بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 31 ديسمبر 2016

التشريع والدولة:

مقاربة مقارنيّة بين المنظومتيْن الإسلاميّة والغربيّة الحديثة

محمد يحيى باباه
باحث موريتاني

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

التشريع والدولة

مقاربة مقارنيّة بين المنظومتيْن الإسلاميّة والغربيّة الحديثة[1]

[1] ألقيت هذه الورقة في ندوة: «إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر»، المنعقدة بنواكشوط 28-29 آذار/ مارس 2015م، تنسيق: د. ديدى ولد السالك.مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

سيكون بحول الله المسار العام لعرضنا هذا، كما يلي:

أولا: مدخل عام، سنحاول التأصيل فيه لظاهرتيْ السياسية (الدولة) والتشريع Législation في المنظومتين الإسلامية والغربية، ثم نتلمس مواطن الاتفاق والاختلاف في السياقين، وذلك لتيسير الوصول إلى مقاربات تفصح عن تشخيص واضح للإشكالات التي يطرحها التشريع في فكرنا الإسلامي المعاصر، وذلك ضمن مجهود إخضاع الواقع للبعد المتعالي (الترانساندانتالي) أو إخضاع هذا الواقع ـ المتمنع أحيانا ـ للهامش التاريخي الشرعي الاجتهادي (البشري).

ثانيا: حصر دلالة التشريع في السياقين من حيث هو مصدر للقانون، ومن حيث كذلك درجات قوته، ثم حصر دلالة الشريعة الإسلامية من حيث ما شرع الله لعباده من العقائد ولعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة برمتها ضمن اتجاهاتها المختلفة، كتنظيم علاقة الناس بربهم وعلاقاتهم بغيرهم.

ثالثا: تحديد المواقع الدلالية التي احتلتها السياسة أو الدولة ومسار تشكل هذه الظاهرة في السياق الإسلامي من الوعي بالأنا الإسلامي أو الذات الإسلامية ـ إن صح التعبير ـ خلال الدعوة المحمدية الشريفة إلى قيام المجتمع السياسي الإسلامي والصراعات التي عاشها، ثم انتقال الظاهرة السياسية في السياق الإسلامي إلى ميثولوجيا الإمامة وفقه السياسة والأيديولوجيا السلطانية.

رابعا: تحديد المواقع الدلالية التي استقلتها السياسة أو الدولة ضمن السياق الغربي ومسار تشكلها هي لأخرى من اليوتوبيا الأفلاطونية والدولة الكنسية والعقلانيات الوثوقية الكبرى إلى نظريات العقد الاجتماعي إلى تأسيس أركان الليبرالية الفردانية وفقه علم الاجتماع السياسي ذي السعي إلى تركيز موضوعه في علم السلطة أو علم الدولة.

خامسا: المقاربة المقارنية التي سنسعى من خلالها إلى النظر في أصلية الظاهرة السياسية في الفكر الإسلامي، ثم تقديم الفرضيات ذات القوة المنطقية اللافتة في ما يتعلق بإنتاج الحكم السياسي داخل السياقين [الشورى والديمقراطية]، ثم رصد مواطن الالتقاء بين المجالين الحرين الذين يشتركان بوضوح في مبدأ الاختيار الحر.

كل ذلك بعيدا عن التقوقع على الذات، وذلك قصد ضمان انفتاح يؤمن حماية المتعالي ويوظف التاريخي بصورة نموذجية تشيع الديناميكية وتؤمن مسارا أكثر تقدما وحصافة في التعامل مع المعطيات الجديدة للعصر.

توطـــئة:

تتنزّل ظاهرة التشريع، في مدلولها الكلّي، داخل أفق سوسيو- سياسي ـ طبيعي عام يتلخّص فيما يمكن أن نسميه فعل تقنين التصرف الإنساني، ببعديه الفردي والجماعي. ويغني هذا التقنين، في أبعاده، مجموعة النظم والأحكام ذات المصدر الإلهي الترانساندتالي أو التاريخي البشري المؤسّس على المتعالي الوحيي، أو البشري ذي المصدر المواضعاتي أو الوضعي، الذي تواطأت عليه مجموعة بشرية بقصد حفظ نظمها، وتوفير العيش الكريم لأفرادها. وبمعنى آخر، يمثّل التشريع فعل سنّ القوانين، يسعى، بطبيعة الحال، إلى تحقيق وتجسيد الحقّ، أو القانون الذي هو الحرية بوجه عام، من حيث الصورة، أو هو الوجود المتحقّق العيني للإرادة الحرة، وبذلك يكون القانون الشكلَ العينيّ للحرية الإنسانية، ويُعدُّ التشريع، من الناحية الفنية، مجموعة القواعد التي تحكم سلوك الأفراد في المجتمع، وتكفل الدولة التزامهم بها. ومفهوم ذلك أنّ القواعد التي تحكم سلوك الأفراد يجب أن تكون عامة ومجردة.

والتشريع ثلاث درجات:

1- الدستور: وهو القانون الأساسي في الدولة، وتنحدر من أحكامه التشريعات الأخرى.

2- القانون: وهو القواعد كافةً التي تنظّم سلوك الأفراد في المجتمع.

3- اللائحة: وهي تصدر من رئيس الجمهورية بموجب الدستور لتنفيذ القوانين.

أمّا الدولة، فيجمع المفكرون في مجال الدراسات السياسية، وأشكال السلطة، بصورة عامّة، على أنّها قمّة الهرم التي تتوّج البنيان الاجتماعي الحديث، وتكمن طبيعتها، التي تنفرد بها، في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الأخرى، فالدولة وسيلة لتنظيم السلوك البشري، وفرض المبادئ السلوكية التي ينبغي أن ينظّم الأفراد حياتهم على أساسها، فهي التي تصدر القوانين، وتعاقب من يخرج عليها، كما أنّها تملك فرض النظام لضمان طاعتها من قبل الأفراد والجماعات المندرجة تحت ظلها، وإذ كان هذا هو شأن الدولة فقد كانت موضع اهتمام ودراسة معظم فروع العلوم الإنسانية من علوم الاجتماع، والسياسة، والقانون، والاقتصاد، والتاريخ... إلخ.

ويختلف مفهوم الدولة الإسلامية، في روحه، عن مفهوم الدولة العصرية الأوربية، لكنه يتفق معه في الأركان. يقول لؤي صافي: «مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدّد في الأدبيات السياسية الإسلامية، إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول. فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار الإسلام، أو الأمصار، للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية، كما استخدموا

مصطلحات الخلافة، أو الإمامة، أو الولاية، للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة[1]. (**دار الإسلام**) هو المصطلح الشائع في كتابات المؤرخين قديماً، وكان يؤدّي معنى الدولة بالمفهوم المعروف اليوم. و(**دار الإسلام**) هي: «الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء كانوا مسلمين أم ذميين»[2]. وقد استُعمِل مصطلح دار الإسلام في مقابل مصطلح دار الحرب، و«هي الدار التي لا تجري فيها أحكام المسلمين، ولا سلطان للمسلمين عليها[3]، وكان هذا المصطلح هو الشائع في الكتابات السياسية والتاريخية. فاستعمله، على سبيل المثال، السرخسي (ت 286هـ/ 899م) في كتابه (**شرح كتاب السير الكبير للمقريزي**)، و**الطَّرَسوسي** (ت 758هـ/ 1357م) في (**تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**)، وابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) في (**السياسة الشرعية**)، والماوردي (ت 450هـ/ 1058م) في (**الأحكام السلطانية**)، وابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**).

