

في ضرورة التمييز بين الشريعة والقانون

محاولة لفهم عناصر الاتفاق والاختلاف بين المفهومين



عبد الرحيم العلام
باحث مغربي

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

في ضرورة التمييز بين الشريعة والقانون⁽¹⁾

محاولة لفهم عناصر الاتفاق والاختلاف بين المفهومين

1 - نشر في إطار مشروع بحثي تحت عنوان «مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي مقاربة نقدية»، تقديم أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

تطرح العلاقة بين الشريعة والقانون العديد من الإشكالات، وتتوزّعها الكثير من النظريات، والأهواء، والآراء، ليس لأنّ هذه المسألة مرتبطة بالمجال العربي والإسلامي وحسب؛ بل لأنّها، كذلك، قضية تاريخية عاشتها مجموعة من الأمم القديمة والحديثة، واحتدّ حولها النقاش؛ بل استلّت حولها السيوف، وتأسست من أجلها الدول والتنظيمات. إنّ قصة وصل الشريعة بالقانون، أو الفصل بينهما، شكّلت مدار تاريخ طويل من التفاعلات السياسية والاجتماعية، سواء في المناطق، التي سادت فيها الأديان السماوية، أم التي عرفت أشكالاً من الطقوس والتقاليد، التي تتميز بالطابع الديني، أو العقائدي. وهكذا راح الإنسان، قديماً وحديثاً، يجتهد من أجل خلق «قوانين»، وأعراف، وتقاليد، بهدف حماية الجماعات المتجاورة، والتأسيس لمجتمع تسوده «العدالة»، وإن كانت هذه المحاولة قد اتّسمت بنوع من التمزّق الداخلي، وهو التمزّق الذي كرّسه الاختلاف، الذي حدث حول هوية التشريعات والنصوص القانونية، وما إذا كان ينبغي أن تكون ذات خلفيات مقدّسة أو إلهية، أم تخضع للعقل الإنساني وتحولاته، الأمر الذي خلّف أرضية مشجّعة على الاحتراب، بفعل تمسّك البعض بالأعراف المرعية، والتقاليد الموروثة، والنصوص الدينية، واتخاذها مصدراً للفصل في المنازعات والمُخاصمات، التي تحدث بين البشر، وتأطير وتنظيم الحياة الإنسانية بكلّ تفاصيلها وفقاً لنهجها. بينما كان موقف البعض الآخر مغايراً؛ حيث الاستناد إلى العقل العام، والتداول الحرّ من أجل التأسيس للتشريعات، وخلق البيئة الملائمة لعيش الإنسان.

تقديم:

تطرح العلاقة بين الشريعة والقانون العديد من الإشكالات، وتتوزّعها الكثير من النظريات، والأهواء، والآراء، ليس لأنّ هذه المسألة مرتبطة بالمجال العربي والإسلامي وحسب؛ بل لأنّها، كذلك، قضية تاريخية عاشتها مجموعة من الأمم القديمة والحديثة، واحتدّ حولها النقاش؛ بل استلّت حولها السيوف، وتأسست من أجلها الدول والتنظيمات. إنّ قصة وصل الشريعة بالقانون، أو الفصل بينهما، شكّلت مدار تاريخ طويل من التفاعلات السياسية والاجتماعية، سواء في المناطق، التي سادت فيها الأديان السماوية، أم التي عرفت أشكالاً من الطقوس والتقاليد، التي تتميز بالطابع الديني، أو العقائدي. وهكذا راح الإنسان، قديماً وحديثاً، يجتهد من أجل خلق «قوانين»، وأعراف، وتقاليد، بهدف حماية الجماعات المتجاورة، والتأسيس لمجتمع تسوده «العدالة»، وإن كانت هذه المحاولة قد اتّسمت بنوع من التمزّق الداخلي، وهو التمزّق الذي كرّسه الاختلاف، الذي حدث حول هويّة التشريعات والنصوص القانونية، وما إذا كان ينبغي أن تكون ذات خلفيات مقدّسة أو إلهية، أم تخضع للعقل الإنساني وتحولاته، الأمر الذي خلف أراضية مشجّعة على الاحتراب، بفعل تمسك البعض بالأعراف المرعية، والتقاليد الموروثة، والنصوص الدينية، واتخاذها مصدراً للفصل في المنازعات والمُخاصمات، التي تحدث بين البشر، وتأطير وتنظيم الحياة الإنسانية بكلّ تفاصيلها وفقاً لنهجها. بينما كان موقف البعض الآخر مغايراً؛ حيث الاستناد إلى العقل العام، والتداول الحرّ من أجل التأسيس للتشريعات، وخلق البيئة الملائمة لعيش الإنسان.

لقد أسهم ظهور الدولة الحديثة على أنقاض الإمبراطوريات الدينية، سواء في الغرب أم في الشرق، في خلق المزيد من النقاش حول علاقة الشريعة بالقانون؛ إذ تواصل النقاش بخصوص هذه القضية، واتّخذ مسارات مُتباينة، حسب ظروف كلّ منطقة، وثقل التقليد، أو الحداثة، ولاسيما بعد المنعطف الكبير، الذي عرفته الديمقراطية، وبناء الدول على أسسٍ مواطنية تنبذ أحادية الثقافة، وتنتصر للتعددية، ولقيم المساواة والعدالة، وتُكرس ثقافة حقوق الإنسان، وهو ما استدعى بناء قوانين حديثة تعتمد التراتبية والسّموّ، فسارع العديد من الدول إلى سنّ دساتير تنظم العلاقة بين المواطنين والدولة، وتُرسّم حدود المؤسسات السياسية، وتُعين الجهات المتخصصة في تشريع القوانين، التي أطلق عليها وصف «البرلمانات»، أو «المؤسسات التشريعية»، فأصبحت الجهة الوحيدة المخوّلة بسنّ القوانين، بعد عملية معقّدة من المساطر، والمناقشات المجتمعية، التي تنطلق من المجتمع، وتُصاغ، ويصوّت عليها داخل البرلمانات، ويتمّ توظيفها من قبل المؤسسات القضائية، التي ضَمِن لها الدستور الاستقلالية عن السلطتين التنفيذية، أو التشريعية، وتنفّذ من قبل جهات إدارية تمثل السلطة التنفيذية، وكلّ ذلك وفق مبدأي السّموّ الدستوري، والفصل أو التوازن بين السلطات.

ولئن تمكّنت الدولة الغربية، بعد مسلسل طويل من الصراع والثورات، من انتزاع التشريع من المؤسسة الدينية، وإفراغ النصوص القانونية من محتواها الديني، فإنّ العديد من الدول العربية والإسلامية، لا تزال منقسمة بين محاولات اتباع خطا الدول الغربية من أجل تطوير ذاتها، وتحسين تشريعاتها، وبين الإحساس

بالتنكر للهوية الدينية، وضرورة العودة إليها إن هي أرادت الخروج من أزمتها. ونتج عن هذا الانشقاق الداخلي انشقاقٌ أفقيٌّ وعموديٌّ داخل جُلّ الدول ذات الأغلبية المسلمة¹؛ فبين الذين يرون في العودة إلى الدين مخرجاً من الأزمة، والذي يرون في ذلك سبباً لها، ظهرت تنظيمات سياسية ودينية تنتصر إلى هذه الدعوة، أو تلك. وهكذا، خرجت إلى الوجود منظمات مدنية وسياسية تدعو إلى قيم الديمقراطية من قبيل المساواة، والعدالة، والمواطنة، والعلمانية. ومنظمات دينية إحيائية تعرّف من الماضي، وتدعو إلى تطبيق الشريعة، والحدّ من الاعتماد على القوانين الوضعية.

حاولنا، من خلال هذا التمهيد المُقتضب، الإشارة إلى أهمّ ملامح الموضوع، الذي نحن بصدد مناقشته، وهو المتعلّق بمسألة التمييز بين الشريعة والقانون؛ لأننا نفترض أنّ أحد الأسباب الأساسية، التي أسهمت في خلق المزيد من التوتر بين دعاة تطبيق الشريعة، وبين أولئك الذين يحاولون فصل القانون عن الغيبات؛ هو الندرة الملحوظة في الساحة النظرية والفكرية العربية والإسلامية، لمحاولات التمييز بين الشريعة والقانون، باستثناء بعض الأفكار، التي ترد في بطون كتب بعض المفكرين المعاصرين، الذي يعيشون، غالباً، في دول غربية. إنّ الإشكالية، التي ينطلق منها هذا البحث، تتمثل في الآتي: هل يُميّز دعاة تطبيق الشريعة بينها وبين القانون؟ وهل يوجد اختلاف بين هذين المفهومين؟ وما نتيجة التفريق بينهما؟ وتفرّع عن هذه الإشكالية بعض الأسئلة من قبيل: هل هناك فرق بين الشريعة والقانون؟ وما مصدر كلّ منهما؟ وكيف تتم صياغتهما؟ ومن الجهة المخوّلة بتنفيذهما؟ وما مصدر الإلزام لدى كلّ منهما؟ وما نوعية الجزاءات المترتبة على الإخلال بهما؟

إنّ الافتراض حاصل في هذه الدراسة بأنّ الإجابة عن هذه الأسئلة من شأنها الإسهام في خلخلة المشكلة، التي تطرحها العلاقة المفترضة بين مطالب تطبيق الشريعة، وواقع الاعتماد على القوانين الوضعية المُستخَصّة من عملية التداول الديمقراطي، الذي يسلكه العديد من المجتمعات، بما فيها المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة؛ لأنّ أيّ محاولة، في هذا المجال، لابدّ لها من أن تتفتح على مختلف المقاربات والمناهج، التي تقترحها المنظومة العلمية، دون الاقتصار على مبحث بعينه، فالظاهرة المدروسة مركّبة، ولابدّ لدارسها من الاعتماد على المقاربات المركّبة، التي قد تحقق نتائج قريبة من الموضوعية. وفي هذا السياق، ينبغي الانفتاح على ما تقدّمه القراءات الدينية، وعلم اجتماع الأديان، مع ضرورة الاهتمام

1 - نصادف مشكلة حقيقية في وصف الدول والمجتمعات، التي يقال عنها إسلامية، أو عربية، أو شرقية؛ فأَيّ تعبير، في هذا السياق، يتضمّن جانباً من السلبية؛ إذا قلنا الدول الإسلامية، فسيكون ذلك تعسفاً في حقّ غير المسلمين، الذين يعيشون في هذه الدول. وإذا قلنا دولاً عربية، فإنّ ذلك سيلقى انتقاداً من مواطني هذه الدول غير العرب؛ وإذا قلنا العالم الشرقي، فإنّ الشرق لا يقتصر على المسلمين، وعلى العرب. لهذا نوظف تعبير «العالم العربي الإسلامي» لكي يشمل غير العرب وغير المسلمين، وإن كان يطرح مشكلة أخرى، بالنسبة إلى من لا تتوافر فيهم صفة العروبة والإسلام في الآن نفسه. وهو ما يدفعنا إلى استعمال تعبير آخر هو «البلدان ذات الأغلبية المسلمة»، على الرغم من أن فكرة الأغلبية تبقى نسبية، عندما يتعلق الأمر بالمعتقدات. ويجدر بنا التنويه، أيضاً، إلى أنه عندما نستعمل تعبير الدول العربية الإسلامية، أو الدول ذات الأغلبية المسلمة، فإنّ المقصود، هنا، هو دراسة التجربة الإنسانية ضمن مجال جغرافي محدّد، سواء كان المواطن، في هذا المجال، مسلماً أم غير مسلم، وسواء كان عربياً أم غير عربي. لكن عندما نقول «البلدان الإسلامية»، دون صفة «العربية»، فإنّنا نقصد الثقافة والتأويلات الدينية (وليس الدين) الإسلامية.

