Quelle:
Fikrun wa fann
Nr. 90, 48. Jahrgang, 2009

Zentrum Moderner Orient
Pressespiegel
www.zmo.de

بيرغيت كرافيتس Birgit Krawietz

الحداثة الإسلامية والعدالة

العدل كمبدأ رئيسي في الفقه الإسلامي

نحن لا نتعرّض هنا إلى العدالة باعتبارها فضيلة سياسية أو أخلاقية، بل كتعبير عن مبدأ معياريّ يحدد مجمل الفقه الإسلامي ويميّزه. وهذا يعني من وجهة نظر إسلامية ـ معيارية بأنّ الحقّ والعدل مهوران بطابع الدين، بغض النظر عن شكلهما وحجمهما. وبناءً على ذلك تكتسب اليوم، وبالضرورة، جميع الدول الإسلامية الحديثة أهميةً خاصة، هذه الدول التي استلهمت أنماط التفكير القانوني الغربي، أي جعل سلطة الدولة ترتكز على الدستور وغيره من الركائز السياسية ـ القانونية على سبيل المثال. وحتى الدول والأنظمة القانونية الغربية نشأت تاريخياً على خلفية دينية، بيد أن القانون والدين فصلا عن بعضهما بعضاً كالعادة بفعل الدستور. وفي ما يأتي سنتناول بصورة خاصة تصورات العدالة والحقّ في التفكير الفقهي الإسلامي ما قبل الحديث والحديث أيضاً. وتهدف الفرضية التي سأبرهن عليها فيما بعد إلى التوصل إلى أن النقاشات حول العدالة التي تخوضها الحداثة الإسلامية باتت تشهد ازدهاراً أكثر مما كان معروفاً في القرون الماضية.

المصطلح العربي ما بعد القرآني للعدالة هو عدل وعدالة. ويستخدم القرآن هذه الكلمة حوالي عشر مرّات، لكن بمعنى السلوك السليم. وثمة مرادفات لهذه الكلمة مثل حقّ وحصّة وإحسان واستقامة وميزان ونصيب وقصد وقسط وصدق أو وسط. وهناك طائفة واسعة من المصطلحات المشابهة أو المناقضة لذلك مثل الظلم والتعسّف، ومنها الجور والانحراف والميل والطغيان أو الظلم. هذه المصطلحات هي مصطلحات محملة دينياً ولاهوتياً وفقهياً وحقوقياً وبمقادير متباينة تماماً.

وتتعامل مختلف الفروع الإسلامية اللاهوتية والفقهية مع هذه الكلمات والمصطلحات، مثل تفاسير القرآن والكتب المعجمية التي تستند إلى المصادر المقدسة، أي الإيمان بالآخرة الذي يبلغ المؤمنين بعواقب يوم القيامة وأحداثها، والفقه التطبيقي والعلوم السياسية الإسلامية. والفقهاء المسلمون التقليديون متمرسون كالعادة في معرفة عدد من هذه الفروع القرآنية وعلوم الحديث. ووفقاً لذلك فهم يضعون البعد الغيبي عن الحقّ والعدل نصب أعينهم والذي يشمل جميع النظم القانونية الخاضعة لحكم الله، وليس فقط الفقه الإسلامي بمفرده، إتماماً إلى جانب معرفتهم بالأبعاد الحقوقية الشاملة للشريعة. وهذا هو الأمر الذي يوضح الفارق بين علماء الشريعة المتفقهين دينياً وحقوقياً وأساتذة العلوم الإسلامية الغربيين المعاصرين اللذين غالباً ما تنقصهم هذه المرجعية المزدوجة. ولهذا السبب ينقصهم المدخل المناسب للجوانب المعيارية في فقه الشريعة الإسلامي الذي لا يمكن استخلاصه بالطبع من النصّ القرآني وحده. ولذا يجب أن يفهم اللاهوت الإسلامي والشريعة تقليدياً باعتبارهما جزئين مؤثرين يتمّمان بعضهما بعضاً فيما يخصّ وحدة الوظيفة المعيارية للإسلام. فالشريعة تنصّ على سبيل المثال بأن المرء لا يعاقب مرتين على جرم واحد اقترفه. وترتب على ذلك أن المسلم المؤمن الذي عوقب دنيوياً وفق القانون الإسلامي، لا يعاقب مرّة أخرى بعد مماته من قبل العدالة الإلهية، ولن يخشى العواقب القانونية في الآخرة. وهذا بالذات مثل مهمّ عن تصوّر العدالة الإسلامية. فقضايا العدالة والتنصل عنها تحتاج من وجهة نظر إسلامية، إلى طريقة تأمل دنيوية وغيبية دائماً، تراعي علاقة الإتمام هذه.

وفيما يتعلق بالنظرة الورعة إلى الآخرة فإن كلّ فرد يحاسب على أعماله بمفرده، وذلك لأن الله عادل في هذا المعنى، بيد أن تصور يوم الحساب في فكر العدالة والحقّ الإسلامي لا يحظى بالأهمية الكبيرة التي يحظى بها في المسيحية، لأنّ ثقة نجاة المؤمن من الحساب تغلب في النهاية. ويتعزز هذا الإحساس عبر الضمانة الإلهية لجميع المسلمين، وعند الضرورة فهم يدخلون النار مؤقتاً. والمسلم لا يخشى قطّ الخلود في النار، هذا إذا ما دخلها أصلاً، إلا إذا كان كافراً. وقبل نصف قرن تقريباً وضع داوود رهبر دراسة اشتهرت عن مفهوم العدالة في القرآن، ويمكن تأييد رأيه حول الخشية الكبرى من تشديد القرآن على يوم القيامة. لكن يجب التحفّظ على تهميشه لبعض صفات لله

مثل غضبه الذي لا يأتي بالحسبان ورحمته التي لا تعرف حدوداً، وكذلك قوله بهيمنة فكرة العدالة على الفكر الإسلامي ما قبل الحديث.

