بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 09 يناير 2017

القرآن والقانون الوضعي
أو سؤال التوفيق بين الإلهي والزمني في التشريع

مداخل سوسيولوجية للتفكير والتأسيس

عبد القادر الخاضري
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

القرآن والقانون الوضعي أو سؤال التوفيق بين الإلهي والزمني في التشريع[1]

مداخل سوسيولوجية للتفكير والتأسيس

[1] ألقيت هذه الورقة في ندوة: «**الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول؟**»، المنعقدة بالرباط بتاريخ 11- 12 أبريل 2015، تنسيق: د. امحمد جبرون ود. صابر مولاي احمد. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

تندرج هذه المساهمة في الإشكالية العامة التي سيطرت على جزء كبير من النقاش الفكري منذ الثورة الإيرانية وإلى اليوم، وهي إشكالية الديني والزمني، في سياق أصبح معه التشريع حكرا على السلطة السياسية، باسم إرادة الأمة والمصلحة العليا. وكلها مفاهيم قيمية معيارية أخلاقية تتغير مدلولاتها وحمولاتها حسب السياقات الاجتماعية.

ولهذه الاعتبارات نرى أهمية الاشتغال على سؤال المنهج ونقد المسلمات التي يجعل منها البعض منطلقات علمية عند المقارنة بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية. فنقد التراث بنظرنا ينبغي أن يكون من منطلق حاجتنا نحن للتاريخ لمواجهة أسئلة الواقع، ومن منطلق أن التجارب المجتمعية، شرقية أم غربية، شمالية أم جنوبية هي تراث بشري وخلاصة لحركيته وتفاعله. وعليه ينبغي التخلي عن المركزية والأصولية دينية كانت أم لا دينية، وأرضية كانت أم سماوية.

مقدّمة:

تندرج هذه المساهمة، كما الندوة ككلّ، حسب تقديري، في الإشكالية العامة، التي سيطرت على جزء كبير من النقاش السوسيولوجي، والفلسفي، والسياسي، بشكل تصاعدي، منذ الثورة الإيرانية إلى اليوم، مروراً بانهيار الاتحاد السوفييتي، وتصاعد الخطاب النيوليبرالي، وهي إشكالية الديني والزمني في الاجتماع الإنساني، بما في ذلك مسألة التشريع، وسنّ قواعد وضوابط تنظيم الحياة العامة والخاصّة في المجتمعات المسلمة.

فالتشريع، اليوم، منذ تكون الدولة الحديثة هو أحد مقومات السلطة السياسية الزمنية، حيث لم يعد شأناً مجتمعياً متعدداً، كما كان عليه الحال في المجتمعات ما قبل الدولة الدستورية؛ بل أصبح حكراً على السلطة السياسية السيادية الدستورية، باسم الإرادة العامة، وتوكيل الأمّة، والمصلحة العليا. وكلّها مفاهيم قيمية معيارية أخلاقية، تتغيّر مدلولاتها وحمولاتها في الزمان والمكان، حسب السياقات الاجتماعية.

ولهذه الاعتبارات، نرى أهمية الاشتغال على سؤال المنهج، ونقد المسلمات، التي يجعل منها بعضهم منطلقات علمية عند المقارنة بين المجتمعات الغربية، والمجتمعات الإسلامية، لاسيّما عند سؤال الحداثة، والمدنية، والديمقراطية، والتنمية. فنقد التراث، في نظرنا، ينبغي أن يكون، من جهة، حوارياً وتفاعلياً، من منطلق حاجتنا إلى الماضي وإلى التاريخ لمواجهة أسئلة الحاضر، وليس من منطلق الإحساس بعبء و(ذلّ) التاريخ، وأن يكون، ومن جهة أخرى، شاملاً؛ أي أن نجعل من التجارب المجتمعية، شرقية أو غربية،

شمالية أو جنوبية، تراثاً لتجربة الإنسان على الأرض، وخلاصة لحركية وتفاعلية هذا الإنسان المتعدّد والموحّد، في الآن نفسه، على الأرض؛ أي ينبغي أن نتخلّى عن المركزية والأصولية الآدمية والذاتية، دينية كانت أم لا دينية، وأرضيّة كانت أم سماويّة.

وعلى هذا الأساس نريد، في الجزء الأوّل من هذه المداخلة، أن نعرض خلاصة تجربة عشر سنوات من القلق المنهجي والمعرفي حول جدلية الإلهي والوضعي في الاجتماع الإنساني السياسي والمدني بصفة عامة، واجتماع المسلمين على وجه الخصوص. وهي خلاصة تحمل قلقاً معرفياً سوسيولوجياً، ومداخل للتفكير والنقاش المعرفي والعمومي. وعنوان هذه الخلاصة هو: سوسيولولوجيا الاجتماع الإنساني السياسي والمدني بين الإلهي والوضعي. أمّا في الجزء الثاني والثالث، فسنثير مجموعة من الأفكار الأوليّة حول القانون الوضعي في تاريخ المجتمعات الغربية، وفي المجتمعات المسلمة.

القلق المنهجي أو دواعي الاشتغال:

قبل ذلك، نشير إلى أنّ هذا القلق قد تولّد عن ارتباط سوسيولوجي باجتماع المسلمين. وهو ارتباط لا واعٍ قبل الالتقاء بالدرس السوسيولوجي الجامعي، وواعٍ بعد ذلك. فالارتباط الأوّل مفاده البحث عن مداخل لإنهاء التعارضات المعيشة في هذا الاجتماع بين الذات المتديّنة والواقع الموروث عن الاستعمار الذي يتمثّل خارج التديّن. وهو رفض مبكّر لا واعٍ للأصوليتين الغربية والمحلية. أمّا الثاني، فمفاده نقد الدرس السوسيولوجي الجامعي، لاسيما ذلك الذي ينهل من المدرسة الوضعية التطورية المركزية، والذي تبيّن عجزه عن فهم عمق تحديات اجتماع المسلمين، نظراً إلى محدودية إدراكه لبنيات ومقومات هذا الاجتماع، والناتج، ربّما، عن المركزية المنهجية، والتحيّز الثقافي. وعليه، نحن نرى ضرورة إعادة طرح سؤال الذات والموضوع في مناهج العلوم الاجتماعية، من منطلق تعدّد الذوات الاجتماعية وتمايزها، حسب السياقات الثقافية والتاريخية.

هذا السؤال قديم ومتجذر في بحوث ودراسات العلوم الاجتماعية، غير أنّه متجدّد ومستعصٍ على الحسم؛ لأنّ الأمر متعلّقٌ بأسئلة الوجود الإنساني الفلسفية، والأنثربولوجية، والسوسيولوجية، ويتداخل فيها الواقع بالممكن وبالمتخيّل، والمادي باللامادي، والعقلاني باللاعقلاني، والواعي باللاواعي، والغريزي بالعاطفي والأخلاقي. وهذا التداخل هو الذي وجّه ويوجّه الأحداث والتفاعلات الاجتماعية في اتجاهات ومنحنيات متعدّدة المسارات، ويضع سيرورة تطوّر المجتمعات خارج حتمية التطور الخطي للمجتمعات، الذي قالت به الفلسفة، والسوسيولوجيا الوضعية والنيو مؤسساتية، وخارج دائرية تاريخ الحضارات، التي قال بها ابن خلدون.

والجديد، بالنسبة إلينا، في السؤال، أنّه انطلق في سياق نقد مركزيّة الذات الغربية العالمة، والباحثة من داخلها، ومن خارجها، لاسيّما على مستوى التعاطي مع المجتمعات غير الغربية، لاسيما المجتمعات المسلمة، ومع تزايد الأزمات السوسيواقتصادية، والسوسيوسياسية، التي تعرفها المجتمعات الغربية، والتي بيّنت، وتبيّن تقاطع المجتمعات الإنسانية في مرتكزات التفاعلات، والديناميات، والتحوّلات، والأزمات الاجتماعية.

وهناك، اليوم، الكثير من الطروحات السوسيولوجية والفكرية، التي تسعفنا في تعميق النقاش التأسيسي في هذا الاتجاه، من بينها طروحات جون راولز[1]، وهابرماس[2]، وألان تورين[3]، وإدغار موران[4]، وعبد الله إبراهيم[5]، وطه عبد الرحمن[6]، ومحمد حسين دكروب[7]، وغيرها الكثير من القراءات النقدية، التي اشتغلت بمناهج علمية وموضوعية حول جدلية الدين والسياسة، وعلاقة الدولة والدعوة، لاسيما علاقة الثابت والمتعالي على الزمان والمكان بالمتغيّر عبر الزمان والمكان.

فبفضل هذه الطروحات، يمكن أن نؤسّس لنقاش علمي هادئ حول أسئلة الشيء المشترك، والمصلحة العامة، وأسئلة الاجتماع المدني السياسي، والعلاقات الاجتماعية الأفقية والعمودية، وأسئلة الجدل بين ثنائيات الحياة الاجتماعية، والاقتصاد والسياسة، والعلم والاقتصاد، والأخلاق والسياسة، والدين والسياسة، وغيرها من الثنائيات. وهنا، أريد أن أثير مجموعة من الأفكار بشأن قضية المنهج كالآتي:

1. لا بدّ من التمييز بين الجانب العلمي الموضوعي، والجانب الإيديولوجي في مناهج العلوم الاجتماعية، حتى يتسنى لنا التخلّص من الإيديولوجيا التطورية، التي تكرّس المنظور الخطي الواحدي لتطوّر المجتمعات. وحتى يتسنى لنا، كذلك، توظيف تلك المناهج لدراسة المجتمعات المسلمة دون الخلفية الفكرية التي أسّستها.

---

1 جون راولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009م.

2 يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2001م، وكتاب: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003م.

3 ألان تورين، باراديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م، وكتاب: ما الديمقراطية، ترجمة عبود كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، 2000م.

4 إدغار موران، النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، 2009م، وكتاب: الفكر والمستقبل، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2004م، وكتاب: هل نسير إلى الهاوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، 2012م.

5 عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010م.

6 مشروعه الكبير، الذي من بين أساسياته روح الدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2013م.

7 بدأ مشروعاً كبيراً لم يُكتب له أن يكتمل؛ لأنّ الرجل توفي -رحمه الله- قبل ذلك، غير أنّ مرتكزات المشروع قوية في كتابيه: أنتروبولوجيا الحداثة العربية: منطلقات نقدية، معهد الإنماء العربي، بيروت، طبعة 1992م، والأنتروبولوجيا: الذاكرة والمعاش، دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، 1991م.

2. لابدّ من تحرير الدراسات القانونية والدستورية، على وجه الخصوص، من تحكّم وهيمنة المدرسة والمنهج الوضعيين، والكشف عن الأبعاد الإيديولوجية للتفسير الوضعي للقانون، وللقواعد الدستورية، والحياة السياسية.