بالدارسات التاريخية القانونية، والأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، وغيرها من العلوم والمناهج المُفترض مساهمتها في الموضوع.

نقترح، لمناقشة هذه الأفكار، الخطاطة الآتية:

تمهيد في المصطلح والمفهوم.

- أولاً: الشريعة.

- ثانياً: القانون.

المبحث الأول: مسار تشكّل العلاقة بين الأديان والقوانين.

- الفقرة الأولى: قصة الاتصال بين الشرائع والقوانين.

- الفقرة الثانية: التقنين والتدوين أو بداية الانفصال.

المبحث الثاني: تطبيق الشريعة بين الشعار والواقع.

- الفقرة الأولى: دواعي مطلب تطبيق الشريعة.

- الفقرة الثانية: ما المقصود بتطبيق الشريعة؟

المبحث الثالث: الشريعة ليست القانون.

- الفقرة الأولى: مؤشرات الاختلاف.

- الفقرة الثانية: القانون لا ينافي الأخلاق.

المبحث الرابع: تقنين الشريعة أم نفي خصائصها الدينية.

- الفقرة الثانية: مرجعية القوانين.

- الفقرة الثانية: مسطرة سنّ القوانين بين عموميات الدين وإجرائيات الديمقراطية.

تمهيد في المصطلح والمفهوم:

أولاً: الشريعة:

ليس مهماً، في بحث من هذا القبيل، أن نستغرق في كلّ الحثثيات المرتبطة بمصطلح أو مفهوم الشريعة، بمختلف تفصيلاته وتعريفاته؛ لأن ذلك أمر أصبح، تقريباً، متيسراً لكلّ الدارسين، وحتى المهتمين، نظراً إلى حجم المكتوب، وسهولة الوصول إليه، كما أنّ تحديد المقصود بالشريعة، في القواميس الاصطلاحية والشرعية، ربّما استفيض فيه من قبل بعض الباحثين المشاركين في هذا المؤلف، ولاسيما من القادمين من تخصصات دينية أو شرعية (على الرغم من نسبية مسألة التخصص²). لكن حسّناً، بما يسهم في الإحاطة بالموضوع، هذا التعريف الذي نرى أنّه يُعطي نظرة عامّة حول لفظ الشريعة واصطلاحها.

لقد ورد لفظ الشريعة في القرآن مرة واحدة: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا} [الجاثية: 18]. ثم ورد بمصدر له وتصريف ثلاث مرات: {شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ} [الشورى: 13]، {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: 48]. يظهر من هذا التعريف أنّ لفظ الشريعة لا يعني، بأيّ وجه من الأوجه، لفظ الشريعة، بما هي أحكام قانونية أو تشريعية، وإنّما يعني: الطريق، المنهج، السبيل، وما شابه. وهذا هو المعنى الوارد في القرآن الكريم عن لفظ «الشريعة». بمعنى آخر، يمكن القول إنّ المعنى الموجود في القرآن هو ذاته الذي ورد في المعاجم اللغوية؛ حيث إنّ لفظ شرع يعني: ورَد. الشرعة والشريعة هي مورد الماء؛ أي الطريق والسبيل إليه (لسان العرب، مادة «شرع»)³. ولكن لماذا تغير المعنى اللغوي للشريعة، حتى أصبح يعني مجموعة من الأحكام العملية المستنبطة من المصادر الدينية؟ وهل هذا سائغ من الناحية العلمية؟ عن هذين السؤالين، يجيب أحد الدارسين بالقول: «إذا كان من السائغ في العلوم الاجتماعية استعمال الألفاظ بمعناها الاصطلاحية، الذي تحولت إليه، عبر التاريخ، وتبدلت إليه من خلال الاستعمال، فإنّ ذلك لا يسوغ أبداً، بالنسبة إلى ألفاظ القرآن؛ لأنّه يؤدي إلى تحريف معاني الآيات»⁴. ويدخل، في هذا الإطار، التمييز الذي أقامه الفقهاء، قديماً وحديثاً، «بين الشريعة من حيث هي دين وانقياد لله، أو، بالأحرى، إيمان وسرائر ونوايا، وبين الشريعة من حيث هي قانون وأحكام شكلية مطبقة، أو يمكن تطبيقها على جميع الناس بصرف النظر عن نواياهم»⁵. وعلى الرغم من أنّ الشق الثاني من هذا التعريف؛ أي الجانب التشريعي/القانوني في

2 - يسير مجتمع المعرفة الحديث نحو القطع مع مسألة التخصص، والانتقال من المقاربات المتخصصة إلى الأبحاث العابرة للتخصصات، والاستعاضة عن الباحث المتخصص بالباحث المثقف، أي الباحث الذي يثقف نفسه في باقي التخصصات. والسبب في العدول عن التخصص عائد إلى تعقّد الظواهر المدروسة، الأمر الذي يحتاج إلى مقاربات متعددة في إطار ما يسميه الفيلسوف إدغار موران بالفكر المركب.

3 - عمارة، محمد، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، ط3، 2009م، ص 192.

4 - المرجع السابق، ص 192. والحال أنّ الكثير من الألفاظ القرآنية قد اتخذت المسار الانحرافي نفسه، الذي عرفه لفظ الشريعة؛ فلفظ الحجاب، مثلاً، الذي ورد في القرآن بمعنى الستار الحاجب والمانع من الرؤية، أو الظهور، أضحي يعني غطاء للرأس. ولفظ الحدود، الذي ورد في القرآن بمعنى الترسيمات، التي لا ينبغي للمؤمن أن يتجاوزها، أضحت تعني عقوبات قطع اليد، وقتل المرتد، ورجم الزاني... إلخ.

5 - غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007م، ص 436.

القرآن، يعدّ من أقلّ الموضوعات، التي تطرّق إليها القرآن، حيث يكاد ينعقد إجماع الفقهاء على أنّ عدد الآيات «التشريعية» الواردة في القرآن لا تتجاوز الخمسمئة آية من ضمن أكثر من ستّة آلاف آية.

ثانياً: القانون:

إنّ مفهوم القانون، الذي نعرفه اليوم، لم يكن هو نفسه عبر التاريخ، كما أنّ شبه الإجماع المتوافر، اليوم، حول أهمية القانون، ودوره في الحياة الإنسانية، لم يتحقق لدى كلّ المجتمعات، وفي مختلف الأزمنة. وإنّما الذي حصل أنّ التاريخ والأبحاث الأنثروبولوجية تؤكد أنّه، في الكثير من الأحيان، اختلّطت القوانين بالطقوس والعادات، كما أنّ المدارس الفكرية لم تُجمع على أهمية القوانين، وإنّما هناك من المدارس من رأى فيه وسيلة للتحكّم الإيديولوجي والسيطرة الطبقية. وعلى الرغم من ذلك، إنّ العديد من العوامل أسهمت في أن تدفع إلى الأمام الرأي القائل إنّ الإنسان كائن قانوني، ولا بدّ من نظم وقواعد تؤطر حياة البشرية، ما دام الإنسان ليس ملاكاً، ولا هو شيطان، وإنّما يقوّي مقومات الخيرية والذنبية، ومن شأن غياب القانون أن يقوّي فيه الجوانب السلبية، ويقصي استعداده للقيم النبيلة. وهذا ما جعل العالم، اليوم، يسير نحو المزيد من القوانين المحلية والدولية من أجل الإحاطة بالمستجدات التي يطرحها تعقّد الحياة البشرية.

من هذا المنطلق، يكون القانون عبارة عن «نظام من القواعد يقرّ مبدأ العدالة، ويتكوّن من مجموعة من القواعد، التي تنتظم في دستور يحوز، بالإجمال، التأثير الاجتماعي أو الفاعلية، التي لا تجافي العدالة مجافاة مطلقة. ويتكوّن، أيضاً، من مجموعة القواعد الموضوعية طبقاً لأحكام هذا الدستور، والتي تنطوي على حدّ أدنى من التأثير الاجتماعي، أو الفاعلية، أو إمكانية التأثير الاجتماعي. والتي لا تجافي العدالة مجافاة مطلقة، بالإضافة إلى المبادئ أو الحجج الأخرى، التي تستند، أو يجب أن تستند عليها؛ أصول تطبيق القانون لتحقيق مطلب مراعاة العدالة»⁶.

يُظهر هذا التعريف الشامل أنّ للقانون ثلاثة عناصر تتوافق مع «حجة العدالة، وحجة الظلم، والحجة المبدئية». ولكي نكون أوفياء، يستحسن أن نترك لصاحب هذا التعريف أن يشرح بنفسه ما المقصود بالعناصر الثلاثة للقانون، على الرغم من طول الشاهد. يرى روبرت ألكسي، في العنصر الأول، الذي تضمنه تعريفه، أنّه يتضمّن تحديداً، مبدأ مراعاة العدالة، حيث يتم تصنيف الأنظمة القانونية، التي لا تعلن مبدأ مراعاة العدالة، على أنّها غير قانونية. أمّا العنصر الثاني، فيُحدّد العلاقة بين العناصر التعريفية التقليدية للقانون: الشرعية، والشكلية، والتأثير الاجتماعي، أو الفاعلية والعدالة. وهذا التحديد للعلاقة جاء على مستويين: تعيين الدستور، وتعيين القواعد الموضوعية طبقاً للدستور. وينطوي التعريف على سمة الإكراه؛ لأنّ التأثير الاجتماعي للقاعدة القانونية يكمن في ضرورة اتباعها، وفي العقاب على عدم اتباعها. في حين يتطرّق ألكسي، في القسم الثالث من التعريف، إلى القواعد القانونية الموضوعية طبقاً للدستور،

6 - ألكسي، روبرت، فلسفة القانون: مفهوم القانون وسريانه، ترجمة كامل فريد السالك، منشورات الحلبي الحقوقية، ط3، 2013م، ص 187.

على اعتبار أنّ القواعد القانونية المنفردة بخلاف النظام القانوني لا يَعدّ التأثير الاجتماعي شرطاً لسريانها القانوني، حيث تُفقد القواعد القانونية المنفردة الموضوعية سريانها القانوني، عندما لا تُظهر حدّاً أدنى من التأثير الاجتماعي، أو تكون ظالمة ظلماً صارخاً. وهذا هو الذي يبين الطابع القانوني غير الوضعي للمفهوم القانوني موضوع البحث، بينما يُقيّد القسم الثاني من التعريف المفهوم القانوني الوضعي، من خلال سمة الظلم الصارخ، ويوسّع القسم الثالث من التعريف مجال ما ينتمي إلى القانون. وهذا يحدث من خلال إدراج أصول تطبيق القانون في مفهوم القانون⁷.

