.

من هنا، تستمدُّ مناقشة أطروحة (الدولة المدنية في ظلِّ مقاصد الشريعة) أهميتها؛ أي بالنظر إلى الزمن السياسي الذي أفرزها، وبوصفها تتجاوز إحدى الأساطير المؤسّسة للخطاب الحركي الإسلامي، وباعتبار أنّها ليست حصيلة دراسات باحث محايد أفضت به بحوثه إلى صياغة نظرية لعلاقة الديني بالسياسي في المجال الإسلامي، وإنّما هي تصوّرات صادرة عن فاعل سياسي مؤثّر في أوساط «الإسلام الحزبي»، ومن شأن اجتهاداته وتحوّلاته الفكرية أن تكون ذات تأثير مهمّ على هذه الأوساط، في توجّهاتها السياسية، وتمثّلاتها لإشكالية الدّين والدّولة، أو سؤال العقيدة والسّياسة، وفي طريقة تدبيرها للاختلاف والخلاف في إطار اللعبة السياسية.

هي، إذاً، مقابسة ومناقشة لأفكار أحد «الإسلاميين» القلائل، الذين لم تدفعهم الانشغالات السياسية، والهمّ التنظيمي، إلى تطليق نهائي للفكر والثقافة؛ بل لعلّها أوحت إليهم بضرورة تعميق النظر في توجّهاتهم، من خلال رَدْف الانشغال السياسي بالاشتغال الفكري. وهذا ما يجعلنا نفترض أنّ المقالات، مدار النقاش، جاءت نتاج تجربة عقود من التجاذب والتفاعل بين العمل الميداني ومحاولات التنظير الفكري، بتحوّلاتهما، وتغيّراتهما، وانقلاباتهما، في بعض الأحيان. فما قد نتصوّره، اليوم، طرحاً بدهيّاً، كان إلى زمن ليس ببعيد من المستحيل أن يطرحه كاتب محسوب على الحركات الإسلامية، وما كان له أن يغدو بدهيّاً لولا الحرص على النقد الذاتي، والمراجعة الذاتية، من قلّة قليلة سكنها همّ التوفيق بين الأصل والعصر، فتجشّمت عناء الخوض فيه، إلى أن استحال الحديث عن التوفيق والتوافق بين الإسلام و«الدولة المدنية» أمراً مقبولاً لدى شرائح معتبرة في أوساط التيارات السياسية الإسلامية.

لقد نحَتْ هذه الورقة الموسومة بـ(الإسلاميون والدولة المدنية)، إلى مناقشة أطروحة (الدولة المدنية في ظلِّ مقاصد الشريعة) من خلال البحث في مواقف الإسلاميين المتقلّبة من «الدولة»، ومن ما يُصطلح عليه «الدولة المدنية»، لتتساءل عن طبيعة العلاقة بين المنظومة الإسلامية و«الدولة المدنية»، ولتحاول فتح أفق التفكير في «ما بعد الدولة المدنية»؛ أي ما بعد سؤال المواءمة بين الإسلام و«الدولة

المدنيّة؛ ولذلك، تسجّل الورقة مجموعة من الملاحظات تحسبها ضرورية لقراءة هذه الأطروحة، وتحليلها، ونقدها، والبناء عليها في رسم معالم مستقبل العلاقة بين الديني والسياسي في العالم العربي. وقد تمّ، لاعتبارات منهجية، عرض هذه الملاحظات، من خلال أربعة مداخل، مذيّلة بخاتمة استشرافية:

1/ مدخل تمهيدي، أو إشارات تمهيدية:

الإشارة الأولى: لسنا بصدد قراءة في كتاب، وإنّما هي قراءة في سلسلة مقالات وسمها الدكتور العثماني بـ(**الدولة المدنية في ظلّ مقاصد الشريعة**)، تندرج في إطار «فكر المراجعات»، الذي عبّرت عنه كتابات معتبرة في الصفّ الإسلامي بشأن مواقفها من مفاهيم طالما عُدّت أسلحة للغزو الفكري والمسخ الثقافي، فهي مقالات تتموضع في سياق تجاوز الرؤية الإسلامية التقليدية لما يسمّى الدولة المدنية، والمقصود بالرؤية الإسلامية، هنا، رؤية الإسلاميين في تاريخ العرب المعاصر في سياق الاستجابة للتحدي الكولونيالي، والتفاعل مع ما سمُي صدمة الحداثة، التي ازدادت حدّةً مع سقوط ما كانت تعدّه الذاكرة الجمعية، في عديد من المناطق العربية، دولة «الخلافة الإسلامية»، الأمر الذي جعل هذه المقالات تفتح أفقاً نحو تجاوز هذه الرؤية التقليدية من خلال الانفتاح على أطروحة «الدولة المدنية» مع تسويغها وتقييدها في الآن ذاته بمقاصد الشريعة الإسلامية.

الإشارة الثانية: اعتمد الكاتب بناءً منهجياً، تبرز نصوص التراث الفقهي في شقّه السياسي، والدرس الأصولي والمقاصدي، كأعمدة رئيسة فيه؛ إذ ظلّ وفياً لاستراتيجية التأصيل التي دأب عليها الإسلاميون، لكنه تأصيل في الاتجاه المعاكس؛ أي في اتجاه شرعنة الانفتاح لا مَنْعه، أو تحريمه، كما جرت العادة في كثير من كتابات الاسلاميين حول ما اصطلح عليه بـ«الدولة المدنية» ولوازمها. وهذا التأصيل هو ما سمح للكاتب بامتطاء صهوة الجرأة دون أن يُشعِر القارئَ بأنه انجرّ الى منزلق التفكير خارج مدارات الفكر الاسلامي، وأطر الاجتهاد، وفقاً للضوابط المتعارف عليها في المدوّنة الإسلامية.

الإشارة الثالثة: لقد اجتهد د. العثماني في جمع النصوص التقليدية والمعاصرة، وعرضها، فأثرى أطروحته بمضامينها، غير أن ثمّة ملاحظة منهجية تبدو حقيقة بالتنويه، وهي وُرُود المصادر والمراجع دون إحالات، سوى على أصحابها وعناوينها، والحال أننا أمام ترسانة فقهية وأصولية بإمكانها أن تقدّم البديل للجزء الغثّ من التراث الإسلامي، الذي يستحضره كلّ جانح نحو الجمود، والتحجّر، والتزمّت، والتنطّع، والعنف، والتطرّف، فكانت ضروريةً الإحالة العلمية الدقيقة على هذه المصادر والمراجع، تعريفاً بها، وتمكيناً للمتلقّي من حقّ الرّجوع إليها، للتأكّد من صحّة ودقّة ما اقتُبس منها.

2/ المدخل المفاهيمي:

وهو مدخل سياسي أيضاً؛ لأنه يرتبط بمفاهيم ينبغي مناقشتها في سياق منظومة الفكر السياسي في شقيها الإسلامي والغربي، ولا سيّما منها المفهوم المركزي في الأطروحة، **مفهوم «الدولة المدنية»**. فهذه السلسلة تجعلنا، من عنوانها إلى آخر مقالاتها، في سجال مع مفهوم «الدولة المدنية»، التي عدّتها رؤية د. العثماني «النموذج الأوفق»، و«الأكثر انسجاماً مع المراد الشرعي في الإسلام»، مع «اعتبار فكرة التمييز بين الديني والدنيوي، وبين الديني والسياسي، حجر الزاوية في هذه الرؤية»[10]. وإذا كانت الأطروحة قد وضعت «الدولة المدنية» في مقابل «الدولة العسكرية»، ثمّ، في مقابل «الدولة الدينية»، مع تحديد سماتها في تمثيل إرادة المجتمع، والسهر على تطبيق القانون، وجعله فوق الجميع، وبناء نظام علاقات قائم على المساواة، والتسامح، والمواطنة، والديمقراطية، والتداول السلمي على السلطة، فإن المفهوم يظلُّ، على الرغم من ذلك، منفلتاً من عقال التحديد الدقيق، الذي من شأنه أن يضع الجماعة السياسية أمام أنموذج واضح للدولة، تبني على أساسه موقفها منه، ولا سيّما أنّه لا يسعف في تبيّن الجواب الدقيق عن السؤال الإشكالي في هذه القضية، وهو: من يحدّد المرجعية في هذه الدولة المدنية «الشريعة» أم الجماعة السياسية؟ وهذا أمر سيتمّ تناوله ببعض التفصيل في سياق هذه الدراسة.

أمّا المفهوم الثاني، فهو **مفهوم مقاصد الشريعة**، فما المقصود بالمقاصد هنا؟ أهي مقاصد الشريعة في اصطلاح الأصوليين؛ أي الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها، في العاجل والآجل، من ضروريات، وحاجيات، وتحسينات، أم هي مقاصد الشرع في إشارات القرآن الكريم؟ فإن قيل: إنّه لا فرق بين هذه وتلك؛ قلنا: إن الحريّة مقصد أساس من مقاصد الدين، بدليل قوله تعالى (لا إكراه في الدين)[11]، وحين يعطي اللهُ الناسَ حقّ اعتناقه، أو عدم اعتناقه، على أن يتحمّل الشخص مسؤولية اختياراته أمام خالقه، فإنه، من المؤكد، سوف يمنحهم حقّ اختيار نمط الحكم، وطبيعة الدولة، فلا يجدون حرجاً في اختيار «الدولة المدنية»، أو غيرها، ما دام الأمر موكولاً إلى الجماعة السياسية. وعلى الرّغم من هذا، لا نجد لمفهوم الحرية تصنيفاً في باب المقاصد؛ بل لا نعثر له على ذكر في المدوَّنات الفقهية الكلاسيكية، إلّا في سياق الحديث عن عتق الرقاب، أو ثنائية الجبر والاختيار لدى المتكلّمين، والفقهاء، والفلاسفة، المسلمين. الأمر الذي يؤشّر إلى عدم إيلاء المدوّنات الإسلامية التقليدية والمعاصرة الأهمية اللازمة لقيمة

[10] المقالة الأولى من مقالات د.العثماني موضوع الدراسة.

[11] سورة البقرة، الآية: 256.

«الحرية» في آيات الحرية الدينية (لا إكراه في الدين)[12]، و(من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[13]، ويدعو إلى استثمار المقاصد، وقدرتها الاستيعابية، في تجلية هذه المعاني والقيم السامية، وإعادة قراءة الدرس الأصولي، وتطويره في ضوء المنجز الإنساني.

3/ المدخل التاريخي:

نسجّل، بدايةً، أن د. العثماني اعتمد قراءة واعية لمواقف معظم الإسلاميين من ثنائية الدين والدولة، وفهمها في سياقها التاريخي، وذلك ما يبدو جلياً، منذ الحلقة الثانية من سلسلة مقالاته، التي تُعبّر عن إدراكه الواعي لمسبّبات الموقف المتشنّج الذي عبّر عنه التيار الإسلامي، تاريخياً، من ما يُسمّى «الدولة المدنية»، في سياق ردّ الفعل على الاستعمار، وخططه، ومراميه التوسّعية.

لماذا أقول ما يُسمّى الدولة المدنية؟ هنا، أعود إلى ما سبق الوعد بالعودة إليه، لأشير إلى أن النقاش حول «الدولة المدنيّة»، في الفضاء التداولي العربي، لن يجدي نفعاً قبل التحديد الدقيق للمفهوم؛ فالصراع على «الدولة المدنية» صراع تأويل في أفضل الحالات، وصراع إيديولوجي في معظم الحالات؛ فالتيار المسمّى التيار «الحداثي»، الذي طالما طالب بالدولة العلمانية، استعاض عن مطلبه بالمطالبة بالدولة المدنية بعدما بدا، جليّاً، أنّ معظم أفراد الجماعة السياسية في العالم العربي يتبنّون موقف الرفض لأطروحة فصل الدين عن المجال العام، حتى غدت العلمانية هي «الكلمة الرجيمة في الخطاب العربي المعاصر»[14] بتعبير جورج طرابيشي. الأمر الذي دفع مفكّراً، من طينة محمد عابد الجابري، إلى الدعوة إلى سحبها من فضاء التداول في النقاش الفكري والفكراني حول موقع الدين في المجال العام. وجدير بالذكر أنّ هذا الموقف الرفضي للعلمانية في المجال التداولي العربي بُني على مواقف «العلمانية المتطرّفة» الساعية إلى التخلّص من الدين، وتبنّي التيار العلماني العربي الأغلبي للأنموذج اللائكي الفرنسي؛ وهو أنموذج أبعد ما يكون عن العلمانية في أصولها الأولى، فشتّان ما بين أنساق علمانية تقصي الدّين عن المجال العام، وبين دول علمانية تعترف بالدّين، وتموّل مؤسّساته، وتعترف بالاختلاف والتعدّدية، وتقف على المسافة نفسها بين الأديان التي يعتنقها مواطنوها.

ولم يكن التيار العلماني المتطرّف وحده المسؤول عن هذه المواقف الحدّية، وإنّما أنظمة الحكم العربية «الاشتراكية»، التي ناصب جلّها الدِّينَ العداءَ الصريح، فضلاً عن التيار الإسلامي الذي يحاكم

[12] الآية نفسها من سورة البقرة.

[13] سورة الكهف، الآية: 29.

[14] طرابيشي، جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2006م، ص 19.

«العلمانية» من خلال محاكمته للأنموذج العلماني التركي، الذي أُقيم على أنقاض ما كان يعدُّ نظام خلافة إسلامية، ففرض قانون «إقرار السكون»، ثم مارس، على مدى عقود، ما مارسه من إقصاء في حقّ الإسلام، وانقلابات على الإسلاميين، بدءاً من عدنان مندريس، الذي أُعدم في انقلاب عسكري سنة (1960م)، وانتهاءً بنجم الدين أربكان، الذي أُطيح به في انقلاب «علماني» على «الإسلام السياسي» في عام (1997م). هكذا تشكّلت الذهنية الجمعية للحركات الإسلامية في الموقف من العلمانية، ولم تستطع التمييز بينها وبين «الدَّنْيَوَة»، ولا أتيحَ لها الاطلاع على نماذج أخرى لم تخاصم الدِّين، ولا حاولت إقصاءه، ولا سيّما في البلدان البروتستانتية[15]، وإنّما، على العكس من ذلك، لم تتوانَ هذه النماذج الغربية عن استثمار المفاهيم اللاهوتية في البناء النظري للدولة الحديثة، على أن تُحافظ هذه الدولة على حياديتها، وضمانها للتعدّدية الدينية.

في هذا السياق إذاً، كان الحديث عن «الدولة المدنية» يستنفر التيارات الإسلامية ضدّها؛ لأنها لم ترَ فيها إلّا تجسيداً للدولة العلمانية، وفقاً لتمثّلها المشار إليه آنفاً. وشيئاً فشيئاً، بدأت «الإحيائية الإسلامية» تفكّر في التخلّي عن حلم «الدولة الإسلامية» التي لا تعترف بالحدود القطرية، وتحوّلت إلى العمل على الاندماج في اللعبة السياسة في إطار «الدولة الوطنية»، ليستمرّ النقاش حول «الدولة المدنية»، ولتخرج قيادات إسلامية تعلن أن لا اعتراض لها على «الدولة المدنية» شريطة أن تكون ذات مرجعية إسلامية. وهي، هنا، تفترض، توهّماً، أن «الدولة المدنيّة» أنموذج مستورَد، تحتاج تبيئتُه إلى حقنِه بجرعات الخصوصية، من خلال احتكامه إلى المرجعية الإسلامية.

هكذا توّجت تحوّلات الموقف من ما اصطلح عليه بـ«الدولة المدنيّة»؛ إذ انبرى «الإسلام الحزبي» إلى سحب اعتراضاته عليها، وتغيير موقفه من الرفض لها إلى القبول بها، شريطة أن تكون دولة مدنيّة ذات مرجعية إسلامية. غير أنّ هذا لا ينهي المشكلة، ما دام أن معنى هذه الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية لم يتم تحديده؟ إذ من البدهي التساؤل عن الذي يجعلها مفارِقة للدولة العربية الحديثة، التي تُعلن، في دساتيرها، أنها دول إسلامية، أو أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة؟ وإذا كان هذا هو الحدّ المطلوب، ألا يعدُّ شعار المرجعية مجرّد استثمار لقوّة الإسلام الرمزية في المزايدات السياسية، وحرص على التميّز بالدِّين في لعبة السياسة، ولا سيّما أنّ خصوم الإسلاميين السياسيين لا يستنكفون عن

[15] يمكن الاستفادة، هنا، من: فيبر، ماكس، مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية، ترجمة منير الفندري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2015م. وكذا من أعمال كلٍّ من: كارل شميث، وتشارلز تايلور، ويورغن هابرماس، وجورج أغامبن، فضلاً عن ملاحظات ألكسيس دي توكفيل حول الديمقراطية في أمريكا...

استثمار رصيد الحداثة؟ أم أنّه صراع مع الدولة على السيطرة على الحقل الديني، والاستئثار بالشرعية الدينية؟ أم أنّه نمط آخر للدولة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما عساه يكون؟

إن الواضح أنّ افتراض انتماء «الدولة المدنيّة» إلى حقل السياسة الغربي بُني على غير أساس؛ فالدولة المدنيّة مصطلح عربي لا نجد له أثراً في الفلسفة السياسية الغربية، أو في تاريخ الفكر السياسي الغربي، فهو غير «المدينة -الدولة»، أو «الدولة -المدينة» التي عرفتها الحياة السياسية في اليونان القديمة، التي كانت تقصي العبيد و«البرابرة» من حق الانتماء. أمّا مفهوم الدولة المدنيّة، فلم ينتظر الموجة الأولى من «الربيع العربي» ليطفو على سطح النقاش السياسي بخصوص مستقبل الدولة في العالم العربي، وإنّما تردّد، منذ عقود، كردّ فعل على الخوف من حكومات عسكرية بعد ما سمّي ثورة الضباط الأحرار في مصر، وما تلاها من انقلابات أتت بأنظمة انقلابية اكتسبت شعبية في بعض الأقطار العربية معزّزة بـ«شرعية كاريزمية»، وفقاً للتوصيف الفيبري؛ إذ بنت مشروعيتها على الوعد باللحاق بركب الحضارة والتنمية، وردم الهوّة بين «الأنا» المتخلّفة و«الآخر» المتقدّم، ففشلت فشلاً ذريعاً في الوفاء بوعودها، ولم يحالفها «النجاح» إلّا في إقصاء «دولة القانون» من الوعي الجمعي، وفي وأد الديمقراطية الجنينية، التي كان من الممكن أن تُولد مع ولادة «الدولة العربية الحديثة»، ثمّ عاد مفهوم الدولة المدنية إلى البروز، في أواخر عقد السبعينيات، كردّ فعل على ما سُمّي الثورة الإسلامية في إيران، وما حملته من خوف من الدولة الثيوقراطية بعد تصدُّر المَوَالي المشهد السياسي الإيراني، ورفع شعارات تصدير الثورة إلى الجوار العربي.

على أنّه من الجدير بالذكر أنّ مصطلح «المدنية» كان حاضراً في خطاب الإصلاحية الإسلامية ورواد النهضة العربية، حتى إن الشيخ محمد عبده أفرد له كتاباً خاصّاً ردّاً على إرنست رينان، وبَدَا فيه مفاخراً بِكَوْن الإسلام كان سبّاقاً إلى المدنيّة، وأن أوربا لم ترتقِ مدارج المدنية، وتتخلّص من سطوة الدولة الثيوقراطية، إلّا بفضل استلهامها لتجربة قرطبة والأندلس الإسلامية[16].

أمّا في الغرب، فلم تعرَف دولة بهذا المُسمّى؛ إذ إنّ الترجمة الحرفية للدولة المدنية تجعلنا أمام معنى لا علاقة له بالحياة السياسية، هو مفهوم الحالة المدنية (l'état civil)، أو (Civil state)، أو (Civil status) (الوضع المدني)، الذي يحيل على وضعية الشخص العائلية والمدنية. أمّا الشكل الحديث للدولة، فهو دولة القانون (l'Etat de droit)، أو (The rule of law)؛ أي حكم القانون، أو سيادة القانون، وقد ظهر المفهوم في ألمانيا القرن الثامن عشر (Rechtsstaat)؛ أي دولة القانون، وكان كانط

[16] انظر: عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، بيروت، ط 3، 1988م، ص 170- 174.

هو أوّل من نحته، ونظّر له، وحتى مقالتي جون لوك (في الحكم المدني)[17]، اللتين جاءتا في سياق ما سمّي الثورة المجيدة، نحتا هذا المنحى، فكان أن بدأت أولاهما بالمرافعة ضد أطروحة داعية السلطة المطلقة السير روبرت فيلمر حول الأب الحاكم (Patriarcha)، أو الدولة البطريركية (الأبوية). أمّا ما ساقه جان جاك روسو في (**العقد الاجتماعي**) عن «الحالة المدنية»[18] (l'état civil) فمداره على الانتقال من حالة الطبيعة (l'état de nature) إلى حالة المدنيّة؛ أي من الهمجية إلى التحضّر، ومن الحيازة إلى المِلكية، ومن الحرية الطبيعية إلى الحرية المدنية؛ أي الحرية الأخلاقية، التي تجعل طاعة القانون حرّية[19]، كما تجعل الانضباط في دولة القانون أهم ثمرات العقد الاجتماعي. وهذا من أهم ما ينبغي استلهامه من المُنجز الإنساني في مسارات بناء الدولة المدينة العربية.

وتأسيساً على ما تقدّم، إنّ مفهوم «الدولة المدنية» ابن شرعي للبيئة العربية، ولا ينبغي الاختلاف عليه، أو حوْله، وإنّما أن يسعى الجميع إلى النظر في دوائر المشترك، التي تجعله قادراً على الاشتغال في المجال السياسي العربي، وإلى المضامين التي ينبغي أن تُصبّ في قالبه، لجرّ السفينة إلى برّ الأمان وسط هذا الدمار، الذي يكاد يعمّ جلّ الأرجاء، على امتداد صدى لغة الضاد؛ مع الوعي بأن «الدولة المدنية» ينبغي أن تعني، دون مواربة، وبلا لجوء إلى التمويه، أو إغراق في الحشو والإنشاء (Verbiage)، وفي اتساق مع نبض الشارع ومطالبه المعبّر عنها فيما اصطلح عليه بـ«الربيع الديمقراطي»؛ أن الشعب هو مصدر السلطات، وأن «الدولة المدنية» تعني دولة القانون، والمؤسسات، والعدل، والديمقراطية، وأن الشرعية فيها ترتبط بالجماعة السياسية وإرادتها، وليس بشعارات «الحلّ الإسلامي»، أو «العلمانية هي الحلّ»، أو «تطبيق الشريعة»، أو «لا ديمقراطية دون علمانية». وهذا أمر، على عكس ما قد يتصوّره كثيرون، يتّسق مع التقليد الإسلامي، والكلاسيكيات الإسلامية في تنظيرها لأسس شرعية الأنظمة السياسية ومشروعيتها؛ ذلك أن «الخلافة»، في التمثّل السُّني للدين، شأن دنيوي تدبيري مصلحي، وليست معتقداً دينياً مثل «الإمامة» في السردية الشيعية الإمامية، وهذا ما تتفق بشأنه المدوّنات الفقهية، والتآليف الأصولية، والاجتهادات المقاصدية.

---

[17] Two Treatises of Government.

[18] Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social ou Principes du droit politique, L. I, Adamant media corporation, Boston, Ed 2006, Chapitre VIII: De l'état civil.

[19] «la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui , car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté». Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social ou Principes du droit politique, L. I, Ibid.

4/ المدخل المقاصدي:

في تشريحه لعوامل تخلّف «الشرق»، يرصد جون ستيوارت مِل الفوارق بين ماضٍ مجيد، كانت فيه الأمم الشرقية «أعظم أمم الأرض وأقواها»[20]، وبين واقع متخلّف تراجع فيه الشرق إلى ذيل قائمة الدول والمجتمعات؛ فيخلص إلى أن الفارق الجوهري يتمثّل في غياب روح الحريّة، وسيطرة التقاليد والعادات، التي صارت «في جميع الأمور، هي المرجع الأخير، حتى إنّ الحق والعدالة لا يعنيان شيئاً سوى الالتزام بالعادات»[21] قياساً إلى مراحل ماضية كانت فيها العادات «تتقاسم السلطة مع الحريّة والتقدّم»[22]. وهذا يعني أن ثمّة حاجة ماسّة، في عالم الشرق، إلى روح الحرية والعمل من أجل تحقيق النهوض والتقدّم، وإعادة الاعتبار لـ«الشخصية الفردية»[23]، دون أن يعني ذلك القطع مع الماضي وذخائره؛ إذ بقدر ما يحبل التراث الإسلامي بسفاسف الأمور، وأحكام تجاوزتها الدهور، فإنه يزخر بنفائس قادرة على تقديم مداخل منهجية لتجديد الفكر الديني الذي بات جلياً أنه قد تراجع القهقرى، قياساً إلى اجتهادات أعلام كبار وضعوا بصماتهم المؤثرة والمثرية في التاريخ الثقافي الإسلامي، ولا سيّما منهم أولئك الذين لم ينشدّوا إلى قراءة حرفية للنصوص الإسلامية المؤسِّسة، فراحوا يبحثون عن آفاق رحبة لفهمها وتنزيلها، من خلال تدبّر معانيها، واستشراف مقاصدها، وارتكزت فلسفتهم، في فهم الدين، على تحقيق المصالح الدنيوية، مع اعتبارها ذات أبعاد أخروية؛ أي العمل على تحقيق المصالح وفق مقتضى الشارع الحكيم بما يحقّق الحكم الشرعي والمصلحة الإنسانية في العاجل والآجل، والمعاش والمعاد.

وهكذا برزت المصلحة كغاية أساسية من غايات التنزيل، وبرز العقل كآلية رئيسة في فهم الدّين، وتمثّل قيمه، وإدراك مقاصده، دون السقوط في شرَك الثنائية المفهومية المتخاصمة، التي تزعم التناقض بين «العقل والنقل»، أو بين «الحكمة والشريعة»؛ فقد كان واضحاً لديهم أنّ «القواطع العقلية لا تعارضها الظواهر النقلية» كما يقول الفخر الرازي[24]. ولذلك، يورد الشيخ محمد عبده أن أهل الملّة اتفقوا «إلّا قليلاً ممّن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان؛ طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق

[20] مل، جون ستيوارت، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة ميشيل ماتياس وإمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1996م، ص 202.

[21] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[22] المرجع نفسه، ص 203.

[23] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[24] الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ج 2، تحقيق د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1997م، ص 223.

الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل»[25]. أمّا بخصوص اعتنائهم بالمصلحة، فقد عدّوا أن رعايتها «أقوى أدلّة الشرع»[26]؛ ذلك أن الأدلة الشرعية، كما يقول الطوفي، «تسعة عشر بالاستقراء (...) وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثمّ هما: إمّا أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها؛ فإن وافقاها فَبِها ونِعْمَتْ (...)، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما، والتعطيل لهما»[27].