ولعلّ هذا الفهم يعود إلى الموقف التنويري لرهبر الذي يتبنّى في كتابه فرضية أساسية وهي فكرة الله العادل مطلقاً، ولهذا السبب بالذات فهو ليس طاغية بالمزاج وغير محسوب العواقب. وفعلاً أن كلمة عدل التي أضيفت لاحقاً إلى قائمة صفات الله التسعة والتسعين والتي تعرف بالأسماء الحسنى تستند في الواقع إلى مفهوم العدل القرآني (وبعض الأفعال المصرّفة في عدد قليل مشابه)، لكن كلمة الرحمن حاضرة على العكس من ذلك في النص القرآني كلّه. وبالنظر إلى معرفة المؤمن العميقة بسبيل النجاة فهو ليس بحاجة في نهاية المطاف إلى الاطلاع التام على وصايا الله وأوامره في كلّ حالة معنية وبتفصيل، ولا يحتاج إلى النظرة الشفافة إلى ذلك.

ولهذا السبب يتحمّل المؤمن عدم الوضوح المعياري البنيوي في الفقه الإسلامي التقليدي هذا، أكثر من قناعة الغربيين بطاقته على التحمّل. وينطوي جوهر الرحمة على أن هناك قدراً كبيراً من الغموض الذي يكتنف تطبيق التعاليم الدينية ينتظر المؤمن، الأمر الذي كثيراً ما يتمّ تجاهله في الغرب. فاللاهوت الإسلامي يشدد دائماً على أن الحسنات التي يفعلها المؤمن لا تبقى بلا مراعاة من قبل الله، ويكون جزاؤه عليها مضموناً، بيد أن مقدار الرحمة التي يمنّ بها الله على كلّ فرد أمر مازال يكتنفه الغموض.

إلا أنّ هذا الغموض لا يقتصر فقط على الكثير من الجوانب الفقهية الإسلامية للذنوب، بل يشمل أيضاً الشريعة الإسلامي نفسها والتي لم تُحدد معيارياً في الزمن ما قبل الحديث تحديداً وافياً. وعلى العكس من المفهوم السائد فإن مفردة «إسلام» العربية لا تعني السلام، بل الخضوع إلى إرادة الله. وهذه الإرادة وما يرتبط بها من صفات معيارية لم تذكر إلا على نحو هامشي، الأمر الذي يولّد صعوبات جسيمة في التفسير، لكنه يجلب معه من ناحية فرصاً سنتعرض إليها لاحقاً. فالقرآن هو كتاب تذكير وبناءً عليه يحتوي على عدد محدود من الآيات ذات الأبعاد القانونية.