يقودنا هذا التحديد لمفهوم القانون إلى تبين الأهمية التي يكتسيها، والأدوار التي يضطلع بها. فعلى الرغم من الكثير من المؤاخذات والانتقادات، التي وُجّهت لفكرة القانون، فإنّ المسار التقديمي للتاريخ أبى إلا أن يُكرّس الفكرة، التي مؤداها أنّ العالم دون قانون لا يمكن أن يستمرّ. في هذا السياق، نقراً لـ حنة أرندت «أنّ أول خطوة مهمّة، على الدرب المؤدّي إلى الهيمنة الكلية، تتمثّل في قتل الشخص القانوني، وإن إنكار وظيفة القانون الأنترولوجية، باسم واقعية بيولوجية، أو سياسية، أو اقتصادية مزعومة، لهو القاسم المشترك بين كلّ المحاولات الشمولية⁸. وهذا ما أثبتته التجارب التاريخية، التي برهنت على أنّ تغييب القانون والأنظمة الشمولية صنوان لا يفترقان.

إنّ التساؤل حول مدى ضرورة القانون للمجتمع البشري، قد صاحب الإنسان منذ بدأ اهتمامه بسبل توفير حياة بشرية خالية من الاضطراع. فبعد استعراضه آراء الفلاسفة والمفكرين حول مسألة الخير والشرّ المجبول عليها الإنسان (أفلاطون، هوبز، مكيافيلي، بودان...)، ومن خلال عرضه عشرات الدراسات الأنترولوجية، التي اهتمّت بمواقف بعض المجتمعات من القانون، يخلص صاحب الكتاب القيم (فكرة القانون) إلى استنتاج أنّ أيّ مجتمع، بدائياً كان أو متطوراً، لا مفرّ له من وجود قواعد تحدّد الشروط، التي يستطيع الإنسان أن يُسيّر بها حياته، في الزواج، والتجارة، والفلاحة، قائلاً في هذا الصدد: «إنّ الفكرة القائلة إنّ المجتمع البشري، يمكن أن يقوم على أساس أنّ بمقدور كلّ امرئ العمل بما يعتقد صواباً في حياته الخاصة، هي فكرة خيالية لا تستحق الاعتبار. ذلك أنّ مجتمعاً كهذا لن يكون قطعاً مجتمعاً دون نظام؛ بل سيكون إلغاءً ونفيّاً للمجتمع نفسه»⁹.

7 - نفسه، ص 193

8 - سوبيو، ألان، الإنسان القانوني: بحث في وظيفة القانون الأنترولوجية، ترجمة عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م، ص 17.

9 - لويدي، دينيس، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة، العدد 47، الكويت، 1982م، ص 24.

المبحث الأول: مسار تشكّل العلاقة بين الأديان والقوانين:

الفقرة الأولى: قصة الاتصال بين الشرائع والقوانين:

لم يكن القصد من استعراض التحديدات المفاهيمية لكل من الشريعة والقانون، الوقوف على تعييناتهما فحسب؛ بل، أيضاً، من أجل توظيف التأطير المفاهيمي في بحث موضوع الدراسة. وهنا، لا بد من أنّ سؤالاً مركزياً يقفز إلى الذهن، ويفرض نفسه في هذا المجال؛ ونعني به كيف انتظمت العلاقة بين القانون والشرائع الدينية؟ كما أنّ سؤالاً آخر يجدر بحثه يتعلق بقصة انفصال القانون عن الشريعة؟

وفي سياق معالجة دينك السؤالين، نستعين بجهود بعض الباحثين، الذين أسهمت مؤلفاتهم في إعطاء صورة أكثر دقة عن تاريخ العلاقة بين الدين والقوانين. يعود صاحب كتاب (فكرة القانون) إلى التاريخ الممتدّ، كي يسبر أغوار هذه العلاقة؛ حيث ألقى أنّه، في العصور السالفة، كان القانون يتمتع بقداسته تنبع من مصدر إلهي، أو سماوي، وكان القانون، والأخلاق، والدين، يرتبط بعضها ببعضها الآخر على نحو لا يمكن تجنبه، وكانت هناك قوانين تُعدّ إلهية المصدر. لكن، على الرغم من أنّ الدين قام بدور أساسي في إضفاء المحتوى الجزائي على القانون، إلا أنّ تعارضاً كبيراً قد حصل بين القانون الوضعي والقانون المعتبر إلهياً، وهو ما خلق سجّالاً كبيراً في الماضي كما في الحاضر حول سبل درء هذا التعارض؛ إذ لجأت الشعوب إلى الكتب السماوية من أجل حلّ هذه المشكلة، فالملوك يقترحون، والله هو الذي يتصرّف، ولهذا لا يمكن للقوانين البشرية أن تسمو فوق القوانين الإلهية، وإلا فإن الكتب الدينية مليئة بقصص العقوبات الزاجرة، التي أوقعت على الملوك والشعوب، الذين تجرّؤوا على انتهاك شريعة الرب؛ حيث يستشهد دينيس لويد بما جاء في التوراة¹⁰. يتموقع هذا التأريخ ضمن محاولة جادة لإبراز الفراغ الكبير، الذي كان يعرفه الإنسان القديم فيما يخصّ التشريعات القانونية، وهو الفراغ الذي حاولت الأديان ملأه.

وقد جرت محاولات عديدة رامت تتبع المسار المركّب، الذي وسم الصلة بين القانون والأديان، إذ يرجع أحد الدارسين تقليص حالات التدخل الفردي، من أجل انتزاع العدالة؛ إلى النصيب، الذي أسهمت به في إعطاء الحياة البشرية «معنى مشتركاً»؛ إذ تمثّلت خصوصية القانون، منذ ظهوره في العصور الإغريقية الرومانية القديمة، في انفصاله تدريجياً عن ذلك المصدر الديني، وإحداث ما سمّاه لويس جيرني «علمنة الكلمة»¹¹. وهكذا، «صار القانون تقنية تحريرية؛ إذ يُنعت بالتقنية؛ لأنّ معناه لا ينحصر في لفظ نصّ مقدّس وثابت، ولكنّه ينبثق، مثلما هو الشأن مع أيّ شيء فنيّ آخر، عن مقاصد إنسانية لا إلهية. غير أنّها تقنية تحريرية تضع بين علاقات كلّ فرد بغيره وبالعالم معنى مشتركاً يتجاوزّه، ويلزمه، ويجعل منه مجرد حلقة

10 - لويد، دينيس، فكرة القانون، ص 46.

11 - سوبيو، ألان، الإنسان القانوني، ص 38.

في سلسلة بشرية؛ وبناء على ذلك، يمكن أن يخدم القانون غايات متنوعة ومتغيرة، سواء كان ذلك في تاريخ الأنظمة السياسية، أم في تاريخ العلوم والتقنيات؛ ولكنه يخدمها بإخضاع السلطة والتقنية لعقل بشري»¹².

يشبه هذا التوصيف، إلى حد كبير، ما يطلق عليه في التجربة الإسلامية «المذاهب الفقهية»، التي تُعدّ حلقة الوصل بين النصوص المقدسة وبين الأحكام المستخرجة منها، وهو ما سناقشناه في فقرة لاحقة، وإن كان التحديد السالف يساعد في فهم الطريقة التدريجية، التي أسهمت في انفصال القانون عن الدين؛ إذ شكّلت عملية استخراج النصوص القانونية من مصادرها الدينية أولى حلقات تقنين النصوص الدينية. وهي العملية، التي سيتحول بموجبها الحكم الديني من علاقة وجدانية بين المؤمن وخالقه، إلى «نصوص قانونية» صاغها العقل البشري، حتى إذا طال عليها الأمد نسي مصدرها الديني، وأضحت نصوصاً بشرية قابلة للتغيير والتعديل.

إنّ هذا التحول نحو التصور العلماني للقانون؛ أي ربط القانون بحاضر الإنسان، ومن خلال عقل الإنسان، قد اختلف كلياً عما كان عليه الحال في العصور السالفة، عندما كان يُنظر إلى القانون على أنّه مسألة مقدّسة صادرة عن قوى ما وراء طبيعية، تفرض تشريعاتها على المخلوقات. وتأتي مسألة القداسة هذه من مبدأ أن لا أحد من البشر بمقدوره تشريع قوانين أفضل من الذي خلق الإنسان والكون، فهو أدري بعباده، وأعلم بحاجياتهم وغرائزهم، وهذا ما دفع إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق والقانون. وعلى الرغم من أنّه من غير الممكن أن تكون كلّ القوانين، التي نظم بها الإنسان حياته، ذات مصدر ديني، إلا أنّ إضفاء الصبغة الدينية عليها قد ساعدها على أن تجد لنفسها مشروعية لدى الشعب. وهذا ما دافع عنه، أيضاً، أحد أشدّ المناهضين للكنيسة، وأبرز المنظرين للدولة في العصر الحديث، والمقصود بهذا التوصيف مكيافيلي، الذي لم يتحرّج من الدعوة إلى توظيف الدين لغايات المصلحة العامة، من قبيل إضفاء الطابع الديني على القوانين الوضعية، وإظهار الاعتناء بالدين وطقوسه، حتى من غير أن يكون الأمير مُعتقاً أيّ دين¹³. وربّما كان رأي صاحب (الأمير) هذا مستخلصاً من رأي أفلاطون، الذي خلد كتابه (القوانين) حواراً مع «اثيني كريتيا»، ولاسيّما عند سؤاله: لمن يُنسب تشريع قانونكم، لإله أم لبشر؟ فيجيبه الكريتي: لماذا؟ إنّهُ ينسب إلى إله دون شك¹⁴. ما يعني أنّ الفكر اليوناني كان يتّجه نحو الاعتراف بأنّ «القانون البشري، سواء استقى مصدره، أو قسماً منه، من مصدر إلهي أم شبه إلهي، كان يتمتع بمكانة مستقلة في المجتمع البشري. وهو لم يعتمد في شرعيته على أيّ مصدر إلهي، وإلا كان من الطبيعي أن يتمتّع القانون بنوع من القداسة. وفي الوقت ذاته، إنّ القانون الوضعي، وكان مستقلاً، يخضع لرقابة الأخلاق، وهذه الرقابة تعني، في آخر الأمر، مقارنته؛ أي مقارنة القانون الوضعي، بالعقلانية النموذجية التي يعتقد بأنّها موجودة في الكون»¹⁵.

12 - المرجع نفسه.

13 - مكيافلي، المطارحات، تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط3، 1982م، ص 265.

14 - لويد، دينيس، فكرة القانون، ص 49.

15 - المرجع نفسه.

أتاح لنا ما أشرنا إليه آنفاً إمكانية الدخول إلى العلاقة بين الدين والقوانين في العالم الحديث من جهة، والقانون والشريعة في المجال الإسلامي من جهة ثانية. ففيما يتصل بالنقطة الأولى، تُظهر الدراسات، التي أوردنا بعضاً منها أعلاه، أنّ الانفصال البارز بين «الدولة» والقوانين، أو بين الحاكم والتشريعات، ستعرف تحولاً مهماً مع نشوء الدولة الحديثة؛ إذ ستهتم الدولة، عن طريق المؤسسات الديمقراطية، بعملية سنّ القوانين، ساحةً بذلك، المجال التشريعي من الكنائس ورجال الدين؛ إذ يُسجّل أنّ «دور الدولة، إلى عهد الإصلاح، قد بقي هامشياً إلى حدّ كبير كمشرّع، ومحدّد للسلطة القضائية. ولكن مع بداية الإصلاحات، أدّعت الدولة الحديثة لنفسها مكانة المشرّع، وفي الوقت نفسه، في مكانة أعلى من القانون. ومنذ ذلك الحين أصبح التدخل التشريعي، الذي كثيراً ما يكون تعسفياً؛ ميزة أساسية للإصلاح الحديث، وهو، في حدّ ذاته، دليل على التحوّل الكبير في توازن السلطة القضائية¹⁶. وقد أسهم في ذلك ظهور المدونات القانونية، التي ضمّت بين دفتيها النصوص القانونية المتفق عليها، وإزاحة كلّ القوانين والأعراف، التي لم تتخذ طابعاً مؤسسياً من أجل نيل شرعيتها داخل المجتمع، وكانت تتشكّل، في جانب كبير منها، من الآراء والتشريعات الدينية الصادرة عن الكنائس ورجال الدين.

