ترجمات | قسم الدراسات الدينية | 19 سبتمبر 2018

فهم الإسلاميّين للشريعة وآثاره في الدستور المصري بعد الثورة

آريا ناكيسا

ترجمة: سامي الرياحي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018

فهم الإسلاميّين للشريعة وآثاره في الدستور المصري بعد الثورة[1]

د. آريا ناكيسا (Nakissa Aria .Dr)

تعريب: **سامي الرياحي** (تونس)

1- نُشر هذا المقال بمجلة موجز الشرق الأوسط. نوفمبر 2012. عدد 68. مركز كراون لدراسات الشرق الأوسط. جامعة برانديس. (Middle East Brief. Novembre 2012. no 68 - Crown center for middle east studies. Brandeis University).

مقدّمة المترجم:

ظلّت العقبة الأساسية التي رافقت المسلمين في تعاملهم مع الحداثة السياسية والقانونية وعرقلت جهودهم من أجل ولوج العالم الحديث فاعلين لا مفعولين هو فهمهم للشريعة وتشبثهم بمنوال تأويلها القديم والذي وقع إحياؤه مع الحركة السلفيّة الجديدة بمنهاج مقاصدي تقليدي يدمج مصالح الدنيا مع مصالح الآخرة، ويخلط بين الشأن العام والشأن الفردي، وبين مسائل الاعتقاد ومسائل التشريع.

والواضح أنّ ميراث التفكير السياسي الديني الإسلامي خلال الحقبتيْن الحديثة والمعاصرة وإشكالات الهوية وكيفية التعامل مع الحداثة السياسية قد ألقت بظلال كثيفة على محاولة صياغة الدستور الجديد الأوّل لمصر قبل التحوّلات اللاحقة التي عرفتها في سنة 2013. هذا ما يطرحه مقال الباحث أريا ناكيسيا (Aria Nakissa) ويكشف من خلاله عن أسباب تعثّر الإسلاميين في مصر في تعبيد طريق الانتقال السياسي بمرونة تكفي لحفظ الاستقرار الاجتماعي ببلدهم.

طرح الكاتب رؤية تفسّر أسباب الفشل الذريع الذي منيت به الطبقة السياسية المصرية في صياغة دستور يعبّر عن تطلّعات المصريين جميعا في قيام دولة حديثة تحترم الحقوق والحرّيات. وكان أبرز عائق وفقا لهذه الدراسة الموجزة هو الدور السلبي للإيديولوجية الإسلاموية المعروفة بالفكر الوسطي، وهو فكر تتقاسمه تيارات عديدة داخل السلطة (الأزهر) وخارجها (الإخوان). وقد أبرز الغموض الذي حفّ بمفهوم تطبيق الشريعة في العصر الحديث انطلاقا مما طرحه محمّد رشيد رضا في تقسيم الشريعة إلى ثابت يشمل الشعائر ومسائل الأسرة ومتغيّر يشمل المعاملات ويخضع للمصلحة العاجلة. وتمثّل هذه الرؤية استيراد لرؤية الفقهاء والأصوليّين القديمة التي لم تعد ذات جدوى في العصر الحاضر، مما حوّل الشريعة إلى مجرّد قوالب جافة ومجافية للواقع. وكان هذا هو السبب الأول الذي جعل معنى الشريعة يكتنفه الغموض ويرضخ للتلاعب والتجاذب والاستقطاب. أمّا العامل الثاني فهو تبنّي نموذج الدولة الديمقراطية النيوليبرالية واعتبارها المسلك الأمثل لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة وإضفاء الطابع الإسلامي عليها من جهة أخرى، وفي هذا المستوى يتبنى الإسلاميّون نهجا تجريبيا لا يعلم مداه ولا يمكن توقّع نتائجه. فهو مغامرة لا نعلم ما الذي يمكن أن تثمره. وقد تبيّن لاحقا من خلال انتقادات المنظّمات الحقوقية لمسودّة الدستور الأول ما يمثله من تهديد صريح للحقوق والحرّيات بسبب غموض المصطلحات وتضارب البنود. فالتنصيص مثلا على القبول بمبادئ حقوق الإنسان ما لم تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية يتيح للسلطة التنفيذية التدخّل المباشر لقمع الحرّيات.

إنّ هذا الإبقاء على الصيغ الغامضة في الدستور من شأنه أن يفضح النوايا العميقة للإسلاميين وهي أنّ الديمقراطية أداة لتحقيق دولة الشريعة أوّلا وأنّ السلطة التنفيذية عمليّا تظلّ هي السلطة الأولى في الدولة.

واختيار النموذج الديمقراطي النيوليبرالي دافعه الأساسي هو الشعبيّة الكبرى التي تحظى بها تيارات الإسلام السياسي في المجتمع بما يضمن لها حظوظا أكبر لبلوغ السلطة من جهة وتطبيع العلاقة مع الدول الرأسمالية الكبرى التي تهيمن اقتصاديا على دول ما يسمى بـ «الربيع العربي» من جهة أخرى.

أبرز هذا المقال تجربة متعثّرة في الانتقال الديمقراطي بمصر كان طرفها الأساسي الإسلام السياسي في استراتيجية تفكير قاصرة عن فهم الواقع واستيعاب مقتضيات الحداثة وما تتطلّبه المرحلة التاريخية من جرأة في تفكيك الألغام القديمة والخروج عن الغموض التي رافق الإيديولوجيات العربية منذ تأسيس الدولة الوطنية.