هكذا، إذاً، تبدو المصلحة ركيزةً أساسيةً ينبني عليها الحكم الشرعي، وينبثق منها، فتغدو هي ذاتها دليلاً شرعياً، ما دام مدار الشريعة على تحقيق مصالح الناس في معاشهم ومعادهم. حتى إنّ الإجماع، وإن كان المصدر الأساس الثالث، من حيث الأهمية في ترتيب مصادر التشريع الإسلامي المتفق عليها، ومع أن حكمه يكتسب طابع الجزم، والقطع، واليقين؛ فإنّ المراجعة والتجاوز ممكنان إن اقتضت المصلحة ذلك؛ لأنه يستند إلى عقول تتغيّر مدركاتها بتغير الزّمان، والمكان، والأفهام، وإلى واقع سِمَتُه الطبيعية التغيّر، ومصيره المحتوم التبدّل، فإن تغيّر الواقع تغيّرت المصلحة، ما دامت تدور معه وجوداً وعدماً، الأمر الذي يجعل تجاوز حكم الإجماع معقولاً ومشروعاً. وهذا أمر تنبّه إليه الإمام البزدوي، أحد كبار فقهاء وأصوليي المذهب الحنفي، الذين عاشوا خلال القرن الخامس، حين «ذكر في آخر باب حكم الإجماع [من **كتاب الأصول**] أن نسخ الإجماع بإجماع آخر جائز»[28]؛ بل إن شارحه الأكبر علاء الدين بن أحمد البخاري، الأصولي الحنفي، الذي عاش في القرن السابع للهجرة، ينقل عن بعض المعتزلة في (**كشف الأسرار**)، وكذا عن بعض مشايخه من الحنفية، مثل عيسى بن أبان، قولهم بخصوص جواز أن يكون الإجماع «ناسخاً للكتاب، والسنّة، والإجماع»[29]، والراجح أن قصدهم هو ما أشار إليه الطوفي في النص السابق. فإذا انتقلنا إلى الشّقّ السياسي، وجدنا الشيخ الطاهر بن عاشور يعدُّ «أهمّ مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمّة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها»[30]. وقبل ذلك بقرون، كان الإمام القرافي قد فصّل القول في التصرفات النبوية في الشؤون الدنيوية والأمور الأخروية، فاستنتج أنّ «ما فعله -عليه السلام- بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك؛ لا يجوز

[25] عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، بيروت، ط 3، 1988م، ص 70.

[26] الطوفي، نجم الدين، كتاب التعيين في شرح الأربعين، مؤسسة الريان، بيروت، ط 1، 1998م، ص 239.

[27] المرجع نفسه، ص 237- 238.

[28] البخاري، علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ج 3، ص 176.

[29] المرجع نفسه، ص 178.

[30] ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 2011م، ص 244.

لأحد الإقدام عليه إلّا بإذن إمام الوقت الحاضر؛ لأنه -صلى الله عليه وسلّم- إنما فعله بطريق الإمامة (...)، وما فعله -عليه الصلاة والسلام- بطريق الحكم (...)، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلّا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر، اقتداءً به صلى الله عليه وسلم؛ لأنه -عليه السلام- لم يقرّر تلك الأمور إلّا بالحكم، فتكون أمّته بعده -صلى الله عليه وسلم- كذلك (...). وأمّا تصرفه -عليه الصلاة والسلام- بالفتيا، والرسالة، والتبليغ، فذلك شرع يتقرّر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتّبع كلّ حكم ممّا بلّغه إلينا عن ربّه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام؛ لأنه -صلى الله عليه وسلّم- مبلِّغ لنا ارتباطَ ذلك الحكم بذلك السبب، وخلّى بين الخلائق وبين ربّهم[31]. ولم يكن منشئاً لحكم من قِبله ولا مرتّباً له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة»[32]. والنتيجة المترتبة على ذلك، وفقاً للقرافي، «أن إجراء الأحكام، التي مُدرَكُها العوائد، مع تغيّر تلك العوائد، خلاف الإجماع، وجهالة في الدين؛ بل كل ما هو في الشريعة يَتبَع العوائد؛ يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتى يشترَط فيه أهلية الاجتهاد؛ بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء، وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد (...)؛ بل لا يشترط تغير العادة؛ بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه. وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادتُه مضادة للبلد الذي نحن فيه، لم نُفْتِه إلّا بعادة بلده دون عادة بلدنا»[33].

هي، إذاً، دعوة إلى تكييف النظر الاجتهادي المستصحب للمقاصد مع المستجدّات، وقاعدة مهمّة في فلسفة اشتغال الفقه، باعتباره من أدوات إدراك الواقع، وأولوياته، ومرافقته من الناحية الشرعية، بما يكفل تحقيق المقاصد الشرعية والمصالح الإنسانية. وهذا أمر يدركه خاصّة المسلمين وعامّتهم، بدليل أنهم يتلون آيات العبيد والإماء في ثنايا القرآن الكريم، دون أن يجول بخاطر أي منهم أن عدم تطبيق أحكامها يحيل على استخفاف بأحكام الشرع، أو تآمر على «الشريعة»، أو إهمال لحكم الله، أو مروق من الدين. ومعنى هذا: أن الوعي الجمعي يدرك أن تغيّر الواقع، وانتفاء المصلحة، أفرزا نمطاً مستجدّاً من التعامل مع التعاليم الدينية فيما استجدّ بعد زمن النبوّة، غير أنّ عصور الانحطاط أدّت إلى تكلّس دماء التجديد في الذات المسلمة «المفكّرة»، فما نشهده من ركود وجمود، ليس مظهراً من مظاهر أزمة العقل الديني فحسب، وإنّما هو، كذلك، أحد تجليات أزمة العقل المفكّر في الدين. ولذلك، تبرز الحاجة إلى تشغيل الأصول المعطّلة، من خلال الإدراك الواعي لجدلية الفقه، والمقاصد، والواقع، وذلك بإنتاج فقه سياسي

[31] القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1995م، ص 108.

[32] المرجع نفسه، ص 109.

[33] المرجع نفسه، ص 219.

جديد يُراعي المصالح العامّة، ويتجاوز الفصام النكد بين التصوّر الذهني والتنزيل العلمي؛ أي تفعيل النظر المقاصدي في الواقع السياسي ارتكازاً على قاعدتيْ «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»، و«المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً». وفي سياق تفعيل القاعدة الأعم والأهم: «أينما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله».

هكذا تسعف المقاصد «الخطاب الإسلامي» في المصالحة مع العصر، وهذا، تحديداً، ما يبرّر للأستاذ العثماني الاستنجاد بعدّة منهاجية مهمّة من الدرس المقاصدي لشرعنة أطروحته؛ لأنّها بقدر ما تكفل بقاءه متمثلاً لجوهر الدين، بقدر ما تتيح له الانفتاح على جوهر الحداثة. وقد نجح، إلى حدٍّ بعيد، في المرافعة عن أطروحته بهدوء فكري، ورصانة علمية، غير أن هذا لا يعني خلوّها من الهنات، ولا يعفي من عرض بعض الملاحظات، لعلّها تفيد في ملء بعض الفراغات:

الملاحظة الأولى: يستشهد د. العثماني، في المقالة الثانية، بثلاثة أحاديث نبوية تميّز، بوضوح، بين «أمر الدين وأمر الدنيا»، وتجعل الكلمة لأمر الدنيا بيد الناس. لتخلص الحلقة الثالثة إلى تأكيد «أصالة التمييز بين الدين والدنيا في الإسلام». وهذا أمر في غاية الأهميّة، غير أنه ينبغي التنويه، كما تشهد على ذلك النصوص أعلاه؛ إلى أنّ ما يطرحه الأستاذ العثماني، بخصوص هذا التمييز، ليس جديداً في الفقه السياسي السّنّي، الذي طالما ميّز بين وظيفة الأمير ووظيفة الفقيه، وإنّما هو جديد في البنية الفكرية للتيارات السياسية الإسلامية، التي جعل بعضها وظيفة الجماعة السياسية لمرشد الجماعة، أو شيخها، أو أميرها. ومن ثمّة اكتسبت هذه الأطروحة جدارتها بأن تكون محوراً لهذا النقاش العلمي.

وحتى يكون النقاش بنّاءً ومثمراً، فإنّ ثمّة إشكالات تفرض نفسها بقوّة، وينبغي الإجابة عنها، من أجل تنزيل هذه الأحاديث في سياق «الدولة المدنية»، من قبيل: كيف يتمُّ تنزيلها؟ هل القصد هو اعتماد القانون الوضعي المتوافق مع «قوانين الشريعة» أو مع مبادئ الشرع؟ وماذا إذا تعارضت هذه القوانين مع «الشريعة»؟ وما مفهوم الشريعة، أصلاً، في تصوّر د. العثماني، وفي تمثلات «الإسلاميين الجدد»؟ وهل يُعدُّ الحزب السياسي، إذا كان ذراعاً سياسياً لحركة دعوية، حزباً سياسياً «مدنياً»؟ وكيف ينبغي أن تكون طبيعة العلاقة بين الحزب والحركة الدعوية، أو بين الحزب والجماعة؟ وما مقصود هذا «التمييز بين السياسي والدعوي»، الذي أصبح موضة إسلاميي ما بعد الربيع العربي؟ أهناك فروق جوهرية بين مصطلحي «التمييز» و«الفصل»، أم أنّ الأمر لا يعدو كونه مجرّد هروب من مناقشة جادّة وجريئة لمسألة العلمانية، وحضور الدين في المجال العام، والعلاقة بين الدين والسياسة؟

الملاحظة الثانية: اعتمدت الأطروحة اجتهادات بعض الفقهاء والأصوليين، واستندت إلى آرائهم في تأكيد ما ذهبت إليه، وهذا أمر مفهوم في سياق استراتيجية التأصيل الرامية إلى إكساب الشرعية للاجتهادات المعاصرة في هذا المجال، غير أن ثمّة نصوصاً تحتاج إلى بعض التأمُّل، منها نص ابن تيمية الوارد في المقالة الرابعة والعشرين، والذي يحتاج إلى وقفة تتيح تقليبه والنظر فيه، ذلك أنه نصٌّ، بقدر ما يحيل على حق الجماعة السياسية في الأخذ بزمام أمرها في مسألة العادات، فإنّه يمكن أن يوظّف للتنظير للفوضى بالمنطق الفقهي، والأصولي، والمقاصدي، فابن تيمية يرى، في هذا النص، الذي يستشهد به الكاتب، أن الإمامة لو كانت من مسائل الدين المهمّة، لكان «يجب بيانها من النبي -صلى الله عليه وسلم- لأمّته الباقين من بعده، كما بيّن لهم أمور الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وعين أمر الإيمان بالله وتوحيده، واليوم الآخر، ومن المعلوم أنّه ليس بيان مسألة الإمامة في الكتاب والسنّة كبيان هذه الأصول».

وهنا، قد يتساءل متسائل حول رأي ابن تيمية في مسألة اتفق الماوردي وابن خلدون على كونها موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا؛ فكيف لا تكون مهمّة؟ ولا سيّما أنّ الإمامة من الأمور المجمع، فقهياً، على وجوبها، بناءً على حديث «**من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية**»[34]؛ لأن إقامة الضروريات الخمس متوقف عليها؛ إذ النظام (système) من دونها مختلٌّ لا محالة، فلا حفظ للدين، ولا للعقل، ولا للنفس، ولا للمال، ولا للنسل، دون الدولة ومؤسّساتها، وما يتوقّف عليه الضروري؛ فهو خادم للضروري، يأخذ حكمه باتفاق علماء الأصول.

الملاحظة الثالثة: تسجّل مواقف ابن تيمية وآراؤه حضوراً قوياً في مقالات الباحث، ومن المعلوم أن ابن تيمية يتوسّع في مفهوم البدعة. فكيف يمكن التوفيق بين رأيه، بخصوص أن الأصل في العادات الإباحة، وبين اتساعه في مفهوم البدعة، إلى درجة تفسير «المسكوت عنه» بناءً على حديث البدعة[35]؟ فمعلوم أن ابن تيمية يدبّر مساحة «المسكوت عنه» بالتوسّع في التبديع، وكتابه (**اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفةِ أصحاب الجحيم**) يغني عن التفصيل في هذا المقام، فهو النقيض، تماماً، للتلاقح الثقافي، والتعايش الديني والحضاري؛ لأن ابن تيمية أطّره بمفهوم البدعة، كما أن الأخذ بما جاء فيه يجعل «الديمقراطية» و«الدولة المدنية»[36]، على سبيل المثال، مندرجتين في إطار اتباع «أصحاب الجحيم» بتعبير ابن تيمية،

[34] انظر: صحيح مسلم، كتاب الإمارة. ومسند أحمد.

[35] الحديث الذي ورد في البخاري ومسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». وقد عدّه ابن حجر العسقلاني «من أصول الإسلام وقواعده» (فتح الباري).

[36] الدولة المدنية بالمعنى الذي تحيل إليه في نقاشات ما بعد الحراك الشعبي العربي.

وهو الذي يعدّ أن لا شيء من أمور غير المسلمين[37]، في دينهم ودنياهم، إلّا وهو فاسد، أو ناقص، بما في ذلك ما هُمْ عليه من إتقان أمور دنياهم؛ ولذلك، هو ينهى عن «مشابهتهم في الجملة»، سواء كان الأمر «أمر إيجاب أم أمر استحباب»[38]، ويبني موقفه على اعتقاده بأن الله «أمر بمخالفتهم في الهدي الظاهر، وإن لم يظهر لكثير من الخلق، في ذلك مفسدة»[39]، ومن ثمّة إن المخالفة في الهدي الظاهر، وهو أمر يرتبط بالعادات، «توجب الانقطاع عن مُوجِبات الغضب، وأسباب الضلال، والانعطاف على أهل الهدى والرضوان، وتحقق ما قطع الله من الموالاة بين جنده المفلحين وأعدائه الخاسرين»[40]، وفقاً لتوصيف ابن تيمية، و«هذا إذا لم يكن ذلك الهدى الظاهر إلا مباحاً محضاً لو تجرد عن مشابهتهم، فأمّا إن كان من موجبات كفرهم، كان شعبة من شعب الكفر»[41]. وهذا أمر في غاية الخطورة، يجعل الاستشهاد بآراء ابن تيمية المتقلبة سيفاً ذا حدين، فقد يستشهد به المرء على أصالة توجُّهه، فيُمنح الآخرون شرعية الاستشهاد به عليه، وعلى أطروحته.

وعلى الرغم من بعض الاجتهادات، التي تحسب لابن تيمية، من قبيل تلك الواردة في درء التعارض بين النقل والعقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول؛ لعلّه كان من الأفضل أن ينصبّ الجهد التأصيلي للأستاذ العثماني على تلك الإحالات المنهجية على الأحاديث النبوية الصحيحة، وذلك التناول المقاصدي، اعتماداً على اجتهادات القرافي، لإقناع المتلقي بالتمييز ما بين الديني والدنيوي، وبين العادات والعبادات، دون الحاجة إلى استحضار آراء ابن تيمية المتأثّرة بصراعات تاريخية، ووضع سياسي واجتماعي، من الطبيعي أن ينعكس في توجّهاته، وتصوّراته، وتقلّباته، ولا سيّما أنّ ما دوّنه في هذا الباب جاء في سياق الرّد على الشيعة في قولهم إنّ الإمامة من مسائل الاعتقاد.

وتأسيساً عليه، إذا كان مدار جلّ هذه المقالات على التمييز بين المجالين الديني والدنيوي، فإن الباحث استطاع أن يحقّق الغاية والبغية، من خلال الاعتماد على نصوص الوحي، دون الحاجة إلى غيرها؛ فتأصيل التمييز بين الديني والدنيوي، من خلال التمييز بين تصرفات النبي الدينية وتصرفاته الدنيوية[42]، أو بين ما كان من قبيل العادات وما كان من قبيل

---

[37] «الكفّار» بتعبير ابن تيمية.

[38] ابن تيمية، تقي الدين أحمد عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، المجلد 1، مكتبة الرشد، الرياض، (د. ت)، ص 83.

[39] المرجع نفسه، ص 80.

[40] المرجع نفسه، ص 81.

[41] المرجع نفسه، ص 82.

[42] انظر: المقالة الثالثة من مقالات د. العثماني موضوع الدراسة.

العبادات، كما قال الشاطبي، وكما ورد في استشهادات د. العثماني[43]، للتوصُّل إلى أن «سمات وخصائص المجال الدنيوي تنطبق على العمل السياسي بامتياز»[44]، بدليل أنّ «تصرّفات الرسول -صلى الله عليه وسلّم- السياسية متمايزة عن تصرفاته التشريعية (أو الدينية)»[45]... كلّ هذه الاستشهادات والاستنتاجات أمكن التوصُّل إليها من خلال منهج الاستمداد من الأصول المؤسسة للثقافة الإسلامية؛ أي من نصوص الوحي، دون الاضطرار إلى وساطة ما أنتج تاريخياً على هامشها. وإذا كان ثمّة من حاجة منهاجية إلى هذه الوساطة، للاستئناس، أو لتأكيد وجاهة الاستنتاجات، ومقاصدية التوجّهات، فقد كان أوْلى أن يتمَّ الاكتفاء باستحضار اجتهادات جهابذة الفقهاء والأصوليين الذين نظّروا للإمامة، وفصّلوا القول فيها، وهذا أمر يغني عن الاستشهاد بابن تيمية، في هذا الباب، وبآرائه، ومواقفه المتقلّبة، التي جنح كثير منها نحو التشدّد والتنطّع.

ويبقى من الضروري، قبل الختم، العودة إلى إشراع باب النقاش حول المسألة الأهم في الأطروحة؛ مسألة «التمييز بين التصرّفات النبوية الدينية والدنيوية»، لننظر ما يتولّد عنها من تساؤلات؛ ذلك أن تجسيد هذا التصوّر يحتاج إلى تنزيل:

1) في موضوع الإمامة: هل الإمامة هي ما يتناسب مع سلطة الحكومة، أم هي أوسع من السلطة التنفيذية؟

2) في ما يتعلّق بتصرفاته -صلى الله عليه وسلّم- بالفتوى: هل الفتوى تعوّض السلطة التشريعية، أم ينبغي تخصيص «كوتا» لضمان تمثيلية العلماء في البرلمان؟ أو ماذا تحديداً؟ ماذا يقترح الدكتور العثماني للاستفادة، اليوم، من هذا التقسيم؟

3) في ما يتعلّق بتصرفاته -صلى الله عليه وسلّم- بالقضاء: كيف تتحقّق استقلالية السلطة القضائية في ظلّ أنّ الإمامة هي الأصل في كلّ هذا، وأن القاضي لا يحكم إلّا نيابةً عن الإمام في منظومة الفقه الإسلامي؟ هل يذهب د. العثماني بالسلطة القضائية إلى حدّ أن تكون مستقلّة حتى عن سلطة رئيس الدولة، مثلما تقول الدساتير الحديثة، أم أنه يرى أن ثمّة حدوداً ينبغي الوقوف عندها؟

[43] انظر: المقالة الرابعة من مقالات د. العثماني موضوع الدراسة

[44] انظر: المقالة السابعة من مقالات د. العثماني موضوع الدراسة.

[45] انظر: المقالة التاسعة من مقالات د. العثماني موضوع الدراسة.

5/ ما بعد الدولة المدنية:

تأسيساً على ما تقدّم، تبدو الدولة المدنية فرصةً ذهبيةً للخروج من دجى كثير من المدلهمات، ولا سيّما أنّها تكسر الحواجز النفسية مع أنماط الدولة المروّج لها، إيديولوجياً، منذ عقود، على اختلاف التيارات والإيديولوجيات، كما أنّها تتوافق مع المقاصد الشرعية والقيم الكونية، باعتبار أن الموافقة الشرعية تكون على ضربين:

أوّلاً: الموافقة بمعنى المطابقة، وهذا في مجال العبادات «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»[46]، «**خذوا عني مناسككم**»[47]؛ أي ما ورد شرعاً معلوم الهيئة، والصفة، والكيفية، والمقدار... الزكاة بمقاديرها، الحج بمناسكه، الصلاة بفرائضها...

ثانياً: الموافقة بمعنى عدم المخالفة؛ أي عدم مخالفة الأصول والمقاصد الكليّة. وهذا ينطبق على العادات والمعاملات؛ لذلك يرى الأصوليون أنّ «الأصل في العبادات الألفاظ، والأصل في المعاملات تتبّع المعاني»، وهذا يتوافق مع القانون الدستوري العام؛ إذ حين تنظر محكمة دستورية ما في مدى دستورية قانون معروض على أنظارها، فهي تنظر في عدم مخالفته للدستور. وفي هذا، يسعفنا قول الشاطبي إن الإمام مالك احتجّ بأصول عامّة، ولو لم يرد في المسألة نصٌّ عليها؛ بمعنى ولو لم يدلّ على المسألة نصٌّ معيّن. وإذا نقلنا هذا إلى مجال السياسة تسعفنا القاعدة الفقهية التي تحكم المجال العام، وهي أن: «تصرّفات الإمام منوطة برعاية المصلحة»؛ أي إن شؤون الحكم تُساس بالمصلحة المرسلة، والمصلحة المرسلة لا يرجع التقدير فيها للفقهاء فحسب، وإنّما للخبراء من جميع التخصّصات، ولا سيّما أنّ الإسلام لم يحدّد نمطاً محدّداً للحكم، فكل ما يحقّق مبادئ الوحي، أو لا يتناقض معه، يمكن العمل به. ويمكن الاستشهاد، هنا، بآراء واجتهادات كبار الفقهاء والأصوليين من المذاهب الأربعة، من الذين أثبتوا أن تدبير الدولة في الإسلام مرتبط برعاية المصلحة، وأن قوّتها رهينة بإقامة العدل، وذكّروا بأن أمر الناس شورى بينهم، ونذكر منهم ابن رضوان في (**الشهب اللامعة في السياسة النافعة**)، والمرادي الحضرمي في (**الإشارة في تدبير الإمارة**)، وأبو يعلى الفراء في (**الأحكام السلطانية**)، والماوردي في (**الأحكام السلطانية**)، و(**نصيحة الملوك**)، والغزالي في (**التبر المسبوك**)، وابن الأعرج في (**تحرير السلوك**)، والطرطوشي في (**سراج الملوك**)، والملزوزي في (**نظم السلوك**)، وابن قتيبة في (**السلطان**)، وابن عقيل في (**الفنون**)، وابن الحداد في (**الجوهر النفيس**)، والمغيلي في (**تاج الدين في ما يجب على**

[46] أخرجه البخاري.

[47] رواه مسلم، وأحمد، والنسائي.

الملوك والسلاطين)، وابن الأزرق في (**بدائع السلك في طبائع الملك**)، والجويني في (**غياث الأمم**)، وابن جماعة في (**تحرير الأحكام**)، والقرافي في (**الإحكام**)، وغيرهم كثير ممّن لا يتسع المجال لذكرهم، ولا لعرض نصوص من كتاباتهم، في هذا الباب.

إذاً، الموافقة والمطابقة مفاهيم للنص الدستوري توافق ما ورد في المقاصد، وجميع ما يحقق المقاصد الكلية مطلوب شرعاً، وكل النظم القانونية والسياسية التي تدير شؤون الناس، وتدبّر اختلافاتهم، يمكن تصنيفها في المصالح المرسلة. والمصلحة المرسلة غير مقيدة بنص، لم يُنص على اعتبارها، ولا على إلغائها. وهنا يجتهد الفقهاء، والمحدّد حجج معتبرة، إذا كانت خادمة للمصالح الكلية، وتصبح ملغاة، إذا كانت هادمة للمصالح الكلية. وهذا ما ينبغي أن يعالج، مقاصدياً، في نقاش «الدولة المدنية»، غير أن ثمّة مشكلة أخرى تطرح نفسها هنا، ذلك أنّ مجال الحكم تحكمه المصلحة، لكن إلى من يرجع تقدير المصلحة؟ أتُراه حكراً على العلماء، أم أنه مفتوح أمام الخبراء من جميع الاختصاصات؟ وكيف تقدّر هذه المصلحة؟ ما آليات تقديرها؟ وإذا كان معلوماً أن المصلحة المطلوبة هي التي سبيلها القطع، فإن الإشكال يطرح حين يكون سبيلها أغلب الظن، فكيف يمكن أن يتحقّق هذا، عملياً، مع اختلاف الناس في تقدير المصلحة؟ والفقهاء والأصوليون يرون أن: ما غلب على الظن أنه مصلحة، فهو مطلوب شرعاً، إمّا لجهة الوجوب، أو لجهة الندب. والسؤال هنا: ظنُّ من؟ ظنّ الفقيه؟ ظن السياسي؟ ظن المؤسسة التشريعية؟ ظن السلطة التنفيذية؟ ظنّ صنّاع القرار؟ ظن نخبة المجتمع من جميع الاختصاصات؟ ظن الناس من خلال ما تكشف عنه استطلاعات الآراء؟ ماذا تحديداً؟

هذه هي الأسئلة التي ينبغي طرحها في سياق تبدو فيه الدولة المدنية أرضية مشتركة بين الفرقاء السياسيين، في مرحلة ما بعد الموجة الأولى من الربيع العربي؛ ولذلك، يمكنها أن تشكّل الطريق الثالث بين الدولة العلمانية والدولة الدينية، شريطة أن تخضع لنقاش مجتمعي، ينبثق عنه تعاقد اجتماعي يجعل هذه الدولة ذات محتوى ومعنى. فلا خلاف على أن «الدولة المدنية» هي دولة سيادة القانون، غير أن الإشكال يكمن في مصدرية هذا القانون. ومهما يكن، فإن شعار «الشعب يريد»، الذي صدح به الشارع العربي، لم يُطالب الدولة بإقامة الدين، أو بتبنّي العلمانية، وإنما طالبها بضمان العدالة، والكرامة، والحريّة، والعيش الكريم، وكلّها تعبيرات تنتمي إلى الحقل الدلالي للحكم الصالح، ويعبّر عنها، سياسياً، بالديمقراطية، وليس بإيديولوجيا من الفكرانيات المنتظمة في جوقة تزييف الوعي في العالم العربي.

