

التشريعة، الحق، الفقه، القانون

ملف بحثي

2015 / 07 / 30 ©



تنسيق وتقديم:
د. أنس الطريقي

المشاركون:

د. إدريس جنداري - د. محمد مزور - د. الحسين أخذوش - يوسف هريمة - يونس موستف
د. عبد الرحيم العلام - عبد الرزاق القلسي

الفهرس:

3.....	التقديم	د. أنس الطريقي
5.....	مفهوم الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث بين المنظور السلفي المقاصدي والمنظور السلفي النصي	د. إدريس جنداري
13.....	الشريعة الأولى أو دين الحق	د. محمد مزور
19.....	نقض مفهوم الحق الطبيعي في فكر علّال الفاسي - دراسة تحليلية نقدية	د. الحسين أخدوش
31.....	الفقه والتّشريع في الإسلام: إقامة في الماضي أم انفتاح على المستقبل؟	يوسف هريمة
41.....	الشريعة والقانون: أفاق الالتقاء الممكنة في التجربة الإسلامية المعاصرة	يونس موستف
53.....	حوار مع الدكتور فوزي بوخريص مفاهيم: "الحق والقانون والشريعة والفقه" وعلاقتها بالدولة	يوسف هريمة
59.....	قراءة في كتاب «فكرة القانون» لدينيس لويد	د. عبد الرحيم العلّام
67.....	الحق والأخلاق والعدالة	عبد الرزّاق القلسي

التقديم:

د. أنس الطريقي

في الوقت الذي ظنّ فيه أنّ الجدل الذي أثاره الاحتجاج الإسلاميّ على أداء الدولة في العالم العربيّ الإسلاميّ، في ثمانينات القرن العشرين، قد ولّى زمانه، ها هو ذا يتكرّر اليوم بقوة أكبر، مستغلاً هذه المرّة هشاشة الدولة، والتشكيك المتزايد في استمرار صلاحيتها لإدارة السياسيّ، بل في استمرار صلاحية السياسيّ نفسه لإدارة حياة الناس في الفترة المعاصرة، لا سيما وهي الفترة التي يعاود فيها العامل الاقتصادي في هذا الدور التاريخي الجديد للعمولة تأكيد جدية أثره في صيرورة التاريخ.

بالأمس كان الاحتجاج على الدولة القومية اتّهماً لمشروعها القوميّ بأنّه المسؤول عن خيبة السبعينات، واليوم لم يبق الأمر متعلّقاً بإيديولوجيا دوليّة ظرفيّة جرّبت ولم تأتِ أكلها، إنّما هو يطال الدولة نفسها، في مبدئها التكوينيّ المعبر عنه في نظريّتها للسيادة التي اختزلت في الفكر السياسيّ الغربيّ جميع شروط الشرعيّة السياسيّة.

ولمّا كان القانون التعبير الرئيسيّ عن تلك السيادة، والمجال الذي تمارس من خلاله السلطة، والصياغة العمليّة الحاضرة للشرعيّة، فإنّ الجدل الرّاهن الذي تخوضه الإيديولوجيا الإسلاميّة للدولة، اتّخذ صورة النزاع على كفاءة صياغة النظرية القانونيّة. ولهذا فتماماً كما كتب حسن البنا منذ قرن تقريباً أنّ القانون الوحيد الصالح للدولة هو قانون الشريعة، كتب وائل حلاق من مدّة قصيرة (2012) الكلام نفسه تقريباً.

يبدو الصراع على القانون، بين دعاة تطبيق الشريعة والمتمسّكين بالقانون الوضعيّ الدولتيّ، صراعاً على الدولة، ولكنّه في عمقه صراع على المجتمع والحياة برمتها، بين رؤى للعالم تختلف في تصوّرها لسبل تحقيق السعادة، وهو يوشك في طورنا الحضاريّ الرّاهن أن يكون منطلقاً لانعطافة في تاريخنا لا نعرف مصيرها.

وأمام خطورة هذا الجدل وممكناته، يقترح هذا الملفّ البحثيّ إمطة اللّثام عن أبرز مصطلحات هذا الجدل، وهي مصطلحات الحقّ، والشريعة، والقانون، والفقه.

سيجد القارئ لهذا الملفّ مجموعة من الأعمال البحثيّة الأكاديميّة التي انكبّت على دراسة هذه المفاهيم، من زوايا نظر مختلفة، كان بعضها تطبيقياً انشغل بدراسة الالتباس بين الشريعة والفقه والقانون في أعمال بعض الأعلام المؤسّسين للخطابات الإسلاميّة الأساسيّة في الموضوع، وكان بعضها الآخر نظريّاً انصرف إلى تعريفاتها لدى المنظرين الكبار.

في هذا السياق انشغل الباحث المغربيّ إدريس جنداري بدراسة مفهوم الشريعة، بوجهة نظر مقارنة بين تيارين ممثّلين للرّافدين الأساسيّين لمفهوم تطبيق الشريعة في الفكر الإسلاميّ الحديث، في توجّهيه النهضويّ والإخوانيّ، وهما الرافد السلفيّ المقاصديّ، والرّافد السلفيّ النصيّ.

وفي الإطار نفسه، إطار دراسة جذور الدعوة إلى تطبيق الشريعة، يحاور الباحث المغربي، أستاذ الفلسفة الحسين أخدوش، المفكر المغربي علّال الفاسي بوصفه واحداً من مؤسسي فكرنا الحديث والمعاصر، وصاحب أولى المحاولات التجديدية للنظرية الفقهية الإسلامية، في محاولته معارضة النظرية القانونية الغربية بالنظرية المقاصدية.

ومن هذا المنظور النقدي الكاشف لعيوب الفكر وهفواته، بالعودة إلى التراث، يعود الباحث المغربي وأستاذ الفلسفة محمد مزوز إلى تراثنا البعيد، وإلى فكر ابن رشد تحديداً، ليرصد عنده استعمالاً قديماً لمفهوم الشريعة يناوئ دلالاته الإيديولوجية الفقهية الزاهنة، ويعيده إلى ارتباطه العقائدي الأصلي بالديانة الإبراهيمية التي تمثل الجذر المشترك للديانات التوحيدية الثلاث. إن مفهوم الشريعة الأولى الرشدي، على الرغم من توجهه الإيديولوجي الاختزالي بدوره، يمكن مزوز من تبيان الدور الأساسي للتاريخ بكل مكوناته، في تحميل المفهوم بدلالات زمنية، تتبع الوظائف الإيديولوجية التي تناط به.

أما الباحث المغربي مصطفى يونس فقد صرف اهتمامه إلى آفاق الالتقاء الممكنة بين الشريعة والقانون في التجربة الإسلامية المعاصرة، منطلقاً من واقع النفور الذي تبديه الحساسيات الإسلامية تجاه مفهوم القانون، واستعاضتها بدلاً عنه بمفهوم الفقه والتشريع. إن هذا النفور وهو يشي بمقدار المخاطر التي يمكن أن تلحق بمفهوم الحرية في هذه التصورات الإسلامية، هو ما يدفع الباحث إلى بحث أسباب هذا الجفاء، ودراسة إمكانيات التوفيق بين الشريعة والقانون الوضعي حفاظاً على الحرية.

وإجابة عن أسئلة من قبيل: ما الغاية من القانون؟ ومن الجهة المخولة بإصداره وتنفيذه؟ وما مصدر مشروعيتها الاجتماعية؟ وما علاقته بفكرة العدالة، وفكرة المساواة؟ حاول الباحث المغربي يوسف هريمة الإجابة عنها بطريقتين مختلفتين: الأولى كانت ببحث حاول أن يبرز فيه ارتباط التباس مفاهيم الشريعة والفقه بأزمة الذات العربية المعاصرة هذه التي عجزت عن تجاوز حدودها المسطرة في الثقافة التقليدية الإسلامية، ومارست ذلك في المستوى الديني بانحباسها في منظومة حنطها الفقه والفتوى، أما الثانية فكانت بمحاورته لأستاذ القانون المغربي فوزي بوخريص، حيث تطرق إلى مفاهيم القانون، والحق، والفقه، والعلاقة بينها جميعاً، وعلاقة الحق بالدولة. كل ذلك دون أن يغفل عن توضيح رأيه بوصفه مختصاً في القانون حول نوعية المنظومة القانونية التي نحتاج: هل هي منظومة الشريعة أم منظومة دولة الحق، أم أنها منظومة مركبة؟

أما في قسم الترجمة من هذا الملف فإن كتاب هانس كلسن (Theorie pure de droit)، وهو أبرز أساتذة القانون في القرن العشرين، مثل موضوع اهتمام الباحث التونسي عبد الرزاق القلبي الذي اختار من هذا المنظور التوضيحي للمفاهيم تعريب فصله الثالث.

مفهوم الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث

بين المنظور السلفي المقاصدي والمنظور السلفي النصي

د. إدريس جنداري

- من وحي الممارسة.. الشريعة في المجال التداولي العربي الإسلامي

الشريعة، في المجال التداولي العربي الإسلامي، مفهوم حمال أوجه، بل ومن أكثر المفاهيم قابلية للتأويل. فعلى الرغم من الإيهام بوضوح المفهوم، لغة واصطلاحاً، فإنّ هذا الوضوح المفتعل سرعان ما ينجلي عن غموض يفتح المجال واسعاً أمام المرجعيات الإيديولوجية المختلفة، لشحن المفهوم بشحنات دلالية قد تصل أحياناً إلى حدود التضارب.

وفي علاقة بالفكر الإسلامي الحديث، نجد هذه الممارسة التأويلية لمفهوم الشريعة تؤثر على مستوى الممارسة العملية، بحيث ساهمت في تشكيل جماعات إيديولوجية مختلفة، تدّعي جميعها تمثيل المرجعية الإسلامية التي تقوم على أساس تطبيق الشريعة، لكن عندما نعود إلى تصوّر هذه الجماعات لمفهوم الشريعة نجد تضارباً واضحاً، فمثلاً هناك اختلاف جذري بين التصور السلفي النهضوي ذي التوجّه المقاصدي، الذي يقوم على أساس الكليات الخمس من منظور قاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد، وبين التوجّه السلفي النصي الذي يكتفي بظاهر النص ويسعى إلى تنزيله على أرض الواقع على شكل توجيهات قانونية شكلانية ترتبط بتطبيق الحدود.

وإذا عدنا إلى تجربة الفكر السياسي الإسلامي الحديث، باعتباره وليد توجّه عام نحو تطبيق الشريعة، فإننا نجد هذا المتنّ الفكري جزءاً من التصورات السائدة عن مفهوم الشريعة ذاته، ولذلك فإنّ المتنّ الفكري الإسلامي الحديث لا يخرج عن سياقين مختلفين لمفهوم الشريعة:

السياق السلفي المقاصدي، وقد ارتبط بالفكر النهضوي، خلال مرحلة القرن التاسع عشر، وهو سياق ذو طابع تأسيسية، لأنه كان سباقاً إلى طرح مفهوم الشريعة في السياق التداولي العربي الإسلامي الحديث، من منظور مغاير لما كان سائداً خلال مرحلة الانحطاط، التي امتدت من القرن الثالث عشر ميلادي إلى حدود القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك لأنه دشن عودة مبدعة إلى المتنّ الأصولي (علم أصول الفقه) الذي أسسه الشاطبي. وقد شكّل إحياء المنهج الأصولي المقاصدي، خلال هذه المرحلة التاريخية، بداية تأسيس تصور فكري وسياسي جديد كاستجابة للتحديات المفروضة من طرف الحركة الاستعمارية التي قلبت التوازنات السائدة، ومثلت تهديداً وجودياً للامتداد الحضاري العربي الإسلامي، لذلك كان سلاح المواجهة يرتبط بالعودة إلى الأصول الأولى للإسلام باعتماد أدوات منهجية جديدة، وضمن هذا السياق حضر مفهوم الشريعة بقوة، وشكّل مكوناً أساسياً ضمن المتنّ الاجتهادي النهضوي.

السياق السلفي النصي، ويشكل امتداداً للنسق الفكري الإسلامي ما قبل النهضة، في علاقة بمرحلة الانحطاط، وقد حاول مفكرو النهضة تجاوزه عبر العودة إلى الأصول الأولى للاجتهاد الإسلامي، في علاقة بعلم أصول الفقه، لكن إجهاض المشروع النهضة فتح الباب واسعاً أمام عودة المكبوت السلفي النصي ليكتسح الفضاء الفكري والسياسي من جديد، وقد تمّ تدشين هذه العودة من خارج المجال التداولي العربي، حيث يُعتبر أبو الأعلى المودودي (مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند) من أوائل المفكرين الإسلاميين الذين سعوا إلى القفز على المشروع النهضة ذي الأبعاد المقاصدية، والعودة إلى المقاربة النصية للمتن الديني الإسلامي، وبعد ذلك تمّ نقل التجربة إلى العالم العربي من خلال أدبيات جماعة الإخوان المسلمين، التي بدأ صياغتها الشيخ حسن البنا، واكتمل المشروع بعد ذلك مع سيد قطب الذي تمكّن من نقل تصوّر المودودي ونشره، تنظيراً وممارسة.

1- التصور السلفي المقاصدي

لعل أبرز خاصية ميزت الفكر السلفي المقاصدي، خلال القرن التاسع عشر، هي طبيعته الإستراتيجية التي ربطت الخل السياسي والاقتصادي والاجتماعي، في الواقع العربي الإسلامي، بالخل الذي أصاب آليات التفكير، وذلك من منظور أن نوعية الممارسة في الواقع العملي تشكل امتداداً مباشراً لآليات معينة في التفكير والتصور، ولذلك فقد ركّز النهضةيون، في ممارستهم الفكرية، على محاولة إحداث اختراق في البنية الفكرية السائدة، عبر محاربة كل خصائص مرحلة الانحطاط السابقة القائمة على أساس التقليد والاجترار، مع الدعوة إلى الاجتهاد في قراءة النص الديني، كمدخل أساسي لخلق بنية فكرية جديدة، تكون بمثابة الأرضية اللازمة لبناء تصور سياسي واجتماعي جديد.

ولعل هذا التوجه الإستراتيجي هو الذي وجّه، من قبل، الإمام الشاطبي في تأسيسه لعلم أصول الفقه، ولذلك يمكن اعتبار أن الأساس النظري للفكر السلفي النهضة يستمد قوته من التصور المقاصدي، فقد كان توجه الإمام الشاطبي في عصره نحو تحقيق تحول نظري من عقلية التلقين والتقليد والجمود، التي سيطرت على القرن الثامن الهجري وساهمت في زعزعة الأسس الحضارية العربية الإسلامية، إلى عقلية التفكير والاستنتاج والاستدلال والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة والاستشراف المستقبلي، وهي آليات بإمكانها أن تساهم في إحداث تحول فكري سرعان ما يترجم على شكل تحول سياسي واجتماعي. لقد كان الإمام الشاطبي، وهو يؤسس علم أصول الفقه، يعبر عن موقف فكري ذي طبيعة علمية تجاه عصره، ولذلك لم ينشغل بتفاصيل الأحداث الجارية بقدر ما انشغل بالآليات الفكرية المتحركة في هذه الأحداث.

إن الإمام الشاطبي، وهو يوظف هذه المقاربة الإستراتيجية، لم يتعامل مع المتن الديني الإسلامي كنصوص مفككة يُوجّه كل نص منها جانباً من جوانب الحياة الواقعية، كما هو الشأن مع المقاربة السلفية النصية، ولكنه ركّز في المتن الديني على المقاصد الكبرى المرجو تحقيقها لخدمة الوجود الإنساني على الأرض، وذلك من منظور قاعدة توجيهية، في غاية الأهمية، هي قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، وتمثل هذه القاعدة جوهر المشروع المقاصدي عند الشاطبي، وهذا ما نجده يؤكد عليه بقوله: «إن استقراءنا لأحكام الله تعالى ولجزئيات تشريعه جعلنا نقتنع، لا محالة، بمراعاة الله لمصالح عباده لوجود هذه المصالح بارزة في كثير من الآيات القرآنية»¹.

1- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، ط: 2، 1975، ج: 2، ص 2

هكذا نجد الإمام الشاطبي، وهو يستقرئ أحكام الله تعالى وجزئيات تشريعه، لا يسعى إلى مقارنة معطيات واقعية يتحكم فيها النص ويوجهها، مما يجعل الحركية الإنسانية في الواقع العملي نسخة عن واقع سابق قاربه النص القرآني من منظور أسباب النزول، ولكنه يركّز على استخلاص مبدأ تشريعي عام يتحكم في جزئيات التشريع ويوجهها، وهو مبدأ «مراعاة الله لمصالح عباد»، مما جعل الفكر المقاصدي يذهب إلى أنه حيثما كانت مصالح العباد فثمة شرع الله. ولعل ذلك ما يؤكده الشيخ الطاهر بن عاشور، حينما يعتبر أنّ المقاصد هي حصول المصالح أو درء المفاسد لمناسبة الأحكام لتلك المقاصد الشرعية.²

إنّ هذه الروح المقاصدية هي التي وجهت الفكر السلفي الإصلاحي، خلال مرحلة القرن التاسع عشر، وتحكمت في رواه وهم يقاربون مجموعة من القضايا السياسية والاجتماعية لعصرهم، فقد تعاملوا مع النص الديني من منظور التركيز على روح الشريعة وليس من منظور ظاهر النص، وذلك ما يعبر عنه مفهوم «الاجتهاد» الذي هو «نظر في الفكر والشريعة بغية تقديم الحلول والأجوبة الشرعية على المستجدات التي تحدث في المجتمع الإسلامي». لكن مفهوم الاجتهاد، الذي يركّز على النظر في الفكر والشريعة، ليس إلا مدخلاً لتأسيس مفهوم آخر يعتبر امتداداً لسابقه، وهو مفهوم التحديث الذي «يتعلق بالوجود الاجتماعي وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والاقتصادي والقانوني والفكري».³

هكذا يبدو أنّ التوجّه المقاصدي، الذي اخترق المشروع الإصلاحي من الداخل، قد نجح في توظيف روح الشريعة الإسلامية في مقارنة قضايا الاجتماع والسياسة من منظور تحديثي يتعامل مع المتن الديني كنص مفتوح على المستجدات التي تغزو الواقع السياسي والاجتماعي. ولذلك يبقى الواقع المتحرك هو أساس المقاربة المقاصدية، بينما يحضر النص الديني كمؤجّه لهذا الواقع.

وبذلك تمّ تجاوز المقاربة السلفية النصية التي تنظر إلى النص الديني كنص مكتمل الدلالة يتم استنساخه ولصقه في الواقع. إنّ الشريعة، بهذا المعنى المقاصدي، لا تقدم حقائق تامة ونهائية، بل إنّ المتلقي المؤوّل (المجتهد) هو الذي يؤسّس سيورة الدلالة، عبر توظيف مؤهلاته القرائية في الاجتهاد، وعبر البحث في المتن الديني عن مسوّغات قضايا الواقع المتحرك، وكل ذلك من منظور ربط الواقع المتغير والمتحوّل بأحكام دينية جديدة تنسجم مع سيورة التغيير السياسي والاجتماعي.

وتبدو آثار هذه المقاربة المقاصدية واضحة في المتن الفكري، الذي خلفه رواد الفكر السلفي النهضوي، فعلى المستوى السياسي، مثلاً، قاد الشيخ علي عبد الرازق ثورة على الاستبداد السياسي الذي كان يلتحف عباءة الدين، وذلك حينما وظّف قراءته المقاصدية لروح الشريعة الإسلامية، في كشف عورة ما كان يُسمّى بنظام «الخلافة». فبعد استقرائه للنصوص الدينية، يصرّح بكل موضوعية علمية أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوه حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة.⁴

2- محمد الطاهر بن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط3، 1988، ص17

3- سعيد بن سعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، سلسلة الفكر العربي المعاصر، نشر مركز دراسات العالم الإسلامي، ع:3، ص 16

4- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 103

ولعل هذه المنهجية المقاصدية نفسها هي التي قادت مجموعة أخرى من رواد الفكر السلفي النهضوي، في المشرق والمغرب، إلى التأسيس لعهد جديد قوامه الاجتهاد في قراءة النص الديني من أجل الاستجابة للتحديات التي فرضتها التوازنات الجديدة في العالم، وهذا ما مكّنهم من تدشين البوادر الأولى للحركة التحديثية الجديدة في العالم العربي، وهي حركة استطاعت تحقيق التوازن بين الاستجابة لتحديات العصر الحديث من جهة، والالتزام بروح التشريع الإسلامي من جهة أخرى.

2- التصور السلفي النصي

ارتبط التصور السلفي النصي، في التاريخ العربي الإسلامي، بالتراجع الحضاري الذي عاشه العرب المسلمون خلال فترات تاريخية متعددة، فكلما توقفت الحركية السياسية والاجتماعية، تزامن ذلك مع جمود في حركية الفكر. ومن الثابت، تاريخياً، أنّ الفكر الإسلامي قد تمحور حول النص الديني «فالقراءات والتفسير والنحو والبلاغة وعلم الكلام والفقه وأصوله... علوم نشأت لفهم النص القرآني، ولتأويله بما يخدم الأهداف المسطرة فيه، بوصفه دستوراً ودليلاً للعبادات والمعاملات والسلوك والعلاقات بين الأفراد والجماعات داخل الأمة»⁵، وهذا ما جعل جمود الحركية الفكرية ينعكس بشكل مباشر على تلقي النص الديني، حيث غلب التلقي النصي كتعويض عن تراجع الكفاية المنهجية اللازمة للتلقي العلمي.

إنّ حديثنا، هنا، يتعلق بالمرحلة اللاحقة لإجهاض المشروع النهضوي ذي التوجه المقاصدي، وهذه المرحلة لا تختلف عن مرحلة الانحطاط السابقة عليها، التي تميزت بجمود في حركية الفكر مما انعكس بشكل مباشر على منهجية تلقي النص الديني، حيث سيطرت المقاربة النصية التبسيطية التي تتعامل مع الشريعة الإسلامية كأحكام قانونية جاهزة للتطبيق بالمنهجية نفسها، بغض النظر عن تحولات الزمان والمكان. وقد تم تدشين هذه المرحلة، ضمن التاريخ الإسلامي الحديث، خارج المجال التداولي العربي، وذلك مع تجربة الجماعة الإسلامية في الهند، التي قادها أبو الأعلى المودودي منطلقاً في ذلك من تصور سلفي نصي لا يمتُّ بصلّة إلى التراث النهضوي، بل يؤسّس لنكوص فكري إلى تراث عصر الانحطاط.

في تصوره للخلافة الإسلامية، ينطلق أبو الأعلى المودودي من تصور سلفي نصي، يعتبر أنّ الحكومة الإسلامية موجودة «بالقوة» بين ثنايا المتن الديني، أمّا المطلوب، راهناً، فهو إخراجها إلى حيّز الفعل، ولذلك نجد المجهود النظري الذي قام به المودودي يقتصر على جمع كافة آيات المتن القرآني التي تلقي الضوء على مسائل السياسة الأساسية، ثم قام بترتيبها لتظهر صورة الحكومة الإسلامية التي يريد كتاب الله إقامتها.⁶

ولعل تمحيص النظر في تصور المودودي لمفهوم الحكومة الإسلامية، يشي بأنّ الفكر السلفي النصي قد تجاوز، بجرّة قلم، كلّ التراث المقاصدي، سواء في صيغته التأسيسية مع الشاطبي أو في صيغته الحديثة مع الفكر السلفي النهضوي، وهذا ما كان يؤسّس لعودة جديدة إلى تصور عصر الانحطاط لمفهوم الشريعة الإسلامية، باعتبارها مجموعة من النصوص الدينية المصنوفة إلى جنب بعضها بعضاً، حيث يُستدعى منها عند الحاجة النصوص التي تجيب عن الواقعة لفظاً وشكلاً أكثر ما تستوعب أبعادها ومقاصدها.

5- سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التحليل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 5

6- أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، ط: 1، 1978، ص 7

وضمن هذا السياق نجد المودودي يؤسس لمفهوم «الحاكمية الإلهية» الذي ينفذ إليه باعتماد مقدمة منطقية ذات طبيعة استقرائية، وظف خلالها المودودي قراءة انتقائية لمجموعة من الآيات القرآنية التي ساعدته على بناء تصور النظر حول مفهوم «الحاكمية الإلهية». ينطلق المودودي، في البداية، من مسلمة أنطولوجية هي أن الله تعالى هو خالق الكون كله، وخالق الإنسان وسائر الأشياء، وهذه المسلمة قادتته إلى بناء مسلمة جديدة، هي أن الله هو مالك هذا الخلق وحاكمه ومدير أمره. وفي الأخير يعلن المودودي عن النتيجة، وهي أن الحاكمية في هذا الكون ليست لأحد غير الله.⁷

وكما يبدو، فإن المودودي يخلط بين مرجعيات مختلفة، في تأسيسه لمفهوم الحاكمية الإلهية، فهو ينطلق من مقدمة منطقية تقوم على أساس مسلمة أنطولوجية يجمع عليها كل المؤمنون من جميع الديانات، ليصل إلى تأسيس نتيجة ليست من جنس المقدمة، وهي نتيجة ذات طابع سياسي عملي يرتبط بالحكومة الإسلامية، رغم أن المودودي يستبدل «الحكومة» المقصودة في التحليل بـ«الكون» كمفهوم مجرد وهلامي يخفي أكثر مما يعلن.

هذا الطابع السياسي لمفهوم «الحاكمية الإلهية» هو ما يكشف عنه المودودي بعد ذلك بشكل صريح، ويؤكد أن «الحاكم الحقيقي للإنسان هو نفسه حاكم الكون»⁸، وهذا ما ينتج عنه أن «حق الحكم والقضاء ليس لأحد غير الله»⁹، فالله هو حاكم الكون وفي الآن نفسه هو حاكم الدولة، وذلك ضمن ما يُسميه المودودي بـ«حاكمية الله القانونية».

إن المودودي، وهو ينتقل من الحاكمية الكونية إلى الحاكمية القانونية، يؤسس لمفهوم الدولة الدينية الكهنوتية، التي يقوم فيها الفقيه بدور المنظر الديني الذي يستنبط الأحكام الشرعية المتحركة في الحركية الإنسانية على أرض الواقع، وبذلك يكون قد تجاوز وظيفة التنظير لينخرط، بشكل فعلي، في الإنابة عن سلطة السماء لتأسيس حكم مطلق على الأرض.

إن التنظير لمفهوم «الحاكمية الإلهية» لم يتوقف عند المتن الفكري الذي خلفه أبو الأعلى المودودي، بل إن الأمر قد تجاوز ذلك عندما تم استنساخ أفكار المودودي في المجال التداولي العربي، في علاقة بجماعة الإخوان المسلمين، وخصوصاً مع منظرها «سيد قطب» الذي تجاوزت أفكاره حدود جماعة الإخوان في مصر، لتتحول إلى موجه إيديولوجي لحركات الإسلام السياسي، ذات التوجه السلفي النصي عبر العالم.

يتميز المتن الفكري الذي خلفه سيد قطب بقدرته خارقة على الاستقطاب الإيديولوجي، لأنه ينطلق من تصور تراجيدي للمصير الإنساني على الأرض، فالعالم كله، في رأي سيد قطب، يعيش إفلاساً شاملاً، فالبشرية تقف على حافة الهاوية بسبب إفلاسها في عالم القيم، سواء في العالم الغربي الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من القيم، أو في المعسكر الشرقي حيث تراجعت فيه الماركسية كفكرة، مما أدى إلى تراجع في مختلف مجالات الحياة.¹⁰

7- المرجع نفسه، ص ص 9-12

8- المرجع نفسه، ص 13

9- المرجع نفسه، ص 14

10- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ط: 6، 1979، ص ص 3-4

وبعد وصفه لحالة الإفلاس الشامل الذي توجد عليه البشرية، يخلص سيد قطب إلى أن العالم كله يعيش، اليوم، في «جاهلية»، وما أدى إلى هذه الجاهلية، حسب سيد قطب، هو الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي «الحاكمية».¹¹

وهكذا نجد سيد قطب ينحو منحى أبي الأعلى المودودي نفسه، بل ويستنسخ أفكاره حرفياً، ولعل ما يجمعهما هو مبدأ «الحاكية الإلهية» التي انطلق كل منهما من ربطها بالبعد الكوني، من منظور أنطولوجي عام، لينتهي معاً إلى ربطها ببعد سياسي وقانوني ذي صبغة سوسيولوجية عملية خاصة.

لذلك نجد سيد قطب ينسج على منوال المودودي، وهو يقدم تصوره السلفي النصي للخروج من حالة الجاهلية، والأمر في اعتباره لا يعدو أن يكون عودة إلى نموذج السلف، عبر نسخه ولصقه في الواقع الراهن، بل إن سيد قطب يتجاوز التبشير بالنموذج السلفي النصي، إلى العمل على صياغة نموذج خاص للتجربة السلفية، وهو بالتأكيد نموذج خارج سياق المشروع الإسلامي التقدمي، الذي بدأ صياغته الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، وأتمه من بعده ثلة من العلماء المجتهدين، ليستوي كنموذج متكامل في الاجتهاد الإسلامي، مع علم أصول الفقه الذي أسسه الشاطبي.

لكن سيد قطب لا يعترف بكل هذا التراث التقدمي في الاجتهاد الإسلامي، ويحاول صياغة نموذج سلفي نصي يعبر عن طموحاته الإيديولوجية، أكثر مما يعبر عن حقيقة المشروع الحضاري الإسلامي. يعتبر سيد قطب أن الحقيقة الدينية توجد في النبع الأول للإسلام، أما ما تلا ذلك فيعتبر دخيلاً على هذا النبع الأصلي، وهذا ما أدى، في رأيه، إلى اختلاط الينابيع، من فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود، ولاهوت النصارى (..)، واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً.¹²

وهكذا نجد سيد قطب يتعامل مع النص الديني خارج أي سياق تأويلي، باعتبار أن الحقيقة الدينية توجد في ظاهر النص وشكله، ولا تحتاج إلى القراءة التأويلية (الاجتهاد)، ولذلك فهو يدخل مجموعة من العلوم الإسلامية، المساعدة على قراءة وفهم النص الديني، ضمن الينابيع الدخيلة على النبع الأول. فكل من علوم التفسير، والكلام، والفقه، وأصول الفقه، قد تأثرت بالدخيل من الثقافات غير الإسلامية، وهذا ما يؤثر على قراءة النص الديني وفهمه.

إن ظاهر كلام المودودي، وهو يدافع عن أصالة النص القرآني، غير باطنه، وذلك لأن المقصود من هذا المجهود التنظيري، هو محاولة عزل النص الديني عن التلقي العلمي، من أجل الاستفراد به وتوظيفه في السياق الإيديولوجي المخطط له، باعتباره أوامر إلهية عليا يوجهها خليفة الله في الأرض إلى عامة الناس لتحقيق المشروع الإسلامي المنشود، وهذا المشروع لا يتجاوز، طبعاً، حدود الدولة الدينية في طابعها الكهنوتي الشمولي.

وذلك ما يعبر عنه سيد قطب، بشكل صريح، وهو يستعيد نموذج الجيل الإسلامي الأول كحالة قابلة لإعادة الإنتاج في الزمن العربي الإسلامي الراهن. «إن الجيل الأول كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله في خاصة شأنه وشأن الجماعة التي يعيش

11- المرجع نفسه، ص 8

12- المرجع نفسه، ص 14

فيها، وشأن الحياة التي يحيها هو وجماعته، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه، كما يتلقى الجندي في الميدان «الأمر اليومي» ليعمل به فور تلقيه».¹³

عود على بدء .. في الحاجة إلى الموضوعية العلمية

إذا كنا قد انطلقنا، في البداية، من فكرة أن مفهوم الشريعة حمال أوجه، فإنّ مقاربتنا لنموذجين فكريين، ضمن الفكر الإسلامي الحديث، يثبت أنّ استحضار الشريعة الإسلامية، مدخلاً للإصلاح، ليست دعوة سلفية نصية فقط، ولكنها دعوة سلفية مقاصدية أيضاً. فإذا كان التصور النصي يتعامل مع الشريعة من خلال ظاهر النصوص التي يسعى إلى ربطها، بشكل ميكانيكي، بالواقع العملي، فإنّ التصور المقاصدي يسعى إلى التركيز على روح التشريع الإسلامي، من منظور قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، هذه القاعدة التي ربطت الشريعة بحماية الكليات الخمس من منظور أن الشرع يوجد حيثما وجدت مصلحة الأفراد والجماعات.