وتتّسم الدولة الإسلامية بأنّها دولة قانونية؛ إذ تسود فيها أحكام الشرع الإسلامي، الذي يستمدُّ مصادره من القرآن الكريم، باعتباره الدستور الأعلى، الذي يبين الحقوق، ويحدّد الواجبات، ويرسم للدولة القواعد الكليّة، والمبادئ العامة، التي تنظِّم شؤون الأفراد، وتأتي السنة كمصدر تالٍ له»[4].

أولاً: التشريع في السياق الإسلامي:

تأتي الشريعة انطلاقاً من الرؤية الإسلاميّة بمثابة اصطلاح يدلّ في مشمولاته على النظم والأحكام التي شرّعها الله سبحانه وتعالى، أو شرّع أصولها، أو كلّف المسلمين إيّاها، ليأخذوا بها في علاقتهم بالله، وعلاقتهم بالناس، وتتوزّع، بطبيعة الحال، إلى قسمين مركزيين، فيما يتعلّق بطبيعة هذه التشريعات، فهي تعود، في واقعها الشرعي، إلى فضاءين يختلفان في الاختصاص، لكنّهما يتفقان في المصادر، وهما، من جهة، ما يتنزّل في إطار ما يتقرّب به الإنسان المسلم إلى ربّه، وهو ما يتمّ التواطؤ على تسميته **بالعبادات.** أمّا الفضاء الثاني، فهو ما يتنزّل فيما يتعلق بما يتخذه المسلمون مطيّة لحفظ دمائهم، ودفع مضارهم فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين الناس، وذلك على الوجه الذي يمنع انتشار المظالم، وبوساطته يسود الأمن، والسكينة العامة، والنظام العمومي، وهذه الناحية هي التي يصطلح على تسميتها في الإسلام باسم **المعاملات،** وتشتمل على الأسرة، والميراث، وما يتعلق بالأموال والعقوبات.

1 انظر: المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مجلدان، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط1، 2002م، ص 72

2 خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، دار الفكر، دمشق/ سورية، ط1، 2002م، ص 71. نقلاً عن المرجع السابق نفسه.

3 زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط2، 1982م، ص19، نقلاً عن المرجع السابق نفسه (بتصرف).

4 بسيوني، حسن السيد، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة/ مصر، ط1، 1985م، ص 39. نقلاً عن المرجع السابق نفسه (بتصرف).

وبذلك يكون الفضاء الأول من التشريع، طبقاً للرؤية الإسلامية، ذا طابع فردي، وهو المسؤول، بصورة مركزية، عن تنظيم العلاقة بين العبد وربّه، ولا يمكن لأيّ عمل عباديّ غيره الفوز بأيّةِ صدقيّة دونه؛ لأنّ القطب المؤسِّس للتصرف العبادي كلّه هو ما يمثّل الأصول بالنسبة إليه[5].

وللتشريع الإسلامي إبستمولوجيا تهتمّ بالمبادئ والأسس، أو ما يُعرف بالأصول والمقاصد؛ أي ما يساعد في معرفة درجات المصالح والمفاسد، ودرجات الإعمال في الواقع، وهي مسائل مهمّة للمشرّع، وللفقيه، وللقاضي، عند الموازنة بين مختلف الخيارات المتاحة أمامه، وما ينبغي أن يقدّم منها، وما ينبغي أن يؤخّر. يقول أحمد ابن تيميّة في جامع الرسائل: «**والمؤمن ينبغي له أن يَعْرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يَعْرف الخيرات الواقعة، ومراتبها في الكتاب والسنة، فيُفَرِّق (بين) أحكام الأمور الواقعة الكائنة، والتي يُراد إيقاعها، ليقدِّم ما هو أكثر خيراً، وأقل شرّاً، على ما هو دونه، ويَدْفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويَجْتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإنّ من لم يَعْرف الواقع في الخلق، والواجب في الدين، لم يَعْرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يَعْرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يُفْسِد أكثر مما يُصْلِح**»[6].

وللتأصيل العام، للتشريع في الإسلام، نجد منصوصاً في القرآن الكريم ما يؤسّس دلالات الشريعة التي فصّلها الله في كتابه العزيز، يقول جلّ من قائل:

[[ثم جعلناك على شرعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون]] [سورة الجاثية: الآية 18]. [[**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**]] سورة المائدة: الآية 48

ونجد كذلك:

[فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً] [سورة النساء: الآية 65].

ويقول، بخصوص الآية الثالثة، ما نصّه: وقوله:

[[**فلا وربك لا يؤمنون حتى حكموك فيما شجر بينهم**]]. يقسم الله تعالى بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن حتى يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهرا، ولهذا قال جل من قائل: [[**ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما.**]] أي إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم، فلا يجدون في أنفسهم حرجا مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر

5 شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1980م، ص 73

6 أحمد بن تيمية، عبد الحليم، جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ط1، 2001م، 305/2

والباطن، فيسلمون لذلك تسليما كليا من غير ممانعة، ولا مدافعة، ولا منازعة، كما ورد في الحديث: {{**والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به**}}[7]

ثانياً: التشريع في السياق الغربي:

التشريع، انطلاقاً من الرؤية الفكرية الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، تقنين وضع القوانين، أو كما يقول مونتسكيو (**1679–1755م**): «قوانين وضع القوانين؛ لأنه لا يعتقد بأنّ المشرِّع يصدر عن محض إرادته، ولكنّه يخضع لأسباب خارجة عنها، هذه الأسباب هي من جهة واحدة طبيعة الحكومات القائمة، أو التي يُراد إقامتها، ومن جهة أخرى، طبيعة الأرض، والمناخ، والموقع الجغرافي، ومساحة البلد، ونوع العمل، وطريقة العيش، والدين، والعادات، ومبلغ الثروة، وعدد السكان»[8].

وكقراءة مقتضبة في هذا التصوّر الغربي عند مونتسكيو، نلاحظ أنّه يجتهد في البرهنة على نسبية الدور التاريخي البشري في عملية التشريع ذاتها، وذلك باعتبار أنّ هذا الدور نسبيّ جداً ما دامت إرادة المشرّع ليست حرّة؛ بل يتحكّم فيها أكثر من عامل. ولعلّ أهم ما يؤكّده هذا المفكر الغربي، في كتابه **(روح الشرائع)**، بالنسبة إلى التشريع أو القوانين، هو أنّ هناك عقلاً أول، والقوانين هي العلاقات القائمة بينه وبين مختلف الموجودات، وعلاقات هذه الموجودات فيما بينها... والقول بأنّ ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به، أو تنهى عنه؛ القوانين الوضعيّة يساوي القول: إنّه قبل أن ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار متساوية.