إنّ مطالب «الشعب يريد» تحدّد ملامح الإجابات الناضجة عن الأسئلة الحارقة من الناحية السياسية، من قبيل: كيف تنزّل الدولة المدنية في تشريعات وقوانين؟ وكيف يُضمن اقترانها بالديمقراطية،

والعدل، والحريّات، وحقوق الإنسان، وسيادة القانون؟ وهل تقوم ديمقراطية دون حوامل اجتماعية، ودون برجوازية مواطنة؟ وهل تستقيم الديمقراطية مع تفشّي الأمية؟

إنّها إشكالات مصيرية على السياسيين، والمثقفين، وصنّاع القرار، في العالم العربي، مناقشتها والحسم فيها. أمّا مسألة مدنية الدولة، فذاك أمر صار محسوماً بين أكثريتهم. لذلك، كان مدار ختام هذه الورقة حول «ما بعد الدولة المدنية»؛ أي المرحلة التي يحسم فيها خيار الدولة الديمقراطية، التي لا يمكن أن تقوم على أسس سليمة، في الاجتماع السياسي العربي، إلّا إذا تمّ تحرير الدين من اللادين؛ أي ممّا تلبّسه من تمثلات وممارسات صارت لدى الكثيرين ديناً بدل الدين، وحاجزاً حائلاً دون تمثُّل قيم الإسلام الحقيقية، وذلك بالتوازي مع تحرير الدين من السياسة؛ إذ إن تسييس الدين غدَا جزءاً من ظاهرة عامّة في زمن الغيبوبة العربية، أهمّ عناوينها الجنوح المستمر نحو تسييس الديني والدنيوي، على ضوء التضخّم المرَضي في إقحام السياسة في كل شاردة وواردة، مع شبه موات للسياسة في الآن ذاته؛ إذ السياسة، في الاجتماع العربي، مجرّد ظاهرة كلامية، يُتحدّث فيها دون أن تتمّ ممارستها إلّا في حدودها الدنيا، فتتحوّل إلى عائق يثقل كاهل المجالات الأخرى: العلم، والتعليم، والتربية، والرياضة، والإعلام، والفن، والثقافة، والدين... وهكذا تحتوي السياسةُ الدينَ، فتنتج نمطاً قد يكون ضد الدّين، وإن أنتِج باسمه، وتحتوي المعرفةَ، فتنتِج إيديولوجيا متلبّسة بالمعرفة، وإن كانت النقيض الموضوعي لها. ومعنى هذا: أنّ ثمّة ضرورة ملحّة للخروج من ضيق الاحتراب الفكراني والمصالح الفئوية إلى سعة العطاء الفكري، وخدمة المصلحة العامّة، وانبجاس فجر العدل، والكرامة، والحرية، والديمقراطية، والتوازن، والتكامل بين الدولة والقوى الاجتماعية. كما أن استحالة «الربيع العربي» إلى خريف عاصف؛ عصف ببعض البلدان العربية حتى صارت في قائمة «الدول الفاشلة»، وتأثير ذلك في تحوّل الشعور الجمعي العربي من الخوف من الدولة إلى الخوف عليها، من شأنه أن يُسهم في إعادة بناء الوعي بالدولة على أسس متينة لا تسمح، لأيٍّ كان، بالاستقواء بالدولة، أو الاستقواء عليها.

وبعيداً عن كل نزعة هيغلية، أو هوبزية، ميّالة إلى استصنام الدولة، فإنّ الوعي التاريخي باللحظة التاريخية الراهنة يحتّم الإدراك الواعي للفرق الهائل في الاجتماع السياسي العربي بين «دين الدولة» و«دولة الدين»، والابتعاد عن كل منازع استقواء السلطة بالدولة على المجتمع أولاً، وعلى الدولة ذاتها ثانياً، كما يستلزم الاستنكاف عن كل مطامح الاستقواء على الدولة في المجتمع، من خلال شيطنتها، ومحاولات الانتصار عليها: بالحزب، والمذهب، والطائفة، والقبيلة، والعشيرة، وشتى أنماط «العصبية» إن جاز لنا استعارة المقاربة الخلدونية؛ ما يجعل الحاجة ماسّة إلى تعاقد اجتماعي جديد، يجعل الدولة كياناً

ضامناً للأمن، والسلام، والعدل، والرفاه، ويجدّد بناءها على أسس الحق، والقانون، والمواطنة، والمساواة. فالنظر في «الدولة المدنية» نظر في الحرية ومستلزماتها، في العدالة وإطلاقيتها، في المواطنة وشرائطها، وفي الديمقراطية ومقوّماتها. أمّا عدا ذلك، فجعجعة من دون طحين، وزرع لبذور انفجار إضافية في الاجتماع السياسي العربي، واستنبات لمراتع خصبة مؤذنة بموجة ثانية من «الربيع العربي» أكثر خطورةً، وأشدّ فتكاً وتدميراً.

قراءة في كتاب سعد الدين العثماني

الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة الاسلامية

د. أنس الطريقي

ينبئ هذا الكتاب، الذي جاء في شكل مجموعة من المقالات؛ بل حلقات، بأنّه مساهمة في اقتراح ملامح نظريّة إسلاميّة في الدولة. هذا ما يصرّح به كاتبه؛ إذ يقول: «نريد في هذه السلسلة أن نسهم في إعادة صياغة (الفكر الإسلامي) المتعلق بالدولة وشؤونها» (1- ما الدولة المدنية؟ ص1). وهي نظريّة تنجز من منظور شرعيّ مقاصدي، مقدّمته الأساسيّة أنّ الدولة في الإسلام دولة مدنيّة، تتأسّس على تمييز بين الدينيّ والسياسي، أو الدنيويّ والدينيّ.

ويجمع العنوان، الذي تطاعلنا به هذه المقالات، بين عبارات إشكالية، بمقتضى ما باتت تحيل عليه في المجال التداولي الذي يحدّد وجهة تأويلها. فلا ينفي هذا المجال المدلولات الاصطلاحية للعبارات، إنّما هو يعيّن مدلولات مميّزة بين مدلولات معجميّة ممكنة. إنّه يثبت دلالة العبارات التي تكتسبها من البردايم التاريخي الذي توجد فيه.

فحين نقول الدولة، نحن لا نتحدّث عن المفهوم الخلدوني للدولة، الذي جاء في شأنه أنّ الدولة تعني الدوران والتغلّب. نحن، هنا، بمقتضى البردايم التاريخي الذي نتحرّك فيه إزاء الدولة بمفهومها الحديث؛ أي الدولة المشتقّة من عبارة ستاتوس للاتينية، التي تعني الدوام والاستمرار، وهي الدولة التي نظّر لها ماكيافلي.

كذلك يفهم معنى المدنيّة، لا بمعنى مقابل العسكريّة؛ إنّنا، هنا، بالضرورة، إزاء الحمولة الدلاليّة التي أودعها في الكلمة جون لوك منذ أن كتب محاولته حول الحكومة المدنية. ينسجم، هنا، معنى الدولة ومعنى المدنيّة، مادام التنظير للحكومة المدنية، عند لوك، جزء من تنظيره للدولة الحديثة.

وما نحسب أنّ سعد الدين العثماني قصد دولة أخرى، أو مدنية أخرى، فهو كسائر ممثّلي الإسلام السياسي، ولا سيّما أنه من قياديي حزب العدالة والتنمية في المغرب، ينخرط في معارضة الدولة المدنيّة الحديثة، بالتدليل على وجود مقابل لها في التصوّر الإسلامي للحكم. فإن لم يفعل ذلك بطريقة واعية، فهو يفعله بطريقة لا واعية؛ فهذا المفهوم جزء من المجال التداولي العامّ، الذي يمثّل مكوّناً من مكوّنات

الوعي، أو الذات المفكّرة، في اللّحظة الراهنة. ولا يستطيع الإسلاميّون، بصورة عامّة، الإفلات من القيود التكوينيّة لكلّ ذات، بدايةً من عامل اللّغة التي يفكّرون من خلالها، فتخترقهم، وتعبّر عن هذا الاختراق الذي يحدث لهم، كما يحدث لجميع الناس.

وهو مثلهم تماماً، يجمع في تركيبة واحدة عناصر من سياقات ثقافيّة متباعدة. فعبارة الدولة المدنيّة، في علاقتها بعبارة مقاصد الشريعة الإسلامية، تبدو بالتنافر ذاته الجامع بين نصفيها في التنافر الموجود في عبارة الدولة الاسلامية. فالدولة والشريعة الإسلامية عبارتان تحيلان على سياقي تفكير مختلفين في تصوّر الوجود، ومكانة الإنسان فيه؛ تمثّل الأولى شعار تحوّل ثقافيّ تاريخي شامل، تمحور حول أوّليّة الإنسان، بينما تمثّل العبارة الثانية علامة تعلّق ذهني عام باستبقاء نمط ميتافيزيقي في فهم الوجود مركزه الذات الإلهيّة؛ ولهذا، إنّ هذا العنوان مستفزّ بقدر تحريكه لرغبة حبّ الاطلاع؛ هل تراه قادراً على إخراجنا من خيبة الأمل، التي مُنينا بها بعد أن انتهى تحليلنا للتركيبة الشبيهة بها؛ تركيبة الدولة الإسلامية، التي وعد، من خلالها، نظراؤه من الإسلامويين أن يقدّموا لنا حلّاً لمشكلة السياسة المدنية في الإسلام، إلى كونها تركيبة هجينة حاملة لتناقضات مميتة. نفكّر في هذا، ولا سيّما أنّ الباحث قد تصدّى لدحض هذه التسمية، والردّ عليها (في المقالة 20- "الدولة الإسلامية" أو دولة المسلمين، ص1). كون هذه القبليات تعطّل فينا محاولة التقييم النظري الخالص، فإنّ الحاجة إلى العلميّة تغرينا به.

ولهذا، سنحاول، في هذه القراءة، أن نرى هل يقدّم هذا الوعد بمساهمة في التصوّر الإسلامي للدولة، يتخطّى عوائقه النظريّة في مفهوم الدولة الإسلاميّة؛ ما يعد به، انطلاقاً من تأسيس هذا التصوّر على فكرة التمايز بين الدين والدولة بدل الفصل بينهما. هل تمكّن فكرة التمايز بين الدين والدولة، بدل فكرة الفصل العثماني، من حلّ مشكلة الدولة من منظور إسلاميّ؟

لن يتيسّر ذلك، في نظرنا، إلا بفهم دلالات هذه الفكرة في عناصر نظريّة الدولة التي يمكن أن يقترحها العثماني. وهذا ما فرض علينا أن نُحدّد عناصر هذه النظريّة في الدولة المبثوثة في مختلف مقالات الكتاب؛ لنتبيّن، من خلالها، دلالة مفهوم التمييز السياسيّة التي يريدها العثماني. لهذا، اتّبعت هذه القراءة مرحلتين؛ الأولى تولّينا فيها البحث عن عناصر نظريّة الدولة في مقالات العثماني، والثانية حاولنا فيها أن نشرح نتائج فكرة التمايز هذه على عناصر نظريّة الدولة، وعلى نظريّة الدولة في فهم العثماني بالاستتباع.

وفي إطار المرحلة الأولى، من هذه القراءة، استحضرنا التعريف النظريّ للدولة لدى بوردو، والعروي، ودوفارجاي، الذي يعدّها، من ناحية، فكرة مشروع مجتمعي، تستند إلى تصوّر ما للوجود والحياة، أو رؤية للكون، وتتجسّد في مستوى التفكير السياسيّ في تصورّ السياسة، والسلطة، والحقّ (كما فسّر ذلك عياض بن عاشور)، ومن ناحية أخرى، جهازاً هو الصياغة المؤسّساتيّة بالقانون لذلك المشروع المجتمعيّ، في تركيبة للسلطة توزّع فيها السلطة بين أعضاء، وتضبط صلاحيّاتهم حسب نمط من التوزيع والضبط يضمن تحقّق ذلك المشروع، أو تلك الفكرة، بالرؤية التي تشدّها للعالم (كما فسّر ذلك موريس دوفارجاي). وعلى هذا الأساس، بحثنا في جملة المقالات، التي تكوّن متن هذا الكتاب، عمّا يستجيب لهذه المكوّنات، وإن لم يقع تقديمها في شكل نسقي يجعلها تمثّل عرضاً نسقيّاً لنظريّة في الدولة، فتبقى، كما يقول كاتب الكتاب، إسهاماً في إعادة «صياغة الفكر الإسلاميّ المتعلّق بالدولة وشؤونها» (شاهد مكرّر، 1- ما الدولة المدنيّة، ص 1).

وعليه، قسّمنا هذه المقالات، مبدئيّاً، حسب هذين المكوّنين الكبيرين للدولة، على النحو الآتي:

عناصر المشروع المجتمعيّ:

- ما قد يكشف مباشرةً عن رؤية العالم:

- **الدين**: 2 ثنائية الدين والدنيا في الفكر الإسلامي.

4 تمايز مجالي العبادي والعادي.

5 تباين طرق المعرفة في المجالين الديني والدنيوي.

34 العلاقة بين المقاصد والقيم.

- **الإنسان**: 31 المواطنة وأهل الذمّة.

- **تصوّر السلطة:**

لم نعثر على انتباه لهذا الموضوع في مقالة منفصلة.

- **تصوّر الحق**:

6 حقوق الله وحقوق الناس.

9 تمييز تصرّفات النبيّ السياسيّة والتشريعيّة.

12 تمييز السياسة عن الفتوى.

18 التمييز بين فقه الدولة وبين مرجعيّة النظام القانوني.

19 التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر.

20 التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر

26 الأنموذج الفقهي للدولة والسياق الحضاري.

28 بين المصطلحات الشرعيّة والمصطلحات التاريخيّة.

- **تصوّر السياسة:**

1 ما الدولة المدنيّة؟

7 السياسة وأمور الدنيا.

8 مقصديّة السياسة الشرعيّة.

13 المجال السياسي مفوّض للاجتهاد البشري.

14 التمييز بين المآل السياسي والمآل الدينيّ.

21 التمييز بين المبادئ السياسيّة وأشكال تطبيقها عبر التاريخ.

32 مكانة المقاصد في السياسة.

33 المقاصد السياسيّة مقاصد عامّة.

ثانياً: الجهاز:

- 3 طاعة الرسول في الدين لا في الدنيا.

- 15 الكتاب والسنّة لم يحدّدا شكلاً للنظام السياسيّ.

- 16 سمات الدولة المدنيّة متوافرة في نظرة الإسلام.

- 22 حول تصرّفات الخلفاء الرّاشدين السياسيّة.

- 25 الدولة الإسلاميّة أو دولة المسلمين.

- 29 البيعة والاختيار الحرّ للأمّة.

- 30 بين الطاعة الدينيّة والطاعة السياسيّة.

- 11 تمييز الصحابة بين تصرّفات الرسول الدينيّة وتصرّفاته السياسيّة.

يمثّل هذا التبويب النسقي عمليّة صورنة اختزاليّة بالضرورة, نهدف من ورائها إلى رسم خطاطة نظريّة للدولة في نصّ العثماني، تمكّننا من تقويمها استناداً إلى معيار نظريّ دقيق هو نظريّة الدولة عموماً.

واستناداً إلى هذا المخطّط، توقّعنا أن يكون هذا الكتاب خطوة إلى الأمام في المسار الإسلاموي نحو الديمقراطيّة. فالهدف المفترض منه هو بناء تصوّر لدولة إسلاميّة **مدنيّة**، تختلف عن التصوّر الإسلاموي التقليدي للدولة المدنيّة، بما أنّها تحاور ما نفر الإسلامويّون من محاورته، وهو مفهوم العلمانيّة.

بنينا مقدّماتنا، سالفة الذكر، على اعتبار أنّ الكتاب يُعبّر، حسب عنوانه، وفي ظلّ الكتاب الآخر، للكاتب نفسه، الذي حمل عنوان: (**الدين والسياسة تمييز لا فصل**)[48]؛ عن شعور كاتبه بالمأزق الإسلاموي التنظيري للدولة الإسلاميّة المدنيّة، الذي مثّله، بالنسبة إلى سائر دعاة الإسلام السياسي، مفهوم الفصل بين الدين والسياسة، في تبرير علاقتهم بالديمقراطيّة؛ ولهذا، هو يتصدّى لهذا المفهوم، ويحوّره إلى مفهوم جديد هو مفهوم التمييز بين الدين والسياسة؛ ويحاول التدليل على أنّ الدولة الإسلاميّة دولة مدنيّة؛ لأنّها لا تفصل بين الدين والسياسة، إنّما هي تميّز بينهما. وسيمثّل الاستدلال، على هذا التمييز بين الدين والسياسة،

[48] العثماني، سعد الدين، الدين و السياسة تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربيّ، ط 1، 2009م.

الهدف الأساسي لهذا الكتاب، الذي يقبع وراءه هدف آخر هو تقديم نظريّة في الدولة الإسلاميّة المدنيّة تحلّ مشكلة العلمانيّة المتعارضة، عند الإسلامويين وعند العثماني، مع الإسلام، بما أنّها تستعيض عن فكرة الفصل فيها بين الدين والسياسة بفكرة التمايز.

إنّ فكرة الجابري، التي عبّر عنها في كتابه (**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**)، عن غياب الحاجة، عندنا نحن المسلمين، لمفهوم العلمانيّة، بما أنّه منطبق على المسيحيّة دون الإسلام؛ تبدو، هنا، راسخة في ذهن العثماني تمام رسوخها في فكر الإسلامويّين السابقين عليه، جرّاء كونها فكرة مؤسّسة لعموم حركات الإسلام الحركي في منابعها الأولى السلفيّة، وهي تعدّ المبرّر الأساسيّ لقولهم، جميعاً، بتعارض الإسلام مع العلمانيّة. ولهذا، إنّ همّ الكتاب هو حلّ مشكلة علمانيّة الدولة الإسلاميّة، التي يتوقّف عليها تبنّيها للديمقراطيّة بهذا التحوير الذي ينجزه عبر استبدال عبارة الفصل بعبارة التمايز.

لأجل هذا الأمر؛ أي لأجل الاستدلال على أنّ الدولة في الإسلام مدنيّة، انطلاقاً من تأكيد تمييزها بين الدين والسياسة، يسخّر العثماني الرؤية المقاصديّة لتمكّنه من إيجاد مدخل ممكن لهذه المدنيّة القائمة على هذه العلمانيّة، التي تقوم على التمييز بين الدين والسياسة، لا على الفصل بينهما.

وتقوم الرؤية المقاصديّة بهذا الأمر عبر دورين يناطان بها:

أوّلهما: تحرير التجربة السياسيّة الإسلاميّة من معياريّة دينيّة متخيّلة لتجربة النبيّ السياسيّة وصحابته، بتأكيد تاريخيّتها.

وثانيهما: دور بنائيّ للدولة المطلوبة، بما أنّ الرؤية المقاصديّة تفتح مجال التأويل، لتمكّن من فهم للدين يسمح بالاستجابة لشروط الواقع كما يفكّر فيه العثمانيّ.

والسؤال، الذي سعينا إلى الإجابة عنه، هو: هل مكّنت هذه الرؤية المقاصديّة العثماني من إيجاد مدخل لهذه المدنيّة المطلوبة يمنح فكرة التمايز بدل الفصل معنى يخدم تصوّراً إسلاميّاً ديمقراطيّاً للدولة؟

فكّرنا في هذا بالنظر إلى المحاولات السابقة، التي أنجزها بعض أعلام الفكر الإصلاحي، حين سعوا إلى استغلال المنظور المقاصدي لتمكين النظريّة السياسيّة الإسلاميّة من القدرة على التوافق مع متغيّرات الزمن. فعل ذلك، على وجه الخصوص، علاّل الفاسي، ومحمّد الطاهر بن عاشور، عبر محاولة استحداث أصول فقه جديدة تكون الأساس المعاصر لمنظومة تشريعيّة، تحقّق النقلة المرجوّة من دولة الخلافة إلى دولة المواطنة.

وتوقّعنا أنّ الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن نعثر عليها بتحليل فقرات المنظومة الدولتيّة التي قد يكون قدّمها العثماني، كما رسمنا خطاطتها أعلاه.

فتلك الخطاطة ترسم، في جانبها الفكري، أو مقدّماتها النظريّة، خصائص رؤية العالم التي تشدّ البناء الدولتي، بوصفها التعبير عن المشروع المجتمعي، وهي الرؤية التي تتجلّى مباشرة في تصوّر الدين، وتصوّر الإنسان، تماماً كما تتجلّى، بصفة غير مباشرة، في المحاور المركزيّة لكلّ تصوّر للوجود السياسي، وهي التصوّرات التي يتبنّاها البشر حول السياسة، وحول السلطة، وحول الحق. أمّا في جانبها الجهازي، فهي ترسم طريقة البناء المؤسّساتي القانوني للسلطة.

ولكن يبدو أنّ العثماني لا يعي هذه الشروط تماماً، كما لا يعي الترابط المؤكّد، الذي عبّر عنه جون جيكال، بين فكرة المشروع والمجتمعي والجهاز في كلّ بناء دولتي. فتماماً كما غابت في كتابه المادّة التي يمكن بوساطتها تأليف عناصر المنظومة الدولتيّة، فإنّ اهتمامه تأكيد أمر واحد في هذا الكتاب، وهو التمايز بين الديني والسياسي في التصوّر الإسلاميّ للدولة، دون أن يشرح مستنداته النظريّة من منظور نظريّة الدولة، أو من منظور صورة الإنسان وصلاحيّاته في الوجود؛ يبيّن أنّ همّه الوحيد هو التدليل على أنّ الإسلام يواجه العلمانيّة «المتطرّفة»، بموقف تنسيبي للسلطة هو جوهر المدنيّة، الذي سعت العلمانيّة الغربيّة إلى إحلاله. فكأنّ هاجس الردّ، هنا، جعله ينخرط في منطق المعارضة، دون وعي بأنّ بناء العلمانيّة، هناك، تبع بناء صورة الإنسان. وبهذه الصورة كان العثماني متابعاً وفيّاً لمنطق دعاة الدولة الإسلاميّة، الذين سعى إلى الردّ عليهم؛ بل إنّه كان، في تنظيره، أقلّ منهم استجابةً ووعياً بالشروط الممكنة لهذه المعارضة، وقد تجلّت في جلّ كتاباتهم شرحاً لمفهوم الحاكميّة، وصلوا من خلاله بين فكرتهم عن الوجود، كما فهموها من التوحيد الإسلاميّ، وتصوّرهم لمصدري السلطة والحقّ، الذي صاغوا على أساسه خطاطة جهاز السلطة[49].

لم نجد في كتاب العثماني ما يشير، من قريب أو من بعيد، إلى تفكير في صورة الإنسان، عدا بعض الإشارات إلى تعويل منظومة السياسة الشرعيّة على الحكمة الإنسانيّة في ابتكار طريقة إدارتها للشأن السياسي وفق مبدأي المصلحة والمنفعة، في سياق حديثه عن مفهوم السياسة الشرعيّة في المقالتين السابعة والثامنة (السياسة وأمور الدنيا، ومقصديّة السياسة الشرعيّة)، أو في سياق تفريقه بين المواطنة وأهل الذمّة (في المقالة 31: المواطنة وأهل الذمّة).

[49] يمكن العثور، بيسر، على هذه المعارضة النظريّة في أعمال المؤسسين الأوائل للإسلام السياسي، ولا سيّما في كتاب (تدوين الدستور الإسلامي) لأبي الأعلى المودودي، وقد شرحناها من هذا المنظور في مقالنا تحت عنوان (العقيدة والسياسية في فكر دعاة الإسلام السياسي)، المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود.

وتماماً، كما غاب الحديث المختصّ عن مصدر السلطة إلّا في إشارات عرضيّة، لم نجد من تصوّر للسياسة، والحقّ، إلّا بعض الاهتمام الذي لم يكن يوجّه نحو توضيح مدلول التمايز، الذي يريد الدفاع عنه في نظريّة مدنيّة للحكم الإسلاميّ؛ فالسياسة، عند العثماني، من العاديّات في حكم الدين، ومن ثمّ، هي خاضعة للاجتهاد البشريّ، فحيثما كانت المصلحة، وكان العدل، ثمّة سياسة شرعيّة (المقالة: 7 و8)، والحقّ نابع من فلسفة الحقوق في الإسلام، وهو قائم على التمييز بين حقوق الله وحقوق العباد؛ فالأولى أوامر الله ونواهيه، والثانية مصالح الإنسان، ولا حديث عن مصدر الحقّ، والصلة بين حقّ الله وحقّ العباد، ما يمثّل المعضلات الحقيقيّة في كلّ نظريّة سياسيّة، ولا سيّما في نظريّة السلطة الإسلاميّة.

وهذا الغياب الكلّي للدلالة السياسيّة لمفهوم التمايز المرجو يُدرك، أيضاً، من جهة الجهاز؛ فلا حديث، هنا، عن أعضاء السلطة، وصلاحيّاتهم السياسيّة والتشريعيّة، من منظور فكرة التمايز، وتقسيم السلطة بين أعضائها. إنّ أقصى ما نحن واجدون، هنا، أيضاً، نفي العصمة عن الاجتهاد السياسي للنبيّ، عبر التمييز بين صورتيه مبلّغاً للوحي، وقاضياً، ومفتياً، فهو، في الأولى، مشرّع عام ملزم بتشريعاته، وهو، في الثانية، مشرّع خاصّ ومجتهد، تساوي تصرّفاته، من حيث النسبيّة، ما تصدره الدولة في زماننا من تشريعات، وتنظيمات، وقرارات (المقالة: 9 و10).

بل إنّنا واجدون ما يوحي باستبقاء غير واع (على الرغم من هذا التنصيص على تمايز الديني والسياسي) للعوائق النظريّة الكبرى، التي ما استطاع منظّرو الدولة الإسلاميّة تجاوزها في تأكيداتهم المستمرّة لمدنيّة الحكم في الإسلام. وهي متمثّلة، أساساً، في عدّ الشريعة السياج المؤطّر، في كلّ الأحوال، لكلّ النظريّة السياسيّة الإسلاميّة.

يقول العثماني تعريفاً للسياسة الشرعيّة: إنّ معيارها مصالح العباد، ولكنّ المصلحة، هنا، ليست متروكة للفوضى، إنّما هي مشدودة لمبادئ وقيم. فأمّا مصدر هذه المبادئ فهو الشريعة الإسلاميّة ومقاصدها. وهذه يحدّدها العثماني في «ما يكون مع الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد». فأمّا كيفها، فهو «ما وافق الشرع، وليس ما نطق به الشرع» (المقاله الثامنة: مقصديّة السياسة الشرعيّة). ومن ثمّ، إذا كان من مقاصد الشريعة إقامة العدل، فأيّ طريق إلى العدل هو من مقاصد الشرع (المقالة نفسها). بمثل هذا الفهم أدّى التنظير الخلدوني للسلطة إلى تبرير الدولة السلطانيّة، ولا سيّما في فترتها العثمانيّة من قبل الإصلاحيّة الإسلاميّة، كما شرح ذلك عبد الله العروي، وبمثله، أيضاً، قد يؤدّي تحوير مدلول العدل إلى كلّ إمكانات الدولنة من أقصى توجّهاتها المساواتيّة، التي بحث عنها جون راولس ودارسوه، إلى أقصى توجّهاتها التسلّطيّة، كما كشف عن ذلك التأريخ لفكرة العدالة في كتاب أحمد عبد السلام (**ابن**

خلدون والعدل)[50]، عند أحد أبرز مموّلي النظريّة السياسيّة الإسلاميّة، منذ الإصلاحيّين إلى رموز الصحوة الإسلاميّة، وهو ابن خلدون.