المقال:

أجريت المرحلة الأولى من الانتخابات في مصر بعد الثورة بين نوفمبر 2011 وجانفي 2012، وآلت إلى تشكّل أغلبية برلمانية تسيطر عليها أحزاب إسلاميّة. وفي جوان 2012 نجح الموظّفون المعيّنون منذ فترة مبارك والذين لا يزالوا يعملون في الحكومة في حلّ البرلمان أمام المحكمة. ورغم ذلك كان البرلمان قبل حلّه قد عيّن لجنة من مائة عضو (الجمعيّة التأسيسيّة) لوضع دستور مصر بعد الثورة. ومعظم أعضاء اللجنة، مثل غالبية البرلمان الذي عيّنهم، هم إسلاميّو التوجّه.

ومع ذلك، فإنّ الإسلاميين في مصر ليسوا مجموعة متجانسة. ورغم اشتراكهم عموما في التطلّع إلى تطبيق الشريعة فإنّهم منقسمون حول تحديد ما الذي يطبّق من الشريعة بالضبط. وقد انعكست مختلف التوجّهات حول هذه المسألة على انتشار أحزاب الإسلام السياسي. وإلى حدّ بعيد فإنّ حزب العدالة والحرية للإخوان المسلمين هو الأكثر تأثيرا. وبما أنّ الإخوان هم الذين فازوا بالأغلبيّة (47 بالمائة) من المقاعد الممكنة في البرلمان فقد لاقت وجهات نظرهم تمثيلا أوسع في اللجنة الدستوريّة. وفضلا عن ذلك فقد أصبح محمد مرسي المنتمي إلى الإخوان المسلمين في جوان 2012 أوّل رئيس دولة لمصر بعد الثورة، وبحكم أنّه رئيس فقد كان المسؤول عن تعيين لجنة جديدة في حال فشل اللجنة الحالية في مهمّتها. وهكذا، وبغض النظر عمّا حدث مع اللجنة الحاليّة فإنّه من الصعب تصوّر سيناريو مستقبلي لا تقوم فيه جماعة الإخوان بدور قيادي في تشكيل دستور مرحلة ما بعد الثورة.

يُقدّم هذا الموجز نظرة فاحصة حول مفهوم الوسطيّة، وهو تيّار من الفكر الدّيني المعاصر ومكوّن مهمّ من توجهات الإخوان المسلمين من أجل تطبيق الشريعة. ورغم أنّ الغالبية الساحقة من سياسي الإخوان أنفسهم ليسوا من علماء الدّين، فإنّ فهمهم للشريعة يتشكّل بعمق من آراء هؤلاء العلماء ومعتقداتهم، ويمكن

أن نقول الشيء ذاته عن عامة الناخبين. سيناقش هذا الموجز مفهوم الوسطيّة ثمّ يدرس الآثار المترتّبة على هذا المنظور العقائدي لتطبيق الشريعة. وينظر إثرها في طريقة تعبير هذه المقاربة عن صياغة دستور مصر بعد الثورة.

في جذور الوسطية:

مصطلح الوسطية[1] مشتق من كلمة «و س ط» التي تعني الوسط، وهذا يعكس حقا أنّ مؤيّديها ينظرون إليها باعتبارها طريقا وسطا يمزج بين الأصالة الدّينيّة والمعاصرة. فما هي المبادئ التي تحكم هذا الجمع بين الأصالة والمعاصرة؟ ثمّ كيف ستظهر هذه الثمرة النهائية؟ إنّ دراسة هذه المسائل تقتضي النظر في جذور العقيدة الوسطيّة.

رغم أنّ الفقه الإسلامي القديم اعتمد منهجا حرفيا في تأويل كتاب الله، فإنّ الفقهاء التقليديين لم يروْا إطلاقا في مشيئة الله مجرّد تطبيق للصياغة الحرفية للنصوص المقدّسة. ففي تفسير الكتاب المبين ينطلق الفقهاء من التسليم بأنّ أوامر الله عموما غايتها تعزيز السعادة والخير للبشرية (المصلحة): وهذه هي روح الشريعة، وهي قراءة تتناسب مع الكتاب المقدّس، وينبغي أن تؤخذ في الحسبان. وفي الواقع فإنّ بعض أعلام الإسلام الأوائل المبجّلين (مثل الخليفة عمر) يعتبرون إرادة الله في ضمان سعادة البشر لا تعني أن يؤول تطبيق شرعه إلى مشقة لا لزوم لها حينما تتبدّل الظروف.[2] وفي كل الأحوال، ورغم أنّ الفقه القديم قد سمح ببعض الانحرافات من صياغة الكتاب المقدّس فإنها انحرافات بسيطة إلى حدّ ما.

بدأت الوسطية منهجا في التفسير الفقهي في الظهور مع كتابات المصري الأزهري محمد عبده (تـ1905) في القرن التاسع عشر. واعتبر عبده بعض الأوامر الشرعية التي نجحت في تعزيز صلاح البشر في الماضي قد غدت اليوم عائقا متحجّرا بسبب التغييرات الشاملة الناجمة عن الحداثة. وعلى هذا النحو كان يعتقد أنْ ليس من مقاصد الله تطبيق ذلك في ظلّ الظروف السائدة.

وقد وجدت أفكار عبده مزيدا من الاعتناء على يد تلميذه رشيد رضا (تـ1935).[3] فطرح إمكانيّة تقسيم أحكام الشريعة إلى صنفيْن: الأحكام المتعلقة بعبادة الله (العبادات)، والأحكام المتعلقة بالمعاملات بين الناس

1- غالبا ما ترد الإشارة إلى الوسطية في صيغة "الوسطيّة والاعتدال" حيث يعني "الاعتدال" عدم الغلوّ. وكثيرا ما تستخدم عبارة "الاعتدال" بمفردها. انظر يوسف القرضاوي: **كلمات في الوسطيّة الإسلاميّة ومعالمها** (القاهرة، دار الشروق، 2008) ص 13. وتتضمّن جمل أخرى: "المدرسة الوسطيّة" و"مدرسة الوسط". انظر يوسف القرضاوي **دراسة في فقه مقاصد الشريعة** (القاهرة، دار الشروق، 2006) ص 155، ويوسف القرضاوي: **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة** (الكويت، دار القلم 1999)، ص 233.