لذلك، يجب على الباحث الموضوعي أن يمارس، في علاقته بموضوع الشريعة، نقداً مُزَوَّجاً على تيارين فكريين/إيديولوجيين، في المجال التداولي العربي الإسلامي، من جهة أولى يجب نقد وتفكيك الأطروحة الإسلامية التي تسعى إلى توظيف قراءتها الشكلية/الظاهرية لنصوص الشريعة الإسلامية بهدف تكريس الاستبداد السياسي باسم الدين، ومن جهة ثانية يجب نقد وتفكيك الأطروحة العلمانية laïcisme سواء في لباسها الليبرالي أو في لباسها اليساري، هذه الأطروحة التي تضرب عرض الحائط بكل منجزات التفكير الإستملوجي الحديث، حينما تدعو إلى اجتثاث واستئصال مكونات الخصوصية الحضارية العربية الإسلامية، في مجال القيم والشريعة. وفي مقابل ذلك، يجب توظيف آليات المنهج العلمي كمصفاة لعزل مكونات التصور الإيديولوجي عن مكونات التصور العلمي، لأن الحضارة العربية الإسلامية لم تُخلّف تراثاً إيديولوجياً فقط يجب نقده وتفكيكه للكشف عما يعتريه من خلل على مستوى التفكير والممارسة، ولكنها خلفت كذلك تراثاً علمياً، يجب التعامل معه بأخلاقيات البحث العلمي القائمة على أساس الاعتراف، وتأسيس اللاحق بناء على السابق.

المصادر والمراجع

- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، ط:2، 1975، ج:2
- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط:3، 1988
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، ط:1، 1978
- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ط:6، 1979
- سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، سلسلة الفكر العربي المعاصر، نشر: مركز دراسات العالم الإسلامي، ع:3
- سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التحليل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، 1990

التشريعة الأولى أو دين الحق

د. محمد مزور

1- في معنى الشريعة الأولى

ما المقصود بالشريعة الأولى؟ وما علاقتها بدين الحق؟

ورد مفهوم الشريعة الأولى لدى ابن رشد، عندما تعرّض بالنقد الشديد للفرق الكلامية التي تنازعت فيما بينها تأويل الشرع، واحتكرت كل فرقة لنفسها حق النطق باسمه. واعتبر أنّ بروز تلك الفرق كان إيذاناً بحدوث تصدع في الشرع، وابتعاداً عن أهداف الشريعة الأولى. ذلك أنّ «الناس اضطربوا في هذا المعنى كلّ الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأنّ من خالفها إمّا مبتدع وإمّا كافر مستباح الدم والمال» (الكشف عن مناهج الأدلة، 1998، 100).

من هي الفرق الضالة المقصودة هنا؟ يورد ابن رشد أسماء أشهر الفرق التي اعتبرها ضالة، وصنّف آراءها ومذاهبها في خانة البدعة. يقول: «وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربع: الطائفة التي تُسمّى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنّة، والتي تُسمّى المعتزلة، والطائفة التي تُسمّى بالباطنية، والطائفة التي تُسمّى بالحشوية. وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأنّ من زاغ عنها فهو إمّا كافر وإمّا مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أنّ جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة» (المصدر نفسه والصفحة نفسها).

ما هذه «الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس»؟

الشريعة الأولى هي تلك التي تهدف إلى «تعليم العلم الحق، والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء» (فصل المقال، 1997، ص: 115).

إذا كان هدف الشريعة الأولى هو تعليم الحق والعمل به، وكان العلم الحق هو المعرفة بالله والتميز بين السعادة والشقاء، وكان العمل الحق هو امتثال الأفعال المفضية إلى السعادة وتجنب الشقاء؛ فما الوسيلة الكفيلة بتحصيل ذلك العلم وذاك العمل؟

إنها الوسيلة التي تسترشد بـ«الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر» (نفسه 121)، والتي تسمح لنا بإدراك الأشياء عن طريق «المعرفة الأولى المبنية على علم الحس» (ص: 122). فالشريعة الأولى، إذن، تتخذ لنفسها مساراً يبدأ من الفطرة الأولى، لتشق طريقها عبر المعرفة الأولى التي تجد في علم الحس مستنداً أساساً. ولا يتردد ابن رشد لحظة واحدة في اعتبار «هذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى» (ص 121).

كيف يمكن أن تقودنا «المعرفة الأولى المبنية على علم الحس» إلى إدراك الوجود المجرد من قبيل الوجود الإلهي، أو إدراك السعادة والشقاء الأخرويين؟ ما علاقة علم الحس بالعلم الإلهي وبعلم الآخرة؟ أليس بين العلمين هوة سحيقة يكاد ردمها يدخل في باب المستحيلات؟

2- في ضرورة العودة إلى دين إبراهيم

لفهم العلاقة بين العالم الحسي والعالم الإلهي يحيلنا القرآن إلى تجربة إبراهيم، وهو يلاحظ الظواهر المحسوسة تمر أمام ناظريه دون أن تستقر على حال. الموجودات التي تبهرنا، والتي نالت إعجاب الناس إلى حد عبادتها، كلها إلى زوال. فماذا يتبقى أمامنا لكي نتشبه به؟ هذا ما يعكسه الحوار الكوسمولوجي الذي يختزل مناجاة إبراهيم لنفسه، وكذلك محنته الوجودية بينه وبين قومه. وهذا ملخص تجربته كما تعرضها الآيات التالية: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (الأنعام 75 - 79).

يعلق الأستاذ عبد الله العروي على هذه التجربة التي مر بها إبراهيم، بقوله: «إبراهيم قبل أن يخاطب أباه وأهله، يتحدى الكواكب الواحد بعد الآخر، ملخصاً في هذا الفعل البسيط الماضي كله. وعندما تظل الكواكب صامتة، لا تبدي تعديلاً أو تصويماً، عندها يقرر إبراهيم مقاطعة أهله وما يعبدون؛ فيلغي الماضي كل الماضي» (السنة والإصلاح، 2008، ص 52 - 53). إن تحدي الكواكب يعني تحدي الديانات والحضارات والثقافات الإنسانية السابقة على عقيدة التوحيد. فبما أن الكواكب تظل «صامتة لا تبدي تعديلاً أو تصويماً»، فمعنى ذلك أنها تخضع للناموس الكوني الذي لا يتغير، أي الناموس الطبيعي/الفيزيائي الذي لا يستوجب التأليه. لذا يجب إلغاء كل هذا الماضي، و«الماضي ما هو؟» يتساءل الأستاذ العروي، ثم يجيب: «هو الحضارة، هو ما أنجزه الإنسان على ضفاف الأنهار التي تحيي الأرض وتطعم الناس. يهجر إبراهيم كل هذا، ويختار الحرية والترحال» (ص 53).

لماذا الهجرة؟ لماذا فضل إبراهيم حياة الترحال في الفياقي والقفار على حياة الاستقرار في بلاد الرافدين الوديعة الهنيئة؟ ما الذي يفسر الثورة على منجزات الحضارة الإنسانية؟ كيف نفسر هذه الردة (أو «العقوق» بلغة الأستاذ العروي) تجاه المسيرة الطويلة التي قطعها الإنسانية من البداوة إلى الحضارة، ومن حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة؟ هل «لأن الحضارة لم تفِ بأي من وعودها؟ ماذا أنجزت وماذا خلفت؟ ماذا بقي من سلطان الملوك وعزة العظماء؟ [بقي] الحزن والأسى.. ظن الإنسان أنه إذا تقرب من آلهة كثيرة ضاعف حظه من السعادة والأمن، لم يصدق حدسه ولم يتحقق أمله» (ص: 54).

ما الحل إذن؟ ما الذي تبين لإبراهيم أمام هذا المآل التراجمي الذي بلغه الإنسان مع الحضارة؟ إبراهيم «قال: لم تنفع الكثرة فلأفزع بالوحدة. التوحيد لديه مسألة استدلال، خلاصة تجربة فاشلة. التوحيد مصادرة، مبدأ حياة» (ص: 54). نفهم إذن أنَّ المسألة تتعلق بالصراع بين التعدد والوحدة: هذا هو سر الثورة الإبراهيمية، أو سر الردة في تلك التجربة.

3- في معنى دين الحق

التجربة الإبراهيمية ستتم استعادتها في نسختين بعديتين هما: النسخة المسيحية والنسخة الإسلامية. وعملية النسخ مقبولة في التجربتين معاً: المسيحية جاءت لنسخ الشريعة الموسوية، والإسلام جاء لنسخهما معاً. بيد أنَّ هذا النسخ لا يعني الإلغاء التام، وإنما هو استعادة بشكل من الأشكال.

يستعيد النبي العربي تجربة إبراهيم، وهي التجربة التي توجه فيها هذا الأخير إلى الذي «فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا». فما طبيعة هذا التوجه الحنيفي؟

ورد في الآية: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة آل عمران، 67). ما معنى أن يكون إبراهيم مسلماً قبل ظهور ملة الإسلام؟ ألم يرد نفي صفة اليهودي والنصراني عن إبراهيم بدعوى أن ظهوره كان قبل مجيء التوراة والإنجيل؟ إذ تقول الآية: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (سورة آل عمران، 65). بمعنى أنه لا يجوز أن نعت إبراهيم بكونه يهودياً أو مسيحياً، نظراً لأنه جاء قبل موسى وقبل عيسى. وإذا طبقنا الاستدلال نفسه على نعت «المسلم» الذي وُصف به إبراهيم، فلعلنا سنتساءل على المنوال نفسه: هل كان إبراهيم مسلماً وما أنزل القرآن بعد؟

للجواب عن هذا السؤال، توسّل محمد أركون بالتأويل التالي: «كلمة مسلم تعني هنا الموقف الديني المثالي المتجسد رمزاً عن طريق التصرف الذي قام به إبراهيم طبقاً للميثاق، الذي تحدثت عنه التوراة والأنجيل والقرآن. ولهذا السبب دعي إبراهيم بأبي المؤمنين، ذلك أنه يجسد الموقف الديني المؤسس للديانة التوحيدية قبل فرض الشعائر والتشريعات التي تحدد الأديان التوحيدية الثلاثة وتشكل سمات خاصة لها» (الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 2012، 58).

دين إبراهيم، إذن، هو الدين الذي «يجسد الموقف الديني المؤسس للديانة التوحيدية قبل فرض الشعائر والتشريعات». إنه دين الصفاء الروحي الذي طلبه إبراهيم، عندما قرر أن يهجر حضارة التعدد، وفضل عليها حياة الترحال في سبيل الوحدة. وهو دين الحق الذي ورد ذكره في الآية التالية: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (سورة الصف، 9). والدين الحق الذي يعلو على جميع الأديان، ويُعدّ بمثابة الأصل المشترك لديانات التوحيد، هو دين إبراهيم. ولو أننا لم يصلنا كتاب خاص بهذا الدين، غير أنَّ آثاره موجودة في الصحف الأولى التي ورثها عنه موسى. وتلك الصحف المشتركة لم تكن تتضمن أحكاماً أو تشريعات، وإنما كانت تتضمن أمثلاً كما تشير إلى ذلك كتب التفسير. بعد الدعوة إلى تسبيح الرب الأعلى وتوحيده، بوصفه الخالق لكل شيء، والتذكير بأفة الدنيا وبقاء الآخرة؛ تذكر سورة الأعلى في خاتمتها بـ «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى» (سورة الأعلى، 18-19).

هذا يعني أن الصحف الأولى هي المتضمنة للشرعية الأولى، أي الشريعة الصافية التي كانت تتضمن الأمثال والموعظة وليس الشعائر والتشريعات. بيد أن الشريعة عندما تداخلها التشريعات، تتحول إلى نسق عقائدي وشعائري تتألف عناصره من الأوامر والنواهي. وبذلك تقترب أكثر فأكثر من الواقع الاجتماعي، وتدخل التاريخ الفعلي لشعب أو أمة بعينها.

4- من الشريعة الأولى إلى التشريع

إبراهيم نادى ربه: «قَالَ لَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ»، فهداه ربه. وبعد أن سلك طريق الحس (أو علم الحس كما يقول ابن رشد) بملاحظته لأفول الكواكب، وأيقن من عدم جدوى عبادتها، قال: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ». اكتفى إبراهيم بالنداء، واقتنع بالإجابة. فكان إدراك فكرة الوحدانية في صفائها، ونبذ فكرة التعدد بما ينتج عنها من فرقة.

جاء موسى فيما بعد، ولم ينادِ ربه، بل ربُّه هو الذي ناداه، أو بالأحرى نودي عليه. ولذلك تلقى الأوامر والتشريعات والتعاليم، فنقلها إلى شعب خاص هو الشعب العبراني. تلقى موسى الأوامر بدون أن يكون راغباً في ذلك، آنس ناراً من بعيد وذهب ليستقصي الحدث، فإذا بالحدث يتحول إلى حديث: «وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى، فلما أتاهما نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى، وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري» (طه، 8-14). بعد أن نودي موسى، بدأت أفعال الأمر تتدفق الواحد تلو الآخر: اخلع، استمع، اعبد، أقم. لقد مضى زمن الشريعة الأولى مع إبراهيم، وحلَّ زمن التشريعات مع موسى.

عندما استعاد النبي العربي تجربة إبراهيم في مكة، ودعا قومه بالتي هي أحسن؛ قوبلت دعوته بالرفض والاستهزاء. فجاءت الآية لتذكره بتجربة مغايرة هي التجربة الموسوية المفعممة بالأوامر: «وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحِمَهُ مِنْ رَبِّكَ لِنُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (القصص، 46). بمعنى أنك لم تكن حاضراً يا محمد بجانب جبل الطور صحبة موسى عندما تلقى النداء بإنذار قومه، لذا فمن الواجب عليك أن تقتدي بموسى وتنذر قومك، كما فعل هو مع قومه. وظهر التطبيق العملي لتجربة موسى في الهجرة إلى يثرب (المدينة)، حيث تمَّ سنَّ التشريعات وتنظيم المجتمع وفق الرؤية الجديدة.

لقد بدأ الاحتكاك بالواقع الاجتماعي والتاريخي، فكان لا بدَّ من خوض الحروب (الغزوات) والدخول في منازعات أو تسويات وفق ما تقتضيه ظروف المرحلة. يصف الأستاذ العروي هذا الانعطاف الذي شهدته التجربة النبوية في المدينة بالقول: «في هذا الوضع الجديد تغير كل شيء، اللهجة، الأسلوب، السلوك، الأهداف. وبالتدرج تأخر إبراهيم الخليل تاركاً الواجهة لموسى الكليم. وقع النبي في التاريخ، وما يوازيه من عنف ومكر. لم يزل يسمع ما يلقي إليه، لكنه في الوقت نفسه أصبح يصغي لأصوات أخرى، أصوات من حوله من رجال، أصحاب رأي وتجربة» (السنة والإصلاح، 118-119).

باختصار، مضى زمن الشريعة الأولى، وجاء زمن التشريع.

5- دين الحق أم دين التشريع؟

يتميز التشريع بالقسوة، لا مفر من ذلك. وهل التنظيم يتم باللين وحده، أي بدون اللجوء إلى سلطة القانون؟

يبد أن السلطة القهرية للقانون تتنافى مع المثل الروحي الذي يراهن على سلوك الفرد الممثل لمبادئ دين الحق، أو على الأقل الفرد الممثل للقانون الذي يجد مصدره في التشريع الإلهي. لذا تأرجحت الإنسانية خلال تاريخها الطويل بين طوبى المثل الخلقي من جهة، والقانون الزجري الذي يكبح العنف بواسطة العقاب من جهة أخرى.

اعتمدت تجربة إبراهيم على الأمثال والحكم كخلاصة للمعاناة ومن ثم المناجاة، لكن ذلك كله لم ينفع أمام عناد العتاة والطغاة. فكان لا بد من الانتقال إلى تجربة مضادة، تجربة تعتمد التشريع والقصاص (العين بالعين، والسن بالسن) كما هو الحال في الشريعة الموسوية. لكن الإنسان ينفر بطبعه من العقوبات الإلزامية، فجاء المسيح ليبشر بإلغاء الشريعة، بل منح خديه لأعدائه ليشبعوه لطماً ووعدهم بالغفران. المسيح - هذا الحمل الوديع - ما كنا لنسمع به، لو لم ينقل حوار يوه تعاليمه خارج أسوار أورشليم، ليصل صداها إلى روما وتجعل منها الإمبراطورية عقيدتها الرسمية. في النسخة الثالثة للتجربة الإبراهيمية، تمّت الاستجابة للنداء من طرف شعب آخر غير الشعب العبراني، وبذلك دخل العرب إلى التاريخ الكوني لعقيدة التوحيد. حاولت النسخة الثالثة في شقها المكي أن تستلهم كلاً من تجربة إبراهيم وتجربة المسيح بتركيزها على النداء والوعد والمحبة والمغفرة.. لكن سادة قريش ما كانوا ليستجيبوا بسهولة، فكانت الهجرة من النداء إلى التشريع. في تجربة المدينة سيحضر موسى، وسيغيب عنها إبراهيم والمسيح.

كانت وفاة الرسول علامة على خروج القائد من التاريخ، وهذا ما فصح المجال أمام خلفائه للتناحر والافتتال على أمور القيادة. لم يكن عصر الخلفاء الراشدين راشداً سياسياً، لأن السيف هو الذي حل محل العقل لتسوية مسألة الإمامة أو الخلافة. كان السيف هو الذي وضع حداً لمشوار ثلاثة خلفاء من أصل أربعة، وجرى ذلك في عصر ما يزال يعتبر إلى اليوم عصراً راشداً (على الأقل في منظور أهل السنة).

بعد انصرام عصر الخلفاء الراشدين، أعقب عصر الملوك والخلفاء غير الراشدين. اشتدت وطأة الأحزاب - السياسية منها والكلامية والفقهية - وظهر الفرق بين الفرق. انقسمت الأمة الواحدة فلم تعد واحدة، وتبين أنها ليست خير الأمم سياسياً وتاريخياً، لأن الخلاف الذي ظهر في أول زمان الخلافة، هو الذي استمر وما يزال مستمراً إلى يومنا هذا.

ليس هذا قدر التجربة الإسلامية وحدها، وإنما هو قدر كل التجارب العقائدية. الحروب الدينية شاهدة على ذلك، وبخاصة في العصور الوسطى. وبعد انصرام العصور الوسطى، وعصر الإصلاح الديني الذي تلاها في أوروبا، أعاد عصر الأنوار التفكير في مسألة الإيمان وعلاقته بالعقل. لمعالجة هذه المسألة كتب كانط «الدين في حدود مجرد العقل»، يقول فيه: «إنه لا يوجد إلا دين (حق) واحد، إلا أنه يمكن أن يكون ثمة ضروب كثيرة من المعتقدات.. ولذلك من الأنسب (وفي العادة هذا الأمر هو بالفعل أكثر شيوعاً) أن نقول: هذا الإنسان على هذا المعتقد أو ذاك (فهو يهودي أو مسلم أو مسيحي أو كاثوليكي أو لوثري)، من أن نقول إنه على هذا الدين أو ذاك» (الدين في حدود مجرد العقل، 2012، ص: 182). وكانط يدعو المعتقد في جميع المذاهب الدينية بـ«العقيدة الإمبريقية»، ويقصد بها الإيمان التاريخي كما تجلى من خلال مجموعة من الشرائع والتشريعات لدى هذا الشعب أو ذاك. والعقيدة الإمبريقية هي التي كانت وراء ما سُمي عن خطأ باسم «الحروب الدينية»، بينما

هي في الأصل حروب عقائدية. لأن الدين الحق أي الإيمان الخلقي الصادر عن العقل، هو دين كوني تشترك فيه الإنسانية جمعاء ، وليس حكراً على هذه الأمة أو تلك. أما التشريعات الدينية فلا يمكن أن تكون محط إجماع، مادامت العقائد محلية أو لنقل ثقافية. وبما أنه يستحيل أن توجد ثقافة كونية واحدة، فذلك يستتبع بالضرورة استحالة تشريع ديني يحظى بالإجماع من طرف المجموعة البشرية في الحقبة الزمنية نفسها، ناهيك عن الإجماع في جميع الأزمنة.

نقض مفهوم الحق الطبيعي في فكر علال الفاسي

. دراسة تحليلية نقدية .

د. الحسين أخدوش

ملخص الورقة

تسعى هذه الورقة إلى طرق مفهوم الحق الطبيعي كما تناوله الأستاذ علال الفاسي بالنقد والتحليل في بعض نصوصه الفكرية، وذلك في سياق سعيه إلى بحث أُمُودج فكري حضاري إصلاحي نهضوي للمجتمعات العربية الإسلامية، يكون قادراً على انتشالها من تخلفها عن مواكبة الحضارة الإنسانية المتطورة دون الانسلاخ عن مقوماتها الدينية والوطنية والحضارية.

وقد اعتمدنا فيها التركيز على بعض نصوصه في المسألة، حيث استشهدنا بالصريح منها بخصوص سجله مع التصورات الوضعية المؤسّسة للحق والقانون الطبيعيين. ثم بيّنا كيف صدر هذا الأخير عن تقليد فكري ديني يرفض كلّ ما يتصل بالقول باستقلال العقل البشري بذاته فيما يخصّ التشريع والقيّم والأخلاق، وهو تقليد أصولي وكلامي قديم يرتدّ إلى المدارس الكلامية الإسلامية الكلاسيكية، وبالأخص منها الأشعرية.

ثم رأينا كيف يقترح الفاسي مفهوم "الاستقامة في سمت الفطرة" خلفية نظرية وتصورية تجمع بين الاعتبارات الدينية الشرعية واجتهاد العقل في حدود الأطر الأصولية للاجتهاد واستعمال العقل في التشريع؛ قاصداً بذلك ما يفيد التوافق مع الإسلام باعتباره دين الفطرة كما هو مبين في الشريعة الربانية التي جاء بها الرسول محمد المتسمّة بالسماحة والاعتدال.

يرفض الأستاذ علال الفاسي مقولة الحق الطبيعي ليقول بالفطرة بديلاً عنه، معتبراً إياها أُمُودجاً نظرياً صالحاً للجمع بين المِلَّة والحياة، السياسة والشريعة، الدولة والدين. من هذا المنطلق، نرى أنّه يُعتبر من المنظرين المتحمسين للدولة الدينية في سياقنا العربي الحديث، وذلك كما يظهر في مختلف نصوصه الفكرية الراضة للعلمانية المبنية في أصلها على أساس مفهوم الحق الطبيعي القاضي بالقول بنظرية التعاقد الاجتماعي الحديثة.

إذاً ينقض صاحبنا فكرة الحق الطبيعي التي تقوم عليها الدولة العلمانية، ويؤسّس بديلاً عنها لمفهوم الفطرة التي ستبني عليها دولة الشريعة الدينية في الإسلام. ولتبرير هذا الغرض، يشحذ جهده وكل الحجج النصيّة والعقلية لإثبات هذا التصور التقليدي في البنية الثقافية للحضارة العربية الإسلامية.

استهلال الموضوع

ينزل مفهوم الحق منزلة نظرية بارزة في تاريخ الفكر النظري، حيث شغلت فكرته بال المفكرين والفلاسفة على اختلاف مرجعياتهم وتعدّد مشاربهم الفكرية. فمنذ اليونان مروراً بالعصر الوسيط وصعوداً إلى الفترتين الحديثة والمعاصرة، ظلّ هذا المفهوم يثير التساؤل والبحث حول طبيعة أصوله النظرية ومعايير العملية التي يمكن الرجوع إليها في التقويم.

قديماً، في سياق الفلسفة اليونانية، كان يُنظر إلى الحق على أنّه ما يجعل الأشياء والموضوعات تتطابق مع جواهرها وماهياتها، حيث يصدر بموجب ذلك عن الحالة الأصلية للإنسان التي تجسّد جوهره الخلقي والعقلي في استقلال تام عن الاتفاقات والمواضعات الاجتماعية.¹

ثمّ تغيّر بعد ذلك وتبدّل في إطار الفكر الديني الوسيط، حيث ربطه المفكرون اللاهوتيون المسيحيون (القديس أوغسطين، توماس الإكويني...) بما كان يُنعت في زمنهم بالحقّ الإلهي. غير أنّ ذلك سرعان ما تغيّر مع المحدثين الذين صاغوا تصوّراً جديداً للمفهوم، يخالف المنظورين السابقين معاً لما تصوّروه بناءً على أسس الأنموذج الفيزيائي الناشئ في زمنهم.

وقد ورث الفكر النظري المعاصر تصورات هؤلاء المحدثين للحق، فجذّرها المعاصرون فيما يُسمّى لدينا اليوم بمنظومة حقوق الإنسان. ولأنّ هذا المفهوم يكاد يكون من المفاهيم اللصيقة بالفكر النظري الغربي؛ فقد انصبّت جهود مفكري ومنظري الفكر الإسلامي المعاصر على مقارنته من داخل المجال التداولي الإسلامي، كلّ حسب مرجعيته الفكرية، حتى يتمّ تقريبه إلى الأسس العقدية والشرعية للإسلام.

من هذا المنطلق جاءت انتقادات علال الفاسي للحق الطبيعي، حيث عمد إلى نقضه من منظور ديني إسلامي،² فكان سعيه إلى ذلك قوياً مُقّاداً بوعي قوي بالحرية وأهميتها للفكر والعمل معاً سواء في كتبه النظرية الأساسية (النقد الذاتي، مفهوم الحرية، تاريخ التشريع الإسلامي...)، أو في كتبه الدينية (مقاصد الشريعة الإسلامية، دفاع عن الشريعة...)، وكذلك في العديد من المقالات والمحاضرات المتفرقة التي جمعت له.

استشكال الموضوع

تنطلق ورقتنا هذه حول محاولة تأسيس مفهوم الحقّ في فكر علال الفاسي من قناعة نظرية لدينا، تستند إلى أهمية الدور التأسيسي للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في ملء الفراغ النظري الذي جثم على الثقافة الإسلامية طيلة قرون الانحطاط إلى حين صدمة اللقاء العنيف مع الغرب. ونعتقد أنّ الفكر الإسلامي في القرن العشرين قد حاول أن يقوم بجهد تنظيري هام فيما يخص إدراك التعثر المفهومي الذي كان يعاني منه طيلة قرون خلت.

1- انظر عبد الله السيد ولد أباه في مقال له حول: «الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية»، مجلة الإحياء / 16 جمادى الثانية 1436 / 06 أبريل 2015

2- من المحاولات التجديدية الأخرى التي سعت حديثاً إلى تأسيس مفهوم الحق من منظور شرعي إسلامي، نجد محاولة المفكر الإسلامي الطاهر بن عاشور، حيث كرّس مجهودات تنظيرية لا يستهان بها في ربط مقاصد الشريعة الإسلامية بالمنظومة الحقوقية الحديثة لإزالة سوء الفهم عن الإسلام فيما يخص احترام الحقوق والحريات. ونحن إذ نتطرق هنا فقط لمحاولة علال الفاسي، فليس لكونه الوحيد من مفكري الإصلاح والتجديد الإسلامي، بل فقط لاستجلاء رأيه حصراً في المسألة حتى نستطيع الحكم عليه دون سعي للمفاضلة، أو ادعاء لأفضلية طرحه.

غير أن مجهوداً كهذا لا يجوز الحكم عليه بالنجاح أو الفشل إلا بعد فحصه وتقويمه على ضوء إمكاناته وطبيعته سياقاته التاريخية والنظرية. لذلك نقترح أن نتعامل مع جزء يسير من هذا الفكر ممثلاً في شخص علال الفاسي، المفكر السلفي النهضوي، الذي كان سعيه في النهوض الحضاري والفكري للأمة الإسلامية متمحوراً كله في الدعوة إلى الحرية والتحرر.

ينتمي فكر علال الفاسي في عمقه إلى تراث ديني نظري ضارب بجذوره في المذهب الأشعري السني الإسلامي، وهو بذلك أبعد ما يكون عن المنظومة الفلسفية التي ينحدر منها مفهوم الحق بشكل عام. من هذه المفارقة النظرية سنطرح إشكالية هذه الورقة كالتالي:

هل كان الأستاذ علال الفاسي واعياً بصدور فكره عن تراث نظري يناقض كلفة مقتضيات الحديث عن الحق الطبيعي حين تنظيره لمفهوم الحرية من منظور ديني؟ وإلى أي حد نجح في بلورة محاولة تأصيلية شرعية لمفهوم الحق في مدار كلامه عن مقاصد الشريعة الإسلامية؟ هل هناك مفهوم أصيل للحق في فكر الفاسي، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد محاولة لتقريب مفهوم سياسي قانوني راهني إلى منظومة فكرية تقليدية؟

أولاً: الوعي بالحرية وتجاوز المنظور الطبيعي للحق

افتتح علال الفاسي الباب الأول من كتاب النقد الذاتي بمفهوم «الأنانية»، وحسبنا أن ذلك ليس مصادفة منه أو مجرد اختيار منهجي اقتضته ضرورة الخوض في المسائل التي تناولها الكتاب لاحقاً، بل لأن النقد الذاتي نفسه يقتضي البدء بهذه المسألة مادام يستهدف الذات وينتهي إليها. وقد يكون للمسألة أيضاً دلالة أعمق من هذا، مادام أن افتتاح النظر في مسائل الوضع البشري بمفهوم الأنانية غالباً ما يظل مؤشراً فكرياً على إيلاء الأهمية للجوانب الطبيعية في الإنسان، حيث لا يستقيم الحديث عن قضاياها الأساسية إلا إذا تم سبر أغوار هذه الأنانية الذاتية الخاصة. فهل ينطبق ذلك على تجربة النقد الذاتي؟

ينظر الفاسي إجمالاً إلى الإنسان باعتباره كائناً حراً مسؤولاً، فربط مسؤوليته بالشريعة والاجتماع، أي بالقانون والسياسة. إنه لا يقف عند معطى الأنانية الفردية المتأصلة في الطبيعة البشرية إلا ليتجاوزها إلى ما عداها، تأكيداً منه لعرضيتها وسلبيتها؛ لذلك سرعان ما يمر منها إلى الحديث عن الخاصية الاجتماعية وأفضالها الكثيرة على الإنسان.

إن حديث الفاسي عن الأنانية البشرية ليس كحديث توماس هوبس عن الطبيعة العدوانية المتأصلة في البشر مثلاً، ذلك أن الأهم بالنسبة إليه ليس التنظير النظري للحالة الطبيعية الأولى كمنطلق لتأسيس الوضعية المدنية والأخلاقية اللاحقة على الطور الطبيعي كما فعل منطرو الحق الطبيعي في الفترة الحديثة، وإما غرضه من ذلك التمهيد للحديث عن كيفية التفكير بطريقة حرة حول الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تواجه الإنسان المغربي في عصره.

إذاً ليس صاحب النقد الذاتي فيلسوفاً منظراً للطبيعة البشرية حتى يؤسس عبر ذلك لمفاهيمه التي سيستخدمها لتحليل ومعالجة واقعه الاجتماعي والتاريخي، لكنه في المقابل يكتفي بالمرور منها إلى ما يريده دون تعميق النقاش حولها، حيث غالباً ما يكتفي بما ورد في الشريعة الدينية بخصوص الطبيعة البشرية. لذلك، وخلافاً للتصورات الوضعية المعروفة له حول الحرية والقانون والحق، يتحدث صاحبنا عن مفهوم «الفطرة» فيعوض به بقصد واضح مفهوم «الطبيعة الإنسانية» المنحدر من التصورات الفلسفية الحديثة كما جرى التنظير لها في سياق التأسيس الفلسفي لمفهوم الحق الطبيعي.