والتشريع؛ باعتباره يمثّل فعل سنّ القوانين، يسعى، بطبيعة الحال، إلى تحقيق وتجسيد الحق، أو القانون الذي هو الحرية بوجه عام، من حيث الصورة، أو هو الوجود المتحقّق العيني للإرادة الحرّة، وبذلك يكون القانون هو الشكل العيني للحرية الإنسانية؛ «إنّه الحريّة محقّقَةً كما هو معروف من المنظور الحداثي». وكسبيل لتوضيح ذلك أكثر، نقول طبقاً لهذا المعنى: «إنّه في حالة الاجتماع -كما يقول هيجل (**1770–1831م**)- تنتظم الأنانية بالحقّ والقانون، لأنّ الفرد لا يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه، وأنّ العقل، والحرية، والروحية، (وهي مترادفات) خيرهم المشترك، فالإنسان يتّخذ حرية أخيه الإنسان قانوناً لحريته هو؛ أي حدّاً لها، وهذا أصل التعاقد»[9].

والجدير بالملاحظة، هنا، أنّ هذا التصوّر للتشريع هو تطوّر في المواقف الفكرية من القوانين أو التشريع، بعد أن كان خارج الديناميكية التاريخية ثابتاً عقلياً مطلقاً لا يتأتّى إدراكه لغير الفلاسفة، بالمعنى

---

7 أخرجه البيهقي في "المدخل" (1/ 188 ح 209) والخطيب في "تاريخ بغداد" (6 /21) والبغوي في شرح السنة 1/ح 104، من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما، وذكره النووي في الأربعين عند الحديث رقم 40 ثم قال بعده، قال الشيخ رحمه الله حديث حسن صحيح رويناه في في كتاب الحجة بإسناد صحيح.

8 كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص 194

9 المرجع نفسه، ص 280

الأفلاطوني للكلمة؛ أي أولئك الذين أفلحوا في تجاوز عالم الصيرورة والتغير، فأصبحوا قادرين على معرفة القوانين والعدالة، التي هي، في الواقع، ليست شيئاً آخر سوى الانسجام بين وظائف طبقات المجتمع[10].

ثالثاً: التشريع في أفقه القانوني الوضعي العام:

تلكم هي الأسس والمبادئ، التي يقوم عليها مفهوم التشريع من الناحية الفكرية. أمّا من الناحية الفنية؛ أي داخل الأفق القانوني الوضعي العام، فالتشريع، إجمالاً، هو مجموعة القواعد العامة المجردة، التي تصدر عن السلطة التشريعية، ويعتبر حاجة ضروريّة من حاجات الإنسان، فلا يُمكن للبشر العيش دون وجود منظومة قانونية تنظم علاقاته الفردية مع ربّه، وتنظم علاقاته مع المجتمع، ومع نفسه، وكلّ ذلك، بطبيعة الحال، من أجل ضبط سلوك الجماعات والأفراد بشكل يضمن لهم استمرار العيش في كنف حياة إنسانية كريمة.

ويأتي التشريع مصدراً أصلياً للقانون، الذي يعدُّ من أهمّ فروع العلوم الاجتماعية، وهو مجموعة القواعد العامة التي توجّه سلوك الأفراد في المجتمع، والقاعدة هي الوحدة أو الخلية التي يتكوّن منها. وهكذا، المقصود بالتشريع لدى فقهاء القانون، هو: «**ذلك القانون المكتوب الصادر عن السلطة المختصة بإصداره في الدولة**».

وللتشريع عنصران موضوعيّ وشكلي، فالموضوعي: هو أن يكون موضوع التشريع قاعدة قانونية؛ أي أنّه يسعى لتنظيم سلوك الأفراد، فالقواعد القانونية هي قواعد تقويمية تكليفية، وهي عامّة، ومجرّدة، وملزمة، وهذه الخصائص تميّز القاعدة القانونية، باعتبارها العنصر الموضوعي في التشريع.

أمّا العنصر الشكلي، فهو أن يصدر التشريع في صورة مكتوبة، ما يسمح لنا بتمييزه عن العرف، باعتباره أهم مصدر رسمي للقاعدة القانونية. ويجب تفادي الخلط بين تدوين أو كتابة الأعراف في بعض الحالات، أو في بعض البلدان، واحترام شكل الكتابة بالنسبة إلى التشريع.

رابعاً: مقاربات مقارنية:

يدعونا المجهود المقارني ما بين التشريع الإسلامي، والتشريع الوضعي، إلى أن نعرج، ولو بشكل مقتضب، إلى البحث فيما يعرف بالفضاء العقلي في كلٍّ من السياقين، لنرى، عن كثب، ما يتميّز به كلّ من الفضاءين، فيما يتعلق بالشمولية الشرعية من ناحية، والقدرة على عكس الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمع

10 انظر: أفلاطون، كتاب القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنكليزية د. تيلور، ونقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، منتدى مكتبة الإسكندرية، طباعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص ص 58 - 135

بالمعنى العام، من ناحية أخرى. ويبقى، بطبيعة الحال، المنحى المقصدي في السياقين أمر يتطلّب التفكيك هو الآخر؛ لأنّ مقاصد التشريع هي، في الواقع، ما يعطيه القوّة اللازمة لتقنين مختلف أبعاد الواقع الاجتماعي، الذي تتضمّن أشكال مساراته، والنوازل التي ما زالت تطرح الكثير من الأسئلة على السياقين داخل آفاقهما التشريعية العامة.

وهكذا، نلاحظ، في البداية، أنّ القانون، كفرع من العلوم الاجتماعية، يُعدُّ علماً غائياً، فهو بمثابة هندسة اجتماعية للعلاقات داخل المجتمع، وهو وليد الشعور بالحاجة إلى قواعد معيارية ملزمة تحقّق التوازن والتناسق بين المصالح المختلفة لأفراد المجتمع، فموضوعه هو أفعال الإنسان، من حيث يجب أن يكون عليه سلوكه الفردي، وغايته العامّة في جميع القوانين، وفي كلّ زمان ومكان، إيجاد تنظيم لمختلف العلاقات القانونية بصفة دائمة ومستمرّة، وهذا ما يتحقّق عن طريق حفظ النظام، وتحقيق العدل الاجتماعي، والتقدُّم الإنساني في إطار احترام حقوق الإنسان، والحقّ في المساواة، فتشريع كلّ أمّة هو من خصائصها، وله ارتباط وثيق بأخلاقها، وتقاليدها، وثقافتها، وما هو إلا مظهر من مظاهرها الاجتماعية، ومرآة لحالتها الاقتصادية والسياسية.

وبذلك، فالتشريع في السياق الغربي، بوصفه فعل تقنين، يرسم لنفسه هذه الأهداف، فهو، في الحقيقة، يتبادل الدلالات نفسها في مقاصده مع الشريعة الإسلامية، ولا يبتعد عن غايتها، ومقاصد تشريعها، في جلب المصالح، ودفع المفاسد، وتحقيق مصالح الإنسان، إلا أنّ هذا الذي يمكن أن نسميه تقارباً لا تطابقاً تتقاسمه وجهتان رئيستان؛ **أولاهما** أنّ الإسلام يمثل ديناً اجتماعياً يجعل من شريعته قانوناً اجتماعياً معيارياً بامتياز، مقصوده تحقيق مصالح الإنسان بميزان الشرع، ويجعل منها صاحبة الريادة في مراعاة المصالح الحقيقية للإنسانية، بما احتوته من بُعد عالمي رحمةً، وعدلاً، وحكمةً، ومصلحةً للناس جميعاً.