3. ولابدّ، في المقابل، من ربط مناهج الفقه الإسلامي بسياقها التاريخي، سواء أكان سياسياً، أم اجتماعياً، أم مذهبياً، والتمييز بين الجانب المذهبي، والجانب الموضوعي، في اشتغال الفقه الإسلامي.

وعلى هذا الأساس، ينبغي بناء مناهج ومقاربات علمية جديدة تقوم على نقد المناهج السائدة، إن في الموروث الإسلامي، أو الموروث الفلسفي الحداثي، وتُمكِّن من تحليل ونقد المجتمعات المعاصرة، والتأسيس لتصوّر جديد لما ينبغي أن تكون عليه العلاقات الاجتماعية داخل هذه المجتمعات، بعيداً عن الأصوليتين الغربية المسيحية والإسلامية، وبعيداً عن المنهج التوفيقي، الذي ساد لأكثر من نصف قرن، في ثنائيات الأصالة والمعاصرة، التخلّف والتقدّم، أو التقليد والحداثة.

ويقتضي البحث عن المنهج البديل الخروج، أوّلاً، من ثنائية وجدلية الفرد والجماعة، والتأسيس على نقطة تقاطعهما وهو الإنسان، وبناءً عليه، نعيد تركيب وبناء الجدلية، التي أسّست للحداثة الغربية في عصر الإصلاح الديني البروتستانتي، وعصر النهضة، حيث تأسّس خطاب وفكر الحداثة على نقد العبودية، والاستبداد، والتمييز، والمناداة بالانعتاق، والكرامة، والحرية؛ أي إنسانية الإنسان. فالجدل، إذاً، ينبغي أن يتأسّس على سؤال: ما الذي يحقّق إنسانية الإنسان، وما الذي يعدمها؟ وهو سؤال في الفلسفة، والسوسيولوجيا، والأنثربولوجيا، والتاريخ.

فما يميز الاجتماع الإنساني من غيره من الاجتماعات الأخرى هو التركيب والتعقيد، وهو ناتج عن خاصية الذات الإنسانية المركّبة من الغريزي والوجداني العاطفي الروحي، ومن الذهني الدماغي. وعليه، فالاجتماع متقلّب مستقر، حسب درجة تقلّب، واستقرار، وتعايش هذه المكونات. ولا نحتاج، هنا، إلى الإطالة في التذكير بالثنائيات، التي تحدّثت عنها الفلسفات، والدراسات الأدبية، والدينية، وغيرها. ثنائية الخير والشر، والحب والكراهية، والقلق والفرح، والحرية والعبودية... إلخ. والمهم في النقاش، اليوم، ليس كيف نقضي على أحدهما لإحلال الأخرى، وإنّما كيف يتحقّق التوازن بينهما بالشكل الذي يحقّق التوازن للاجتماع الإنساني، الذي يعيش أزمة الاستقرار، اليوم، في العالم بأسره، بدرجات متفاوتة.

فحول هذا السؤال اشتغل، ويشتغل، اليوم، العديد من المفكرين المعاصرين من أمثال: هبرماس، وطه عبد الرحمن، وألان تورين، ووإدغار موران. وفي هذا المنحى، نريد أن نسير للإجابة عن أسئلة اجتماعية، من قبيل القانون، والشريعة، والدين، والسياسية. فنحن نرى أنّها ليست جوهر الإشكالية، وإنّما بمثابة أعراض

ومخلّفات للإشكالية الجوهرية، التي شغلت رواد الحداثة في القرون: السادس عشر، والسابع عشر، والثامن عشر، والتي ينبغي أن تستمرّ، اليوم، لكن بانفتاح أكثر على أطروحة الفكر، والاجتماع، والإنسان المتعدّد، وهي إشكالية حريّةٍ وكرامة وإنسانية الإنسان، التي تأسّس عليها سؤال المساواة، والعدل، والعدالة. وعلى هذا السؤال تأسّس سؤال السياسة، والسلطة، والدولة، والحكم. وعليه تأسّس سؤال المواطنة، والديمقراطية. أمّا سؤال الحداثة والتقدّم، فقد امتزج فيه الإنساني بالاجتماعي، والكوني بالخصوصي، والإيديولوجي بالعلمي، فانحرف وتقزّم وانحصر النقاش في الحداثة، والتقدّم، والديمقراطية، في سؤال العلمانية، واللائيكية، وفصل الدين عن الدولة، والسياسة، والسلطة.

بواعث القلق المنهجي:

أنطلق من التمييز بين ثلاثة أبعاد في الشريعة الإسلامية هي: الوحي، والفقه، والتجربة السياسية التاريخية للمسلمين. وأقصد بالوحي: القرآن والحديث، مع أولوية الأوّل على الثاني، ومن منطلق أنّ الثاني يعين على الاستمداد من الأوّل. وأميّز من داخل آي القرآن بين ما يعني الإيمان، والاعتقاد، ما يهمّ أخلاق وقيم الاجتماع والسياسة، الأحكام الجزائية القطعية، والخبر حول تجارب الأنبياء والرسل.فالهدف من الشريعة، أوّلاً، الطاعة والانقياد لله، وثانياً، الأخوة والتضامن الجماعي الأخلاقي، وثالثاً مدّ الجماعات البشرية بمنهج، ومبادئ، وقيم، لاستصدار الأحكام المتغيرة في الزمان والمكان. وهنا، التشريع والقانون الوضعي.

وأنطلق من أنّ مفهوم القانون الوضعي مفهوم إيديولوجي وسياسي أكثر منه مفهوماً علمياً، غير أنّ المدرسة الوضعية في العلوم الاجتماعية قد أضفت عليه الطابع العلمي. ويُعدّ الفيلسوف جون لوك من بين الذين أسّسوا لهذا المفهوم، واعتبروه أساس التمييز بين حالة الطبيعة، ومرحلة الحكم المدني، والمقصود به القانون الذي سنّه ووضعه المشرّع، الذي يعبّر عن إرادة وسيادة الأمّة. وبهذا، انفصل التشريع عن المجتمع بشكل يدفع إلى طرح سؤال اجتماعية القانون.

وأنطلق من أنّكلمة قانون، ومفاهيم القانون العام، والقانون الخاصّ، كلّها مصطلحات ومفاهيم تعود إلى الفلسفة السياسية، والعلوم الاجتماعية، والقانونية الأوربية الحديثة، ولا وجود لهذه المصطلحات، وتلك التقسيمات، في تاريخ المسلمين، ولا في شريعتهم، غير أنّهذا لا ينفي وجود عبارات تقترب-ولو نسبياً- من حيث الصياغة، من تلك الاصطلاحات، كمصطلح الفرائض، والحدود، والشرع، والشرعة، والمنهاج، والسنن أو السنّة، والحكم. ويمكن اعتبار الفقه الإسلامي، وقواعد الحكم، وتنظيم السلطة في تاريخ المسلمين، تشريعاً وقانوناً وضعياً. وإن كان يختلف، ويتمايز عن القانون الوضعي الغربي في أشياء، فهو يتقاطع معه في أخرى.

ويمكن تعريف القانون في منظور الإسلام بأنّه «تحويل إرادة الله، كما حدّدها في شريعته أو شرعته، في القرآن والحديث، إلى وسيلة للحكم على الأرض، وأداة للدولة، عن طريق الاجتهاد، أو التشريع، أو أي طريقة أخرى»، بمعنى تحويل تلك الإرادة إلى أحكام مدنية، ونظريات فقهية وفكرية، ومعارف مُصاغة ومحدّدة، حسب حاجات الدولة، والنظام الاجتماعي، وحسب الأوضاع والظروف التاريخية، عبر قناة ومسطرة الإجماع. وبهذا يحصل التمييز بين التشريع الوضعي البشري والشرع الإلهي[8].

وبناء عليه، يتقاطع القانون الوضعي للمسلمين والقانون الوضعي في المجتمعات العلمانية في الوظيفة الاجتماعية، وهي تكريس القيم والأخلاق السائدة في المجتمع، وليس إنشاءها، بغضّ النظر عن مرجعيتها، إلهيّة كانت أم زمنية.أمّا الاختلاف بينهما ففي بفلسفة، ومبادئ، ومرجعيات، وأهداف، وقيم، وأخلاق، وحدود التشريع.فالقاعدة القانونية، كيفما كان مصدرها أو مرجعيتها، وباعتبارها عملاً إبداعياً للفكر الإنساني، هي نتيجة لعمل الإنسان الهادف إلى تنظيم وتوجيه مختلف الفعاليات الإنسانية.

فرضية الاشتغال:

نريد أن نصل، من خلال ما تقدّم، إلى أنّ وضع الشريعة في مواجهة القانون، ووضع الدين في مواجهة الدنيا، أو الديني في مواجهة المدني والزمني، هو منهج قائم على تناقضات مصطنعة ووهمية يمكن تجليتها، إذا افترضنا حاجة الإنسان، بغض النظر عن إيمانه، إلى هذه المرجعية للإجابة عن مجموعة من الأسئلة، والتحديات الاجتماعية.

الإشكالية والإشكالية العامة:

فالإشكالية المركزية في الاجتماع والكون الإنسانيين هي إشكالية الكرامة، والحرية، والعدل، والعدالة، في بعدها الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، وفي مواجهة العبودية، والاستعباد، والقهر، والظلم، والاستغلال، والاستعمار. وهي إشكالية ترتفع عن القوميات والحدود القطرية، وتضع كلّ التجارب البشرية في الشرق والغرب، وفي الشمال والجنوب، موضع مساءلة وتقييم.

فالاستبداد، والاستعمار، والاستغلال، والعبودية، كلّ ذلك من المُفترَض أن يُرفَض ويُنتَقد سواء كان باسم الدين، والعُرف، والتقاليد، أم كان باسم الحداثة، والتقدّم، والعلمانية، كما أنّ الحرية، والكرامة، والاستقلال، والعدل، من المفترض أن يُدعما ويُعزّزا سواء أكانا باسم الدين، والعُرف، والتاريخ، أم باسم الحداثة، والعلمانية، والقانون الوضعي.

8 علي حسني، الدولة السلطانية، إشكالية القانون العام في الشريعة الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م.