إنّ التنظير للحق في فكر علال الفاسي لا يتسم بالتأسيس النظري المجرد كما هو الشأن لدى منظره من الفلاسفة السابقين، بل خلافاً لذلك نجد أنه يسمّه الكثير من التقنّ والحرص الشديد على عدم الخروج عن مقتضيات الشريعة الإسلامية وحدودها. وفقاً لذلك، اكتفى صاحب النقد الذاتي بالدفاع عن منظور الشريعة الإسلامية في تأسيس القانون والحقوق دونما نفي إمكانية التوافق مع ما تقرّه القوانين الوضعية حول ما لا يتنافى ومقاصد الشريعة.

يدافع الفاسي عن الدعوى المركزية في تفكيره الحقوقي التي تزعم أنّ الإنسان كائن مخلوق ينفرد بفطرة³ أصيلة جبله الله عليها، حيث يصبح بموجبها فرداً حرّاً مسؤولاً عن حريته وإرادته وكلّ ما يسعى إليه في حياته. وتختزل هذه الدعوى وعي صاحبنا بالحرية الإنسانية وبمختلف تطبيقاتها الأخلاقية والقانونية والسياسية التي ينخرط بها الإنسان في مجتمعه المحلي والكوني، وهذا ما يستدعي تفصيلاً للقول فيها. لكن قبل ذلك حريّ بنا أن نتساءل أولاً عن تحديده للحرية، فما مفهومها عنده؟

في معرض حديثه عن أهمية الحرية بالنسبة إلى الفكر والتفكير، يصرّح علال الفاسي بما يلي:

«إنّ الفكر الحر لا يستطيع أحد أن يقيده، ولم يجعل الله لأحد سلطاناً على حركة الإنسان الداخلية، هكذا تعود الناس أن يقولوا، ولكنّ هذه الحرية التي يحمّدون الله عليها لا قيمة لها إذا لم يكن لها الحق في أن تظهر للناس، أي في أن نعطي لصاحبها حق التظاهر بما يعنّ له من فكر، والإعراب عما يخطر بباله من رأي»⁴

يستخدم الفاسي معنى الحرية في هذا الموقع على أنّها حقّ مبدئي في إبداء الشخص رأيه في ما يعنّ له من فكر ويجول في باله. بذلك يعتبرها شكلاً من أشكال انعدام القمع والتسلّط، أو هي تحرّر من كل سيطرة غير سيطرة الفكر المؤمن بالحرية،⁵ ومن ثمّ القول إنّ لا حرية من غير تفكير.⁶ ولعلّ ما يثير انتباه الباحث بهذا الخصوص، كون الفاسي شديد الحرص على الربط بين مفهومه للحرية والفكر، إذ لا يكاد يفوت الفرصة دون أن يربط بين الاثنين، لذا نجده في موضع آخر يصرّح قائلاً:⁷ «ألا إنّ لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير».

لكن حتى وهو يفعل ذلك، فإنّه لا يعتبر الحرية حقّاً طبيعياً كما جرت بذلك عادة تنظيرات فلاسفة الحرية في عصر الأنوار؛ بل على خلاف ذلك يكتفي فقط بجعلها خاصية جوهرية للوجود البشري. إنّها حق عقلي للإنسان، لذا وجب الاقتصار حين الاستدلال عليها لإثباتها بالربط بينها وبين العقل والفكر؛ لأنّ القول بكونها محض حق طبيعي من شأنه أن يشكل خطراً عليها. هكذا لا يتصوّر أن توضع حرية التفكير في عداد الحقوق الطبيعية عند الفاسي، لأنّ ذلك يُنزلها منزلة أدنى من قيمتها الأخلاقية والعقلية الحقيقية.

3- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة 2014، ص 89

4- علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، أبريل 2014، ص 48

5- المرجع نفسه، ص 64

6- المرجع نفسه، ص 60

7- المرجع نفسه، ص 60

ويسعى علّال الفاسي إلى إضفاء قيمة كبيرة على الحرية، ثم يجعلها أقرب ما تكون إلى هويّة الفرد من حيث إنّ تفكير الإنسان هو نفسه ما يمثّل تلك الحرية المميّزة له. بهذا المعنى انتصر لحرية التفكير واحتفى بها احتفاءً خاصاً، حتى أنّه جعل واجبه الشخصي تأييدها ونشر دعوتها بين الناس. ولقد عدّها معطىً راسخاً في وعي البشر بحيث لا تتحقق فعلياً إلا حينما يصبح الأفراد أحراراً متحرّرين من الأحكام المسبقة، ومن أغلال التقاليد وأوهام الحاضر، وقد صرّح بهذا الشأن قائلاً: «علينا أن نتحرّر من كلّ سيطرة غير سيطرة الفكر المؤمن بالحرية حتى نستطيع أن نحرّر الفكر العام من خرافات الماضي ومضلات العصر الحديث».⁸

هكذا يخترق وعي الحرّيّة⁹ فكر الفاسي وخطابه الديني والسياسي أيّما اختراق، حتى أنّ البعض نعتّه بمفكر الحرّيّة وفيلسوفها¹⁰ تبجيلاً له وإقراراً باهتمامه الكبير بمسألة الحرّيّة. ومن تجليات هذا الوعي المؤسّس لهذه الحرّيّة أن أقرّ بكون الحرية في الواقع حقّ اجتماعي وإنساني تفرضه ضرورة الحياة وحاجة الناس إلى التعايش فيما بينهم.¹¹

إنّ الحرّيّة بهذا التحديد لازمة للممارسة الفكرية والمعرفية، وبالتالي فهي تشرط كلّ ما يأتي بعد ذلك من الممارسات الأخرى: السياسية والاجتماعية والأخلاقية، فهي تتجلى في الحياة المدنية أكثر حيث تضمن للبشر التعايش فيما بينهم في حدود القوانين، وبذلك تصبح حريات عامة؛ مثل: الحرّيّة الشخصية التي لكل فرد أن يكون له الحق في أن يبقى حرّاً، ثم الحريات الفردية التي تتحقّق متى تمّ الحصول على الحريات السياسية، ثم الحرية السياسية القاضية بالمشاركة في تدبير الشأن العام للبلد.¹²

ثم فوق كلّ ذلك تأتي حرية الفكر والتفكير من حيث هي أعظم مظهر للحرّيّة التي توجد لدى الإنسان، غير أنّه يتوجب على المطالبين بها، سواء لأنفسهم أو لغيرهم، أن يكونوا هم أنفسهم متحرّرين أولاً. لكن هذا ليس معناها أن نعتبرها حقّاً طبيعياً للناس، لأنّ ذلك خطر عليها هي ذاتها من حيث هي عقلية وفكرية أساساً، إذ القول بكونها حقّاً طبيعياً من شأنه أن يمنع من تعميم التفكير.¹³

تأسيساً على ذلك يبدو أنّ الوعي بالحرية قد تشكّل لدى الفاسي في أسمى تجلياته حين بوّأ حرّيّة الفكر أعلى مرتبة، حيث رأى فيها عنصر تطوير وتقدم المجتمع في مختلف ميادينها وفي كلّ شؤون حياته. إنّ ذلك ليس مُستغرباً من مفكر سلفي متنوّر من طينته في ذلك الزمن، فإذا ما عدنا إلى طبيعة تكوينه الديني والسياسي والفكري نجد الرجل يصدر عن وعي نهضوي كان كلّ مبتغاه تحرير العقول والنفوس من التقليد والاستبداد أولاً ومن استلاب المستعمر ثانياً.

8- علّال الفاسي، النقد الذاتي، ص 64

9- يجد وعي الحرية تعبيره القوي لدى الفاسي في القول التالي: «إنّ دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح.»، انظر كتاب النقد الذاتي، ص 55، مرجع سابق.

10- أحمد بابانا العلوي، علّال الفاسي رائد التنوير الفكري في المغرب، الطبعة الأولى، دار أبي رقرق، 2010، ص 61

11- نفسه، ص 63

12- علّال الفاسي، الحرية، لجنة إحياء تراث علّال الفاسي، من دون تاريخ. صفحات 59-60

13- علّال الفاسي، النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 52

لكن لو تعمقنا كثيراً في حديثه الواسع عن الحرية، سواء في كتاب «النقد الذاتي» أو في «الحرية» أو في «تاريخ التشريع الإسلامي»، لرأينا حدود تصوّره للحرية، حيث غالباً ما نصادفه يستهدف بها العمل والواقع أكثر من الفكر الخالص في حد ذاته. لذا نستطيع القول: إنّ وصفه لعلال الفاسي التحررية لم ترتق في عمقها إلى تأسيس نظرية حقيقية في مفهوم الحرية، رغم كلّ الجولات والصولات التي قام بها حين مناقشته للآراء الفكرية المختلفة، والغربية منها بالخصوص، فيما يخص مسألة الحرية والقانون.

ومقابل ذلك نجد لدى صاحبنا وعياً حقيقياً بأهمية الحرية في بناء مجتمع ما بعد الاستعمار الغربي؛ مجتمع يريد الفاسي محافظاً على هويته الدينية والوطنية، قادراً على رفع تحدي البناء السياسي والاجتماعي والقانوني للذات. لكنّه بالرغم من ذلك لا يرتقي هذا الوعي إلى درجة إيمان الرجل بمحورية مفهوم الحق الطبيعي في تأسيس المجتمع المدني والاجتماعي والأخلاقي، بل يظلّ ذلك مقنّعا لديه ومحكوماً بهاجس ديني شرعي لا يتوانى عن التصريح به كلّ وقت وحين.

رفض الفاسي أن يتحدث عن الحق والعدالة بالمعنى الذي تعرفنا عليه في تاريخ الفلسفة، لذلك اكتفى بربط الحرية بالعقل إيماناً منه بكونها ليست طبيعية في الإنسان بل شرعية وعقلية أخلاقية؛ أي مجرد أمر مكتسب يتعلق بإنسانية الإنسان الذي لا بدّ له من أن يتحمل المسؤولية أمام جماعته وفقاً لمعتقداتها ومرجعياتها. ونتيجة لذلك استبعد ربط الحق والعدل بما يوجد خارج نطاق الشريعة الدينية كما كان عليه الأمر في سياق حديث فلاسفة الغرب عن الحق الطبيعي؛ وقد قال بخلاف منظور هؤلاء عند حديثه عن المقاصد الشرعية في الإسلام، حيث صرّح بما يلي:

«لقد أثبتنا كيف أنّ فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع اللاتينية والإنكليزية أي خارجاً عن القانون والعرف، ويمكن أن نؤكد أنّ الشريعة الإسلامية كانت بعكس ذلك؛ لأنّ مصدرها الوحي القرآني والسنة المحمدية واجتهاد الأئمة الذي هو بذل الجهد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة بطريق المنطوق أو المفهوم أو القياس، فالعدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها».¹⁴

يؤكد هذا التصريح، وغيره من التصريحات الكثيرة، مدى حرص الفاسي على تأطير مفاهيمه للعدالة والحق وكذلك للقانون والتشريع بما يساير الدين الإسلامي، ومن ثمّ لا مجال للحديث لديه عن المنظورات الطبيعية للحرية وللحق والعدالة رغم حصول الوعي له بها وبأهمية تجديد النظر فيها على ضوء مستجدات المعرفة الحديثة.

إذاً كان الرجل على دراية بأدبيات القانون الطبيعي، وقد تناولها في كتابه «مقاصد الشريعة» لا من منظورها الفلسفي الأصلي، ولكن فقط من خلال الكتابات القانونية الرائجة حولها. يؤشّر هذا الأمر على اقتناع الفاسي بأهمية الرهان على مقاصد الشريعة الإسلامية في إدراك وتأسيس قيم الحرية وحقوق الإنسان دون العودة إلى المنطلقات النظرية الوضعية لهذه الأخيرة كما في مرجعياتها الفلسفية السابقة. من هذا المنطلق نتساءل: فكيف تأتّى له تأسيس مفهومه للحق من منظور مقاصدي شرعي فقط؟

ثانياً: القول بالفطرة وتأسيس الحق من منظور شرعي

في دراسة له حول الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة، بيّن الأستاذ عبد الله السيّد ولد أباه كيف كان رفض علّال الفاسي حاسماً لاستخلاص مقاربة خاصة للحق الطبيعي من المذاهب الكلامية الوسيطة، بما فيها تلك التي أخذت بمبدأ التحسين والتقييح العقليين والقائلة بقدرة العقل على إدراك القيمة المعيارية للأحكام بنفسه ودون الاعتراف بأن مصدر القيم هو الطبيعة.¹⁵

لقد كانت المدارس الكلامية الإسلامية الكلاسيكية متفقة حول ضرورة إسقاط التصور الطبيعي الذاتي للقيم، حيث كان رفض المتكلمين قوياً لمسألة إرجاع العلة النهائية للموجودات إلى العالم الطبيعي المكتمل بذاته. لذا لم يكن بإمكان منظري الفكر الإسلامي أن يعتمدوا مذهب الحق الطبيعي كما ورد عند اليونان، حيث يفضي إلى القول بإسناد تشريع القيم للعقل وحده، وذلك ما كان يتعارض بقوة مع المنطلقات الأصولية والفقهية التي يصدر عنها منظرو الإسلام.

أما المعتزلة في مذهبهم حول التحسين العقلي، فإنهم وإن قالوا بقدرة العقل على إدراك القيمة المعيارية للأحكام بذاته، فإنهم كانوا يعارضون فكرة الحق الطبيعي من الأساس؛ حيث لم يذهب هؤلاء إلى حد اعتبار الطبيعة مصدراً للتشريع والقيم كما تفترض ذلك فكرة الحق الطبيعي. لكن بخلاف ذلك تمحور التصور الاعتزالي للطبيعة حول المذهب الذري الذي صاغه العلاف، الذي كان يقضي بالقول بفكرة الخالق الواحد المدبر للكون، الحافظ لانتظام الطبيعة التي ليس لها ضابط ذاتي.¹⁶

وقد أورد الفاسي هذا النقاش الدائر بين المعتزلة والأشاعرة حول ما إذا كانت أحكام الله تُعرف عن طريق الشريعة وليس عن طريق العقل، أم أنها تعرف بالعقل قبل ورود الشرع الإلهي بناء على ما يدركه من صفات الحُسن والقُبْح في الأفعال الإنسانية (القانون) حيث قال:

«ومن المعلوم أنّ الأشعرية تقول إنّ الحسن والقبح لا يثبتان إلا بأمر الشارع أو نهيهِ ولا سبيل للعقل إليهما قبل ذلك بناء على أنّهما ليسا صفة ذاتية في الفعل ولا أمراً مستقراً ثابتاً فيه حتى يحكم العقل بأنّه حسن أو قبيح، أمّا المعتزلة فيذهبون إلى أنّ الحسن والقبح يدركهما العقل، والشرع جاء كاشفاً عما أدركه العقل قبل وروده.»¹⁷ ثم جادل قول علي بدوي الذي يستنتج أنّ المعتزلة تقول بكون العقل لدى الإنسان يصبح مصدراً للقانون الطبيعي وليس الدين، قائلاً:

«وأما من جانب القانون، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الخلاف في التحسين والتقييح العقليين يعني قيام صفات ثابتة لا تتغيّر للأخلاق وأخرى للأحكام، لا على مذهب الأشعرية وهو واضح، ولا على مذهب المعتزلة، لأنّ كلّ ما يريدونه هو إمكان اكتشاف العقل لما أراداه الشرع عن طريق الإلهام أو الإدراك العقلي لو لم يبعث رسول بذلك، والشرع هو ما أراداه الله تكليف الإنسانية به بعد أن استخلفها في الأرض، وليس من الضروري أن يكون متفقاً مع نوااميس الطبيعة ولا مختلفاً معها، فالشرع

15- انظر مقال عبد الله السيّد ولد أباه حول «الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية»، مرجع سابق.

16- انظر مقال «الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية» للأستاذ عبد الله السيّد ولد أباه، مرجع سابق.

17- علّال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص 62

هو تهذيب للطبع قبل كل شيء، كما أن الفلاحة تهذيب للشجر، ولو جارينا السيد بدوي فيما استنتجه لكان من الجاري على مقتضى القانون الطبيعي أن يحرم علينا أكل الخنزير، مع أن الطبيعة وحدها أو حتى العقل لا يدلان على تحريم ذلك، وإنما هو من قبيل أخذ الله عباده ببعض الطاعات ليلوهم كيف يعملون وليربيهم على الامتثال الذي هو أساس كل عمل ديني، ومثل ذلك يقال في خلق العائلة الذي وضعته الديانات، فقد حرم محارم لم تكن الطبيعة أو العادة لتمنعها كما هو الأمر عند الشعوب المتحضرة في مراحل كبرى من التاريخ.¹⁸

هكذا أبي الفاسي إلا أن يعارض ما ذهب إليه بعض تأويلات المعاصرين لفكرتي التحسين والتقيح العقليتين لدى المعتزلة على أنها نوع من التأسيس الطبيعي للتشريع ومن ثم للقانون، كما ورد ذلك لدى علي بدوي مثلاً في كتابه «أبحاث التاريخ العام للقانون»، وهو ما أورده الفاسي في مدار حديثه عن مقاصد الشريعة في الإسلام.¹⁹

لكن حتى وإن كان مذهب التحسين والتقيح في أبعاده الكلامية والأصولية لا يؤسس لنظرية الحق الطبيعي في التقليد الشرعي الإسلامي، فإن أطروحة مقاصد الشريعة في بُعديها القيمي الأخلاقي (العز بن عبد السلام) والأصولي (الإمام الجويني، أبو حامد الغزالي، وأبو إسحاق الشاطبي)؛ لا يمكن أن تكون منطلقاً نظرياً صالحاً لتأسيس فكرة المرجعية الذاتية للمعيارية القانونية كما يفترض ذلك الحق الطبيعي.²⁰

وتصديقاً لهذه القناعة الدينية، تنطلق أطروحة علال الفاسي في مقاصد الشريعة ومكارمها من رفض القول بالتشريع الذاتي كما يبنّي عليها الحق الطبيعي؛ لذلك يفترض تصوّره للمسألة التشريعية أن تشكّل منظومة المقاصد أرضية مشتركة مع القوانين الوضعية الحديثة، مع ما يقتضيه ذلك من تضيق لجوانب الخصوصية التعبدية في هذه الشريعة، - وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية حتى تتماشى مع مستجدات الزمن الحاضر. ومما لا شك فيه أن الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي خلفية اجتهادية مقاصدية²¹ تبتغي الردّ على القائلين بجمود وتخلف الدين عن مواكبة العصر.

وقد صرح الفاسي بهذا الخصوص، قائلاً: «لكي يتحقّق لدعوة ما خلودها وبقاؤها صالحة لكل زمان ومكان، يجب أن تتوفر لها ثلاث صفات: أولاً عمومها، أي توجه خطابها لجميع البشر بحيث لا يختص بها قبيل دون آخر ولا قوم دون غيرهم، ولا لعصر دون عصر. ثانياً موافقة أحكامها ومراميها لصريح العقل وعدم مناقضتها له. ثالثاً اعتبار مقاصدها للصالح العام والخاص والإرشاد إليه عن طريق أصولها ودلائلها الخاصة.

إنّ هذه الصفات متى اكتملت في دعوة ما، حققت لنفسها الصلاح لأن تتطور في كل زمان ومكان بحسبه. ولا نعتقد أن شريعة من الشرائع السماوية أو الوضعية استكملت هذه الصفات كما استكملها الشرع الإسلامي.²²

18- المرجع نفسه، ص 67

19- المرجع نفسه، ص 62

20- انظر عبد الله السيد ولد أباه حول «الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة»، مرجع سابق.

21- يقول الفاسي: «إنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أنّ مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه.» مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 51

22- علال الفاسي، تاريخ التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب العلم، الطبعة الأولى، سنة 1990، ص 58

يتّضح من هذا التصريح مدى تشبث الفاسي بالدين في كلّ ما يتصلّ بالقانون والتشريع، حيث استبعد القول بالاستناد إلى المنظور الطبيعي، ورفض مزاعم القائلين براهنية المنظور الوضعي للتقييم والتشريع، معتمداً في ذلك مقولة «صلاحية الشريعة الإسلامية لكلّ زمان ومكان»²³ التي يبرّر بها دعواه في الردّ على طروحات وشبهات بعض المستشرقين القائلين بفرضية انحطاط التشريع الفقهي الإسلامي، وجموده، ومن ثم رفضه للتطور كما كان يقول المستشرق شاخت.²⁴

هكذا يخلص الرجل في آخر هذه المناقشة وهذا الدفاع المستميت عن الشريعة الإسلامية أمام تهجمات هؤلاء المستشرقين، إلى أنّه لا تناقض بتاتاً بين كمال الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطور بناء على ضرورة التفريق بين الثابت فيها من أمور العبادات والاعتقادات التي لا يجب أن تتغيّر، وبين ما هو مصلحي يدور مع المصلحة المعتبرة شرعاً.²⁵

وبموازاة مع هذا الدفاع عن المنظور الديني الشرعي للتقييم والتعبير في وضع القوانين والتشريعات، أسّس علّال الفاسي تصورات له للقيم والأخلاق، ومن ثمّ للقانون والتشريع، على بناء مفهومي خاص يُطلق عليه «الاستقامة في سمت الفطرة»، قاصداً بذلك ما يدلّ على دين الفطرة كما هو بين في طبيعة الشريعة الربانية التي جاء بها الإسلام، والمُتّسمة بالسماحة والاعتدال. يقول في ذلك:

«وما أنّ طبيعة الشريعة هي الاعتدال والسماحة، فيمكن أن يقال عنها إنّها وسط بين طرفي الإفراط والتفريط، فيما فيه إفراط وتفريط، ولا يمكن أن يتخذ التوسط مقياساً مطلقاً للشرع، كما اتخذ فلاسفة اليونان الوسط مقياساً للأخلاق».²⁶

يُدرّك الفاسي جيّداً صدور منظور فلاسفة اليونان للأخلاق عن تصورات ذاتية تردّ تشريع القيم إلى العقل (القانون الطبيعي) وليس إلى الشريعة الدينية؛ لذا نبّه مراراً إلى هذه المسألة محذراً من الوقوع فيها بالنسبة للحالة الإسلامية. ومن أجل تأسيس منظوره للتشريع ومن ثمّ للحق والقانون، دقّق في مفهومه للشريعة معتبراً إياها ديناً سماوياً منزّلاً على رسول أمّي هو محمد. إنّها السبيل المستقيم، ومنها ضرورات الحياة وتدخل فيها الشرائع السياسية، وهي بهذا المعنى تعني الدستور القويم لكلّ ما هو سبب الحياة.²⁷

ثمّ يستنتج من هذا أنّ الشريعة حكم، ثمّ يقيم على ذلك استدلالاً يُفضي به إلى جعل الحكم طريقاً لا انفكاك عنه، وهو بذلك كله لله: [إنّ الحكم إلّا لله أمر ألاّ تعبدوا إلّا إياه].²⁸ وبما أنّ الحكم هو مناط السياسة ولا يقوم إلّا بها، فإنّ السياسة كلّها ملازمة للدين؛ أي لا بدّ أن تكون هذه السياسة تنفيذاً للدين طبقاً أحكام القرآن.²⁹

23- المرجع نفسه، ص 57

24- المرجع نفسه، ص 71

25- المرجع نفسه، ص 78

26- علّال الفاسي، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 98

27- المرجع نفسه، ص 99

28- قرآن كريم، سورة يوسف، الآية رقم 40

29- علّال الفاسي، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 99

هكذا يتطابق كل من الشرع والسياسة لدى الفاسي؛ فيكون الأول يشتمل على الأصول باعتبارها أحكاماً أساسية تُشكل النظام الشامل للأسس العليا للحق والقانون بما هي المصدر الأصلي للاجتهاد والتفسير وفقه الأحكام العادية؛ ثم تكون أصولاً موافقة لفطرة بحيث لا تتبدل بتبدل الأزمنة والأمكنة، وهي على قواعد داعمة للأصول، أي الأحكام الأساسية المبنية للأصول الشرعية والقانونية، فيبني عليها المجتهدون دراساتهم واستنباطاتهم.³⁰

أما المنهاج أو الحكم، فعبرة عن الأصول الفكرية التي عليها مدار الحياة المستقيمة؛ لذا يكون هنالك دوماً منهاج صالح للحكم هو الشورى والعدل، ومنهاج للأسرة هو المودة والرحمة والعدل.³¹

بهذا التطابق بين نظام الشريعة ونظام الحكم يكون الإسلام شرعةً ومنهاجاً، عدلاً وحرية، ديناً ودولة، ومن ثم لا حاجة للناس في أن يعتقدوا بالتعاقد الاجتماعي كقاعدة عقلية لتأسيس اجتماعهم ودولتهم تأسيساً طبيعياً كما يفترض ذلك الحق الطبيعي، فالصحيح خلاف ذلك والواجب مُخالفته، إذ مادام الدين الإسلامي هو ذاته فطرة الناس التي فطرهم الله تعالى عليها، فإنهم منها سيستمدون مفهومهم للحق والقانون والقيم والأخلاق.

إنّ علال الفاسي، وهو يعارض مفهوم الحق الطبيعي، يعي جيداً كيف أنّ من أخصّ الاستتبعات التي تترتب على القول به، قيام الدولة العلمانية التي تقصي الشريعة الدينية من تشريعاتها القانونية. لذا فإنه قطع الطريق على هذا المفهوم، ومن خلاله على مفهوم التعاقد الاجتماعي الطبيعي المؤسس للدولة المدنية الحديثة.

في مقابل ذلك، يؤسس للمنظور الديني القائل بردّ التشريع وسنّ القانون والحقوق إلى اعتبارات الشريعة الدينية الصالحة لهذا العصر ولكلّ عصر؛³² ومن ثم التأسيس للدولة الدينية التي تستند في تشريعاتها لا إلى القانون الطبيعي الوضعي ولكن إلى الشرع والدين. يقول علال الفاسي:

«والإسلام بصفة خاصة (...) نظريته شاملة لكلّ الجوانب، فعنايته بإقرار الإلهيات في النفوس هي عنايته بإقرار العمل الصالح والتقوى في السلوك، واهتمامه بحياة الفرد هو اهتمامه بحياة الجماعة، وحمانيته بحقوق الأفراد هي حمايته لحقوق الأمم والشعوب.»³³

هكذا يؤمن الفاسي بأنّ الشريعة الدينية للإسلام، شرعة وعقيدة، عبارة عن منهج كلي صالح للحياة الفردية والجماعية معاً؛ بل والأكثر من ذلك، أنّها صالحة لكلّ العالمين من حيث كونها تضمن الحقوق للجميع. لذلك رفض بشدة تلك القوانين التي سنّها المستعمر الفرنسي بعقليته ومرجعياته الغربية العلمانية في أرض المغرب، حيث أبرز كيف أنّ مقاصدها (مقاصد الشريعة الاستعمارية)³⁴ كانت كلّها تسعى نحو تحقيق أهداف ومقاصد الاستعمار في المغرب.³⁵

30- المرجع نفسه، ص 100

31- نفسه، ص 101

32- علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، سلسلة في الفكر النهضة الإسلامي، دار الكتاب المصري / اللبناني، سنة 2011، ص 137

33- المرجع نفسه، ص 51

34- المرجع نفسه، ص 141 وما يليها مباشرة.

35- أحمد الريسوني، علال الفاسي عالماً ومفكراً، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة 2012، ص 86

نخلص من هذا كله إلى أنّ الفاسي ما كان له أن يشجّع على القول بمفهوم «الحق الطبيعي» كما نظر له الفلاسفة الغربيون، حيث كان على وعي تام بخلفياته ومقاصده المخالفة تمام المخالفة لمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. لذلك عمل على نقضه وتجاوزه لصالح مفهوم الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي تقرّبهم من مقاصد شريعة الله بما هي تشريع رباني كامل متكامل وشامل عام؛ بحيث يكفي الالتزام به، والاجتهاد وفق ما يسمح به للعقل البشري، حتى يكون الإنسان مهتدياً إلى حسن المآب والمنقلب في دنياه وآخرته.

خاتمة عامة

لقد كانت محاولة الفاسي في مقاربتة لمفهوم الحق محصورة جداً بقوالب وأطر نظرية جاهزة ومسبقة، حيث كانت محكومة بهاجس مقارعة فكر الآخر الغربي العلماني المستعمر الذي كان يسعى إلى تقويض أسس المجتمع الإسلامي لتحقيق مقاصده الاستعمارية، لذلك كان جداله قوياً وشديداً في مناقشة فكري القانون والحق الطبيعيين المنفصلين عن الشريعة الإلهية المرسلة للأنبياء؛ فرغم كل ما قاله عن الحرية ومدى وعيه بأهميتها ودورها في حياة الأفراد والجماعات، فإنّ الفاسي لم يستطع أن يخرج عن التصورات الفقهية والأصولية للمسألة التشريعية، والتي حكمت بالأساس رؤيته لفكرة الحق والحرية والقانون.

كان صاحبنا مدافعاً شرساً عن الشريعة الإسلامية، سواء في كتاب «مقاصد الشريعة»، أو في «دفاع عن الشريعة» أو حتى في كتابه عن «تاريخ التشريع في الإسلام» وغيرها من نصوصه الأخرى ذات العلاقة بالموضوع. ولم يكن بودّه حقاً أن يتبنى فكرة الحق الطبيعي انسجاماً مع ثقافته الدينية وقناعاته الأيديولوجية المحافظة والسلفية القاضية برفض فكرة التشريع الإنساني الذاتي، حيث كان على علم ووعي تام بأنّ ذلك هو المدخل الواسع لتعبيد الطريق أمام العلمانية في المجال التداولي الإسلامي، ومن ثمّ لتأسيس الدولة المدنية الحديثة التي تقوم على نظرية التعاقد الاجتماعي، وليس على البيعة والولاء كما يفترض ذلك منظوره ومعتقد السلفي المحافظ.

إنّ نقض الحق الطبيعي عن طريق رفض مبدأ استقلال العقل الإنساني بالتشريع لنفسه، ما هو في حقيقته إلا استمرارية للمعتقد الكلامي الأصولي القديم نفسه الذي انغرس في البنية الفكرية للوعي السلفي لديه. لذا ليس غريباً أن يلاحظ ويلاحظ قارئ نصوص علّال الفاسي كلّ هذا التنافر والتناقض الموجود بين وعيه القوي والشديد بالحرية، وغياب التأسيس النظري والمفاهيمي له؛ حيث يكتفي الرجل بالتغني والتغزل بها دون امتلاك القدرة المفهومية على تأصيلها وتأثيلها في مجاله التداولي الخاص.

وأخيراً، إنّ هذا الموضوع بحاجة ماسة إلى دراسة مقارنة بين أكثر من نموذج، حيث نرى أنّ علّال الفاسي ليس وحده من انفرد بهذا الطرح السجالي، فيما يخص مقارعة مفاهيم الحداثة الغربية التي هاجمت وأحدثت نقاشاً في المجال التداولي الإسلامي الخاص، تراوح بين النقد والرفض وبين التوفيق والتبني. لذا نعتقد أنها إشكالية فكرية عامة حضرت بقوة لدى مفكري عصر الإصلاح والنهضة العربية خلال القرن الماضي، حيث يُمكن ملامسة هذا الوعي الشقي الذي يراوح بين حال الإعجاب بالتطور الغربي، وحال الرفض له - غالباً - باعتباره مناقضاً للذات الحضارية التي يشكلونها في أفكارهم انطلاقاً من قناعاتهم الدينية والأيديولوجية.