قد يجوز الاحتجاج على غياب التوضيح النظري لمدلول العدالة المرجوّة من فكرة التمايز بين الدين والدولة، عند العثماني، بأنّها لا تقدّم جديداً قياساً إلى من سعى العثماني إلى تجاوزهم في التوضيح، ولا سيّما أحد أبرز رموز الفكر الإسلامي السياسي المغربي عبد السلام ياسين في كتابه (**العدل: الإسلاميّون والحكم**). فمن هذا المنظور، يجوز التساؤل: هل قدّم العثماني، من خلال فكرته عن التمايز، ما يشرح به علاقة الشريعة بالدولة التي يكون في عدلها موافقة لمقصد الشريعة الذي لم تنطق به، هل مكّنها هذا المفهوم من حلّ عقبتها الأساسيّة، التي عبّر عنها عبد السلام ياسين، في مطلع كتابه، بقوله: «يبحث هذا الكتاب في الوسيلة لاكتساب جند الله.. القدرة والفهم لإقامة حكم إسلاميّ قاعدته العدل، وجماله الإحسان»[51]. ولكنّ الاحتجاج الأكبر الجائز في شأنه، من منظور نظريّة الدولة، قد يتمثّل في غموض الإجابة عن سؤال أساسي مؤدّاه: أتتولّى الدولة، في تصوّر العثماني، وظيفة صناعة الحقّ، ومن ثمّ وظيفة التشريع، أم أنّها تبقى، في النهاية، ذات وظيفة سياسيّة منفّذة لمنظومة التشريع الإلهيّة الخارجة عن صلاحيّاتها؟

يجيب العثماني عن تساؤلاتنا هذه بتأكيده أنّ الأمّة هي مصدر السلطة، ومن ثمّ، هي مصدر التشريع، أو صاحبة السلطة التشريعيّة، من خلال النواب الذين يفترض فيهم أن يعبّروا عن نظام القيم في المجتمع (المقالة 18: التمييز بين فقه الدولة وبين مرجعيّة النظام القانونيّ). إنّ الدولة هي الصانعة للقانون بهذا الفهم، وهو ما يقرّره العثماني فعلاً (المقالة 17: التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الدينيّ)، ويتّضح، من جهة أخرى، في حديثه عن كون التشريع في الدين حقّاً خالصاً لله (المقالة: 17). وهو القول الذي يُفهم في إطار تفريقه في معنى الدين، بين معناه العام، الذي يشتمل على كلّ أوجه نشاط المسلم، بما في ذلك السياسة، ومعناه الخاصّ، الذي يتمثّل في جانبه التعبّديّ (المقالة الثانية: ثنائيّة الدين والدنيا). والمقصود من معنى الدين، في التمييز بين الدين والسياسية في شأن التشريع، هو معنى الدين الخاصّ (المقالة السابعة: السياسة وأمور الدنيا)؛ فلا تشريع، هنا، إلّا لله، بينما التشريع في السياسة في معنى الدين العامّ، وهي من العاديّات، فهو حقّ للبشر (المقالة: 17)، ومن ثمّ، إنّ الدولة خالقة للحقّ، وصانعة له، في شأن العاديّات، أو الشؤون الحياتيّة، لا الشؤون التعبّديّة. ولكن، ما محلّ الحدود والأحكام

[50] عبد السلام، أحمد، ابن خلدون والعدل، الدار التونسيّة، ط 1، 1989م.

[51] ياسين، عبد السلام، العدل: الإسلاميّون والحكم، ط 1، 2000م، ص 9.

من هذا التشريع؟ لقد مثّلت هذه المسألة، التي كان القرآن صريحاً فيها، كبرى المسائل المرهقة للفكر الإسلاميّ المتعلّق ببيان مدنيّة الدولة في الإسلام؛ ولذلك كانت محلّ تركيز من قبل نقّاد هذا الفكر، ولا سيّما من قبل المتخصّصين في القانون، كما في الكتاب المهم للصادق بلعيد (**القرآن والتشريع**)[52]. وهاهنا، لا نجد للعثماني جواباً؛ ففي سياق حديثه عن الصلاحيّة التشريعيّة للدولة، يكتفي العثماني بالاستدلال بعقوبات التعازير (المقالة 17: التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الدينيّ)2، ويسكت عن العقوبات المقرّرة في النص، في القرآن، المسمّاة حدوداً وأحكاماً، وهو الذي ذكرها بوصفها تعريفاً للشريعة (المقالة 17: التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الدينيّ1) «فعن قتادة بن دعامة الدوسي (ت 118هـ): (والشريعة: الفرائض، والحدود، والأمر والنهي، فاتّبعها)». أين تقع هذه الحدود من الدين؛ أهي من الدين بمفهومه العامّ، فهي من السياسة، أم من الدين بمفهومه الخاصّ، فهي من العبادة؟ فإن تتبّعنا موضعها من المقالة التي وردت فيها، فمعناها أنّها من الدين خاصّةً، ومن ثمّ، هي من تشريع الله الذي الحق فيه لله وحده.

من منظور بحثنا عن ما يقدّمه مفهوم التمايز بين الدين والسياسة، بوصفه، عند العثماني، بديلاً لفكرة الفصل العلمانيّة بينهما، من جديدٍ للنظريّة الإسلاميّة في الحكم، يتجاوز به القصور النظريّ لدعاة الدولة الإسلاميّة، يبدو لنا هذا السكوت كعب أشيل، الذي ارتطم به العثماني، كما ارتطم به سائر الإسلامويّين من قبله. إنّ الدلالة العميقة لهذا السكوت تصل، في نظرنا، إلى حدّ إفراغ كلّ التأكيدات، الصادرة من العثماني، لمدنيّة الدولة في الإسلام، عبر التصريح بأنّ الأمّة مصدر السيادة، وكذلك مصدر القانون، بما أنّها لا تصل بمقولة التمييز بين الدين والسياسة إلى نهايات تتجاوز ما سبق لفهمي هويدي تقريره من تفريق بين ملكيّة الأمّة للسلطة وملكيّة الله لحق التشريع، لم يجد فيه تنافراً بين القول بمدنيّة السلطة، والقول بملكيّة الله للتشريع.

حينئذٍ، هل يجوز القول: إنّ العثماني قدّم، بفكرته عن التمايز بين الدين والسياسة، حلاً للنظريّة السياسيّة الإسلاميّة من داخل المنظور المقاصدي الذي تبنّاه؟

لم يبد هذا المنظور المقاصدي واضحاً في شكل نظريّة تجدّد أصول الفقه، لتمكّن، من أساس صلب، لبناء المنظومة التشريعيّة في الحكم الإسلاميّ. ولهذا، لم يتّضح أثر فكرة التمايز هذه إلّا دعوة إلى تنسيب الصورة التاريخيّة للحكم الإسلامي، بدايةً بتنسيب تجربتها النبويّة، دون أن يصل ذلك إلى فكّ

[52] بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع (قراءة جديدة في آيات الأحكام)، منشورات الحلبي الحقوقيّة، 2004م.

الإشكاليّة الجوهريّة المتمثّلة في مشكلة التشريع؛ ولهذا، لا نرى مدلولاً لمقولة التمييز المعتمدة في كتابه، سوى مواجهة لما بقي مرهقاً للفكر السياسي الإسلاميّ الطامح إلى تأكيد ديمقراطيّته؛ أي مفهوم العلمانيّة.

وبهذا الفهم، يرى، بوضوح، أنّ تقرير الجابري القديم أن لا حاجة إلى العلمانيّة عندنا، بما أنّه لا كهنوت في الإسلام؛ مازالت فكرة تقنع العثماني، كغيره من سائر الإسلامويّين، بأنّها جوهر التعريف للعلمانيّة، ولهذا حاول العثماني، كما حاول غيره بمقولة الفصل بين الدعوة والسياسة، مداورة هذا المفهوم أو تخطّيه، ولكن متى عدنا إلى تعريفات أعمق لمفهوم العلمانيّة، كما يصفها أهلها[53]، بان لنا أنّ المخاوف الكبرى، التي يبديها تجاهها الإسلامويون، نابعة من سوء فهم متأبٍّ على المراجعة، يربطها، آليّاً، بالعداء الغربيّ الحديث للدين. فمنذ أمد، لم ينفكّ كارل شميدت عن تأكيد أنّ المفاهيم الغربيّة السياسيّة ليست سوى مفاهيم لاهوتيّة ملعمنة، ويمثّل معنى العلمنة، هنا، ضدّ دعوى العداء المتخيّلة للدين، تحويلاً لمرجعيّة معنى الحياة، جرى في أفق محورة جديدة للفكرة الدينيّة، أطلقه مارتن لوثر، بدايةً، في شكل تنسيب للسلطة الدينيّة، لمّا أكّد المعنى الإنساني للدين، واكتمل ذلك بالتنظير العلماني الذي لم يُمارس سوى عين هذا التنسيب للدين؛ لهذا كانت العلمانيّة، كما يشهد بذلك أبرز منظّريها، استئنافاً لهذه العمليّة التنسيبيّة للسلطة، ولا سيّما السلطة المتماهية مع الدين.

حينئذٍ، ألا يعدّ صراع الفكر الإسلاموي الرّاهن مع العلمانيّة، صراعاً دونكيشوتيّاً، كان الأجدر به أن يصرف تعلّقه بالديمقراطيّة في اتّجاه مراجعة الفهم الإسلاميّ للدين، نحو المحورة القديمة، التي بقي يرفضها في الفكر الغربي، حول المعنى الإنساني للدين؟

[53] في كتابه (اللائيكيّات في العالم) يستعرض جون بوبيرو تعريفات مختلفة للظاهرة اللائيكيّة/ العلمانيّة، في أبرز تنظيراتها عند الفرنسي فردناند بويسون، والكنديّة ميشلين ميلو، وفي الإعلان العالمي حول اللاّئيكيّة عام 2005م، ليستنتج منها، على الرغم من تعدّد زوايا نظرها، تركيزاً مشتركاً على حياد الدولة تجاه الدين، وعلى حريّة المعتقد، وعلى التعريف الأنتربولوجي للمواطنة. وهو ما يعني، عنده، أنّ اللاّئيكيّة تظهر في كلّ مجتمع يسعى إلى إقامة انسجام اجتماعي في ظلّ تصوّرات مختلفة حول الحياة؛ أخلاقيّة، أو دينيّة، أو فلسفيّة. راجع:

Jean Baubérot, Les Laïcités dans le mondes, P.U.F , 2009, p-p 3- 6.

المراجع:

- عبد السلام، أحمد، ابن خلدون والعدل، الدار التونسيّة، ط 1، 1989م.

- العثماني، سعد الدين، الدين والسياسة تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربيّ، ط 1، 2009م.

- بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقيّة، 2004م.

- ياسين، عبد السلام، العدل: الإسلاميّون والحكم، ط 1، 2000م.

- Jean Baubérot, Les Laïcités dans le mondes, P.U.F , 2009

الدولة المنشودة عند سعد الدين العثماني
تأرجح بين مشروع «الدولة الإسلامية» ومطمح «الدولة الحديثة»

ذ. فوزية طلحا

تقديم:

إذا كان سعد الدين العثماني من أكبر رواد ورموز حركة «التوحيد والإصلاح» المؤسسين والفاعلين في المجال الدعوي، فإنه، في الآن نفسه، من أكبر الناشطين السياسيين داخل حزب «العدالة والتنمية»، ويعدُّ، إلى جانب أحمد الريسوني، من أبرز المنظّرين لفكر الحركة، منذ بداياتها إلى اليوم. حيث شكّلت أفكاره نبراساً سار على ضوئه كلٌّ من الحزب والحركة، كما جسّد العديد من السلوكيات السياسية للمؤسستين تطبيقاً فعلياً لهذا الفكر العثماني.

ومن أهم ما تميّز به سعد الدين العثماني جرأته في طرح العديد من القضايا السياسية، التي شكلت أحد «تابوهات» الماضي في فكر الحركات الإسلامية عموماً، ومهّد، بنظرياته، بشكل كبير، لاندماج كلٍّ من الحزب والحركة في كيان «الدولة الحديثة»، من خلال دعمه لمبادئ وأسس هذه الأخيرة، مثل دفاعه عن مدنية الدولة، والعلمانية «التمايزية»، والديمقراطية...، وإن بدا تحفظه نسبياً من بعض المبادئ الأخرى؛ كرفضه الاتساق التامّ مع قيم الحداثة الغربية، ونبذه للفصل التامّ بين الدين والسياسة.

غير أن الأمر المثير للجدل هو دعوته إلى مراعاة مبادئ الدولة الحديثة للمرجعية الدينية، من خلال رفع شعار دولة مدنيّة في ظلّ مقاصد الشريعة. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن مدى إمكانية تحقيق هذه المعادلة الصعبة، والمتمثلة في الموازاة بين دولة مدنية حديثة، تُبنى على الحرية في القرار والاختيار، وفق إرادة الشعب الخالصة، بعيداً عن أيّة قيود، أو مرجعية دينية، وبين مقاصد الشريعة، التي تُبنى على أساس ديني صرف؟

سنحاول، في هذه الدراسة، رصد حيثيات هذه المعادلة الصعبة، كما سنرصد أهمّ معالم الانفتاح الفكري، التي عبّر عنها سعد الدين العثماني من خلال كتاباته، والتي اتجهت بحركة «التوحيد والإصلاح»، وحزب «العدالة والتنمية» نحو الاندماج الكلي في «الدولة الحديثة»، ونأت بهما، رويداً رويداً، عن حلم «الدولة الإسلامية»، وحلم عودة حكم «الخلافة»، الذي شكّل منطلق وجودهم. وكأن

الإسلاميين، بهذا التحوّل، وهذه المراجعات، قد قادوا ثورة ضد ذواتهم، ليعيدوا تشكيل أنفسهم من جديد وفق إرادة «الدولة الحديثة»، واتساقاً مع منطقها.

1_ «الدولة الإسلامية» مصطلح غريب، و«الخلافة» حكم تجاوزه التاريخ

أكّد سعد الدين العثماني أنّ نظام «الخلافة» حكم قد تجاوزه الزمن، بحكم تطوّر العصر، ولا يمتلك أيّ إلزامية شرعية، وأنّ حلم «الدولة الإسلامية» لا وجود له في مخيال حركة «التوحيد والإصلاح»، ولا حزب «العدالة والتنمية»؛ بل هو مثار للنقد والجدل، فاتحاً الباب أمام قبول الدول الحديثة، التي تعدُّ إنجازاً بشرياً حديثاً لا بأس في الاستفادة منه. فكيف رصد العثماني خصائص هذين الكيانين اللذين حفل بهما خطاب الحركات الإسلامية زمناً طويلاً؟

1-1 حكم «الخلافة» متجاوز زمنياً وشرعياً:

يرى سعد الدين العثماني أن نظام الخلافة لا يعدُّ نظاماً سياسياً محدّداً؛ بل هو مجرد تجربة سياسية تاريخية، وليست أنموذجاً يُقاس عليه؛ لأن مصطلحاته السياسية ليست جزءاً من الشرع، ما يفتح الباب واسعاً أمام الإبداع، والاستفادة من التجربة البشرية، وهو أمر يليق بدين الإسلام، الذي يمتنع عن أن يفرض نمطاً واحداً جامداً للدولة وللممارسة السياسية[54]. وهو رأي يُعبّر عن انفتاح على أنماط جديدة من الحكم، دون أن يقصر نفسه على أنموذجٍ معيّن، سواء تمثل هذا الأنموذج في الخلافة، أم غيرها.

إن أمر الحكم، حسب العثماني، خاضع للاجتهاد البشري؛ لأن أنموذج الخلافة نفسه يُعدُّ، حسب هذا التيار الإسلامي، ابن بيئته، مرتبطاً بالظروف التاريخية التي نشأ فيها، متأثراً بالتجارب السياسية المعاصرة له؛ إذ نجد أن سعد الدين العثماني يلوم على الخطاب الإسلامي تأثره بالتجربة السياسية التاريخية للمسلمين، على المستويين النظري والتطبيقي، والمتمثلة في «تجربة الخلافة»، في حين شهدت البشرية تطوّرات هائلة في مناهج المعرفة ومقارباتها، وفي أطر الحياة، وتنظيم المجتمعات، بما يجعل مجمل اجتهادات الفقه السياسي التقليدي متجاوزة، وغير متناسبة، مع ذلك التطوّر، وفي أحايين كثيرة، تؤدي بالواقع إلى عكس المراد الشرعي. فقد عرفت العلوم الاجتماعية، وفي مقدّمتها علوم السياسة، تطوراً كبيراً، سواء من حيث القيم العامّة، والمناهج المؤسسة، أم من حيث النظم والآليات، وهو ما لا

[54] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http: //www.fassael.ma/index.php/2015

يمكن إغفاله، أو الانعزال عنه[55]. فالعثماني يُعبّر، من خلال هذا الموقف، عن جرأة كبيرة في نقد التراث الفقهي، الذي يُعدُّ ابن زمانه، ويدعو للانخراط في المنظومة السياسية الحديثة، التي عرفت تطوّراً هائلاً لا يمكن إنكاره، أو تجاوزه.

لهذا، ينكر العثماني على الفكر الإسلامي المعاصر حلمه بتكرار تجربة الخلفاء الراشدين، وسجن نفسه في هذا الخيار، وهي تجربة «لها في النفس كلّ الإجلال والتقدير، لكن هذا لا يجعلها تجربة تتجاوز الزمان، والمكان، والملابسات، التي أملتها، مادامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فهي، أيضاً، تجربة نسبية، تبرز أسلوباً للتفاعل مع الواقع الإسلامي المتغيّر، وليست جزءاً من الدين»[56].

كما عدّ سعد الدين العثماني أن الفقه السياسي، الذي أصّل لحكم الخلافة، لم يتجاوز المقولات والمقاربات السائدة في عصره، «والموضوعية تقتضي مقارنة ذلك الإنتاج النظري، أو ما تمخض عنه من تجارب عملية في التاريخ الإسلامي، إلى ما هو سائد في عصرها فكراً وتطبيقاً، لا محاكمتها إلى ما تحقّق، اليوم، في الفكر السياسي بفعل التطوّر والتراكم»[57]. فالبناء السياسي، حسب سعد الدين العثماني، قد تغيّر بشكل جذري، والأمر يقتضي اجتهاداً مسايراً لتطوّرات العصر؛ إذ أضحت سياقات الفكر السياسي التقليدي متجاوزة، نظراً لتطوّر الواقع السياسي، وقد وضّح العثماني مظاهر هذا التحوّل من خلال تغير أربع محدّدات رصدها كالآتي[58]:

المحدّد الأول: هو أن الانتماء السياسي والديني كانا انتماءً واحداً، وهو ما نجده، أيضاً، على العموم، في التجربة الإسلامية، وبناء كيانها السياسي؛ لذلك سمى الفقهاء الوطن الذي يضمُّ المسلمين بـ«دار الإسلام»، وهو المفترض أن يضمَّ كلّ المسلمين، وجعلوا الهدف والأنموذج هو توحيد المسلمين المنتمين إلى دين الاسلام، على اختلاف قومياتهم، في كيان سياسي واحد، وهو «الخلافة» لدى الكثيرين. أمّا اليوم، فإن انتشار دين معيّن لا يعني، بالضرورة، تمدُّد كيانه السياسي.

المحدّد الثاني: هو أنّ المعيار الأساس للانتماء إلى الكيان السياسي لم يكن، قبل التاريخ المعاصر، هو المجال الجغرافي، أو الإقليمي، ولكن كان هو الانتماء العقائدي والديني، وأحياناً، الانتماء لعرق، أو

---

[55] المصدر نفسه.

[56] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة تمييز لا فصل**، دار الكلمة، الطبعة 2، 2013م، ص 34.

[57] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http: //www.fassael.ma/index.php/2015

[58] العثماني، سعد الدين، الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة: النموذج الفقهي للدولة والسياق الحضاري، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http: //www.fassael.ma/index.php/2015

جنسية واحدة. وهو ما أثّر في تجربة المسلمين على العموم، فكرّسوا مفهوم الانتماء إلى «الأمة الدينية»، وليس إلى كيان جغرافي محدّد. أمّا اليوم، فقد أضحى الانتماء السياسي يجمع، في الغالب، أبناء ديانات وقوميات مختلفة، وهو ما أعطى مفهوماً جديداً محدّداً لمصطلحات مثل: الوطن، والجنسية، والولاء.

المحدّد الثالث: هو أن الحدود الجغرافية للكيانات السياسية كانت غير معتبرة؛ فكانت كل إمبراطورية تتمدّد حسب قوّتها العسكرية. وكذلك، لم يكن هناك ما يفيد كون المسلمين يأخذون في الاعتبار، في فكرهم السياسي، ظاهرة الحدود، أو ما يشبهها في صيغتها الحالية. واليوم، تغيّرت أسس بناء الدولة، وأضحى المجال الجغرافي المحدّد واحداً منها، وعقدت الاتفاقيات الدولية الحامية له، وعُدّت «الأرض» ضمن حدود واضحة المجال، الذي تُمارس ضمنه الدولة الحديثة سيادتها وسلطتها، كما تعدُّ إطاراً لحماية الدولة ومواطنيها من المخاطر الخارجية.

المحدّد الرابع: هو أن «الدولة» والجهاز المقرّر والمنفّذ للسياسات كانا شيئاً واحداً؛ فنشأ في السياق الحديث التمييز بين الدولة من جهة، والسياسة والسلطات التنفيذية من جهة أخرى، وذلك بغية إعطاء الدولة القدرة على التوسط بين التوجهات والبرامج السياسية المختلفة، ما يستلزم احتفاظها باستقلال نسبي عن قوى المجتمع المختلفة.

هذه المحدّدات الأربعة دفعت سعد الدين العثماني لتأكيد ضرورة «الخروج بالفقه السياسي الإسلامي من (الدولة الجامعة)، بمختلف مسمياتها، والمطابقة لأمة العقيدة، لتأسيس فكرة الدولة بمفهومها المعاصر، دون أن يعني ذلك عدم العمل على الخروج من حالة التجزئة، لكن بمعايير سياسية مصلحية توافقية»[59]. وما الدولة الجامعة إلّا دولة «الخلافة» التي وحدت المسلمين على أساس الانتماء العقائدي، ولن يتم التأسيس للدولة المعاصرة، حسب العثماني، التي ترتكز على أساس السيادة، في إطار جغرافي محدّد، إلا بالخروج من فكرة «الخلافة» التي سكنت الخطاب الإسلامي زمناً طويلاً، دون أن يعني ذلك الإجهاز على الرغبة في الوحدة بين الأقطار العربية الإسلامية.

وبذلك، يكون فكر العثماني قد نحا نحو التحديث، ملقياً بنفسه، بكلّ أريحية، في أحضان «الدولة الحديثة» التي تُعدُّ، في رأيه، تطوّراً سياسيّاً لا مناص من التوافق معه وقبوله، كضرورة حتمية من جهة، وكمعطى تاريخي أثبت جدارته السياسية من جهة أخرى. رافضاً، في الآن نفسه، الانغماس في الماضي،

[59] المصدر نفسه.

والركون إليه، على اعتبار أن النظام السياسي وليد عصره وظروفه التاريخية، وليس نسخة نموذجيّة تتكرّر في كلّ الأزمنة.

ويُعدُّ هذا الموقف ثورة على الذات الإسلامية، التي اختزنت، في أعماقها، حلم تكرار أنموذج «الخلافة»، ولا سيّما في بدايات نشأة الحركة نفسها مع «الشبيبة الإسلامية» بقيادة عبد الكريم مطيع، حيث آمنت بممارسة العنف ضد الدولة القطرية الحديثة، باعتبارها أنموذجاً شاذّاً، واضعة نصب أعينها استرجاع أنموذج «الخلافة»، غير أن الأمر تحوّل، بعد المراجعات العميقة والجذريّة, إلى نقد هذا الحلم واستنكاره، والتحوّل نحو التوافق مع الشكل الحديث للدول المساير لتطوّر الزمان، وهو أنموذج الدولة الحديثة، والتخلّي عن فكرة استرجاع حكم «الخلافة»؛ لأنّه حكم ماضوي، يفتقد أيّة إلزامية دينية.

2-1 مصطلح «الدولة الإسلامية»: بين الرفض وطرح البديل:

إذا كان خطاب الإسلاميين قد حفل، زمناً طويلاً، بمشروع «الدولة الإسلامية»، الذي يعدُّ حلماً أقلّ تواضعاً من حلم تكرار أنموذج «الخلافة»، فإن هذا المشروع، بالنسبة إلى سعد الدين العثماني، لا يرتبط، بأيّ شكل، بالتجربة المغربية؛ بل يرتبط «بسياق مشرقي عانى من صدمة سقوط الخلافة، ولا تنطبق على الحالة المغربية وسياقاتها التاريخية والسياسية، حيث الدولة المغربية المستمرّة اليوم، كانت عبر التاريخ. فالعمل القائم لدى العلماء والمفكرين المغاربة هو إصلاح (الدولة الإسلامية) الموجود، وليس إقامة دولة أخرى مكانها»[60].

فالدولة المغربية، التي قادها إدريس الأوّل، منذ القرن الأول الهجري، هي نفسها التي استمرّت إلى اليوم، ولا حديث عن استردادها؛ لأنها لا زالت قائمة[61]. وكأن العثماني يرفع عن حركته عبء مشروع ثقيل لا زالت تنوء به حركات إسلامية أخرى تشاركها المرجعية نفسها؛ كحركة الإخوان المسلمين في المشرق، مركّزاً على مقولة الاستثناء المغربي والخصوصية المغربية، علماً بأنّ الحركات الإسلامية، التي تنادي بإقامة «الدولة الإسلامية» لا تقصد، في مجملها، تكرار أنموذج الخلافة بحذافيره، ولكنّها تستمدُّ أنموذج «الدولة الحديثة» على مستوى الشكل، وتُحافظ على روح «الخلافة» على مستوى الجوهر والمبادئ، أو، بتعبير أحد الدارسين، تستمدُّ صورة الدولة وظلّ الخلافة، ويتداخل فيها مفهوم

[60] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة تمييز لا فصل**، مرجع سابق، ص 118.

[61] المرجع نفسه، ص 43.

«الخلافة» مع مفهوم «الدولة الحديثة»[62]. ومن ثمّ قد يكون مشروع «الدولة الإسلامية»، بهذه المواصفات، مشروعاً مشتركاً بين العثماني وغيره من الإسلاميين.

إضافةً إلى نفي سعد الدين العثماني عن حركته حمل مشروع «الدولة الإسلامية»، باسم الخصوصيّة المغربية، فقد نفى، أيضاً، عن مصطلح «الدولة الإسلامية» المشروعية الدينية، معتبراً إيّاه مصطلحاً جديد الاستعمال، لم يرد في النصوص الشرعية، ولا في كتابات الفقه، أو الفكر، السياسيين في الحضارة الإسلامية. وهذا النوع من المصطلحات لا يُعبّر، عادةً، عن «حقائق دينية أو شرعية»، وإلّا وردت في نصوص قرآنية، أو حديثية، ولكن تُعبّر عن تصوّر المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم.

كما أن التركيز على مصطلح «الدولة الإسلامية»، في الخطاب الإسلامي، إنّما يُعبّر، حسب العثماني، عن التأثُّر الشديد للفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث الذي يُعطي الدولة مكانةً مركزيةً واستثنائيةً، وهو يبتعد عن المنهج القرآني، الذي يُركّز على الأمّة لا على «الدولة»، وهي الفكرة التي يدعمها أحمد الريسوني فقيه حركة «التوحيد والإصلاح»، والتي ألّف فيها كتاباً خاصّاً عنونه بعبارة (**الأمّة هي الأصل**)، ما يُعبّر عن توافق فكري بين منظري الحركة، وتأثير متبادل بين روّادها.