وثانيتهما، المجهود البشري الشرعي الذي يملك الديناميكية اللازمة في التكيف مع الواقع، ومسايرة مواضيع هذا الواقع مهما تمنّع وطغى سلطانه على الإنسان.

ومن المعلوم أنّ المشرِّع لم يضع القانون عبثاً واعتباطاً، وإنّما ابتغى هدفاً مراداً من ورائه، وحِكَماً باعثةً عليه، وأسباباً ومقاصدَ دافعةً إليه، غير أنّ عناية فقهاء القانون بمقاصد نصوصهم التشريعية أقلّ بكثير ممّا هو عند أهل الشريعة الإسلامية؛ وذلك لأنّ الداعي الذي قام عند فقهاء الشريعة لم يقم عند أهل القانون، وبيان ذلك أنّ التشريع الوضعي قابلٌ للتعديل والتغيير باستمرار، فليس بحاجة ماسَّة إلى نظرة مقاصدية تستخرج منه الحِكَم والغايات المصلحيّة المقصودة منه[11].

11 العوا، محمد سليم، فكرة المقاصد في التشريع الوضعي، مقاصد الشريعة وقضايا العصر، منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الثقافي، ط1، 2011م، ص 271

ولنلقي الضوء أكثر فأكثر على ما يُصطلح عليه بمقاصد الشريعة، لنتعرّف، من المنظور المقارني، إلى موقع ذلك، لاحقاً، في الفضاء التشريعي الغربي.

تُعدُّ مقاصد الشريعة بمثابة قلب التشريع الإسلاميّ، وأساسه، وجوهره، وقد دلّ كلّ ذلك على أنّ الشريعة الإسلامية قد جاءت لتصلح أحوال الناس، وتخرجهم من دائرة الهوى، والعبث، والفساد، إلى طريق الله المستقيم، ومنهاجه القويم، الذي يحقّق لهم مصالحهم في الدنيا والآخرة، ويحفظ لهم دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، وأموالهم، وأعراضهم، كما أكّد ذلك أرباب المقاصد قديماً وحديثاً. يقول العز بن عبد السلام: «من مارس الشريعة، وفهم مقاصد الكتاب والسنة، علم أنّ جميع ما أمر به؛ لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأنّ جميع ما نهى عنه، إنّما نهى لدفع مفسدة أو مفاسد، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين، والشريعة طافحة بذلك[12].

فالرأي الغالب عند الفقهاء المسلمين هو تأكيد الاتجاه المقاصدي للشريعة، لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ويظهر أثر ذلك في تنـزيل الأحكام على الواقع، حيث تتغير بتغير الزمان والمكان، وقد اختلف العلماء في تصوّر المقاصد الشرعية: هل هي: «غرض الشارع، أو ما أراده الشارع، أو هي ما تشوّف إليه الشارع، أو هي عين المصالح المرسلة»[13]. وقد سُميّت مصالح مرسلة؛ لأنّ الشرع لم يشهد لها -كما يُقال- لا باعتبار، ولا بإلغاء، وذلك في أوجهها المعروفة، إلا أنها تفترض أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، حيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا تُعارض نصّاً أو دليلاً، وأن تكون معقولة في ذاتها، حيث يكون ترتب الحكم عليها مقطوعاً لا مظنوناً ولا متوهما، أن تكون تلك المصلحة عامّة للناس، وليس اعتبارها لمصلحة فردية أو طائفية.

غير أنّ مسألة المصالح المرسلة من المسائل الشرعية التي تنقسم حولها المذاهب، فالمالكيون يعدّونها ركناً من أركان إنتاج الأحكام الشرعية. أمّا الشافعية، فيرفضونها كقاعدة للإنتاج الحكمي.

ويمكن القول إجمالاً: إنّ تبنّي أئمة فلسفة التشريع الإسلامي، مثل الشاطبي، مثلاً، لمبدأ المقاصد والمصالح، وضبطها بالشرع، فهم يتميّزون بذلك عن النفعيين في فلسفة القانون، وفي اعتبار المنافع، والمبالغة في تعظيم مكانتها، فالخطاب الشرعي خطاب مستوعب للمصالح بعد الموازنة والمفاضلة، وليس خطاباً ميّالاً مع الغرائز الإنسانية الطائشة، ولعلّ ذلك أهمّ ميزة يفوز بها التشريع الإسلامي، لكن ذلك لا يعني أنّ القوانين الوضعية ليست موازنة بين المصالح، ولكن الاختلاف في نوع الميزان المستعمل. إنّ الخطاب الشرعي لا يحكم لمجرد وجود المصالح، لكنه يُنيط الحكم، دائماً، على المصلحة الغالبة الراجحة، ولا يعلّق،

12 ابن عبد السلام، المعز، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، ص 209

13 انظر أيضاً: بوزيان، عليان، مقاصد القانون الوضعي في ضـوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد 150 بتاريخ، 17 كانون الأول/ ديسمبر 2013م.، 5

دائماً، على النظر العقلي المحدود النسبي؛ لأن له ثوابت لا يجري فيها خلاف، ولا يسمح عنها شرود. وهكذا، فإن الشريعة رُتّبت على ما هو أصلح للبشر، وأنفع للخلق، ففيها الثبات، الذي لا يضطرب باختلاف التجارب، مع المرونة، التي لا تضيع مع تغير الأوضاع، وفيها الشمول، الذي لا يهمل جانباً من جوانب الحياة، والاعتدال الذي لا يجنح بالإنسان إلى التطرُّف المهلك[14]، ولعلّ هذا ما يمثّل أحسن مثال يدعونا إلى تلك الديناميكية في مسايرة الواقع الإنساني بأبعاده المختلفة.

وسعياً إلى إعادة بناء معرفتنا بالقانون، وأصوله، وفلسفته، لابدّ من التذكير ببعض الحقائق المهمّة المتعلقة بطبيعة التفكير الفلسفي في القانون ذاته، فالفلسفة معرفةً تُعنى بالبحث في جميع أشكال الموضوع، سواء كان هذا الموضوع طبيعياً، أم إنسانياً، فهي قابلة للانتقال إلى كلّ مناحي الشأن الطبيعي والإنساني دون تمييز، وهي كما يُعرِّفها الفيلسوف الفرنسي جيل دلوز (1925- 1995م): «فنُّ اختراع المفاهيم»، وإخضاعها للمنهج الإشكالي التساؤلي، وكما يقول الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (1883- 1969م): «إن الذين يرفضون الفلسفة يسقطون ضحيةً لأسوأ الفلسفات»، ومن هذا المنظور تكون الحاجة ماسّة إلى علم فلسفة القانون، من أجل إعادة بناء المعرفة القانونية[15].