2- انظر محمد البلتاجي، **منهاج عمر بن الخطّاب في التشريع** (القاهرة، دار السلام، 2006).

3- للاطلاع على لمحة موجزة حول نظرية رضا الفقهية انظر وائل حلاق، Wael Hallaq, S*haria: Theory, Practice, Transformations* (New York, Cambridge University Press, 2009), pp. 504–8.

(المعاملات). يشمل الصنف الأول فقه الشعائر (مثل الصلاة والصيام والحج)، وكذلك معظم الأحكام المتعلقة بالشؤون الأسريّة (تلك التي تُصنّف حاليا موادّ «الأحوال الشخصيّة»)، بما في ذلك الأحكام القانونية للزواج، والطلاق والحضانة والإرث(واعتبار قانون الأسرة جزءا من أحكام الشعائر لأنّه متناسب في كلّ الأحول مع تبصّر الحكمة بعمق من التشريع، [4] ولذلك، وببساطة، وجب على المؤمن طاعة أوامر الله.[5])

وتُصنّف سائر المسائل (المعاملات التجاريّة والحدود) ضمن الثانية. ووفقا لرضا فإنّ الأحكام المتعلقة بالعبادة ثابتة في جوهرها: فهم يسايرون القراءة الحرفيّة للنصوص المقدّسة. ويتم تحديد الأحكام الأخرى استنادا إلى تقدير المصلحة في الظرف المحدّد. وعندما تعمل القراءة الحرفيّة للنصوص المقدّسة من أجل خير النّاس فإنّ رسالة الشريعة تظلّ قابلة للتطبيق. ولكنّها حينما تمثّل عقبات كبرى أمام تحقيق أكبر قدر من الصلاح فبالإمكان تفسير تلك النصوص جزئيا أو كليّا على أنّها غير قابلة للتطبيق في الظروف السائدة.[6]

وبالرجوع إلى العهد العثماني كان الجامع القديم/ جامعة الأزهر قد اشتغل مركزا للمؤسّسة الدّينية بمصر. وقد رفض علماء الإسلام المنتسبون إلى الأزهر في البداية أفكار عبده ورضا. وكانت هناك أسباب مختلفة وراء هذا الرّفض: ومن ضمنها انفتاح عبده ورضا على التخلّي عن المدوّنة الواسعة للأحكام الدّينيّة المتعلّقة بـ «المعاملات بين الناس» (المعاملات). وهو ما يشكّل خطوة جذريّة لدى الفقهاء التقليديين.

ومع ذلك، ففي بداية القرن العشرين كانت قبضة هؤلاء الفقهاء التقليديين على المؤسسة الدّينيّة في مصر ضعيفة. وبمساعدة العناصر ذات التوجّه الإصلاحي داخل الحكومة تمّ تعزيز العلماء المتعاطفين مع وجهات نظر عبده ورضا في مناصب دينيّة رفيعة. وخلال الثلاثينات استولوا على الإدارة العليا للأزهر، وبحلول منتصف القرن ازداد ترسّخهم وثباتهم في جميع مستويات الجامعة. وإلى حدود يومنا هذا يحظى عبده لدى أغلب العلماء المنتمين إلى الأزهر بتبجيل باعتباره أب الفكر الديني الحديث في مصر.

الوسطيّة وتطبيق الشريعة:

تستند الوسطية كما هي اليوم على ما فصّله رضا من فلسفة عبده التشريعية. فهي المقاربة الفكرية التي تدرّس بالأزهر: دار العلماء، وكافة المؤسّسات الأخرى التي تسيطر عليها الدّولة في التعليم الدّيني. والوسطية أيضا هي المقاربة التي يعتمدها الإخوان المسلمون. فقد كان حسن البنّا مؤسّس الإخوان المسلمين

4- ولهذا أن تسأل مثلا لماذا يمكن للرجل التزوج بأربعة نساء عوضا عن ثلاثة هو شبيه بسؤال لماذا هناك خمس صلوات في اليوم بدل سبعة.

5- حقيقة قرابة المسائل الأسرية من مسائل الشعائر هي ضمنية عند رضا، ولكنها صريحة عند فقهاء آخرين. انظر على سبيل المثال، عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه** (القاهرة، دار الحديث، 2002) ص 29 -30.

6- رشيد رضا، **يسر الإسلام وأصول التشريع العام** (المنيا، دار المنار، 2007)، ص 157 - 173.

خريّجا من دار العلماء وتلميذا لرشيد رضا. وفضلا عن ذلك فإنّ العديد من العلماء المسلمين المنتمين إلى الإخوان المسلمين هم من خرّيجي الأزهر ودار العلماء.