أمّا في التجربة الإسلامية، فإنّ كتب التاريخ أبانت عن أنّ قضية القانون كانت شبه غائبة في معظم عمر البعثة النبوية، ولم تتشكّل بعض معالمها إلا في أواخر حياة الرسول. أمّا في الأزمنة اللاحقة، فإنّ تقرير بعض الأحكام والتدابير، التي اتخذت طابعاً قانونياً، لم يواكبه ترسيم مؤسسات تصطبغ بالصفة التشريعية، ولم تنتقل العملية التشريعية من دائرة «الفتوى» والرأي الفقهي، إلى دائرة النص القانوني الملزم، إلا في حالات قليلة. وهكذا، يُظهر أحد الدرايين كيف أسهمت «تشريعات» العرب ما قبل الإسلام في رفد تشريعات المسلمين، والإفادة في ملء الفراغ الحاصل في المجال؛ إذ إنّ «عرب الجزيرة، خلال اتصالهم الوثيق بعرب الشمال، الذين كانوا يسيطرون على الهلال الخصيب، في القرون التي سبقت ظهور الإسلام، يحتفظون بأشكال من الثقافة وثيقة الصلة بتلك التي كانت منتشرة في الشمال. وعندما بدأ الرسول في نشر رسالته، والدعوة إلى الدين الجديد لـ(دولته)، لم يكن على معرفة عميقة بالمشكلات السياسية والعسكرية للهلال الخصيب فحسب، وإنّما كان على اطلاع جيّد على ثقافة هذه المناطق، وأغلب شرائعها»¹⁷. إنّ ما يمكن استخلاصه من هذا التحليل أنّ المسلمين، في عهودهم الأولى، لم يتوافروا على تشريعات مستقلة تنتمي إلى دائرة الإسلام، وإنّما نظّم المسلمون أنفسهم بناء على المثل العليا الواردة في القرآن، والأعراف والتقاليد، التي استجلبوها معهم من تراث شبه الجزيرة، وهذا ما يُستشفّ من الكثير من الشواهد الواردة في سيرة الرسول وخلفائه. وكذلك من خلال الوقائع القضائية، التي أظهرت، على الرغم من قلّتها، أنّ زاد المسلمين

16 - حلاق، وائل، مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة، ترجمة وتحرير فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص ص 201 - 202.

17 - حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلاوي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م، ص 26.

من العلوم القانونية كان محدوداً، حيث تذكّر بعض الروايات كيف أن بعض الصحابة، الذين تولوا منصب القضاء، قد لجؤوا إلى عملية الاقتراع من أجل حلّ بعض القضايا الماثلة أمامهم.

بخصوص هذه المسألة، تفيد المراجع التاريخية أنّ «الرسول ذاته قد أرسل قضاة للأراضي المفتوحة، غير أنّ المصادر نفسها لا تشير، بوضوح، إن كان هؤلاء قد عُيّنوا قضاة بالمعنى الدقيق للكلمة أو باعتبارهم ولاية. وسيصبح من الواضح، لاحقاً، أنّ مهامهم، باعتبارهم قادة جيش، كانت تتضمن الجوانب الإدارية أكثر بكثير من أيّ شيء له علاقة بالفقه بمعناه الدقيق، باستثناء المسائل الجوهرية في التشريع»¹⁸. بمعنى أنّ جوانب الدعوة إلى الدين الجديد، والرغبة في الانتشار الأكبر، قد غطّت، بشكل جليّ، البحث عن نصوص قانونية ومؤسسات قضائية ثابتة من شأنها خلق اجتهدات يمكن التأسيس عليها. وهو الأمر الذي يتأكد، عندما نعلم أنّ التعيينات الأولى لمنصب القضاء كان يُنظر إليها على أنها ذات طبيعة فقهية صرفة. وهذا ما تشير إليه بعض المصادر، التي توضّح أنّ «الكثير من القضاة، الذين وقع تعيينهم، لم تتجاوز علاقتهم بالفقه سوى أنّهم كانوا في الماضي حكماً (مفرداً حَكَم). وكان رجال القبائل يلجؤون إليهم للتحكيم بينهم. وتذكر بعض المصادر أنّ بعض القضاة الأوائل كانوا أميين لا يكتبون»¹⁹.

وهذا ما يقود إلى استنتاج أنّ إهمال تأسيس مؤسسة للقضاء مستقلة، مقابل جعل مؤسسة القضاء في يد أشخاص يتسمون بضعف القراءة والكتابة، وبمحدودية المعرفة؛ أنّ دور القانون والقضاء في الكيان الجديد، الذي شكله المسلمون، كان ثانوياً، مقابل التركيز على البعد الأخلاقي النازع نحو بناء إنسان ينظم حياته الدنيوية بما يفيد عالمه الآخر، حيث كان الهدف تربية المؤمن على أسس نبيلة من دون الحاجة إلى إكراه، أو عقاب دنيوي، لكن مع التطورات التي حصلت، ونظراً لضرورة السلطان لمن لم يزع القرآن، كما عبّر عن ذلك عثمان فيما بعد، فإنّ الحاجة دفعت إلى إيلاء مسألة التشريع والقضاء بعض الأهمية، وإن ظلت في مرحلة ثانوية، وأي ذلك أنّ أهم الصحابة، وأقدرهم على ممارسة مهنة القضاء، واستخلاص الأحكام من النصوص، قد توجّهوا إلى التدبير العسكري والسياسي، وتركوا مهنة القضاء إلى غيرهم من الذين لم تكن لهم قدرة كبيرة على الاحتكاك بالحروب والسياسة. فلما «كان بعض القضاة، الذين تولّوا شؤون المال والعسكر والشرطة، أميين لا يكتبون، قام ذلك شاهداً يؤكد بشدة أنّ القاضي إنما كان محدود النفوذ جغرافياً وتشريعياً. أمّا جغرافياً، فلقد كان نفوذه محدوداً داخل مدن الأمصار وسكانها، وأمّا تشريعياً، فكان مجال قضائه ينحصر في النزاعات، التي تنشب بين المجموعات القبلية التي كان الغزو نشاطها الرئيس.

هذا هو الوضع، الذي ستؤول إليه الأمور، بعد ما يقارب القرن من وفاة الرسول، مثلما سيعكسه تغيير خصائص منصب القضاة²⁰. دون أن يعني ذلك أنّ مهمة استخراج الأحكام/القوانين من مصادرها، ومهنة

18 - المرجع نفسه، ص 65.

19 - حلاق، وائل، نشأة الفقه الاسلامي وتطوره، ص 67.

20 - المرجع نفسه، ص 71.

القضاة، ستظلان في أيدي من لا يتقنونهما، وإنما سيعرف المجال التشريعي ازدهاراً كبيراً مع بروز المذاهب الفقهية، وتكريس بعض الفقهاء المجتهدين أوقاتهم لعملية التفقه في الدين، وإعطاء الفتوى، وإجابة السائلين، والتصدي لمتطلبات المجتمع الفقهية والتشريعية، كما أنّ مهنة القضاء ستعرف، بدورها، تطوراً، ولاسيما بعد اشتراط التعلّم، واكتساب الحد الأدنى من المعرفة الدينية. لكنّ هذا التحول لم تواكبه عمليات جدية بإمكانها نقل العملية التشريعية/ التقنينية من دائرة الفقه إلى دائرة القانون، الذي يتّسم بالعمومية والتجرّد، وتتكلّف مؤسسات تابعة للدولة بصياغته وتنفيذه، وهو الأمر الذي استمرّ طيلة قرون، ولم تظهر بوادر التحول والتطور إلا في أواخر حكم الدولة العثمانية، مع ما أصبح يُعرف فيما بعد بمرحلة التنظيمات.

الفقرة الثانية: التقنين والتدوين أو بداية الانفصال:

تحدثنا، في ما سبق، عن أهمية ظهور المدونات القانونية في تطوير المنظومة القانونية الغربية، الأمر الذي ساعد على سحب المجال التشريعي من التصورات الدينية؛ لأنّ عملية التدوين أسهمت في خلق بنية تشريعية ملزمة للجميع، وأقصت كلّ الأعراف والتقاليد ذات الطبيعة القانونية، ولكنها لا تدخل ضمن المصفوفات القانونية، التي أضحت مُحكّمة من قبل الدولة. وهذا التطور الحاصل في المجال التداولي الغربي، شكّل أحد معالم الإصلاح في السياق العربي الإسلامي، ولاسيما بعد موجات الاستعمار المتعاقبة، والتفوق البارز لذلك المجال السياسي، الذي استطاع أن يتّصف بـ «العالم الغربي»، بعد قرون من حمله مسمّى «العالم المسيحي». لقد حدث تحوّل عميق في موازين القوى بين العالمين الغربي والإسلامي، حيث يستفيق المسلمون، لأول مرة، على وقع الهزائم المتتالية على مختلف الصّعد، مقابل التفوّقات المستمرة التي حقّقها العالم الغربي، وهو الأمر الذي تنبّأت به النّخب العربية والإسلامية، التي ظلّ سؤال شكيب أرسلان (لماذا تقدّموا وتخلّفنا؟) يشكّل هاجسها المؤرق.

وهنا، بدأت عمليات مراجعة عميقة لم تخلّ من تصدعات نفسية أفقية وعمودية. وكان المجال التشريعي أحد أهمّ المواطن، التي احتدّ داخلها النقاش، حيث شرعت الإمبراطورية، التي استظلّ بظلالها المسلمون السّنة لفترة طويلة، في إيلاء التدوين القانوني أهمية إضافية، وذلك «بما أنّه يمثل طريقة عمل مؤثرة، من خلالها أُعيد تشكيل القانون بشكل منظم. ومن بين كثير من الأشياء الأخرى، قامت بمنع الوسائل التقليدية للقانون بالظهور»²¹. وتشير المصادر إلى أنّ الاستخدام الأول لمصطلح قانون بالمعنى الحديث للكلمة، قد بدأ مع السلطان محمد الفاتح (1432-1481م)، ثمّ دأب السلاطين العثمانيون، بعد ذلك، على إصدار قوانين تامة تتضمّن ترتيبات إدارية وقانونية كانت، في الأصل، من صلاحيات الشريعة وقضاتها. وسبق «باي» تونس إلى إصدار دستور سمّاه قانون الدولة، في العام (1861م)، ثمّ جاء الدستور العثماني باسم القانون الأساسي (1876م)، فاللائحة الأساسية بمصر عام (1882م)²².

21 - حلاق، وائل، مقالات في الفقه، ص 201.

22 - غليون، برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، ص 636.