ومن هنا، يُرجِع غالبية الفقهاء القانونيين فلسفة القانون الوضعي إلى القانون الطبيعي، وما يتضمنه من حقوق طبيعية سابقة الوجود على القانون، مصدرها الطبيعة، ويكتشفها العقل، وهو ذلك القانون الذي لم يشرّعه البشر، وهو موجود في طبيعة الأشياء، وفي فطرة الإنسان، وإنّما ينبغي على الإنسان أن يسعى لاكتشافه ليطبقه على نفسه، ويجب أن تنسج على منواله قوانين المجتمع؛ لأنه قائم على مبادئ لم تؤخذ من تقاليد متواضع عليها، ولا من قواعد محدّدة في كتاب، وهو، في حقيقته، مرادف للقانون الأخلاقي القريب في مضمونه من القانون الإلهي، من خلال قواعد فطرة الإنسان، وهو ما جعل بعض الفقهاء يصفه ويَعدّه أعظم إنجاز إنساني، لاقترابه من الوحي الإلهي.

هذا، وتذكر بعض الدراسات التشريعية أنّ هناك محاولة للمصالحة بين الإسلام، مع مدوّنة الحقوق المعاصرة، ومقاربته، حيث يطرح المفكّر القانوني التونسي الدكتور عياض بن عاشور فكرة وجود تقارب عند الأصوليين بين فلسفة مقاصد الشريعة، وبين فكرة الحقّ الطبيعي، بغضّ النظر عن سمته المعيارية الشرعية، في محاولةٍ وصفها النقاد بعلمنة مقاصد الشريعة، مستشهداً على ذلك ببعض الكتابات المقاصدية الحديثة، لاسيّما كتابات الإمامين الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، حيث لاحظ -حسب رأيه -أنّ هناك انفتاحاً في كتابيهما على نظرية الحقّ الطبيعي بمعناه المصلحي العقلاني الإنساني الحديث، لاسيّما عند

14 أنظر: بوزيان، عليان، مقاصد القانون الوضعي في ضـوء مقاصد الشريعة الإسلامية، منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد 150، 17 كانون الأول/ ديسمبر 2013م. ص6. [ورد ذكر المرجع في الصفحة 8 هامش 13]

15 ولد أباه، السيد، فلسفة الفقه.. إشكالات التأسيس، منشور في صحيفة الاتحاد الإماراتية، الخميس، 2012/8/2م.

اعتبارهما مفهوم الفطرة مقصداً عامّاً للشريعة، وذلك بمفهوم الفطرة نفسه عند جان جاك روسو، الذي يرى أنّ حالة الفطرة كانت ودّاً وانسجاماً وتناسقاً[16].

وبهذا، تكون المقاصد في الشريعة الإسلامية مطيّة إنتاج الفعل التشريعي العام؛ لأنّ أحكام الله شاملة الدلالة متعالية، وكما أنّ تعلقها بالوقائع بيّنٌ في كلّ الأبعاد، فإنّ المجهود التاريخي الإنساني يبقى في أعلى درجات النسبية، وإن كان هامشه قائماً لكن بهذه الروح والمعنى، فلا يمكن أن يخرج الاجتهاد كفضاء حرّ عن هذا المستوى، لكنّ الواقع الإنساني، في جميع مناحيه، يفرض -لا محالة- على المشرع المرونة، وضرورة التأقلم مع الملمّات التي تلمُّ بالمجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يجعل فكرنا الإسلامي المعاصر مطالباً باستحداث مساطر ديناميكية قادرة على مرافقة وتيرة الصيرورة المتسارعة للتاريخ بمضامينها المختلفة، ولا يعني، بطبيعة الحال، التجديد الفكري أكثر من ذلك. أمّا التحجُّر والتقوقع داخل أطر وثوقية لا تساير الواقع، فهو أمر ينبغي استبعاده في فعلنا التفكيري الإسلامي المعاصر، ومجهوده في تقنين الواقع في شتى مناحيه.

إنّ الفضاءات الحرّة في تشريعنا الإسلامي ينبغي أن تستثمر جلّ الطاقات الكامنة فيها، وهي طاقات قادرة على الدفع بفعلنا الفكري إلى أقصى مدياته، للسيطرة على هذا الواقع المعاصر.

وسبيلاً إلى إبراز اتجاهات التفكير الإسلامي المعاصر، فيما يتعلّق بالتشريع ومقاصده، فإنّه يمكن القول: إنّ الكتابات القانونية قد انقسمت إلى اتجاهين كبيرين:

اتجاه انطلق من مبدأ الشرعية الداخلية للنسق الإسلامي في مرجعيته المنزّلة، وأفضى، في الغالب، إلى مقاربة سلفية تسعى إلى الرجوع إلى الأصول المؤسّسة، ولو بالقطيعة مع التقليد التراثي الوسيط. والقانون، بهذا المعنى، من مقومات العقيدة، والهوية، ومعياره هو النصّ المقدّس، ويندرج هذا الاتجاه في المقاربة الوضعية بمفهومها الديني؛ أي وضع الشارع لمعايير الحكم.

-اتجاه انطلق من منظومة مقاصد الشريعة، تلمساً لأرضية مشتركة مع القوانين الحديثة، ما اقتضى تضييق جوانب الخصوصية التعبدية في الشريعة، وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية. ولا شكّ في أنّ الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي فلسفة الحقّ الطبيعي.[17]

16 نقلا عن: بوزيان، عليان، مقاصد القانون الوضعي في ضـوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد 150، 17 كانون الأول/ ديسمبر 2013م. ص 7. [ينقل عن: د/السيد ولد أباه، مقاصد الشريعة من منظور فلسفة القانون: الفقه ونظرية الحق الطبيعي]

مرجـع سابق، ص 13

17 ولد أباه، السيد، فلسفة الفقه.. إشكالات التأسيس، مرجع سابق.

وهي الفلسفة التي ظهرت بوادرها، من حيث إنّها تختلف اختلافاً جذرياً عن القانون الوضعي (أو المدني) في العصور الإغريقية. حتى إذا تحوّلت الديانة الرسمية في روما القديمة من الوثنية إلى المسيحية، ظهر القانون الطبيعي تعبيراً عن الإرادة الإلهية المطلقة. لاسيّما بعد صدور كتاب **(مدينة الله)** لأوغستين (354-430م)، الذي أوّل فيه الأفلاطونية على ضوء العقيدة المسيحية؛ حتى اسْتُنتج: «أن القرون الوسطى كانت طافحة بروح أفلاطونية عفوية، وكأنها من وحي عقل هو أفلاطوني بالطبع».

وظلّ الأمر كذلك حتى عصر النهضة الأوربية ليأخذ مفهوم الحق الطبيعي معنىً وبعداً جديدين مع طوماس هوبز (1588-1679م)، وفلاسفة العقد الاجتماعي من بعده، كجون لوك، وجان جاك روسو.

وقد حدّد هوبز مفهوم الحق الطبيعي بكونه الحرية الممنوحة لكلّ إنسان، لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم. ومن ثمّ فإنّ الأساس الذي يرتكز عليه هذا المفهوم هو الآتي: «كلّ إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه، ومادام لكلّ إنسان الحق في البقاء، فلا بدّ من أن يُمنح، أيضاً، حقَّ استخدام الوسائل، أعني أن يفعل أي شيء دونه لا يمكن له أن يبقى».