كل هذا يؤدّي إلى ما يشبه المفارقة من البداية، فحينما يتعلّق الأمر بتفسير الشريعة الإسلاميّة فإنّ مؤسسات التعليم الدّيني الرّسمية والإخوان المسلمين قد تكون لها آراء متعارضة. وعلاوة على ذلك فقد استخدمت الحكومة المصريّة المؤسسات الدّينيّة منذ عهد جمال عبد النّاصر إلى حدود عهد حسني مبارك لمواجهة إصرار الإخوان على اعتبار أنّ الدولة تنتهك الشريعة. وبناء عليها فإنّ سلطة الأزهر العليا مدعوّة بصفة دورية إلى عرض تفسيرات للشريعة تبرّر دينيّا سياسة الحكومة. ولكن إذا استثمرت الدولة والإخوان في تصوّرات مختلفة للشريعة فكيف يمكن لهما الانخراط في مقاربة تشريعية واحدة (أي الوسطيّة)؟

لنعد إلى رضا، فعلى الرّغم من أنّ المقاربة الحرفيّة مطلوبة في مسائل الشعائر وقانون الأسرة فإنّ نصّ التشريع قد يكون غير مطلوب في سائر المسائل إذا ما كان يشكّل عقبات كبرى لتحقيق صالح الإنسان. إنّ الأمر يتعلق بمعيار كثيف الغموض، ومع ذلك ما الذي يمثّل عقبة جوهريّة؟ وفضلا عنه مَن هو الحاكم على الصالح؟ ألا تعتمد هذه التعريفات على مجموعة مسبقة من القيم؟

وبما أنّها تترك هذه الأسئلة دون حلّ فإنّ الوسطية باعتبارها مقاربة قانونيّة تستطيع استيعاب رؤى قانونية مختلفة جدّا. وبغض النّظر عن أحكام الشعائر والأسرة فقد تعتبر أحدُ ضروب الوسَطيّة التحرّرية إلى حدّ ما كافةَ قواعد الشريعة التقليدية متحجرة ومشكّلة لعقبات أمام التقدّم الاجتماعي والاقتصادي. ومن ناحية أخرى فقد ينكر ضرب وسطي شديد المحافظة هذا الزّعم مما يمهد السبيل للمطالبة بتطبيق معظم تلك القواعد (إن لم يكن جلّها). ومن الممكن تصوّر مجموعة من المواقف التوفيقيّة.

لقد أيّد كبار الموظفين الحكوميين الدّينيين قبيْل مرحلة الثورة في مصر مثل شيخ الأزهر المرحوم محمد سيد طنطاوي (تـ2010) والمفتي الكبير الحالي علي جمعة ضربا تحرّريا واسعا من الوسطية. وتظهر وجهة نظرهم بصورة جيدة في محاضرة ألقاها جمعة قبيْل الثورة اعتبر فيها جمعة أنّ النظام القانوني المصري على المنوال الأوروبي المفهوم بشكل جيّد يمكن النّظر إليه على أنّه متطابق تقريبا أو تماما مع الشريعة (مطابق للشريعة). ويؤكّد جمعة أنّه كلّما ابتعد القانون المصري عن الكتاب المبين فمن الممكن تبريره بناء على مرونة الشريعة الإسلامية واستجابتها للحاجات المستجدّة.[7]

وتتطابق آراء جمعة حول طبيعة توافق التشريعات المصرية مع الشريعة الإسلامية مع موقف المحكمة الدّستوريّة العليا في مصر. إذ تنصّ المادة الثانية من دستور ما قبل الثورة على "أنّ مبادئ الشريعة

7- تمّ تسجيل حجّة جمعة بالفيديو خارج جامع السلطان حسن في محاضرة بعنوان "التجربة المصريّة".

الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع".[8] وتجدر الإشارة إلى أنّ المادّة الثانيّة تتحدّث عن "مبادئ الشريعة الإسلاميّة" وليس عن أحكامها ـ تلميحا إلى أنّ التقيّد بالشريعة الإسلاميّة لا يقتضي تطبيقا حرفيا للأحكام الواردة في النّصوص المقدّسة. وفي كافة الأحوال، فإنّ السلطة القضائيّة في مصر تستند إلى منطق تفكير مماثل لجمعة يقضي بأنّ القوانين المصريّة لا تتعارض مع الحكم الدّستوري المذكور آنفا.[9]

ومع ذلك فإنّ رؤى السلطات الدّينيّة الرّسمية تجد معارضة لها من قبل علماء ينتمون إلى الإخوان المسلمين بمن فيهم على وجه الحصر محمد الغزالي (ت-1996) ويوسف القرضاوي. ويُعدّ هذا الأخير زعيما روحيا غير رسمي للإخوان، وكان قد دعي في كثير الأحيان إلى تولّي القيادة الرسمية للجماعة باعتباره مرشدا عاما (المرشد العام).[10]

وعلى غرار العلماء الوسطيين الأكثر تحرّرا فإنّ القرضاوي أبدى استعدادا للاعتراف بعدم قابليّة تطبيق بعض أحكام الشريعة في الظروف الرّاهنة. ويقاسمهم الرأي في اعتبار عدد كبير منها كذلك. وفي الوقت الذي يوافق فيه جمعة على تغييرات شاملة ومنهجيّة في التعاليم التقليديّة للشريعة، يصر القرضاوي على تعديلات جزئية أكثر تواضعا. وعلى سبيل المثال فقد استثنى من التحريم العام دفع الفوائض بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في الغرب والذين يرغبون في تمويل شراء المساكن من خلال القروض العقاريّة، ويرفض العلماء الأكثر محافظة مثل هذا الخروج عن حكم النص.[11] وبالنسبة إليهم فإنّ منهج القرضاوي الفقهي غير موضوعي إطلاقا، فلا يظهر على خلاف الآخرين وبوضوح متيسّر سبب حكمه بتخفيف القيود الشرعية. وعليه فإنّ موقفه الذي يضفي توازنا براغماتيّا بين الصرامة المفرطة للفقه التقليدي وعدم الالتزام الأصيل بالشريعة منظور إليه لدى مؤديه على أنّه ميزة لأكثر ضروب الوسطيّة تحرّرا.