يُرجع المؤرخون انتعاش عملية التدوين إلى بداية القرن التاسع عشر الميلادي، بأن استكمل السلطان عبد المجيد الأول (1839-1861م) ما بدأه السلطان محمود الثاني، حتى قيل إن الإصلاحات، التي قام بها عبد المجيد الأول، كانت الأهم في تاريخ العثمانيين، حتى مجيء كمال أتاتورك، فلقد أصدر، مباشرة بعد توليه الحكم، وثيقة سميت خط «كلخانة»، تضمنت العديد من النقاط المتعلقة بالحريات الاقتصادية والمدنية للمواطنين، وبصرف النظر عن مُجمل ما جاء في الوثيقة، فإن أبرز بنودها تمثلت في كونها شكلت المحاكم النظامية، التي لا تتبع لمؤسسة شيخ الإسلام، وإنما هي تحت إمرة وزارة العدل²³. وبعد وثيقة خط كلخانة، تم إصدار الخط الهمايوني، سنة (1856م)، الذي لا يقل أهمية عن الوثيقة الأولى، وهو الذي كان مقدّمة لمجموعة من الوثائق، التي صدرت في العديد من الولايات، ولاسيما الإصلاحات التي باشرها محمد علي باشا في مصر.

وقد جرت محاولات عديدة رام، من خلالها، السلاطين العثمانيون صنع أجهزة قضائية جديدة تبنت القوانين، التي صيغت في مدونات رسمية، وشرعت في استبدال النخبة القضائية التقليدية. وعندما «حدث التبنّي القسري للأسلوب الغربي للمحاكم الهرمية، والمدارس القانونية، تم إدراج النخبة الجديدة، بكل سهولة، في البناء القانوني الناشئ». وهكذا، أكدت نهاية القانون باستراتيجية «الهدم والاستبدال»، ولقد كان ضعف الوقف التعليمي ونهايته، والمدارس، وأحكام الفقه الإسلامي، ومحكمة الشريعة، مرافقين لمدخل تمويل الدولة، ومدارس القانون ذي الطابع الغربي والرموز الأوروبية. ولقد استبدل بقانون العقوبات، والقانون التجاري، والجنح، والقانون الإجرائي، والإفلاس، والكثير، نظيراتها الأوروبية، واستُكملت، في الوقت المناسب، برموز وتنظيمات أخرى، مثل قانون الشركات، وقانون حق المؤلف، وقانون العقود والالتزامات، وقانون الملاحه، وما زالت المذاهب التقليدية في قانون الأحوال الشخصية²⁴.

وبما أنّ مجال الأحوال الشخصية كان آخر موطن تعمل فيه «القوانين» الدينية، فإن السلطة المركزية في الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، قد بدأت في التخلص التدريجي من العديد من الأحكام الدينية؛ إذ تمّ تنويع هذا المسار بإصدار مجلة الأحكام العدلية، وهي العملية، التي اتّسع نطاقها في أغلب البلدان الإسلامية على مدى العقود الأخيرة، من خلال سنّ قوانين الأحوال الشخصية. وفي هذا الصدد، كتب نوبل كولسون: «إنّ المبدأ المُشكّل لأساس قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية أنّ السلطة السياسية، انطلاقاً من سعيها لتحقيق التجانس الاجتماعي، تمتلك الحقّ في اختيار حكم من أحكام الشريعة من بين صيغ مختلفة ومتساوية المرجعية حول الموضوع نفسه، وأن تأمر المحاكم العاملة، في نطاق ولايتها التشريعية والقضائية، بتطبيق هذا الحكم، واستبعاد كلّ الأحكام الأخرى. واختيار الحكم، أو غيره، يجري ببساطة وفقاً

23 - ذكر عزيز العظمة عدّة تفاصيل حول هذا الموضوع في كتابه: العلمانية من منظور مختلف، ص ص 113 - 114.

24 - حلاق، وائل، مقالات في الفقه، ص 203.

لمعايير المصلحة الاجتماعية، ومن داخل تلك المدونات القانونية، التي تجسد الصيغ، التي يمكن اعتبارها أكثر ملائمة للمعايير والظروف الراهنة داخل المجتمع²⁵.

ما عرضنا إليه حتى الآن كان بمثابة استعادة محطات أساسية من محطات التفاعل بين التشريعات الدينية، والقوانين الوضعية، في التجريبتين الغربية والإسلامية. ولئن ظهر، من خلال تلك المحطات، أنّ العالم اتجه من مرحلة سطوة التشريعات الدينية إلى مرحلة سيادة القوانين الوضعية، فإنّ موجة أخرى ستبدأ في الاتجاه المعاكس. وهي الموجة التي عرفها العالم الإسلامي بداية القرن العشرين، وذلك بظهور تنظيمات وشخصيات دينية تجعل من مطلب «تطبيق الشريعة» هدفاً أساسياً لها، وتتخذ من المناداة بالعودة إلى التشريعات الدينية أحد أهم شعاراتها. وهو ما سنحاول تناوله في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

المبحث الثاني: تطبيق الشريعة بين الشعار والواقع:

الفقرة الأولى: دواعي مطلب تطبيق الشريعة:

من الجائز القول: إنّ الأسباب نفسها، التي دفعت بالنخب في البلاد العربية والإسلامية إلى رفع مطلب الإصلاح، ومسايرة المنظومة الغربية بغية تحقيق التقدّم، هي نفسها الأسباب التي ستدفع بقطاعات من الشعوب الإسلامية إلى رفع مطلب تطبيق الشريعة، المخالف للمطلب الأول في الاتجاه، لكن الموافق له في الدوافع؛ فالإحساس بالأزمة، والتخلف، وضيق الأفق، كلّ ذلك أسهم، ربّما، بشكل كبير، في تبني العديد من «الإسلاميين» شعار تطبيق الشريعة. ليس الشريعة بالمعنى، الذي تمّ إيرادها في المبحث الأول من هذا البحث؛ بل بمعنى التشريعات القانونية، التي ترتّب العقوبات والجزاءات على المخالفين. يقول أحد الدارسين، في هذا السياق: «كلما أحكمت الأزمات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، قبضتها على رقابهم، ازدادوا استعداداً لقبول الحجة، التي تخاطبهم بكلّ ثقة، فنقول: أرايتم إلى أين يؤدي بكم حكم البشر؟ إنّ كلّ مصائبكم ترجع إلى ابتعادكم عن طريق الله. فلماذا لا تسيرون في هذا الطريق، إن كنتم تريدون، حقاً، أن تنتشلوا أنفسكم من هذه الهاوية؟»²⁶. علماً بأنّ مطلب تطبيق الشريعة لم يقتصر على الأوساط المنتمية إلى الفئات الشعبية المعارضة لأنظمة الحكم؛ بل إنّ حكومات متعددة في المنطقة العربية الإسلامية قد تبنت الشعار نفسه، رغبة منها في مسايرة «المزاج العام»، وكسب ودّ الحركات الإحيائية، التي استطاعت أن تجد لها موطئ قدم كبير في بعض الدول، ولاسيّما في أواخر القرن العشرين، (السودان على عهد النميري؛

25 - Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, p. 34. أورده: النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط8، 2008م، ص 45.

26 - زكريا، فؤاد، الحقيقة والوهم في خطاب الحركة الإسلامية المعاصرة (1)، دار الفكر للدراسات، ط1، 1986م، ص 143.

ومصر على عهد السادات على سبيل المثال). وهو الأمر الذي يُعبّر عن «حاجة الحكومات، التي أنتت عن طريق العنف إلى نوع من الشرعية التبريرية»²⁷.

وعادةً، يُفرضي مطلب تطبيق الشريعة، أو الشروع في تنفيذ هذا المُبتغى، إلى العديد من المشكلات. في هذا السياق، يشير دينيس لويد إلى أنّ احتمال تعارض القوانين البشرية -حتى لو صدرت عن حُكام اختارهم الله- مع القوانين الإلهية أدّت إلى إصابة الإنسان بأزمة أخلاقية. ولمناقشة هذه القضية، يورد المؤلف ملاحظتين مفاد أولاهما أنّ فكرة القانون الإلهي لدى العبرانيين، مثلاً، نجمت عن مساواة القانون بالأخلاق؛ حيث القانون الوحيد الحقيقي هو ذلك الذي جسّد أوامر الله، وهذا ما جعل الباب موارباً أمام الحكم الثيوقراطي؛ إذ لا مجال لأيّ قانون يفتقد إلى مصدر ربّاني (ومثال ذلك ما شهدته الدولة اليهودية القديمة، والعهد الأولي للحركة الكالفانية). أمّا الملاحظة الثانية، فهي ذات علاقة بسلطة تفسير النصوص، التي يتمتع بها وسطاء بين الإنسان والله؛ إذ يتّضح أنّ مدى التفسير الشخصي يظلّ غير محدود، حيث يتنافس الإيمان والتعصّب لفرض سيطرتهما على أتباعهما. كما يستحضر دينيس لويد التجربة اليونانية، التي ربطت بين الرؤية الإلهية والقانون، بيد أنّ الفكر اليوناني كان يتّجه نحو الاعتراف بأنّ القانون البشري، سواء استقى مصدره، أو قسماً منه، من مصدر إلهي، أم لم يفعل، كان يتمتع بمكانة مستقلة في المجتمع البشري، وإلا كان قد اتخذ طابعاً مقدساً²⁸.

أمّا في المجال الإسلامي، فإنّ تجارب تطبيق الشريعة أبانت عن محدودية كبيرة في التنبؤات القانونية، التي ينبغي أن تصاحب الشعارات العامة، كما أظهرت الممارسة أنّ محاولة تنزيل الشعار قد جلبت معها الولايات للمواطنين، الذين وقعوا ضحية الارتجال والعشوائية، نقرأ لأحد الباحثين السودانيين قوله: «بوصفي باحثاً متخصصاً في الدراسات القانونية، ومسلماً ينتمي إلى السودان بخصوصيّة خبراته السياسية مع عملية تطبيق الشريعة، من خلال التشريع الوضعي للدولة، يصعب عليّ، تماماً، تجاهل التكلفة المأساوية لتلك الجهود العقيمة الرامية لفرض الشريعة من خلال سلطة الدولة²⁹. وليست التجربة السودانية حالة فريدة في التاريخ القديم أو المعاصر، وإنّما يبرز التاريخ الكثير من الأمثلة على أنّ تطبيق الشريعة لم يصادفه الصواب؛ بل اتخذ مسارات من الفشل المتفاوت الدرجات. الأمر الذي يؤكّد أنّ الإنسان لم يكن بمقدوره مغادرة أسوار ما قبلياته، وتحيزاته المسبقة. لكنّ التساؤل يظلّ قائماً: أيتعلق الأمر بصعوبة في التطبيق أم بعجز النصوص المراد تطبيقها؟ بمعنى آخر، أ توجد في الدين الإسلامي نصوص قانونيّة قادرة على تنظيم الحياة البشرية بمختلف تفاصيلها أم أنّ الأمر يتعلق بمبادئ أخلاقية عامة تتضمّن حداً أدنى من التشريعات يمكن تجاوزها حسب الزمكان؟ ألا يخلط المطالبون بتطبيق الشريعة بينها وبين القانون؟

27 - أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م، ص 203.

28 - لويد، دينيس، فكرة القانون، ص 49 - 50. ويتضمّن الكتاب محاوره سقراط وكريستو حول مسألة القانون أثناء خضوع الأول للمحاكمة.

29 - النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، (م.س)، ص 41.