وعليه، فالسؤال حول الأفق الإنساني للشريعة سؤال استشكالي وفلسفي، وهو سؤال سوسيولوجي وأنثربولوجي، جوهره ما يأتي: ما التأويل المناسب للشريعة (القرآن والحديث) الذي يؤسّس لاجتماع بشري تتحقّق فيه إنسانية الإنسان؟

المحاور:

وعليه، ليست الغاية من هذه الورقة تقديم أجوبة، بقدر ما تهدف إلى إثارة أكبر قدر من الأسئلة الاستشكالية، من خلال التمييز بين الإيديولوجي والقيمي، من جهة، وبين المدني والدولتي، من جهة أخرى، في القانون الوضعي الليبرالي، حتى يتسنى لنا التمييز بين الإنساني والقومي في قيمه المرجعية. والهدف هو التوقُّف عند درجة تدخُّل الإنسان في حياة الإنسان، والكشف عن وهمية الإرادة العامة، وسيادة الأمّة مصدراً للقانون الوضعي، من جهة، وسلبية مبدأ وحدة القانون، ومناقضته لخاصية التعدُّد في الاجتماع الإنساني، والكشف، في المقابل، عن أهمية وحدة القانون في تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع، وتكريس مبدأ المواطنة، من خلال التمييز بين الإلهي القرآني، وبين الوضعي والزمني في التشريع الإسلامي، لنبرز غياب التعارض بين الديني والمدني، وإمكانية الاستناد إلى الديني لتشريع القانون الوضعي، كما نبرز مكامن النقص فيه. والهدف هو التوقُّف عند درجة تدخُّل الله في حياة الإنسان، والمساهمة في بلورة مناهج الاستمداد من الوحي، لاسيما في مجال التأسيس للاجتماع المدني والسياسي. ومن أهم الأسئلة الكبرى، في هذا الشأن، سؤال الأمّة، والاجتماع المدني، والتعاقد الاجتماعي والسياسي، والحرية والسلطة والدولة، والنظام والتنظيم، والقانون والقضاء.

المنهج:

نستند، في طرح هذه الأسئلة، على زخم العلوم الاجتماعية، وما تمدّنا به من مناهج، وعلى رأسها علوم اللسان، وأفعال الكلام، وتحليل الخطاب، التي تساعدنا على حوار جديد مع القرآن والحديث. ومن أهم مداخل الحوار سؤال مفهوم الإنسان والناس. من العلوم، كذلك، التاريخ: ما الثابت والمتغيّر من القانون والتشريع في تاريخ المجتمعات الإنسانية، بما فيها المسلمة؟ الأنثربولوجيا والسوسيولوجيا: ما حاجة الإنسان والاجتماع الإنساني إلى القانون والدين؟ وما حاجته إلى الاستمداد من الوحي لتجويد اجتماعه المدني والسياسي؟ علم السياسة: ما حاجة الإنسان إلى القيم، والأخلاق، والأحكام القرآنية، لتنظيم علاقة الحاكم بالمحكوم؟

التحليل:

أولاً. الاجتماع الإنساني بين الإلهي والوضعي الزمني: مداخل للتفكير والنقاش:

إنّ المشترَك بين نخب المجتمعات المسلمة، لاسيّما العربية منها، على اختلاف مذاهبها، هو إشكالية الاستبداد، والحاجة إلى دستور، وإلى عقد اجتماعي جديد، غير أنّه، على الرغم من ذلك، تبلورت رؤيتين متعارضتين في موضوع الدولة والشرعية السياسية كمرتكزات للاجتماع السياسي الممكن اليوم؛ رؤية دينية تقليدية، ورؤية حديثة مستمدّة من أفكار القومية المنتصرة في الغرب، تعبيراً عن انهيار التوازن الداخلي للفكر السلفي الإصلاحي، الذي كان يعمل، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على تجنّب مثل هذا الانفصام، والذي قام على التوفيق بين القيم الإسلامية القديمة، والقيم الغربية الحديثة، والمصالحة بينهما[9].

وقد تبلور الخلاف والتعارض الحادّ حول مفهوم الدولة، ومفهوم السياسة المدنية، فقد ذهب الفكر القومي إلى القول باستحالة بناء دولة دستورية قانونية على أساس الولاء الوطني العميق، مع التمسّك بالمرجعية الدينية؛ وذلك نظراً للخوف من فكرة الخلافة، وما تنطوي عليه، في تمثُّلهم، من سلطة شخصية، واستبداد، وغياب للرؤية الدستورية، وتراجع الفكر الإصلاحي الإسلامي، في المقابل، عن ادعاء العالمية، وانحاز للدفاع عن الفرادة والخصوصية من منطلق الخوف من فقدان الهوية في حالة التخلي عن المرجعية الإسلامية[10].

وأعتقد أنّ هذا التقاطب الحادّ قد نتج عن الخلط بين الجانب الإنساني المشترك، والجانب القومي الخاصّ في التجربة السياسية الغربية، وقد فصل ألان تورين في هذه النقطة، عندما ميّز بين قيم الحداثة، وقيم الجمهورية، في الاجتماع السياسي الحديث في أوروبا والغرب، لاسيّما في فرنسا[11]، التي خيّمت تجربتها على تمثّلات جزءٍ كبيرٍ من نخبة المجتمعات المسلمة.

وعليه، المدخل الأوّل لتبديد التعارض المتخيّل بين الإلهي والزمني في الاجتماع الإنساني هو التمييز بين الثابت في هذا الاجتماع، مهما اختلفت الجغرافيا، والتاريخ، والقيم، والمتغيّر فيه من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان، ومن مرجعية إلى أخرى. كما يكمن المدخل في تبديد وهم التعارض شبه المطلق بين الفرد والجماعة، فهو جدل إيديولوجي اقتصادي، رأسمالي ـ اشتراكي، حدث في سياق انزلاق الحداثة الغربية من الإنسان إلى المواطن، ومن سيادة الإنسان على الأرض إلى سيادة الدولة والجمهورية، ومن

9 برهان غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2007م، ص 7.

10 المرجع نفسه، ص 8.

11 ألان تورين، ما هي الديمقراطية، مرجع سابق، ص 133.

أخلاق الحداثة والليبرالية إلى أخلاق البورجوازية الرأسمالية، ومن العالمية والكونية إلى القوميات. فهذا الانزلاق هو الذي، ربّما، يفسّر قومية حقوق الإنسان والديمقراطية في التجربة الأوروبية، وتبرير استعمار واستغلال القوميات والشعوب الأخرى خارج أوروبا، بما في ذلك شعوب القارة الأمريكية.

حتى على مستوى المجتمعات الأوروبية، فقد انتقلت الدولة، عبر سيرورة تاريخية، من آلية في يد الشعوب لتنظيم اجتماعهم المدني، وضمان حقوقهم الإنسانية والآدمية، إلى آلية في يد القلّة لتحقيق مصالحهم الخاصّة ضد حقوق وحريات الناس، إلى حدٍّ دفع بنيتشه إلى القول إنّ الدولة تولّد لدى الكثير من الناس السلوك المرتبط بأخلاق العبيد، ويمتدّ هذا التأثير إلى كلّ الناس بمرور الوقت[12]، وذلك أثناء تحوّل الدولة من ميدان للتنافس حول السلطة إلى أداة لها، ببروز نوع من الرجال يسخرون هذه الأداة؛ لأنهم يكونون خارج الأفق الأخلاقي للجماعة[13].

أريد أن أبني على هذه المعطيات فكرة أساسية مفادها أنّ إشكالية الإلهي والزمني الوضعي هي إشكالية إنسانية، وليست إشكالية المجتمعات المسلمة فحسب، وإن كانت قد تعمّقت، في هذه الأخيرة، لاعتبارات تاريخية أسهم الاستعمار في صناعتها. وإلا فإشكالية الهوية، والدين، والعيش المشترك، والمواطنة، هي إشكالية عالمية اليوم، وقد أثارت انشغال الكثير من المفكرين، الذين سبقت الإشارة إليهم.

وقد بيّن نيتشه، قبل هؤلاء، جوهر هذه الإشكالية في التجربة الغربية، في كتابه **(أمور إنسانية جد إنسانية)**، في الجزء المعنون بـ (الدين والحكم)، حين ذهب إلى نقد فرضية كانط، ومفكري القرن التاسع عشر الليبراليين، الذين اعتقدوا ببروز دول سليمة حالما تتحرّر النزعة الجمهورية من أغلال التدين الإقطاعي، ويذهب، على العكس من ذلك، إلى توقع فشل الدولة الحديثة في النهاية، عندما تستنفد، بفعل الدمقرطة أو النزعة القومية، المصادر الممكنة لخلق قيم جديدة. وعليه، فهي تشكل انتحاراً بطيئاً للحياة[14].

وقد عرفت هذه الإشكالية تعقيداً في المجتمعات المسلمة، لاسيما العربية منها، نظراً، من جهة، إلى توقف تلك المجتمعات عن الفعل الواعي في تاريخها، بفعل الاستبداد السياسي، والعودة المبكرة للعصبية القبلية مع الأمويين، واستمرار التمزّق مع العباسيين[15]، وبفعل الاستعمار والاستغلال الغربي الأوروبي بعد ذلك، الذي قرّر، ويقرّر، منذ الاستقلال إلى اليوم، المصير السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي لهذه الشعوب، ونظراً إلى الانفصام والانفصال بين النخب والمجتمعات في هذه البلدان، منذ الاستقلال. ولكلّ

12 Tracy. B. Strong، في نيتش والسياسة: الراعي والقطيع، ترجمة حسن حلمي، منشورات مجلة الحكمة، ص 67.

13 المرجع نفسه، ص 73.

14 المرجع نفسه، ص 78.

15 علي الوردي، وعاظ السلاطين، منشورات الملتقى، الطبعة الثانية، 2003م. وابن خلدون في المقدّمة.

هذه الاعتبارات، وبفعل العولمة، أصبحت الإشكالية أكثر تعقيداً وتداخلاً في العالم العربي، وشمال إفريقية، وفي الغرب، وهي أقلّ تعقيداً في القارة الآسيوية، سواء في اليابان، حيث الديانة الأرضية، أم في إندونسيا وماليزيا، حيث الديانة السماوية.

استناداً إلى ما تقدّم، سأعرض مجموعة من خلاصات البحث، أقدمها أسئلةً وفرضياتٍ للاشتغال:

1. لقد أصبح إدراك وتمثّل الأمة-الجماعة داخل إطار إقليمي معلوم الحدود؛ أي إدراك الأمّة من خلال الدولة صاحبة السلطة العامة السيادية، التي تمارسها من خلال القانون الوضعي، معطىً مشتركاً بين بلدان العالم، بما فيها بلدان العالم الإسلامي، التي تأسّس متخيّل الأمّة لديها من خلال المعجم الرمزي الإسلامي. وقد أسهمت هذه الخاصية في تغيّرٍ في متخيّل الأمة، من العرق، واللغة، والدين، إلى فكرة العيش المشترك، والمصير المشترك للجماعة القائمة على الأرض، غير أنّ هذا لا ينفي أهمية هذه العناصر في الشعور بالانتماء إلى الجماعة، كما لا يعني الترجمة الفعلية لهذا المتخيّل والشعور إلى قواعد، ومبادئ، ومؤسسات، في غالبية دول العالم الإسلامي.