المراجع المعتمدة:

- القرآن الكريم.
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، سنة 2014
- علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، دار الكتاب المصري / اللبناني، سنة 2011
- علال الفاسي، الحرية، لجنة إحياء تراث علال الفاسي، (دون تاريخ).
- علال الفاسي، تاريخ التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب العلم، الطبعة الأولى، سنة 1990
- علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، أبريل سنة 2014
- أحمد بابانا العلوي، علال الفاسي رائد التنوير الفكري في المغرب، الطبعة الأولى، دار أبي رقرق، 2010
- أحمد الريسوني، علال الفاسي عالماً ومفكراً، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، سنة 2012
- عبد الله السيد ولد أباه في مقال له حول: «الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية»، مجلة الإحياء، 16 جمادى الثانية سنة 1436 / 06 أبريل سنة 2015

الفقه والتشريع في الإسلام: إقامة في الماضي أم انفتاح على المستقبل؟

□ يوسف هريمة

1- الخطاب الفقهي ومكان الخلل:

لم تكن عبارات الجبران ضرباً من اللغو الأدبي حينما قال: "لم يقتل الإسلام إلا الفقه، تماماً كما لم يدمر المعبد إلا الكاهن"¹. فكلما أمعنا النظر في مظاهر التخلف والانحطاط التي مرت بها وما تزال المجتمعات العربية الإسلامية، تشكّلت أمامنا ملامح الأزمة الثقافية والفكرية التي يمرّ بها الخطاب العربي المعاصر بمختلف مستوياته، خاصّة ذلك المرتبط بالشقّ الديني، على اعتبار أنّ كل مآلات هذا الخطاب تلقي بظلالها على المشاهد السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لقد كان الجابري واعياً بنقده للخطاب العربي بمختلف مستوياته وأشكاله حين تساءل عن هذا الواقع، وانتكاساته بعد مرور مائة سنة على ما سُمّي بعصر النهضة العربية. فرغم التحولات الكبيرة التي عرفها هذا العالم المقبل على الألفية الثالثة حينذاك، ما تزال النهضة العربية، وشعاراتها وطموحاتها لم تكتمل بعد، ولم ينجز مشروعها كما نظر له الرواد الأوائل. إنّها الأسئلة نفسها التي عبّر عنها خطاب النهضة، تطرح نفسها من جديد على الواقع المعاصر بتجليّاته المختلفة.

والمقصود هنا بالخطاب حسب الجابري جانبان اثنان: «ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارئ»². ولتحديد نوع القراءة التي يريد أن يقوم بها الجابري لهذا الخطاب العربي المعاصر، يقترح ما سّماه القراءة التشخيصية، بمعنى أنّها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه. وبعبارة أدقّ فالهدف من هذا الخطاب ليس مضمونه الإيديولوجي، ولا محتواه المعرفي، بل كلّ ما يهمّ الجابري هو كَوْن الخطاب يحمل علامات العقل الذي ينتجُه³. وهنا مكمن ضعف المشروع النهضوي، لأنّ الرواد «لم يدركوا أو لم يعوا أنّ سلاح النّقد يجب أن يسبقه نقد السّلاح، لقد أغفلوا نقد العقل»⁴.

لا يكفي أن نحجّب عمق أزماتنا الفكرية والثقافية متمهين مع فكرة تغريب العالم الإسلامي، وفرض النموذج الفلسفي الذي أفرزه مسار العلمنة والحدّثة في العالم الغربي، مع إمكانية ذلك على المستوى الواقعي. وإمّا لا بدّ من الالتفات قليلاً إلى مكونات ثقافتنا الدّينية، واستكشاف حجم ما تحمله من نقاط الصّدام والصّراع الذي ينبئ بحالة من التّنافر الحادّ المهدّد للوجود الإنساني نفسه. كما لا يكفي أن نؤمن بنظرية المؤامرة إيماناً صخرياً على حدّ تعبير طارق حجيّ لنحلّ المشكلة من

1- الجبران، عبد الرزاق، جمهورية النبي: عودة وجودية، ص 11

2- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 10

3- المرجع نفسه، ص 12/13

4- المرجع نفسه، ص 9

الأساس، كما تفعل ذلك الكثير من التيارات الإسلامية، وغيرها، فالغرب لم يستعمر منطقنا لأننا مسلمون، ولكن لأننا من جهة متخلفين وفي وضع يسمح بأن نستعمر، ومن جهة ثانية فإن دافع الغرب لاستعمارنا كان دافعاً تحركه عوامل اقتصادية في المقام الأول، وحضارية في المقام الثاني⁵.

يستند هذا الطرح الفكري والفلسفي والثقافي في التأسيس لمشروعته على عد مسألة الهوية والخصوصية في مجتمعاتنا العربية نوعاً من الشيزوفرينيا كما عبر عن ذلك داريوش شايفان، هذه الشيزوفرينيا ناتجة عن مستويين من المعرفة ينتميان إلى نمطين من العيش، فتنجم عن ذلك غالباً حركات عفوية وردود فعل غير متوقعة⁶. فالواقع الثقافي الحالي يعيش بشكل أدق بين مستويين من أشكال الهوية: أحدهما: هوية متعالية متسامية بل ومقدسة في الذهن، والثاني: هوية عملية بل مدنسة في الذهن رغم الممارسة⁷.

ما نريد أن نثبت من خلال هذا التصور الفلسفي لداريوش شايفان أن العقل الفقهي في شقه السلفي هو امتداد طبيعي لعقل مصاب بفصام نفسي، وعقدة سببها هذه الجروح الزجسية للذات الإسلامية من جراء تفوق الآخر، وتخلّف الذات التي تعتبر نفسها خير أمة أخرجت للناس. وهذا نفسه ما أشار إليه طرابيشي حين قال إن الذات العربية تعاني من جرح نرجسي، يكشف عنه بالمقارنة مع باقي الجروح التي عانى منها الإنسان. فأول هذه الجروح هو الجرح الكسمولوجي الذي أحدثته نظرية كوبرنيك، وثانيها هو الجرح البيولوجي مع نظرية داروين، وثالثها هو الجرح السيكلولوجي بالتركيز على اللاشعور عند فرويد، أما الجرح الأخير فهو الجرح الأنثروبولوجي، وهو الذي يعاني منه بشكل كبير الإنسان العربي، والمتمثل في تقدّم الآخر وتأخر الذات. وهنا يتبين لنا أن مفهوم التراث لم يطرح بالحدة التي طرح بها في الثقافة العربية المعاصرة إلا تعبيراً عن هذا الجرح: «فهو ردّة فعل ثقافة ذات، اكتشفت على حين غرة في مواجهة ثقافة الآخر بأنها بلا ثقافة... وهكذا يكون الجرح الأنثروبولوجي قد اعتمل على مستوى قطيعتين: قطيعة العرب عن حاضر الغرب، وقطيعتهم عن ماضي العرب أنفسهم»⁸.

لقد عبر عن هذا الواقع حامد عبد الصمد أيضاً حين أعطى مثلاً بما ورد عن جان بول سارتر في كتابه «الوجود والعدم» وهو يحي ميلاد قصّة الخجل. يحي قصة رجل يراقب مجموعة من الناس من خلال ثقب مفتاح أحد الأبواب، وطالما كان يراقب الآخرين لم يكن يشعر أنه يرتكب خطأ، بل إنه لم يكن حتى يشعر بذاته، ولكن حينما جاء شخص آخر من خلفه، وأمسك به متلبساً بفعلته أحس بذاته وشعر بالخجل، وقد أمسك بنا الأوروبيون ونحن متلبسون بالتخلّف، فتشنّجنا ولم نقو على الاعتراف بالحقيقة. الآخرون دائماً هم الذين يولدون شعورنا بالخزي. نظرات الآخرين هي الجحيم بعينه»⁹.

وليس ببعيد عن كلّ ما سطرناه ما تعيشه اليوم المجتمعات العربية والإسلامية من حالة من التنافر والافتتال المذهبي والطائفي، واسترجاع مجموعة من المفاهيم المنتمية لحقل السياسة الشرعية بالمنظور التقليدي لها. فكل المجموعات والحركات

5- حجي، طارق، نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر، سلسلة أقرأ، دار المعارف، ص 97/98

6- شايفان، داريوش، (1993)، أوام الهوية، (ط1)، دار الساقى، ص 5

7- الحمد، تركي، (1999)، الثقافة العربية في عصر العولمة، (ط1)، دار الساقى، ص 87

8- طرابيشي، جورج، (2006)، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقى، ورابطة العقلايين العرب، ص 96

9- عبد الصمد حامد، سقوط العالم الإسلامي، ملف pdf، ص 16

والاتجاهات التي تعمل اليوم على اكتساح الساحة الإسلامية، ليست وليدة اللحظة، أو هي فقط إفراز لواقع سياسي شجعها ومولها، ومد لها يد العون على المستوى المادي والوَجْستِي، بقدر ما هي ثقافة كامنة لدى شرائح واسعة من العالم العربي والإسلامي، تؤمن بعودة التاريخ، بصفته سمة من سمات المجتمعات التقليدية، كما نبّه إلى ذلك مرسيا إلياد، حين اعتبر أنّ السمة الأساسية لهذه المجتمعات رُفُض الزّمن الحسّي التاريخي، وحينها إلى العودة دورياً إلى زمن الأصول الميثيَّة¹⁰ Mythique.

ومهما حاول البعض أن يبعد ذاتيته عن الأزمة، مختلقاً بذلك مجموعة من الأعذار والأوهام، ظناً منه أنّها سبيله لتبرئة هذه الثقافة الملوّثة بالدم، فإنّ قليلاً من الوعي يدرك معه الباحث والقارئ لمسارات تشكّل هذا العقل الفقهي الموهوس بالأحكام، وبجزئيات الأمور، وتفاصيل الحياة اليومية، ورؤية الواقع بعين الماضي، واستجلاب الحلول من الموتى، بأنّه أمام تراث فقهي وصل اليوم إلى نهايته، لا من حيث الوظيفة فقط، ولكن من حيث المآلات الخطيرة التي صار يهدّد فيها الوجود الإنساني. ولعلّ نظرة في تنظيراته السياسية تنبئ بحجم الكارثة الإنسانية التي سنقبل عليها في حالة عدم الالتفات إلى سوءاتنا.

فالدولة من منظور هذا الفقه هي دولة عدوانية، توسّعية، وليست دولة واقعة تحت نير الظلم. وهي دولة عرقية طائفية تؤمن بخيرية الذات، ونقاء الأصل (قريش). كما تؤمن بدونية الغير، واستعباده وسبي نسائه، وأحقّية الاستمتاع بهنّ. ولا غرو أن نجد كلّ هذا الكمّ من التناقضات في هذا المنظور، فالبناء النظري لأولئك كلّه مجبول على الدم والقتل والتحقير. فيكفي أن ننظر في شكل تراثنا الروائي ليتضح لنا أنّ هذا الشكل من التنظير لم ينبن خارج نسقنا الثقافي، بل نحن من رعيناه، وفيناه، حتى إذا اشتدّ عُوده عاد ليحاكمنا باعتباره الوصيّ الأوّل على الدّين، وكذلك الممثل الأوحد للشريعة الدينية.

ففي كتابه المثير للجدل يبصم سيّد قطب تفكيره الإيديولوجي بفكرة الحاكمية الإلهية، وتعني كلمة التوحيد التي لا تستقيم الحياة إلا بها «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (سورة يوسف/40). والمسألة هنا ليست متعلّقة بعقيدة يقرّها البعض أو يختلف معها، فهذا أمر متروك لحرية الاختيار التي هي من الأسس الطبيعية والفلسفية في حياة الإنسان. ولكن ما سعى إليه هنا سيّد قطب، وهو مكمّن الخطورة في الخطاب الإيديولوجي له، هو أنّ الإيمان بهذه الحاكمية، هو جزء من منظومة أسس لها قطب ودافع عنها باستماتة. فحينما يقرّ الإنسان بالحاكمية، فهو ينفي كلّ نظام، أو تشريع، أو تقنين خارج حدود ما يفهمه هو وأتباعه من الحاكمية. بل يتعدّى الأمر كلّ هذا إلى أن يعلن الحرب على كلّ من يقف أمام هذا المشروع. فالجهاد عنده ليس مشروعاً دفاعياً كما أكّد على ذلك في «معالم في الطريق»، بل هو دعوة لتحرير العبودية لله، وتحطيم الأنظمة السياسية، أو قهرها حتى تدفع الجزية، أو تستسلم لهذه الحاكمية¹¹. وهي ليست سوى بيان لمورد الدّين أيّ مصدره وهو الله، الذي تتجسّد إرادته الدّينية في الشّريعة أو الشّريعة الإسلامية باعتبارها ما سنّه الله لعباده من أمور دينهم، ليعلموا خضوعهم له والتزامهم به. الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشّريعة مضمون لهذا المبدأ والتزام به¹².

10- إلياد، مرسيا، (1987)، أسطورة العود الأبدية، ترجمة نهاد خياطة، (ط1)، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ص 8

11- قطب، سيد، (1979)، معالم في الطريق، (ط6)، دار الشروق، ص 58

12- هشام، أحمد عوض جعفر، (1995)، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (ط1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 89

انظر أيضاً: الشاذلي، عبد المجيد، (2012)، الحكومة الإسلامية رؤية تطبيقية معاصرة، (ط1)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ص 85

انظر كذلك: المسعري، محمد بن عبد الله، (2002)، الحاكمية وسيادة الشرع، (ط1)، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.

هذه الكلمة التي رَسَّخت جذورها في ذهنية المشتغلين في حقل الإسلام السياسي، وكان لها التأثير البالغ فيما نشهده الآن من مظاهر العنف والقتل المقدَّس، ألغت الدور الإنساني في مسألة التشريع، وغَيَّبَت نسبة الإنسان في فهم النصوص الدينية، حين يصير الفهم والتأويل والتفسير معطيات توازي النص الأصلي، في حين أن كل فهم هو عملية تفاعل مع النص الديني تحتل الخطأ أو الصواب.

هذا المشهد التراجيدي من الواقع الديني لم يكن بمعزل عن بنيات مؤسَّسة، ساهمت بدورها في إذكاء هذا الصراع، من ناحية بنائه المفاهيمي، أو التأصيل له على مستوى النصوص والقواعد. مهما حاول البعض الاختفاء وراء مسميات هدفها التغطية على حقيقة إشكاليات الفكر الديني. ولعل أهم مبرر يستمسك به هؤلاء للإبقاء على طهارة الصورة المرسومة سلفاً هو موضوع التأويل. فالكمل يسمح فشله في عدم القدرة على تكييف النص الديني مع الواقع الجديد، وبالتالي فكل أزمنا هي أزمة تأويل، وليست أزمة نصوص.

لم يكن سؤال التأويل والهرمونيقياً خاصاً بالغرب المسيحي، أو القراءة المسيحية للنص الديني. فالثقافة الإسلامية أيضاً قاربت الموضوع من زوايا نظر مختلفة، كان التأويل فيها شيئاً مدَّسّاً، وحرِّفاً لمضامين النصوص الحقيقية. بل تجاوز الأمر ذلك لأن تؤسس مدرسة الأثر في مقابل مدرسة العقل والتأويل. وتخاض معارك ضدَّ الثانية لاختلافها مع منهج السلف والصحابة والتابعين. ولقد أشار نصر حامد أبو زيد إلى بعض من هذه الأشياء في مقارنته لموضوع التأويل¹³. فبالرغم من أن لفظ التأويل هو لفظ قرآني إلا أن دلالاته عرفت اختلافاً كبيراً بين مختلف الطوائف¹⁴. وحينما انتقد أبو زيد بعض القراءات التي شبَّهها بالانطباعية حيث تفتح النص على دلالات متعدِّدة، اقترح في المقابل طريقة للتعامل مع النصوص التراثية من خلال زاويتين، الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي، والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الرَّاهن¹⁵.

إنَّ ما يمكن أن نلمَّسه من هذا المخاض الفكري الذي لم تنته امتداداته بعد، هو أن النص الديني نصٌّ مغلقٌ على الحسم في المراد والمقصود. ولا يمكن أن يزعم أي طرف سواء انتمى إلى عالم الفكر أو السياسة أو الاجتماع أن يحسم بأن فكرته هي مقصود الله ومراده. وما نعيشه الآن من إرهاب وتقتيل وتهجير هو أحد تجلِّيات هذا الخلل الفكري. إن التوحيد بين الفكر والدين، أو بين النصوص الدينية وقراءة الإنسان لهذه النصوص من الأمور الخطيرة في بنيات الفكر الديني عموماً والإسلامي منه على وجه الخصوص. وتزداد خطورة هذا الدِّمج وضوحاً حينما يلغي الفكر الديني كلَّ الشروط المعرفية المنتجة للفكر ويدَّعي بشكل وثوقي الوصول إلى القصد الإلهي¹⁶.

لم ينتبه قارئ النص إلى تنسيب فكره، لأنَّ محور عملية التأويل بالأساس تقوم على الفهم، وهي خليط ومزيج بين مكتسبات الماضي، وضغط الواقع، وهواجس المستقبل. فحينما يعجز الإنسان عن أن يستشرف المستقبل يحتمي بالنص في

13- أبو زيد، نصر، حامد، (1994)، نقد الخطاب الديني، (ط2)، مصر، ص 140

14- انظر ما كتبه بوهندي، مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004، ص 28

15- نقد الخطاب الديني، ص 142

16- المرجع السابق، ص 78

قراءات غالبيتها مغرضة، وبأفقٍ مسدود، حين لا تجعل الإنسان محوراً لها. والمشكلة هو أننا لسنا أمام نصٍّ واحد نستطيع من خلاله أن نتبين صحة هذا التأويل من بطلانه. لكننا أمام نصوص متعددة، وتأويلات مختلفة للحدث الواحد، وأفهام متناقضة. وحتى النص الواحد فيه اختلاف على مستوى الصحة والهدف والمنهج واللغة. وكأننا أمام مدلولات لا متناهية يولدها النص. وللتأكد من صحة هذا الزعم يكفي أن ننظر إلى الواقع التاريخي أو الحالي، لنرى كيف تأسست الطوائف والمذاهب والتيارات والحركات، فالكُل يزعم أتباعه للنص وفق الآليات التي تتيحها له مدرسته أو رموزه.

2- الفقه والتشريع: إقامة في الماضي أم انفتاح على المستقبل:

بهذا العنوان «الإقامة في الماضي» عنوان طارق حجي إحدى مباحث كتابه نقد العقل العربي. وهو عنوان يختزل أزمة العقل الفقهي الإسلامي، حيث ما زال الكثيرون يراهنون على حل كل أزمتنا اعتماداً على مخلفات واقع لا يشبه واقعنا، واستحالة قيام الموقى بدور الوسيط لواقع من سماته التبدل والتغيير. ينبثق هذا المعطى الهام في بنية العلوم الشرعية من الإحساس بمجاوزة الفكر الديني لشروط إنتاجه. كما أنه ينهل من الإحساس بدونية المعرفة الأخرى المغايرة لبنيته وتصوّراته. ولعل الناظر في تاريخ الفكر الديني يبصر هذه الحقيقة، حينما صار استخدام العقل محرماً في النظر إلى بعض الأمور العقديّة، وانقسمت المدارس إلى أهل الأثر وأهل الرأي أو العقل، حيث أصبح الاتجاه الأول محموداً والاتجاه الثاني مذموماً. كما حُوربت المعتزلة وكل من دعا إلى أولية العقل على النص، وحوربت الفلسفة ووصف أهلها بالتهافت على حدّ تعبير الإمام الغزالي.

كل هذه المعطيات والمؤشرات توحى بأن النص التأسيسي المتجلى في القرآن صار هامشياً، وحل مكانه المنتج الثقافي بوصفه تعبيراً وتجلياً من تجليات التفاعل الإنساني مع الظاهرة الدينية. فحين نستجمع كل هذه العناصر تتكوّن لدينا رؤية مفادها أن التفاعل مع النص التأسيسي ولد نصوصاً موازية. وبما أن هذا التفاعل انطلق من قاعدة مقدّسة، صارت التفاسير والشروح والتأويلات والاجتهادات توازي النص المؤسس في امتلاكه للحقيقة المطلقة. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أن هناك فاصلاً بين النص والقراءة، وبالتالي صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعناً في جانب المؤول أو المفسر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النص الديني بشكل عام. ولكن السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب حينما قال: «لا تطابق ممكن في الأصل بين القارئ والمقروء، إذ النص يحتمل بذاته أكثر من قراءة. وأنه لا قراءة منزّهة مجردة، إذ كل قراءة في نص ما، هي حرف لألفاظه وإزاحة لمعانيه».¹⁷

يمكن إجمال خطأ هذا التصور فيما يلي:

إن مشكلة أي فكر ديني هي في منطلقاته الفكرية بمعنى أصوله وقواعده. فإذا كان يعترف بأن هذا الإنتاج الضخم من المعرفة هو إنتاج بشري فيه الصواب وفيه الخطأ، لن تكون هناك أي إشكالية في ملازمة النقاط التي قد تكون مثار جدل بين الناس عموماً. ولكن الخطير حين تتحوّل هذه البنيات المؤسّسة إلى ضوابط منهجية ومعرفية، لا يمكن أن يتجاوزها الإنسان بدرجة من الدرجات، وأي محاولة للمسّ من قدسيّتها أو القرب من الشرعية المحاطة بها، يكون مآله إمّا القمع الفكري عن طريق التعبئة السياسية ضدّ هذا الاتجاه أو ذاك، أو عن طريق القمع الجسدي إذا توفرت الظروف لذلك.

17- حرب، علي، (1993)، النص والحقيقة II، نقد الحقيقة (ط1)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 6

أن القرآن الكريم هو كتاب عالمي لم ينزل إلى طائفة دون طائفة، أو جنس دون جنس، وأعلن عالميته للناس جميعاً، فقال: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»¹⁸. وخاطب العقول بمختلف مستوياتها بعدم التعلق بالأباء والأسلاف، ووجهها لعملية التدبر والتفكير في كل ما من شأنه أن يرقى بالحياة الإنسانية: «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ»¹⁹. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ»²⁰.

فالتدبر هو دعوة لإطلاق العنان للتفكير، ليزداد الإنسان قناعة بما يؤمن به أو يتبناه، ويكون سبيلاً لأخذ العبرة، فالقرآن يقول: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»²¹.

مستلزمات واقعنا هي حق من حقوقنا التي يجب أن نفكر فيها، وفي سبل الارتقاء بها إلى المكانة المرموقة، التي يسعى كل إنسان في هذه الحياة للوصول إليها. وبالتالي لم يعد هناك أي مسوغ لأن نستجلب حلّ قضايانا من أناس كانت نظرتهم مبنية على واقعهم التاريخي والجغرافي، وكانت سقوفهم المعرفية لا تستوعب طبيعة الحياة المعاصرة بكلّ تجلياتها.

فهو الصحابة للدين عموماً فهم نسبي بشري متأثر بالزمان والمكان والثقافة، وهو مجرد إفرات تعاملهم معه كما هو حال جميع الناس في الأرض، وفيه احتمال الخطأ والصواب. لذا لا يمكن أن يصبح الفهم البشري سجنًا تقبع فيه أفكارنا مهما كانت نظرنا إلى هذا الاتجاه أو ذاك. فالعبرة بما يمكنه أن يحقق إنسانيتنا الضائعة، لا بالالتزام بحرفية أو سلوكيات معينة.

خيرية الأمم تكون بمقدار ما يمكن أن تحقّقه للإنسان، وبقدرة الاستجابة لمطالبه الفكرية والاجتماعية، وليست خيريتها مرتبطة بسبقها في الزمان أو المكان. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ»²². فكل من التزم بشروط الخيرية سواء عاش في عصر السلف، أو في عصر الخلف، سيكون خيراً. وبالتالي فالخيرية المذكورة في الحديث لن تكون دليلاً على الانحباس في حرفية الكلمات التي نطق بها السلف، ولن تكون داعياً من دواعي الخمول والجمود الفكري والديني.

3- المفهوم المشوّه للفقه:

ظلّ الفقه في العرف الثقافي الديني يعني: "العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"²³، وظلّ الفقيه ومعه المؤسسة الفقهية بكلّ تجلياتها، يحتكر العلم بما تسميه الأحكام الشرعية دون اعتبار لمعايير الزمان والمكان والتخصّصات. فالفقيه يفهم في الطب، والفيزياء، وكلّ شيء بما يضمن له هذا التعريف المنحرف. وأعتقد أن هذا المفهوم الخاطئ هو الأصل في تسلط

18- سورة سبأ الآية 28

19- سورة المؤمنون الآية 68

20- سورة محمد الآية 24

21- سورة الحشر الآية 2

22- سورة آل عمران الآية 110

23- اللقاني، إبراهيم، تحقيق وتقديم الهاللي، عبد الله، منار أصول الفتوى، المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 173

المؤسسة الفقهية، واحتكارها لعملية فهم الدين، وفق منظورها المتأثر بالكهنوت اليهودي المتعصب، بدعوى العلم والفقه وغيرها من الترهات غير المؤسسة على منطق العلم وإن أرادت أن تنتسب إليه.

فالفقيه حسب رؤيتنا له هو كل عالم بتخصّصه وبأدواته العلمية، ولا يحقّ لأيّ رجل دين أن يبسط سلطانه تحت مسمى الفقه أو غيره، على ما لا تدركه أدواته العلمية المرتبطة أساساً بعقلية كانت متأثرة بمحيطها الثقافي، المبنية أساساً على فكرة الأحكام. وهو منطق يهودي قديم أسّس له الكهنوت اليهودي بتشريعات الواجب والحرام من خلال أسفار كتبهم المختلفة، وإن كانت المسيحية بملكوتهما الروحاني قد افتتحت نظاماً دينياً جديداً، إذ الشريعة التوراتية لم تعد سارية المفعول بحلول العهد الجديد، وإنما ستأخذ مساراً آخر مغايراً ومختلفاً عن سابقتها خاصة في العصر الموسوي. وهو قول يسوع المشهور: «أريد رحمة لا ذبيحة»، (متى 9: 13). وهذا كلام يحمل دلالات خطيرة تستهدف المساس بمؤسسة الكهنوت، التي ظلت قائمة على مرّ العصور في الذهنية التوراتية، كما أنّه رسالة واضحة لتقويض وإبطال طقس القربان التوراتي، والفقه الكهنوتي الموهوس بعقلية الأحكام.

فالخطير في الأمر أنّ الثقافة الإسلامية تبنت المفهوم اليهودي للفقه، وضيّقت من مفهومه الشمولي، لتحصره في فئة أنتجت وما زالت تنتج الخلافات والصراعات، حتى لا تكاد تقرأ تفسيراً لآية، أو حكماً في قضية إلا ويصدرها فقيهم بجملة: «في المسألة أقوال». وهي بنية خطيرة تجعل من الدين أساساً للخلاف، وتحتكر حقوق الآخرين بدعوى أحقيتها في العلم بما تعتبره حقاً لها، وهي في الحقيقة لا تمارس إلا نوعاً من التسلط باسم الدين. وهكذا فالفقه مفهوم محصور بالمعرفة كحد أدنى في أمور الدين، أو الشيء المعني بالفقه، دون القفز على عقول الناس تحت عناوين براقة أو جذابة.

4- الفتوى: مدخل الكهنوت الديني للدمج والضبط:

إنّ المدخل الرئيس لمثل هذه القضايا يحتاج منّا الكثير من التأمل، قبل أن نتجاذب حوله أطراف حديث طويل، قد نتفق حوله أو نختلف، ولعلّ أهم مدخل نلج من خلاله عناصر الموضوع، هو أن نقاربه مقارنة علمية ومعرفية، مهما كانت صعوبة اقتحام هذا المجال أو خطورته. فما هي الفتوى؟ وهل هي حل أم حكم؟

لمباشرة الجواب على هذا السؤال الإشكالي سنحاول وضع تعريف لها كما هو متداول في ثقافتنا الدينية، ونرفقه بتصورنا للموضوع، فالفتوى حسب بعض المشتغلين بالحقل الديني تعني: «الإخبار عن الحكم بغير وجه الإلزام»²⁴. فهي عبارة عن مرسوم ديني، يتحدّث فيه المفتي المتوفر على شروط مسبقة يضعها النسق الديني المتأثر به، بأحكام من أجل مجابهة كلّ الأمور الطارئة على الساحة الفكرية والسياسية والاجتماعية²⁵.

ظلت الفتوى وما زالت منضبطة بما سمّي بالحكم الشرعي في الحقل الأصولي، فكلّ تلك البيانات التي تحاول إيجاد مسوغات معينة لقضايا المجتمع، كانت لا تخرج في الكثير من الأحيان على النسق الحكمي الشرعي، من واجب وحرام

24- اللقاني، إبراهيم، تحقيق وتقديم الهلالي، عبد الله، منار أصول الفتوى، المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 231

25- ينظر في موضوع الفتوى كما تدوالها الفقهاء كتاب: «آداب المفتي والمستفتي» لابن الصلاح، و«المجموع شرح المهذب» للنووي.

وغيرها من الأحكام، ضاربة بعرض الحائط كل المعايير والموازين والمقاييس في المعالجة الحقيقية لأزماتنا، فالعقل المتدين لا يعرف مقارنة الإشكاليات إلا داخل نسق مغلق، متأثر بثقافة كتابية كبيرة سنأتي على ذكرها، وكأن حُكم الله هو تلك القواعد المرتبطة بزمانها ومكانها، والخاضعة لثقافة العصر الناشئة فيه، مع العلم أن حُكم الله أكبر وأوسع من أن ينحصر في العقل الفقهي اللغوي، بجزئيات متأثرة بحمولة ثقافية معينة: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوفُونَ»²⁶، فحُكم الله مرتبط بدراسة الواقع دراسة متأنية، وخاضعة لمعايير ومقاييس معينة، تجعل مركزيتها العلم بمكونات هذا الواقع، ومحركاته الأساسية، ويتجاوز منطق الجاهلية والجهل، في الابتعاد عن سبيل العلم الحقيقي، المرتكن إلى دراسات صلبة، نابعة من معرفة دقيقة، وغير منحصرة في ثقافة المنع والإباحة الفقهية، إذ الحكم تحكيم وحكمة، وليس ضرباً من العبث الفكري المنبثق عن ثقافة مستوعبة للصوت الإنساني والعلمي بتصنيفات معينة.

لمعرفة عمق هذا التجلي في الفتوى نحاول أن نقبَس إشارات قرآنية تبتعد بنا قليلاً عن ضيق الأفق الأصولي في تعامله مع قضية الفتوى، وانحصارها في باب الأحكام الشرعية من حلال وحرام، دون فتح المجال على أفقٍ أرحب وأوسع لبعض تجليات هذا المعطى. فالفتوى في القرآن هي طلب الحل وليست حكماً شرعياً، يصدره الفقيه، أو المتخصص في العلوم الشرعية بالمنع أو الترخيص. فلا بد لإيجاد الحل، وتقديره تقديرًا حسنًا من خطوات وقوانين معينة تحكم أي ظاهرة أو تساؤل، فقول القرآن في شأن الملك ورؤيته: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ»²⁷، يتبين بأن الأمر متجاوز لحدود النطق بالحلال والحرام، أو ما يعرف بالحكم الشرعي في الثقافة الأصولية، ومتجاوز لمنطق المفتي صاحب اليد الطولى في تقرير المصير. فمن سيفتي داخل هذا السياق هم ملأ باختيارهم إن كانوا سيُعْبَرُونَ عبر طريقة من الطرق، إلى تحديد ملامح هذه الرؤية، وليس نطقاً بما يستلزمه الوعي الجمعي لثقافة معينة، يتحوّل فيها المفتي إلى ناطق باسم الله، وباسم السياسة في إحكام القبضة على بني الإنسان. وكذلك فعلت امرأة ملكت سبأ: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون»²⁸، فهذه الفتوى هي طلب للخروج من مأزق عسكري خطير يحتاج إلى دراسة الخصم وخططه الاستراتيجية، وإعداد فعلي للحرب، وحالات التأهب القصوى التي تكون مداراً لها، وليس إلى النطق بكلمتي المنع والجواز.

إن الفتوى تتجاوز في حدودها نظرية الأصول الشرعية إلى آفاق كبرى، حين تتحوّل إلى طلب الحل في قضايا معينة من باب المعرفة، لا من باب ثقافة الآباء، وما سطره الناس باسم العلم الشرعي، في مقابل آخر غير شرعي، جعل الإنسان يتبوء أسفل المنحدرات الإنسانية والحضارية. فبالعلم والمعرفة يمكننا الخلاص من كل التبعيات الفكرية والثقافية والحضارية، عبر استجلاب الفتاوى والحلول من المختصين، وأصحاب الشأن في مختلف التخصصات العلمية. وما ابتعادنا عن هذه الطريق إلا سقوطاً في شرك الكهنوت الديني والسياسي الملازم لمسار التاريخ الإسلامي، منذ فترات طويلة كان الفقيه والمفتي فيها يصدر مراسيمه، وفتاواه لتكبيال الناس وعقولها، بدّل تحرير العطاء والطاقت من أجل الإبداع الحضاري والإنساني.