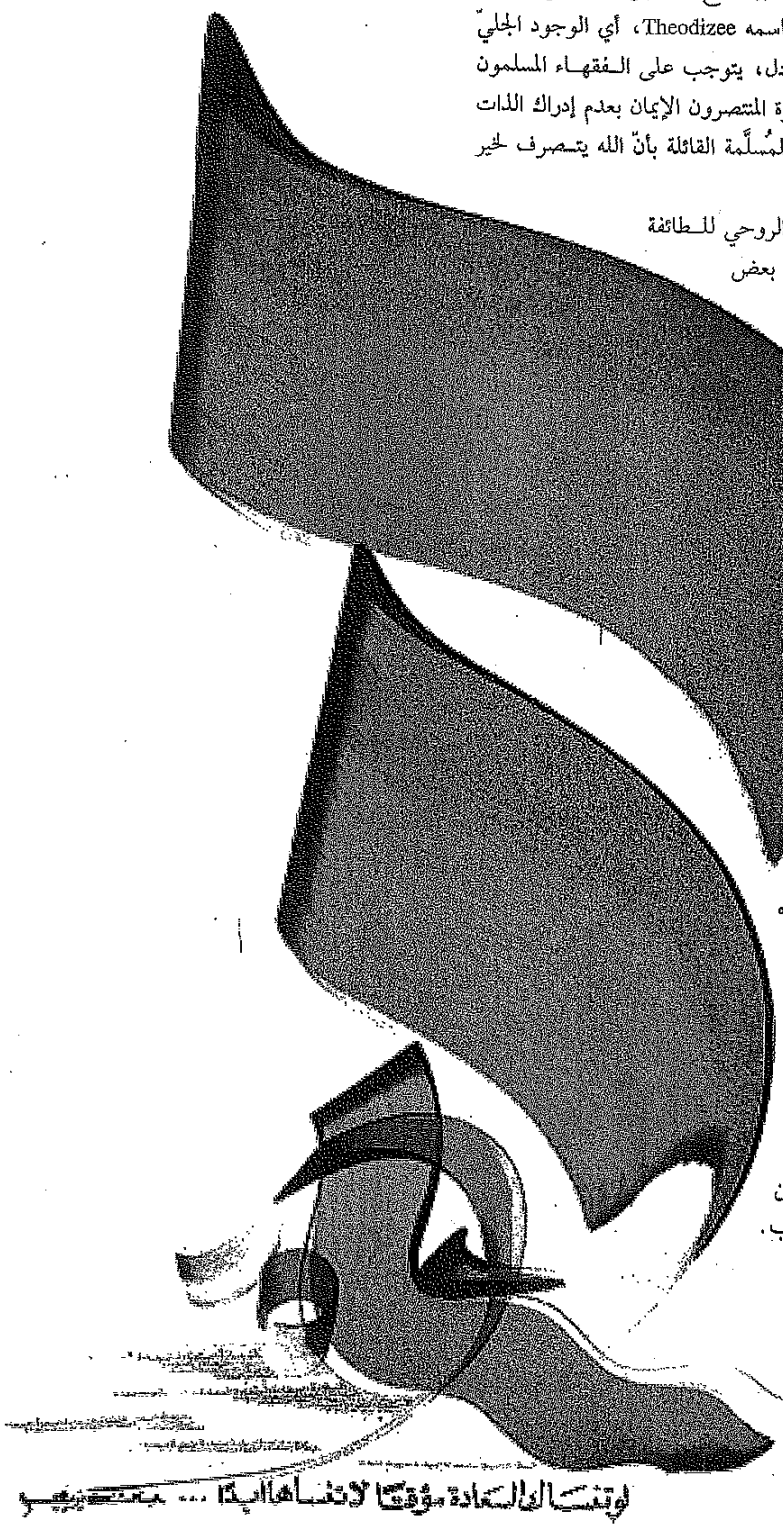
ويمكن أن يستخلص العلماء ذوو الاطلاع الواسع هذه الأبعاد عبر طائفة أخرى من المراجع أو طرق الاستقراء. والقانون الإسلامي التقليدي، أي الفقه، الذي يعني «الفهم» حرفياً، يحاول استنطاق الشريعة. والشريعة بدورها، والتي تعني حرفياً «السبيل إلى شريعة الماء»، هي القانون الإلهي الذي سنّ للإنسان ليقدم له توجيهاً شاملاً على نحو طبيعيّ ويظهر له طريق الخلاص في الدنيا والآخرة. لكن الشريعة هي تعبير برّاق في محتواه المعياريّ، وقد تطوّر، متخذاً جملة من الدلالات المتنوعة في مجرى التاريخ الإسلامي، وضمن سياقات مختلفة. لكنّ الشريعة على أيّ حال هي ما نصّ عليه القرآن وطبّقه النبيّ محمّد والتزم به. والفقه الإسلامي يستند إلى هذين المصدرين، إذ أنّ القسم الأعظم من سنن الشريعة لم ينطق به الله بالتفصيل أو رسوله. ولهذا السبب لا يمكن أن يعتمدها الناس بكلّ ثقة باعتبارها شريعة الله العادلة. هذا يعني أن معظم الآراء ـ في إطار معيّن على الأقل ـ خاضعة للتعديل، بل حتى قابلة للنظر. وهي لا توضع حيّز التطبيق إلا بالاقتران مع النصّ ويجري تعديلها دائماً، بل تعاد صياغتها من جديد على ضوء المبادئ الإسلامية العامة، لتكون ملاءمة لكلّ عصر. وتشمل هذه المبادئ الخاضعة باستمرار إلى حكم الشريعة مصادرَ تشريع الشعائر و طريقة «العيش» الخاصة وتصل إلى ما يعرف اليوم بالقانون المدني وقانون العقوبات والقانون العام. وقد وضع الفقه الإسلامي في الماضي، ويوضع اليوم أيضاً، في أبواب قانونية شاملة لا تفصل في الواقع بين الحقول القانونية فصلاً تاماً، فضلاً عن وضعها على انفراد في نماذج خاصة من حيث الموضوع. هذا يعني أن الفقه يتألف من آلاف التنويعات والروايات التي يرويها الفقهاء وفقاً للمذاهب المختلفة التي ينتمون إليها، دون أن تتحول هذه الروايات إلى نصوص معيارية واضحة ـ على الأقل فيما يخصّ المذهب السنّي ـ ودون أن تُثبّت بدقة من قبل طائفة من المراجع. ومثلما لم يكن «الإسلام» موجوداً في صيغة محددة، فإن ليس هناك فقه إسلامي مسبوك في كتلة متراصة. إلا أنه "أقحم" للمرّة الأولى في روايات محددة تحت تأثير القوى الغربية فوضع في صياغة معيارية في مختلف البلدان الإسلامية، على نحو مماثل للتشريع الغربي. ويعالج هذا القانون اليوم في الدول القومية داخل العالم الإسلامي الحقوقَ العائلية وقوانين الميراث، ويطبق إلى جانب الفقرات القانونية المستمدة من التشريع الغربي بصورة كبيرة.

وحتى لو لم تشكّل فكرة العدالة تصوراً مركزياً في الفكر الإسلامي ما قبل العصر الحديث، بل تحتل بعض الجوانب الأخرى مركز الصدارة بدلاً منها حسب الوضع، فإن من الممكن أن نعدد هنا أربعة نقاشات ترسخت بمرور الوقت وارتبطت مباشرة بفكرة العدالة في حقبة ما قبل الحداثة وهي أولاً: النقاشات حول ماهية عدالة الله، وثانياً: السؤال عن عدالة الحاكم أو الزعيم الروحي للطائفة وإمكانية عزلهما، وثالثاً: ـ وهذه عملية إجرائية ـ العدالة

بمعنى إحضار الشهود ونزاهتهم في المحاكم، والذين ينطوي اختيارهم السليم عملياً على الحقيقة، ورابعاً: عدالة المنهج المتّبع في الفقه الإسلامي.