2. ومن ثمّ، استنبات السلطة المدنية، والاجتماع السياسي المدني المنتظَم من خلال قواعد ومبادئ وضعية لا تتعارض مع القيم الإسلامية المرجعية ممكن، ليس من موقع الإكراه ومسايرة الإلهي السماوي للوضعي الأرضي، وإنّما من منطلق أنّ تلك القيم أسّست، وتؤسّس أصلاً، لهذا النوع من الاجتماع السياسي والمدني، ومن منطلق أن لا سلطة دينية في القرآن ولا في الحديث، على الرغم من التأويلات التي حاول أن يقوم بها فقهاء ووعّاظ السلاطين، وفقهاء الشيعة، في التاريخ السياسي للمسلمين. وعليه، كلّ ما أنتجه العقل الفقهي من فتاوى وأحكام بمثابة قانون وضعي مستمدّ من القرآن والحديث، عبر مناهج سُميَت أصول الفقه[16].

3. فالقرآن لا يتضمّن، ولم يحدّد أشخاصاً بعرقهم، ولا بصفاتهم، ولا بمرتبتهم، وكلاءَ لله مكلّفين بتجسيد إرادة الله، وقانون السماء، إنّما يُخاطِب القرآن الناس، والمسلمين، والمؤمنين؛ أي الجماعة، وهم المعنيّون بمضمونه. ولهم كامل الإرادة في الامتثال من عدمه، كما لهم كامل الإرادة في تنظيم حياتهم، من خلال المعتقدات، والقيم، والأخلاق، والمبادئ، والأحكام التي يتضمّنها. فهم، إذاً، من يصيغ مرتكزات العيش المشترك. ولم يرتب الله - سبحانه - جزاءً دنيوياً على مخالفة أوامره، إلا فيما يمسّ مرتكزات اجتماع المؤمنين العقدية (كالتشكيك في الإيمان)، أو الأخلاقية (كالجهر بالزنى...)، أو القيمية (كالربا...)، حالة ما اختارت جماعةٌ ما أن تؤسّس اجتماعها على تلك الأسس. فهل يتعارض هذا مع مدنية الاجتماع وتعاقبيته؟

16 لا تدخل الأحكام القرآنية القطعية في هذا التصنيف.

4. ليس هناك اجتماع إنساني خالٍ من مرجعية قيمية، وأخلاقية، واعتقادية، متوافق حولها، إن صراحةً أو ضمنياً، وهي أساس تشكّل متخيّل الأمّة، الذي يحقّق، بدوره، الشعور بالانتماء إلى الجماعة، ويعضّد السلم والوفاق الاجتماعي. فجميع الاجتماعات الإنسانية يتداخل فيها العقلاني، وما فوق العقلاني؛ أي ما هو اعتقادي. وكلّ اجتماع إنساني يجد تفاعلاً وجدلاً معيناً بين حاجاته الأساسية وهي: الاقتصاد، والسياسة، والعلم، والفن، والدين، والأخلاق. والدين هو أحد عناصر التوازن للذات الفردي والاجتماعي.

5. وفي ظلّ النتائج العكسية لإقصاء الدين والأخلاق من الاجتماع السياسي والمدني الغربي على مجتمعات العالم، بما فيها الغربية، ونظراً إلى تحديّات الاجتماع المدني، اليوم، في المجتمعات الغربية، وعلى رأس تلك التحديات التعدّد الديني، نطرح السؤال الآتي: ألا يمكن للدين، لاسيّما الإسلام، أن يؤسّس لاجتماع مدني، وكيف يمكن للسلطة السياسية أن تسترشد بالدين، وتبقى مدنيّة في الوقت نفسه؟

6. يرتبط هذا التساؤل بإشكاليّة أخرى أساسيّة ومهمّة، وهي حدود تدخّل الدولة كسلطة سياديّة تعكس الإرادة العامة، والمصلحة العامة، في حياة الناس، وإرادتهم الفردية، وذواتهم الخاصّة. فالدولة الأمّة سحبت سلطة التشريع من الجماعات الأصلية المكوّنة لإقليم الدولة، وأحلّت الفرد محلّ الجماعات والمجموعات؛ بل عملت على تذويبها في بعض الدول كفرنسا، باسم الإرادة العامة المتخيّلة والمفترضَة، فأصبح الإنسان في مواجهة هيمنة شبه مطلقة لقانون، ومؤسسات، وإدارة الدولة، التي تتدخّل في مفاصل أخصّ خصوصياته، والتي تتّصف بالسرّية والحميمية.

7. في المقابل، وعلى الرغم من سمة الاستبداد السياسي، التي طبعت الاجتماع السياسي للمسلمين، لاسيما في الجزيرة العربية، ومصر، والعراق، والشام، وإلى حدٍّ ما شمال إفريقية، فإنّ طبيعة السلطة السياسية(الخلافة)، وطبيعة الاجتماع الإنساني، الذي تأسّس على العشيرة والقبيلة، التي استند إليها الحكم، ونظراً إلى غياب فكرة السيادة الإقليمية، كلّ هذا حدَّ من إطلاقية الاستبداد، وترك حيّزاً لحرية الأفراد والجماعات، ومن أهمّها حرية الحركة والتنقّل؛ أي الهجرة.

8. وهنا نعيد طرح السؤال الآتي: أليس حريّاً بنا، اليوم، أن نفكر في أسئلة الاجتماع المدني والسياسي من خارج تمثّل الذات، من خلال مرآة المركزية الغربية، وعبء الأصولية التاريخية، وننطلق من الواقع السوسيولوجي للمجتمعات البشرية في الشرق، والغرب، والشمال، والجنوب، على أساس حاجة من على الأرض لمن في السماء، وليس صراعهما؟

9. ويقتضي تحليل الواقع السوسيولوجي استحضار التاريخ السوسيولوجي للمجتمعات الغربية والمسلمة على السواء. فالتاريخ من أهم العلوم، التي تعرّضت للأدلجة والتقويض من قبل المدرسة التطورية الغربية،

والتي أقصت تاريخ الشعوب غير الغربية وغير الأوروبية من دائرة التقدّم والتحضّر، وهذا عمق المركزية الغربية التي شرعنت للاستعمار، وجرّ ذلك على البشرية حروباً همجية، نقيض القيم التي أسّست للحداثة الغربية. ولا تزال الإيديولوجية الغربية الحالية تستند إلى هذا التأويل التاريخي لشرعنة وهم التفوّق؛ لشرعنة الاستغلال الاقتصادي الذي نعايشه ونعاينه.

10. وعليه، فنحن نرى ضرورة عقد المقارنة بين تاريخين سوسيولوجيين وسياسيين، التاريخ الغربي، وتاريخ المسلمين، من أجل المقارنة بين مبرّرات ونتائج تدخل السلطتين الغربية والإسلامية في حياة الناس؛ أي المقارنة بين فكرة العالمية، التي شرعن بها حكام المسلمين (التوسُّع) والانتشار في الأمصار، وفكرة الكونية والتحضر التي شرعنت بها الدول الغربية استعمار شعوب أخرى، وتغيير خرائطها، وأحياناً ديموغرافيتها، ونقارن نتائج الادعاءين (كما ينبغي عقد مقارنة بين الواقعين السوسيولوجيين) على مستوى علاقة السلطة بالمجتمع. والهدف من وراء كل تلك المقارنات هو البحث في المشترك الإنساني المستمرّ في الزمان، والمتقاطع في المكان، وتمييزه ممّا هو خصوصي ومنتهٍ في الزمان، أو محدود في المكان، خارج ادعاء التقدمية، أو الخيرية الزمانية أو المكانية، ومن منطلق الانتصار للإنسان في شقّه المتعالي على الزمان والمكان، والممتدّ في التاريخ. والبحث في التشريع والقانون الوضعي في التجربتين هو أحد المداخل التي نحاول التأسيس لها في هذه الورقة.

ثانياً. التشريع الوضعي بين الإيدولوجيا والموضوعية:

1. السياق التاريخي لتشكّل المفهوم أو من الديني إلى الوضعي[17]:

تأسّس المفهوم الوضعي للقانون عبر سيرورة من التغيّر الاجتماعي الذي عرفته أوروبا في القرنين السابع والثامن عشر. ومثّل نضال البورجوازية ضد الإقطاع من أجل السلطة، ثمّ عمل هذه الأخيرة على بحث سبل الاستقرار الاجتماعي في مرحلة انتصارها، عاملين أساسيين في التغير الاجتماعي الأوروبي من مرحلة القانون الطبيعي، والقانون الإلهي، إلى القانون الوضعي.

غير أنّ هذا التغيّر والتحوّل لا يعني القطيعة مع كلّ مضامين القانون الطبيعي؛ بل على العكس من ذلك، فقد أسهمت مدرسة القانون الطبيعي في تشكّل مفهوم القانون الوضعي، وكذلك أسهم منظور فلاسفة

17 استندت، في هذه الفقرة، على مجموعة من الباحثين، من بينهم: ج.ف.ف هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1981م. دياس، فلسفة القانون، ترجمة هنري رياض، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م. روسكو باوند، مدخل إلى فلسفة القانون، ترجمة صلاح دباغ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1962م. بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة محمد وطفه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م. محمد شعبي المدكوري، مدخل إلى فلسفة القانون، جامعة الحسن الثاني، الطبعة الأولى، 1992م. منذر الشاوي، فلسفة القانون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2009م. محمد نور فرحات، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981م.

القرون الوسطى في بلورة مضامين القانون بمفهومه الوضعي. غير أنّ مدرسة القانون الروماني قد مثّلت المرجعية الأساسية لتأصيل المفهوم الوضعي للقانون، لاسيّما مع الفقيه شيشرون. ناهيك عن دور النظريات الأنثربولوجية والسوسيولوجية في تشكّل هذا المسار.

وسعت الإيديولوجية البورجوازية، بالاستناد إلى الفكر الاقتصادي والسياسي في عصر النهضة والأنوار، إلى هدم الأسس الاقتصادية، والسياسية، والقانونية، للمجتمع الإقطاعي، ووضع الأسس النظرية، التي يقوم عليها المجتمع الرأسمالي. وتتمثّل الفكرة المحورية، في ذلك الوقت، في فكرة التقدّم.

استبعد الفكر المؤسّس لهذه المرحلة التفسير الديني في حسم القضايا الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، كما حسم سؤال مصدر السلطة وصاحبها. فأصبح مصدر السلطة المجتمع بدل الله، وصاحبها الدولة بدل الكنيسة.

نشأت الدولة حسب تيارات الفكر العقلاني المؤسّس للنظام الليبرالي في السياسة، والمذهب الرأسمالي في الاقتصاد، من أمثال: هوبز[18]، ولوك، ثمّ روسو[19]، وجون لوك[20]، كمؤسّسة سياسية، نتيجة عقد أُبرم بين الأفراد، الذين كانوا يعيشون في حالة الطبيعة. وهي الفكرة نفسها عند جروسيوس، الذي يقرّر أنّ الدولة هي الاتحاد الكامل لأشخاص أحرار، انعقد من أجل رعاية الحقوق، وصيانة المصالح المشتركة.