انطوى مفهوم الحقّ الطبيعي الجديد، عند هُوبْزْ، على أربعة حقوق صريحة هي: حق البقاء، والحق في استخدام الوسائل لتأمين هذا الحق. حق تقرير أنواع الوسائل الضرورية، التي دونها لا يتحقّق حقّ الحفاظ على البقاء، ودرء الأخطار. وحق وضع اليد على كلّ ما تصل إليه (اليد)؛ حيث إنّه يؤكّد الآتي: «لقد منحت الطبيعة كلّ إنسان الحقَّ في كلّ شيء؛ ولذلك من المشروع لكلّ إنسان أن يفعل أيّ شيء يساعده على البقاء»[18].

خامساً: الدولة ضمن المقاربة المقارنية بين السياقين:

من المعلوم أنّ المدلول العام للدولة يُستقى من مفهوم المواطنة، فالأفراد، في الواقع، ليسوا أفراداً ينتمون إلى أسرة فحسب؛ بل هم يُعدّون أعضاء في الدولة كذلك، والدولة هي مؤسسة اجتماعية أساسية للتنظيم السياسي، والاجتماعي، والأخلاقي، لجميع المواطنين، وهي، في مدلولها المجرّد، وحدة قانونية دائمة، تتضمّن وجود هيئة اجتماعية لها حقّ ممارسة سلطات قانونية معينة في مواجهه أمة مستقرة على إقليم محدّد، وتباشر حقوق السيادة بإرادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها وحدها.

هذا على المستوى العام، لكن كلّ محاولة جادّة للحديث عن الدولة في الإسلام لابدّ من أن تصطدم بحقيقتين مركزيتين؛ أولاهما، أنّ أول المظاهر التي يسجّلها الباحث المتتبع لحصر وتحديد تشكُّلِ الدولة، كظاهرة سياسية لممارسة السلطة، أو المحكومية، بأشكالها المختلفة في الإسلام، أنّ التجربة الحضارية،

18 انظر: السايب، إدريس، مجلة هيبرس، عدد 2/ 06/ 2013، المملكة المغربية.

فيما يتعلّق بالدولة، لم تعكس ملامحها، خلال الدعوة المحمدية الشريفة، ملامح أو خصائص ملك مستبدّ، أو رئاسة مطلقة؛ بل كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- رسولاً من الله عزّ وجلّ، إلى البشرية كافةً، لهدايتها وإنقاذها من براثن الجهل، وجميع أشكال الإقصاء والظلامية الهدامة، فكان -صلى الله عليه وسلم- يمارس الحكم في ضوء هذه الروح الربانية المنقذة، الأمر الذي جعل علاقته بالقاعدة الشعبية علاقة صحبة ورسالة، فكان المسلمون يتسمون بالأصحاب أو الصحابة، وليس المحكومين...

أمّا الحقيقة الثانية، فهي أنّ الله -تبارك وتعالى- قد أسّس، خلال المرحلة المكيّة، من مسار الدعوة المحمدية، الأسس التي تنبني عليها هذه الصحبة، فذكر منها الشورى، حيث قال جلّ من قائل: **[[فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون]]** [سورة الشورى].

فالشورى موضوعة، هنا، كما هو واضح، جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله، والتوكُّل عليه، واجتناب الكبائر، والعفو بعد الغضب، والاستجابة للرب، وإقام الصلاة، وإعطاء الصدقات، والتضامن للدفاع عن النفس، وكأنّها جزء من ماهية الإيمان والإسلام[19].

وخلال التطوّر السريع للدعوة المحمدية الشريفة نحو الدولة الإسلامية، كنمط من الحكم السياسي مؤسَّس على الفضاءات الحرّة اللازمة، وحكامة رشيدة تهتم بحياة المسلم في شتى أبعادها، شيّد الخطاب الرباني هذه المعاني في القرآن الكريم الموجّه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. قال جلّ من قائل: [**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين**] [سورة آل عمران: الآية 159].

وما يؤصل هذه المعاني كثير في السنّة، مثل ما نجد في هذا الحديث المشهور: حيث يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- مخاطباً الصحابة: «**أنتم أدرى بشؤون دنياكم**»[20].

أصول، إذاً، ترسم المعالم الكبرى للدولة في الإسلام، وهي، في واقعها الأصلي، حكم لا يترك أيّ فرصة للاستبداد، وليست هذه الدولة التي يتحدّث عنها القرآن، وتعكسها السنة الشريفة، ذات طبيعة تقبل أيّ مظهر من مظاهر الاستبداد، وأروع مثال على ذلك أنموذج الراعي والرعية، فكل الأبواب موصدة في وجه الطغيان، والحكم المطلق، وليست الدولة في الإسلام بهذا المعنى دولة ثيوقراطية، وإنما هي في الحقيقة دولة عدل وحرية طبقاً لما نصَّ عليه القرآن والسنّة.

19 الجابري، محمد عابد، نقد العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م، ص 366

20 المرجع نفسه، ص 366

إنّ الدولة، في المدلولات التي ما فتئ الإسلام يؤكّدها، دولة تتجلّى فيها كل معاني الطابع المدني بكلّ جلاء، لكنها غير علمانية.

وإذا كانت السياسة معرفةَ كل ما يتعلّق بفنّ الحكم (الدولة)، وإدارة علاقاتها الخارجية[21]، فإنّ مسألة الدولة في الإسلام ظلّت مسالة اجتهادية بشرية. وكأيّ مسألة بشرية اجتهادية، إنّ الفعل فيها يختلف باختلاف المصالح والظروف، ما سبّب، في الواقع، بعض الاضطرابات المشهودة في التاريخ الإسلامي، مثل الفتنة الكبرى، وغيرها... إلخ.

ويأتي التصور الغربي للدولة (لاسيما في سياق ما تؤكّده بواكير الحداثة) كأداة لها غاية قصوى -كما يقول اسبينوزا (**-1632 1677م**)- هي تحرير الأفراد، والحفاظ على أمنهم، وتمكنهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية، وحمايتهم من كل أشكال العنف والتسلُّط، وتنمية قدراتهم الجسدية والذهنية، شريطة عدم إلحاق الضرر بالآخرين، والامتثال لسلطة الدولة، وعدم الخروج عن التعاقد والمواثيق المتفق عليها، ويُشترط في هذه الدولة أن تكون ديمقراطية تضمن العدل، والمساواة، والحريّة للجميع، وتحافظ على الأمن والسلم.

و من المُلاحظ، هنا، الفرق الكبير بين تصوّر الدولة عند هوبس، كأحد فلاسفة العقد الاجتماعي، وبين اسبينوزا، فهوبس يدعو إلى الحكم المطلق، بينما يدعو اسبينوزا إلى الديمقراطية، حيث يقول: «**كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد**»[22].

غير أنّ النظرة العقلية، التي تفترض فكرة للدولة أو الاجتماع الإنساني خارج الواقع، وتفترض صفات بشرية مفارقة، يتمُّ إسقاطها على الواقع البشري، كما هو الحال عند اسبينوزا، تُعدُّ نظرية ذات جذور طوباوية أفلاطونية بالدرجة الأولى؛ لأنّ العماد الهيكلي للدولة عند أفلاطون هو احترام التخصص، وعدم تدخل طبقة في وظائف طبقة أخرى؛ لأن ذلك، عند أفلاطون، هو ما يُعدُّ أعظم الأخطار في رأيه، وهو ليس شيئاً آخر غير ضد العدل؛ أي الظلم[23]. ومن ذلك يكون العدل هو الانسجام بين وظائف طبقات المجتمع، الذي ينقسم العمل فيه تقسيماً مفارقاً، فللمجتمع صفات مفارقة، وكذلك الفرد.