26- سورة المائدة الآية 50

27- سورة يوسف الآية 43

28- سورة النمل الآية 32

فلو رجعنا إلى الثقافة الدينية اليهودية، لوجدنا بأن هناك تأثيراً حقيقياً بين ما هو إسلامي وبين ما هو يهودي في مفهوم الفتوى، فحركة التألق أو التأثير والتأثر لم تتوقف يوماً عن المسير في جدلية الإنسان والدين. وظلت مساهمة بشكل أو بآخر في رسم معالم هذه المسيرة الإنسانية. قلت هذا لأن الفكر اليهودي كان يصنع له فتاوى منبثقة من عقله المشبع بثقافة الحلال والحرام، والمستوعب للوحي المكتوب كما يسمونه، ونظرة إلى التلمود بشقيه نجد هذا المعطى بارزاً بشكل كبير في هذا المسار، فالمشنا هو عبارة عن مجموعة من القوانين والقواعد السياسية والدينية والأحكام الفقهية والمدنية، التي كتبها الفقهاء من أجل التذكير بما جاء في أسفار موسى الخمسة من الوصايا، خاصة الخروج واللاويين والتثنية. أما الجمارا فهو عبارة عن إضافات أضيفت من طرف المعلمين في عصر يهوذا، وقد حاول هؤلاء تجميع كل الروايات التي استبعدتها يهوذا من مشناه وأضافوا إليها ما استجد من أمور وأحكام فقهية وكوّنوا ما سموه جمارا أو الإضافات²⁹.

فهذا المسار الفقهي اليهودي كان متأثراً بسياسة الفتوى في شقها الحكمي الحدودي المرتبط بالمنع والجواز، وانتقلت العدوى إلى خارج النسق اليهودي، ليحتضنها العقل المسلم، والناطقين باسم الله، والموقعين عن رب العالمين في أخطر خطوة، يتحول فيها الإنسان بكل مظاهر ضعفه، إلى موقع عن الرب ناطق باسمه لوأد العقل الإنساني.

خاتمة:

نعود في خاتمة هذا البحث لنؤكد من جديد على أن معظم أزماتنا مرجعها الأساسي مفاهيم ملتبسة، صيغت في الزمن الماضي، وأعيد إنتاجها من جديد في قوالب شكلية، تحجب عن الإنسان المتدين مكان الخل فيها، وبالتالي فهي مجرد أسماء توارى عمق أزماتنا. ولقد حاولنا من خلال تسليط الضوء على مفهومين مركزيين وهما «الفقه والتشريع»، أن نقرأ واقعنا المتخلف، وكيف استطاعت الأصوليات الدينية أن تحوّل إلى ساحة حرب بدوافع فكرية وعقدية وتشريعية وفقهية، لا مكان للاجتهاد فيها، ولا حدود للعنف فيها أيضاً كما تبّنه هذه المنظومة الفقهية والتشريعية في عقول من يؤمن بها.

لقد كان لزاماً أن نلتفت إلى قضية الفقه باعتبارها نموذجاً بديلاً عن الدين كما تصوّره واضعوها، كما كان لزاماً أن نلتفت إلى التشريع باعتباره أداة في يد الموقعين عن رب العالمين على حدّ تعبير العنوان الذي اختاره ابن قيم الجوزية لأحد كتبه، يتسلطون به على عبادهم، ويتمركزون من خلاله في صلب العلاقة بين الإنسان وخالقه، حينما يدّعون بأنه لا حاكمية إلا للشريعة، في حين أن هذه الأخيرة هي ثمرة تفاعل الإنسان العاقل مع مختلف اتجاهات هذا الكون.

إنّ ما يمرّ به واقع الفكر الإسلامي في شقّي الفقه والتشريع، هو أزمة مفاهيمية سببها التباس الفهم، وحدّة الأدلجة التي يصعب فيها التمييز بين الواقع والمثال. وهذا ما يفسّر غياب جانب الإبداع في هذا النسق الفكري الذي يلقي بظلاله على مستقبل هذا الفكر في البناء، وفي الحوار مع الذات قبل الآخر. والمتنبّع لمسار واقع الفكر الإسلامي المعاصر، يجد نفسه أمام نسقٍ فكريٍّ دينيٍّ كان وما زال التقليد أحد أهمّ روافده الأساسية، وأكبر الملهمين لهذا العقل، الذي لم يجرؤ في الكثير من الأحيان على الخروج عن الأطر والضوابط والقواعد المحددة سلفاً، رغم قصورها المعرفي ورغم نسبيتها البشرية.

ويبقى الحدث الأبرز في هذه المعادلة هو قصور الفكر الإسلامي المعاصر عن إنتاج منظومة معرفية تتلاءم ومتطلبات العصر، وتستجيب لمطالب فئات نمت وتطوّرت في قلب التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي شهدتها العالم المعاصر. كما عجز أيضاً في الكثير من الأحيان عن تحقيق إنسانية الإنسان، والاستجابة لمطالبه في تحقيق التواصل الحضاري مع العصر ومطالبه الفكرية والسياسية والاجتماعية.

المراجع

- الجبران، عبد الرزاق، جمهورية النبي: عودة وجودية.
- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية.
- حجي، طارق، نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر، سلسلة اقرأ، دار المعارف.
- شايفان، داريوش، (1993)، أوهام الهوية، (ط1)، دار الساقى.
- الحمد، تركى، (1999)، الثقافة العربية في عصر العولمة، (ط1)، دار الساقى.
- طراييشي، جورج، (2006)، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقى، ورابطة العقلانيين العرب.
- عبد الصمد حامد، سقوط العالم الإسلامي، ملف pdf.
- إلياد، مرسيا، (1987)، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، (ط1)، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.
- قطب، سيد، (1979)، معالم في الطريق، (ط6)، دار الشروق.
- هشام، أحمد عوض جعفر، (1995)، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (ط1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الشاذلي، عبد المجيد، (2012)، الحكومة الإسلامية رؤية تطبيقية معاصرة، (ط1)، دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- المسعري، محمد بن عبد الله، (2002)، الحاكمية وسيادة الشرع، (ط1)، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.
- أبو زيد، نصر، حامد، (1994)، نقد الخطاب الديني، (ط2)، مصر.
- بوهندي، مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004
- حرب، علي، (1993)، النص والحقيقة II، نقد الحقيقة، (ط1)، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- اللقاني، إبراهيم، تحقيق وتقديم الهلالي، عبد الله، منار أصول الفتوى، المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- انظر المزيد عند إيبش، أحمد، التلمود كتاب اليهود المقدس.

التشريعة والقانون:

آفاق الالتقاء الممكنة في التجربة الإسلامية المعاصرة

✶ يونس موستف

تقديم:

تعيش المجتمعات الإسلامية حالة من التصادم والانقسام نتيجة الصراع الفكري والعقدي على الساحة الإسلامية الداخلية وفي علاقة مع النموذج الغربي، مما جعلها أسيرة أزمات فكرية تعصف بها وتهز أركانها، فتبقى بنيتها هشة وسهلة الانفراط.

تمثل العلاقة القائمة بين القانون¹ والشرعية² أحد أوجه الأزمة، فبالنظر إلى الاتجاهات الإسلامية المتعددة³ نجد أنها جعلت مسألة سنّ القوانين وجعل الأحكام الشرعية ملزمة داخل المجتمعات الإسلامية مشروعاً قائماً بذاته وهويّة خاصة بها ورصيلاً رمزياً لها، وما الصراع على المادة الثانية من الدستور المصري أثناء صياغة الدستور وموقف "الإخوان المسلمين" وحزب النور السلفي منا ببعيد⁴. من ثم نجد أنّ إشكالية الحكم الإسلامي وتطبيق القانون الوضعي تتخذ أشكالاً تمتد من "التماس الأعذار" إلى التكفير مروراً بالتفسيق.

وتتمثل معالم الأزمة في ما لمسار وفلسفة التشريع في المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية من تمايز:

فللتجربة الإسلامية صيرورة مغايرة للتجربة الغربية: فالتشريع الإسلامي يركز على دور الأحكام المستمدة من الكتاب والسنة وما أجمع عليه المسلمون مصدراً للقوانين في النظام السياسي الإسلامي، كما تعتمد هذه التجربة على دور الفقهاء كـ "جهاز تشريعي" ورقابي/حمائي للأحكام الشرعية.

في حين أنّ التجربة التاريخية الغربية ارتكزت واستقرت على مبدأ الحرية: إذ تُعدّ الحرية في المجتمعات الغربية وعبر مسار طويل قاعدة البناء الاجتماعي ومحور التشريع، وقد نتج عن ذلك جعل السلطة أداة للقهر الاجتماعي، فكون الإنسان

1- لقد شكل القانون أصل قيام المجتمع وقاعدة بناء الوجود السياسي (الدولة) الذي عليه أن يسعى للمحافظة عليها وتنظيم العلاقات داخلها، ويمكن القول إنّ القانون - في جوهره - آلية محايدة تعبر عن اختيارات المجتمع بعيداً عن أي قانون مفروض.

2- الشريعة بإطلاق هي الدين بعقائده وشعائره وقيمه، وقد تطلق أيضاً على الأحكام الشرعية.

3- نقصد بالاتجاهات الإسلامية هنا المجموعات الفاعلة سياسياً ذات المطالب الواضحة بإقامة وتطبيق الشريعة، سواء بالوصول للحكم عن طريق الطرق السلمية والديمقراطية (كما تمثلها حركات الإسلام السياسي) أو عن طرق التغيير بالعنف (كما تمثلها الحركات المسلحة).

4- احتج حزب النور السلفي على المادة الثانية من دستور 2012، بل ذهب إلى حد اعتبار الدستور غير إسلامي إذا لم يتراجع عن تسمية «مبادئ» الشريعة الإسلامية.

مضطراً للعيش في إطار جماعة حتم إيجاد أجوبة لإشكالية التوفيق بين السلطة والحرية، فصار الهدف من التشريعات "تنظيم التعايش السلمي بين السلطة والحرية في إطار الدولة- الأمة"⁵.

ولتجنب التعدي على الحقوق وجعل القوة هي معيار الصواب والخطأ ومرتکز العلاقات الاجتماعية تم إقرار سيادة الأمة والفصل بين السلطات لتجذير الحرية والحد من الاستبداد الفردي الذي عاشته التجربة الغربية سواء باسم الإمبراطور أو باسم الكنيسة.

جوهر الإشكال في التجربة الإسلامية المعاصرة هو التوفيق بين الشريعة والحرية⁶: فالؤمن بالحرية ممثلة في القوانين يخشى الشريعة خوفاً من فرض قيود، كما أن من يطالب بتطبيق الشريعة تجده قلقاً من مخالفة الحرية أحكام الشريعة أثناء عملية سن القانون.

إن الإشكالية الأساسية في هذه الورقة تتمثل في مقارنة تصور الفكر الإسلامي المهيمن لتبنيه الفصل بين الشريعة والقانون دون تمثل الوصل ولو على المدى البعيد.

وللإجابة عن هاته الإشكالية تلوح أسئلة تحتاج إلى أجوبة؟

- كيف اكتشف المسلمون القانون الوضعي؟

- كيف كان سلوكهم نحوه؟

- هل قابلوه بالقبول أم بالرفض؟

- هل هناك إمكانية للتوفيق بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية؟

أولاً: الشريعة والقانون: اكتشاف الذات في مرايا الآخر

القانون مؤسسة اجتماعية⁷، وتتعدد المداخل لفهم "الظاهرة القانونية" وما الذي يجعل الناس خاضعين له، غير أن هناك مفهوماً جوهرياً وهو مفهوم الطاعة بما هي ضرورية وتابعة لاعتقاد الشخص - سواء على مستوى الإيمان⁸ أو المواطنة⁹ - ومن

5- أندري هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1974، ص 39

6- من ثم نجد أن سؤال هل الحرية مطلقة أم مقيدة وما هي حدودها أخذ جانباً مهماً من الفكر الإسلامي المعاصر.

7- دينيس لويد، فكرة القانون، تعريب سليم الصويص، عالم المعرفة، العدد 47، نوفمبر 1981، ص 7

8- الإسلاميون حين يتحدثون عن ما الذي يجعل القوانين في الدولة الإسلامية واجبة التطبيق والاحترام هو الإيمان: فالأحكام إما أوامر إلهية وبالتالي لا يمكن مخالفتها وإما صادرة عن «ولي الأمر» وهو واجب الطاعة، وإلا فالإنسان سيكون خارجاً عن ولي الأمر ولا يرون أن ذلك جائز شرعاً. وهنا يمتزج الإيمان بالتعصب على فرض السيطرة على الأتباع، ويكون مصير المخالف النبذ أو المعاقبة ما إن رأى تفسيراً آخر. مادام الرفض لقرارات سياسية لكيان سياسي قائم ستعتبر رفضاً لتطبيق شرع الله، مما يجعل كل خلاف في أمر متنازع عليه يفترض عنفاً لا يمكن أن يصل إليه أي خلاف حول قانون وضعي.

9- المواطنة تفترض أن القوانين هي تعبير عن الإرادة العامة وبالتالي فاحترام القانون هو احترام للإرادة العامة.

الطاعة ما لا يحتاج سلطة لفرضه ومنها ما يحتاج لسلطة وقسر تضمن الإذعان للأمر الإلهي¹⁰ أو السلطة الحاكمة. لذلك فـ"إن فكرة القانون تشتمل على ما هو أكثر من فكرة الخضوع، ولكن عنصر الطاعة والخضوع هو العنصر الحاسم"¹¹.

إنَّ الطاعة تجيب عن سؤال المصدر؛ أي مصدر الإلزام المفروض أو ما يشعر الإنسان أنه أمام واجب. يطرح هذا الأمر في الفكر السياسي الإسلامي موضوع السلطة الشرعية الواجب طاعتها لما تتمتع به من تطابق مع الأحكام الفقهية أو بسبب تغلبها درءاً للفتنة.

من ثمَّ تسعى بعض الحركات الإسلامية خاصة المسلحة منها إلى تجريد الحكام من أي ادعاء شرعي وقانوني لطاعتهم، إنها أزمة القانون في المجتمع الإسلامي المعاصر، وهي ناتجة عن أزمات متعددة منها مأزق التعريف ومأزق التأصيل، مما يجعل من القانون محل صراع وليس محل وفاق.

غير أنه تجدر الإشارة إلى أنَّ "العداء" للقانون ليس وليد اليوم أو الفاعل السياسي الإسلامي فقط، بل ما تزال توجد تيارات تؤيد المذهب "الفوضوي" الذي يرى أنه ليس للقانون أي دور لحل مشاكل الإنسان داخل المجتمع¹²، على اعتبار أنه "لا يلائم إلا مجتمعاً بشرياً ناقصاً من كلِّ الوجوه"¹³.

أ- القانون في العالم الإسلامي: مأزق التعريف

القوانين في اللغة: الأصول ومقياس الشيء، والواحد قانون.

وقد قيل هو سرياني بمعنى الأصل، وقيل يوناني (Kanun) بمعنى النظام الثابت والعصا المستقيمة، ثم انتقل إلى باقي اللغات محتفظاً بمعنى الاستقامة، ففي اللغة الفرنسية استعملت كلمة (Droit) وفي اللغة الإيطالية (Diritto) والألمانية (Recht) والإنجليزية (Right) وكلها بمعنى واحد.

لن نتوه كثيراً في التعريف اللغوي للقانون بقدر ما نود أن نركز على رمزية نسبة القانون إلى "الآخر" أو الحضارات الأخرى¹⁴ وأنه "دخيل"، ويفترض ذلك أمرين: إمَّا تبيته ليتلاءم مع مرجعيتنا، أو رفضه وبالتالي نكون أمام نوع من الممانعة.

لقد تعددت استعمالات علماء المسلمين للفظ القانون، كما تداولوه في تعبيراتهم ووظفوه في نصوصهم فشمَل المجال السياسي والصناعي والفقهي والطبي ولم يتخرجوا من ذلك¹⁵.

10- وهذا هو أساس القول إنَّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

11- دينيس لويد، مرجع سابق، ص 26

12- القانون ضرورة طبيعية تسعى لكف الغرائز البشرية، لذلك اعتبر أداة لعقلنة الجانب الاجتماعي وتوجيهه. لكن في المقابل وعبر مختلف العصور والأزمنة نافح مفكرون ورفضوا ما اعتبروه «مفهومًا قمعياً لقوى القانون والنظام»، فالإنسان خير بطبعه، أمَّا مرد الشرور فإلى البيئة الاجتماعية والنظام القانوني المفروض. يراجع: دينيس لويد، مرجع سابق، ص 18

13- دينيس لويد، مرجع سابق، ص 12

14- أورد عمر الأشقر مثلاً ما يلي: «ينص علماء اللغة على أنَّ كلمة قانون غير أصيلة في لغتنا العربية»، ص 21

15- من خلال استقراره وتتبعه لكتب التراث أورد الباحث بكر الهوب (49) استعمالاً للفظ القانون في كتب التراث، و(31) كتاباً يحمل عنوانها لفظ القانون، ككتاب:

وإذا كان القانون اصطلاحاً يفيد مجموع القواعد العامة والمجردة المنظمة للسلوك الخارجي لأفراد المجتمع، فإنّ الإسلاميين حين يتحدثون عن القانون يضيفون إليه لفظ شرعي فيصير التركيب اللغوي هو "القانون الشرعي"، ويعرف بأنه: "مجموعة من القواعد التي مصدرها الشرع الإسلامي التي تنظم سلوك الأفراد الخارجي"¹⁶.

ويرتبط القانون بالهيئة المنشئة له لاحتواء مفهوم القانون في الأنظمة السياسية المعاصرة على مؤسسة إنتاج القوانين أو ما يطلق عليه الهيئة التشريعية.

هنا نتحدث الكتب التي تناولت المقارنة بين الشريعة والقانون الوضعي عن التفصيل في التشريع بين¹⁷:

إنشاء شرع ابتداء

تبني حكم مستمد من شريعة قائمة

فإنشاء الشرع ابتداء "إنما يختص به الله وحده، فالإله يرجع الأمر والحكم وليس لمخلوق أن ينشئ حكماً بالتحليل أو التحريم"¹⁸.

أمّا المعنى الثاني فهو ما يعبر عنه عادة باستفراغ النظر في النوازل التي ليس فيها دليل قاطع، وهو ما يمكن أن يكون بمثابة سن قوانين إجرائية لتبين مختلف طرق تنفيذ الحكم الشرعي.

لكن الإشكال يطرح حين يتعلق الأمر بأي رأي فقهي سيأخذ القاضي، وهل سيصاغ في شكل مدونات تنشر ويعلمها الجميع (التقنين)؟

لقد خلاص فقهاء المنظومة السنيّة إلى أنّ الاجتهاد حق لكل مسلم مؤهل، وأنّ الحكم المستنبط من الاجتهاد يقتصر الالتزام به على المجتهد الذي استنبطه وعلى كل مقلد له، ولا يكون الإلزام لذلك عاماً للأمة¹⁹، غير أنهم أيضاً ذهبوا إلى أنّ "الرعية" ملزمة باتباع اجتهاد الحاكم من باب "طاعة ولاة الأمور"²⁰.

ويحدد الإمام محمد حسين الشيرازي - معبراً عن المنظومة الشيعية - جواباً عن سؤال طرحه: "لاشك في أنّ الدولة بحاجة إلى قانون موحد، وآراء الفقهاء المستنبطين عن الأدلة الأربعة"²¹ مختلف في كثير من القوانين فكيف العمل بها؟" يجيب عن

قوانين الوزارة للماوردي، القوانين في المنطق لبهاء الدين الحموي، قوانين الأحكام الشرعية لابن جزي المالكي. انظر بكر الهبوب «رفع الحرج المظنون عن استعمال لفظ القانون»، مجلة العدل، العدد (42) ربيع الآخر 1430 هـ، ص 224

16- بكر الهبوب، مرجع سابق، ص 217

17- انظر على سبيل المثال: حسن عبد اللطيف، الدولة الإسلامية وسلطانها التشريعية: دراسة لإظهار ما ينبغي أن يكون عليه أمر الدولة وسلطانها التشريعية في الإسلام مع معالجة للواقع المعاصر، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ت.ن.غ.

18- محمد مفتي وسامي الوكيل، التشريع وسنّ القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، جامعة الملك سعود، كلية العلوم الإدارية، مركز البحوث، 1410هـ/1990م، ص 8

19- نفسه، ص 25

20- نفسه، ص 26

21- فالقانون ينبغي أن يكون مستمداً من الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وكلّ قانون يخالف هذه الأدلة بالمباينة، أو بالمطلق، أو من وجه، فهو

هذا السؤال بأنه ينبغي التزام رأي الأغلبية، لأن ذلك يوافق الشورى وينافي التقليد²². لكن هذا القول لا يخلو من اعتراضات من قبيل:

ما العمل في حالة تغير الأغلبية؟

ماذا سيكون موقف المخالفين في الرأي الفقهي، وكيف التعامل معه؟

ما مصير الأقلية؟

ب- صدام الفقه والقانون: مأزق التأصيل

على الرغم من أن لفظ القانون استخدم في مجالات عدة كالمنطق والفلسفة والطب حتى شاع كما استعمله الفقهاء بمعنى القاعدة والضابط والأساس دون نكير كما تقدم²³، لكن يسيطر على المخيال الإسلامي المعاصر أن إحلال "القانون" ارتبط بتحجيد الشريعة، فإحلال القانون - تاريخياً - جاء نتيجة إقصاء الشريعة، فشكّل هذا اللقاء التاريخي عائناً من العوائق التي تحول بين المجتمع وتطبيق شريعته حسب نظرة الإسلاميين.

نود أن نشير في هذا المقال إلى أن التجربة التاريخية للمسلمين لم تشهد تطبيق مدونة واحدة على عموم الناس، وإن كانت الفكرة حاضرة، فبعد أن ألف الإمام مالك كتاب الموطأ رفض أن يسمح للخليفة أن يعطي الأحكام الواردة فيه صفة القانون الملزم بحجة توحيد القضاء.

وروي أيضاً أن ابن المقفع اقترح على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور أن يضع تقنيناً لأحكام الفقه ويجعله موحداً في جميع أنحاء الدولة بغاية القضاء على العيوب الناشئة عن تعدد المذاهب واختلافاتها وآثار ذلك في الاختصاص وتناقض الأحكام القضائية الأمر الذي وصل إلى ما يشبه الفوضى، لكن الخليفة أذعن لاعتراض العلماء ولم يأخذ برأي ابن المقفع²⁴.

إنها الوضعية نفسها التي استمرّ العمل بها حتى عهد الإمبراطورية العثمانية، وللتوضيح أكثر نرى أن نقدم لمحة عن الوضعية "القانونية" للإمبراطورية العثمانية في أواخرها:

فمن جهة تشريعية كانت السمة الأساسية للقضاء هي عدم التنظيم، حيث كان يعتمد بالأساس على الشروح والحواشي والمختصرات المتأخرة التي وصفت بأنها "أقرب إلى الطلاسم والمعميات، إلى حد جعل الذين يفقهونها - لا سيما مع الركود العلمي العام - قلة ضئيلة، ثم إنها في الحقيقة لم تكن المصدر الوحيد للتشريع، فإلى جانبها كانت أهواء ذوي السلطة وأعراف المجتمع وتقاليد القبيلة"²⁵.

باطل. للاستزادة يراجع: محمد الشيرازي، القانون، موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي، مركز الرسول الأعظم، الطبعة الثانية 1419 هـ - 1998 م، ص 7

22- محمد الشيرازي، مرجع سابق، ص 9

23- بكر الهبوب، مرجع سابق، ص 218

24- عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية، منشورات الحلبي الحقوقية، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى 2008، ص 308

25- سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، ص 562

إنَّ "الانحراف" بتعبير سفر الحوالي²⁶ ابتدأ مع الحركة الإصلاحية التي رامت التخلص من جمود الفقه الإسلامي على اعتبار أنَّ أساس التخلف هو العجز التنظيمي والإداري، ولتبيان ذلك نورد نصين هَمَّا الإمبراطورية العثمانية:

النص الأول: أصدر السلطان عبد المجيد مرسوماً سنة 1255 هـ/1839م، ومما جاء فيه:

"لا يخفى على عموم الناس أنَّ دولتنا العلية من مبدأ ظهورها وهي جارية على رعاية الأحكام القرآنية الجليلة والقوانين المنيفة بتمامها (...) قد رؤي من الآن فصاعداً أهمية لزوم وضع تأسيس قوانين جديدة تتحسن بها إدارة ممالك دولتنا العلية المحروسة"²⁷.

إنَّ هذه الإرادة لم تجد لها صدى في الأوساط الإسلامية، إذ اعتبرت "نكسة"، يقول أحد الكتّاب: "لكنَّ هذه العودة لم تقع بل كانت انحرافاً أخطر وأعظم أنتجه الشق الثاني من الأزمة وهو تفوق الجاهلية وسيطرتها العامة"²⁸.

النص الثاني: "لا يخفى على حضرة الصدر العالي أنَّ الجهة التي تتعلق بأمر الدنيا من علم الفقه، كما أنها تنقسم إلى مناكحات ومعاملات وعقوبة، كذلك القوانين السياسية للأمم المتقدمة تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، ويُسمى قسم المعاملات منها القانون المدني، لكنه لما زاد اتساع المعاملات التجارية في هذه الأعصار مسّت الحاجة إلى استثناء كثير من المعاملات كالسفنجة التي يسمونها حوالة وكأحكام الإفلاس وغيرهما من القانون الأصلي، ووُضع لهذه المستثنيات قانون مخصص يُسمّى قانون التجارة"²⁹.

شكلت هذه الواقعة بداية المقارنة بين الفقه الإسلامي وتطبيقاته مع منظومة تشريعية أخرى ذات حضارة مغايرة، وهي دعوة مرادها وضع أحكام الفقه الإسلامي في قالب القانون الوضعي، لكنَّ هناك أمراً آخر مثيراً هو استعمال لفظ "الأمم المتقدمة"، بما يحيل إلى الدعوة والرغبة في التغير والاقتراب نحو الآخر المتمدن.

ثانياً: الصراع على القانون في الحقل السياسي الإسلامي أو تطبيق عدالة المنتصر

تتعدد أدوار القانون المجتمعية، فقد يكون:

مقدمة للإصلاح

وضع قيود للحاكم وتقرير ما يكون عليه نظام الحكم

تحديد موقف من قضية مطروحة على المجتمع

عكس وجهة المجتمع الأخلاقية والقيمية، لأنَّ القانون يمثل جانباً من النظام الأخلاقي للمجتمع³⁰.

26- نفسه.

27- محمد فريد المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، الطبعة الأولى 1401 هـ/1981م، ص 481

28- سفر الحوالي، مرجع سابق، ص 562

29- ص ص 298-299

30- توني أونريه، آراء في القانون، ترجمة مصطفى رياض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، الطبعة العربية الأولى، 1998، ص 11

تلتقي الشريعة والقانون في الحفاظ على لحة المجتمع والحفاظ على استقراره بما يتوخاه من عدالة³¹. فهما يهدفان إلى إرساء إطار رسمي من الإلزام في إطار المسموح والمحظور³²، لذلك يقومون على توفير التسهيلات اللازمة للناس لتنظيم حياتهم.

لا يمكن فهم العديد من مظاهر القانون إلا من خلال مدارس تاريخه وإعادة استحضاره، لقد استخدم الحكام القانون للإعلان عن انتصاراتهم في الحروب والتزامهم بالعدالة، فكان الملوك مصدرًا للعدل، وبالتالي القانون هو تعبير عن عدالة المنتصر، ومن ثم استخدمت القوانين كآلية للدعاية للحكام والحفاظ على مصالحهم.

إننا أمام عاصفة عنف القانون³³ التي تسعى إلى توجيه سلوك المجتمع، ومن ثم فإن الأدوار التحكيمية للقانون قد تشكل في كثير من الأحيان انحرافاً عن روحه وذلك بإنتاج أنظمة قانونية خاضعة لمنتجي القواعد، لذلك ينبغي على القانون الحفاظ على الحد الأدنى من الحياد السياسي.

إنَّ للقانون في الحياة السياسية أبعاداً حدية تجعل من يحوز سلطة التشريع يحوز سلطة التحكم في المجتمع من خلال خاصية وقدرة القانون على خلق الواقع وتوجيهه.

لقد جعل جزء من الإسلاميين همهم الوصول لسن القانون، فأنبروا جماعات وفردى للدخول إلى المجالس النيابية، بما لها من اختصاص تشريعي، لصياغة القوانين الإسلامية أو تقليل المخالفات الشرعية في القوانين المعروضة على البرلمان إعمالاً لسنة التدافع³⁴.

وعمل جزء آخر من الإسلاميين، خاصة الاتجاهات التي تؤمن بالتغيير عن طريق القوة، على هدم الركائز التي تبني عليها الدولة والحكام شرعيتها، فمن لا يتماشى مع القانون الموافق للشريعة يعفى من التزامه بالطاعة، وبالتالي فهم يهدمون الصرح القانوني القائم متطلعين في الآن نفسه إلى بناء جديد تمثله الدولة الحاكمة بأمر الله المطبقة للشرع³⁵.

31- تبقى العدالة بمفهومها الشامل غير مستوعبة كلياً من طرف وضع القانون لا تطبيقه، فقد أكدت التجارب أنَّ واضع القانون ما هو في نهاية المطاف إلا إنسان متحيز لا اعتباراته ومصالحه الشخصية، خاضع لظروف الزمان والمكان مهما تحلى بقيم النزاهة والحياد.

32- توني أونريه، مرجع سابق، ص 8

33- لا يأتي عنف القانون من عدم احترامه للمسطرة المتبعة بل إنه قانون غير عادل بما هو نتاج قوة الاضطراب على السلطة بمعنى القوة المشرعة Violence politiquement légitime.

34- هذه إحدى مبررات الحركات الإسلامية التي ترفعها في وجه بعضها بعضاً، خاصة في حالة اتهامها بأنها تشتغل في بيئة سياسية غير إسلامية. انظر على سبيل المثال:

موسى عبد الشكور، «هل وقعت الحركات الإسلامية في فخ الحكم بغير ما أنزل الله والتنازل عن ثوابت الإسلام؟»، مجلة الوعي، العددان 303-304، السنة السادسة والعشرون، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1433هـ/ آذار ونيسان 2012 م.

ومن مناقشات حركة الإخوان المسلمين لهذه المسألة تراجع مادتي:

- ويكيبيديا الإخوان المسلمين، الحكم بغير ما أنزل الله. <http://www.ikhwanwiki.com>

- ويكيبيديا الإخوان المسلمين، المشاركة في الحكم. <http://www.ikhwanwiki.com>

35- أبرز مثال يشكله أيمن الظواهري خاصة في كتابه «الحصاد المر» حيث من مآخذاته على حركة «الإخوان المسلمين» أنها لم تكف بعدم تغيير الحكام بغير ما أنزل الله، بل تعدت ذلك إلى الاعتراف بأفعالها وأقوالها مشاركة وتأصيلاً مما جعل هذا الفهم يستشري في صفوف الحركة الإسلامية. انظر: أيمن الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً، مركز الفجر للإعلام، الطبعة الثانية.

لقد صار للقانون في المجال التداولي الإسلامي المعاصر أدوار أخرى غير ضبط العلاقات الاجتماعية وتنظيمها، وتنقسم إلى أربعة أدوار:

دور المباركة: وذلك بإضفاء الشرعية على السلطة القائمة بما أن القانون مجال صراع

دور المقارعة: بالمنافسة في المجالس النيابية أو بسحب شرعية السلطة القائمة بتكفيرها (يتراوح الأمر ما بين تكفير السلطة دون المجتمع، وقد يمتد ذلك إلى المجتمع ككل)

دور الحياد: موقف لا مبال تمثله جماعة التبليغ ومختلف التيارات الصوفية بابتعادها عن السياسة وأحوالها

دور المجاراة: من خلال مقولة طاعة ولي الأمر فيما أطاع الله والصبر على ذلك، ويعتبر هذا التيار مرتبطاً فكرياً بعلماء الدولة السعودية التي كانت تشكل إلى زمن قريب نموذج الحكم الإسلامي.