بناءً على ما سبق، عدَّ العثماني أن عبارة «دولة إسلامية» غير دقيقة وملتبسة، كما رأى أنّه لا ضيرَ إذا عنينا بمصطلح «الدولة الإسلامية» الدولة ذات الأكثرية المسلمة، وهو، في ذلك، يتوافق مع طرح عبد الوهاب الأفندي، الذي رأى أن مصطلح «الدولة الإسلامية»، الذي اعتمده الإسلاميون كتعريف للدولة التي يحلمون بتحقّقها، والذي تكرّر كثيراً في خطابهم، ودام زمناً طويلاً، لا يحتاج إلى المراجعة الشاملة فحسب؛ «بل ينبغي نبذه، تماماً، من مفردات الخطاب السياسي، حتى تعود العافية والعقلانية إلى هذا الخطاب؛ والتعبير البديل الأفضل قد يكون دولة المسلمين، أو الكيان السياسي الإسلامي»[63].

والمعنى المنتقد، لدى سعد الدين العثماني، هو وصف الدولة الإسلامية بالأنموذج الشرعي المفروض دينياً، كالزكاة، وغيرها من الفرائض الواجبة؛ لأنّ الدولة في الإسلام تبنى على مبادئ ومقاصد، ولا تحيل على شكل، أو أنموذج، محدّد لبنائها. وإذا كان مصطلح «الدولة الإسلامية» يستدعي، تلقائياً، أشكالاً معيّنة للحكم في التاريخ الإسلامي، فهو لا يُعبّر إلّا عن نماذج تاريخية، تتجاوزها الأمّة

[62] الحاج، عبد الرحمن، صورة **الدولة وظلّ الخلافة: مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر**، مجموعة من الدارسين، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، حرّره وقدّمه معتز الخطيب، جسور للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2016م، ص 214.

[63] الأفندي، عبد الوهاب، **لمن تقوم الدولة الإسلامية**، الأهلية، ط 2011، ص 217.

بتغير ظروفها وسياقاتها؛ لأنّ طبيعة المجال السياسي تفرض الخضوع للاجتهاد البشري[64]. كما أقرَّ سعد الدين العثماني بأنّ أغلب من يستعملون عبارة «الدولة الإسلامية» يربطونها بجعل الشريعة مصدر القوانين، في حين أن بناء الدولة هو بناء سياسي، وليس، بالضرورة، مرتبطاً بطبيعة النظام القانوني، أو مرجعيته التي ليست، في الحقيقة، قضايا سياسية؛ بل هي نتيجة لممارسة مقتضيات بناء الدولة ومؤسساتها في أمة من الأمم؛ لهذا، يقترح، بديلاً لعبارة «دولة إسلامية»، معنى «دولة مقبولة إسلامياً». إنّه المعنى نفسه الذي أعطاه العلماء لمصطلح «السياسة الشرعية»؛ أي السياسات المقبولة شرعاً، وليس المنصوص عليها. وقد ضرب مثلاً لذلك بممارسي التجارة المسلمين الذين يلتزمون بأحكام الشرع في معاملاتهم، لكنّنا لا نتحدّث عن «تجارة إسلامية»، ورجال الصناعة المسلمين الذين يلتزمون، في عملهم، بالتوجيهات الإسلامية قناعةً ومبدأ، لكن هذا لا يبرّر صياغة مصطلح «صناعة إسلامية». وهكذا، في مختلف المجالات التي يرتادها المسلم[65].

ما نستشفّه من هذا الوصف للدولة البديلة عن مصطلح «الدولة الإسلامية»، أنّ المقصود، عند العثماني، هو إنشاء دولة تسترشد، في تسييرها، بالتوجيهات الإسلامية. والأمر يبدو سيان؛ لأنّ أغلب التيارات الإسلامية، التي تحلم بتحقيق أنموذج «الدولة الإسلامية» تستهدف إنشاء دولة تسير وفق مقاصد الشريعة، أو وفق أحكامها. وما مراعاة التوجيهات الإسلامية، في حقيقتها، إلّا تطبيق لشرع الله؛ فالدولة، عند العثماني، تأخذ شكل الدولة الحديثة، من خلال تبنّي مؤسساتها ومحدّداتها، وتستمدُّ روح «الخلافة» من خلال مراعاة مقاصد الشريعة، وهو نفسه مشروع «الدولة الإسلامية»، الذي شكّل هدف الإسلاميين، والأمر يقتصر على تغيير شكلي للأسماء فحسب، من خلال القول بـ«دولة المسلمين»، أو «دولة الأكثرية المسلمة»، أو دولة «مقبولة إسلامياً».

أمّا التغيير في المضمون، فيقتصر على توسيع مفهوم الشريعة، وعدم حصرها في إقامة الحدود؛ فالشريعة، عند العثماني، شاملة لكلّ أحكام الدين، من عقيدة، وعبادات، ومعاملات، وأخلاق، وغير مقتصرة على تطبيق الحدود، التي تعدُّ جزءاً منها، وليست الشريعة كلّها؛ لهذا، يرى سعد العثماني أنّه «قد شوّه لفظ الشريعة لدى كثيرين، حتى أضحى بُعبعاً مخيفاً. فقد وقع، أساساً، اختزال اللفظ الذي يعني، في الأصل، مجموع الدين، إلى بعض العقوبات الجنائية»[66]. كما رأى أن لا ضيرَ من تقنين الشريعة، حيث

[64] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http://www.fassael.ma/index.php/2015//

[65] المصدر نفسه.

[66] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، مرجع سابق، ص 38.

يمكن صياغة نصوص تشريعية قانونية تنظّم المجتمع انطلاقاً من أحكام الشريعة، ويستدلُّ سعد الدين العثماني على هذه الإمكانية بأنّ «الديمقراطيات الغربية فيها أمثلة على الدفاع عن بعض القضايا من طرف أحزاب سياسية، بخلفية دينية، لجعلها قانوناً اجتماعياً بالوسائل الديمقراطية، مثل معارضة الجمهوريين إباحة الإجهاض في أمريكا»[67]. إلّا أنّ ما أغفله العثماني أنّ هذه الأحزاب الأمريكية ليس من حقّها أن تعارض الإجهاض، متعلّلةً بالدين؛ بل بقيم حقوق الإنسان؛ لأن من مبادئ الدولة الحديثة إبعاد الدين عن السياسة.

الشريعة تبقى حاضرة في الدولة المنشودة لدى العثماني، وهي نفسها الدولة الحديثة التي احتفى بإيجابياتها في خطابه السياسي، وأراد إحداث توافق بينها وبين الحكم الإسلامي، وهما مشروعان متناقضان، حسب وائل حلاق، لاختلاف البنى الدستورية لكل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي، وهو اختلاف دستوري نوعي؛ لأن الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية[68].

2_ معالم الاحتفاء بـ«الدول الحديثة» وأسسها في فكر سعد الدين العثماني:

إذا كان سعد الدين العثماني قد انتقد، بشدّة، مصطلح «الدولة الإسلامية»، باعتباره لا يمتلك أية مشروعية تاريخية، أو دينية، وتجاوز الدعوة لحكم «الخلافة»، باعتباره يفتقد الإلزامية الدينية، ولا يواكب تطوّر العصر، فقد مال إلى الدولة الحديثة؛ لموافقتها تطوّر الزمن الذي يتطلّب المسايرة والمواكبة، كما احتفى بأسسها، وأشاد بفاعليتها في رُقيّ الشعوب، إلا أنّ هذا التأييد صحبه الكثير من التحفُّظ، ونفي استنساخ الأنموذج السياسي الحديث نفسه؛ بل ما أكّده العثماني هو الرغبة في الاستفادة من التجربة الغربية في إنتاج أنموذجٍ جديد توفيقي يراعي مقاصد الشريعة، كما اشترط على أسس الدولة الحديثة الانسجام مع هذه المقاصد.

2-1 الدولة الحديثة وتحدّي التوافق بين الوضعي والشرعي:

عندما يُعرّف العثماني الدولة، فهو لا يتخذ أنموذج «الخلافة» مقياساً، ولا أنموذج «الدولة الإسلامية» معياراً؛ بل أنموذجه ومعياره هو مفهوم الدولة بمعناها الحديث، حيث يقرّ أن ركائز الدولة

[67] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، مرجع سابق، ص 38.

[68] حلّاق، وائل، **الدولة المستحيلة**، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2014م، ص 24- 25.

الثلاثة تتمثل في وجود شعب، وإقليم، وسلطة تُمارس اختصاصاتها في حدود الإقليم، وأنّها تتميز بشخصيتها المعنوية والقانونية المستقلّة عن أشخاص الحكام والمحكومين، والمنفصلة عن المجتمع، بعد أن كانت كياناً بسيطاً لا يمتلك الاستقلال، خاضعاً لأعراف سياسية تقوم على فكرة الزعامة، وامتزاج الدولة بشخص الحاكم. فالتمييز بينهما هو الذي أعطى الانطلاقة لتأسيس السلطة بمعناها الحديث، وقيام الدولة صاحبة السلطة السياسية. كما ترتّب على ذلك تمتّعها بطابع الدوام والاستقرار، حيث لا يتأثّر وجودها بتغيّر الحكّام، أو تغيّر نظام الحكم فيها، وهو أمر، حسب العثماني، يقلب الفقه السياسي التقليدي رأساً على عقب، ويفكُّ الارتباط الذي كان قوياً بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة؛ لهذا ينكر الكثيرون على «الإمبراطوريات» والكيانات السياسية، التي مرّت عبر التاريخ، صفة الدولة، بسبب ارتكازها على قاعدة النظام الفردي؛ إذ اعتبر القائد هو مصدر سلطتها وضامنها[69]، وفي ذلك إشارة ضمنية إلى أفضلية نظام الدولة الحديثة؛ لإقصائه الحكم الفردي لصالح شرعية القانون.

وعلى الرغم من إقرار سعد الدين العثماني بأنّ «الدولة الحديثة» أمر واقع فرضته عوامل تاريخية، فقد دعا إلى ضرورة التكيُّف مع معطياتها السياسية. فإذا كانت محدّدات الدولة الحديثة قد نشأت بفعل التطور النظري للفكر السياسي الحديث، وتحت ضغط التجربة الواقعية في الغرب، حسب العثماني «فإن جزءاً آخر من محدّدات الدولة الحديثة يعدُّ إرثاً للقوى الاستعمارية التي مارست التحديث القسري المؤطّر بمصالحها الآنية والمستقبلية. وعلى الرغم من ذلك، إن تلك المحدّدات أضحت واقعاً لا يمكن القفز عليه، ومعطى جديداً لا يمكن إلّا العمل على تكييف النظريات والاجتهادات الفقهية لتتلاءم معه. ويساعد على ذلك أن مفاهيم عديدة، مثل السيادة، والشورى، والعدالة، والمساواة، قد شكّلت أسساً ذات قيمة عليا في تصور «الدولة» لدى المسلمين، وشكّلت إنجازات للفكر السياسي الإنساني»[70].

وهنا، يظهر، جلياً، أن قبول الدولة الحديثة، لدى العثماني، انبنى على عاملين أساسيين؛ عامل الضرورة القهرية، باعتبارها كياناً فرضه الاستعمار الغربي، لا مناص من التكيف معه، وهو عامل يعكس روحاً استسلامية للأمر الواقع؛ والعامل الثاني يكمن في أن مبادئ الدولة الحديثة تتوافق مع مبادئ الإسلام، ممثلةً في العدل، والمساواة، والشورى، وهو عامل يعكس طابعاً تبريريّاً لقبول هذه الدولة.

[69] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http://www.fassael.ma/index.php/2015//

[70] المصدر نفسه.

وبين عامل الضرورة وعامل التبرير، يغيب الاقتناع الكامل بالدولة الحديثة ككيان سياسي يجب تبنّيه، والعمل بمقوماته كاملةً مهما بدا الدفاع قوياً، أو الإعجاب واضحاً. وتؤكّد هذه الرؤية أن العثماني يدعو إلى الاستفادة من الدولة الحديثة، لا تكرار الأنموذج نفسه، فالأمر يقتضي التوفيق بين جانبين؛ الدولة والشريعة، من خلال «إبداع اجتهادات تتأطّر بمبادئ ومقاصد الشريعة، وتستفيد، في الوقت ذاته، من الفكر السياسي الحديث»[71].

وبذلك، يكون الأنموذج المطلوب دولة حديثة مؤطّرة بالشريعة، لا دولة حديثة مؤطّرة بالسيادة، والقانون، وقيم الحداثة؛ وهي نفسها «الدولة الإسلامية» التي حمل شعارها الإخوان المسلمون، وغيرهم من الحركات الإسلامية، والتي تنكّر لها العثماني، وحركته الإسلامية؛ إذ يقرُّ العثماني أنه لا ضير من الاستعانة، في مجال بناء أنموذج الدولة المنشودة، بالتجارب السياسية الإنسانية، التي «أعطت الكثير لاستقرار شعوبها، وعقلنة إسهامها في تسيير شؤونها. وأن القراءة المتفحّصة والمتفهّمة للتجربة السياسية الغربية تمكّننا من إبداع أنموذج يحقّق الانسجام بين الشرعي والوضعي، ويستجيب لحاجياتنا الخاصّة، ويمكّن من إنجاز التوافقات حولها»[72]، وفي هذه الدولة التوفيقية المنشودة يكمن تناقض كبير؛ لأننا لا يمكن أن نقيّد كياناً سياسياً قام ضد سيطرة المرجعيات الدينية بمقاصد الشريعة. ولا سيّما أنه يقوم على مبدأ الحرية، وسيادة الشعب، بمختلف فئاته، وانتماءاته الدينية، كما لا يمكن، بأيّ حال، مطالبة الدولة بمراعاة هذه المقاصد في علاقاتها الخارجية، التي تقيّد الدولة الحديثة، وتلزمها باتفاقيات دولية، وتربطها بمنظومات ثقافية واقتصادية يتوجّب مراعاتها.

وقد بدا واضحاً، في ممارسة حزب «العدالة التنمية» للحكم، عجزه عن الوفاء بهذا الشق من مراعاة مقاصد الشريعة داخلياً وخارجياً، واستسلامه الكامل لمتطلّبات الدولة الحديثة، التي يشترك في حكمها مع تيارات سياسية يسارية تخالفه التوجُّه والأهداف، كما وجد نفسه مقيّداً بالتزامات واتفاقيات دولية، جعلته عاجزاً عن الانسجام مع مبادئه، التي سطرها منظّروه في أدبياتهم وخطابهم السياسي، ولا سيّما فيما يتعلّق بشق التوافق مع الشريعة؛ لأنّ الدولة الحديثة لا تؤمن إلا بالإنجازات المادية، وتحقيق أقصى حدّ من المصالح للمواطنين.

---

[71] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http://www.fassael.ma/index.php/2015//

[72] العثماني، سعد الدين، الإسلام والدولة المدنية، نقلاً عن التجديد، 11/ 9/ 2008.

2-2 أسس الدولة الحديثة وتحدّي التوافق مع مقاصد الشريعة:

دافع سعد الدين العثماني عن أسس الدولة الحديثة، وأمدّها بالمشروعية الدينية، من خلال الاستدلال على موافقة الإسلام لها، وأسقط هذه الأسس على الدولة المنشودة المتوافقة مع مقاصد الشريعة. ومن أهم المبادئ الحداثية، التي تبنّاها، والتي تُعدُّ إحدى ركائز الدولة الحديثة، مدنية الدولة، حيث أضفى عليها المشروعية الدينية، من خلال إقراره أنّ سمات التصرفات النبوية بالإمامة تبيّن أنّ «الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينيّة بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي؛ فطبيعة التصرّفات النبوية بالإمامة، وسماتها، توضح كيف أن الإسلام ينزع كلّ عصمة وقداسة عن ممارسات الحكّام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسّل بها الدولة لإدارة شؤون الأمّة. فالدولة في الإسلام، إذاً دولة دنيوية، قراراتها بشرية، واجبها تبنّي أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع»[73]. والحاكم في الإسلام مجرّد وكيل عن الأمّة، ومفوّض من طرفها، من حقّها أن تراقبه وتحاسبه، كما أقرّ العثماني أن المعايير كلّها، التي تجعل الدولة مدنيّة، متوافرة في الإسلام، وفي نظرته إلى الدولة، وهو ما تقرّه التوجهات العامّة للفقه الإسلامي عبر القرون، وقد لخّص سعد الدين العثماني هذه السمات الخمس للدولة المدنية في كونها[74]:

1- تمثل **إرادة المجتمع**، وتنبع من توافق أعضائه.

2- هي **دولة قانون**، تسهر فيه السلطة على تطبيقه، وعلى حفظ حقوق الأطراف كلّها، وتمنعهم من أن يطبّقوا أشكال العقاب بأنفسهم.

3- تنطلق من **نظام مدني من العلاقات**، يقوم على السلام، والتسامح، وقبول الآخر، والمساواة في الحقوق والواجبات.

4- تقوم على **المواطنة**؛ فتعريف الفرد الذي يعيش على أرض هذه الدولة لا يكون بمهنته، أو بدينه، أو بلونه، أو بعرقه، أو بسلطته, وإنما يُعرّف تعريفاً قانونياً اجتماعياً بأنّه مواطن.

5- **الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة**، وهو ما يمنع من أن تؤخذ الدولة غصباً من قبل فرد، أو مجموعة، أو طائفة.

---

[73] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، مرجع سابق، ص 29.

[74] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنية في ظلّ مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http://www.fassael.ma/index.php/2015

وعلى الرغم ممّا يظهر من توافق مع أسس الدولة المدنية الحديثة، فإنّ الأمر لا يلغي التوافق مع مقاصد الشريعة؛ فالدولة، عند العثماني، تستمدُّ مشروعيتها من الاستجابة لحاجات الأمّة؛ «يعني قيامها رهين بقدرتها على حماية الدين، وإعزاز أمّة الإسلام، وبمعنى آخر، إنّها دولة مدنيّة، ذات مشروعية شعبيّة، مكلّفة بحماية دين الأمة»[75]. فمشروعية الدولة تُستمدُّ من حماية الدين، وإعزاز أمّة الإسلام، على الرغم من أنّها دولة مدنيّة، إلّا أنها مكلّفة بحماية دين الأمّة. وفي الأمر تناقض كبير؛ لأنّ المدنيّة تفرض الحكم الخالص للشعب، بعيداً عن أيّة قيود دينية.

وممّا دافع عنه العثماني مفهوم شديد الارتباط بالدولة المدنية الحديثة، وهو مفهوم المواطنة، الذي أضفى عليه المشروعية الدينية، معتبراً أنّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد عبّر عن حب «الوطن» في مناسبات عدة؛ منها حديث ابن عباس أنّه -صلى الله عليه وسلّم- قال في حقّ مكّة عند هجرته منها: «ما أطيبك من بلدة، وأحبّك إلي، ولولا أن قومك أخرجوني ما سكنت غيرك». والوطن لا يعني، عند العلماء، وطن العقيدة، حسب العثماني؛ بل وطن النشأة والانتماء المادي، مستدلّاً بقول بدر الدين العيني «ابتلى الله -سبحانه وتعالى- نبيّه بفراق الوطن»[76]. وأوّل دستور للمواطنة، حسب سعد الدين العثماني، هو وثيقة الصحيفة «ربّما تكون الأولى من نوعها في التاريخ تضع أسساً متقدّمة للاجتماع السياسي، على أساس التعددية وحرية المعتقد، وتجعل المقيمين في دولة المدينة المنورة، جميعاً، مهما اختلف دينهم، مواطنين فيها؛ «أمّةٌ» بتعبير الصحيفة، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين». وقد وافقه في هذا التوجُّه، وسبقه إليه، مفكّرون إسلاميون، من أمثال يوسف القرضاوي، وراشد الغنوشي...

إضافةً إلى دفاع الغنوشي عن المواطنة، ومدنية الدولة في ظلّ مقاصد الشريعة، دافع عن الديمقراطية المتكيّفة مع خصوصية الدين الإسلامي، فقد أكّد عدم تعارضها مع الإسلام؛ لأنها «تعني حكم الشعب لنفسه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، طالما أن الإسلام لم يضع شكلاً محدّداً للحكم، ولا لمشاركة المواطنين فيه؛ بل ترك ذلك للإبداع البشري، وتطوّره، بحسب ما تمليه مسيرة الإنسان الحضارية، ولأن الديمقراطية شكل يقرب من النموذج المأمول، فمن الواجب الاستفادة منه ديناً ودنيا»[77]. وفي ذلك إقرار بالتطوّر الحضاري، وضرورة مسايرة التقدّم الإنساني، وانفتاح على مختلف الثقافات، وتأكيد على تفوّق

[75] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، مرجع سابق، ص 33.

[76] العثماني، سعد الدين، **الدولة المدنيّة في ظلّ مقاصد الشريعة**، الموقع الرسمي لسعد الدين العثماني: http://www.fassael.ma/index.php/2015//

[77] العثماني، سعد الدين، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، مرجع سابق، ص 32.

الحكم الديمقراطي، على اعتبار أنّ «المسلمين منفتحون، باستمرار، لتطوير نموذج الحكم، على حسب ما تبدعه البشرية من آليات ونظم، قادرين على تمثل النموذج الديمقراطي، في أعلى صوره؛ بل وإغنائه بمبادئ وقيم تعطيه العمق الاجتماعي، والبعد الإنساني الواسع»[78].

وفي ذلك إشارة قويّة إلى ترشيد الديمقراطية وفق أهداف الإسلام ومراميه، وتكييفها مع طبيعة هذا الدين؛ إذ يمكن لدول العالم الإسلامي، حسب العثماني، «ملاءمة الديمقراطية مع مبادئها الدينية، وأنماطها الحضارية، وينبني هذا الأمر على أساس أن بناء الديمقراطية عملية متواصلة تتكيّف مع زمانها ومكانها، وليست وصفة جاهزة يتمُّ استيرادها، مع بقاء الأساس، وهو تطبيق إرادة الشعب»[79]. وهو أمر يؤكّد، من جديد، أنّ أسس الدولة الحديثة، مقبولة كأشكال سياسية، وآليات يمكن أسلمتها وتوجيهها وفق مقاصد الشريعة، شأنها شأن الدولة الحديثة نفسها، دون أن يكلّف العثماني نفسه تفصيل وتحديد كيفية هذا التوجيه، والتكييف، والترشيد.

ومن الأسس الحداثية، التي تصالح معها سعد الدين العثماني، وأغرق في تفصيلها وشرحها، العلمانية، التي لا تتخذ المعنى الغربي نفسه، الفاصل بين الدين والسياسة؛ بل تتسم بنوع من تخفيف الارتباط بينهما، والتي يمكن أن نصفها بالعلمانية التمايزية، التي تميّز التخصّصات السياسية عن التخصّصات الدينية. وقد سبق العثماني، في الدفاع عن أطروحة التمييز، كل من محمد عمارة، وفهمي هويدي، وغيرهم. وأهم ما استند عليه العثماني في دفاعه عن هذا النوع المخفّف من العلمانية، التي تقف وسطاً بين الفصل والوصل، إلى التجربة النبوية نفسها، التي تُعدُّ المصدر الثاني الأساس للتشريع الإسلامي، حيث توصّل في دراسته إلى نتيجة مفادها أنّ «تصرّفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية، أو ذات سلطة، ولا يجوز الجمود عليها بحجّة أنها (السنّة). الاتباع يكون في المنهج الذي يحقّق المصالح المشروعة»[80]، ما يقتضي، بالضرورة، إزالة القداسة عن الجوانب المتعلقة بالسياسة من الدين، إذا استثنينا المبادئ العامّة والمقاصد الكبرى، والباقي بشري دنيوي، مثل بشرية ودنيوية التصرّفات النبوية بالإمامة[81]. ومن ثّم، العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليس الفصل، كما يذهب إلى ذلك بعضهم، وليس هو الوصل والتماهي، كما يتصوّر آخرون؛ بل التمييز. فالدين حاضر في السياسة كمبادئ موجّهة، وروح دافقة دافعة، وقوّة للأمّة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلّة عن أيّ سلطة

[78] المرجع نفسه، ص 37.

[79] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[80] المرجع نفسه، ص 28.

[81] المرجع نفسه، ص 31.

باسم الدين، أو أيّ سلطة دينية[82]. وممّا يقرّه العثماني، في هذا الإطار، أنّ الغرب نفسه لا يعرف علمانية متماثلة في جميع الدول؛ بل اتخذ تطبيق العلمانية أشكالاً مختلفة تنوّعت بين متطرّفة ومعتدلة، ولا ضيرَ من الاستفادة من تجارب الغرب في هذا المجال.

وبذلك، يكون العثماني قد تقدّم بخطوات متدرّجة نحو العلمانية، حيث بدأ بالتمييز على المستوى النظري، ليجد حزبه قد طبّق الفصل على مستوى الواقع بشكل اضطراري؛ لأن الدولة الحديثة لا تقبل الربط بين الديني والسياسي بأيّ شكل، وما كان للحزب أن يسمح بالمشاركة السياسية، والاكتساح الانتخابي، إلّا بعد إجراء هذا الفصل الشكلي بين الدعوي والسياسي، والذي طبّقته حركة «التوحيد والإصلاح»، من خلال قصر تخصّصها على الجانب الدعوي، واهتمام حزب «العدالة والتنمية» بالمجال السياسي، بعيداً عن سيطرة المرجعية الدينية، وهو الأمر الذي أقرّه سعد الدين العثماني عندما نفى عن حزبه صفة الديني، أو كونه حزباً مبنيّاً على أساس ديني؛ بل أكّد أنّه «حزب سياسي وطني ذو مرجعية إسلامية، والانتماء إليه يتمُّ على أساس المواطنة، وليس على أساس الدين، أو العرق... برنامجه مدني، يعمل على تطبيقه وفق القواعد الديمقراطية، ويجيب عن الأسئلة المطروحة سياسياً لا دينياً»[83].

كما يتجلّى هذا الفصل في تبنّي الحزب، حسب سعد الدين العثماني، «خطاباً مدنياً يستدعي، أساساً، المصطلحات الحديثة، ويستعملها بدلالاتها المعاصرة، مثل الديمقراطية، والتعدّدية، وحقوق الإنسان، والدولة المدنية، ودولة الحقّ والقانون، والمواطنة، والتداول السلمي للسلطة»[84]. وهو ما يؤكّد وعي هذا التيار بخصوصية عمله داخل دولة قطرية حديثة، لا تقرُّ إلّا بإبعاد كلّ ما هو دينيّ عن العمل السياسي؛ لأنّ الذي يتحكّم في تسييرها مؤسسات محدّدة تعمل على تحقيق توازنات داخلية وخارجية.

على الرغم من جرأة العثماني في دفاعه عن أسس الدولة الحديثة، لم يقبلها في كلّيتها، ولم يتوافق مع جوهرها الحداثي؛ بل أخرجها من منظومتها الفكرية المؤسّسة على الحرية، واشترط تقيّدها بالمرجعية الإسلامية، أو ما يصفه بالاستظلال بمقاصد الشريعة؛ فالدولة المدنيّة مستظلّة بمقاصد الشريعة،

[82] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[83] المرجع نفسه، ص 43- 44.