غير أنّ مفهوم الدولة يتنازعه، في السياق الغربي، أفقان؛ أحدهما عقلاني متعالٍ، ويمكن وصفه بالكلياني (**totalitaire**)، والثاني فرداني، ويمكن وصفه بالتعاقدي أو الديمقراطي الليبرالي. فالأوّل هو الذي ينطلق من أنّ الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة، بدليل غلبتها -كما يؤكّد ذلك هيجل- الذي يعتبر أنّ الفرديات مصدر للفوضى والانحطاط؛ لأنّ الفرد لا معنى له خارج الدولة، وعليه الطاعة المطلقة؛ لأنّها، في النهاية، طاعة إلهية. ويتطابق مع هذا المعنى، فيما يتعلق بالاستبداد والمطلقية في الحكم، ما ذهب إليه مكيافيللي في

21 مرسيليو، ابريلو، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، منشورات اعويدات، بيروت، ص 11

22 كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 119

23 قرني، عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993م، ص 165

كتابه **(الأمير)** -و إن كان بروح أكثر عملية وواقعية- حين اعتبر أنّ السياسة هي مجال الصراع بين الأفراد والجماعات، ما يؤدي إلى اللجوء إلى جميع الوسائل المشروعة، وغير المشروعة، فالحاكم، أو الأمير، يجب أن يكون على أهبة الاستعداد لتوظيف جميع الأساليب، فعليه أن يكون قوياً كالأسد، وماكراً كالثعلب، حسب مقتضيات الظروف، ومجريات الأحداث، كما يمكنه أن يلجأ إلى القوانين والأخلاق إذا كان ضمان السلطة يتطلّب ذلك، وهكذا تصبح جميع الوسائل مباحة لضمان السلطة وممارستها، فالغاية تبرّر الوسيلة.

ولا نبتعد عن منظور المطلقية في الحكم السياسي لنورد الشكل المادي التاريخي للدولة داخل السياق الغربي أيضاً، فقد اعتبر كارل ماركس، وأنجلز، أنّ الدولة ليست مفروضة من طرف سلطة خارج المجتمع؛ بل هي نتيجة للصراع الطبقي داخله، فهي تعبير عن تضارب المصالح بين الطبقات الاجتماعية، ووجود الدولة هو ضرورة للتخفيف من حدّة هذا الصراع، والحفاظ على النظام، إلّا أنّ الدولة تجسّد مصالح الطبقة السائدة المهيمنة القويّة اقتصادياً وسياسياً، ما يجعلها تلجأ إلى أساليب القمع، والاضطهاد، والاستغلال، للحفاظ على ذاتها واستمراريتها.

أمّا الطرح الفرداني، فهو الليبرالي التعاقدي الذي ينطلق -كما يقول جان جاك روسو في العقد الاجتماعي- من ضرورة «**إيجاد ضرب من الاتحاد يحمي، بقوّة المجتمع، شخصَ كلّ عضو وحقوقه، ويسمح لكلّ وهو متّحد مع الكلّ بألا يخضع إلا لنفسه، وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل**»[24].

ويعني ذلك أن يعدل كلّ فرد عن أنانيته، ويتنازل عن نفسه، وعن حقوقه، للمجتمع بأكمله، وبمقتضى ذلك، يصبح الكلّ متساوين في ظلّ القانون، الذي هو إرادة الكل.

سادساً: آفـاق استنتاجية عامّة:

ذلكم، إذاً، هو الرسم البياني العام للأفقين التشريعيين، بوصفهما مظلّة لحكم وتوجيه سلوك المجتمعات البشرية، تلك المظلة التي يتشكّل على إثرها كيان سلطوي يُمارس الهيمنة في صورها المختلفة، استبدادية كانت أم عدلية. إنّ واقع هذه المظلات التشريعية الصانعة للدولة، والمشكّلة لقسمات وجهها العام، ينبغي أن يخضع لمنهج تشكيلي قادر على توفير السعادة للبشر، وتأمين الحريّات، وصناعة الرفاه الاقتصادي في أبهى صوره، لكن بصورة تصون الثوابت والوجه الحضاري لذات هذه الأمة، التي مازالت تعاني من تحديات كبرى، مثل تدنّي مستويات التحكم في استغلال أدوات التواصل مع الآخر من ناحية، والتقوقع على الذات من ناحية أخرى، كهيمنة العاطفة ضمن جهود قراءة التراث، وتجاهل ما تفرزه المجتمعات من قيم تتموقع في مخياله الاجتماعي، وتختزنه في لاشعورها الجمعي.

24 كرم، يوسف، مرجع سابق، ص 203

لقد أصبح من الجلي، اليوم، أنّ فكرنا العربي الإسلامي المعاصر يعاني من الجمود والسلبية عبر ما يُعرف بالاستئناس بتراثية التراث، والتقوقع على الذات بدل الاستئناس بقيم الحرية، التي هي المنتج الوحيد للتعدديّة في شتّى أشكالها، وتوظيف الشورى كآلية يمكن تحديثها وتطويعها لتتجاوز كلّ العقبات في إنتاج الحكم الديمقراطي الحرّ، فقد تجذّرت الشورى، بوصفها استخراجاً استشارياً للآراء، ووجهات النظر، في واقع أمتنا الإسلامية، منذ فجر الإسلام، وتمثّلت كآلية لإنتاج الأحكام والقرارات المصيرية غيّرت وجه التاريخ في كثير من مناحي حياة الأمة.

وإذا كانت الشورى، من الناحية الفنية، استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصُّل إلى أقرب الأمور إلى الحقّ، فإنّها في الاصطلاح السياسي الفقهي استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها، في الأمور المتعلّقة بها، غير أنّ ما ننشده، هنا، ليست الإشكاليّات المتعلّقة بمشاركة الأمة في الرقابة، والنقد، والتقويم، وإن كان ذلك مسألة مركزية؛ بل هو، بالأساس، ما يتعلّق من وجهين رئيسين بأثر الشورى كفضاء حرّ من ناحية، واعتبارها، من ناحية أخرى، جزءاً من التراث العربي الإسلامي يستدعي التثمين والصيانة، كآلية لإنتاج الأحكام ظلت تفعل فعلها في الواقع الحضاري لأمتنا، مجسّدة لقراراتٍ حاسمة في تاريخ هذه الأمة. هذا وقد أشرنا آنفاً إلى موقع الشورى من الكتاب والسنّة.

وتتجلّى آثار الشورى، كآلية لإنتاج القرارات بحريّة، ماثلة في التاريخ الإسلامي في أكثر من موقع، فمن ذلك، مثلاً، مشاورة رسول لله -صلى الله عليه وسلم- أصحابه في غزوة أحد، حيث كان رأيه -صلى الله عليه وسلم- البقاء في المدينة، لكنّ أغلبية الصحابة كان رأيهم الخروج إلى أُحد خارج المدينة، إضافةً إلى الكثير من المواقع، التي كانت الشورى فيها آلية لاتخاذ القرار، كتنصيب أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين في سقيفة بني ساعدة، وتنصيب عثمان بن عفّان خليفة للمسلمين، كذلك، بعد عمر بن الخطاب...إلخ.