الفقرة الثانية: ما المقصود بتطبيق الشريعة؟

إذا كنّا حاولنا، في الفقرات السابقة، الإجابة عن العديد من الأسئلة المرتبطة بموضوع الدراسة، فإنّ ما لم نُشر إليه حتى الآن هو ما يتعلّق بالمعنى الذي يعطيه أصحابه لمسألة تطبيق الشريعة، وما الجواب الذي يقدمونه عندما يُطرح عليهم السؤال: ما معنى تطبيق الشريعة؟ وهل تحتاج الشريعة إلى الدولة حتى يقال إنّها مطبّقة؟ يقول محمد نور فرحات: «...إنّ تطبيق الشريعة الإسلامية يعني، لدى المنادين به، اليوم، أمراً من أمور ثلاثة: أولها ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس اليوم، وثانيهما نقل أحكام الفقه الإسلامي بحرفيتها، وصياغتها، وتفرعاتها، ومعانيها، ومبانيها، لتصبح هي القواعد القانونية الواجبة التطبيق، دون نظر إلى اختلاف المناخ الاجتماعي، الذي صيغت فيه عن المناخ الاجتماعي في زماننا الراهن. وثالثهما، إعادة صياغة المجتمع باقتصاده، واجتماعه، ومحظوراته، ومباحاته، وأوامره، ونواهيه، وسلوكه، وعاداته، وأخلاقه، ليصبح مطابقاً لتصور محدّد من معنى الشريعة»³⁰.

وفق هذا المنظور، يتمّ تقزيم الشريعة في بعض النصوص ذات الطابع الجزري والعقابي، وتحوّل الشريعة من منهاج ديني قيمي إلى مدوّنة للجزاءات، فتصبح الشريعة مطبقة إذا ما قُطعت يد السارق، ورُجم الزاني، وحدّ شارب الخمر. والحال، أنّ «العقوبات ليست الوجه السلبي للشريعة، إنّها هي الجزاء الذي ينبغي أن يناله الآثم والعاصي. ولكن هل معنى ذلك أنّ الناس الأسوياء، الذين لا يسرقون، ولا يسكرون، ولا يزنون، لن تمسّهم الشريعة، ولن تنظم حياتهم؟ لا جدال في أنّ الشريعة ينبغي أن تطبّق على الجوانب الإيجابية من حياة الناس، لا على الجوانب السلبية، أو غير السوية فحسب. ومن هنا، إنّ تطبيق الشريعة لا بدّ من أن يكون أوسع نطاقاً من فرض الحدود والعقوبات»³¹، ولا سيما أنّ أغلب تلك العقوبات المسماة حدوداً، تخرقها مجموعة من الإشكالات من قبيل درجة اليقين الذي تتسم به، وقابليتها للتطبيق في جميع الأحوال، وعدم تأثرها بالزمان والمكان. يرى «هيوم» أنّ كلّ خبر لا يثبت كلّ حادثة؛ لأنّ بين الخبر والحادثة، أو الخبر والتكليف، نسبة عكسية. فكلّما كانت الحادثة عجيبة غدا الخبر مشكوكاً فيه أكثر، وهكذا بالنسبة إلى التكليف، فكلّ خبر يتضمن تكليفاً باهظاً ومنافياً للحقوق الفطرية، فهو أضعف على مستوى الحجية؛ بل قد يسقط عن الحجية. ومسألة قتل المرتد، والرجم، وسائر الأحكام، من هذا القبيل، لا يمكننا إثباتها بأدلة حجية خبر الواحد»³².

30 - ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م، ص 350.

31 - زكريا، فؤاد، الحقيقة والوهم، ص 150.

32 - سروش، الدين العلماني، ص 78. كما أنّنا قمنا بمحاولة للبحث في مدى صحة الروايات، التي تستند إليها دعوات إقامة حدّي «الردة» و«رجم الزاني»، وكانت نتيجة البحث تشير إلى أنّ تلك المطالب لا تتأسس على نصوص دينية صريحة، وإنّما تتأسس على أخبار آحاد مشكوك في صحتها، فضلاً عن مدى قدرتها على مسابرة مستجدات الواقع المعاصر. يمكن العودة إلى الموضوع ضمن المقالين المنشورين على الشبكة العنكبوتية بكتابة العناوين الآتية على أحد محرّكات البحث: «رجم الزاني أكبر جريمة في حق الدين والإنسان»، «حد الردة: عقوبة دينية أم صناعة فقهية». للمرحوم الجابري دراسة قيمة حول مسألة قطع يد السارق توصل فيها إلى أنّ هذا الحد فرضته ظروف لم تعد متوافرة في عصرنا (الجابري، الدين والدولة وقضايا تطبيق الشريعة، فصل معقولة الأحكام الشرعية). أمّا عبد الكريم سروش، فقد أبدع نظرية مهمة تساعد في فهم مسألة العقوبات الدينية، وذلك من خلال تأكيده مسألة «الأقليات والأكثرية في الدين والفقه»، حيث اعتبر أنّ الكثير من الأمور، التي جاء بها الدين، هي، في الحد الأدنى، وليس الأعلى، سواء في العبادات أم الأحكام.

إنّ كثيراً من العقلاء، في صميم الحركة الإسلامية ذاتها، يؤكدون أنّ تطبيق الشريعة أوسع مدى بكثير من موضوع الحدود. يقول أحد أعلام الحركة الإسلامية في تونس راشد الغنوشي: «إنّ الشريعة، عندنا، ليست قوالب فوقية متعالية جاهزة للتطبيق، حيثما اتفق، بقدر ما هي جملة من القيم، والقواعد، والمبادئ العليا المطلوب تفاعلها مع خصوصيات زماننا»³³. إنّ اختزال الإسلام كلّ في قضايا العقوبات، وربطه بالوجه السلبي للحياة، لهو انعزال عن الواقع، ورفض مواجهة قضايا المركزية، والتصدي لإقامة مبادئ الشريعة الكبرى المتمثلة في العدل، والأخوة، والتضامن، والصدق، والإخلاص.

المبحث الثالث: الشريعة ليست القانون:

الفقرة الأولى: مؤشرات الاختلاف:

من أجل رصد بعض ملامح الاختلاف الحاصل بين الشريعة والقانون، لأبّد من أن نوضح كيف أنّ الشريعة مفارقة للمفهوم الحديث للقانون، وأنّ من شأن أيّ محاولة للخلط بين الشريعة والقانون، أو اعتبار القانون مُعتصباً لحقّ الشريعة في السيادة؛ أن تجعل المسلمين يدورون في الحلقة المفرغة، التي يمكن توصيفها على النحو الآتي: شعور بالأزمة يؤدي إلى المطالبة بتطبيق الشريعة من أجل الخروج منها (الأزمة). لكن بعد الشروع في تطبيق قوانين الشريعة، يكتشف المسلمون أنّهم أمام فراغات قانونية لا تقوى كتب الفقه على سدّها، فيتّهم البحث عن ملء هذه البياضات باللجوء إلى الفتوى، أو ما يُسمّى فقه النوازل، فتغيب إحدى خاصيات القاعدة القانونية، المتمثلة في العمومية والتجريد. وربّما، لكيلا يدخل المسلمون في دوامة هذه الدائرة، عليهم أن يعمدوا إلى تجنّب خلط القانون بالأحكام الفقهية، بما أنّ الأحكام الفقهية ليست هي الشريعة، فضلاً عن أنّها لا تحمل مقومات المفهوم الحديث للقانون. فمن «جملة الأخطاء، التي يرتكبها بعض الكتاب والمفكرون أنّهم تصوّروا أنّ كلّ حكم، أو قضية عامة، هي قانون، فعندما يقول الفقيه: إذا سرق شخص في ظروف معينة، فيجب قطع يده، يتصوّر هؤلاء أنّ قطع اليد بمثابة قانون إسلامي للمجتمع، وقد يكون لمجتمع آخر قانون آخر في حدّ السرقة، ولكن الأمر ليس كذلك، أساساً لا ينبغي قياس أحدهما على الآخر، فالأحكام الفقهية ليست من جنس القوانين الاجتماعية، ولا ينبغي القول إنّهما يشتركان في كونهما أحكاماً، وكلّ واحد منهما يعين حكم جريمة معينة، وكلّ واحد منهما يعين التكليف للناس أو القاضي. أجل إنّهما يشتركان في هذه الأمور، ولكن ماهية القانون تختلف عن الحكم الفقهي. فالأحكام الفقهية والشرعية جميعاً حصيلة ظنّ وبقيين الفقهاء»³⁴.

وإذا ما عملنا على استخلاص نتائج هذا التحليل، فإنّه يمكن القول إنّ العديد من السمات الضرورية، التي تتّصف بها القواعد القانونية، غير متوافرة في التشريعات، التي مصدرها النص الديني. فالأخيرة تفتقد

33 - ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 350.

34 - سروش، الدين العلماني، ص 144.

عنصر الثبات والاستقرار، كما أنها تعتمد، في تأسيسها، على الآراء والفهمات، التي تصدر عن أشخاص مستقلين ومختلفين فيما بينهم، وهو ما ينفي طبيعة الوحدة الواجبة في النصوص القانونية؛ إذ ينتج عن مثل هذا الوضع أن يسود أكثر من قانون داخل البلد نفسه. ولقد جرى التعامل مع هذه المعضلة في إطار التراث الإسلامي، من خلال القول إنّ «كلّ مسلم له مطلق الحرية في اختيار المذهب الفقهي، الذي يقتنع به، كما أنّ أيّ قاضٍ ينظر في قضية مطروحة أمامه ملزم بتطبيق أحكام المذهب، الذي ينتمي إليه المتقاضي، وتبعاً لذلك، للفرد، أيضاً، الحقّ في تغيير مذهبه الفقهي في مسألة بعينها»³⁵. يضاف إلى ذلك أن الأحكام، التي يستخلصها الفقهاء من مصادرهم، تبقى خاضعة لما قبلات الفقيه وظروفه الاجتماعية والسياسية، ومستواه الثقافي والعلمي.

من هذا المنطلق، إنّ اللجوء إلى النصوص الدينية هو، في مبدأ المطاف ومنتهاه، «لجوء إلى سلطة دينية ما، إما سلطة الله نفسه، أو سلطة نبي من الأنبياء، أو سلطة علماء الدين أو الفقهاء». ولكن من الواضح أنّ اللجوء إلى سلطة الله، بصورة مباشرة، غير ممكن إلا للذين يقعون داخل دائرة الوحي (الأنبياء). إذاً، ما هو ممكن لنا نحن الذين نقع خارج هذه الدائرة هو فحسب اللجوء إلى سلطة الأنبياء، أو علماء الدين. غير أنّ ما نلجأ إليه في هذه الحالة ليس نهائياً من الوجهة الإستمولوجية والدليل الواضح على ذلك أنّ السلطة، التي نلجأ إليها، قد تتعارض مع سلطة أخرى من نوعها؛ وعليها، من ثَمَّ، أن نلجأ إلى اعتبارات مستقلة عن السلطتين لمعرفة الموقف المناسب، الذي ينبغي اتخاذه من كلّ منهما³⁶. وهذا ما يؤكد أنّ مسألة تطبيق الشريعة، التي تنيرها بعض التنظيمات الدينية، يبقى مجرد شعار في غياب شروط تطبيقه، التي تحدثنا عن بعضها آنفاً، وسنفصل في البعض الآخر منها في الفقرات القادمة.