ثالثاً: القانون ذلك الوثن المعبود: تفاقم الأزمة

القوانين الجاهلية، الحكم بغير ما أنزل الله، حكم الطاغوت... كلها نعت للقوانين الوضعية في قاموس الإسلاميين، وهي نتيجة تاريخية لأمرين: إسقاط الخلافة، وتحييد الشريعة في الفكر الإسلامي. يقول سليمان الأشقر: "لقد قال الكفار للمسلمين لن تنتصروا حتى تزيلوا العقبة الكؤود التي تقف في وجوهكم، وما هي؟ إنها الخلافة، وما علم الذين حطموا الخلافة أنهم كانوا يدمرون آخر الأسوار التي كانت تحمي معازل الإسلام، وما أزالوا الخلافة حتى أزالوا معها الشريعة المقدسة عند المسلمين"³⁶.

لقد صار بذلك القانون تعبيراً مكتوباً وصريحاً عن ابتعاد الأمة عن الشريعة الإسلامية أو الوجود التطبيقي للإسلام.

أقرّ العلماء منذ القدم أن الشريعة الإسلامية تناولت شؤون الحياة كلها وحددت أصولها،³⁷ وأن الدور باق على الفقهاء لاستمداد الأحكام الجزئية من أصول الإسلام الكلية، وبالنتيجة فإن تبني القوانين الوضعية في صيغتها المعمول بها، واستبعاد الفقهاء يمثل انحرافاً ومنكراً: "ويندرج الانحراف في التبني وسن القوانين ضمن المنكرات الكبرى التي تقع على الأمة مسؤولية التأكد من تصحيحها ومعالجتها وفقاً للشرع الإسلامي"³⁸.

واعتبر التشريع المخالف لشرع الله أحد حالات الحكم بغير ما أنزل الله الداخلة ضمن حالات الكفر الأكبر، ومرد ذلك أن ادعاء التشريع من دون الله، بسن القوانين العامة والأنظمة المخالفة لشرع الله متضمن لأمرين³⁹:

36- عمر الأشقر، الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، دار الدعوة (10)، الطبعة الأولى 1983م - 1404 هـ، الكويت، ص 21

37- وأحكامها يفترض فيها أنها تتناول جميع تصرفات الفرد والجماعة والدولة حسب هذا الطرح.

38- محمد مفتي وسامي الوكيل، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، جامعة الملك سعود، كلية العلوم الإدارية، مركز البحوث، 1410هـ/1990م، ص ص 41-42

39- عبد الرحمن المحمود، الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420 هـ/ 1999م، ص 172

أحدهما: رفض شريعة الله، إذ لو لم يرفضها لما استبدل بها غيرها

الثاني: التعدي على حق من حقوق الله⁴⁰، وهو حق الحكم والتشريع

وبناء عليه يتقرر أنه لا لقاء بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية⁴¹، وأن شرط الوحدة الإسلامية المنشودة "العودة للشريعة وإنهاء القوانين الوضعية"⁴².

لقد امتدّ هذا التنافر إلى دراسة العلوم القانونية، فبين عدم الجواز والتحريم تدور العديد من الفتاوى⁴³، ولا يجيزون ذلك إلا "لغرض صحيح"،⁴⁴ صحة "الغرض" أو القصد هنا تجيز ذلك لمن: "درسها أو تولى تدريسها ليعرف حقيقتها، أو ليعرف فضل أحكام الشريعة عليها، أو ليستفيد منها فيما لا يخالف الشرع المطهر، أو ليفيد غيره في ذلك"⁴⁵.

رابعاً: القانون والشريعة: الالتقاء الممكن: السنهاوري نموذجاً

لقد صاغ السنهاوري منهجاً لإحياء الشريعة الإسلامية لتحيا بانبعائها المدنية الإسلامية وتكون بديلاً حضارياً للنموذج المادي المتغول.

وهو حين يتحدث عن الإسلام فهو يتحدث عن الجزء المتعلق بالعمران، يقول: «إني لا أعني بالإسلام في ميدان الدراسة القانونية مجموعة من القواعد الدينية، وإنما أعني نظاماً للحضارة يعتمد على أساس من التنظيم القانوني»⁴⁶.

40- يدور لفظ الحق لغة على معنى الثبوت والوجوب. أما اصطلاحاً فقد اختلف الأصوليون في تحديد تعريف له: فجعل مرادفاً للحكم الشرعي، وهناك من ذهب إلى أن له معنى آخر: الحكم المطابق للواقع، وأطلقوه على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب ويقابله الباطل. أما الفقه الإسلامي فالحقوق لا يعرف بها إلا في ضوء الشريعة، فهي سابقة على الحقوق وهي التي تنشؤها. والحقوق هي التي تنشئ التصرفات والأفعال وبالتالي فهي ملزمة باحترام الحقوق التالية:

- حقوق الله
- حقوق النفس
- حقوق العباد
- حقوق سائر المخلوقات

للاستزادة يراجع: محمد مفتي وسامي الوكيل، مرجع سابق، ص 4

41- عمر الأشقر، مرجع سابق، ص 156

42- نفسه، ص 162

43- يمكن مراجعة العديد من الفتاوى ذات المنحى نفسه على الرابط التالي: ملتقى أهل الحديث، حكم دراسة القوانين الوضعية:

<http://www.ahlalhddeeth.com/vb/showthread.php?t=268975>

44- انظر موقع إسلام ويب، مركز الفتوى: حكم دراسة الحقوق، فتوى رقم 10942، الرابط:

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=10942>

45- راجع نص الفتوى على موقع الشيخ ابن باز: فتوى حكم من درس القوانين الوضعية أو تولى تدريسها، أنظر الرابط التالي:

<http://www.binbaz.org.sa/node/2497>

46- محمد عمارة، الدكتور عبد الرزاق السنهاوري: إسلامية الدولة والمدنية والقانون، دار السلام الطبعة الأولى 1430 هـ - 2009م، ص 157

ويمتد تفكير السنهوي لتطبيق الشريعة الإسلامية وتدويلها لا لتصير قانوناً للمسلمين بل شاملة للبشرية جمعاء، يقول: «لأنّ علينا أن نعتني في دراساتنا بجعل الشريعة الإسلامية ممكنة التطبيق على السواء بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين».

إنه يريد أن يعبر بالشريعة من مجموعة من القواعد الدينية إلى صورة بديعة من صور المدنية. إنّ الشريعة الإسلامية - في نظره - هي أساس المدنية الإسلامية والصبغة الحضارية للنهضة⁴⁷.

ولا يتسنى ذلك إلا بالارتكان إلى بث الحركة في العقل الفقهي القانوني وإعادة فتح باب الاجتهاد، يقول في ذلك: «فتح باب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، حتى تعود الشريعة حيّة يستقي منها الشرق قوانينه»⁴⁸.

وعلى النقيض من الطرح السابق الذي يقيم الفصل دون تمثيل الوصل فإنّ السنهوي يؤكد على أهمية المنهج المقارن في دراسة الشريعة والمنظومات القانونية الوضعية كأحد عوامل بعث هذه الشريعة. ومن ثم ميز بين:

القانون الخاص المنظم للعلاقات ما بين الأفراد

القانون العام المحدد لعلاقة الحكام بالمحكومين

القانون الدولي الذي ينظم العلاقات ما بين الدول

وقد اقترح إدخال هذا التقسيم في الدراسات الإحيائية للشريعة الإسلامية⁴⁹، وكان يرى أنه الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه الحركة الإحيائية للشريعة الإسلامية⁵⁰:

وقد اعتمد السنهوي في اللقاء الممكن ما بين القانون والشريعة على منهج خاص قائم على وضع تمييز بين القواعد ذات الصبغة التعبدية وغيرها من القواعد ذات البعد القانوني الصرف، لذلك كان من الواجب التمييز في الشريعة الإسلامية بين القواعد ذات الصبغة الدينية من القواعد ذات الصبغة القانونية البحتة، وذلك بما يلي:⁵¹

تمييز الاعتقاد الديني المحض عن الشريعة باعتبارها قانوناً لتنظيم العلاقات البشرية

47- نفسه، ص 146

48- نفسه، ص 146

49- ظهرت الكثير من الدراسات التي تفيد أننا في عصر إحياء وتجديد الفقه، غير أنّ هناك من ذهب إلى استبعاد فكرة أننا في مرحلة التجديد الفقهي واستدل بالتالي: «إذا كانت الشريعة مستبعدة عن الحكم والقضاء، وكان التعليم الديني في أزمة، وكانت الفتوى تستعمل في أحيان كثيرة سلاحاً لإدارة الخصومات الفكرية والسياسية مما دفعنا إلى فوضى إفتائية، وكانت الدعوة تعاني من نقص وخلل في فقه الأولويات والموازنات، فما الذي يدفعنا إلى الجزم بأننا نعيش عصر التجديد الفقهي؟»

هيثم الروم، إصلاح الفقيه: فصول في الإصلاح الفقهي، مركز نماء للبحوث والدراسات، قسم قراءات في الخطاب الشرعي (4)، الطبعة الأولى بيروت 2013، ص 30. انظر على سبيل المثال في من يرى أنّ هناك تجديداً: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية، الطبعة الأولى 1419 هـ/ 1999 م.

50- محمد عمارة، مرجع سابق، ص 153

51- نفسه، ص 157

في نطاق الفقه يؤخذ الجانب المتعلق بالقانون خالصاً بعيداً عن جانب العبادات تستخرج منه القواعد العامة للشريعة الإسلامية وتعتبر بعد استخلاصها أصولاً للتشريع

هذه الأصول لا تتغير باعتبارها أصولاً، ولكن تختلف باختلاف تطبيقاتها على الزمان والمكان.

ينبه السنهوري أيضاً إلى عنصر مهم، وهو كيف يمكن أن يشمل تطبيق الشريعة غير المسلمين بحيث لا يتم إرغامهم على اتباع قواعد لا يعتقدون بها، من أجل ذلك يضيف أمرين إلى ما تقدم: ⁵²

أن يعمل في هذه الحركة الإحيائية إلى جانب المسلمين غير المسلمين من قانونيين واجتماعيين.

تقرير قاعدة أن "الشريعة الإسلامية تتكامل مع الشرائع الأخرى ما لم تخلفها" ⁵³، وهي القاعدة التي في نظره لم تعط كفاية النظر والتطبيق في الزمن الراهن، وبالتالي سيصير جزء كبير من تلك الشرائع يشكل لحمة قانونية مع الشريعة الإسلامية.

خاتمة:

يعكس القانون ⁵⁴ حركية المجتمع ويمثل ثقافته، وعلى الرغم من أن مسيرة القانون قطعت أشواطاً كبيرة وشهدت تحولات عميقة بدءاً بإسقاط "إرادة الحاكم قانون" إلى تقرير "سيادة القانون" إذا ما راعى القواعد والإجراءات الدستورية وإقرار واجب الحكومة الخضوع لها وتنفيذها مثلها مثل سائر الأفراد وبالتالي الانتقال من أن القانون هو حكم الأقوى، وأن الأحكام والقواعد المفروضة هي قسرية إلى جعل القانون مقبولاً وفعالاً ومعبراً عن الإرادة العامة.

إن هذه الحركية ظلت بعيدة عن المجتمعات الإسلامية: فجزء يعارض القانون بل يستعيز حتى عن استعمال هذا اللفظ إلى استعمال لفظ اللوائح والقرارات، وفئة من المجتمعات تحولت إلى سن القانون على "طريقة العصر" بإحداث مجالس تشريعية اختصاصها سن القوانين التي تنظم المجتمع، وهنا ظهرت حركات معارضة تنادي بتطبيق الشريعة وتطهير البلاد من القوانين الوضعية.

وبين هذا وذاك ظل صوت باهت قاده أعلام كالفقيه السنهوري في مصر والشيخ محمد سالم عدود في موريتانيا، لكنهما لم يحظيا بالكثير من العناية والنظر.

52- نفسه، ص 154

53- إشارة إلى القاعدة الأصولية شرع من قبلنا شرع لنا.

54- يمثل الفقه أيضاً في حقيقته تعبيراً عن واقع الحياة، فالنطور التشريعي رهين الوضعية الاقتصادية والاجتماعية، لأنه إذا دبّت الحياة والحركة في مجتمع ما تنشط تبعاً الحركة التشريعية، لذلك فالركود التشريعي راجع في الحقيقة إلى ركود المجتمع وسكون الحياة السياسية. انظر: هيثم الروم، مرجع سابق، ص 29

التشريعة، الحق، الفقه، القانون

حوار مع الدكتور فوزي بوخريص

مفاهيم: "الحق والقانون والتشريعة والفقه" وعلاقتها بالدولة

أجرى الحوار:

■ يوسف هريمة

حق مضمون بقوة الجميع وإرادتهم، أي قائم على التعاقد والاتفاق على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده، من أجل المحافظة على حق الجميع، ووضع المصلحة العامة فوق المصالح الخاصة.

ويعود الفضل لفلاسفة العقد الاجتماعي في التنظير ليس لحقوق الإنسان كفرد أو كجماعة فقط، وإنما لحقوق الدول والأمم كذلك، فمونتسكيو يتحدث في «روح القوانين»، في سياق حديثه عن القوانين المنظمة لعلاقات الشعوب فيما بينها، عن حقوق الأمم التي تقوم على مبدأ: يجب على مختلف الأمم أن تأتي، ما أمكن، أعظم خير في السلم وأقل شر في الحرب، وذلك من غير إضرار بمصالحها الحقيقية. ومن هذا المبدأ يجب أن تشتق جميع القوانين التي تنظم حقوق الأمم والقوانين السائدة داخل المجتمع الواحد لتنظيم علاقة الحكام بالبرعية، وهذه هي الحقوق السياسية، وقوانين تنظيم علاقات الناس فيما بينهم، وهذه هي الحقوق المدنية.

يوسف هريمة: ذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه فلسفة القانون عند هيجل، أن هذا الأخير كان يعتبر أن القانون ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية الواعية في الإنسان، التي تتجلى فيها إرادته ومن ثمة حريته. ما مفهوم القانون تحديداً؟ هل هو مجموعة نصوص معزولة عن سياقاتها الإنسانية؟ وهل هو علم بالمعنى الفعلي للكلمة، أم حقل من حقول الفلسفة؟ وبالتالي ينطبق عليه ما يسري على باقي العلوم الإنسانية؟

الدكتور فوزي بوخريص: يعني القانون في معناه العام العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء. وانطلاقاً من هذا التعريف، يعتبر مونتسكيو أن لجميع الموجودات قوانينها، فالعالم المادي له قوانينه، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه، بل وللأرواح قوانينها. وحول الغاية من القانون، في مختلف مجالات الوجود البشري، يوضح مونتسكيو في تعبير بليغ قائلاً: (بحكم أن الإنسان معرض للخطأ

يوسف هريمة: ارتبط مفهوم الحق بشكل كبير بمفهوم الدولة بوصفها معطى يتجسد فيه هذا المفهوم، ولعل هيجل من بناء فلسفة الحق. ما هو تصوركم لهذا المفهوم؟ هل صحيح أن الحق كما دعا له فلاسفة العقد الاجتماعي هو معطى أولي موجود قبل وجود الدولة نفسها؟ أم هو نتيجة النظام السياسي نفسه؟

الدكتور فوزي بوخريص: لا شك أن مفهوم الحق وثيق الارتباط بمفهوم الدولة، لدرجة أن منظري دولة الحق يعتبرون أن مسألة الحق هي، على نحو ما، مسألة الدولة ذاتها. فالدولة تتحدد باعتبارها قوة خالقة لـ«الحق». ذلك أن الحق لا يوجد فعلاً إلا إذا أرادته الدولة وأقرته على شكل قوانين، وجعلته يخترق كل مجالات الحياة الاجتماعية، بما في ذلك مجال علاقة الأفراد والجماعات والمؤسسات بالدولة نفسها. لذلك يمكن القول إن الدولة هي مصدر الحق الذي يحددها هي كذلك، إذ تحتاج الدولة ذاتها إلى من يحددها (مبدأ فصل السلطات): ففي دولة الحق، ليست «السلطة توقف السلطة» وتحدها فقط، وإنما الدولة تحد نفسها بنفسها 'autolimite' بقوتها التشريعية الخاصة، وإلا ستتطور لتصبح استبدادية. ودولة الحق والقانون مطالبة بالتعامل مع المواطنين بوصفهم ذواتاً لها حقوق، وهو ما يشكل مصدر ضمان تجاه وضعهم الفردي وتجاه حرياتهم.

والحقوق الطبيعية للإنسان هي الحقوق التي تعود له بالطبيعة (الحق في الحياة مثلاً)، وهي موجودة قبل وجود الدولة نفسها، فكما بين فلاسفة العقد الاجتماعي، فالاحتكام إلى الحق الطبيعي يؤدي إلى ما سماه طوماس هوبس «حالة حرب الكل ضد الكل»، أي يؤدي إلى واقع لا يمكن لأي كان أن ينعم فيه بالأمن والطمأنينة مهما كانت قوته. لهذا يرى اسبينوزا مثلاً أنه من الأنفع كثيراً للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية، أي عليهم التوحد في نظام اجتماعي، وبذلك يتحول الحق من حق قائم على القوة والرغبة إلى

اليومي. ومن المفارقات الغريبة أننا نشتهي من تعقد القانون وبعده عن الواقع، كما لو أن الواقع شيء بسيط، والحال أن القانون معقد لأنه يعبر عن تعقد الواقع الاجتماعي. والأكثر من ذلك أن القانون لا يعبر عن هذا الواقع الاجتماعي، وإنما ينظمه كذلك، في تعقده وديناميكيته.

وعلم القانون يهتم بدراسة القواعد والمعايير القانونية. ومهمة فقيه القانون (الفقه هنا بمعنى المعرفة والعلم والعقل) هي تصور وتأييل وتطبيق القواعد والمعايير. لكن يمكن للقانون أن يدرس كذلك في ذاته من طرف الفلاسفة، في إطار فلسفة القانون. كما يمكنه أن يدرس في تنوعه المكاني والتاريخي من طرف الأنثروبولوجيين، كما يمكنه أن يدرس في علاقته مع السياق الاجتماعي الواقعي، أي في العلاقة مع شروطه ونتائجه أو آثاره الاجتماعية من طرف عالم الاجتماع.

يوسف هريمة: هناك شبه اتفاق على تشبيه التشريع الفقهي الإسلامي بالتشريع القانوني. بنظركم كيف نميز بين الاثنين؟ على قاعدة أن التشريع مهما انتسب للإسلام فهو في نهاية المطاف اجتهد بشري خاضع لمنطق التغيير والتبديل؟

الدكتور فوزي بوخريص: التمييز بين التشريع القانوني والتشريع الفقهي الإسلامي هو في الغالب صعب ومصطنع، خصوصاً في المجتمعات القائمة على الدين: فمن جهة هناك قواعد قانونية تتوافق من حيث مضمونها مع تعاليم الدين، ومن جهة ثانية، هناك مقتضيات منصوص عليها في «القانون الديني» تتطابق مع مضمون قواعد القانون (تحريم القتل، السرقة.. إلخ)، ولو أننا نعتبر أن التعاليم الدينية تهم، على مستوى العقوبة، العلاقات بين الإنسان والله، بينما قواعد القانون تفترض عقوبة المجتمع.

ويظهر من خلال تاريخ العلاقات بين التشريع الفقهي الإسلامي والتشريع القانوني أن هناك تداخلاً بينهما. وهناك على العموم مواقف مختلفة من هذه العلاقة تتأرجح بين القول بدوبان القانون في الدين، والانفصال الجذري بين القانون والدين ومقاربة وسط بينهما. لكن عندما يتعلمن se laïcise المجتمع، تظهر صراعات بين موقف السلطة الدينية وسلطة المشرع، وخصوصاً بين شرائع مهمة في المجتمع. ونجد أمثلة عن هذه الوضعية اليوم في مشاكل مثل اعتماد تقنين الإجهاض أو زراعة الأعضاء، والموت الرحيم l'euthanasie ...

وفي الواقع لم تظهر المؤلفات الأساسية في التشريع الفقهي الإسلامي إلا بدءاً من القرن الثاني الهجري، أي استغرق الأمر وقتاً مهماً لكي تتم الترجمة القانونية للوحي، ولكي تنفذ الأحكام والقوانين

والضلال في حق ذاته، دعاه الله إليه بقوانين الدين، وبحكم أنه كائن ينزع إلى الشر مثلما يتجه إلى الخير، أيقظه الفلاسفة بقوانين الأخلاق، وبحكم أنه كائن مفطور على العيش في المجتمع، ومعرض لأن ينسى الآخرين، ردّه المشرعون إلى واجباته بالقوانين السياسية والمدنية...).

ولا يساعدنا البحث الاشتقاقي كثيراً في تحديد معنى القانون. فالكلمة في الفرنسية droit (وفي الإنجليزية right وفي الألمانية Recht).. ترتبط باستعارة حيث تأخذ صورة هندسية ومعنى أخلاقياً، ثم قانونياً: فالقانون يعني الخط المستقيم la droite ligne، الذي يتعارض مع الخط المنحني أو المائل، وهو ما يظهر في مفاهيم الاستقامة والصراحة والصدق والأمانة في العلاقات البشرية. ونرى أن مثل هذا التصور لا يمكنه أن يقدم لنا إلا فكرة تقريبية حول المفهوم. والأفضل فحص كيفية توظيفه. وهكذا، يلاحظ بخصوص المعنى الحديث لمفهوم القانون أن هناك أنظمة قانونية أو سياسية يأخذ فيها لفظ القانون دلالة واحدة، بحيث أنه يشير إلى القواعد التي تحكم حياة الناس في المجتمع (قانون إنجليزي، قانون ياباني مثلاً) والتي تستهدف التحكم في العنف، والسيطرة على الاعتباري. لكن الأمر مختلف في أنظمة أخرى، كما هو الحال في النظام الفرنسي، الذي تشير فيه كلمة قانون Droit إلى دلالتين:

أولاً: الـ«قانون» كمقابل للكلمة الفرنسية Droit، بمعنى مجموع قواعد السلوك التي تحكم في مجتمع معين - منظم إلى حد ما - العلاقات القائمة بين الناس. ونسمي هذا المجموع قانوناً موضوعياً objectif Droit.

ثانياً: القانون كمقابل للكلمة الفرنسية «droits» الدالة على الـ«حقوق»، وهي الحقوق أو الامتيازات التي يعترف بها القانون بالمعنى الأول - القانون الموضوعي - للفرد أو لجماعة من الأفراد، والتي يمكن لهؤلاء التمتع بها في علاقاتهم مع الآخرين (حق الملكية، وحق التصويت.. إلخ)، الشخص المتمتع بالحق يُسمى ذاتاً متمتعة بحق droit de sujet، من هنا تعبير الحقوق الذاتية subjectifs droits.

صحيح أن غالبية الناس ينظرون إلى القانون باعتباره حقلاً معرفياً جافاً ومعقداً وغامضاً ومجرداً، غير أن هذه النظرة قابلة للمراجعة لعدة اعتبارات، أهمها أن القانون وثيق الارتباط بالحياة والمعرفة والفعل. فهو يقتزن بحياة الناس داخل المجتمع، وحتى لو لم يشعر الناس بذلك، فهم على اتصال به باستمرار، في الطريق (قانون السير) أو في الضرائب (قوانين الضرائب)، عبر شراء جريدة أو كتاب، بل حتى بالزمن الذي تشير إليه الساعة.. إلخ، فالقانون محايث للواقع

لكي تدخل تحت مراقبة القانون الحديث، الذي سيغطي كل ما هو أساسي في الحقل القانوني: القانون المدني، القانون الجنائي، القانون التجاري، القانون الاجتماعي، القانون الإداري، القانون القضائي الخاص.. إلخ.

وفي النهاية، سيتقلص مجال التطبيق المباشر للشرعة، ليشمل فقط الأحوال الشخصية والإرث والعقارات غير المحفظة (العقارات غير المسجلة بالمحافظة العقارية وفقاً لمقتضيات القانون الحديث: ظهير 12 غشت سنة 1913، وهو ما يستثنيها من حقل تطبيق مدونة العقار 2 يونيو 1915) والوقف.

وعقب استقلال البلاد، لم يعتمد المغرب المستقل التشريع الحديث للحماية فقط، وإنما سيوسع مجال تطبيقه ليشمل كل المغاربة، هذا في حين أنه قبل الحماية لم يكن يطبق سوى على الأجانب، ولا يخضع له المغاربة سوى في علاقاتهم مع الأجانب غير المسلمين. والأكثر من ذلك أنه انطلاقاً من سنة 1957، ستقنن قواعد التشريع الفقهي الإسلامي المطبقة في مجال الأحوال الشخصية والإرث، أي ستودع ضمن نص قانوني رسمي (المدونة التي ستصدر منذ 1957 و1958)...

وانطلاقاً مما سبق، يمكن الاستنتاج أن التشريع الفقهي الإسلامي ما يزال يلعب دوراً في مجال الأحوال الشخصية والإرث وفي مجال العقار غير المحفوظ، كما يظل نسقاً قيمياً موجهاً ومؤثراً في الممارسة القانونية للقاضي والمشرع. ومع ذلك، فلا أحد ينكر أنه حتى في هذا المجال الخاص يتعرض التشريع الفقهي تدريجياً للتحديد والتقليص لفائدة القانون الوضعي الحديث ذي الأصل الغربي. بحيث يمكن القول إن المؤسسة التشريعية اليوم ترسم حدوداً للقانون عموماً، بما في ذلك للقانون المنتسب للشرعة الإسلامية نفسه.

يوسف هريمة: من خلال هذه الآية: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"، نجد أن كلمة التفقه في الدين حسب هذا البلاغ، هي ضرورة حصول وانبثاق طائفة تدرك الحد الأدنى من الشروط التي يدين بها الناس، وهذا الحد هو الكفيل بأن يحذروا ويتبينوا أمرهم. ولكن تحول الأمر إلى أن يصير هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. ما هي قراءتكم لهذا التباين؟

الدكتور فوزي بوخريص: غالباً ما يقصد بـ«التفقه في الدين»، معرفة القوانين المؤسسة على الدين، التي تحكم كل مظاهر الحياة العامة والخاصة وكل الأنشطة الإنسانية. لكن ذلك لا يمنع أن هذا التعبير عرف تحولاً دلاليّاً، من أبرز تجلياته: الانتقال من معنى ضيق للتفقه في معجم علوم الدين في بدايات التجربة الإسلامية الأولى، حيث

الجديدة شيئاً فشيئاً إلى المجتمع وتستنسخ الأعراف السائدة. وحتى عندما أغلق باب الاجتهاد عملياً في القرن الرابع، فقد ظل مع ذلك مفتوحاً نسبياً في سياقات خاصة. حيث أتاح النشاط الدائم للفقهاء، في المغرب على سبيل المثال، تقنين الممارسات التي تفرضها ضرورات الاقتصاد والمجتمع.

وفي هذا الصدد يمكن اختزال كل تاريخ التشريع الفقهي في منطقة مثل المغرب الكبير، في ذلك النقاش المستمر بين التشريع الفقهي من فوق ونظيره من تحت، بين ما يسميه جاك برك القانون الإيكولوجي الذي يعبر عن الحاجات الأولية للأفراد والجماعات وبين القانون الشرعي ذي التوجه الكوني. والدور التاريخي للفقهاء كان إيجاد جسر بين هذين القطبين بكل نشاط الملاءمة وإعادة التأويل القضائي. لكن، حسب برك، فدور الوساطة هذا لم يصل أبداً إلى مداها، لا سيما بعد منعطف الاستعمار. فإذا تأملنا التجربة المغربية على سبيل المثال، نستنتج أن التشريع الفقهي الإسلامي كان مطبقاً في البلاد قبل الحماية الفرنسية، وكان يلعب دور القانون الوضعي في كل المجالات (الأحوال الشخصية، قانون العقود، القانون التجاري، والتوثيق والحسبة... إلخ). والتنازلات الوحيدة والنادرة التي يتسامح معها هي في الغالب لفائدة القانون العربي، والأعراف المحلية، والقوانين الأجنبية الخاصة بالأحوال الشخصية، وذلك لأسباب بديهية، احترام الواجب لأهل الكتاب، أي الأشخاص المنتمين لأديان توحيدية أخرى.

إلا أنه مع بدء الحماية، ستعرف البلاد «ثورة» قانونية حقيقية بتعبير J. Deprez: فمنذ السنوات الأولى للحماية، ستتبنى سلطات الحماية عدداً من التدابير القانونية والمدونات المستلهمة أساساً من القانون الفرنسي، وبشكل ثانوي من القوانين الأوروبية مثل القانون الألماني أو السويسري. ومن أهم النصوص القانونية المعتمدة، نجد: ظهير 12 غشت لسنة 1913 حول الالتزامات والعقود، وظهير 12 غشت سنة 1913 حول الوضعية المدنية للفرنسيين والأجانب بالمغرب، وظهير 12 غشت سنة 1913 مدونة المسطرة المدنية، ومدونة التجارة 12 غشت من سنة 1913، وظهير حول التحفيظ العقاري 12 غشت سنة 1913، ومدونة التجارة البحرية 31 مارس 1919، ومدونة العقار 2 يونيو 1915، وظهير 15 شتنبر 1923 حول مدونة المعادن، وظهير 8 غشت حول شركات المساهمة، والمرسوم الوزاري بتاريخ 18 نونبر سنة 1934 حول عقود التأمين... إلخ.

وبدخول هذه النصوص القانونية حيز التنفيذ، سيفقد التشريع الفقهي الإسلامي الكثير من مجالات تطبيقه. فكل المجالات التي اعتمدت فيها القوانين الحديثة، ستنفلت من هيمنة القانون الإسلامي

شيئاً فشيئاً في مجال الأحوال الشخصية، إلا أن بعض البلدان الإسلامية مثل (ليبيا وإيران والسودان وباكستان ومصر) عرفت بفعل التأثير القوي للحركات الإسلامية فيها منذ بداية السبعينيات توجهاً متزايداً نحو أسلمة مختلف مجالات القانون، وخاصة القانون الجنائي. جرى ذلك إما عن طريق التقنين أو التشريع القانوني، وإما عبر أحكام القضاء في المحاكم الوطنية التي فرضت كشرط للحكم على صلاحية بنود القانون مدى مطابقتها مع الشريعة.

إلا أن عملية الإدماج الانتقائي للقواعد الشرعية في التشريع القانوني، خاصة القانون الجنائي، لم تعطِ أكلها، باستثناء تحريم استهلاك الخمر في الأمكنة العمومية، الذي لم يكن له سوى تأثير محدود، بل الملاحظ أن سياسة أسلمة العدة القانونية أفضت في حالات عديدة إلى الابتعاد عن الشريعة، بل إلى تشويهها، الشيء الذي يدفعنا إلى مساءلة الوظيفة الفعلية لمثل شعار «قدرة الشريعة على أن تكون صالحة لعصرنا ولكل عصر»، الموجه لمطالب بعض الحركات الإسلامية في مجال التشريع: هل يتعلق الأمر بالرهان على وظيفة عملية للقانون الإسلامي، تروم إنتاج قواعد تستجيب للحاجات الاجتماعية المستجدة أم فقط على وظيفة إيديولوجية لهذا القانون تستهدف الحفاظ على وحدة المجتمع وعلى هويته الإسلامية؟

يوسف هريمة: يرى البعض أن التشريع هو لله وحده، ومن هنا ظهر فكر الحاكمية الإلهية كما نَظر لها المودودي وسيد قطب. إلى أي حد تتوافقون مع فكرة الحاكمية أو التشريع الإلهي؟ وما هي مواطن القوة أو الضعف فيها؟

الدكتور فوزي بوخريس: صحيح أن التشريع مهما انتسب للإسلام فهو في نهاية المطاف اجتهاد بشري خاضع لمنطق التغيير والتبديل. ففي العصر الوسيط مارس الخلفاء وأولو الأمر تشريعاً زمنياً مؤسساً على السياسة الشرعية. وكان ذلك يتم في إطار حكم ديني معين قائم على سيادة الشريعة التي يفترض أنها تعكس «إرادة الله»، التي يكشف عنها فوق الأرض عبر واسطة مؤوليه الشرعيين: أي الفقهاء ورجال الدين عموماً.