[84] المرجع نفسه، ص 118.

والديمقراطية متكيّفة مع الدين، والعلمانية مميّزة لا فاصلة، وفي ذلك إخراج لهذه الأسس من طبيعتها الحداثية، لأسلمتها، دون تفصيل لكيفية تحقيق ذلك، ودون تساؤل عن إمكانية تحقّقه.

وينطلق سعد الدين العثماني، في دفاعه عن التوافق مع مقاصد الشريعة، من إيمانه بضرورة احترام المرجعية الإسلامية للشعوب، ومنها الشعب المغربي؛ إذ يقرُّ بأنه «ما دامت شعوبنا مسلمةً، فإنّ أي إصلاح يجب أن يحترم هذه الحقيقة، يستلزم ذلك الارتباط بخصوصيّتنا الحضارية، والتأسيس على أرضية توافقية وتشاركية بين مختلف فئات المجتمع، وهو أكفأ السبل للاستثمار الأنفع لطاقات الشعوب والأمّة»[85].

وذهب العثماني إلى أنّ الانسجام مع المرجعية الإسلامية للشعب المغربي حقّ لا يجب العدوان عليه؛ لأنّه «حق من حقوق الشعب، واحترام لهويّته، وعقيدته، وثقافته»[86]. منطلقاً، في دفاعه عن الشريعة ومقاصدها، من ضرورة مراعاة الخصوصية، التي تشكّل سلاحاً اعتمده هذا الحزب الإسلامي وحركته لمواجهة قيم الحداثة الغربية الوافدة، مستدلّين، في ذلك، بأن جلَّ الدراسات، الآن، آخذة في تأكيد ضرورة أخذ الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للشعوب في الاعتبار؛ لأنّه لا يمكن، أبداً، التحديث في مجتمع معيّن دون الانطلاق من ذاتية هذا المجتمع، وأخذ الخصوصيات والانطلاق منها؛ لأنّ «التحديث لا يعني سحق الحضارات الأخرى والثقافات المتفرّعة. إذاً، فالدين له مكان على الأقلّ؛ لأن خصوصيته من خصوصية مجتمعنا»[87]. فالدين هو المقصود بالخصوصية، وهو الذي يجب مراعاته في مسألة التحديث، وأثناء الأخذ بقيم الحداثة. وقد رأى سعد الدين العثماني أنّ أي مشروع لا ينطلق من هذه الخصوصية مصيره الفشل، ومن ثمّ يستقي مفهوم الحداثة، عنده، معنى مختلفاً؛ فهو أقرب إلى مفهوم العصرنة، ومسايرة تطوّرات العصر. ولا يعني المفهوم المتداول، الذي يُقصد منه الثورة على القيم القديمة المتجاوزة، التي تقف عائقاً أمام التقدّم، في نظر بعض الحداثيين؛ أنّها حداثة مختلفة، ترمي إلى الحفاظ على الدين، باعتباره خارجاً عن مفهوم التراث، وصالحاً لكلّ زمان ومكان.

خاتمة:

تميّزت رؤية سعد الدين العثماني للدولة بالانفتاح، والاندفاع النسبي نحو التحديث، حيث رفض الانغماس في الماضي، ومال بفكره إلى أحدث أشكال الحكم، ممثّلاً في شكل الدولة الحديثة، إلّا أنّه تحفّظ،

[85] المرجع نفسه، ص 40.

[86] المرجع نفسه، ص 42.

[87] العثماني، سعد الدين، في فقه الدين والسياسة، مركز صناعة الفكر للدراسات والتدريب، الطبعة 1، 2011م، ص 108.

بشكل كبير، على قبول قيم الحداثة في مجملها؛ بل دعا إلى مراعاة الخصوصية في التعامل مع مقوّماتها. ومن أهم ما نادى به سعد الدين العثماني إقامة دولة مدنية حديثة، إلّا أنّ تصوّره لهذه الدولة لم يكن عميقاً، لم يستوعب، بشكل كبير، عمق الدولة الحديثة.

إن دولة العثماني المنشودة لا تتّخذ شكل الأنموذج الغربي؛ لأنّها دولة لا تتعارض مع الدين، ولا تخالف مقاصد الشريعة، ولكن مفهومها كان أقرب إلى «الدولة الإسلامية» التي انتقدها، الدولة التي تتخذ تطبيق الشريعة منهجاً، ولكن بشكل مخفّف نسبياً، حيث تُراعي مقاصد الإسلام، لا التطبيق الحرفي لمبادئ الدين وحدوده. وبذلك، تكون الدولة المنشودة، لدى العثماني، وسطاً بين الدولة الحديثة و«الدولة الإسلامية»، التي تمثلها الإسلاميون عموماً؛ دولة تأخذ من الأنموذج الغربي شكله وآلياته العصرية، وتأخذ من الدولة الإسلامية مضمونها الإسلامي، الذي يتوخّى الإبقاء على الحدّ الأدنى من قيم الإسلام، ولو في شكل توجيه وترشيد، وهو أمر يتنافى مع طبيعة الدولة الحديثة، التي قامت ضد المرجعيات الدينية كلّها، والتي تفرض منطقها النفعي المادّي الدنيوي على الأفراد والجماعات.

وقد امتدّ هذا الموقف الوسط بين الدولة الإسلامية والدولة الحديثة، إلى مبادئ وأسس هذه الأخيرة، حيث نجد أن مدنية الدولة تُحمى بظلّ الشريعة، والديمقراطية تُرشد بالدين، والعلمانية تكتفي بالتمييز لا الفصل، وهو ما يعكس ازدواجية في الخطاب، وتردّداً في المواقف بين القبول الكلّي بالدولة الحديثة، أو الرفض الكلّي لمشروع الدولة الإسلامية.

إلّا أنّ المُلاحظ أنّ المسافة الفكرية في اتجاه «الدولة الحديثة»، لدى العثماني، كانت أكثر قرباً منها في اتجاه مشروع «الدولة الإسلامية»، التي رسمتها أدبيات الإخوان المسلمين. وقد ازدادت مسافة الاقتراب من الدولة الحديثة أكثر بعد تجربة المشاركة السياسية لحزب «العدالة والتنمية»، الذي تشرّب فكر العثماني، وغيره من المنظرين لهذا التيّار الإسلامي. فقد وُضع هذا الفكر المؤسّس للحركة والحزب في محك التجربة؛ تجربة اضطرت الحزب إلى تقديم العديد من التنازلات، وإنشاء العديد من المراجعات، للتكيّف مع منطق الدولة، التي يُسيرها بإرادة شعبية، بعد فوزه بالانتخابات؛ تنازلات فرضها ضغط الدولة الحديثة، التي روّضت التيارات الإسلامية المنخرطة في المشاركة السياسية، وجعلتها تنسجم مع مبادئها، وتستسلم، عن طواعية، للإملاءات الداخلية، والضغوط الخارجية، حتى أضحى الحزب عاديّاً، شأنه شأن التيارات الحزبية الأخرى، وبدأ التخلّي عن هذه المقاصد الإسلامية رويداً رويداً؛ لأنّ الدولة الحديثة لا تتقيد بأي دين، أو مرجعية، سوى المصالح والتوازنات. الأمر الذي يجعل

أفكار وتمثلات سعد الدين العثماني حول الدولة المدنية، في ظلّ مقاصد الشريعة، تبقى سجينة الخيال، ولا مكان لتطبيقها في واقع الدولة الحديثة.

مدنية الدولة في ظلّ مقاصد الشريعة

محاولة للتأصيل أم إسقاط لمفاهيم الدولة الحديثة خارج النسق الأصولي؟

ذ. بلال التليدي

نشطت، في الآونة الأخيرة، محاولات التكيّف مع مفردات الفكر السياسي المعاصر، وشقّ عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين[88] طريقه في مسار التأصيل لعدد من المفاهيم السياسية الغربية، ومنها الديمقراطية[89]، وفصل السلطات[90]، والتداول السلمي للسلطة[91]، والحريّات السياسية[92]، والمواطنة[93]، وغيرها. وانبرى آخرون لتناول الموضوع بقدر من الشمول، من خلال طرح قضية الحريّات العامّة في ظلّ الدولة الإسلامية[94]، ومحاولة تقديم إجابات وصيغ لمختلف الإشكالات، التي يطرحها الفكر السياسي المعاصر على هذا الكيان السياسي الموسوم بسمة «الإسلامية». وكانت هذه الإجابات، في أغلبها، تروم منحى تجميع الاجتهادات الفكرية المعاصرة، التي قدّمها المفكرون الإسلاميون، أو تقديم اجتهادات أخرى مختلفة عمّا بذله السابقون.

وقد اتخذت أغلب هذه الجهود «الإسلامية» المتكيّفة مع مفردات الفكر السياسي الغربي مسلك تبيئة هذه المفاهيم، مع الاحتفاظ بنقد لأزمتها الفلسفية العلمانية؛ إذ حضر هذا الهاجس، بشكل قوي، في عملية التكيّف هذه، وحرصت الجهود السابقة على إبداء التمايز بين النسقين الإسلامي والعلماني، فكانت مخرجات المفكرين الإسلاميين أشبه ما تكون بعملية توطين للمفاهيم السياسية الغربية ضمن نسق المرجعية الإسلامية.

---

[88] منهم الشيخ راشد الغنوشي، وحسن الترابي رحمه الله، وفهمي هويدي، وطه جابر العلواني رحمه الله، وغيرهم.

[89] هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993م. انظر أيضاً: الشاوي، توفيق، الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة/ مصر، الطبعة الثانية، 1992م. ويمكن الرجوع، أيضاً، إلى مقال: نحو تأصيل للديمقراطية في بيئتنا، للدكتور سعد العثماني، نشره في مجلة الفرقان، العدد 37، سنة 1996م.

[90] العوّا، محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، الذي صدرت فيه مشاركته ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد مع الدكتور برهان غليون، دار الفكر، دمشق، 2004م، وأيضاً: كتابه: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، طبعة 2007م.

[91] ناقش الغنوشي هذه القضية بتفصيل في كتابه: الحريات العامة في الدولة الإسلامية.

[92] الفنجري، أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام، دار الأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

[93] هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميّون، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1999م.

[94] الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 1995م.

غير أن بعض الباحثين الإسلاميين المعاصرين[95]، وأيضاً بعض الفاعلين السياسيين الإسلاميين، الذين عرفوا بمحاولة الإسناد المعرفي لخياراتهم السياسية[96]، ضاقوا، على ما يبدو، بمسلك التبيئة والانتظام، وحاولوا أن يشقوا طريقاً آخر في التعاطي مع الفكر السياسي الإسلامي، وذلك، إمّا من خلال قراءة تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في ضوء فكرة أصالة الدولة المدنية والعقلانية السياسية فيه، وبعد النص عن تشكيل قضاياه، كما هو الشأن في أطروحة الدكتور امحمد جبرون[97]، أو من خلال مأسسة فكرة التمييز بين الديني والسياسي من داخل النسق الأصولي الإسلامي، كما هو الشأن في أطروحة الدكتور سعد الدين العثماني.

وسنحاول، في هذه الدراسة، أن نتناول أطروحة الدكتور سعد الدين العثماني [98]، بدءاً بسياقها التكويني، ثمّ نحاول بسط مستنداتها الأصولية والمعرفية، ونناقش طرق استدلالها من داخل النسق الأصولي الإسلامي، ونبحث، في الأخير، في بعض أعطابها المنهجية، وسنحاول، في هذا السياق، لاعتبار منهجي وتعاقدي، أن نعتمد على كتابه الأخير **(الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة)**، الذي نُشرت حلقاته، في شهر رمضان، قبل السنة الماضية، في جريدة التجديد المغربية.

المحور الأوّل: أطروحة الدكتور سعد العثماني في سياق تكويني

تعود إرهاصات أطروحة الدكتور سعد الدين العثماني إلى كتاباته الأولى، التي كان ينشرها في مجلة الفرقان المغربية[99]، والتي تمّ نشر الجانب الأصولي والمنهجي منها في كتابه **(في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل)**[100]، والتي نبّه فيها على ثلاث قضايا أساسية:

1- قضية تأطير النص للحوادث، وأن النص الشرعي أطّر بعضها بالنص القطعي، وأطّر بعضها الآخر بالنص الظنّي، وترك بعضها الآخر للتقدير المصلحي المراعي لمقاصد الشريعة وكلّياتها؛ إذ ركّز،

---

[95] منهم الدكتور امحمد جبرون.

[96] أنموذج الدكتور سعد الدين العثماني من حزب العدالة والتنمية.

[97] في كتابه: مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، وكتابه: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره.

[98] يمكن التماس أطروحة الدكتور سعد الدين العثماني من خلال عدد من الكتب التي نشرها مؤخراً، والتي تكرّرت فيها الأفكار نفسها، وأحياناً، المباحث نفسها، ومنها كتابه: تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار الإمامة، وكتاب: الدين والسياسة تمييز لا فصل، وكتاب: أصول الفقه في خدمة الدعوة، وكتابه: جهود المالكية في تصنيف التصرّفات النبوية، وكتابه: المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية، وغيرها.

[99] نذكر، على وجه الخصوص، مقالاته حول السياسة الشرعية، في العدد 14، في نيسان/ أبريل 1988م، و15 و16 سنة 1988م، وكذلك ثلاث حلقات من مقال: السنة والفقه المقاصدي، المجلة نفسها، العدد 17 في كانون الأول/ ديسمبر 1988م، والعدد 18 في سنة 1989م، والعدد 19 في سنة 1989م.

[100] العثماني، سعد الدين، الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل، دار قرطبة، الدار البيضاء، منشورات جمعية الجماعة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1988م، الجزء الأول.

بهذا الخصوص، على وجود منطقة فراغ تشريعي[101] متروكة للأدلّة الشرعية، التي تنبني على إعمال العقل والتقدير المصلحي.

2- **قضية التمييز بين الدلالة الشرعية والدلالة السياسية في التعاطي مع المفاهيم السياسية،** مثل قضية الولاء والبراء، وقضية الركون إلى الذين ظلموا، وقد كان القصد، من هذا التمييز، التأصيل للمشاركة السياسية، وممارسة السجال المعرفي مع دعاة المقاطعة، الذين يستنكرون أي محاولة للاندماج في العملية السياسية، ويخلطون، في ذلك، بين المفاهيم الشرعية والمفاهيم السياسية؛ إذ يعدّون مجرّد المشاركة في الانتخابات ركوناً إلى الظلمة وموالاةً لهم، وشرعنةً لحكم الطاغوت.

3- **قضية المرونة والسعة في الاجتهاد الإسلامي:** إذ ترتّب على القضية الأولى القناعة بوجود مناطق واسعة لم يشملها النص الشرعي بالتناول، سواء كان قطعياً، أم ظنياً، كما ترتّب على القضية الثانية إبعاد الدلالات الشرعية ذات الإحالة العقدية عن مجال السياسيات، ليخلص العثماني إلى القضية الثالثة، التي تعني، عنده، ضرورة الالتزام بقدر واسع من المرونة، والسعة في الاجتهاد الإسلامي، فيما ليس فيه نصّ، ولا سيّما في قضايا السياسة الشرعية التي تدور –كما نصّ على ذلك العلماء- مع المصلحة، ولا تعني هذه المرونة والسعة، عنده، سوى إعطاء مساحة أكبر للعقل والتقدير المصلحي للاستقلال بالتفكير في قضايا السياسة.

ومع أن هذا الدكتور سعد العثماني وعد بتتمّة هذا الكتاب[102]، إلّا أن المسافة الزمنية الطويلة، التي مضت على تأليفه، غيّرت كثيراً من القضايا، التي كانت تشغل مركز تفكير الإسلاميين المغاربة، وهذا ربّما ما جعله ينصرف عن إتمام هذا المشروع، وينشغل بمشروع آخر ينفعل أكثر بالقضايا الجديدة التي احتكّ معها الفعل السياسي الإسلامي؛ إذ بعد مسار من الاندماج السياسي، لم يعد ما يؤطّر مركز تفكير الإسلاميين التأصيل لهذا الاندماج، بقدر ما ثار لدى الفاعل السياسي الإسلامي «السياسي»، وموقعه في النسق الأصولي الإسلامي، وعلاقته بـ«الديني»؛ إذ انشغل العثماني بهذا الموضوع، ليبرّر الحاجة إلى إعطاء قدر واسع من الاستقلال للمجال السياسي عن سلطة النص. ولأنّ مثل هذه المهمّة تقتضي، مرّة ثانية، خوض معركة التأصيل، ومن داخل المرجعية الأصولية الإسلامية، فقد عثر العثماني في نقاشات

[101] العثماني، في الفقه الدعوي، مصدر سابق، ص 53.

[102] الكتاب، كما طبع، يشير إلى أنه مجرّد الجزء الأول منه.

الأصوليين على مادة مهمّة، حاول الاشتغال عليها، وجعلها مدخلاً تأسيسياً لتبرير هذه الحاجة، وهي قضية تصرّفات النبي صلى الله عليه وسلّم، باعتبار الإمامة[103].

وتلخص هذه المحاولة الثانية في مسار التأصيل في الأفكار الآتية:

- أن تصرفات النبي صلى الله عليه وسلّم، طبقاً لعلماء الأصول أنفسهم، ليست على نسق واحد، وأنّها لم ترد كلّها مورد التشريع؛ بل منها البشري، الذي صدر عنه صلى الله عليه وسلم، باعتباره بشراً، ومنها ما خرج مخرج القضاء، يحكم فيه النبي -صلى الله عليه وسلم- بمقتضى الدلائل، والبيّنات، والأمارات، والشهادات، التي تكون بين يديه، ومنها ما صدر عنه باعتباره قائداً سياسياً يتصرّف بمحض المصلحة، ويتشاور مع أصحابه في تقديرها، ومنها التشريعي الذي يصدر عنه صلى الله عليه وسلّم، باعتباره نبيّاً مبلّغاً.

- أن المجال السياسي، موضوع النقاش، بحكم أنه يندرج ضمن تصرّفات الإمامة، محكوم بمنطق التقدير المصلحي، وليس بسلطة النبي، أو بتدخّل النص الشرعي فيه.

- أن هذا النوع من التصرّفات، الذي يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلّم، مرتبط بالمصلحة المقدّرة زمنياً، وأنها كانت تجيب عن ظرفية سياسية معيّنة، وأنها، بهذا الاعتبار، لا يمكن أن تصير تشريعاً لازم الاتّباع، اليوم، بحكم تغير الظروف والملابسات في واقعنا المعاصر.

- أن كثيراً من تصرّفات الخلفاء الراشدين كانت واعية بهذا الأمر، وأنها انبنت على المصالح المستجدة، وخالفت، في بعض الأحيان، النصوص الشرعية، واجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد أفضى اشتغال العثماني على هذه القاعدة الأصولية إلى إعطاء المجال السياسي خصوصية كبيرة تبعده عن مجال التشريع، وتمنحه وضعية استقلال تامّ عن توجيه، أو تدخل النص الشرعي. وقد حاول أن يذهب مدى أبعد في التأصيل لهذه القاعدة، من خلال البحث في تراث المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، والتركيز منها على الطابع الإرشادي في تصرّفه عليه الصلاة والسلام، مركّزاً، بهذا الخصوص، على القاضي عياض، والقرافي، من المتقدمين؛ والطاهر ابن عاشور، وعلال الفاسي، من المعاصرين[104].

[103] العثماني، تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة، منشورات الزمن، الكتاب رقم 37، 2002م.

[104] العثماني، جهود المالكية في تصنيف التصرّفات النبوية، دار الكلمة، المنصورة/ مصر، الطبعة الأولى، 2013م.

وقد امتدّ الاشتغال على هذه المحاولة طويلاً في عمر العثماني الفكري، ولم يضف على هذه المساهمة شيئاً كثيراً، وعلى الرغم من أنه أخرج كتابين متقاربين زمنياً[105]، أعطى مضمونهما، واشتراك بعض مباحثهما، وإعادة نشر كتاب الفقه الدعوي، وبعض مقالاته، التي تعود إلى سنتي (1988 و1989م) في مجلّة الفرقان، ضمن واحد منهما؛ أعطى الانطباع بأن أطروحة العثماني التأصيلية قد اكتملت؛ إذ لم يزد في هذين الكتابين سوى أفكار قليلة هي أقرب إلى المقدّمات الإجرائية، التي يستعين بها الباحث في الاستدلال والتمهيد للأطروحات، نذكر منها:

- **التمييز في الدين بين المعنى العام والمعنى الخاص:** إذ حاول العثماني، في هذا السياق، أن يُميّز بين المعنى العام للدين، الذي يدرج كل التصرفات في مشموله، باعتبارها قربة من القربات، أو صدقة من الصدقات، أو ما يؤجر على فعله إن صواباً وابتغاء مرضاة الله، والمعنى الخاص الذي يعني التعبّد. وقد كان القصد من اللجوء إلى هذا الاقتضاء المنهجي، في التمييز بين دلالات الدين الخاصّة والعامّة، نقد فكرة شمول النص الشرع كما استقرّت عند الحركات الإسلامية، وتدقيق النظر في دلالاتها؛ إذ كانت هذه الفكرة تنطلق من المعنى العامّ للدين، لتنتهي إلى ترسيخ قناعات بأن النص الديني غطّى كلّ المجالات، ومنها المجال السياسي، بالتشريع، وأن مهمّة الأمة والمجتهدين هي الاجتهاد في دلالات النصوص، من أجل ملء الفراغ الحاصل في هذه المجالات.

- **التمييز بين الدين والدنيا**: وقد انطلق، بهذا الخصوص، من اجتهادات الأصوليين، الذين ميّزوا، في قضايا التشريع، بين ما يندرج ضمن التعبّد المحكوم بمنطق التوقُّف، واتّباع النص، وبين مجال العاديات، أو الدنيا، المحكوم بمنطق التعليل، والنظر إلى المصلحة، ليخلص العثماني إلى أنّ مسلك التمييز قديم، وليس حادثاً، وأنّه معمول به عند الأصوليين، الذين رسّخوا، بسلوكهم هذا، فكرة استقلال قضايا الدنيا، ومنها قضايا السياسة، بإعمال المصلحة، والتقدير العقلي.

- **فكرة التمييز بين الدين والسياسة لا الفصل:** ومؤدّاها، عند الدكتور العثماني، أنّ مجال السياسة – وإن استقلّ عن مجال الدين، بإعمال العقل والتقدير المصلحي- يبقى مرتبطاً بالدين من جهة المنظومة القيمية والمعيارية الموجهة للأهداف العليا، التي يريد أن تسود الحياة، وتوجّه مسيرة الحضارة، مثل العدل، والحرية، والمساواة، والشفافية، والشورى، وتكريم الإنسان، وغيرها.

[105] نقصد كتابيه: الدين والسياسية تمييز لا فصل، وأصول الدين في خدمة الدعوة.

المحور الثاني: أطروحة العثماني التأصيلية من خلال كتابه (الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة)

لا تنفرد أطروحة هذا الكتاب عن الأطروحة السابقة في شيء، فهي استمرار لها، وإعادة تأكيد مستنداتها وحججها، وتكرار للأمثلة نفسها، مع تحوير الموضوع من ضبط العلاقة بين الدين والسياسة إلى تأصيل فكرة الدولة المدنية في الإسلام.

تنطلق هذه الأطروحة من تحديد مفهوم الدولة المدنية، وأهم مقوماتها، ومحاولة قراءة الفكر السياسي الإسلامي في ضوء مقاصد الشريعة، لاختبار مدى تحقّق هذه المقوّمات في أجزائه ومشمولاته؛ ولذلك، حرص الدكتور سعد الدين العثماني، في أول حلقة من حلقات مقالاته[106]، التي نشرت في جريدة التجديد، أن يوطئ للموضوع بتحديد مفهوم الدولة المدنيّة، لينتقل، بعد ذلك، إلى تفصيل أطروحته، من خلال ضبط العلاقة بين ثلاث ثنائيات:

1- الديني والدنيوي.

2- الديني والسياسي.

3- الدين والدولة.

وقد كان قصده من إعادة ضبط العلاقة بين هذه الثنائيات الانتهاء إلى خلاصة تتعلّق بموقع الدولة المدنية ضمن الفكر السياسي الإسلامي، وهل هي منسجمة مع المراد الشرعي في الإسلام؟ وهل تسعى مقاصد الشريعة الإسلامية إلى تحقيق مقومات الدولة المدنية كما رسمها في توطئته الأولى؟

أ- **في تحديد مفهوم الدولة المدنية**: لا يستعين الدكتور سعد الدين العثماني، في هذا الصدد، بمفاهيم الفكر السياسي المعاصر، ولا يستعين بأيّ مفهوم استقرّ، وترسّخ، في أدبيات علمائه ومتخصصيه، وإنّما يتجه إلى تحديد المفهوم اللغوي والسياسي للمدنية، من خلال الإحالة على مضاداته ومقابلاته الثلاثة: المدنية في مقابل البداوة، والمدنية في مقابل الدينية، والمدنية في مقابل الاستبداد والدكتاتورية. ويرى أنّ الدولة المدنية هي مقابل الدولة الدينية، التي يعبر فيها الحاكمون، في قراراتهم، عن إرادة إلهية مقدسة، ويرون أنفسهم، بهذا الاعتبار، معصومين لا يخضعون للمحاسبة والمراجعة؛ لأن شرعيتهم تستند إلى حقّ

[106] العثماني، سعد الدين، ما الدولة المدنية، الحلقة الأولى، جريدة التجديد المغربية، الحلقة الأولى، العدد 3429، ص7، الإثنين 30 حزيران/ يونيو 2014م.

ديني مقدّس، لا إلى الاختيار الطوعي الحرّ للمواطنين، والتي، أيضاً، لا تضمن حقوق مختلف أتباع الديانات من شعبها، ولا تساوي بينهم في الحقوق. كما يَعدّ الدولة المدنيّة دولةً منافية للدولة الديكتاتورية المستبدّة، التي لا يضبطها قانون، وتحكم بمجرّد قوة السلاح، والأمن، والجيش. ويحدّد الدكتور سعد الدين العثماني مقوّمات الدولة المدنية في خمسة هي: تمثيل إرادة المجتمع، وأنها دولة قانون، وتنطلق من نظام مدني من العلاقات، وتقوم على المواطنة، وتعتمد الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة.

ب- **في ضبط العلاقة بين الديني والدنيوي، والديني والسياسي، والدين والدولة:** يعيد الدكتور سعد الدين العثماني، تقريباً، الأفكار نفسها التي سبق له أن استعرضها في كتبه السابقة – كما رأينا- ابتداء من التمييز بين المفهوم العام والخاص للدين، وما ترتب عليه من بناء مغلوط لمفهوم شمولية الإسلام، حيث تتبّع مصطلح الدين في القرآن الكريم، واستعرض جانباً من تمييز العلماء والأصوليين بين التعبدي والعادي في الشريعة، وأنّ الأول محكوم بمنطق الاتباع والتوقف، والثاني محكوم بمنطق النظر إلى وجه المصلحة فيه، وحصر وجوب الطاعة للرسول في ما له صلة بالدين، وتقرير اندراج السياسة ضمن قضايا الدنيا، وليس قضايا الدين، بحكم أنها من العاديات، وليس من أمور الدين التعبدية، ليزيد الأمر تأصيلاً بإدراج مفهوم السياسة الشرعية عند العلماء، وكونها منوطة بالمصلحة وتحقيق العدل.