قبل الانتقال إلى باقي الإشكاليات المرتبطة بهذه القضية، نفضّل التطرق إلى إحدى المسائل المهمة، التي تثار عندما يتمّ الحديث عن الشريعة، وهي مسألة التفريق بين الشريعة والفقه. فبما أنّ الشريعة الإسلامية لم تنزل من السماء بكامل تفاصيلها، وإجراءاتها، ومساطرها، تخضع لعملية توسّط يقوم بها الفقهاء، الذين يُعدّون، في التقليد الإسلامي، مراجع مخوّلة تفسير مُراد الشريعة وتوضيحه للمجتمع، الأمر الذي أسهم في بروز المذاهب الفقهية، التي اتخذت طابع المدارس، كما ساد بينها نوع من الاتفاق أو الاختلاف. وهو ما يطرح العديد من الأسئلة من قبيل: من أين تستقي الفهمات البشرية عنصر الإلزام؟ وكيف لاجتهادات بشرية مرتبطة بزمان ومكان معينين أن تُلزم الأجيال اللاحقة؟ وهل يمكن لاجتهادات الفقهاء أن تتخذ طابعاً قانونياً في غياب عملية التقنين؟

من نافل القول أنّ الفقه الإسلامي، في سياق تكريس الآراء الفقيهة، قد لجأ إلى العديد من المقولات التي تساعد على إسناد الفقه، وإضفاء طابع المشروعية عليه. ومن هذه المقولات، نجد مسألة الإجماع؛ أي

35 - غليون، برهان، نقد السياسة، ص 636.

36 - ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية، ص 66.

أنّ إجماع الفقهاء على مسألة ما، يُعدّ حُجّة على المسلمين، ولا يمكن أن يطّاله التشكيك والرفض. بيد أنّ هذه المسألة محفوفة بعوار لا يخطئه عقل يقظ؛ إذ لا يمكن «أن يفرض على المسلمين رأي، أو إجماع في خصوص الدين وتفسيراته، وتحديد معانيه الجديدة حسب الزمان والمكان، لا الآن، ولا في الماضي. فمثل هذه الفرضية تعني أنّ هناك سلطة دينية هي التي تقرّر في شؤونه الدنيوية. ولو أراد المشرع ذلك لحكم في اتجاه تأسيس هذه السلطة الدينية المعصومة صاحبة الحق الحصري في تفسير العقيدة والشريعة³⁷. والحال أن وجود السلطة المحتكرة لحق تأويل مراد الدين، هي التي جنت على الكثير من الديانات الأخرى، فادعاء الكنيسة المسيحية احتكار الحديث باسم الدين خلف ويلات استمرت لقرون، ولم ينتج عنه إلا المزيد من المآسي، والمحاكم التفتيشية، والحروب الدينية.

قد يُثار التساؤل حول ما إذا كان إجماع الفقه لا يُعدّ وسيلة ناجعة لتشريع القوانين، فكيف يمكن للديمقراطية، مثلاً، أن تُوفّق في تشريع قوانين ملزمة للجميع، على الرغم من أنه غير مجمع عليها؟ لكن مشروعية إثارة السؤال لا ينبغي أن تعفي من الكشف عن كونه يبطن جهلاً بإجرائيات المؤسسات الديمقراطية؛ لأنّ القوانين، التي تلزم المواطنين في المجتمعات الديمقراطية، ينبغي أن يتوافر فيها العديد من الركائز حتى تتحصل على عنصر طاعتها/مشروعيتها. لقد تحدّث فلاسفة العقد الاجتماعي عن المسار الذي اتخذته التاريخ البشري للوصول إلى ضرورة تنازل البعض عن جانب من سيادته من أجل المصلحة العامة، لكنّ هذا التنازل لا يعني أنه جاء على صفة الإطلاق أو التأييد؛ بل إنّ صاحب السيادة، الذي هو الشعب، عليه أن يُراقب من فوضهم السهر على شؤونهم، وتشريع النصوص القانونية التي تحميهم. وتتخذ عملية المراقبة العديد من الأوجه؛ فتارة لا يسمح بتشريع بعض القوانين من دون العودة إلى الشعب، من أجل تشكيل الجهة، التي تسنّ هذه القوانين بداية، والتصويت على قبول تشريعها انتهاءً، وهذا حال القوانين الدستورية. وتارة أخرى، يُفوض الشعب مؤسساتٍ منتخبة (البرلمان) سنّ قوانين تحترم مبدأ سموّ الدستور، وعلى الرغم من أن هذه القوانين يجب أن تتمتع بالعمومية، والتجرد، والوحدة، والاستقرار، إلا أنّها تبقى تحت طائل التعديل والتغيير إذا ما ارتأت الأغلبية ذلك، تحت مراقبة صاحب السيادة، الذي بإمكانه أن يجازي الأغلبية بعد سنوات من حكمها، أو يعاقبها، إنّ هو رفض تشريعاتها. وقد يحتجّ دعاة تطبيق الشريعة على هذا الحديث بالقول إنّ أحكام الشرع لا يمكن أن تخضع لمسألة الأغلبية والأقلية، حيث لا يمكن للبشر أن يغيّروا أحكام الله. لكنّ هذا الادّعاء باطل من حيث إنّ أحكام الشرع، إلى جانب أنّها لا تغطّي جميع مناحي الحياة، فهي، أيضاً، غير مُكتملة الصنع، وتحتاج إلى توسّط البشر من أجل سريانها. فلو انطلقنا من فرضيّة الدولة الديمقراطية لأدركنا أنّ مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حلّ هذا التناقض الحقيقي في القيم؛ ذلك أنه لا يهتم مسبقاً بالقيم والمعايير، التي ينبغي على هذه السيادة أن تلتزم بها، وإنما يُحدّد، فحسب، الطريقة الإجرائية التي يمكنها أن تساعد الجماعة على الوصول إلى إجماع في موضوع هذه القيم والأفكار³⁸.

37 - غليون، برهان، نقد السياسة، ص 458.

38 - المرجع نفسه.

يتعلق ما نعلم إلى توضيحه في هذا الصدد بكون الأحكام الفقهية، باعتبارها جملة من الأحكام لفائدة المجتمع، إنما هي، في الأغلب، صادرة عن اجتهادات بشرية نتجت عن مجهود عقلي وتأويلي قام به فقيه، أو مجموع فقهاء، وهو يقوي قابلية مُحَقِّقَة للخطأ، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يكتسي طابع اليقين. وهكذا «يُعَدّ التشريع الإسلامي، كما يعكسه، بدقّة، علم أصول الفقه، نظاماً تأويلياً من الطراز الأول. فالفقيه يشرع في إيجاد حلول لم يظهر لها، إلى حدود ذلك الوقت، حلّ باستعمال أدوات تأويلية ضبطتها النظرية الفقهية، وهذا هو هدف أصول الفقه المعروف، وكان هدف الفقيه يتمثل في البحث عن الأدلة الفقهية في الأصول من أجل الحصول على حكم معياريّ ينضوي ضمن الأصناف الخمسة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام»³⁹.

ولكي يكون واضحاً ما نقصده بالقول إنّ الشريعة ليست هي الفقه، وأنّ رفع مطلب تطبيق الشريعة يُبطن نزوعاً نحو القول بتطبيق أقوال رجال الدين؛ ينبغي التنويه إلى أنّ لفظ الشريعة يعني، على وجه التحديد، في الاستعمال الدارج، الفقه الإسلامي⁴⁰... وانتهى الأمر إلى أن يصبح معنى الشريعة -في الغالب- مرادفاً للفقه؛ أي الآراء البشرية، أكثر ممّا يفيد الأحكام الإلهية، وفي هذا التضييق والتخليط ظهرت الشريعة نصّاً قانونياً، دون أن تبدو نظاماً للقيم⁴¹. وحينما يسود الاعتقاد بأنّ آراء الفقهاء المستخرجة من المصادر الدينية هي نفسها القوانين، التي أنزلها الله مجردة من سياقاتها، فإنّ هذا الخط يعكس على الموقف من القانون الوضعي، الذي يرى فيه بعضٌ أنّه جاء بديلاً لأحكام الله، وليس هو رأي بشريّ جاء ليصحح رأياً بشرياً صدر منذ قرون، أو عقود. وهنا، يصبح رأي المجتهدين الأوائل شريعة دينية، ويمسي رأي المتأخرين قانوناً وضعياً صدر عن مؤسسة تريد أن تشرّع مكان الله⁴². لكن أصحاب هذا الرأي لا يقدّمون أيّة إجابة، عندما يطرح عليهم التساؤل حول كيف «يمكن للفقيه أن يستنتج، في نهاية عملية تقييم وبحثٍ تجريبية تماماً للوقائع والنصوص تحت يده، أنّ ما انتهى إليه من نتائج يُمثّل مرجعية إلهية فوق بشرية؟»⁴³.

الفقرة الثانية: القانون لا ينافي الأخلاق:

يمكن أن نقرأ، من خلال تركيز بعض المسلمين على «الشريعة»، رهاناً ضمناً أو صريحاً على دور العقوبات ذات المصادر الدينية في تكريس الأخلاق الدينية، على اعتبار أنّ قواعد القانون الوضعي مُتحرّرة من أيّ بعد أخلاقي، بما أنّ نصوصها لا تهتمّ إلا ببرّانيات الإنسان دون أن تطال جَوَانِيَّاتِه، التي تُعدّ من أهمّ الأمور التي ينصبّ عليها الدين. لكن هذا الرهان يخطئ مرتين؛ الأولى عندما يعتقد بأنّ العقاب الدنيوي

39 - حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص 186.

40 - العشماوي، محمد سعيد، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، طبعة القاهرة، 1989م، ص 15.

41 - العشماوي، معالم الإسلام، (م.س)، ص 102.

42 - هناك قطاعات معدودة داخل التنظيمات الإسلامية ترفض وجود مؤسسات البرلمان بمبرّر أنّها تغتصب حق الله في إصدار التشريعات. وقفنا على بعض هذه الآراء في كتابنا: الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة جغرافية مذهبية، المركز الثقافي العربي، 2013م.

43 - النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، ص 31.

كفيل بتربية الإنسان على الأخلاق الحميدة، التي جاءت بها الأديان، والحال أنّ الأمر مخالف لذلك، وهو ما سنؤجل معالجته إلى الفقرة المخصصة لمسألة تقنين الشريعة، على أن نستفيض في مناقشة الخطأ الثاني، الذي يقع فيه من يدّعي أنّ القانون لا يهتمّ بالمعايير الأخلاقية.

يرى صاحب كتاب (الإنسان القانوني) أنّ «الخطأ الجسيم، واللاواقعية العميقة، لدى رجال القانون، الذين يَعدّون أمراً واقعياً إبعاد اعتبارات العدالة عن تحليل القانون، هو نسيانهم أنّ الإنسان كائن ذو بعدين، تمتد حياته الاجتماعية، في الآن ذاته، على مستوى الكينونة، وعلى مستوى الكينونة الإلزامية. فالقانون لم ينزله الله، ولم يكتشفه العلم؛ إنّ عمل إنساني تماماً يسهم في إنجاز أولئك الذين يمتنون تدريسه، ولا يقدرّون على تأويله، من دون الأخذ بعين الاعتبار القيم التي يدعو إليها. ويستجيب القانون لحاجيات المجتمع الحيوية إلى تقاسم الكينونة الإلزامية، التي تحصنه من الحرب الأهلية. وبالطبع، تتغيّر مفاهيم العدالة من حقبة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، لكنّ الحاجة إلى تمثّل مشترك للعدالة، في بلدٍ وفترةٍ معينين، لا تتغير. والقانون هو موقع هذا التمثّل، الذي بمقدور الأحداث أن تكذبه، إلا أنّه يضفي معنى مشتركاً على أعمال الناس». ويتموقع ألان سوبيو، من وجهة نظره هذه، ضمن دائرة فقهاء القانون، الذين يرفضون إفراغ القوانين من محتواها الأخلاقي، وتحويلها إلى نصوص جافة خالية من القيم، التي تضفي المعنى على الحياة الإنسانية، لكنه، في مقابل ذلك، يرفض أن يكون القانون محطّ رهانات إيديولوجية تُحوّله إلى عقيدة تُوظّفها الجماعات، والأنظمة الشمولية، وهذا ما أبانت عنه تجربة الأنظمة الدكتاتورية، التي قادت العالم إلى حروب كونية في أكثر من مناسبة، وهذه هي الحقيقة، التي «ينساها، اليوم، رجال القانون، الذين بتجديدهم الصلة بالمثل الوضعية في فترة ما قبل الحرب، فإنهم يزعمون، باسم العلم، أنّ كلّ (اختيار قيم) يتعلق بالأخلاق الفردية يجب أن يظلّ خارجاً عن النطاق القانوني»⁴⁴، ويتناساها رجال الدين وأصحاب الإيديولوجيات برهاتهم على القواعد القانونية، من أجل فرض تصوّراتهم الأخلاقية.