ومن الأفكار المؤسسة لفكر الحاكمية الإلهية كما تجسد لدى المودودي وسيد قطب وبعض أقطاب الحركات الإسلامية في العقود الأخيرة، نجد أن القانون الديني (أي الشريعة) مستمد كلياً وبشكل صحيح وموثوق تماماً من النصوص المقدسة (قرآن وحديث). فالأحكام الفقهية والقضائية إما أنها مستنبطة مباشرة من النصوص الصريحة، وإما بشكل غير مباشر عبر التقنيات المحددة في علم الأصول (علم أصول الفقه).

كان يتحدد بالأحرى كمقابل للعلم. فبينما يشير هذا اللفظ إلى المعرفة الدقيقة بأحكام الدين، يطلق لفظ تفقه على الممارسة المستقلة للعقل، وعلى النظر في قضايا الدين اعتماداً على الحكم الشخصي. ولعل نتيجة هذا التفكير المستقل هو الرأي الذي يوظف أحياناً كمرادف للتفقه. وبهذا المعنى، يعتبر العلم والفقه ميزتين مختلفتين لعلماء الدين.

ثم بعد ذلك، صار الفقه يشير إلى العلم الذي ينسق ويتضمن كل فروع المعرفة المستلهمة من المصادر الأربعة (القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس). وأخيراً، يشير «التفقه في الدين» بمعناه الأشمل إلى كل ما يهم العلم الديني عموماً.

ولعل أحد المشاكل الأساسية للتفقه، مشكل علاقاته مع أشكال الواقع المتباينة: أعراق، وثقافات، ومعتقدات خاصة بالبلدان، وبالتالي علاقاته مع الحياة والوقائع التاريخية؛ يتعلق الأمر هنا بمشكلة استكشاف اللاتجانس والتطور المميزين للواقع البشري، ومشكلة التأقلم معهما. المشكلة ذاتها ما تزال مطروحة على الفقهاء بحدة اليوم نتيجة التحديات التي يطرحها الاتصال مع المعرفة العلمية والتقنيات الجديدة والثقافات الغربية، وكذلك تحديات الاقتصاد العالمي.

لكن الملاحظ على العموم أن الفقه المتبلور في خضم تجربة «الدولة الإسلامية» الأولى، انطلاقاً من الحواضر والمشيخ بالقيم الحضريّة التجارية، سيصطدم فيما بعد بالممارسات القروية والأعراف والثقافات المتنوعة المشكلة للعالم الإسلامي، لكن ذلك لم يحل دون اغتنائه في أحيان كثيرة من هذا الاصطدام نفسه، حيث سيستمد منه ما يمكن أن يندمج فيه دون أن يهدد وحدة هذا الفقه ووحدة الدين عموماً.

يوسف هريمة: كثير من الحركات الإسلامية تنبني على منظومات فقهية تاريخية، منها التمسك بما سُمّي بالتشريع الجنائي الإسلامي. بنظركم ما مفهوم التشريع؟ وهل الأحكام المسماة بالحدود من المنظور القانوني المعاصر تندرج ضمن باب الجنايات، كشرب الخمر مثلاً أو الرذّة، وما شاكلها من القضايا الخلافية؟

الدكتور فوزي بوخريس: يعني التشريع، في السياق الإسلامي الحديث، التشريع القانوني الذي يتضمن عناصر مستمدة من الشريعة. فالتشريع هنا هو نتاج الرغبة في ملاءمة الشريعة مع متطلبات مجتمع حديث. لكن نظرياً السلطة التشريعية، بالمعنى الدقيق للتعبير، غريبة عن الإسلام.

ورغم أن واقع الحال في غالبية المجتمعات الإسلامية يكشف، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً بالنسبة لحالة المجتمع المغربي، عن التطور الهائل الذي شهده التشريع الديني الحديث، في مقابل انحسار الشريعة

على مدى انحطاطه، الذي يعود إلى ابتعاد المسلمين عن الطريق القويم: شريعة الله. وبالتالي، فخلاص العالم الإسلامي يكمن في العودة إلى الأصول، أي إلى قيم الإسلام، كما مارسها الرسول والخلفاء الراشدون. وهذا يستلزم بالضرورة تجاوز كل المقتضيات القانونية ذات الأصل أو المرجعية الغربية، والعمل على التطبيق الصرف والحرفي للشريعة التي هي صالحة لكل زمان ومكان.

وإزاء هذا السجال، تبنت الدول الإسلامية مواقف متباينة جداً: فبعضها أعلنت صراحة اعتمادها لمبادئ علمانية القوانين وانفصال الدولة عن الدين، ومنحت بالتالي أفضلية للقانون الغربي على حساب الشريعة. تلك حالة تركيا عقب الحرب العالمية الأولى مع مصطفى أتاتورك. والبعض الآخر، بالمقابل، عبّر عن تشبّثه القوي والحرفي بالشريعة الإسلامية، تلك حالة دول مثل المملكة العربية السعودية وجمهورية إيران. بينما يبدو أنّ بعض البلدان العربية، منها المغرب على سبيل المثال، اعتمدت حلاً وسطاً: فبقدر ما تعلن التزامها بالإسلام كدين رسمي للدولة، بقدر ما أغنت قوانينها الوضعية بعدد من النصوص أو المبادئ ذات الأصل الغربي، مع بعض التفاوت على هذا المستوى من بلد لآخر. وفي ما يتعلق بالمغرب دائماً، فقد خلق الانفتاح على الغرب ظاهرة مثيرة جداً، تتمثل من جهة في تضيق حقل تطبيق الشريعة باعتبارها قانوناً وضعياً، والذي انحصر في مجال مدونة الأسرة بشكل خاص وبعض المقتضيات القانونية هنا وهناك، ومن جهة أخرى في استمرارية الإسلام بوصفه ديناً ومجموعة من القيم والمبادئ، يؤثّران معاً في القاضي والمشرّع ويوجّهان عملهما.

يوسف هريمة: لنصل إلى دولة الحق والقانون، هل تكفينا هذه المنظومة الفقهية باختلافاتها الكبيرة؟ أم دولة الحق والقانون مسار من حتمياته إحداث قطائع معرفية مع كل ما هو قديم، وهذا هو مسلسل الحداثة؟

الدكتور فوزي بوخريص: لم يعد من الممكن اليوم نبذ كل تشريع من أصل بشري، والتطلع إلى قانون ديني مستمد كلياً وبشكل صحيح وموثوق تماماً من النصوص المقدّسة (القرآن والحديث)، ففي غالبية المجتمعات الإسلامية هناك «منظومات تشريعية» (إلى حد ما) تمزج بين التشريع الفقهي والقانون الوضعي والأعراف المحلية. فإذا أخذنا حالة المجتمع المغربي كمثال، يمكن القول مع بعض علماء الاجتماع، إنّ المادة القانونية فيه غير مشكّلة في إطار منظومة قائمة الذات، أي ليست على شكل بناء من المبادئ المتناسقة بطريقة تشكل كلاً منسجماً له منطقته الداخلي. إذ يتعلق الأمر بالأحرى بتكتل، أو ركام من آثار وبقايا نظريات سابقة وحالية، متعددة المصادر (أعراف، قواعد مستلهمة من

فالمؤكد أنه لا يمكن لكل الأفراد والجماعات في المجتمعات الإسلامية العيش في علاقة مباشرة مع النص الديني المؤسس طيلة الوقت، أي العيش على الرمز والتعالي، وإمّا يحتاجون إلى قوانين لتنظيم حياتهم وأنشطتهم؛ لهذا، فإنّ عمل الفقهاء المفسرين ضروري ومفيد على هذا المستوى، من خلال توظيفهم للتقنيات الصورية للاستنباط، لاستخلاص الأحكام والقوانين من النصوص التأسيسية. لكنّ إضفاء طابع القدسيّة على هذه القوانين وجعلها جامدة وثابتة وصالحة لكل زمان ومكان، أي اعتبارها عصية على التعديل والتطوير والتغيير يحوّل القوانين إلى مبادئ قسرية وإكراهية عاجزة عن استكشاف اللاتجانس والتطور المميزين للواقع البشري، الشيء الذي يتعارض مع روح الخطاب القرآني الذي يشتمل كترميز مفتوح ومنفتح للوجود البشري. وهكذا حصل منذ البداية طلاق بين الخطاب الديني الذي سجل كتابة فيما بعد، وبين القوانين الفقهية-القضائية التي بلورت وصيغت مع تشكل الدول المركزية وصعودها في الإسلام. طلاق ما يفتأ يتعمق بفعل التحديات المطروحة على المسلمين اليوم، في مجالات العلم والتقنية والاقتصاد.

يوسف هريمة: في بناء الدولة الحديثة كان هناك تمييز واضح بين التشريع البشري والإلهي، وهذا نفسه ما أفرزه مسار العلمنة في الغرب. لكن في الدول العربية ليست هناك فواصل بين الأمرين، حيث يتم تطبيق جوانب من مدونات الفقه في منظومة الأسرة. ويتم تحرير باقي المجالات. كيف تقرؤون هذا التناقض؟ وهل نحن بهذا التحرير أمام الخطوات الأولى لتحرير المجال الديني كما عرفته الدول الغربية؟

الدكتور فوزي بوخريص: فعلاً، فمنذ القرن الماضي وخصوصاً منذ صعود التوجهات الأصولية، خاصة بعد حدوث الثورة الإسلامية في إيران، انقسم الفقهاء بخصوص مسألة التشريع بين ما هو بشري وما هو إلهي إلى فريقين: بالنسبة للفريق الأول، يعود القانون الإسلامي إلى القرن السابع، فقد صيغ من أجل سياق اقتصادي واجتماعي خاص، هو سياق الجزيرة العربية، وبالتالي فهو لم يعد يتلاءم مع العالم المعاصر، المطبوع بالتعدد المتزايد للعلاقات الاجتماعية. ويمكن أن نذكر في هذا الصدد عدداً من الواجبات الدينية التي تشكل عوائق أمام التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، مثل: تحريم القرض بالفائدة والتمييز تجاه المرأة.. إلخ. وأمام هذا الواقع يرون ضرورة إعادة فتح أبواب الاجتهاد، عبر التأويل التقدمي للشريعة، وتوظيف معطيات التاريخ والسوسيولوجيا والقانون المقارن والعلوم الاجتماعية عموماً، ولم لا؟ بالنسبة للبعض الفصل بين الدولة والدين، والهدف عموماً هو إرساء نظام قانوني دينوي وعقلاني وملائم أكثر لمقتضيات العالم الحديث.

وبالنسبة للفريق الثاني، يكفي إلقاء نظرة سريعة على العالم الإسلامي لملاحظة مدى انقسامه وتشردمه وتخلفه، وباختصار للوقوف



الدكتور فوزي بوخريص

باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية ظهر المهرارز، فاس. أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب. نشر العديد من المقالات والدراسات في مجلات مغربية وعربية. منها: "الاندماج الاجتماعي والديمقراطية"، و"موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسي الديني في المغرب"، و"حصيلة السوسيولوجيا في المغرب وسؤال النوع".

الدين، قانون وضعي..)، جرى صهرها في إطار ممارسة قانونية، أضفت عليها الدولة طابعاً رسمياً. ومعنى ذلك أن القانون الوضعي المغربي منظومة معقدة ومركبة، هي نتائج «ترسب» طبقات قانونية عبر التاريخ. والتطور التاريخي للمجتمع المغربي وتعقده وتوسع مجاله يخلق مواد قانونية جديدة، تنضاف إلى المواد القديمة، تغيرها قليلاً أو جزئياً، لكن دون محوها نهائياً.

وبالمثل يصعب الحديث عن القطع تماماً مع كل ما هو قديم (التشريع الفقهي أو غيره) من أجل اعتماد القوانين الوضعية الحديثة ذات المرجعية الغربية، خصوصاً أن هذه القطيعة لم تتحقق حتى في المجتمعات الغربية نفسها، التي غالباً ما تتخذ كنموذج في هذا الشأن، فمن المعلوم أن حقوق الإنسان في «الإعلان» الأمريكي مثلاً، ما تزال تحتفظ بروابط مع المرجعية الدينية. كما أن الثورتين الإنجليزية والفرنسية خطتا خطواتهما الحاسمة نحو الأسس العلمانية الفلسفية، دون القطع الكلي مع نوع من الروحانية المعقلنة. وعلى العموم هناك نوع من العودة إلى الديني، حتى في الغرب، الشيء الذي يستلزم طرح مسألة الوحي -أو إعادة طرحها- في الديانات التوحيدية الثلاث، ليس من زاوية التعريفات اللاهوتية التقليدية، وإنما انطلاقاً من معطيات التفسير والتأويل الحديثين ومقتضياتهما، مع الأخذ بعين الاعتبار كل العناصر التي تشكل الحياة القانونية، وكل تلك العناصر التي توجد فيما وراء القانون، أي كل الأبعاد التي توجد أساساً في ممارسة القانون، وفي الطريقة التي يتم بها تلقي القاعدة وتأويلها، بل وتحويرها وتغيير طبيعتها من طرف الممارسين (أفراداً وجماعات)، والمؤسسات والفاعلين في الحياة الاقتصادية.. إلخ، خصوصاً أن هناك اليوم إمكانية سانحة للاستفادة من مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، ومن مقارباتها الجديدة، ونعتقد أن هذا البرنامج الفكري الشامل والعميق وحده الكفيل بإرساء دعائم دولة الحق والقانون، بما هي بناء مؤسسي قائم على التعاقد والاتفاق، ويتصرف دائماً، وكيفما كان النظام، «وفق القانون»، منظوراً إليه باعتباره فناً لحل الصعوبات التي تنشأ من العيش في إطار المجتمع وفقاً لمعايير العدالة وتبعا لتحكيم سلطة دنيوية شرعية.

يوسف هريمة: شكراً الدكتور فوزي بوخريص على هذا الحوار.

قراءة في كتاب «فكرة القانون» لدينيس لويد

□ د. عبد الرحيم العلام

كيف نشأ القانون؟ وما إشكالاته؟ وما علاقته بالأديان؟

الكتاب الذي بين أيدينا هو واحدٌ من الكتب التي استطاع مؤلفها إعطاء فكرة مستفيضة عن القانون، فقد رام «دينيس لويد» تجنّب الطريقة التقليدية المعتمدة في تدريس «المدخل لدراسة القانون»، مُعتمداً في ذلك على خبرته الطويلة في تعامله مع المادة القانونية، وإلمامه الجيّد بتاريخ الفكر الفلسفي والسياسي. والمؤلف هو خريج جامعتي لندن وكمبردج، امتهن المحاماة إلى جانب التدريس في جامعة لندن، وهو المهتم بقضايا القانون نظراً وممارسة، إذ صدرت له العديد من المؤلفات في القانون.

لم يكن اختيار الكتاب من أجل تقديمه للقارئ العربي عبثاً، أو فرضته جِدّة الكتاب أو شهرته، بل إنّ كلّ هذه الشروط تكاد تكون مفقودة بخصوص كتاب «فكرة القانون»، فهو كتاب صدر في ستينيات القرن المنصرم، ورغم اشتهاره في فترة سابقة في الوطن العربي بفعل الترجمة العربية التي أنجزتها سلسلة «عالم المعرفة» سنة 1981 (العدد 47)، فإنه اليوم يكاد يكون غير معروف إلا للقلة من الذين يشتغلون على المادة القانونية، مع العلم أنّ فكرته تهم كل أطياف المجتمع من مهنيين وطلبة ومدرسين ومواطنين، قياساً إلى طريقة مؤلفه في بسط إشكاليته، وفي اللغة البسيطة التي استخدمها من أجل الوصول إلى القارئ.

إذن، فنحن أمام محاولة لتقديم كتاب قيّم وثمين من الناحية العلمية، في ظلّ واقع يحدث فيه نقاش كبير حول غاية القانون، والجهة المخوّل لها تشريعه وتنفيذه، ومن أين يتحصل القانون على مشروعياته المجتمعية، وعلاقته بالأعراف والتقاليد والمعتقدات الدينية وغير الدينية، وسبل فرض احترامه، ومدى ارتباطه بفكرة العدالة والمساواة، كما أنّ هناك من يطرح مدى حاجة المجتمعات إليه، وغيرها من الأسئلة التي يطرحها المواطن راهناً، لا سيما في الظروف الانتقالية التي تعيشها العديد من الأقطار العربية والإسلامية. وهي الأسئلة التي نلفي محاولة جادّة للإجابة عنها في كتاب «فكرة القانون». بيد أنّ الكتاب لا يفيدنا فقط في تلمّس بعض الإجابات، بل أيضاً في المقارنة بين أسئلة حاضرتنا وأسئلة الكثير من الشعوب التي عمّرت الكرة الأرضية على امتداد قرون من الزمن، لأنّ الكاتب لا يقتصر في تناوله على منهج بعينه، وإنّما هو مُنفتح على أهمّ العلوم التي تساعد في بسط فكرته، إذ نجدّه يغرف من علم الأنتروبولوجيا، والسوسيولوجيا، والفلسفة، والتاريخ، وعلم اجتماع الأديان، والدراسات المقارنة... وكلّ ذلك في قلب واحد يكاد لا يُشعر القارئ بتعدد مناهجه.

ولأن «دينيس لويد» حريص على تبليغ فكرته إلى أكبر عدد من القراء، فإنه لم يثقل كتابه بالإحالات المرجعية، أو ينقل إليهم أقوال الفلاسفة والعلماء بتعبيراتهم هم، بل إن الكتاب خالٍ من أية إحالات باستثناء الاقتراح الذي ختم به المؤلف كتابه، الذي تضمن بعض الكتب المرجعية التي يمكن للقارئ العودة إليها إذا رغب في التفاصيل. ويكمن هذا الحرص أيضاً في اللغة حيث يلج الكاتب على التبسيط والاستعانة بالأمثلة كي يفهم القارئ مراميه، إذ لا تكاد تمر فكرة دون أن يأتي «لويد» بمثال عليها سواء من الواقع الحي أو من التاريخ.

لا يتضمن الكتاب أفكاراً يمكن الاستفادة منها فحسب، ولكن هناك أيضاً غير المفكر فيه الذي يساعد على تلمس تصور كاتب كبير عن المستقبل، وكيف أن العديد من القضايا التي كانت إلى عهد قريب غير ممكنة أصبحت اليوم من المسلّمات. وهذا الأمر نلمسه في الأفكار التي وردت في الكتاب بخصوص ما يثار من نقاش حول الإجهاض والقتل الرحيم والمثلية والموت الرحيم، والمسائل التي يطرحها القانون الدولي، ودور التكتلات الدوليّة في فرض نوع من العدالة الدولية، وهي من الأمور التي استطاع المنتظم الدولي اليوم إيجاد بعض الحلول لها رغم التعثرات التي تصادف هذه المحاولة. وهناك قضايا أخرى استطاع الكاتب استشرافها بنوع من الذكاء المستقبلي، ساعده في ذلك إلمامه بالتاريخ والاجتماع.

ومن نافلة القول، إن كتباً من هذا النوع يصعب على المرء تلخيصها أو اختزالها في صفحات وجيزة، وكتاب «فكرة القانون» يؤكد هذا القول بشكل كبير، مادام صاحبه قد ضمّن تاريخاً طويلاً من النظر إلى القانون، وجعله خلاصة مطولة لعشرات الكتابات الفلسفية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولهذا، لا يمكن أن نزعّم أن هذه القراءة تجعل المطلع عليها في غنى عن العودة إلى الكتاب، بل إن غايتها هي التحفيز على الاهتمام بفكرة القانون بالأسلوب الذي يطرحه دينيس لويد، وتجنب ما أمكن الطرق الكلاسيكية في تقديم القانون للمواطنين عموماً، ولمجتمع المعرفة القانونية بشكل خاص. وبالتالي فإن القراءة التي نقدّمها عن الكتاب لن تكون إلا تسليطاً للضوء على أهم الأفكار التي يبدو أنها تساعد على الإلمام بإشكاليته، وتعطي فكرة وافية عن هيكله العام.

وينبغي التنويه أن كتاب «فكرة القانون» ليس من حسناته فقط أن محامياً وأستاذاً جامعياً قد كتبه، ولكن أيضاً لأن محامياً هو الذي نقله إلى اللغة العربية عن الإنجليزية، وأن محامياً ومترجماً معتمداً هو الذي راجع عملية التعريب، وهذا ما أعطى الكتاب حيوية إضافية لم تؤثر فيها إلا بعض أخطاء الطباعة التي وردت في بعض الصفحات (وفي هذا السياق من المستحسن لو تمت إعادة طباعة الكتاب من جديد، لاسيما أن نسخ الطبعة الأولى لم يعد لها وجود في السوق).

يضم الكتاب حوالي 300 صفحة من الحجم المتوسط، قسّمها المؤلف إلى 14 فصلاً، تساءل في أولها الكاتب عما إذا كان القانون ضرورياً؟ ثم تطرّق في باقي الفصول إلى المواضيع التالية: القانون والقوة، القانون والأخلاق، القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية، الوضعية القانونية أو القانون الوضعي، القانون والعدل، الحرية والقانون، القانون والسيادة والدولة، القانون والمجتمع، القانون والعرف، القضاء، التفكير التصوري في القانون، واختتم الدراسة بطرح بعض القضايا المستقبلية.

يرى المؤلف في القانون إحدى المؤسسات الجوهرية في حياة الإنسان، بحيث إذا غاب القانون تستحيل الحياة إلى شيء مختلف جداً على ما هي عليه اليوم، وهو ما يحاول أن يبرزه من خلال فصول الكتاب. مع وعي لويد أن القانون وحده ليس

كافياً لتحقيق التقدم المُبتَغى، وإنما هناك علاقة وثيقة بين القانون والقواعد الخلقية. فمن خلال السؤال المحوري الذي يطرحه الكتاب حول ما إذا كان القانون ضرورياً، يحاول الكاتب التطرق إلى تاريخ من الشك في جدوى القانون في حياة الإنسان، مادام ليس هناك إجماع، على الأقل من الناحية الفكرية، على كون القانون شيئاً إيجابياً، بل هناك من يرى فيه شراً ينبغي تجنبه. فالشعور بأن القانون ضرورة فطرية لم يكن يحظى بتشجيع الكثير من الفلاسفة من أفلاطون إلى ماركس ممن دَعَوْا بشكل أو بآخر إلى رفض القانون، وكذلك لعب العداء للقانون دوراً بارزاً في العديد من الأنظمة الدينية، وكان عنصراً حاسماً في أيديولوجية الكنيسة المسيحية في مرحلة تكوينها. كما أن هناك مجموعة من المتحمسين في عصرنا للمذهب الفوضوي كحل لمشاكل الإنسان (يشير الكاتب هنا إلى التيار الذي خلقت أفكاره السياسي الروسي «باكونين»).

لكن لويد عندما يطرح السؤال حول ضرورة القانون من عدمها فهو بذلك - كما يقول هو نفسه - لم يحاول ذكر حقيقة فيزيائية بسيطة فقط، وإنما يتعلق الأمر بعملية تقويم، وهذا يحتوي افتراضاً ضمناً عن هدف الإنسان وغايته، وعمّا هو خيرٌ له أو شرٌّ له، وما يحتاج إليه للوصول إلى الأهداف (ص 13). وبعد استعراضه لآراء الفلاسفة والمفكرين حول مسألة الخير والشر المجبول عليها الإنسان (أفلاطون، هوبز، مكيافلي، بودان...)، ومن خلال عرضه لعشرات الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بمواقف بعض المجتمعات من القانون، يخلص الكاتب إلى القول إن أي مجتمع، بدائياً كان أو متطوراً، لا مفرّ له من وجود قواعد تحدد الشروط التي يستطيع الإنسان أن يُسيّر بها حياته في التزاوج والتجارة والفلاحة، قائلاً في هذا الصدد: «إنّ الفكرة القائلة إنّ المجتمع البشري يمكن أن يقوم على أساس أن بمقدور كل امرئ العمل بما يعتقد أنه صواباً في حياته الخاصة هي فكرة خيالية لا تستحق الاعتبار، ذلك أنّ مجتمعاً كهذا لن يكون قطعاً مجتمعاً بدون نظام، بل سيكون إلغاءً ونهياً للمجتمع نفسه». (ص 24)

غير أنّ سؤالاً آخر أكثر أهمية يبرز في هذا المستوى من النقاش، وهو: ألا ترتبط فكرة القانون بنظام القمع؟ وهنا أيضاً، وقبل أن يجيب لويد عن السؤال، فإنه راح يستعرض آراء المدارس الفلسفية والأنثروبولوجية والاجتماعية بخصوص هذا الموضوع، مُستنتجاً أنّ فكرة القانون تشمل ما هو أكثر من مسألة الخضوع، ولكنّ عنصر الطاعة والخضوع هو العنصر الحاسم. إذ يتضح أن القرن يُعتبر سيده هو الشخص المطلوبة طاعته، وأنّ المواطن يعتبر ضابط الشرطة هو الشخص الواجبة طاعته، وكذلك القاضي. لكن من أين يأتي هذا الإحساس بواجب الخضوع؟ في هذا السياق يستحضر لويد المساهمات القيمة لعالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر» الذي يُشير إلى الأهمّات الثلاثة للمشروعية: الكاريزمية والتقليدية والعقلانية. ومن هنا جاء تأكيد الكاتب على ضرورة السلطة الشرعية لقيام القانون بوظيفته في جميع المجتمعات. وإن كان جدلاً غير محسوم يظل ماثلاً أمام هذا التأكيد، ألا وهو علاقة القانون بالقوة وليس فقط بالسلطة، بمعنى آخر، هل تطبيق القانون تلزمه فقط سلطة شرعية حتى يكتسب نفاذه أم أنّ القوة قد تقوم أحياناً مقام الشرعية بصرف النظر عن كلّ القيم الأخلاقية؟ حيث يشير المؤلّف إلى السجل الممتد بين المدارس الفكرية حول العلاقة بين القانون والأخلاق، وإن كان في آخر المطاف يجنح إلى رأي علم النفس الذي يؤكّد أنّ «الناس ليسوا مخلوقات لطيفة ودودة، وأنهم يدافعون عن أنفسهم حين يُهاجمون» إذ يجب أخذ تلك الرغبة الجبارة في الاعتداء بعين الاعتبار على أساس أنها صفة لصيقة بغرائزهم. ولهذا نجد أنّ فرويد ربط بين المجتمع المتحضر والنظام الاجتماعي القسري. وإن كان ينبغي لهذا القسر أن يتّسم بنوعٍ من الشرعية، لأنّه كلّما كان استخدام القوة أكثر تنظيماً وأكثر فعالية تراجع استخدام القوة. وفي هذا السياق يُورد الكاتب العديد من الأمثلة من أجل التدليل على رأيه.

ومن مفارقات العلاقة بين القانون والقوة أنه بينما يُعتبر القسر جزءاً لا يتجزأ من النظام القانوني الفعّال، إلا أن ذلك لا يُبرّر الإصرار على أنه يترتب على ذلك بالضرورة أن تلحق بكل حكم فردي في النظام القانوني نتائج جزائية، بل العكس هو الصحيح في نظر «لويد»، بدليل أن النظام الحديث يزداد ميلاً لتحديد الواجبات المهمة التي لا تحتاج إلى وضع نصوص جزائية مُلحقة بها. وفيما يتصل بالعلاقة بين القانون والدين، يعود الكاتب إلى التاريخ كي يسبر أغوار هذه العلاقة، حيث وجد أنه في العصور السالفة كان القانون يتمتع بقداصة تنبع من مصدر إلهي أو سماوي، وكان القانون والأخلاق والدين مرتبطين ببعضهم بعضاً بشكل لا يمكن تجنبه، وكانت هناك قوانين تُعتبر إلهية المصدر. لكن ورغم أن الدين قام بدور أساسي في إضفاء المحتوى الجزائي على القانون، إلا أن تعارضاً كبيراً قد حصل بين القانون الوضعي والقانون المعتبر إلهياً، وهو ما خلق سجلاً كبيراً في الماضي كما في الحاضر حول سبل درء هذا التعارض، إذ لجأت الشعوب إلى الكتب السماوية من أجل حل هذه المشكلة، فالملوك يقترحون والله هو الذي يتصرف، ولهذا لا يمكن للقوانين البشرية أن تسمو فوق القوانين الإلهية، وإلا فإن الكتب الدينية ملأى بقصص العقوبات الزاجرة التي أوقعت على الملوك والشعوب الذين اجتروا على انتهاك شريعة الرب (يستشهد الكاتب بما جاء في التوراة ص 46).

يشير دينيس لويد إلى أن احتمال تعارض القوانين البشرية - حتى لو صدرت عن حُكام اختارهم الله - مع القوانين الإلهية أدى إلى إصابة الإنسان بأزمة أخلاقية، ولمناقشة هذه القضية يورد المؤلف ملاحظتين: مؤدى أولاهما أن فكرة القانون الإلهي لدى العبرانيين مثلاً نجمت عن مساواة القانون بالأخلاق، حيث القانون الوحيد الحقيقي هو ذلك الذي جسّد أوامر الله، وهذا ما جعل الباب موارباً أمام الحكم الثيوقراطي، إذ لا مجال لأي قانون يفتقد إلى مصدر ربّاني (ومثال ذلك ما شهدته الدولة اليهودية القديمة والعهود الأولى للحركة الكالفانية)، أما الملاحظة الثانية فهي ذات علاقة بسلطة تفسير النصوص التي يتمتع بها وسطاء بين الإنسان والله، إذ يتضح أن مدى التفسير الشخصي يظل غير محدود حيث يتنافس الإيمان والتعصب لفرض سيطرتهم على أتباعهم. كما يستحضر الكاتب التجربة اليونانية التي ربطت بين الرؤية الإلهية والقانون، بيد أن الفكر اليوناني كان يتجه نحو الاعتراف بأن القانون البشري، سواء استقى مصدره أو قسماً منه من مصدر إلهي أو لم يفعل، كان يتمتع بمكانة مستقلة في المجتمع البشري، وإلا كان قد اتخذ طابعاً مقدساً. (يتضمن الكتاب محاوراً سقراط وكريتو حول مسألة القانون أثناء خضوع الأول للمحاكمة).

أمّا في ما يخص العلاقة المفترضة بين القانون والأخلاق، فإن الأمر يتضمن العديد من المفارقات على الرغم من انطلاقتها من مبدأ متماثل، فمثلاً قد يعاقب القانون على الفساد الجنسي في بعض الأحيان، لكنه يمتنع عن المساس بالنتائج الشرعية لبعض أشكال الفساد الخلقي كالبغياء. وفي المقابل فإن ما تفرضه الأخلاق قد لا يترتب جزاءات قانونية بالضرورة (رعاية الأب لأطفاله مثلاً)، أمّا أسباب هذا التعارض فهي متعددة ومختلفة بنظر لويد، ففي حالات كثيرة لا يكون السلوك الخلقي الأسمى متجسداً بما فيه الكفاية في الشعور العام بحيث يُنتج عملاً شريعياً يتفق ويتلاءم معه. وقد يعكس القانون قواعد أخلاقية عامة، وإن كان يتم إخضاع هذه الأخيرة ببطء لأسلوب أكثر صفاء وإنسانية. من الأمثلة التي يسوقها الكاتب لمناقشة كيف أن القانون يمتنع أحياناً عن التدخل في بعض الأمور الأخلاقية تحسباً من أن ينجم عن هذا التدخل نتائج أخطر من تلك التي جاء القانون لمعالجتها، مسألة تجريم السكر في بعض ولايات الاتحاد الأمريكي التي منعت شرب الخمر لكنّ النتائج كانت عكسية (كان هذا المنع موجوداً في زمن الكاتب لكنه اليوم لم يعد وارداً، كما أن تجريم المثلية الجنسية في الولايات المتحدة الأمريكية

لم يعد موجوداً منذ سنة 1957، بعد أن برهنت لجنة «ولفندن» على أن نصّ التجريم يصعب تطبيقه، وإذا ما تم تطبيقه فإن من المحتمل أن يضر أكثر مما ينفع، إذ قد يُشجع على شرور أخرى كالابتزاز)، وكان للفلسفة الاقتصادية دور في هذا الصدد، خاصة مع طرح «سيتوارت مل» بخصوص عدم التدخل، بمعنى أن على القانون ألا يتدخل في الأمور المتعلقة بالسلوك الأخلاقي الخاص أكثر مما هو لازم للحفاظ على النظام العام، بعبارة أخرى: هناك منطقة أخلاقية من الأفضل أن تُترك لضمير الفرد.