وقد تأسّس هذا المنظور للاقتصاد والاجتماع السياسي البشري على التحوّل الحاصل في منظور الفكر الإنساني آنذاك، للمعرفة الحقّة، ولمصدرها، ووسائلها. فقد أرسى بيكون المبادئ الجديدة للمعرفة العلمية. فالعلم، بالنسبة إليه، هو الطريق إلى المعرفة الحقّة، والعلم يتأسس على الملاحظة، وأنّ المعرفة العلمية تحمل خصائص الحقيقة والموضوعية، وأنّ المنهج العلمي يناقض المنهج الميتافيزيقي، والتفكير القبلي. كان هذا أساس تشكّل المدرسة الوضعية في علوم المجتمع، مع سبنسر، وأوغست كونت، وإميل دوركايم[21]. وكان للمفاهيم والمناهج، التي وضعها هؤلاء في فهم المجتمع، والعلاقات الاجتماعية، والظاهرة الاجتماعية، لاسيما كونت ودوركايم، دور أساسي في تغيير مفهوم القانون. وقد أسهم دوركايم في النقاش الدائر، آنذاك، حول علاقة القانون بالأخلاق.

18 توماس هوبز، اللفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، أبو ظبي للثقافة والتراث، والفارابي، الطبعة الأولى، 2011م.

19 جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م.

20 جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، منشورات الإعلانات الشرقية، سنة النشر غير واردة.

21 هؤلاء من أهم مؤسسي علم الاجتماع، لاسيما الاتجاه الوضعي منه، لهم الكثير من الدراسات والمؤلفات.

هذان المساران الفكريان هما أساس الانتقال من مفاهيم الطبيعة (الحقوق الطبيعية، والقانون الطبيعي) ذات المنحى الأخلاقي، إلى المفاهيم الوضعية، ومن بينها الوضعية القانونية، والقانون الوضعي. غير أنّ هذا الانتقال لا يعني القطيعة المطلقة مع منظور النظريات والمدارس الطبيعية للقضايا الإنسانية، وقضايا الاجتماع البشري؛ بل حاولت، في العمق، أن تعطي تلك المفاهيم تأويلات جديدة، ومن أهمّها مفهوم القانون.

وأكثر من ذلك، استندت الليبرالية والرأسمالية إلى النظريات الحديثة في القانون الطبيعي، التي تحاكي وتساير، في العمق، ما كانت تطمح إليه البورجوازية الثقافية، والتي تذهب إلى أنّ القانون الطبيعي ليس مجموعة من النصوص، التي فرضها مشرّع يعلو الطبيعة (كما تدّعي النظريات الكلاسيكية في القانون الطبيعي) وإنّما هو مؤسَّس على العقل، وهو صوت العقل النابع من متطلّبات التعامل والمجتمع الإنسانيين. والقانون الوضعي، استناداً إلى ذلك، إعمال للعقل في العلاقات بين الناس، وهو أنموذج أعلى للعدالة وللحقّ، وهو معيار أعلى يسعى إليه الإنسان في تنظيم سلوكه.

ارتبط هذا البُعد الأخلاقي والمعياري في مفهوم القانون الوضعي بالمرحلة الثورية النضاليّة للبرجوازية ضد مجتمع وسلطة الإقطاع. ولذلك، استندت إلى رؤية فلسفية أخلاقية مثالية تنشد الحرية، وتقاوم الاستبداد السائد، آنذاك، في الملكيات المطلقة والإقطاعيات. وسيتغيّر هذا المنحى بعد الثورات، ووصول البرجوازية الرأسمالية إلى السلطة، وبداية الطلاق بينها وبين الليبرالية السياسية والاقتصادية في عمقها الفلسفي الأخلاقي، أو ما نصطلح عليه بالبورجوازية الثقافية، من جهة ثانية.

ففي هذه المرحلة الجديدة(مرحلة ما بعد الثورات) اعتمدت الرأسمالية اعتماداً كاملاً على مفهوم وخطاب الحرية الاقتصادية، المتمثّلة في مبدأ(دعه يعمل دعه يمر). وترسّخت الليبرالية في مجال الفكر والممارسة السياسية.

هذه المحطّة ستكون مفصليّة في تشكّل وتبلور مفهوم، ومضمون، ومدلول القانون الوضعي، حيث سيصبح مرادفاً وملازماً لمفهوم التشريع. فحاجة البرجوازية إلى أداة تتّسم بالدّقة، والثبات، والوضوح، من أجل تنظيم العلاقات التجارية، والنشاط الصناعي، اللذين يعرفان تطوّراً هائلاً، كانت وراء الالتجاء إلى التقنين، إيذاناً بالانتقال من العرف والقانون الطبيعي، إلى التشريع والقانون الوضعي المكتوب، ففي هذه الحقبة من التطور الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي للمجتمع الرأسمالي، تعاظم وتزايد دور التشريع مصدراً للقاعدة القانونية، في كلٍّ من فرنسا وإنجلترا، لاسيما في منتصف القرن التاسع عشر، وهو الزمن نفسه، الذي هيمن فيه التفسير الوضعي لكلّ القضايا والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية، في مقابل انكماش التفسير الديني والأخلاقي.

فمفهوم القانون الوضعي، إذاً، مفهوم إيديولوجي وسياسي أكثر منه مفهوماً علمياً. غير أنّ الفلسفة الوضعية والمدرسة الوضعية في العلوم الاجتماعية قد أضفت عليه الطابع العلمي. ففي مرحلة الاستقرار، وانتصار البرجوازية والرأسمالية، عملت النظريات الاجتماعية على الترويج لمجموعة من المقولات، من قبيل: الدولة الحارسة، وسيادة الدولة، وسيادة القانون والتوازن الاجتماعي، في مقابل التخلّي عن مقولات الثورة من قبيل: الحقوق الطبيعية، التي لا يمكن التنازل عنها للحاكم، وسيادة الشعب، وحقّ الثورة على الظلم، أو حقّ المقاومة بتعبير جون لوك. هذا من أجل تبرير السيادة المطلقة للنظام السياسي الجديد.

وفي مقابل النظرية الوضعية في القانون، مع بنتام، وأوستن، وغيرهما، التي تدعو إلى التوازن القانوني للأنظمة الاجتماعية، دعت النظرية الوضعية في الاقتصاد، مع ريكاردو، وجيفون، وجون ستيوارت ميل، إلى تحليل توازن البناء الاقتصادي، وعلى الشاكلة نفسها، كرّست العلوم السياسية التحليل الميكانيكي الستاتيكي للسياسة، والاقتصاد، والقانون.

نريد من كلّ التوضيحات، والتحليل السابق، أن نبيّن كيف ظهرت الوضعية القانونية وتكرّست إلى أن أصبح القانون الوضعي يتمتّع بالسيادة في تنظيم العلاقات الاجتماعية على باقي القواعد الأخلاقية الطبيعية منها والدينية. ومن أجل ذلك، نشير إلى ما يأتي:

- لقد أسّست نظريات القانون الطبيعي، التي سادت في القرن السابع والثامن عشر، لهذا المنحى، حين خلقت قناعة وتمثلاً يتصّف بالصلابة، والجمود، واليقينية، في المجتمعات الأوروبية، مفاده أنّ القانون الوضعي هو نتاج النشاط الواعي الخلّاق للإنسان؛ أي أنّ عقل الإنسان وإرادته وحدهما مصدر القاعدة القانونية، ومصدر التزام الإنسان باتّباع أنماط معينة من السلوك دون سواها. وتأسّس هذا التمثّل على فرضية العقد الاجتماعي لـ هوبز، ولوك، وروسو.

- وظّفت الفلسفة الوضعية والإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية هذا التمثّل للإعلاء من شأن الإرادة الفردية والعامة، وإضفاء القداسة على العقد. وفي هذا الصدد، عرّف رائد الوضعية القانونية، جون أوستن، القانون بأنّه قاعدة صادرة بهدف حكم كائن عاقل، من جانب كائن عاقل لمواجهة هذا الأوّل.

- اعتُبر القانون الوضعي، لاسيما في فرنسا، بمثابة تعبير عن الإرادة العامة، التي تحدّث عنها جان جاك روسو، واعتُبرت قوانين نابليون بمثابة تقنين للحقوق الطبيعية، وهي لذلك تعبّر عن الإرادة العامة. وبهذا تمّ تذويب الفارق بين القانون الطبيعي، والقانون الوضعي، وتمّ تكريس شعار أنّ القانون هو الحقّ.

● حاز القانون المدني إعجاب الفقهاء الفرنسيين؛ لذلك لم يجرؤوا، عند تفسيره، على نقده؛ بل اعتمدوا في التفسير على مبادئ هذا القانون، ولهذه الاعتبارات حاز القانون المدني مرتبة الشريعة العامة، وسُمي (أبا القوانين).

● أسهمت أفكار جون بودان، وهوبز، وبلاكستون، وسافيني، وهيجل، في تكريس المفهوم الوضعي للقانون بشكل كبير ومباشر. فبفضل هؤلاء، حازَ القانون الوضعي سياديته، وسُموّه، وإلزاميته، بالقوة عند الضرورة، بمقتضى الجزاء المادي الدنيوي. كما حلّت إرادة الدولة محلّ الارادة العامة، وظهر مفهوم المنفعة والمصلحة العليا، اللذين على أساسهما لا يخضع مشرع القانون، وهو الدولة والسلطة العامة، أو الحاكم، للقانون الذي يضعه من أجل تنظيم الأفراد والمجموعات. فالحاكم السياسي صاحب السيادة الذي هو مصدر القانون لا يخضع للقانون، حسب بودان، وبنتام، وهوبز.

● هذا المنحى كان بمثابة المؤسّس لتقسيم القانون، إلى قانون الدولة والسلطة العامة، على أساس المصلحة العليا، والمصلحة العامة، ثمّ النظام العام، والذي سيُطلَق عليه القانون العام، أو القانون المنظِّم للعلاقات الاجتماعية، من جهة، والعلاقات المؤسساتية السياسة، والإدارية، والمالية، في المجال العام، والقانون المدني، أو قانون الأشخاص الخاصّة، الطبيعية والقانونية، على أساس المصلحة الخاصّة، والمساواة، وحرية الملكية الفردية، وحرية المبادرة، وسلطان الإرادة، الذي سينبثق منه وعنه باقي فروع القانون الخاصّ، التي تنظّم مجموع العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات في المجال الخاصّ المتعدّد والمتنوّع (الأسرة، والشركات، والمقاولات، والجمعيات، والتعاونيات، والتعاضديات...).