١) بالنظر إلى عدالة الله فإن المؤمنين يطلبون من الفقهاء تقديم شرح واف لمسائل من قبيل أن الله يسمح بالظلم والمعاناة في العالم، ويسمح مثلاً بموت الطفل البريء. فالأمر هنا يتعلق بتنزيه الله من الشرّ المرتكب باسمه Theodizee، أي الوجود الجليّ للإجحاف، وبهذا المعنى وجود عالم غير عادل، يتوجب على الفقهاء المسلمون والفلاسفة أيضاً التعامل معه. فقد جعل الأشاعرة المنتصرون الإيمان بعدم إدراك الذات الإلهية والحكمة العميقة للقدر الإلهي نقيضاً للمُسلَّمة القائلة بأنّ الله يتصرف لخير مخلوقاته.

٢) العامل الثاني هو عدالة الحاكم أو الزعيم الروحي للطائفة والتي تعني بأن العرف الإسلامي العام يتوقع بعض المقومات التي تخصّ الاستقامة الأخلاقية وسلامة الإيمان اللتين لابد من توفرهما لدى الشخصية القائدة. هذا المطلب تبنته تلك الجماعات بالذات في التاريخ الإسلامي لكي توظفه لأغراض سياسية في خطابها النقدي للسلطة. ويتعلق الأمر هنا بجماعة الخوارج التي ظهرت في صدر الإسلام، والتي مازالت قائمة إلى اليوم، وإن بنطاق محدود. ووفقاً لرأي هؤلاء المنشقين فإنّ على الأمّة الإسلامية أن تختار الأفضل والأكثر ورعاً قائداً لها. هذه المطالب القصوى خُفضت في مجرى التاريخ الإسلامي، أولاً بسبب فصل السلطة الروحية نوعاً ما عن السلطة السياسية، وثانياً بسبب المطالب الصغيرة المجردة الموجهة للسلطة الدنيوية. وقد رفع الشيعة قبل كلّ شيء مشروعية زعيمهم الروحي إلى مطلب مركزيّ، لكنهم أوقفوا ذلك على كلّ من ينحدر من الخليفة الرابع علي بن أبي طالب.



حسن مسعودي

لو تنساك السعادة مؤقتاً، لا تنساها أبداً. (جاك بريل)

من كتاب: *Arabesque Graphic Design from the Arab World and Persia.*

© Die Gestalten Verlag, 2008.

وفقط من ينحدر من صلب عليّ ويحمل لقباً شريفاً يرجع أصله إلى إمام سابق يضمن السلطة العادلة، حتى لو تمّ تأجيل هذا الأمل إلى موعد ظهور الإمام الثاني عشر والاكتفاء حتى ذلك الوقت بالحلول الوسط. ويمكن أن نذكر هنا التيّار العقلاني المبكر للمعتزلة والذي لم يكتب له النجاح ليصبح تياراً سائداً. وقد أطلق هؤلاء على أنفسهم عبارة «أهل العدل والتوحيد». وقد ذهبوا إلى القول بأن الإرادة الحرّة للإنسان وحدها هي التي تهيء له الحكم العادل يوم القيامة. ولكي يكون الإنسان قادراً على اختيار الاتجاه الصحيح فعليه أن يدرك إرادة الله وأخباره عبر العقل مبدئياً.

٣) إن شاهد العدل يشكلّ بحد ذاته فرعاً مستقلاً في المعالجات القانونية. وتعكس النصوص كيفية خلق الاحترام والسمعة الاجتماعية الجيّدة كالموشور داخل الجماعة الإسلامية. هذه المعالجات تقدم عرضاً وافياً لطرق السلوك والحالات الشاذة التي تحطّ من سمعة المرء. فالأشخاص العاديون الذين لم يهبط عليهم الوحي كما الأنبياء والرسل يمكن أن يحققوا أكبر قدر مستطاع من العدالة. وهذا الأمر غير مرتبط بالأوضاع الاجتماعية للأشخاص المرشحين. لكن العدالة تُنتظر بقدر أكبر من بعض أصحاب المهن مثل الأطباء والفقهاء والأئمة، مقارنةً بأصحاب الحرف مثل الدبّاغين والصرّافين. وبناء على ذلك يطلب من الشاهد النزيه أن يثبت نزاهته أمام القضاء عبر التزكية، التي تعني النقاء حرفياً.

٤) هنا يمكن التشديد على النقطة الرابعة المتعلقة بقضية العدالة في عصر ما قبل الحداثة: فاستقامة القضاء تهيمن على التفسير الفقهي للعدل وتطبيقه. وعملاً بهذا المبدأ لا يمكن الإحاطة بالقانون الإلهي والحكمة السامية إحاطة شاملة عبر العقل وحده، وهذا هو الرأي الشائع في الإسلام، بل يجب أن يفسّر تفسيراً منطقياً في جميع الأحوال. ولأن القرآن لا يتضمن إلا قدراً ملحوظاً من القرائن فإنّ عمليات المحاججة هذه تكتسب أهمية قصوى. ولا يقتصر ذلك على إصدار الحكم في إطار محاكمة قانونية، إنما ينطبق على جميع أشكال التحقيق المعياري ومواصلة العمل به، الأمر الذي يمسّ الحياة اليومية للمؤمنين من جوانب متعددة اليوم أيضاً. وتركيز الرأي العام الغربي حالياً على بعض الفقرات القرآنية يتجاهل طبيعة المعيارية الإسلامية باعتبارها تشكّل منظومة شواهد وحالات قانونية شديدة التمحيص، يمكن مقارنتها بلا شكّ بنظام السوابق Case Law الإنغلو ـ أمريكي. فالمسائل القضائية الكثيرة تحتاج إلى تنقية عالية من الشرح والمحاججة. وتمّت هذه العملية، نظرياً وتطبيقاً، عبر القواعد التي تشكلت تشريعياً ضمن الحياة العملية في إطار الأنماط الحياتية الإسلامية والنصوص القانونية على مرّ القرون. ولهذا فإن إصدار الفتاوى الخطيّة والشفهية لا يعبّر عن نهج تعسّفي أو عن أحكام شخصية مرتجلة، بل لا علاقة لها بأحكام الإعدام، إنما يخلق مشروعية للقضايا العملية المتنوعة التي مازالت موضع استفهام أمام المسلم المؤمن.