إنّ تأكيد القرضاوي على مرونة تطبيق الشريعة يعمل من أجل إضفاء الشرعية على المقاربة النفعية للسياسات الإسلاميّة، ومن ثمّ فإنّ سياسي الإخوان المسلمين يؤيّدون عموما فكرة بناء الدولة المصرية بعد الثورة على نموذج ديمقراطي نيوليبرالي مستورد من الغرب.[12]واستحسان مثل هذا النموذج نابع من قدرته المؤكّدة على تحقيق التنميّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة. ومع ذلك فإنّه ينبغي التأكيد على أنّ النموذج

8- "مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرّئيسي للتشريع".

9- انظر: Rachel Scott, "What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? Religious Authority in Egypt," *Die Welt des Islams* 52 (2012): pp. 139–40.

10- هدى الصالح، "حوار مع الشيخ يوسف القرضاوي" **الشرق الأوسط** 26 ديسمبر 2010.

11- انظر على سبيل المثال ياسر برهامي، "الردّ على استدلال القرضاوي في جواز الربا في دار الكفر" موقع طريق الإسلام (*Islamway.com*).

12- لمزيد المعلومات عن استعداد الإسلاميين لصياغة سياسات قائمة على منطلق نيوليبرالي انظر: Bruce Rutherford "What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism," Middle East Journal 60, no. 4 (2006): pp. 707–31.

الديمقراطي النيوليبرالي لدى علماء الوسطية المحافظة ليس غاية في حدّ ذاته كما هو الحال عند الليبراليين بل هو منطلق براغماتي لمشروع سياسي إسلامي.

ويتمثّل التحدّي عند أنصار الوسطيّة في معرفة مدى إمكانيّة تعديل النموذج الديمقراطي الليبرالي في اتجاه إسلامي دون أن يفقد قدرته على تحقيق التنميّة. وهذا ينطوي على مقاربة تجريبيّة في السياسة. فسوف يتم تطبيق المنظومة التقليدية للشريعة بشكل طفيف (تدريجي) بدلا من تطبيقها دفعة واحدة، مع منح الأولوية لمجالات القانون المتضمّن لمسائل الشعائر والأسرة. وسيقع تطبيق الأسلمة التدريجيّة إلى أنْ ينذر مزيد من التمدد بفرض تكاليف اجتماعية واقتصادية كبرى. إنّ عناية الله برفاه الإنسان لدى علماء الوسطية تعني ألاّ يأمر المسلمين بدفع الأسلمة إلى ما وراء هذه الحدود.

وحينئذ يغدو السؤال المركزي لدى أنصار الوسطيّة إدراك الحدود التي يمكن أنْ يؤدّي فيها تطبيق أحكام الشريعة إلى تداعيات اجتماعيّة واقتصاديّة. فالتشريع المصري كما هو موجود حاليا لدى الوسطيين التحرّرين مثل علي جمعة قد بلغ فعلا هذه الحدود. ولهذا السبب يزعم جمعة كما رأينا أنّ القانون المصري في شكله الحالي يمكن أن يكون بالفعل متطابقا مع الشريعة. ويرفض العلماء المنتمون إلى الإخوان هذا الزعم متذرّعين بأنّ الدّافع إليه هو الرغبة في تبرير الوضع القائم أكثر من الالتزام الحقيقي بالشريعة. ورغم انعدام قدرتهم على معرفة مواقع هذه الحدود بالضبط فإنّهم غير مقتنعين بأنّه وقع بلوغها. وتطبيق الشريعة بالنسبة إليهم يعني الاندفاع نحو بحار مجهولة لاستكشاف مدى القدرة على النجاح في إضفاء الطّابع الإسلامي على شكل الحكم الديمقراطي النيوليبرالي. والأمل هو أن تثمر مثل هذه التجربة دولة حديثة ومزدهرة، وملتزمة أيضا بالإخلاص للإسلام. وجدير بالذكر أنّ جماعة الإخوان هي منظّمة بمثابة "خيمة كبرى". والوسطية في حدّ ذاتها تقتضي جملة من وجهات النّظر. وبناء عليه، ففي حين أنّ العلماء المنتمين إلى الإخوان هم أكثر محافظة من نظرائهم المنتسبين إلى الحكومة فإنّ البعض منهم ليبراليون إلى حدّ ما وغيرهم متردّدون تماما. ومن المرجّح أن تكشف الأسلمة التدريجية عن خلافات بين هذه المجموعات المتنوّعة.

الوسطيّة ودستور ما بعد الثورة:

لقد عبّرت الديناميكيات التي ذكرناها سابقا عن نفسها بجلاء في الجهود الرامية إلى إصدار دستور ما بعد الثورة. ورغم أنّ الدستور ذاته مازال قيد الكتابة فقد تمّ إصدار مشروع أوّلي للعموم في 10 أكتوبر 2012. فكرّس توتّرا عميقا. فقد كان محور الوثيقة يحوم حول دساتير الدّول الديمقراطية الليبراليّة الغربيّة من ناحية، وكان يعتبر في الآن ذاته الأحكام الدستورية غير صالحة إلاّ بقدر عدم تعارضها مع الشريعة. أمّا فيما يتعلّق بكيفية جعل الأحكام الدستورية الليبرالية منسجمة مع الشريعة فقد تُرك أمرها معلّقا عمدا. ويرى

محمد محسوب وهو عضو اللجنة الدستوريّة وأحد وزراء حكومة مرسي "أنّ الدستور كان يهدف إلى تنظيم الخلافات بدلا من حلّ النّزاعات".[13]