● وبفضل التحوّلات الاجتماعية، التي عرفتها أوروبا، بين عشرينيات وستينيات القرن العشرين، لاسيما ما يتعلّق بالتكتلات النقابية للعمال، لمواجهة الظروف الاجتماعية السيئة الناتجة عن تطبيقات وممارسات الرأسمالية الصناعية، من جهة، في تفاعل مع الفكر الماركسي والاشتراكي، لاسيّما منظوره للاقتصاد، والدولة، والقانون، من جهة ثانية، حصل تحوّل كبير في مفهوم القانون الوضعي، كما حصل تغيّر في معايير التقسيم والتمييز بين القانون العام والخاصّ، وحصل تداخل بين المجالين العام والخاصّ، وبالنتيجة حصل تداخل في تطبيقات القانون العام والخاصّ. هذه الأمور ستتعرّفون إليها تباعاً، من خلال وحدات ومجزوءات فصول سنوات الإجازة.

2. مدلول وأصل عبارة "القانون"[22]:

بناءً على ما تقدّم، أصل كلمة قانون في الفلسفة السياسية الأوروبية لا يعود إلى الفلاسفة اليونان(أفلاطون، وأرسطو، والرواقيون، وشيشرون، والقضاة الرومانيون)، وحدهم؛ بل إنّ لها، أيضاً، منبعاً في التوراة، التي كانت موضوعاً للتفكير من قبل لا هوتيين، أمثال: القدّيس أوغسطين، وتوما الأكويني، وكانت، أيضاً، موضوعاً للنقاش من قبل الفلاسفة، بدأ مع مشروع ماكيافيللي المتعلّق بقراءة التوراة، وامتدّ من هوبزواسبينوزا، حتى كانط.

وقد أتت فكرة القانون في أوروبا الحديثة من الترجمة الألمانية، التي قام بها لوثر للتوراة(Gesetz)، أو من الترجمة الإنجليزية (Law). وتدخل هاتان الترجمتان في أفق سبق أن وسمتْه الترجمة الإغريقية للتوراة بلفظ ناموس (Nomos)، ثمّ الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس بلفظ (Lex). وكان السياق الإجمالي، في الأغلب، مناقشة قيمة القانون (Loi) في رسائل القدّيس بولس.

تتداخل لفظة القانون في التقليد الإنجليزي مع ألفاظ أخرى، من قبيل: الصحيح، أو الدقيق، أو الصادق، أو العادل والصائب (Just)، والمستقيم (Right)، أو الحسن، أو الصالح (Good). وقد كان التقابل، والتداخل، أو الانفصال، بين هذه العبارات محطّ نقاش فلسفي عميق بين مجموعة من المذاهب أهمّها المذاهب الأخلاقية، مذاهب السعادة، المذهب النفعي، مذاهب الواجب. وهذا ما يبيّن تعقد سيرورة تشكّل مفهوم القانون الوضعي، واستمرارية المشكلات التي تطرحها تطبيقاته، إن على مستوى العلاقات بين الأفراد، أو المجموعات، داخل الجماعة نفسها، أو على مستوى العلاقات بين الجماعات أو الدول.

كما أسهم مفهوم العلمانية واللائيكية، والنقاش الفلسفي والفكري الذي نتج عن ذلك، في التأسيس لمفهوم القانون الوضعي، وذلك نظراًإلى ارتكاز ذلك المفهوم على التقابل بين الزمني والكنسي، أو بين الحياة الدنيا والحياة الرهبانية. وكذا بسبب أصله الاشتقاقي عن التناقض والتنازع بين العالم الديني والعالم الدنيوي. ثمّ انتقلت لتعني إضفاء الطابع المدني والدنيوي على الحياة اليومية، الذي أدرجه هيكل، فيما بعد، في كتابه (**دروس في تاريخ الفلسفة**)، باعتباره صفة مميّزة لحركة التاريخ.

وفي الاتجاه نفسه، سار كلّ من فيورباخ، وماركس. وأوضح (J.M.Guyau) المفهوم أكثر، عندما عنون كتابه بـ (**خلو المستقبل من الدين**)، وطابق بين مفهوم العلمانية والتقدّم، وأصبحت تعني إضفاء الطابع

22 استندت، في هذا التأصيل، إلى بنمخلوف علي، وجنجار محمد الصغير، مفردات الفلسفة السياسية، مراجعة الترجمة العربية الحسين سحبان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012م.

اللائيكي على الحياة العمومية، بينما ينزوي الدين في المجال الخصوصي، الذي يحكمه ويراقبه مبدأ حرية الرأي والاعتقاد.

غير أنّ ماكس فيبر قد استبدل بمفهوم العلمانية مفهوم العقلنة. وذهب إلى أنّ العلمانية، أو التخلّص من التفسير الغيبي والسحري للعالم، لا يحقّق، بالضرورة، العقلنة، كما أنّ الدين لا يتعارض مع العقلنة. وقد عالج هذا الموضوع، بقوة، في كتابه **(الأخلاق البروتستانية)**. وذهب إلى عكس فكرة ما ذهب إليه الفلاسفة والمفكرون المُشار إليهم أعلاه، حيث إنّه على الرغم من العلمنات الجزئية، وعلى الرغم من العقلنة والتعميم المتناميين، فإنّ الدين أو الأديان ليس محكوماً عليها بالاختفاء المحتوم.

ويؤكّد التاريخ صحة فرضية فيبر، بالمقارنة بما ذهب إليه الآخرون، حيث تنامي الدين في الحياة العامة والخاصة للشعوب، وتنامي تداخل السياسي والديني، ووجود الدين في المجال العام، مجال الدولة والسلطة والسياسة. وقد توقّف عند هذا كلّ من يورغنهابرماس، وإدغار موران، وهما مفكران وباحثان معاصران، الأوّل في الولايات المتحدة الأمريكية، والثاني في فرنسا. ويمكن أن نضيف إليهما ألان تورين، وغيرهم من الكتّاب، والمفكرين، والباحثين.

وعلى الرغم من أهميّة المفردات، التي سبقت الإشارة إليها، في بلورة المفهوم الوضعي للقانون، تبقى لفظة الحقّ هي المفهوم، الذي عملت اللغات المحلية في أوروبا على مقابلته بمفهوم القانون، بشكل يمكّن من تحديد مدلول هذا الأخير.

فبفضل تلازم تاريخ القانون مع تاريخ العقلانية السياسية الحديثة، من جهة، وتاريخ سيادة الدولة، من جهة أخرى، اعتُبر القانون مصدراً من مصادر الحقّ، وتعبيراً عن الإرادة العامة، سواء في الأدبيات الفرنسية، أم الإنجليزية. وفي هذا السياق، كذلك، ظهر مبدأ احترام سيادة القانون، ومبدأ دستورية القوانين.

ومن بين من أسسوا لمفهوم القانون الوضعي الفيلسوف جون لوك، من خلال كتاباته حول الحكم المدني، حيث إنّ أساس التمييز، بالنسبة إليه، بين حالة الطبيعة، ومرحلة الحكم المدني، أو حالة المدينة، هو القانون بمعناه الوضعي؛ أي القانون الذي يتمتّع بقوة الإلزام.

فحالة الطبيعة، بالنسبة إلى هذا الأخير، هي حالة اللاقانون؛ لأنّ البشر، في هذه الحالة، خاضعون لما عبّر عنه لوك بالحقّ الطبيعي، أو القانون الطبيعي. والحكم المدني هو وحده الذي يتيح ميلاد سلطة تشريعية، ويمكّن من بناء الحكم في الكومنولث (أي الجمهورية)، على أساس قوانين مؤسّسة، ومقرّرة، ومُعلنة، أو معروفة. ومن ثمّ فإنّ وظيفة القانون الوضعي (أي القانون الذي سنّه ووضعه مشرِّع) جعلُ القانون الطبيعي من الشهرة والذيوع، حيث يكتسب قوة إلزامية كان محروماً منها، في حالة الطبيعة، بسبب الجهل والتحيّز.

غير أنّ القانون الوضعي، حسب لوك دائماً، لن يستطيع هو نفسه أن تكون له سلطة شرعية إلا إذا كان مطابقاً للقانون الطبيعي، الذي سنّه الله، في نظره، وفرض نفسه، من ثمّ، على المشرِّع البشري، بوصفه أمراً أعلى.

أسهم التاريخ السياسي الإنجليزي والفرنسي في ظهور مفهوم ومضمون القانون الوضعي. فقد أدّت سيرورة إخضاع السلطة السياسية (الملكية) لعقلنة الحقّ والقانون إلى التنظيم القانوني لتلك السلطة وتمييزها من الحكم، وراثياً كان أم تسلّطياً. كما أدت إلى إضفاء الثبات والاطراد على الحقّ والقانون، ما أدى إلى منح الأفضلية لقانون عام أو مشترك (Droit commun) في المملكة.

غير أنّ إنجلترا تبقى متميزة جدّاً ومتقدّمة في هذا المجال، حيث أسّست قانونها العام على الحرية، والحقوق الذاتية، والحدّ من السيادة، من جهة، وعبر سيرورة تاريخية هادئة، ومنتجة للتقدم، في تجانس بين القانون، والعقل، والدين، والعرف، بفضل الدور الريادي للقضاء في هذا التجانس، والتقدّم، والتحوّل، سمح بتأسيس سلطة النظام السياسي على قانون عام أصلي، وذلك ما منح الجماعة السياسية البريطانية وسائل التقدّم بالقانون، والسير في اتجاه الحداثة؛ لذلك عُرِفت بريطانيا، ولا تزال، بقانونها العرفي العام كعنصر أساسي في دستورها المتّسم بالمرونة.

هذه التقاليد بقيت مستمرّة على الرغم من تكريس السيادة العليا للبرلمان أو للملك، حيث إنّه في مقابل إلزام المحاكم بأولوية القانون التشريعي على العرف، يمكن الاعتراض على السلطة السياسية بالحقوق الذاتية، التي هي أساس العرف.

ولذلك أدّت النزعة الوضعية للقانون في بريطانيا، التي تنادي بمنح التشريع الأولوية على العرف، على أساس السيادة للبرلمان أو الملك، سيراً على النزعة الفرنسية نفسها بقيادة بودان، أدّت إلى تعديل التقليد القانوني المتّصل بالقانون العرفي العام، وليس إلى إلغائه، أو تغييره تماماً، حيث لا يزال للقاضي دور أساسي في القانون الدستوري في الوقت الحاضر، ليس في إنجلترا فحسب، بل في غيرها من دول أوروبا، بما في ذلك فرنسا.

هذه الأخيرة، التي عرفت مساراً مخالفاً تماماً لمسار إنجلترا. فقد كان منظّرو الملكية الفرنسية، من أمثال جون بودان، يميلون نحو جعل الملك المصدر الأعلى، إن لم يكن الوحيد، للحق والقانون. وعليه، تأسّس القانون العام الفرنسي على تمجيد مبدأ السيادة، سيادة القانون، استناداً إلى سيادة الجهة التي سنّته (الملك، البرلمان)، وليس استناداً إلى الغاية المتوخّاة منه (الحرية، والعقلنة، وعدم الجور). كما تأسّس لمدة طويلة على الانتقاص من قيمة فكرة السلطة القضائية، وانتزاع الحظوة منها من قبل البرلمانيين.