وعلى الرغم من أن هذه الميادين الجوهرية الأربعة التي يعتبرها العلماء المسلمون حقولاً لدستور المسائل العدلية، فإن من الممكن أن يتولّد لدى المرء انطباع بأن العدالة، وبغض النظر عن فهمنا لها، احتلت موقعها كفكرة جوهرية معيارية داخل الإسلام في عصر الحداثة أوّل الأمر.

وكون فكرة العدالة تشكّل اليوم مطلباً إسلامياً شاملاً، فذلك أمر يمكن أن يفصح عنه أغلب المسلمين عند السؤال، وبلا تردد. وتشدد غودرون كريمر على أنّ: "المسلمين المعاصرين يرون في العدالة القيمةَ الجوهرية للإسلام على الإطلاق". وقد شهدت مشاريع العدالة الإسلامية الطابع انتعاشاً مشهوداً بالذات تحت تأثير الفكر الغربي. فموضوع العدالة يغلب على تاريخ الفكر الأوروبي منذ زمن الإغريق إلى اليوم، أكثر بكثير من أيّ موضوع آخر، ويشكّل فضلاً عن ذلك موضوعاً فلسفياً ولاهوتياً مستقلاً، لكنه يمسّ قضايا القانون والاقتصاد وغيرهما من العلوم الاجتماعية. وقد استلهمت هذه النصوص والأفكار من قبل المجتمعات ذات الطابع الإسلامي بمقادير مختلفة ثمّ تمّ تطويرها. ومن المهم في هذا السياق القول إنّ المرء لابد وأن يضع تركيبة السكّان الحقيقية والثقافة السياسية لكلّ بيئة وخلفياتها التاريخية المتميزة في العالم الإسلامي في نظر الاعتبار، وأن لا يحصر الأمر على العالم العربي أو الشرق الأدنى وحدهما. ويجب أن نتجاهل أن عدداً كبيراً من التوجيهات القانوية المختلفة مع كلّ ما يقترن بها من نظريات تتعلق بالعدالة قد دخلت إلى المجتمعات الإقليمية الإسلامية عبر هذه الطريق. فالحقّ هو ـ حتى إذا ما نظرنا إليه من ناحية عالمية ـ ظاهرة ناشئة، لا تتحكم بها فكرة العدالة الشاملة في أي مكان من العالم.

وعلى أيّة حال فقد ظهرت في القرن العشرين، ولاسيما في النصف الثاني منه إلى يومنا هذا، ثلاثة اتجاهات بارزة تركت آثارها على النصّ القانوني الإسلامي وسواه، وجددت طبيعة النقاشات الراهنة. وهي متعلقة مباشرة بمشاريع القانون الإسلامي أو مرتبطة به بلاغياً على الأقل، وهي أولاً النقاش المبدئي حول الديمقراطية ودولة الدستور، وثانياً المطالبة الصريحة بالإصلاحات القانونية وتطبيق

العدالة، وثالثاً المطالبة بالعدالة الاجتماعية والنظام الاقتصادي الإسلامي.

١) لقد أثير النقاش الحاد في البدء حول دولة القانون وأشكال الحكم المختلفة (من ملكية إلى ديمقراطية برلمانية وغير ذلك) وتطابقها مع الإسلام، وذلك تحت تأثير الاتجاه السائد في الدول القومية الحديثة ذات الطابع الغربي وتشريعاتها القانونية الجديدة الأسلوب. فطرحت جملة من الإصلاحات المختلفة أفكاراً مبدئية ونماذج حلول لا تتطابق دائماً مع التصورات الغربية عن الديمقراطية وبنى دولة القانون وأساليب العمل. وينظر الغرب بشكّ خاصةً إلى التصورات التي تربط بالضرورة بين الوظائف السياسية والدينية، إضافة إلى العقوبات العرفية مثل الثأر على سبيل المثال، الذي مازال معمولاً به جزئياً في العالم الإسلامي والذي يعتبره الغرب قانوناً فردياً وممارسة عنف مرفوضة. ويقيّم مبدأ إقامة الحدود العتيق جداً، وبعض من قانون العقوبات الإسلامي الذي مازال معمولاً به رسمياً في بعض الدول والمناطق، باعتباره دليلاً على ثقافة العقوبات الأبوية التي لم تتحرر من موروثها الدينيّ القائم على التاريخ. ويغذي مبدأ إقامة الحدود بالذات في بعض الدول الإسلامية والذي يتعلق بالعقوبات الجسدية والمالية والمقترن بالصراعات السياسية القائمة على العنف المسلّح فعلاً، يغذي التصور عن الثقافة الإسلامية الميالة إلى القتال بطبيعتها. بيد أن حقيقة الأمر هي أن قانون العقوبات الإسلامي، وكذلك القانون الدولي يضيقان، ـ من ناحية معيارية محض ـ من استخدام العنف ضد المواطنين المسلمين والحكّام الفاسقين وضد غير المسلمين في البلد ذاته وخارجه. وتضع النصوص القانونية الإسلامية حداً للاعتداءات، وإذا ما تطلب الأمر فإنها تخضع ذلك إلى شروط دقيقة. وتحظى مطالبة بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين بالعودة البلاغية لمبدأ الشورى الإسلامي الأصيل الذي يعني حرفياً «الاستشارة المتبادلة» والذي كان مطبقاً في فجر الإسلام، تحظى بأهمية خاصة.