وقد واجهت هذه الوضعيّة انتقادات من قبل الأقليّة الليبراليّة العلمانيّة في اللجنة الدستورية وكذلك من المنظمات الغربية غير الحكوميّة. ومن ضمن أكثر الانتقادات شيوعا تلك التي أعرب عنها نديم حوري نائب مدير قسم الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في هيومن رايتس وتش.[14] "إنّ للجمعية التأسيسيّة فرصة كبيرة لوضع أسس لاحترام حقوق الإنسان في مصر غدا، ولكن مسودّتها الحاليّة لا تفي بهذا المعيار بسبب غموض اللغة أو الحدود التي تهدم جوهر عدد من الحقوق". ويضيف حوري من جهة أخرى: "يحتوي الدّستور على عديد الثغرات التي من شأنها أن تسمح للسلطات القادمة بقمع الحقوق الأساسية والحرّيات والحدّ منها".[15]

إنّ "الثغرات" الرّئيسيّة التي تهدّد بتقويض الحكم الليبرالي نابعة من السلطة الممنوحة للشريعة. وهذه السلطة مُحدّدة في قرار الإبقاء حرفيا على المادّة الثانية من دستور ما قبل الثورة. ولا يمثّل الإبقاء على المادّة الثانيّة مجرّد استمرار للوضع على ما هو عليه. فما جعل هذه المادّة مقبولة لدى الليبراليين في عهد مبارك أن تفسير الكلمة الأخيرة منها مفوضة إلى قضاة الدولة الجانحين إلى أقصى الاتجاهات التحرّرية في الوسطية. بيد أنّ النجاح الانتخابي للإسلاميين في مصر بعد الثورة حملهم على تغيير تركيبة السلطة القضائية لمن هُم أقلّ تحرّرا. وفضلا عن ذلك فقد اقترح بعض المشرّعين وجوب تحميل الدستور للمسؤولية النهائية في تفسير المادّة الثانيّة للأزهر عوضا عن القضاء.[16] ومن شأن هذا الاقتراح أن يضعف قدرة التحرّريين للتحكم في تفسير المادّة الثانيّة بغضّ النّظر عما إذا كان الإسلاميون قد نجحوا في تغيير تركيبة السلطة القضائيّة أم لا. ولعلّ أكثر ما يثير الجدل هو أنّ المقترح المطروح لم يعرف طريقه إلى مسودّة الدستور.

وفي كافة الأحوال فإنّ سلطة الشريعة في مسودّة الدستور لم تقتصر على المادة الثانيّة بل تنعكس سلطتها أيضا في أحكام أخرى أكثر دقة. ومن بين المواد التي وجهت لها أقوى الانتقادات من قبل الليبراليين المادة الثامنة والمادة السادسة والثلاثين.[17] وبما أنها أسهل المادّتيْن فسوف يكون من الأيسر التطرّق للمادة السادسة والثلاثين أولا.

13- Gregg Carlstrom, "Political Clash over Egypt's Constitution," *Aljazeera.com*, October 20, 2012.

14- انظر على سبيل المثال، "مسودةّ الدستور المصري تثير الجدل" الجزيرة نت. 20 أكتوبر 2012.

15- "Egypt: Fix Draft Constitution to Protect Key Rights," *Human Rights Watch*, October 8, 2012

16- وسوف يُمنح الأزهر هذه السلطة في المادة الرابعة المقترحة.

17- يمكن الاطّلاع على النصّ العربي الأصلي لهاتيْن المادّتيْن في: http://www.dostour.eg/sharek/topic/rights-duties

وتنص المادة السادسة والثلاثين[18] على أن "تتخذ الدولة جميع التدابير الرامية إلى تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع المجالات السياسية والثقافية والاقتصاديّة والاجتماعيّة وجميع المجالات الأخرى بالقدر الذي لا تتعارض فيه مع أحكام الشريعة (دون إخلال بأحكام الشريعة)[19]، ويُبرز هذا البند مثالا للتوتّر القائم في الدستور برمّته. فهو يبدأ بالتعبير عن الالتزام الصريح بالمفاهيم التحرّرية للمساواة بين الجنسيْن. ولكنّه يحدّد هذا الموقف باستدعاء الشريعة. ومن الواضح أنّ الأهميّة القصوى للمادّة السادسة والثلاثين ستتحدد بناء على المحتوى الغامض المنسوب إلى "أحكام الشريعة الإسلاميّة". ومن ناحية أخرى فإنّه لمن الأهميّة بمكان أن تقع الإشارة إلى "أحكام الشريعة" عوضا عن مجرّد الإشارة إلى "مبادئ الشريعة" (كما هو في المادّة الثانية). فاختيار "الأحكام" على "المبادئ" تشير صراحة إلى الإذعان للأحكام المحدّدة كما هي مذكورة في الكتاب مما يوحي باتجاه التأويل الحرفي.[20] ومقاربة من مثل هذا النوع غير مستغربة. فلنتذكر أنّ الوسطية تحضن الحرفيّة في مسألتيْن: التشريع الأسري وشعائر العبادة. وبما أنّ التشريع الذي يتناول قضايا النّوع الاجتماعي مرتبطة بالتشريع الأسري فإنّ المادّة السادسة والثلاثين تنصّ على توجّه حرفي فيما يتعلّق بأحكام الشريعة ذات الصلة.

وقد تضفي المادة السادسة والثلاثون الشرعيّةَ على مجموعة متنوّعة من القوانين التي يعارضها الليبراليون. فعلى سبيل المثال يضع القانون المصري الحالي قيودا على إمكانية طلاق الرجال لزوجاتهم وتعدّد الزوجات. ويفرض على الجنسيْن حدّا أدنى لسنّ الزواج. والحفاظ على قيود من هذا النّوع بالنسبة إلى الليبراليين ضروري لضمان المساواة بين الجنسيْن. ومع ذلك فإنّ المادّة السادسة والثلاثين توفّر سببا لإلغاء هذا التشريع باعتباره تدخّلا غير شرعي في الحقوق التي منحتها الشريعة الإسلاميّة.