وعليه، القانون، حسب التقليد الأوروبي، هو، في الآن نفسه، قاعدة، وأمر، أو إلزام تمليه سلطة لها صلاحية إملائه. ويدلّ القانون، بصورة أخصّ، على نوع من المعيار سنّته سلطة خاصّة (سلطة تشريعية)، تُعدُّ أعلى من مصادر القانون الأخرى (القرارات، والمراسيم، وفقه القانون... إلخ)، طبقاً لمعايير قد تكون مادية أو شكلية. وهناك جدل حول السلطة العليا، أو سلطة الإلزام، التي يتمتّع بها القانون، فيما إذا كانت تتولّد من خصائصه الصميمية (العقلانية، والعمومية، والتجريد... إلخ)، أم تتولّد من هوية واضعه صاحب السيادة.

ثالثاً. القانون الوضعي والقرآن في تاريخ المسلمين: خلاصات أولية[23]:

قد بيّنا، من خلال ما تقدم، أنّ كلمة قانون، ومفاهيم القانون العام، والقانون الخاصّ، كلّها مصطلحات ومفاهيم تعود إلى الفلسفة السياسية، والعلوم الاجتماعية، والقانونية الأوروبية الحديثة، ولا وجود لهذه المصطلحات، وتلك التقسيمات، في تاريخ المسلمين. أمّا النصوص الشرعية(القرآن والحديث) فلا تتضمّن هذه المصطلحات، وتلك التقسيمات، ولكنّ هذا لا يعني غياب عبارات تقترب-ولو نسبياً- من حيث الصياغة، من تلك الاصطلاحات، كمصطلح الفرائض، والحدود، والشرع (شرع لكم في الدين)، والشرعة، والمنهاج، والسنن أو السنّة، والحكم.

وباستثناء بعض الآيات، وبعض الأحكام، لاسيّما المتعلّقة بالحدود في المجال الجنائي(الزنى، والسرقة)، وباستثناء بعض التعازير، التي جاء بها الفقه، فإنّ مجموع المصطلحات، التي أشرنا إليها، تختلف من حيث المضمون عن مفهوم القانون الوضعي، وذلك لأنّ كلمة شريعة اتّسمت بالدلالة على قانونٍ وضعه الله، وليس للدلالة على قانون وضعه الإنسان.

فالتشريع القرآني، والتشريع الوضعي-البشري، ينتميان إلى صنفين مختلفين، أساساً، ولا يمكن المزج بينهما، ولا الخلط بين عناصرهما، فكلّ واحدٍ له منطقه، ومقاصده، وآلياته الخاصّة، ومن ثمّ، يبقى كلّ واحد مستقلاً عن الآخر. ففي حين أنّ التشريع الوضعي خارجي، وإجباري، وقهري، التشريع القرآني داخلي بالدرجة الأولى، وخارجي استثناءً. كما أنّ المحاسبة، في الجزء الأكبر منه، أخروية، وليست دنيوية. وفي حين أنّ القانون الوضعي يستند إلى القواعد المفصّلة، والأجهزة القضائية، والإجرائية، والتنفيذية، والقهرية المعقدة، فالتشريع القرآني يستند إلى الإيمان، من جهة، وإلى الضمير الأخلاقي من جهة أخرى؛ أي الرادع الإيماني الذي ينعكس على الذات.

23 تبنّيت، في هذه الخلاصات الأولية، ما ذهب إليه علي حسني في كتابه (الدولة السلطانية) (مرجع سابق)، الذي طرح فيه مسألة مفهوم القانون العام الإسلامي في العمق.

وما يميز التشريع القرآني من التشريع الوضعي أنّ الأوّل ينظّم ليس السلوك الخارجي في علاقة الذات بالآخر فحسب، بل السلوك الباطني والخفي كذلك. فالهدف من الشريعة، أوّلاً: الطاعة والانقياد لله، وثانياً: الأخوّة والتضامن الجماعي الأخلاقي، وثالثاً: مدّ الجماعات البشرية بمنهج، ومبادئ، وقيم لاستصدار الأحكام المتغيّرة في الزمان والمكان. وفي هذا الجانب الثالث من الأهداف، يمكن أن نجد علاقة بين الشريعة والقانون بمفهومه الوضعي، إذا ما تمّ اعتماد الشريعة مورداً ومرجعاً لتشريع القوانين الوضعية، وهنا يتقاطع الوضعي الزمني مع الإلهي.

غير أنّ هذا التقاطع مشروط باتّفاق حول قبول الشريعة مصدراً وأساساً للعلاقات الاجتماعية العامة والخاصة، ويتأسّس ذلك، بدوره، على اعتماد أغلبية الجماعة للأخوّة الدينية أساساً للتضامن الجماعي. ويتوقّف كلّ ذلك، ربّما، على اعتقاد أغلبية الجماعة بالأهمية الأخروية والدنيوية للانقياد والطاعة لله. فالشريعة ترتبط بالإيمان فعلاً مؤسّساً للالتزام بالقاعدة، أو الخضوع للنظام. غير أنّ ذلك لا يتعارض مع ضرورة قانون خارجي للاجتماع السياسي وللدولة، من أجل تنظيم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعة وخارجها.

وهذه الاعتبارات هي التي اقتضت، وتقتضي، التمييز بين الأبعاد الثلاثة للشريعة الإسلامية، وهي النصوص القطعية في القرآن والحديث، والفقه الإسلامي، والممارسة الفعلية للحكام المسلمين في مسائل الحكم، والسياسة، والقضاء. غير أنّ التمييز بين الوضعي والإلهي في الإسلام يختلف عنه في المجتمعات الأوروبية، حيث إنّ القانون يستند إلى الشريعة بناءً على إجماع الأمّة، وهو -أي القانون- في الوقت نفسه، شرط لتحقيق الدين والشريعة، وليس المصالح المادية الدنيوية فحسب.

أمّا الهدف من التمييز -حسب فقهاء المسلمين(الجرجاني مثلاً)-فهو منع الخلط بين التشريع الوضعي، والشرع الإلهي، الذي قد يؤدي إلى تحويل البشري، والمدني، والإنساني، إلى إلهي، بصرف النظر عن صفاء النية والطوية. وبهذا التمييز يتمّ سدّ أحد مداخل الاستبداد والسلطوية، باستغلال الدين في السياسة لشرعنة سلطة زمنية. وذلك ما حصل في تاريخ المسلمين، منذ أن انقلبت الخلافة إلى مُلك، بتعبير ابن خلدون. أمّا نقطة الالتقاء بين القانون الوضعي، بمفهومه الإسلامي، والقانون الوضعي الحديث، فهو أنّ وظيفتهما كنمطين قانونيين هي تكريس القيم والأخلاق السائدة في المجتمع، وليس إنشاءها، سواء كانت مرجعيتها إلهية أم بشرية.

إذاً، يتعلّق الاختلاف بفلسفة، ومبادئ، ومرجعيات، وأهداف، وقيم، وأخلاق، وحدود التشريع، وليس بآليات، ومساطر، وقواعد، وضوابط التشريع؛ فالقاعدة القانونية، كيفما كان مصدرها أو مرجعيتها، وباعتبارها عملاً إبداعياً للفكر الإنساني، هي نتيجة للإرادة الإنسانية الهادفة إلى تنظيم وتوجيه مختلف

الفعاليات الإنسانية. ومادام الأمر يتعلّق بالإرادة الإنسانية، والإبداع الإنساني، فلهذه الإرادة يبقى الاختيار والاتّفاق حول تنظيم الحياة.

نريد أن نصل، من خلال التحليل المتقدّم، إلى أنّ وضع الشريعة في مواجهة القانون، ووضع الدين في مواجهة الدنيا، هو منهج في التحليل قائم على تناقضات مصطنعة ووهمية سببها تنامي روح الصراع والتصدّع الروحي. ومن سبل الخروج من المخاطر والسلبيات الاجتماعية الناجمة عن تلك التناقضات، التمييزُ بين شريعتين: الشريعة المنسوبة إلى الله، وهي موجّهة لتربية الضمير الجمعي والفردي، والشريعة المنسوبة إلى المجتهد؛ أي المذهب الفقهي والقانوني.

1. فالقانون، بما هو شريعة المجتهد-الإنسان، من أدوات الدولة، والقيادة السياسية، والإمارة المدنية. أمّا شريعة الله، فهي بمثابة الدستور، الذي يحدّد القيم والمبادئ الأساسية لحياة الجماعة، ومبررات وجودها.

2. والقانون كونه شريعةً للمجتهد يمكن، ويجب؛ تغييره بتغير الأحوال، وهذا لا يمكن أن يتحقّق إلا إذا استمدّ شرعيته وقوّته من الجماعة التي تصوغه. أمّا شرع الله، فليس له تغيير؛ بل إن الذي يملك الحقّ في ذلك هو الله الذي لا يتغيّر.

3. والقانون يُعنى بما هو متغيّر في الإنسان في الزمان والمكان (أنتم أدرى بشؤون دنياكم، اعقلها وتوكّل) أمّا شريعة الله، فقد اعتنت، وتُعنى، بالجانب المتغيّر في الإنسان. فهذا الجانب يتفاعل مع السياق الزمني والمكاني؛ ليصنع الحياة العامة والخاصّة، التي تتغيّر، ليس بمنطق القطائع، وإنّما بالتحيين، والتعديل، والتجديد، والتراكم. قال رسول الله -صلى الله عليه وسلّم-: «**إنّما بُعثتُ لأتمِّم مكارم الأخلاق**»؛ أي إنّ الدنيا ليست خلواً من الأخلاق، وإنّ الإسلام لم يأتِ ليحدث قطيعة كلّية مع الأديان السابقة، لاسيما السماوية منها، التي بفضلها تشكّلت تلك الأخلاق. فبناءً على الخبر الإلهي، من خلال شريعته، في القرآن والحديث، يتبيّن أنّ الأرض كونها مجالاً بشرياً إنسانياً تتشكّل فيه الجماعات شعوباً وقبائل وأمماً، عرفت دعوات لحكماء، ورسُل، وأنبياء، وصالحين، من أجل أخلاق الفرد والجماعة. وربّما هذا ما تسميه الفلسفة المثالية اليونانية، وغيرها، القانون الطبيعي، والحقوق الطبيعية.

4. والقانون، سواء استند إلى شريعة الله، أم إلى شريعة وضعية، أداةٌ مدنية تهدف إلى إخضاع علاقة الناس وسلوكهم لقواعد ثابتة ومُلزِمة مقرونة بجزاء؛ لأنّها تنظّم السلوك الخارجي بعيداً من الإيمان والنوايا. قال رسول الله -صلى الله عليه وسلّم-: «**إنما أنا بشر وإنّما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حقّ أخيه فليعلم أنّها قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها**».