وعادة ما يوضع هذا المبدأ في مصاف الديمقراطية الأصلية والتركيب ما قبل البرلماني. وفي هذا السياق يمكن أن يسأل المرء إلى أيّ قدر يمكن أن يعتبر غير المسلمين مواطنين وليسوا ذميين، أو مواطنين من الدرجة الثانية، مثلما يشير عنوان شهير للمفكّر المصري وصاحب العمود الصحفي فهمي هويدي «مواطنون لا ذميّون» فيشاركون في عملية تكوين الإرادة الجماعية. الذمّيون، حسب القانون الإسلامي التقليدي، هم أتباع الديانات المدوّنة، أي هم من أهل الكتاب الذين تحق لهم الإقامة الدائمة في دار المسلمين، باعتبارهم «محميين» ولذلك فإن عليهم التقيّد بعض الشيء خلال ممارسة شعائرهم الدينية الظاهرة. وينظر الطرفان الغربي والإسلامي إلى التمييز الذي يشهده المسيحيون وغيرهم من أبناء الأقليّات في بعض الدول الإسلامية والمراغاة الشكلية المجردة لبعض ملامح دولة القانون الحديثة، ينظران إليه باعتباره خللاً عدلياً جسيماً.

٢) من وجهة نظر الإصلاحيين ومن وجهة النظر الغربية أيضا يعتبر ضعف مشاركة المرأة في كثير من المجالات داخل المجتمعات الإسلامية انتقاصا كبيرا لمفهوم العدالة. وغالباً ما تخشى المؤلفات أو الناشطات المسلمات من أن يصفن أنفسهن بالمدافعات عن حقوق المرأة. والمبادرات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين أو ما يسمى بـ gender justice، موزعة بأعداد متباينة في العالم الإسلامي ومرتبطة بطبيعة النظام القائم وتركيبة المجتمع.

المساواة بين الجنسين هو شعار مهمّ لا يتعلق فقط بقضايا الأحوال الشخصية، أي قضايا الإرث الإسلامي المطبّق في عدد كبير من دول العالم الإسلامي في الدرجة الأولى. بل إنّه يتعرّض هنا إلى طائفة واسعة من النقاشات الاجتماعية. ويبتدأ ذلك بالسؤال حول إمكانية أن تصبح النساء مفتيات ويأمّنّ المساجد، أي أن يتقلدن المناصب الدينية الرفيعة والتي ينتهي بالقضايا المعقدة مثل المسائل البيولوجية الإخلاقية.

Islam Osama Zayed:
Vision of History.
من كتاب: *Arabesque. Graphic Design from the Arab World and Persia.*
© Die Gestalten Verlag, 2008.

ووفقاً لرأي نوراني عثمان فإن العقود الأخيرة شهدت نهضة نسوية إسلامية بالاقتران مع العولمة، عبّرت عن نفسها بنوع من الصراع الثقافي في مواجهة الإسلام السياسي الذي برز منذ السبعينات. ويشكل هذا الإسلام السياسي تحدياً للإرث الثقافي المحلّي، الذي يلعب دورا بارزاً في الحياة العامة ـ بالنسبة للنساء ـ بالأخص في جنوب آسيا، مثلاً في الأسواق، بل حتى باعتبارهن حاكمات. فتهديد الثقافات المحلية باسم التطورات الإسلامية الشاملة بحكم العولمة يمثّل فعلاً مشكلة حرجة للغاية. وحسب نوراني عثمان فإن التغلب على الفوارق الثقافية بأسلوب موحّد هو وحده الذي يمكن أن يمنح الإسلام فرصة في القرن الواحد والعشرين أيضاً. وحقاً تأتي أشهر ناقدات وضع المرأة في العالم الإسلامي ليس من البلدان الإسلامية الأصلية المعنية بالأمر، بل مما يسمى ببلدان الهامش، أو أنهن يشغلن مواقع مؤثرة في الغرب بدرجة رئيسية. وينطبق هذا الأمر مثلاً على مفسّرة القرآن الأفرو ـ أمريكية أمينة ودود التي اعتنقت الإسلام. فهي تحتج بشدّة على التفاسير المختزلة للموروث الثقافي ـ الديني لصالح الهيمنة الرجالية. وتعتبر في كتابيها: القرآن وإعادة قراءة النص المقدس من منظور نسائي (Quran and women rereading the Sacred Text from a women's perspective) و جهاد الجنسين، إصلاح وضع المرأة في الإسلام (Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam)، بأن العدل بين الجنسين هو مبدأ قرآني راسخ. وتشمل العدالة بين الجنسين موضوع المثلية الجنسية الحسّاس. فمصطلح لواط العربي يحمل مضامين مغايرة للمصطلح الحديث. وحتى لو منعت المثلية الجنسية اليوم في حوالي عشرين بلداً في العالم الإسلامي واعتبرت منبوذة رسمياً، فإن الإرث الثقافي، بما في ذلك الشعر، والممارسات المجسّدة في بعض المناطق تقدم صورة مختلفة إلى حدّ بعيد. ويصبح الأمر معقداً قبل كلّ شيء إذا ما رُبطت بعض الشرور الاجتماعية مثل مرض نقص المناعة، الأيدز، ربطاً سببياً أحادي الجانب ببعض الديانات والثقافات. فالنظرة إلى استراتيجيات العزل الملموسة ضمن تركيبة سياسية ـ تاريخية إزاء المثليين والتي تولّد مشاكل خاصة متعلقة بالعدالة من ناحية قانونية، تقدم لنا استنتاجات وجيهة قاطعة أكثر بكثير من مجرد الإحالة إلى التعامل المبدئي مع المثلية الجنسية في القانون الإسلامي.