وإذا كانت المادة السادسة والثلاثون تثبت المنزع الحرفي للوسطية فيما يتعلق بقانون الأسرة فإنّ المادّة الثامنة تبرزها فيما يخصّ الشعائر التعبدّية. فهي تنصّ على أنّ "حريّة المعتقد مطلقة وممارسة الشعائر الدّينية ممكنة بالقدر الذي لا تنتهك فيه النّظام العام، وأنّ الدولة ستضمن حريّة إنشاء أماكن العبادة لليهود والمسيحيين والمسلمين بشكل يُرتّب (أي يُنظّم) بموجب القانون. ولنلاحظ أنّه في الوقت الذي تكون فيه الحريّة مطلقة فإنّ ممارسة الشعائر الدّينيّة وإنشاء أماكن العبادة يقع تحديدها باعتبارات "النّظام العام" وترتيب صلاحيات "القانون". وفي دولة ذات أغلبية مسلمة فإنّ مفاهيم مثل "النّظام العام" سيقع إبلاغها عبر الحساسيات الإسلامية. ولفهم السبب فإنّه من الضّروري الاعتراف بأنّ مصطلح "النّظام العام" كما

18- في آخر مشروع للدستور المصري أصبحت المادة السادسة والثلاثين (36) المادة الثامنة والستّين(68).

19- الترجمة مأخوذة من: "Letter to Members of the Egyptian Constituent Assembly," *Human Rights Watch*, October 8, 2012.

20- للمزيد حول هذه المسألة انظر: Dina Ezzat, "Rights Watchdog Fears for Freedoms under Draft Egypt Constitution," *Al-Ahram*, October 14, 2012.

هو مستخدم في المادة الثامنة هو مصطلح قانوني خاص. فهو مفهوم معقّد ومتعدد الأبعاد في الفقه المصري المعاصر. ومع ذلك فإنّ أحد أبعاد الحفاظ على "النّظام العام" يتضمّن توفير الحماية القانونية للحساسيات الدينية لغالبية السكّان. ويفسّر قرار المحكمة المصرية في أواخر السبعينات مفهوم النّظام العام بأنّه "يستند في غالب الأحيان إلى مبدأ يتصل بالعقيدة الدّينيّة، ففي الحالة التي تصبح فيها هذه العقيدة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنّظام القانوني والاجتماعي المتجذّر بعمق في ضمير المجتمع، بالمعنى الذي يجعل المشاعر العامة مصدومة إذا لم يقع التقيّد به...إنّ تعريف [النّظام العام] يتسم بالموضوعيّة وفقا لمعتقد الغالبيّة العظمى من أفراد المجتمع".[21] وبما أنّ غالبيّة المصريين من المسلمين السنّة، فإنّ ما يترتب عليه هو أنّ حساسياتهم هي التي ترشدهم عن المقصود بالنّظام العام. وبما أنّ هذه الحساسيات تقضي باحترام الشريعة، فإنّ ضمان عدم انتهاكها يغدو جزءا من الحفاظ على النّظام العام.

لنلاحظ أنّ المادّة الثامنة لا تتوسل فقط بمبدأ النّظام العام فيما يتعلّق بتنظيم الشعائر الدّينيّة. بل هي تقوم ذلك بمزيد من الدّقة حينما تؤكّد أنّ أماكن العبادة ستشيد على النحو الذي ينظّمه القانون. وبعبارة أخرى فإنّ الحكومة ستنظّم تشييد أماكن العبادة على النحو الذي تمليها اعتبارات النّظام العام، ومن ثمّ على النحو الذي ترشد به الحساسيات الإسلاميّة السنّية. وهذا يعني أنّ الطوائف المسلمة (مثل الشيعة) لا تضمن الحقّ في إقامة أماكن للعبادة.

ويصرّ الليبراليون على أنّ مثل هذا التدخل في الشؤون الدّينية غير مقبول، ومع ذلك فما يرونه مناسبا بالنسبة إليهم وبصرف النّظر عن حساسيات الجمهور العامة هو أنّ العيش في دولة ديمقراطية حديثة يعني احترام حقوق جميع الناس في ممارسة معتقداتهم. لكن في الوقت الذي يتعاطف فيه بعض علماء الدّين مع هذه الحُجّة ترى بعض الشخصيات الأشد محافظة أنّها غير متماسكة. فالانتقادات المذكورة سابقا تعني أنّ الخطاب الليبرالي حول حرّية الدّين يسلّم بوجود مفهوم مسيحي غربي للدّين متجسّدا في الاعتقاد الخاص الذاتي المقترن بالشعائر. بيد أنّ العلماء المحافظين يؤكّدون أنّ الإسلام (خلافا للمسيحيّة) يتضمّن إضافة إلى ذلك عددا كبيرا من الأحكام القانونية. فهو ينّم على سبيل المثال عن كيفية الزّواج والطلاق والميراث، وما شابه. فتطبيق الدين وفقا لذلك بالنسبة إلى المسلمين يعني القيام بكل تلك الأمور بناء على ما نصّت عليه الشريعة الإسلاميّة.[22] وهذا هو بالتحديد السبب في أنّ شكلا من أشكال الدولة الإسلاميّة ضروري، طبقا لهذا المنظور، إن كان للمسلمين الحرّية في ممارسة دينهم.

21- مأخوذ من حسين علي عجرمة: "Secularism, Sovereignty, and Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State?" *Comparative Studies in Society and History* 52, no. 3 (2010): pp. 505–6.

22- انظر على سبيل المثال يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانيّة**: وجها لوجه (القاهرة، مكتبة وهبة، 2011) ويوسف القرضاوي: **التطرّف العلماني في مواجهة الإسلام** (القاهرة، دار الشّروق، 2001).