عاد مؤلف كتاب «فكرة القانون» إلى تاريخ الجدل الذي قام بين الفلاسفة والعلماء حول العلاقة بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي، ومن ثم استنتج أن التناقض الذي حصل بين الفلاسفة (لا سيما بين أفلاطون وتلميذه أرسطو) قد أرحى بظلاله على فكرة القانون حتى يومنا هذا. ففكرة القانون الطبيعي تسلك سبيلين متعارضين حيال الطبيعة بما هي مفهوم، فمن جهة يُمكن اعتبار الطبيعة تعبيراً مثالياً لتطوّر الإنسان الأساسي حين تتحقق كافة طاقاته الكامنة، ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الطبيعة أنها السبيل الذي يسلكه الإنسان بفعل تكوينه النفسي - الفيزيائي، وطبقاً للمفهوم الأول تكون الطبيعة مقياساً مثالياً تقاس به الأمور غير الطبيعية أو التقليدية الصرفة، أما طبقاً للمفهوم الثاني فتكون الطبيعة أمراً واقعياً حقيقياً لأنها تدرس الإنسان كما هو وليس كما ينبغي له أن يكون. ومع ذلك فإن «لويد» لا يُنكر أن المفهوم الثاني يشمل ضمناً عنصراً معيارياً، مادام لا بدّ من مقياس لتقرير ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي بالنسبة للإنسان. ولهذا، ظلّ هناك خلاف كبير حول القائلين إن القانون يمكن أن يُستنبط بالتعليل والإلهام والإدراك بالبديهة، وبين المعالجة التي ترى أن خير برهان على ما هو طبيعي لحكم الإنسان في المجتمع هو القوانين والمقاييس التي تعتبر عامة للجنس البشري عموماً. (ص 71)

لم يكن التمييز الحاصل اليوم بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي وليد تأملات العلماء المعاصرين، بل إن كتاب «فكرة القانون» يستعرض سلسلة من السجلات التي دارت حول هذه المسألة، لا سيما ما طرحته الفلسفة الرواقية، وتفاعلات المسيحية الكاثوليكية فيما بعد، والإسهام الكبير الذي قدمه اللاهوتي طوماس الأكويني وتلامذته للمسألة عندما استعادوا أفكار أرسطو ووطنوها ضمن البيئة المسيحية النازعة نحو الانغلاق. وسيطور هذا المسعى أكثر مع ظهور فكرة الحقوق الطبيعية التي جاءت مع بعض المصلحين والفلاسفة أمثال مارسيلوس وجون لوك، وذلك بالتوفيق بين القانون الطبيعي الذي يفرض الطاعة والخضوع وبين الحقوق الطبيعية التي تجعل مبدأ الطاعة مقروناً باحتياز الشرعية، ومن هنا أصبح القانون الطبيعي يفرض الواجبات كما يحفظ الحقوق، وكانت هذه الفلسفة فاعلة بشكل كبير خلال الثورة الأمريكية المتأثرة بأفكار جون لوك. كما جاء التأثير الأهم للحقوق الطبيعية مع الطرح الذي جاء به «روسو»، الذي انتصر فيها لفكرة «الإرادة العامة».

يتضمن الفصل الرابع من الكتاب حواراً عميقاً بين أقطاب المدرسة الوضعية، فالنظر إلى القانون الوضعي على أنه يشترك مع الأخلاق في كونه معيارياً من حيث أنه يضع قواعد للسلوك أكثر مما يُعنى بذكر وقائع حسب وجهة نظر دافيد هيوم، يقوم على التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وهو ما حمل في ثناياه، حسب لويد، توريطات خطيرة لفكرة القانون الطبيعي، فلئن اقترحت المدرسة الوضعية بعض الأفكار التي بموجبها وقع إيضاح كيف أن العواطف يمكنها خلق معايير أخلاقية من دون الحاجة إلى القانون الطبيعي، فإن السؤال يظل قائماً حول ما إذا كان ممكناً إيجاد معيار عقلي يزود الإنسان بوسائل الحكم على ما هو صواب أو خطأ. وهو الإشكال الذي حاول «كانط» أن يُقدّم بخصوصه إجابة لـ«هيوم» بإقراره بوجود عالمين: عالم ما هو كائن، وعالم ما ينبغي أن يكون، بحيث يتضمن العالم الثاني ما يسميه كانط الأوامر المطلقة وأحكام الأخلاق.

وإن كان لويد يرى أنَّ المُقترح الكانطي لم يزودنا بمعيار فعال لحلِّ واقٍ لبعض المشاكل الهامة، وهو ما سرَّع بظهور المذهب النفعي مع مؤسسه «جيرمي بنتام»، وبفضل سيادة هذا المذهب في القرن الثامن عشر نضج القانون الوضعي وذلك بإدخال عنصرَي اللذة والألم المرتبطين بالقانون، دون أن يعني ذلك أنَّ المدرسة النفعية تجعل القانون والأخلاق متغايرين، فبنتام نفسه سخر فكره لانتقاد القانون البريطاني، ورفض الطرح الهوبزي الذي يرى في كل ما ينص عليه القانون أخلاقياً بصرف النظر عن كونه جيداً أو سيئاً. إذ ترى النفعية أنَّ الحكم على جودة القانون من عدمها هو من اختصاص مبدأ النفعية العظيم الذي نادى به «بنتام» ورفاقه.

لكنَّ المقاربات التي طورها علم الاجتماع تنتقد الوضعية لكونها تُميِّز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، مُعتبرة أنَّ القانون جامد لا يتحرك، بينما تفيد البحوث السوسيولوجية عكس ذلك، لا سيما أنَّ الكثير من القواعد القانونية يتمُّ تطويرها على يد القضاة الذين يتفاعلون مع مجتمعاتهم. كما ينتقد النظرية العلمية التي نادى بها «إيستون»، لأنَّ الفقيه العلمي، حسب دينيس لويد، لا يستطيع تجاهل حقيقة كون القانون يحوي بذور تطوره وفق بعض القيم المقبولة في المجتمع، والطريقة التي توجَّه فيها هذه القيم أو تضبط القرارات القانونية المعقدة المتغيرة فتشكل العنصر الحيوي للنظام القانوني. لكنَّ هذا لا يمكن أن يطعن في جميع الأحوال بشرعية الفكرة المحورية للوضعية القانونية بخصوص أنَّ شرعية أي حكم قائم لا يُطعن فيها بوصفها التزاماً قانونياً، حين تتعارض مع القيم الدينية أو الخلقية، أو أي مصدر غير قانوني (ص 103).

إنها لقضية هامة يطرحها كتاب «فكرة القانون» حين يتناول إسهام القانون في تحقيق العدالة، فالقانون إذا لم يكن رديفاً للعدالة فهو سخرية حسب المؤلف. فإذا كان «العدل أحد الأمور الخيرة التي تسعى الأخلاق لتحقيقها للبشرية، فإنَّ هذا الخير يعمل كوسيلة وكغاية في حد ذاتها»، وهذا ما جعل العديد من الفلاسفة ومنهم أفلاطون قد جعلوا العدل على قمة الأخلاق. وفي هذا السياق، يقيم الكاتب تمييزاً مهماً بين العدل الشكلي وتحقيق المساواة، فكون القانون يُطبَّق بشكل مجرد وعام على الجميع فهذا يدخل في الجانب الشكلي للمساواة، وهذه صفة ضرورية لتحقيق العدل، وهو ما يعني أنه على جميع المتماثلين الخضوع للمعاملة نفسها. بمعنى آخر، فإنَّ العدل الشكلي يتطلب المساواة في المعاملة وفقاً للتصنيف الذي أعده القانون. ولكنَّ هذا لا يكفي من أجل تحقيق ما يسميه «لويد» العدل الموضوعي أو الجوهرية، إذ ينبغي الجواب عن السؤال: كيف يتقرر أنَّ القواعد القانونية هي ذاتها عادلة؟ فمثلاً يمكن أن يكون هناك نص قانوني يعطي للذكور حقَّ التصويت بدون محاباة، ولكن حتى إذا تمَّ تطبيق هذا النص بتجرد وعمومية فإنه يظل غير عادلٍ، لأنه يَمنع فئة النساء من التصويت، ولهذا ينبغي البحث في عدالة القانون أولاً وبعد ذلك يتم التركيز على تطبيقه بشكل عام ومُجرد، حتى لا يكون العدل في التطبيق يُخفي وراءه ظلماً في محتوى القانون.

هناك نقطة مهمة يسلط عليها الكاتب اهتمامه، وهي المتعلقة بمسألة «الضمير» الذي ينبغي أن يحكمه القاضي أثناء إصداره أحكامه، مما يطرح العديد من الأسئلة: هل على القاضي أن يُنفذ جميع القوانين سواء أكانت جيدة أم سيئة؟ أم عليه أن يحكم ضميره ولا يحكم إلا بالقوانين الجيدة؟ وماذا لو تعرَّض للأذى إن هو رفض تنفيذ القانون؟ هل عليه أن يستقيل من منصبه حتى لا يطبَّق قانوناً يراه جائراً؟ ألا يوجد هنا تعارض بين الواجب القانوني والواجب الأخلاقي؟ وهل يصنع القضاة القانون؟ وما العلاقة بين القضاء والسياسة؟

في سياق إجابته عن هذه الأسئلة، يسوق لويد العديد من التجارب والوقائع التاريخية، كما يستشهد برُزمة من الآراء الفقهية والفلسفية، كي يخلص إلى أن القانون وديعة في صدور القضاة، لكن هؤلاء ليسوا مستقبلين سلبيين للقانون، بل يُثبِت التاريخ الحديث والمعاصر أنهم ساهموا بشكل كبير في صياغة قواعده، خاصّة في الدول التي يسودها القانون العام مثل بريطانيا والدول التي تأثرت بها. رغم أن سلطة القضاة على صنع القانون تختلف اختلافاً أساسياً عن وظيفة التشريع، ويُسلّط الكتاب الضوء على مجموعة من الطرق التي يُساهم بها القضاة في صنع القوانين من قبيل: السوابق القضائية، والتفسير الذي تقوم به المحاكم الدستورية العليا، والترجيحات بين النصوص...إلخ.

ولكي تتوضح موسوعية إلمام الكاتب أكثر، وأهمية كتاب «فكرة القانون»، فإننا نرتئي اختتام هذه القراءة بإبراز إحدى أهم القضايا التي عالجها، وهي تلك التي تتصل بالعلاقة المتشابكة بين القانون والحرية. أي كيف يمكن التوفيق بين الحرية التي تأبى القسر، والقانون الذي لولا الإجبارية التي يتضمنها ما كانت لتكون له قيمة. فصرخة روسو حول: «أنّ الانسان ولد حراً لكن حيثما كان يرسف في الأغلال»، لا يمكن أن تكون إلا صرخة رومانسية حسب الكاتب، لأنها تفترض أن المجتمعات البدائية كانت مُتحررة من أية قيود قانونية، وهذا ما تخالفه القراءات الأنثروبولوجية التي أظهرت أن ثمة قواعد اجتماعية التزم بها الإنسان البدائي الذي ابتكر أغرب العقوبات التي بموجبها تتم معاقبة مخالفي النظام العام، كما أن العصور السابقة بينت أنه عندما يسود التمييز وليس المساواة، لن يكون للحرية دور ضئيل يتمثل في حرية الإنسان في الأمن والبقاء على قيد الحياة. وأمّا في عصرنا هذا، فدينيس لويد يرى أن فكرة الحرية برمتها قد احتلت موقع الصدارة. ومن هنا حصل التمييز بين الحرية السلبية التي تُعنى بتنظيم المجتمع بحيث إنه على الرغم من الضوابط والقيود التي فرضت على نشاط الفرد لصالح المجتمع، فإنّ هناك مجالاً واسعاً للمبادرة الحرة. في حين تقتضي الحرية الإيجابية تغليب الطابع الروحي أو الفكري الذي يتضمن إعطاء الإنسان الحد الأقصى من أجل التعبير عن طاقاته بصفته إنساناً، وعلى القانون أن يهتم بالسلوك الخارجي لا بالحالة الداخلية للتطور الروحي للمواطن الذي يخضع للقانون. ومن هنا جاءت القيم التي تُعدّ كونية من قبيل: حرية التعاقد، والاعتقاد، والتملك، والتنقل، والتجمع، والعمل، والتعبير...

هناك العديد من القضايا التي ناقشها الكتاب وتحتاج لأن يتوقف عندها القارئ، لا سيما ما يتعلق بالقانون الدولي وما يطرحه من إشكاليات تتعلق بالسيادة، ومبدأ عدم التدخل، والعدالة الدولية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وقوانين التجارة الدولية. كما يستعرض الكتاب بعض التجارب المُقارَنة في سياق إبراز دور العلوم الاجتماعية في التعامل مع القانون، ودور الأعراف والتقاليد في تطوير القانون أو الحد من تقدمه. إضافة إلى الاشتباك الحاصل بين اللغة والقانون، والأيدولوجيا والقانون.

وفي سبيل ختم هذه القراءة، يمكن القول إنّ كتاب «فكرة القانون» مهمّ في أيامنا هذه، لا سيما في ظل النقاش المُحتمد حول العديد من القضايا المرتبطة بموضوعه من قبيل قضايا: الدولة، والعدالة، والجهة المختصة بالتشريع، ومصادر القانون، ومضامينه، والسبل القمينة بمنح المشروعية للقانون حتى يتلقّفه المواطن بالطاعة، والملاءمة بين القوانين المحلية والقوانين الكونية، وكيفية التوفيق بين تطبيق القانون وتأمين الحريات العامة. كما يجدر التنويه إلى أنّ هذا الكتاب يحتاج إلى إعادة الطبع والتوزيع نظراً لافتقار المكتبات العربية لنسخ منه، ونظراً لأهميته بالنسبة إلى دراسي القانون وممارسيه على حدّ سواء.

التشريعة، الحق، الفقه، القانون

الحق والأخلاق والعدالة

■ عبد الرزاق القلسي

تعريب:

Hans Kelsen, Theorie pure de droit, Trad. Henri Thevenaz, Neuchatel, edit. De la Baconniere, 1953.
Chapitre 3, Le Droit, La morale, et La Justice, p-p 57- 64

الحق والأخلاق

إذا صاغ علم القانون عبارة مفادها أنه يجب على نتيجة معيّنة أن تتبع شرطاً ما، فلا إلزام وراء الدلالة الأخلاقية لفعل "يجب". فأن يكون سلوك معيّن موصى به من القانون لا يعني أن يكون أيضاً موصى به من قبل الأخلاق.

فاذا ما ارتضينا جدلاً أن هذا السلوك قد ضبطه القانون فإنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون محدداً أيضاً من جهة الأخلاق. فالقانون والأخلاق نظامان معياريان مستقلّان عن بعضهما بعضاً، ويترتب على ذلك ألا نتنازل بالضرورة عن المصادرة القائلة إنّ الحق متطابق مع الأخلاق، ولكننا نقول على وجه الدقة إنّ أيّ نظام قانوني لا يمكن أن يوصف بأنه جيد أو سيئ إلا إذا ما كان منفصلاً عن الأخلاق.

ويمكن للقانون الوضعي - بلا ريب - أن يسمح، في بعض الحالات، بتطبيق بعض معايير الأخلاق، بما يجعل الأخلاق تكتسب من القانون سلطة تحديد السلوك الذي يجب أن يقتفى، ولكن إذا وقع تطبيق معيار من معايير الأخلاق بالقوة الكامنة في معيار من معايير القانون، فإنّ هذا المعيار الأخلاقي يكتسب بالمناسبة خاصية المعيار القانوني.

ويجوز، على الضدّ من ذلك، للمعيار الأخلاقي أن يدعو إلى الامتثال للقانون الوضعي الذي يُعدّ، تبعاً لذلك، جزءاً لا يتجزأ من موضوع الأخلاق ذات الصلة.

إلا أنّه ليس لاستقلالية الأخلاق إلا خاصية شكلية، لأنّه إذا منحت للقانون الوضعي سلطة ضبط السلوك الذي يكون مرضياً عنه من وجهة نظر الأخلاق، فإنّ هذه الاستقلالية يتنازل عنها تنازلاً مطلقاً لصالح القانون، فيما تطلّ وظيفتها في أن تهب القانون الوضعي التبرير الإيديولوجي.

ولكي تطلّ الأخلاق منفصلة عن القانون يجب على مضمون معايير الأخلاق ألا يتداخل مع نظيره الذي في معايير القانون، بحيث لا يحيل القانون إلى الأخلاق، ولا تحيل الأخلاق إلى القانون. إنّ هذا هو الشرط الذي يسمح بالتعبير عن حكم أخلاقي في شأن نظام قانوني في كليّته أو في بعض معاييرها.

ويمكن من خلال هذا الحكم أو ذاك أن نرى تطابقاً أو تعارضاً بين معيار من معايير الأخلاق وبين معيار من معايير القانون، ونقصد من وراء هذا الكلام أن هذا المعيار القانوني هو - من وجهة نظر الأخلاق - معيار سيئ أو حسن، شرعي أو غير شرعي، منصف أو غير منصف. ويتولد عن ذلك حكم قيمي لا علاقة له بالقانون، على اعتبار أنه لم تقع صياغته وفق قاعدة معيار من معاييرها، وإنما وقع التعبير عنه على قاعدة معيار من معايير الأخلاق.

إن أحكام القيمة الوحيدة التي يخول فيها نظرياً لعلم القانون أن يبت فيها، هي تلك التي تنهض على وجود تطابق أو تعارض بين واقعة من الوقائع وبين معيار من معايير القانون، بما يجعل هذه الواقعة توصف بأنها شرعية أو غير شرعية، مباحة أو غير مباحة، مدسرة أو مناقضة للدستور.

وكما أشرنا من قبل، فإن أحكاماً للقيمة من هذا الجنس هي في الأصل أحكام على الوقائع، لأن المعايير التي تحيل إليها قد أنشئت بأفعال هي في الأصل وقائع تنزل في الزمان والمكان، على أنه ليس موكولاً لعلم القانون أن يصدر مثل هذا الحكم، لأن للقانون الوضعي ميزة تخصيص بعض الجهات بسلطة تحديد إن كانت هذه الواقعة شرعية أم لا. إن قراراً على هذا النحو يمتلك خاصية دستورية وليس خاصية إخبارية فحسب، كما أن لهذا القرار مفاعيل قانونية بما يجعله في منزلته يضاهاى منزلة الفعل المنشئ للقانون.

إذا كان الأمر متصلاً بتحديد إن كان زيد قد اقترف جرماً يوجب عليه العقاب فلا جهة تستطيع النظر فيه إلا المحكمة المختصة التي إذا أخذت قراراً باتاً ونهائياً فنقول إن له قوة القانون. وعلى رجل القانون وهو يقوم بتوصيف الحق أن يتقبل ذلك بوصفه معياراً قانونياً يمارس على حالة محسوسة، ويُعد أي رأي مخالف غير ذي أهمية قانونية.

إذا ما وقع تقديم واقعة بوصفها منشئة للقانون لا تستجيب لمحددات المعيار الذي يحكمها، فليس لهذه الواقعة بصورة موضوعية دلالة الفعل المنشئ للقانون، وإنما يعود للسلطات المختصة حينئذ تقدير الأمر. كما أنه لا يعود لعلم القانون الفضل في أن يقرر إن كان هذا القانون مطابقاً أم غير مطابق للدستور. إن هذا القرار موكول حصراً للبرلمان، أو لأي محكمة مكلفة بتطبيق ذلك القانون، أو لمحكمة خاصة. وإذا ما كانت السلطات المختصة تصرح بأن هذا القانون مطابق للدستور فإن القاضي لا يملك أن يتعاطى معه بوصفه منزوعاً من أية مفاعيل قانونية.

يحدث أحياناً أن يمنح القانون الوضعي لأي ذات حق الكفاءة في البت في الخاصية الشرعية أو غير الشرعية لسلوك تابع لذات حق أخرى، وهذا هو الحال في الأنظمة القضائية البدائية لأنها تفتقر إلى الجهات المركزية المكلفة بإنشاء المعايير القانونية وممارستها، وتوجد هذه الوضعية أيضاً في القانون الدولي على اعتبار أن هذه الجهات المقصودة لم تنشأ إلا في إطار المنظمات الدولية الخاصة. وفي القانون الدولي العام تمتلك دولة من الدول الأهلية لأن تقرر ما إذا كانت ضحية لخرق القانون الدولي من جانب دولة أخرى وبتطبيق العقوبات المنصوص عليها في مثل هذه الحالات. وإذا ما اتخذت دولة قراراً كهذا فإنها تتصرف كما لو كانت جهة لا مركزية في المجموعة الدولية، ويغدو دورها شبيهاً لدور المحكمة التي تبت في مسألة خرق القانون بادعاء أنها جهة مركزية تابعة للدولة.

وفي كلتا الحالتين، فإنَّ على علم القانون أن ينحصر في توصيف المعايير القانونية على الهيئة التي نشأت عليها ومورست بها من قبل الأجهزة المختصة.

لم ينشأ اعتراض على هذه الأطروحة إلا لأجل وصف القانون الذي أصدرته الجهات المختصة، ولذلك يتحتّم على علم القانون أن يقرّر ماهية هذه الجهات، ويقرّر بوجه خاص إن كانت لهذه الجهة أو تلك الكفاءة التي تدّعي امتلاكها.

إنَّ للقانون الوضعي الاستطاعة - بلا ريب - في أن يستشعر الطعن إلى جهة أعلى مرتبة لتقرّر إن كانت الجهة الأقلّ مرتبة قد تحرّكت في إطار صلاحيّاتها المسموح بها، مع أنّ الجهة الأعلى في أيّ نظام قانوني تنفّلت أصلاً من آية رقابة من أيّ نوع كانت. وإذا كان الشكّ - على سبيل المثال - يحوم حول قرار صادر عن المحكمة العليا تحاط به الشبهات فيما يدّعيه حقيقة من مقاصد، على اعتبار أنّ الأفراد الذين انبثق عنهم لم تقع تسميتهم بطريقة متطابقة مع الدستور، فإنّ هذا الأمر كلّ لا يمكن أن يجد طريقه إلى الحلّ إلا عبر علم القانون. على أنّ هذا الحل متوقّف على الجهات المكلفة بتنفيذ القرار المذكور، إذا ما قرّرت تنفيذه فلا خيار أمام رجال القانون سوى اعتباره قراراً صادراً عن المحكمة العليا، أمّا إذا ما رفضوا تنفيذه فهو في حكم الملغى.

الحق والعدالة

إنّ من ينظر إلى نظام قانوني أو إلى معيار من معايير على أنّه منصف أو غير منصف، لا يستند في الغالب على معيار من معايير الأخلاق الوضعية، على معيار قد وضعه الناس، وإمّا وبكلّ بساطة على معيار افترضه هو. إنّه يرى على سبيل المثال أنّ نظاماً قانونياً شيعياً هو نظام غير عادل بما أنّه لا يضمن الحرّية الفردية. إنّه - بهذا المعنى - يفترض إذن وجود المعيار القائل إنّ على الإنسان أن يكون حراً. على أنّ معياراً كهذا لم ينشأ لا من العرف ولا من وصيّة من وصايا الرّسل والأنبياء. إنّه يفترض فحسب تمثيل قيمة عليا مسلمة بشكل فوريّ.

إنّنا من الممكن أن ننتسب إلى رأي معارض، ونعتقد أنّ نظاماً قانونياً شيعياً هو نظام منصف لأنّه يضمن السّلام الاجتماعي. وفي هذه الحالة نفترض إذن أنّ القيمة العليا المسلم بها هي المعيار القائل إنّ على الإنسان أن يحيا في أمان. وتختلف آراء الناس فيما يتّصل بالقيم التي يتعيّن أن نعتبرها قيماً مسلمة، مع أنّه ليس من المتاح أن تدخل كلّها حيّز التطبيق في النظام الاجتماعي ذاته. وعلى هذا النحو يتوجّب الاختيار ما بين الحرّية الفردية وبين السّلام الاجتماعي، مع الأخذ بالحسبان هذه العواقب التي يرى أنصار الحرّية أنّها عواقب غير عادلة في نظام قانوني ينهض على الأمن، والعكس بالعكس. ولو فرضنا جدلاً أنّ هذه القيم قيم عليا فليس من الجائز إعطاء أيّ تبرير معياري لعدم وجود معايير علوية أسمى منها، تكون مشتقة منها. إنّها دوافع ذات طابع بسيكولوجي تلك التي تقود المرء إلى المفاضلة بين الحرّية والأمان، أمّا الذي يتحلّى بالاعتداد بالنفس فهو يؤثّر الحرّية بلا أدنى شكّ فيما يفضّل من تعذّبه عقدة النقص الأمان لا محالة.

إنّ لأحكام القيمة هذه خاصية ذاتية، فهي لم تقم على معيار وضعي، وإمّا على معيار يفترضه فقط أولئك الذين يؤمنون به، ولذلك هم ينتزّلون خارج حيّز المجال العلمي، بما أنّ الموضوعيّة عنصر رئيس في أيّ علم من العلوم. ولا يجوز لعلم القانون

أن يصرّح إن كان هذا النظام القانوني، أو معيار من معاييرها، متّصفاً بالعدل أو متّصفاً بعدم الإنصاف إذ يتوجّب عليه، لكي يرسل حكماً كهذا، أن ينشأ إمّا على أخلاق وضعيّة هي نظام معياري مختلف عن القانون الوضعي ومستقلّ عنه، وإمّا على حكم قيمة ذي خاصيّة ذاتيّة.

وفي هذا المقام نشير إلى أنّ قيمة الإنصاف لا تكاد تقدّم أبداً على أنّها قيمة نسبيّة، ومؤسّسة على أخلاق وضعيّة أرساها العرف، وتكون تبعاً لذلك مختلفة بحسب ظروف الزّمان والمكان. وتبدو لنا فكرة العدالة قيمة مطلقة إن نحن نظرنا إليها في معناها الحقيقي، كما تبدو لنا مبدأ يزعم أنّه مبدأ صالح أيّاً كان الزّمان والمكان، وهو لذلك ثابت وأبدي. فلا علم القانون ولا أيّ علم آخر مهما كانت طبيعته يستطيع أن يحدّد مضمون العدالة، لأنّ هذا المضمون يتبدّل إلى ما لا نهاية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ تاريخ الفكر البشري الذي يجتهد دون جدوى في حلّ هذا المشكل، يشير إلى أنّ العدالة المطلقة عصيّة على التعريف العقلاني، إذ هي تسمو عن كلّ التجارب تسامي الفكرة الأفلاطونية عن عالم الحقيقة المحسوسة، وتسامي الشيء في ذاته عن الظواهر.

إنّ الخاصيّة الماورائية لهذه الثنائيّة الأنطولوجية توجد في صراع العدالة والحقّ، ولهذا الصّراع وظيفة مزدوجة: إنّه يسمح للعقول المحافظة أو المتفائلة بتبرير وضعيّة أو نظام اجتماعي يزعم أنّه مطابق لمثل أعلى، كما يسمح للعقول المتشائمة أو الثوريّة بانتقاده بتعلّة دوافع أخرى مناقضة. إنّنا نرى أنّ استحالة الظفر بتعريف عقلائي لمفهوم العدالة هي من استحالة تحديد التحديد العلمي، ومن نتائج النهج العقلائي القائم على التجربة لطبيعة الفكرة أو للشيء بالذات.

إنّ كلّ المساعي التي بذلت في هذا المعنى لم تؤدّ إلا إلى صيغ جوفاء مثل "اصنع الخير وتجنّب الشر"، أو مثل "ما حكّ جلدك مثل ظفرك"، ومثل "عليك بأن تبقى في المنزلة الوسطى".

إنّ الأوامر القطعيّة هي أيضاً صيغ جوفاء. وإذا طلبنا من العلم أن يضع تعريفاً للواجب باعتباره قيمة مطلقة، فإنّه يكتفي بالإجابة "عليك ما عليك"، وعلاقة تحصيل الحاصل هذه التي اشتغل عليها الكثيرون في أشكال متنوعة وبأقنعة ثقيلة تطبّق مبدأ الهويّة، لأنّها تكتفي بملاحظة أنّ الخير هو الخير وعدم الشر، وأنّ العادل هو العادل وليس غير عادل، وأنّ "أ" تساوي "أ" التي هي ليست "أ" سالبة. إنّ العدالة وقد أضحت مثلاً أعلى مطروحاً للإرادة وللعمل، لا تصبح موضوعاً للمعرفة العقلانية إلا إذا تغيّرت إرادياً في هيئة فكرة الحقيقة التي تجد تعبيرها السّالب في مبدأ الهويّة. إنّ عمليّة إعادة صياغة المشكل بما يعنيه من إفساد لمعناه هو العاقبة الحتمية لتطبيق المنطق على موضوع هو في الأصل عصيّ عن الاستجابة لمثل هذا الإجراء.

وفيما يتّصل بالمعرفة العقلانيّة فلا وجود إلا لمصالح، ثمّ لضروب من الصّراع بين المصالح تجد طريقها إلى الحلّ عبر الاستجابة لطرف على حساب الطرف الآخر، أو بإرساء ضرب من التكافؤ أو الاتفاق فيما بينهما. فليس من الممكن أن نستدلّ الاستدلال العقلي على أنّ لحلّ من الحلول حصريّة أن تكون له القيمة المطلقة بما يوجب وصفه بأنّه حل عادل. وإذا ما وجدت عدالة بالمعنى الذي دأبنا على إطلاقه، وكلّما يحلو لنا إعلاء بعض المصالح على حساب أخرى فإنّ القانون الوضعي يغدو برمته زائداً على الحاجة، ووجوده يصبح غير مفهوم.

جرت العادة على أن نعتز على فكرة ما إذا كانت عدالة ما موجودة حقاً، ولكن هذه العدالة تظل عصية على التعريف أو أنها - في نهاية الأمر - قابلة لتعريفات شتى. يبدو أن هذه الأطروحة تناقض نفسها بنفسها، لأنها تمثل النمط من الإيديولوجيا الموجهة إلى إخفاء واقع ممجوج، فالعدالة هي مثل أعلى لاعقلاني، ومهما كانت ضرورته بالنسبة إلى الإرادة والعمل فهي تنفلت عن المعرفة العقلانية، بينما علم القانون لا يستطيع الاستكشاف إلا لمجال القانون الوضعي.

بقدر ما يتضاءل جهدنا في التمييز الواضح بين الحق وبين العدل، يتضاعف هذا الجهد في الإشارة إلى مكامن المرونة إزاء رغبة المشرع في أن يصبح القانون عادلاً، ونترأخى أمام النزوع الإيديولوجي الذي يحكم الفقه الكلاسيكي والمحافظ للقانون الطبيعي. إن هذا الفقه لا يبحث عن معرفة القانون الذي هو في حالة النفاذ، بقدر ما يبحث عن تبريره وتجميله عبر إعطاء قيمة لصدوره عن نظام طبيعي، إلهي أو عقلائي، أي عن نظام يكون بالتأكيد عادلاً ومنصفاً.

وينزع الفقه الثوري للقانون الطبيعي الذي كان دوره في تاريخ علم القانون منسياً إلى حد ما إلى تحقيق الغاية المقابلة. فهذا الفقه يحتج على جدوى القانون الوضعي من خلال التأكيد على أنه في تناقض مع نظام مطلق يصدر هذا الفقه على وجوده. فهذا الفقه يقدم الحق من منظور يظهره أحياناً أكثر نقصاناً مما هو عليه في الواقع.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com
www.mominoun.com