وضمن الإطار نفسه؛ أي إعادة تأكيد الأفكار، التي سبق للدكتور أن أثارها في كتابات سابقة، عاد، في هذه الحلقات، ليطرح قضية تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار الإمامة، وتمييزها عن تصرفاته التشريعية، فاستدلّ ببعض الدلائل والوقائع، التي تؤكّد أنّ تصرفات النبي -صلى الله عليه وسلم- لم تكن دينية، وإنما كانت سياسية محكومة بمنطق التقدير المصلحي، وليس النظر في الأدلة الشرعية، فذكر العثماني أنّ «الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد أسّس في المدينة، بعد الهجرة، نظاماً سياسياً، ومارس عملياً المسؤولية السياسية، واتخذ القرارات في مختلف المجالات، التي تقتضيها تلك المسؤولية... ومارس عدداً من الاختصاصات انطلاقاً من سلطة التنفيذ التي يملكها، فكتب دستوراً لتنظيم العلاقة بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين اليهود في إطار «دولة» المدينة، وعقد المعاهدات، وراسل حكام وملوك العالم، وعين الولاة أو المسؤولين مركزياً ومحلياً، ونفّذ العقوبات الصادرة قضائياً، وعيّن قادة الجيوش والسرايا، وقبض الأموال زكاة وغيرها، وأعاد توزيعها على المستحقين، وفصل النزاعات بين الناس»[107]. وأنه، في ذلك كلّه، لم يكن يمارس هذه المسؤوليات «بوصفه مبلغاً عن الله للأحكام الشرعية والدينية، ولكن بوصفه (ولياً للأمر)، ومسؤولاً سياسياً يتخذ القرارات بالنظر إلى المصلحة المراد

[107] العثماني، سعد الدين، تمييز تصرفات الرسول السياسية عن التشريعية، جريدة التجديد المغربية، الحلقة التاسعة، العدد 3437، ص 7، الخميس 10 تموز/ يوليو 2014م.

تحقيقها»[108]. ويستعين العثماني، مرة أخرى، بشهاب الدين القرافي في تمييزه تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار التبليغ والفتيا، وباعتبار الإمامة والقضاء، ليخلص إلى أنّ التصرفات، باعتبار صلتها بالتشريع، نوعان: تشريعية، وهي تصرفاته باعتبار التبليغ والفتيا، وهي خاصة بأمور الدين، وغير تشريعية، وهي تصرفاته باعتبار القضاء والإمامة، وهي خاصة بأمور الدنيا، بحكم أنّ هذا النوع يحتكم في القضاء إلى الأدلة، والأمارات، والبينات، والشهود، ويحتكم في الإمارة إلى إعمال المصالح العامة. ويلتمس العثماني فقه الصحابة ومنهجهم في التعامل مع تصرّفاته -عليه السلام- دليلاً آخر على حجية هذا التصنيف، ويورد بعض النماذج (حديث الحباب ابن المنذر بشأن المنزل المختار لمنازلة المشركين في غزوة بدر، ومصالحة قبيلة غطفان على ثلث ثمار المدينة، وواقعة المجاعة في غزوة تبوك، واستدراك عمر على أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- ومراجعته له، ومراجعة عمر بن الخطاب أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بكسر القدور، وإهراق ما فيها في غزوة خيبر). وقد رتب العثماني على قاعدة التمييز بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم، ولاسيما التصرفات ذات الطبيعة الدينية (التبليغ والفتيا)، والتصرفات ذات الطبيعة الدنيوية (الإمامة والقضاء)، **خلاصتين أساسيتين**: الأولى، تمييز السياسة عن الفتوى، ومن ثَمَّ تمييز الرأي والإجراء والقرار ذي الطبيعة السياسية المدنية عن الفتوى الشرعية ذات الطبيعة الدينية، والثانية، دخول السياسة في منطقة الاجتهاد البشري المحكوم بآلية التقدير المصلحي لا بالنظر في الأدلة الشرعية.

غير أنه، في حلقاته هذه، حاول أن يضيف بعض الزيادات لإعطاء عمق أكبر لأطروحته، ومدها بأسباب إضافية من التأصيل، ومن ذلك يمكن أن نسوق الأفكار الآتية:

- **التمييز بين حقوق الله وحقوق العباد**[109]: استعار الدكتور سعد الدين العثماني تمييز العلماء بين حقوق الله وحقوق العباد من اجتهادات العلماء، ولاسيما سلطان العلماء العز بن عبد السلام، والإمام القرافي، مستنداً على هذا التمييز لتجلية التمايز بين الديني والدنيوي، والتأصيل لفكرة استقلال الدنيوي بالنظر في المصالح العامة.

- **تمييز الأمة السياسية عن الأمة الدينية**[110]: وقد استند الدكتور سعد الدين العثماني على وثيقة الصحيفة؛ لتبرير هذا التمييز، فأمة الدين، بحسب قراءة العثماني لهذه الوثيقة، تجمع بين أفرادها رابطة

[108] المرجع نفسه.

[109] العثماني، سعد الدين، حقوق الله وحقوق العباد، جريدة التجديد المغربية، الحلقة السادسة، العدد 3434، ص 7، 7 تموز/ يوليو 2014م.

[110] العثماني، سعد الدين، تمييز الأمة السياسية عن الأمة الدينية، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 17، العدد 3445، ص7، 22 تموز/ يوليو 2014م.

الأخوة العقدية والإيمانية، في حين تتكوّن أمة السياسة من أشخاص يجمعهم وطنٌ سياسيّ واحد، ولو كانوا ذوي عقائد وانتماءات مختلفة، فيرى أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- أقر، في وثيقة الصحيفة، بتعددية الاجتماع «داخل الدولة»، وأنه قام بتمييز «الأمة السياسية» عن «الأمة الدينية»، من خلال إدخال اليهود في مشمول مع اختلافهم الديني مع المسلمين، ما يعني أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- يقصد مفهوم الأمة السياسية، ولم يقصد الأمة الدينية.

- **التمييز بين فقه الدولة وبين مرجعية النظام القانوني[111]:** وقد حاول العثماني، بهذا التمييز، أن يحسم الجدل في العلاقة بين الشريعة والقانون، مبيناً، بهذا الصدد، أن الشريعة هي أحكام ملزمة دينياً بالنسبة للفرد. أمّا القانون، فهو وضع بشري ملزم دنيوياً. ولكي يدفع الإشكال المرتبط بالمرجعية الإسلامية في علاقتها بالاختيارات السياسية التي يتمُّ تبنّيها، اختار العثماني أن يصل الطبيعة مرجعية النظام القانوني بالمنظومة القيمية للأمة؛ فالأمة، حسب العثماني، هي مصدر السلطة في الدولة المدنية، وهي صاحبة السلطة «التشريعية»، أو التقنينية، من خلال ممثليها، غير أنه -يضيف العثماني- «من المفروض أن يُعبّر هؤلاء الممثلون عن نظام القيم في المجتمع، وعن توجهات أغلبية أفراده تلقائياً. انطلاقاً من ذلك، يمكن الحديث عن مسألة مرجعية القوانين في مجتمع مسلم، فممثلو الأمّة هم ضمانة الالتزام بقيم الدين وثوابته. وكون القوانين تستند إلى المرجعية الإسلامية لا يمنع من تحولها، بفعل الآلية الديمقراطية، إلى قوانين مدنيّة»[112].

- **التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الديني:** يرى العثماني أنّ لفظ التشريع ينصرف إلى معنيين؛ الأول ديني، يخصّ النظر في النصوص لاستنباط الأحكام الشرعية منها، والثاني، دنيوي، يتعلق بالتقنين، أو وضع القوانين بما هي مجموعة من القواعد العامّة المجرّدة الملزمة، التي تضبط العلاقات في المجتمع. ويذهب العثماني إلى أن الخلط بين المفهومين، بسبب التشابه في الاسم (التشريع)، ترتّب عليه تبنّي مفهوم «الشارع هو الله تعالى» الخاصّة بالشأن الديني، ومحاولة تعميمها على الشأن الدنيوي، ونفي حق المجتمع في تقنين حياته، ومن ثمّ نفي حق الدولة في إصدار تشريعات ذات طابع دنيوي، أو «قواعد قانونية»[113]. ويورد العثماني عدداً من الأحاديث في الاستدلال لهذا التمايز بين

[111] العثماني، سعد الدين، التمييز بين فقه الدولة وبين مرجعية النظام القانوني، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 18، العدد 3446، ص 7، 23 تموز/ يوليو 2014م.

[112] المرجع السابق.

[113] العثماني، سعد الدين، التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الديني، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 20، العدد 3448، ص 7، 25-27 تموز/ يوليو 2014م.

الديني والدنيوي، ويخلص إلى مدار التشريع الديني على التحليل والتحريم، وتشريع ما يُعبد الله به، في حين، يعدُّ التشريع القانوني الدنيوي من صلاحية الجهات المتخصّصة في المجتمع.

- **التمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام وأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ**[114]: يرى العثماني أن القرآن والسنّة لم يُحدّدا شكل النظام السياسي الإسلامي، وأن النصوص الشرعية أقرّت مبادئ موجّهة لممارسة السلطة، وأن مختلف التجارب، التي خاضها الصحابة، ومن جاء بعدهم في تدبير الحكم، هي مجرّد محاولة لترجمة هذه المبادئ على أرض الواقع من وحي التجربة البشرية التاريخية، وأن الخلط بين مبادئ الإسلام وتوجيهاته العامّة، وبين هذه الأشكال التاريخية، نتج عنه إلزام المسلمين بنماذج تاريخية، يستحيل تطبيقها في الظرف الراهن.

- **في نقد مفهوم الخلافة ومفهوم الدولة الإسلامية:** ومن هذه الأشكال التاريخية، التي لم تعد قادرة على التحقُّق، نموذج «الخلافة»؛ فالخلافة، حسب العثماني، ليست نظاماً سياسياً شرعياً، ولكنها شكل تنظيمي تاريخي ابتكره العقل المسلم في ظروف حضارية خاصّة، وأنه من الظلم للإسلام والمسلمين، حسب العثماني عدّها النموذج الإسلامي، أو المطلب الشرعي الديني الواجب إنجازه في الواقع؛ لأن الجمود، على هذا الشكل، سيمنع المسلمين من ارتياد آفاق واسعة، من خلال الاستفادة من التجارب الحديثة في بناء الدولة وإدارة الحكم، وذهب إلى أن الخيار الأوفق، الذي ينبغي أن يتجه إليه المسلمون، أن يروا أن «النظام السياسي هو بناء بشري اجتهادي يبدعونه وفق ظروفهم وحاجتهم، وهو بناء محايد في أصله، يمكن أن يتقاسموه مع غير المسلمين من الوطن نفسه، **أو يقتسموا** نموذجه مع مجتمعات أخرى»[115]. ويقرّر العثماني نتيجةً، بهذا الخصوص، يرى فيها أن الفقه السياسي بمختلف أنواعه ومستوياته، الذي برز في التاريخ الإسلامي، غني وإبداعي، لكنّه لا يمكن أن يتجاوز المقولات والمقاربات السائدة في عصره. والموضوعية تقتضي مقارنة ذلك الإنتاج النظري، أو ما تمخّض عنه من تجارب عملية في التاريخ الإسلامي، إلى ما هو سائد في عصرها فكراً وتطبيقاً، لا محاكمتها إلى ما تحقق، اليوم، في الفكر السياسي بفعل التطوّر والتراكم».

بعد هذا الجهد النظري في تثبيت الأطروحة وإغنائها، يعود العثماني من حيث ابتدأ؛ أي تحديد معالم ومقوّمات الدولة المدنية، ليقرّر، في نهاية حلقاته، أن هذه المعايير، أو المقوّمات الخمسة (هي تمثيلها

[114] العثماني، سعد الدين، التمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام وأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 21، العدد 3449، ص 7، نشر بتاريخ الإثنين- الخميس 28- 31 تموز/ يوليو 2014م.

[115] العثماني، سعد الدين، الدولة الإسلامية أو دولة المسلمين، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 23، العدد 3454، ص 6، نشر بتاريخ الخميس 7 آب/ أغسطس 2014.

إرادة المجتمع، وكونها دولة قانون، وانطلاقها من نظام مدني من العلاقات يقوم على السلام، والتسامح، وقبول الآخر، والمساواة في الحقوق والواجبات، وقيامها على المواطنة، بغض النظر عن دين الفرد، أو عرقه، أو سلطته, مع مساواة جميع المواطنين فيها، وأخيراً الديمقراطية، والتداول السلمي على السلطة) متوافرة في نظرة الإسلام للسلطة، شرط استبعاد تأثيرات الأبعاد التاريخية والثقافية في تكييفات علماء الإسلام للتوجيهات المذكورة[116].

المحور الثالث: في نقد المستندات المعرفية:

اعتمد الدكتور سعد العثماني، في تقرير أطروحته، على ثلاثة مسالك أصولية ومنهجية نقدّر أنها بحاجة إلى مناقشة عميقة:

1- **مسلك الاستعانة بالمفاهيم:** ونقصد به محاولة بناء أطروحة ما، أو التأسيس لفكرة ما، باعتماد مفاهيم، ليس باعتبارها، فحسب، مقتضيات منهجية إجرائية، ولكن باعتبارها اختيارات مؤسّسة، وقد اعتمد هذا المسلك في الاستدلال والاستنتاج معاً:

أ- **ففي الاستدلال**، اعتمد مفهوم الدين، ومفهوم الدنيا، ومفهوم حقوق الله، وحقوق العباد، كمداخل تأسيسية لفكرة التمايز بين الديني والسياسي، أو بين الديني والدنيوي، أو بين الدين والدولة. والمُلاحظ، في عملية التأسيس المفاهيمي هذه، أن الدكتور سعد الدين العثماني لم يلتزم منهجاً بعينه في هذا المسلك؛ فمرّة، يعتمد دلالة اللفظ كما وردت في القرآن، مثل لفظ الدين، ومرّةً يعتمد دلالة اللفظ عند العلماء (ولاسيما الأصوليين منهم)، مثل ما فعل مع لفظ الدنيا، ومرّةً يقتصر على تعاريف محدودة لبعض الاصطلاحات، مثل ما صنع مع لفظ السياسة الشرعية، وفي بعض الأحيان، يجمع خيارات متعدّدة، ويعتمدها دفعةً واحدةً من غير تفصيل، كما هو صنيعه مع مصطلح الشريعة؛ إذ تعرّض له في (لسان العرب)، والقرآن، وعرض لأقوال المفسرّين.

ومع أن الاعتماد على المفاهيم في بناء الأطروحات الفكرية يعدُّ من الضرورات المنهجية، إلّا أنّ الاختيارات المنهجية تتطلّب قدراً من الاطراد الذي ينفي صفة الانتقاء، أو الاستبعاد، سواء كان ذلك داخل الاختيار الواحد، أم بين الاختيارات المتعدّدة؛ إذ يطرح المنهج مشكلات حقيقية في حالة ما إذا كان الاختيار هو بحث لفظ الدنيا في القرآن، وأظهر السلوك البحثي غياب الاستقصاء ضمن هذا الاختيار، كما

[116] العثماني، سعد الدين، سمات الدولة المدنية متوفّرة في نظرة الإسلام للسلطة، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 16، العدد 3444، ص 7، نشر بتاريخ: الإثنين 21 تموز/ يوليو 2014م.

يطرح مشكلات أكبر، في حالة إذا ما كان الاختيار هو الاستناد إلى اصطلاحات بعض العلماء، ويظهر السلوك البحثي استبعاد بعض الاصطلاحات التي لا تتساوق مع أطروحة الباحث. هذا فضلاً عمّا يطرحه المنهج من أسئلة حول دواعي تعدّد الخيارات، وعدم توحّدها واطرادها عند التعامل مع كل الاصطلاحات.

وحتى نظهر أثر هذه الإشكالات، نختار اصطلاحين اعتمد العثماني على مفهومهما للتأصيل لأطروحته، وهما الشريعة، والسياسة الشرعية. لنحاول اختبار سلوكه البحثي، وأثر الانتقاء، أو الاستبعاد الدلالي، على الأطروحة المؤسّسة.

فمفهوم الشريعة، الذي انتهى إليه الدكتور سعد الدين العثماني، بالمسلك الذي اعتمده، والذي ينحصر في التشريع الديني[117]؛ أي ما يرتبط بالجانب التعبدي، يلغي عدداً من الدلالات الأصولية التي أضفاها علماء الأصول والمقاصد على مفهوم الشريعة والتشريع؛ فالإمام الغزالي -رحمه الله- عند تعريفه لمقاصد الشريعة، وسّع مفهومها، وجعلها تشتمل على قضايا خارج الإطار الديني التعبدي، يقول: «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل من يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة. وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها، يستحيل ألا تشتمل عليها ملّة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق»[118]. فأدخل الغزالي مصالح حفظ النفس، والعقل، والنسل، والمال، ضمن مشمولات الشريعة، خلافاً لما ذهب إليه العثماني. والإمام الشاطبي نفسه وسّع مفهوم الشريعة، وجعل مقاصدها تمتدُّ لمصالح العباد في الدارين معاً، وعدّ ذلك من المسلّمات التي عليها أدلّة لا تحصى ولا تحصر[119]. فعرّف الضروريات بأنها التي «لابدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، حيث إذا فقدت، لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[120]. وعدّ أن الأحكام التي تحقّق هذه الضروريات جارية في العبادات، والعاديات، والمعاملات، والجنايات، فقال الشاطبي: «فَأُصُولُ الْعِبَادَاتِ رَاجِعَةٌ إِلَى حِفْظِ الدِّينِ مِنْ جانب الوجود، كالإيمان، وَالنُّطْقِ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَالصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالصِّيَامِ، وَالْحَجِّ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ،

[117] يقول العثماني، موضحاً مفهومه للتشريع الذي يحصره في قضايا العبادات: «فالتشريع، هنا، معناه التشريع الديني، الذي ينتفع به في الآخرة، ويتعلّق بـ"العبادات"، بينما التشريع بالمعنى المعاصر تشريع دنيوي في منطقة "العادات"، التي سميناها، من قبل، منطقة مفوضة لإبداع الإنسان واجتهاده». تراجع الحلقة 17 بعنوان: (التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الديني)، مرجع سابق.

[118] الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، ج 1، ص 379.

[119] الشاطبي، أبو اسحاق، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة – بيروت، ج 2، ص 5.

[120] المرجع نفسه، ج 2، ص 8.

وَالْعَادَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى حِفْظِ النَّفْسِ وَالْعَقْلِ مِنْ جَانِبِ الْوُجُودِ أَيْضاً، كَتَنَاوُلِ الْمَأْكُولَاتِ وَالْمَشْرُوبَاتِ، وَالْمَلْبُوسَاتِ، وَالْمَسْكُونَاتِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَالْمُعَامَلَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى حِفْظِ النَّسْلِ وَالْمَالِ مِنْ جَانِبِ الْوُجُودِ، وَإِلَى حِفْظِ النَّفْسِ وَالْعَقْلِ أَيْضاً، لَكِنْ بِوَاسِطَةِ الْعَادَاتِ، وَالْجِنَايَاتُ- وَيَجْمَعُهَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عن المنكر»[121]. وفعل الشاطبي الأمر نفسه بالنسبة إلى الحاجيات، فعرّفها بكونها «المفتقر إليها لتوسعة ورفع الضيق والحرج، دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح». وعدّ الأحكام المحققة لهذه المقاصد الحاجية جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات، فذكر منها في العبادات الرخص المخفّفة للمشقة المترتّبة على السفر والمرض، وذكر في العبادات إباحة الصيد والتمتُّع بالطيِّبات مما هو حلال مأكلاً، ومشرباً، وملبساً، ومركباً، وما إليه، وذكر في المعاملات تشريع القسامة، وضرب الدِّيَة على العاقلة، وتضمين الصُّنَّاع. والغريب أن الدكتور العثماني، وهو يحصر التشريع في القضايا الدينية، لم يلتفت إلى مفهوم النظام الذي استعمله الشاطبي، والذي جعله مناط قيام الحياة واستقامتها، وجعل الأحكام، التي تراعي إقامة النظام، وحمايته، والمحافظة عليه، تتجاوز قضايا التعبُّد إلى قضايا العاديات، والمعاملات، والتشريع الجنائي، كما سبقت الإشارة.

والمفارقة أن الدكتور سعد الدين العثماني أغفل، تماماً، مفهوم التشريع، الذي تبنّاه شيخ المقاصد الطاهر ابن عاشور، والذي سار على خط نقيض من اختياره، فقال الشيخ: «مصطلحي إذا أطلقتُ لفظ التشريع أني أريدُ به ما هو قانونٌ للأمّة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع. فالمندوب والمكروه ليسا بِمُراديْنِ لي، كما أرى أن أحكام العبادات جديرةٌ بأن تُسمّى بالديانة، ولها أسرارٌ أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع»[122].

أمّا اصطلاح السياسة الشرعية، فقد استبعد العثماني عدداً من التعريفات الاصطلاحية، التي تشير بوضوح إلى تلازم الديني والسياسي في نظر العلماء، وامتداد النظر الشرعي لمجال السياسة، وتدبير شؤون العامة، ومن ذلك تعريف ابن خلدون، الذي ميّز فيه الخلافة عن الملك الطبيعي، فقال: «فقد تبيّن لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي، في

[121] الشاطبي، أبو اسحاق، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج 2، ص 8.

[122] ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمّان، ط 2، 1421 هـ / 2001م، ص 175.

الحقيقة، خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[123]. وواضح من هذا التعريف أن ابن خلدون لا يربط السياسة الشرعية بمحض المصلحة، ولكن بالمصلحة المحصلة من النظر الشرعي، ممّا يفيد عدم استقلال المصالح بنفسها، ودخول النظر الشرعي موارد تقديرها واعتبارها، كما أنه يميز تمييزاً واضحاً بين الملك الطبيعي والخلافة، ويجعل الفاصل بينهما هو أنّ الأوّل ينضبط لآلية النظر العقلي، وأن الخلافة تنضبط لآلية النظر الشرعي في تقدير المصالح.

والمُلاحظ في التعريفات، التي ساقها العثماني، أنّها لا تنفي دخول النظر الشرعي في مجال السياسة؛ بل، على العكس من ذلك، تَعدُّ ذلك هو الأصل، وأن المرونة والسعة في السياسة الشرعية أنّها تحكم النظر المصلحي في الموارد التي لا يأتي فيها نص تفصيلي، فتعريف ابن عقيل الحنبلي للسياسة الشرعية بأنَّها: «ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي». وتعريف ابن نجيم الحنفي لها، بأنَّها «فعل شيء من الحاكم؛ لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»، لا يعني عدم دخول النظر الشرعي لموارد السياسة الشرعية، ولكنّه يعني استقلال التقدير المصلحي بالنظر في السياسة الشرعية في حالة عدم وجود النص.

ب- **أمّا في الاستنتاج**، فقد اعتمد العثماني الدلالة المفاهيمية لبعض الاصطلاحات كمقدّمة منطقية، جعلها معياراً للنظر فيما إذا كانت الشريعة الإسلامية تندرج ضمن مسمّاها، ومن ذلك تعريفه للدولة المدنية، وأيضاً تمييزه بين الطاعة الدينية والطاعة السياسية؛ ففي المفهوم الأوّل، لم يكشف العثماني، بالتحديد، عن المصادر التي استقى منها تعريف الدولة المدنية، ولا علماء السياسة، أو الاجتماع السياسي الغربي، الذين أصّلوا لهذا المفهوم؛ إذ اكتفى بمقابلة مفهوم المدنية بثلاث مقابلات (البداوة، الدينية، الديكتاتورية)، ونقل مضمون مقال لأحد الكتّاب[124] في شبكة الإنترنت دون أن يُشير إليه، واستخلص مقومات الدولة المدنية من هذا المقال حرفياً، وجعلها معياراً لاختبار التصوّر الإسلامي السياسي، ومدى تحقُّق هذه المقوّمات فيه، هذا أخذاً بالاعتبار أنّ مفهوم الدولة المدنية ليس له موقع في

[123] ابن خلدون، المقدّمة، الجزء الأوّل، ص 255.

[124] يُستغرب سلوك الدكتور سعد الدين العثماني في نقله عدداً من الفقرات والمقاطع من مقالات مبثوثة في الإنترنت دون توثيقها، أو الإحالة إلى مصدرها، ومن ذلك نقله عدداً من فقرات مقال الكاتب أحمد زايد ماذا تعني الدولة المدنية؟ المنشور بتاريخ 26 شباط/ فبراير 2011م، في موقع الشروق، على الرابط:

http: //www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=26022011&id=15dd657f-8a45-4145-bf41-92576fb787eb

والتقدير أن ضغط الكتابة اليومية في صحيفة، بالإضافة إلى الانشغالات الكبيرة للكاتب، جعله يسقط هذه الإحالات، ربّما سهواً.

مفردات الفكر السياسي الغربي، وأن هذه التراث الإنساني يؤصّل للدولة الحديثة، وليس الدولة المدنية، وأنه كان الأليق -إن كان القصد التأصيل والتكيّف- اختيار الاصطلاح المتداول؛ أي الدولة الحديثة، والبحث في جذور مفهومه في الإرث السياسي الإنساني، بدل رهن البحث كاملاً، بتعريف «صحفي» لمفهوم مدنية الدولة، لا يستند إلى أي عمق نظري معرفي.

والأمر نفسه يُقال بالنسبة إلى سلوك العثماني في تمييزه لمفهوم الطاعة الدينية والطاعة السياسية؛ إذ عمد، هذه المرّة، إلى مقالة أخرى في الإنترنت، لتحديد مفهوم الطاعة السياسية[125]، دون أن يحيل عليها، وتبنّى مفهوم جون رولز للطاعة السياسية، الذي نقله مستبعداً بعض لوازمه[126]، ليرتّب عليه تمييز العلاقة بين الطاعة بالدلالة الدينية والطاعة بالدلالة السياسية.

والمفارقة أن الدكتور سعد الدين العثماني، وهو يؤصّل لتمايز الطاعة الدينية عن الطاعة السياسية، اختار أن يتحدث ضمن قضايا الديانة عن الفتيا فحسب، دون التبليغ، بحكم أن تواطؤ العلماء على أنّ الفتوى غير ملزمة، ولم يتناول قضايا التبليغ، التي لا خلاف بين العلماء على أن طاعة المكلّف فيها واجبة ولازمة. وواضح أن مسعى العثماني في التمييز كان يروم إثبات أن الطاعة تكون لقضايا السياسة دون قضايا الدين؛ ولهذا السبب استبعد قضايا التبليغ الموجبة للطاعة، وأثبت، فحسب، قضايا الفتيا، التي يتخيّر الناس في الالتزام بها، أو اختيار فتوى أخرى.