٣) سيد قطب الإخواني المصري (أعدم عام ١٩٦٦) طوّر موضوع العدالة الاجتماعية في كتابه الذي يحمل العنوان ذاته والذي يتضمن بعض النقد للرأسمالية. وتركز الكتب الصادرة في الباكستان والهند على هذا الموضوع. فهي تعالج مواضيع متفاوتة الأهمية مثل نعمة تحريم الفائدة وحسنات الزكاة ومكانة العمل وتنظيم الاقتصاد الزراعي أو ملكية الأراضي في القانون الإسلامي وحظر التسوّل أو كنز الأرزاق على الطريقة الرأسمالية لجعلها شحيحة بصورة مفتعلة. بيد أن الأمر يتعلّق بمشاكل العدالة ضمن إطار النظام الاقتصادي. الناقد الاجتماعي الواسع النفوذ سيد قطب يرى العدالة الاجتماعية جزءاً من نظام اجتماعي راق وشامل ومكفول بنظام إسلامي أساسيّ. وبعد أن تأسس أوّل حزب اشتراكي في مصر عام ١٩٢١ بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين سلسة من التجارب الاشتراكية في العالم الإسلامي، أو صدرت إعلانات رسمية على الأقل في عهد عبد الناصر والقذّافي في ليبيا والبعثيين في العراق وسوريا وفي ظلّ حكم سوكارنو في إندونيسيا. وعلى العموم فإن مشاريع الطريق الثالث ذي المسحة الاشتراكية من أجل تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية قد تمخضت عن خيبة أمل مليئة بالمرارة. وفي حقبة الثمانيات انتعشت للمرّة الأولى ظاهرة ما يسمى بالمجتمعات الإسلامية الاستثمارية.

خلاصة ونظرة إلى المستقبل

التيّارات الأساسية الثلاثة التي اشتركت في النقاشات الحديثة حول العدالة في البلدان ذات الطابع الإسلامي قد خاضت هذه النقاشات دون الرجوع إلى الإسلام. لكن لابد من الإشارة إلى أن بعض الإصلاحيين يرون حالياً أن لامناص من إكساء الأفكار والمقترحات برداء إسلاميّ، حتى لو كان هؤلاء يتبعون في بعض الحالات الخاصة أفكاراً علمانية. فهناك الكثير من الناشطين في المجال الاجتماعي داخل العالم الإسلامي لا يظهرون أنفسهم غالباً، ولأسباب استراتيجية، بأنهم من حملة الأفكار العلمانية. وعلى الشركاء الغربيين بناءً على ذلك أن يراعوا الالتزام بالإسلام ـ الذي هو بمثابة تمويه إذا اقتضت الضرورة ـ بصفته مجرد استراتيجية للخطاب السياسي. فقد أصبح الإسلام في السنوات والعقود الأخيرة أحد أهمّ المقومات لتشكيل الهوية. وبعد تهافت الخطابات الرنانة مثل التعهّد بإنجاز الاستقلال الوطني التام أو تحقيق المشاريع الاجتماعية ذات الطابع الاشتراكي، برز «الإرث الإسلامي» عاملاً مهماً في تأكيد الخصوصية الذاتية وتقرير المصير والاستقلال الذاتي. وعلى العموم يمكن القول إنّ النقاشات الجوهرية الحديثة حول شكل الدولة ودولة القانون والعدالة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين قادرة على الالتحاق بالنقاشات العلمانية أكثر بكثير من التحاقها بالتأملات الخاصة بالمسائل

الحقوقية ـ اللاهوتية التي يعمل بها الغرب، بصفتها الدينية القانونية ضمن إطار التفكير الطبيعي والحقوقي العقلاني.