وتلخصيا للقول، فإنّ الطريقة التي صيغت بها المادّتان السادسة والثلاثون والثامنة تترك الباب مفتوحا أمام نطاق واسع من التأويلات المختلفة. إذْ يمكن الاستشهاد بالشريعة لتحديد الحقوق المعلن عنها في هذه المواد. وقد لا يكون ذلك في مناسبة أخرى. وحتّى وإنْ تم الاستشهاد بها، فإنّه ليس واضحا ما إنْ كانت المحددات المصطنعة باسم الشريعة ستقوم بتقييد الحقوق التحرّرية أو نفيها مطلقا. فإذا ما أدرجت المادّتان في الدّستور النهائي فمن المرجح أن تشجّع على الصراع بين الإسلاميين والقوى العلمانيّة الليبراليّة. وسوف تعكس طريقة تفسير هذه المواد في أي لحظة حجم القوة السياسية لكلا الطّرفيْن. إنّ القضايا التي تثيرها المادتان السادسة والثلاثون والثامنة هي مثال للتوتّرات التي يمرّ بها الدستور برمّته ـ وتتنبّأ بأنواع الالتزام السيّاسي السّياسي التي يدفع إليها.

الخاتمة:

يشعر المحافظون من أنصار الوسطية بالارتياح لفكرة وجود دستور مفتوح لا تكتسب أحكامه معنى إلاّ من خلال المعارك السيّاسيّة في المستقبل. وبصفة عامّة، هم يعتقدون أنّ الشّعب المصري متديّن، وأنّ التديّن الشعبي سيولّد دعما انتخابيّا مستمرّا لتطبيق الشريعة الإسلاميّة طالما أنها لا تقوّض التنميّة الاقتصاديّة. ويرى المحافظون الوسطيون أنّ العملية السيّاسيّة المستمرّة ستسمح بالظهور العضوي التدريجي للتآلف بين الليبراليّة والشريعة. فوفق نظرهم يمثّل هذا المسار التطوّر الطبيعي للديمقراطية في المجتمعات الإسلاميّة.

ولدى الليبراليين موقف شديد التردّد من الانتخابات. ولدى الكثير منهم لا يعني حكم الأغلبية في ذاتها الديمقراطية نفسها. فوفقا لرأيهم لا يمكن لحكم الأغلبية أن يصنّف ديمقراطيا ما لم يضمن الحفاظ على أنماط الحياة التحرّرية. ويُعدّ هذا صحيحا حتّى ولو وقع استبعاد البدائل السيّاسيّة المدعومة من قبل الأغلبية الانتخابيّة. فالإسلاميون في نظر الكثير من الليبراليين لم يقبلوا بَعدُ بالديمقراطية الحقيقيّة ـ ويظهر ذلك وفق تصوّرهم في رفضهم إصدار وثيقة دستوريّة دقيقة الصياغة تجسّد القيم العلمانيّة التحرّرية بشكل دائم لا لبس فيه. ومن هذا المنظور بدل تبنّي الديمقراطية اعتمد الإسلاميون على حكم الأغلبيّة مخططين لاستعمال نتائج الانتخابات لحشو معاني الوثيقة الدستورية الغامضة عمدا. ويخشى الليبراليون أن تؤدّي عمليّة من هذا النوع إلى إصدار تشريعات تتناقض بصورة ملحوظة مع الحساسية التحرّرية العلمانيّة.

وتشير اختلافات الرّأي التي ظهرت فيما يخصّ الدستور إلى أنواع من الصراعات يمكن أنْ تميّز المشهد السيّاسي في مصر بعد الثورة. وسوف تحدّد معنى "الإسلام" و"الديمقراطيّة" و"الليبرالية" في الشرق الأوسط في أعقاب الربيع العربي.

المراجع:

أ- باللسان العربي

برهامي (ياسر)، «الردّ على استدلال القرضاوي في جواز الربا في دار الكفر» موقع طريق الإسلام (*Islamway.com*).

البلتاجي (محمد)، **منهاج عمر بن الخطّاب في التشريع** (القاهرة، دار السلام، 2006).

خلاّف (عبد الوهاب)، **علم أصول الفقه** (القاهرة، دار الحديث، 2002)

رضا (رشيد)، **يسر الإسلام وأصول التشريع العام** (المنيا، دار المنار، 2007)

الصالح (هدى)، «حوار مع الشيخ يوسف القرضاوي» **الشرق الأوسط** 26 ديسمبر 2010.

القرضاوي (يوسف) **دراسة في فقه مقاصد الشريعة** (القاهرة، دار الشروق، 2006)

ـــــــــــــــــــ **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة** (الكويت، دار القلم 1999)،

ـــــــ **كلمات في الوسطيّة الإسلاميّة ومعالمها** (القاهرة، دار الشروق، 2008)

ب - باللّسان الأعجمي

Ezzat)Dina), "Rights Watchdog Fears for Freedoms under Draft Egypt Constitution," *Al-Ahram*, October

Hallaq)Wael), S*haria: Theory, Practice, Transformations* (New York, Cambridge University Press, 2009)

Rutherford)Bruce("What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism," Middle East Journal 60, no. 4 (2006)

Scott)Rachel), "What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? Religious Authority in Egypt," *Die Welt des Islams* 52 (2012)

"Egypt: Fix Draft Constitution to Protect Key Rights," *Human Rights Watch*, October 8, 2012

"Letter to Members of the Egyptian Constituent Assembly," *Human Rights Watch*, October_8, 2012

http://www.dostour.eg/sharek/topic/rights

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 © 2018

All rights reserved © 2018