كان أثر الشورى في صناعة أحداث التاريخ الإسلامي محورياً بامتياز، على الرغم من تراجعه أمام استحكام قبضة الكثير من المستبدين، الذين كرّسوا الحكم المطلق الوراثي كنمط للحكم، استناداً على آداب سلطانية وافدة، وفنون حكمية سارية، كما يُقال.

غير أنّ الذين (في واقع الأمر) فرضوا الحكم الوراثي المطلق، كالأمويين والعباسيين بعد ذلك، ظلّت آلية الشورى ملاذهم في اتخاذ القرارات الكبيرة في الدولة، وإن كانوا يخضعونها لأبعاد منهجية تلائم طبيعة التدبير السياسي لديهم.

كلّ ذلك يبرز حضور هذه الآلية كمحرّك للتاريخ الإسلامي ظلّ يفعل فعله الحضاري حتى الآن.

علينا، اليوم، النظر إلى الشورى كجزء مركزي من تراثنا ينبغي أن نبعثه في حياتنا العامة على طبيعته التراثية. وفي المستوى نفسه، كذلك، علينا أن نتعامل معه بروح معاصرة، لتتجذّر، بذلك، دمَقْرَطَة حياتنا

العامّة، بانسجام مع ما بثّته الحضارة الإنسانية من احترام للإنسان، وحقوقه المشروعة، وما يستوجبه هذا الإنسان من إكرام.

إنّ الشورى لا تختلف عن الفضاءات الليبرالية الحرّة إلّا في بعض الثوابت، التي هي، بالنسبة إلينا كمجتمع مسلم، أركان تجسّد الهويّة، والذات الوطنية المستقلّة.

والشورى هي ما يؤسّس، في النهاية، أنموذج الدولة الإسلامي العادل، الذي تراجع مع بداية الحكم الأموي، الذي انتقلت فيه الخلافة الإسلامية من حكم الشورى إلى ملك عضوض -كما يُقال- حيث كان ذلك في سنة (41هـ) عندما تنازل الحسن بن علي بن أبي طالب لمعاوية بن أبي سفيان بن حرب، ووقعت القطيعة مع دولة الخلافة المثالية.

إنّ الدولة الإسلامية العادلة هي التي يجب، اليوم، أن تأخذ بأسباب العصر، وأن تركز نمط وخطاطة تشكّلها على المضمون الذي يمتلك الخصائص التي تميّزت بها الدولة المثالية؛ أي خصائص أنموذج الدولة العادلة من المنظور الإسلامي؛ أي أن تكون هذه الدولة خاضعة للتشريع المرن المتصالح مع الواقع ذي القدرة على إخضاعه بوساطة الوسائل الإبستمولوجية الشرعية البشرية المُؤسَّسة على النصوص المتعالية بطبيعة الحال، ثمّ خضوع الدولة لتشريع الأمة، لكون هذه الأخيرة المصدر الوحيد لشرعيّة الحاكم، وتطبيق آلية الشورى بوصفها -كما أشرنا إلى ذلك آنفاً- الآلية التي يجب أن تكون موضعاً للتحديث، لتواصل كفاءتها في إنتاج الحكم السياسي العادل. هذا، ولابدّ للأمة أن تملك حقّ عزل من يترأس أو يأتمر عليها؛ وذلك لأنّ الحاكم يجب أن يعي أنه ليس إلا مجرّد وكيل عن الأمة، وأن مصدر التشريعات التي يحكم بموجبها هو الأمة بلا منازع، كما يجب أن تكون سلطات الحاكم مقيّدة لا مطلقة.

إنّ الفقه السلطاني يعيش أزمة حقيقية في واقع ممارسة الحكام لسلطاتهم، ولذلك انعكاسات نشير إليها باقتضاب شديد: الانحراف، الذي وقع لهذه المعرفة الفقهية السلطانية، حيث تحوّلت إلى ظهير للاستبداد يقوم بترسيخ دعائم حكم التغلُّب والوراثة، وتحوُّل هذا الفقه إلى وسيلة روحية بأيدي الحكام، ثمّ ممارسته لتحريف الشريعة، مثل: جعل طاعة الحاكم واجبة، والخروج عنها حرام، ورضا الأمة ليس أساساً لشرعيّة الحاكم، وعدم إلزامية الشورى، وتوسيع سلطات الحاكم، وتبرير ظلم الطغاة من طرف فقهاء الأمّة، وتحوّل الفقه السلطاني إلى سند للظلم، ومصدر للاستبداد[25].

لكن علينا ألّا نتجاهل الطرح الإشكالي لمفهوم السلطة ذاته، كمفهوم يُنظر إليه فيما يفرقه عن مفهوم القدرة (النفوذ)؛ لأنّ السلطة مفهوم معياري، فهي تحدّد وضع من يحقّ له الطلب من الآخرين الامتثال إلى

25 مولاي البشير، محمد المهدي، أزمة الفقه السلطاني، ط1، 2011م، ص 45

توجيهاته في علاقة اجتماعية معيّنة؛ لأن نظام المعايير والقيم لدى الجماعة التي تنمو فيها هذه العلاقة، يقيّم هذا القانون، وينسبه إلى من يرى.

وفي الختام، نُشير إلى أنّ الديمقراطية مسألة لا مناص للمسلمين من انتهاجها أسلوباً في الحكم السياسي، إلّا أنّ تبرير ذلك، من الناحية الفكرية، مسألة في غاية الأهمية، باعتبار الديمقراطية تمثّل إرثاً للإنسانية كلّها، ولا مبرّر، إطلاقاً، لعدم الحماسة لتطبيقها ضمن أصول الأصول الإسلامية التي ذكرنا.

المراجع:

- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مجلدان، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط1، 2002م.
- خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، دار الفكر، دمشق/ سورية، ط1، 2002م.
- زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط2، 1982م.
- بسيوني، حسن السيد، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة/ مصر، ط1، 1985م.
- شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1980م.
- أحمد بن تيمية، عبد الحليم، جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ط1، 2001م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م.
- أفلاطون، كتاب القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنكليزية د. تيلور، ونقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، منتدى مكتبة الإسكندرية، طباعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
- العوا، محمد سليم، فكرة المقاصد في التشريع الوضعي، مقاصد الشريعة وقضايا العصر، منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الثقافي، ط1، 2011م.
- ابن عبد السلام، المعز، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد
- بوزيان، عليان، مقاصد القانون الوضعي في ضـوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد 150 بتاريخ، 17 كانون الأول/ ديسمبر 2013م.
- ولد أباه، السيد، فلسفة الفقه.. إشكالات التأسيس، منشور في صحيفة الاتحاد الإماراتية، الخميس، 2012/8/2م.
- الجابري، محمد عابد، نقد العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م.
- مرسيليو، ابريلو، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، منشورات اعويدات، بيروت.
- قرني، عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993م.
- مولاي البشير، محمد المهدي، أزمة الفقه السلطاني، ط1، 2011م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

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

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016