وعلى المراقبين الغربيين ألا يتشبثوا بإرجاع كلّ شيء إلى القرآن مباشرة ويفهمون التفكير الفقهي الإسلامي أو يرفضونه أيضاً من هذه الناحية فقط، بل يجب أن ينتبهوا إلى وجود قدر واسع من التعددية الإسلامية الداخلية والتي تتعامل بحيوية مع محيطها الخاص. وعليهم أن يعترفوا أيضاً بأن النقاط الجوهرية للمناقشات قد تغيّرت بوضوح منذ الزمن ما قبل الحديث. ولهذا السبب فإن كلّ واحد من هذه النقاشات يجب أن يخاض بأقل قدر من التجريد الأيديولوجي وبأكبر قدر من التفصيل الملموس والالتزام بالسياق، هذا يعني الاعتماد على دراسة البيئات الاجتماعية المحلية الإسلامية كلّ على انفراد. وينصح بخوض النقاشات ذات المواضيع الجزئية الكثيرة، لأنّ هذه المواضيع ليست شاملة، بل مستقلة تماماً. فضلاً عن وجود مجالات متنوعة تصلح لطرح مسائل العدالة حول قضايا لم يتوقع المرء إمكانية مناقشتها. وأذكر هنا على سبيل المثال قضية المساواة الجنسية في مراكز زرع الأعضاء في الباكستان، حيث تتبرع طائفة من النساء باعضائهن، ويُدّعى بأنهم يفعلن ذلك طواعية، وحيث يستغل الرجال الذي ينتمون إلى العائلات الكبيرة، يستغلون نفوذهم لإجبار النساء المنحدرات من الطبقات الفقيرة على التبرع بالكلية أو غيرها من الأعضاء الجسدية للأفراد المرضى من أسرهم، على الرغم من أن هؤلاء الرجال يصلحون أكثر من ناحية صحّية للتبرع بهذه الأعضاء. فالمعلومات التعميمية المطلوبة في الغرب عن «المرأة في الإسلام» لا تعتبر مشكلة رئيسية بالقياس إلى عدد المسلمين البالغ حوالي ١,٣ مليار مسلم، بل إنّ التفريق الجغرافي والزمني والموضوعي يساعد على الإحاطة بمجمل القضايا بصورة معقولة.

إنّ أهمّ ملامح الشريعة أو الفقه الإسلامي التقليدي، إذا ما اتبعنا آراء بعض النقّاد المسلمين، هو "الخلط بين الدين والقانون ونقص التصنيف المتماسك"، إضافة إلى "انعدام المتابعة الحثيثة للأفكار الجوهرية وغياب المصطلحات الموحّدة والخلاف بين المدارس الفقهية حول جميع القضايا تقريباً".

ومن الصحيح أن فقهاء الشريعة المسلمين السابقين لم يجهدوا أنفسهم بغية تبويب قضاء السوابق الإسلامي ووضعه في منظومة خالية من التناقض. لكن بدلاً من ذلك نشأت أشكال متنوعة عديدة متجاورة تعتمد على مذاهب مختلفة وتدعي الأحقية القانونية. ولذا ثمّة مطلب ذو جدوى بالنظر إلى القضاء الإسلامي أو القضاء بشكلّ عام، مطلب يتعلق بحصر النظام الفقهي الإسلامي برمته عبر وسائل الفقه الإسلامي نفسه في نظام من المصطلحات خال من التناقض؛ وذلك لأسباب مرتبطة بتفسيره. وكما يعلمنا تاريخ القانون الإسلامي القديم والحديث فإن الأمر هنا يتعلّق من حيث المادة بـ «سجادة مرتقة» نسجتها أجيال عديدة من المسلمين وعلماء الشريعة استناداً إلى القرآن وسنّة محمّد؛ دون أن يحدد ذلك تطبيقياً عبر هذين المصدرين تحديداً دقيقياً. وبصفته هذه فإن القانون الإسلامي المتوارث حديث للغاية ـ إذا شئنا المبالغة ـ لأن كلّ مضمون عملي أو نظريّ في قانون السوابق الإسلامي هو قانون، أو يمكن أن يصبح قانوناً، إذا ما استندت قاعدته إلى الأساس الدينيّ للنظام الإسلامي وتطابقت معه، فتقوم عليه بالحجّة. ففي نظام القانون الإسلامي الفعّال الذي يشكل جوهر الشريعة والمدوّن في ملايين الفتاوى ويعمل به من قبل الفقه الإسلامي، في هذا النظام تأتي العدالة تعبيراً لمبدأ نافذ يضم جميع الأشكال والأجراءات القضائية وتحقيق العدل.

وفي مقابل ذلك تذهب المحاولات الأخيرة لتفسير القانون والإصدارات المتعلقة بهذا الموضوع إلى روح القانون الإلهي، وتجعل ذلك في محلّ الصدارة أكثر من النظر إلى حرفية النصّ. وعلى العكس من الالتزام الشكلي بالمعطيات التفصيلية للقانون الإسلامي فقد خرجت طائفة كاملة من العلماء القدماء المرموقين عن التفسير الحرفي وكذلك على ما يسمّى بالحيل القانوية المتربطة بذلك. فمرجعيات مثل الغزالي (توفي عام ١١١١) والشاطبي (توفي عام ١٣٨٨) شددوا على مراعاة بعض مقاصد الشريعة التي تحسم مراعاتها التامة الأمرَ في بعض القضايا وتتماشى مع النظام القانوني برمته. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر تمسّك الحقوقيون المسلمون ومنظرو قضايا حقوق الإنسان والفلاسفة أيضاً تمسّكاً شديداً بمبدأ الضمنية، المتأصل بالقانون الإسلامي، لكي تحظى مشاريعهم حول القيم الأساسية والحرية الإنسانية بل وحقوق الإنسان فيما بعد أو المساواة بين الجنسين بالقبول.

ترجمة: حسين الموزاني

يترعت كرافنس، أستاذة العلوم الإسلامية في جامعة لوبيك، تعمل باحثة في مركز الدراسات الشرقية الحديثة في برلين.

المصدر: *Islam and the rule of Law: Between Sharia and Secularization*. Eds: Birgit Krawietz and Helmut Reifeld,

© Konrad Adenauer Stiftung 2008