وهي، كذلك، قواعد مُلزمة لكلّ أعضاء المجتمع لا فرق بينهم، مهما اختلفت أوضاعهم الاجتماعية، وهذا مغزى خاصية العمومية. قال رسول الله -صلى الله عليه وسلّم-: «**الناس سواسية كأسنان المشط**». وقال: «**لو أنّ فاطمة سرقت لقطعت يدها**». حتى في الآخرة، الفرق بين الناس-حسب الخبر الإلهي في القرآن والحديث- ليس أجسادهم، وإنّما قلوبهم، وليس انتماءهم، وإنّما عملهم، وليس موقعهم الاجتماعي، وإنّما موقعهم من الإيمان والتقوى (العدل والمساواة). وهي مجرّدة في مضمونها وصياغتها؛ لأنّها تجرّد الفعل وتفصله عن الأشخاص، وتترك للقاضي مجالاً للتفسير والتكييف.

5. وغياب هذه الخصائص في القانون وقواعده غير مرتبط بمصدر القاعدة (شريعة الله أم شريعة الناس) وإنّما مرتبط بالدواعي، والأسباب، والأهداف من سنِّ قانون ما، وبواقع العلاقات الاجتماعية في جماعة ما، وبطبيعة السلطة، والدولة، ونظام الحكم. ومن ثمّ فما يعطي الأفضلية لقانون على آخر ليس مستنده التشريعي، وإنّما الأسس التي حكمت سنّه. فإمّا أن يكون أساس التشريع النظام، والعدل، والحرية، وإمّا عكس ذلك. والمقصود بالنظام النظام العام؛ أي استقرار واستمرار المجتمع، وسيادة السلم بين مختلف الفئات والطبقات المكوّنة له، وهذا يقتضي حلّ الخلافات عن طريق الاحتكام إلى القانون، وتجنّب المواجهات الدموية. أمّا العدل، فالمقصود به، هنا، ليس العدل الإلهي، وإنّما العدل البشري، الذي يتوقّف على تطبيق القانون المتوارث، الذي يؤمن به المجتمع، ويقبله بشكل متساوٍ وعادي، على أساس النوازل المتشابهة دون تحيّز لقرابة، أو أخوّة دينية، أو دموية، أو على أيّ أساس آخر. فلا قيمة للعمومية، والتجريد، والإلزام، إن لم تُضمَن من قِبَل منفذي ومطبقي القانون. أمّا الحرية، فهي المجال الذي يتحرّك فيه الفرد داخل الجماعة. والقانون لا بدَّمن أن يعترف بحرية الفعل، والحركة، والكلام، وكلّ ما ينبثق عن ذلك، وأن تكون غايته تنظيم تلك الحرية، حيث لا يجعل التعارض بينها وبين النظام الذي تقتضيه الحياة العامة. أمّا في علاقتها بالقانون العام، فهذا الأخير، لا بدّ من أن يضمن وينظّم أهم تجلٍّ للحرية في هذا المجال، وهو المشاركة في تدبير الشأن العام من قبل المواطنين.

وعلى عكس القوانين، التي سادت المجتمعات الأوروبية قبل زمن الحداثة، والتي سادت المجتمعات الإسلامية زمن الإمبراطوريات الثلاث: الأموية، والعباسية، والعثمانية، وزمن الدولة السلطانية، أُسس القانون العام الوضعي، وتأسّس على النظام، والحرية، والعدل. ويتجلّى النظام في الدولة الحديثة؛ أي دولة المؤسسات. أمّا العدل، فيتجلّى في ترجمة المشروع المجتمعي على المستوى السياسي، الذي يشكّل مرجعاً لكلّ التشريعات والسياسات. أمّا الحرية، فتتجلّى في المشاركة السياسية في تدبير الشأن العام، على أساس المواطنة، ومن خلال الانتخابات، وغيرها من أدوات المشاركة.

6. في هذه النقطة، يتبيّن ضعف ومحدودية شريعة المجتهد؛ أي الفقه الإسلامي، في التاريخ السياسي للمسلمين. ففي مقابل غزارة الاجتهاد المتعلّق بتنظيم المجال الخاصّ، العلاقات بين الأفراد والمجموعات، نجد شحّاً وندرةً في الاجتهاد والفقه المتعلّق بتنظيم المجال العام، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين. ومردّ ذلك، ربّما، الاستبداد السياسي المبكّر الذي عرفته الرقعة السياسية الإسلامية منذ الأمويين. فهذا الواقع لم يسمح بتشكّل مفاهيم القانون العام؛ لأنّ الحاكم يعتبر السلطة والسياسة شأناً خاصّاً، والرعيّة موضوعاً لذاته، وسلطته، والدولة بمثابة أعضاء جسده، والأرض وما عليها مُلكٌ، أو مملكة له.

ولهذا لم يشتغل المجتهدون المسلمون حول المبادئ، والأخلاق، والقيم، التي ينصُّ عليها القرآن والحديث لتأسيس نظريات، وفتاوى، وأحكام، بشأن تنظيم المجال العام. هذا مع العلم بأنّ الإسلام (القرآن والحديث) ترك مساحة واسعة جداً للاجتهاد في موضوع السلطة والسياسة، حيث محدودية الآيات والأحاديث القطعية، وكذلك آيات وأحاديث الأحكام في هذا المجال. وذلك، ربّما؛ لأنّ الإسلام جعل من قضايا السياسة والحكم شأناً دنيوياً بالدرجة الأولى، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-«**أنتم أدرى بأمور دنياكم**».

ولقد اقتصر الإسلام على وضع مجموعة من القيم، والأخلاق، والمبادئ، التي يمكن أن تؤسّس لمرتكزات التشريع، لتنظيم المجال العام على أساس النظام، والعدل، والحرية. ونستشفُّ ذلك من خلال مقولة أحد المجتهدين، وهو ابن القيّم الجوزيّة (تلميذ ابن تيمية) يقولُ فيها ما يأتي: «إنّ الشريعة (أي شريعة الله هنا) مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمة كلّها، وحكمة كلّها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجَور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدلُ الله بين عباده، ورحمة بين خلقه».

خاتمة:

هذه هي عناصر القلق المعرفي والمنهجي، التي تمخضت عن جدلية الذات الباحثة والمثقفة، والموضوع الذي هي جزء منه، وهو الواقع السوسيولوجي القانوني والسياسي للمجتمعات المسلمة. فالذات، هنا، محمّلة بمجموعة من المسلّمات والقناعات، منها ما هو عقدي إيماني، وما هو عقلاني، ويتداخل في العقلاني ما هو طوباوي مثالي، وما هو واقعي براغماتي نفعي، وتتجاذب في الشق العقلاني النفعي ما هو أخلاقي، وما ليس كذلك. كما أنّ هذه الذات محمّلة بالتاريخ، بتركيبته المتعددة والمتناقضة، وبالواقع بمكوناته وظواهره، أيضاً، المعقدة، والمتعددة، والمتناقضة. أمّا الموضوع؛ أي الواقع السوسيولوجي للمجتمعات المسلمة، فهو واقع يتجاوز الذات؛ لأنها أقصيت، من قبل الاستعمار ثمّ من قبل الأنظمة السلطوية، من الفعل العقلاني الواعي في مجتمعاتها، كي تكون شاهدة على الوضعيّة التي تعيشها اليوم.

وبناءً عليه، فإنّنا نقترح على المؤسسات البحثية، لاسيّما المدنية منها، التي ترنو إلى الفعل الأكاديمي والمعرفي الثقافي المؤسّس، ونقترح على مؤسّسة (مؤمنون بلا حدود)، بالأساس، أن تؤسّس لمقاربة متعدّدة ومتكاملة، وتؤسّس لما يمكن أن نسميه(سوسيولوجيا المجتمعات المسلمة)، ليتأسّس عليها، بدورها، نقاش عمومي مفتوح، ومتعدّد المناهج، وزوايا النظر، وحرّ، من منطلق الذات التي هي جزء من الموضوع، ومن منطلق نقد الدراسات والأبحاث، التي أنجزتها السوسيولوجيا والأنثربولوجيا الغربية، التي أُنجزت حول المجتمعات المسلمة، وهي دراسات لم تتمكّن من فهم عمق إشكاليات هذه المجتمعات، لعدّة اعتبارات أشرنا إلى أغلبيتها.

لائحة المصادر والمراجع:

- هيجل، ج.ف.ف، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1981م.
- دياس، فلسفة القانون، ترجمة هنري رياض، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.
- باوند، روسكو، مدخل إلى فلسفة القانون، ترجمة صلاح دباغ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1962م.
- فريدمان (بينوا)، وهارشر (غي)، فلسفة القانون، ترجمة محمد وطفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.
- المدكوري، محمد شعبي، مدخل إلى فلسفة القانون، جامعة الحسن الثاني، الطبعة الأولى، 1992م.
- الشاوي، منذر، فلسفة القانون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2009م.
- فرحات، محمد نور، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981م.
- هوبز، توماس، اللفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، أبو ظبي للثقافة والتراث والفارابي، الطبعة الأولى، 2011م.
- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2011م.
- لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، منشورات الإعلانات الشرقية، سنة النشر غير واردة.
- راولز، جون، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.
- هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2001م، وكتاب: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 3002م.
- تورين، ألان، باراديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2011م، وكتاب: ما الديمقراطية، ترجمة عبود كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، 2000م.
- موران، إدغار، النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، 2009م، وكتاب: الفكر والمستقبل، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2004م، وكتاب: هل نسير إلى الهاوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق 2012م.
- إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010م.
- عبد الرحمن، طه، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2013م.
- Tracy. B. Strong: في نيتش والسياسة: الراعي والقطيع، ترجمة حسن حلمي، منشورات مجلة الحكمة.
- العلام، عز الدين (شباط/ فبراير 2006م) الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابث النظام الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 324، المطابع الدولية، الكويت.
- اسبينوزا(2008))، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2007م.

- بلقزيز، عبد الإله، في تكون المجال السياسي الحديث في المغرب: محاولة في التحقيب، في الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2004م.
- بنمخلوف(علي)، وجنجار(محمد الصغير)، مفردات الفلسفة السياسية، مراجعة الترجمة العربية الحسين سحبان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012م.
- برتران، بادي، الدولتان: السلطة في الغرب وفي الإسلام، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر والدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996م.
- برتران، بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى، 1996م.
- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م.
- حسني، علي، الدولة السلطانية، إشكالية القانون العام في الشريعة الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م.
- البيومي، إبراهيم، أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي، في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 15، شباط/ فبراير 2010م.
- الوردي، علي، وعاظ السلاطين، منشورات الملتقى، الطبعة الثانية، 2003م.

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 © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017