ولست أدري ما الحاجة التي دعت العثماني إلى استعارة مفهوم رولز لقضية الطاعة السياسية؛ إذ كان من الممكن أن يحفر في التراث السياسي الإسلامي، وقد بذلت جهود أكاديمية في الموضوع، وخرجت بخلاصات مهمّة[127]، كان من الممكن استثمارها أفضل من التعسُّف الذي لجأ إليه في استعارة مفاهيم رولز.

---

[125] يغلب على الظن أن الدكتور سعد الدين العثماني استعان بمقال: طاعة الرئيس والخروج على السلطة في النظام الديمقراطي، الذي نُشر على موقع صيد الفوائد، لكاتبه إبراهيم بن عمر السكران، بتاريخ 10 شعبان 1435هـ، على الرابط:

http: //www.saaid.net/Doat/alsakran/74.htm

وتعليل هذا الظن أن الاقتباسات التي اقتطفها العثماني من أقوال رولز كلها مثبتة، حرفياً، في المقال.

[126] نقصد باللوازم: الشروط التي وضعها رولز لتبرير وجوب الطاعة السياسية للقوانين غير العادلة؛ إذ قال، حرفياً، نقلاً عن المقال: «حين يتبنّى الأطراف "مبدأ الأغلبية" فإنّهم يوافقون على تحمُّل قوانين غير عادلة حسب شروط محددة»، وقال أيضاً: «حين تكون البنية الأساسية للمجتمع عادلة بشكل معقول، فإن علينا أن نسلّم بإلزامية قوانين غير عادلة، بشرط أن لا تتجاوز مستويات محدّدة من اللاعدالة». واشترط لطاعة القوانين غير العادلة شرطين هما: أن يكون القانون غير العادل صدر من مؤسسة ديمقراطية؛ والثاني أن يكون ظلمه خفيفاً لم يصل لمستويات الظلم الشنيع، ولا ندري، تحديداً، لماذا اختار العثماني استبعاد هذين الشرطين.

[127] أنجز الباحث هاني عبادي محمد سيف المغلس في جامعة أسيوط، في مصر، رسالة الماجستير حول الطاعة السياسية؛ -دراسة لتطوير وإشكاليات المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي، سنة 2010م، انتهت في خلاصاتها إلى ضرورة رفع الخلط بين الطاعة بمفهومها الديني، والطاعة بمفهومها السياسي، وذلك بالارتكاز على دراسة وقراءة تراث الفكر السياسي الإسلامي.

2- **مسلك المداخل الأصولية:** اعتمد الدكتور سعد العثماني، أساساً، على مدخل تصرّفات النبي -صلى الله عليه وسلّم- للتأصيل لفكرة تمايز الديني عن السياسي، واستقلال السياسي بالنظر المصلحي. ملخص هذا المدخل -كما سبقت الإشارة- هو إثبات تعدد تصرفات النبي صلى الله عليه وسلّم، وأنّها لا ترد جميعها على مورد التشريع، والاستدلال على ذلك باشتغال عدد من الأصوليين[128] على إثبات الفروق بين هذه التصرفات، وتسليط الضوء على مفهوم تصرفات النبي صلى الله عليه وسلّم، وخصوصيتها، وكونها تصرفات سياسية وغير دينية، وأن مدارها على الاجتهاد البشري والتقدير المصلحي، لا النظر الشرعي.

بيدَ أن المشكلة المنهجية، التي تطرح على مسلك الدكتور العثماني في هذا الصدد، أنّه لم يناقش التداخل المفترض بين التصرفات، وهل يمكن للنص الشرعي (التصرفات التبليغية) أن تتدخل في مجال السياسة، أو أن مجال السياسة كلّه محكوم بتصرّفات النبي -صلى الله عليه وسلم، باعتبار الإمامة؟

لا يوفّر المدخل الأصولي، الذي اختاره الدكتور سعد الدين العثماني، الإمكانية للقول باستبعاد النص الشرعي من مجال السياسة، فكلّ ما يقرّره من قواعد وفروق في هذا الباب هو أن يثبت وجود تصرفات باعتبار التبليغ، وأخرى باعتبار الإمامة، وأخرى باعتبار الفتيا، وأخرى باعتبار القضاء، وأخرى باعتبار الجبلة، وأن تحديد الفروق بين هذه التصرّفات يبقى محتاجاً لترسيم الضوابط. وإلى الساعة، لم يقل أحد من علماء الأصول بوجود ضابط المجال (أي مجال السياسة) لتمييز ما هو تبليغي عمّا هو تصرف باعتبار الإمامة، وإنّما تحدّثوا بتفصيل داخل مجال السياسة عن التمييز بين ما هو مأمور به شرعاً، وما هو اجتهادي متروك للنظر المصلحي، ودليل ذلك أنّه في كل الأحاديث، التي أوردت على سبيل تمييز مجال السياسة عن مجال الدين، كان الصحابة -رضوان الله عليهم- يتحرّون في تصرف النبي، وهل هو اتباع، أو محض رأي، فإن تبيّن لهم أنه رأي بادروا لمراجعته، كما سنرى، بتفصيل، في مسلك الاستنباط الفقهي. يقول الإمام القرافي، موضحاً الاعتراض الأصولي الذي أوردناه على مدخل العثماني: « قَالَ مَالِكٌ -رَحِمَهُ اللَّهُ- فِي الْمُدَوَّنَةِ: لَمْ يَبْلُغْنِي أَنَّ السَّلَبَ كَانَ لِلْقَاتِلِ إلَّا يَوْمَ حُنَيْنٍ، وَهُوَ مَوْكُولٌ إلَى اجْتِهَادِ الْإِمَامِ. فَإِنْ قُلْنَا إنَّهُ مِنْ بَابِ التَّبْلِيغِ وَالْفُتْيَا، فَقَدْ حَصَلَ السَّلَبُ مِنْ بَابٍ آخَرَ غَيْرِ تَصَرُّفَاتِ الْأَئِمَّةِ، فَلَا يُحْتَاجُ إلَى الْفَرْقِ، كَمَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- فَلَيْسَ لِلْإِمَامِ نَزْعُهُ مِمَّنْ وُجِدَ فِي حَوْزِهِ بِشَرْطِهِ؛ لِأَنَّ الْقَتْلَ، حِينَئِذٍ، سَبَبُ الِاسْتِحْقَاقِ، فَلَا يَجُوزُ لِلْإِمَامِ أَنْ يَأْخُذَ مَا هُوَ مُسْتَحِقٌّ بِسَبَبِهِ، وَإِنْ قُلْنَا إنَّهُ مِنْ بَابِ تَصَرُّفَاتِ الْأَئِمَّةِ، كَمَا قَالَهُ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ، فَلِلْإِمَامِ نَزْعُهُ مِمَّنْ وُجِدَ مَعَهُ؛ لِأَنَّ سَبَبَ اسْتِحْقَاقِهِ تَصَرُّفُ الْإِمَامِ وَلَمْ يُوجَدْ

[128] وعلى وجه الخصوص، الإمام القرافي في الفروق، وابن القيّم في أعلام الموقعين، وابن تيميّة في الفتاوى وغيرهم.

فَبَقِيَ مِنْ الْغَنِيمَةِ»[129]. فيرى القارئ أنه في قضية واحدة (السلب)، وقع الاختلاف بين العلماء على تحديد نوع التصرف الذي أنتج بمقتضاه الحكم، وهل هو تبليغي، أو قضائي، أو إمامي؟ ما يعني، حسب هذا المدخل الأصولي، أن استقلال كل قضايا السياسة بالنظر المصلحي غير مسلم، وأن للنص الشرعي مدخل في هذه القضايا، وأن غاية ما يسمح به هذا المدخل من تأصيل: إثبات استقلال القضايا التي تمّ فيها التصرّف بمقتضى الإمامة بالنظر المصلحي، وهو ما يصعب ضبطه وحصره إلّا باجتهاد كبير يشتغل على تخريج ضوابط التمييز[130] بين التصرفات، ومحاولة قراءة تصرّفات النبي -صلى الله عليه وسلم- من وحيها.

3- **مسلك الاستنباط الفقهي:** ونقصد به المسلك الذي اعتمده الدكتور سعد الدين العثماني في توجيه بعض الأحاديث التي اعتمدها للتأصيل لفكرة تمايز الديني عن الدنيوي، والديني عن السياسي، وسنحاول أن نقتصر على حديثين اعتمد عليهما العثماني بشكل رئيس، وكرّرهما أكثر من مرّة في تأصيله، ونختبر التماسك المنهجي لهذا المسلك.

أ- **حديث تأبير النخل:** الذي ورد بروايات متقاربة المعنى، مع اختلاف في بعض العبارات؛ ففي رواية مسلم عن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: «قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل، فقال عليه السلام: "ما تصنعون؟" فقالوا: شيئاً كنّا نصنعه في الجاهلية، فقال: "لعلكم لو لم تصنعوه لكان خيراً"، فتركوه، فنفضت النخل، فذكر له ذلك، فقال: "**إنما أنا بشر، إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أخبرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر**"»[131]. وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها: «**إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم، فإنما هو بوحي، وإذا أخبرتكم بشيء من أمر دنياكم، فإنما أنا بشر، وأنتم أعلم بأمور دنياكم**»[132]. وورد في رواية موسى بن طلحة عن أبيه مرفوعاً بهذا النص: «**إن كان ذلك ينفعهم فليصنعوه، فإنما ظننت ظنّاً فلا تؤاخذوني بالظنّ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لا أكذب على الله**»[133]. وملخّص استدلال العثماني أن الحديث ميّز، بشكل واضح، بين تصرّف النبي -صلى الله عليه وسلم- باعتبار التبليغ الموجب للطاعة، وتصرفاته باعتبار الخبرة البشرية الذي يقبل

[129] القرافي، شهاب الدين أبو العباس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، (دون طبعة ولا تاريخ)، نشر، ج 8، ص 3.

[130] نظّمت دار الحديث الحسنية ندوة دولية بتاريخ: 16- 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009م، خصّصت موضوعها لتمييز تصرفات النبي صلى الله عليه وسلّم، وجعلت هدفها، ورأس أولوياتها، الاشتغال على الضوابط التي استقرأها العلماء للتمييز بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم.

[131] رواه مسلم، في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي.

[132] المرجع السابق نفسه.

[133] المرجع السابق نفسه.

الخطأ والصواب، وأن أمور الدنيا، كما نص الحديث، مخصوصة بهذا النوع الأخير من التصرُّف لا بتصرفات التبليغ الموجبة للطاعة الدينية.

والإيراد والاعتراض على هذا الاستدلال يأتي من استبعاد دلالات الحديث، التي تتجه بخلاف خلاصات الدكتور العثماني؛ فالحديث، كما تنص على ذلك عباراته، صريح في كون النبي -صلى الله عليه وسلم- ابتداءً استعمل ألفاظاً تدلُّ على أنه غير مأمور شرعاً بالأمر الذي فهمه الصحابة منه، فقد استعمل، حسب الرواية الأولى، لفظ «لعلكم لو لم تصنعوه لكان خيراً»، واستعمل، حسب رواية ثانية، «ما أظن يُغني ذلك شيئاً»، وفي روايات أخرى ورد رأيه عن طريق الاستفهام: «وَيُغْنِي هَذَا شَيْئًا؟»، وهي كلّها عبارات تدلّ على استعماله -صلى الله عليه وسلم- رأيه في مسائل الدنيا، فقد بوّب النووي على ذلك الحديث بقوله: «باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره -صلى الله عليه وسلم- من معايش الدنيا على سبيل الرأي». فميز النووي، ضمن مسائل الدنيا، بين ما قاله -عليه الصلاة والسلام- على سبيل التبليغ، وما قاله على سبيل الرأي، تماماً كما ذهبنا إلى ذلك في نقد مسلك المدخل الأصولي من كون مسائل الدنيا هي منطقة تداخل التبليغي، والإمامي، والقضائي، والفتيا، وأن الأمر يحتاج إلى تحديد ضوابط التمييز بين هذه التصرفات، لا استقلال الدنيوي بتصرفات الإمامة والقضاء، كما ذهب إلى ذلك الدكتور سعد الدين العثماني. وقد ناقش الشيخ محمد شاكر مناقشةً علميةً أصوليةً فقهيةً أصيلةً هذا الحديث ومقتضياته، وردّ الأطروحة القديمة، قبل أن يتبنّاها العثماني. نرى أن نورد مناقشته باختصار لتماسكها المنهجي:

- فبيّن -رحمه الله- أن الأمور التي يُقال فيها: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» هي تلك الأمور التي لم تتناولها الأدلّة الشرعية تناولاً عامّاً، أو تناولاً خاصّاً، أو الأمور التي تناولتها السنّة، لا على سبيل التشريع، وإنما على سبيل الرأي فحسب.

- وأكد أن الأصل في كل ما تناولته النصوص الشرعية -ولو كان متعلقاً بأمر الدنيا أو المعاش، أو غيره- أن يكون على سبيل التشريع، إلّا أن يدلّ الدليل، أو القرينة، على خلاف ذلك.

وأيّد هذين الأصلين بدليلين اثنين:

أ- تصرف الصحابة في القصة المذكورة، حيث امتنعوا من تأبير النخل -على الرغم من خبرتهم السابقة عن أهمية ذلك التلقيح، علاوةً على أنّه أمر من أمور المعايش الدنيوية- وذلك لمّا لم يظهر لهم دليل أو قرينة تبيّن لهم أن الرسول -صلى الله عليه وسلّم- قال ما قال على غير سبيل التشريع، وهذا يعني أنّهم -

رضي الله عنهم- يتعاملون مع أقواله صلى الله عليه وسلم -ولو كانت في أمور المعايش- على أنّها على سبيل التشريع، حتى يأتي من الدليل الشرعي ما يبيّن أنّها على غير سبيل التشريع.

ب- طريقة صياغة العلماء للعبارات السابقة، فإنها واضحة، الوضوح كلّه، في أن الأصل في كل ما جاء في النصوص الشرعية إنّما يتم التعامل معه على أنه جاء على سبيل التشريع؛ ولذلك احتاج هؤلاء العلماء أن يقيّدوا الأمور التي لا يجب على المسلمين امتثالها من معايش الدنيا، بأنها التي جاءت «على سبيل الرأي»، أو «لا على سبيل التشريع». وهذا يعني أن النصوص، التي جاءت في معايش الدنيا، أو غيرها، ولم تظهر قرينة، أو دليل يبيّن أنّها جاءت على سبيل الرأي، أو لا على سبيل التشريع، فإنّه يتم التعامل معها على أنّها نصوص تشريعية يجب امتثالها.

وزاد شاكر، في استدلاله، أنّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- كما في الحديث، لم يأمرهم أمراً مطلقاً، أو لم ينههم نهياً مطلقاً، وأن ما صدر عنه بنص الحديث يدل على ذلك، وإن كان من سمع هذا الموضوع من الصحابة -رضي الله عنهم- قد غلبوا جانب التشريع. فالحديث يبيّن أنّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- يتحدث عن ظن، أو خبرة دنيوية لا علاقة لها بالتشريع، ولذلك لما غلَّب بعض الصحابة -رضي الله عنهم- جانب التشريع في ذلك، بيّن لهم الرسول -صلى الله عليه وسلّم- أنه لم يُرد ذلك، وأن كلامه السابق لا يدلُّ عليه؛ ولذلك قال لهم معقّباً على تصرفهم إزاء مقالته السابقة: «**فإني إنّما ظننت ظنّاً، فلا تؤاخذوني بالظن**». وقال: «**إذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر**»، وقال: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**». فالروايات كلّها، في مبتداها ومنتهاها، متضافرة على أن ما ذكره الرسول -صلى الله عليه وسلّم- للصحابة كان من قبيل الرأي المتعلّق بأمور المعاش القائم على الخبرة البشرية، ولم يكن كلاماً على سبيل التشريع[134].

ب- **حديث الحباب بن المنذر**: ونصّه ما ورد في سيرة ابن اسحاق: «فحُدثت عَنْ رِجَالٍ مِنْ بَنِي سَلمة، أَنَّهُمْ ذَكَرُوا: أَنَّ الحُباب بْنَ الْمُنْذِرِ بْنِ الجَموح قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ أرأيتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أنزلَكه اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ، وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرأيُ والحربُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قَالَ: «**بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ**». فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنْ الْقَوْمِ، فَنَنْزِلَهُ ثُمَّ نُغَوِّر مَا وَرَاءَهُ مِنْ الْقُلُب، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهِ حَوْضًا فنملؤه مَاءً، ثُمَّ نُقَاتِلُ الْقَوْمَ، فَنَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَقَدْ أشرتَ بِالرَّأْيِ**». فَنَهَضَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن مَعَهُ

[134] الشريف، محمد شاكر، تحطيم الصنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي، دار البيارق، الطبعة الأولى، 2008م، ص 162- 171.

مِنْ النَّاسِ فَسَارَ حَتَّى إذَا أَتَى أَدْنَى مَاءٍ مِنْ الْقَوْمِ نَزَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أمر بالقُلُب فغُوِّرت، وبنى حَوْضاً على القُلُب الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ، فَمُلِئَ مَاءً، ثُمَّ قَذَفُوا فيه الآنية»[135].

وعلى نسقه نفسه في الاستدلال في الحديث السابق استدلّ العثماني بمراجعة الصحابة للنبي -صلى الله عليه وسلم- لمواقفه وتصرفاته الإمامية؛ لإثبات استقلال مجال السياسة بالنظر المصلحي، وعدم دخول النص الشرعي إلى موارد هذا المجال. وبغض النظر عمّا قيل في صحة هذا الخبر[136] فإنّ الاعتراض، الذي ذكرناه، على توجيه الحديث السابق يصدق من باب أولى على هذا الحديث؛ إذ واضح من نصّه أن الصحابة لم يكونوا يراجعون النبي صلى الله عليه وسلّم، في تصرفه، حتى يسألوا إن كان من التبليغ الموجب للطاعة «أرأيتَ هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه، ولا نتأخر عنه»، أم من التصرفات الإمامية الخاضعة المحكومة بمنطق التقدير المصلحي «أم هو الرأي، والحرب، والمكيدة؟» وهو ما يؤكّد ما سبق أن قرّره الشيخ محمد شاكر الشريف من كون الأصل في التصرّف هو التبليغ إلّا أن ترد قرينة تدلّ على أن هذا التصرّف كان بمقتضى الإمامة أو القضاء، وإلا لا معنى من استفسار الصحابة عن نوع التصرف؟

والأمر نفسه، يمكن أن يُقال عن حديث مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدنية؛ إذ لم يميز سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وجه تصرف النبي -صلى الله عليه وسلم- (وهو صرف إمامي محض) بين أن يكون القرار التزاماً لأمر إلهي، أو رأياً وتقديراً مصلحياً. «فقالا له: يا رسول الله، أمراً نحبّه فنصنعه، أم شيئاً أمرك الله به، لا بدّ لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟» فكان جواب الرسول صلى الله عليه وسلم: «**بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلّا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما**». فحصلت مراجعة النبي -صلى الله عليه وسلّم- منهما، بعد أن تبيّنا أن التصرّف الإمامي ليس وحياً.

ويتحصّل من الاعتراض، الذي قدمناه، في هذا المسلك، أن استدلال العثماني بهذه الأحاديث لا تنهض دليلاً على استبعاد النص الشرعي من مجال السياسة، وأن أقصى ما تفعله أن تثبت أن مجال السياسة متروك للتقدير المصلحي في حالة عدم وجود النص مع الخلاف في النص، هل المقصود الحكم المستفاد منه، أو العلل، والحكم، والمقاصد، التي جاء لتحقيقها.

[135] ابن هشام، السيرة النبوية، المحقّق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ج 2، ص 192.

[136] ضعف العلماء هذا الخبر، منهم ابن حجر العسقلاني، والإمام الذهبي، رحمهما الله.

المحور الرابع: في نقد المفارقات التوفيقية:

وممّا يُلاحظ على الدكتور سعد الدين العثماني أنّه، وهو يذهب بالتأصيل إلى مداه لإثبات استقلال الدنيوي والسياسي بالنظر المصلحي، يبقي على بعض لوازم الطرح المخالف، الذي لا يزال يعتقد بدور النص الشرعي في المجالين (مع الاختلاف في شكل هذا الحضور، باللفظ، أو بالمقصد، والحكم، والعلل). وسنحاول، في هذا المحور، أن نسلّط الضوء على بعض الأفكار التوفيقية، التي أبقاها العثماني خارج النسق الذي اعتمده، وذلك بذكرها، والتعليق المختصر عليها:

- **إذا كانت قضايا السياسة ممّا تستقل بالنظر المصلحي فلماذا استثناء الحدود والقصاص؟:** يقول العثماني: «ومن أمثلة النوع الثاني ما عرف في الفقه الإسلامي بعقوبات التعازير، وهي عقوبات متروكة لأولي الأمر في المجتمع المسلم ضمن الجرائم التي لا حدّ فيها، ولا كفّارة، ولا قصاص»[137]. ومعلوم أن الحدود والقصاص تندرج ضمن التشريع الجنائي غير الديني، باصطلاح العثماني، مثلها مثل التعازير، فلا ندري وجه استثنائها، ألأنها وردت بنصٍّ صريحٍ يبيّن عدم استقلال المجال السياسي بالنظر المصلحي، أم أن للحدود وضعاً استثنائياً لم تقدّم أطروحة العثماني جواباً بشأنه؟

- **إذا كان ليس من الضروري، في المجال السياسي، البحث عن سند شرعي من النصوص لأي إجراء جديد، فلماذا استثناء النصوص المانعة (المحرمة)؟** يقول العثماني: «ولهذا، فليس من الضروري، في المجال السياسي، أن نبحث عن سند شرعي من النصوص لأي إجراء جديد؛ بل الذي عليه أن يبحث عن الدليل الشرعي هو الذي يمنع من الإجراء؛ لأن الأصل في المعاملات الإباحة، حتى يرد الحظر والمنع من الشرع»[138]. فهذا الكلام يناقض، مطلقاً، أطروحة العثماني؛ إذ مضمونه أنّ للنص -في حالة وجوده- سلطة توقيف الإجراء، الذي يندرج ضمن مجال السياسة، إذا كان فحواه المنع والحظر، بينما أطروحة العثماني تؤكّد أن المجال السياسي يستقل بالنظر المصلحي دون تدخّل للنص الشرعي، سواء في حال الإباحة، أم الحظر.

- **التمييز بين التصرّف الديني والتصرّف السياسي:** وقد أورد العثماني، في ذلك، موقف الخليفة عمر بن الخطاب من قضية الطلاق الثلاث، وقضية الزواج بالروميات، مميزاً في ذلك بين التشريع الديني والتشريع السياسي، معتبراً أن تدخّل الخليفة، بالمنع، هو إجراء سياسي معلّل بمصلحة الدولة والمجتمع،

[137] العثماني، سعد الدين، التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الديني، الحلقة 20 الجزء الثاني، مرجع سابق.

[138] العثماني، سعد الدين، المجال السياسي مفوض للاجتهاد البشري، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 13، العدد 3441، ص 7، نُشر بتاريخ الأربعاء: 16 تموز/ يوليو 2014م.

وهو أمر لا غبار عليه، لكن وجه المشكلة أن العثماني، بعد أن خلص إلى أطروحة التمييز، عرض لرأي العلماء في تكييف هذه النازلة، وأنّها تندرج في المنظومة الأصولية الشرعية ضمن تقييد المباح[139]؛ أي أنه انعطف إلى لوازم النظر الشرعي؛ إذ المباح حكم شرعي، وتقييده يندرج ضمن النظر الشرعي، ولا يخرج عنه.

- **في مفهوم السعي للانسجام بين التشريعين الديني والدنيوي:** بعد أن قرّر العثماني التمييز الواضح بين التشريع الديني، القائم على التحليل والتحريم، وتشريع ما يعبد الله به، والتشريع القانوني الدنيوي، الذي يعدُّ من صلاحية الجهات المتخصّصة، قال: «ولا شك أن المسلم يسعى إلى الانسجام بين التشريعين، لكن ذلك يجب أن يتوسّل بالحوار، والإقناع، والوسائل الديمقراطية، إلى أن يكون ذلك الانسجام في أعلى درجاته»[140]. فإذا كان التشريع الديني مستقلّاً بموضوعه، ومجاله، وآليات الحكم فيه، وكان التشريع القانوني مستقلاً بالتقدير المصلحي، وموكولاً النظر فيه للجهات المختصّة (البرلمان)، فلا ندري، على وجه الخصوص، ما الحاجة التي تبرّر الانسجام بين التشريعين؛ فالأول، حسب العثماني، ينظّم علاقة الإنسان بربّه، والثاني ينظّم شؤون الناس الدنيوية والسياسية، فما الذي يبرّر الحوار، والإقناع، واللجوء إلى الآليات الديمقراطية، لإحداث الانسجام بين التشريعين؟

- **وكون القوانين تستند إلى المرجعية الإسلامية، لا يمنع من تحوّلها، بفعل الآلية الديمقراطية، إلى قوانين مدنية[141]**؛ إذ تكشف هذه الخلاصة، التي انتهى إليها العثماني، استمرار الازدواجية في تصوّره؛ إذ لما كان الدنيوي والسياسي مستقلاً، بالنظر المصلحي، لم يعد للنص الشرعي مدخل فيه، فلماذا يطرح قضية القوانين، التي تستند إلى الشريعة الإسلامية، أو لم يقلْ بأن الشريعة خاصّة بالقضايا الدينية، وليس السياسية؟

خلاصة: نودُّ، أخيراً، أن نقول: إن هذا الجهد في قراءة أطروحة العثماني، وتتبعها في سياقها التكويني، وبسط خطوطها العريضة، ومستنداتها الأصولية والمعرفية، وأيضاً، في نقد مداخلها ومسالكها المنهجية في الاستدلال، لا تستهدف نسف الأطروحة، ولا إبطالها، بقدر ما تحاول مساءلة منطقها الداخلي، وتحفّز على ملء كثير من الفراغات المنهجية فيها، فلا جدال في القيمة الأصولية لمدخل التمييز بين تصرفات النبي -صلى الله عليه وسلّم- في تحرير العقل المسلم للنظر في أمور السياسة، لكن ثمّة فرقاً

[139] العثماني، سعد الدين، جريدة التجديد المغربية، الحلقة 20 الجزء الثاني، العدد 3448، ص 7، بتاريخ: 25-27 تموز/ يوليو 2014.

[140] المرجع السابق.

[141] العثماني، سعد الدين، التمييز بين فقه الدولة وبين مرجعية النظام القانوني، الحلقة 18، مرجع سابق.

بين أن يسلك التأصيل مسلك الانتظام في البناء الأصولي، الذي يتطلّب الوفاء بمشترطاته، وبين أن يسلك مسلك الانتقاء منه، من غير استحضار صرامة التماسك البنائي فيه؛ ولذلك نقدّر أن هذه الملاحظات المنهجية ستكون مفيدة لتعميق الأطروحة، وتدقيق مفرداتها، ومدّها بأسباب أعمق من التأصيل، والانتظام في البناء الأصولي الإسلامي.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016