إنّ ما قد يظهر أنه مُبهمٌ، في طرح ألان سوبيو، يجد توضيحه عند أحد الدارسين الكبار للقانون، الذي يرى أنّ العلاقة المفترضة بين القانون والأخلاق تتضمن العديد من المفارقات، على الرغم من انطلاقيهما من مبدأ متماثل، فمثلاً قد يعاقب القانون على الفساد الجنسي في بعض الأحيان، لكنّه يمتنع عن المساس بالنتائج الشرعية لبعض أشكال الفساد الخلقي كالبغاء. وفي المقابل، إنّ ما تفرضه الأخلاق قد لا يُرتّب جزاءات قانونية بالضرورة (رعاية الأب لأطفاله مثلاً). أمّا أسباب هذا التعارض فهي متعدّدة ومختلفة بنظر دينيس لويد، ففي حالات كثيرة لا يكون السلوك الخلقي الأسمى متجسداً، بما فيه الكفاية، في الشعور العام، حيث يُنتج عملاً شرعياً يتّفق ويتلاءم معه. وقد يعكس القانون قواعد أخلاقية عامة، وإن كان يتمّ إخضاع هذه الأخيرة ببطء لأسلوب أكثر صفاء وإنسانية. من الأمثلة التي يسوقها الكاتب لمناقشة كيف أنّ القانون يمتنع، أحياناً، عن التدخل في بعض الأمور الأخلاقية تحسباً من أن ينجم عن هذا التدخل نتائج

44 - سوبيو، ألان، الإنسان القانوني، ص 32.

أخطر من تلك التي جاء القانون لمعالجتها، مسألة تجريم السكر في بعض ولايات الاتحاد الأمريكي، التي منعت شرب الخمر، لكنّ النتائج كانت عكسية⁴⁵، وكان للفلسفة الاقتصادية دور في هذا الإطار، ولاسيما مع طرح ستيوارت مل بخصوص عدم التدخل، بمعنى أنّ على القانون ألا يتدخل في الأمور المتعلقة بالسلوك الأخلاقي الخاص، أكثر ممّا هو لازم للحفاظ على النظام العام، بعبارة أخرى: هناك منطقة أخلاقية من الأفضل أن تُترك لضمير الفرد⁴⁶.

وإذا أخذنا بوجهة النظر هذه، فإنّ القانون والشرائع الدينية لا يختلفان من حيث المبادئ العامة، التي جاءت بها الأديان، حيث الحرص على الحفاظ على أعراض الناس، وحيواتهم، وأموالهم⁴⁷. لكن يختلفان، فحسب، من حيث مجال التدخل ومكانه؛ فإذا كانت الشرائع الدينية تسعى إلى تربية الإنسان المؤمن على الأخلاق الدينية، التي يؤجّل الحساب عليها إلى الحياة الأخرى، فإنّ القوانين الوضعية تهتمّ بالجوانب الحياتية للإنسان المواطن، وعلاقته بالأغيار، دون التدخل في تصوّراته الدينية، وعلاقاته بعالم الغيب. وفي هذا السياق، يتعيّن إيراد الملاحظة، التي يبديها المنادون بتطبيق الشريعة الإسلامية، عندما يُصرّون على أنّ الإسلام لم يأت، فحسب، بالمواعظ، ولكن شرّع قوانين دنيوية من شأنها المساهمة في حفظ أساسيات الحياة، وأن من حقّ المسلمين أن يخضعوا للقواعد، التي يفرضها عليهم دينهم، لا لتلك التي هي من صنع البشر. لكن، كما سبقت الإشارة، من الصعب الإتيان بأدلة كافية للبرهنة على أنّ القوانين، التي جاءت بها الديانة، قد شملت جميع مناحي الحياة من جهة، وأنّها لا تحتاج إلى تدخل البشر من أجل تأويلها، وتفسيرها من جهة أخرى. كما أنّه إذا كان حقّ المؤمنين بطرح المنادين بتطبيق الشريعة الخضوع لقواعد الشريعة، وفق مبدأ تقرير المصير التشريعي، فإنّ من حقّ الذين لا يروقه هذا الطرح أن يقرروا مصيرهم بمعزل عن طروحات مخاليفهم. نقرأ، في هذا السياق، لـ أسيجور أيدي: «إنّ الحق في تقرير المصير هو، فعلياً، الحق المشترك في تقرير المصير؛ أي حق يُمارَس عبر التعاون مع الآخرين، وهو ما يعني خطأ التعامل معه، بوصفه حقاً حصرياً لتقرير المصير⁴⁸. ومن ثمّ، إن الشعوب العربية والإسلامية مطالبة بإيجاد صيغ للتوفيق بين مبدأ تقرير المصير الثقافي والتشريعي، وبين مبدأ العيش المشترك ضمن الوطن الواحد. ومن العناوين البارزة لهذا التوافق، أن يعمدوا إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: من هي الجهة المختصة بسنّ القوانين؟ ووفق أيّة مساطر ومقومات؟ ومن أين تستمدّ القوانين مرجعيّتها؟ وما المضامين التي ينبغي أن تنصب عليها؟

45 - كان هذا المنع موجوداً في زمن الكاتب، لكنه، اليوم، لم يعد وارداً، كما أنّ تجريم المثلية الجنسية في الولايات المتحدة الأمريكية، لم يعد موجوداً، منذ سنة 1957م، بعد أن برهنت لجنة «ولفندن» على أن نصّ التجريم يصعب تطبيقه، وإذا ما تمّ تطبيقه، فإنّ من المحتمل أن يضرّ أكثر ممّا ينفع؛ إذ قد يُشجّع على شروء أخرى كالابتزاز.

46 - لويد، دينيس، فكرة القانون، ص ص 55 - 56.

47 - يقول ابن القيم: «إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمة كلّها، وحكمة كلّها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة إن أدخلت في تأويلها. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه. العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط8، 2008م، ص 101.

48 - راجعه في: النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، (م.س).

المبحث الرابع: تقنين الشريعة أم نفي خصائصها الدينية:

الفقرة الأولى: مرجعية القوانين:

تُشكّل المرجعية، التي ينبغي للقوانين أن تستمدّ منها شرعيتها، إحدى أهم القضايا التي تمنع أيّ تقارب بين المنادين بتطبيق الشريعة، ونظرائهم من المنتصرين للقوانين الوضعية. لكن يجوز الاعتقاد، ولو من باب الافتراض، أنّ هذا المشكل يمكن حلّه إذا ما توصل الفرقاء إلى فهم عميق لمسألة المرجعة هذه، فإذا ما تمّ الاتفاق على أنّ الغاية هي تحقيق العدالة، وتكريس حقوق الإنسان، فإنّ غير ذلك يظلّ من فرعيات السجال، التي يمكن تجاوزها عبر العديد من الوسائل المجربة. فالقانون، إذا لم يهدف إلى تحقيق العدالة، فهو عبث ينبغي ألا نشتغل به، فإذا كان «العدل أحد الأمور الخيرة، التي تسعى الأخلاق لتحقيقها للبشرية، فإنّ هذا الخير يعمل كوسيلة وكغاية في حد ذاتها». وهذا ما جعل العديد من الفلاسفة، ومنهم أفلاطون، قد جعلوا العدل على قمة الأخلاق. وفي هذا السياق، يقيم دينيس لويد تمييزاً مهماً بين العدل الشكلي وتحقيق المساواة، فكون القانون يُطبّق بشكل مجرّد وعام على الجميع، فهذا يدخل في الجانب الشكلي للمساواة، وهذه صفة ضرورية لتحقيق العدل، وهو ما يعني أنه على جميع المتماثلين الخضوع للمعاملة نفسها. بمعنى آخر، إنّ العدل الشكلي يتطلب المساواة في المعاملة، وفقاً للتصنيف الذي أعده القانون. ولكن هذا لا يكفي من أجل تحقيق ما يسميه لويد العدل الموضوعي، أو الجوهرية؛ إذ ينبغي الجواب عن السؤال: كيف يتقرّر أنّ القواعد القانونية هي ذاتها عادلة؟ فمثلاً، يمكن أن يكون هناك نصّ قانوني يعطي الذكور حقّ التصويت دون محاباة، ولكن حتى إذا تمّ تطبيق هذا النص بتجرّد وعمومية، فإنّه يظلّ غير عادل؛ لأنه يُمْنَعُ فئة النساء من التصويت، ولهذا ينبغي البحث في عدالة القانون، أولاً، وبعد ذلك يتمّ التركيز على تطبيقه بشكل عام ومجرّد، كي لا يخفي العدل، عند التطبيق، وراءه، ظلماً في محتوى القانون⁴⁹.

نلاحظ، هنا، وجود فكرة محورية يتمحور حولها القانون، وهي تحقيق العدالة الشكلية والجوهرية، وإذا كانت الشريعة، بالمعنى الاصطلاحي، تهدف إلى الأهداف نفسها، فإنّ الوارد، أيضاً، أنها لن تعترض على القوانين، التي يُصدرها المجتمع في زمان ومكان معينين؛ لأنّ القانون هو، في مبدأ المطاف ومنتهاه، تعبير عن درجة تطور المجتمعات، وانعكاس لحاجياته المتغيرة، ولا يمكن أن يُفرض قانون من خارج المجتمع، دون مراعاة ظروف هذا الأخير. فلو افترضنا، مثلاً، أنّ العقوبات، التي ينادي بها أنصار تطبيق الشريعة، لم تقدر على توفير شروط العدالة والأمن، فإنّه من اللازم البحث عن غيرها، أو تجميد العمل بها، مادام المُبتَغى منها لم يتحقّق، وهذا ما فهمه عمر بن الخطاب تقريباً لما جمّد حدّ السرقة؛ لأنه لن يكون مفيداً في مجتمع ينخره الفقر. فالعقوبات الدينية لم تأتِ كي تبقى إلى الأبد، أو تشكل الحد الأقصى، الذي يمكن أن تصل

49 - لويد، دينيس، فكرة القانون، ص ص 109 - 120.

إليه البشرية؛ بل يمكن أن تكون قد جاءت لمساعدة مجتمعات تفتقر إلى قواعد قانونية بُغية توجيهها لملازمة طريقها لتحقيق العدالة، دون أن يمنع ذلك الأجيال القادمة من إعمال عقلها الجمعي من أجل الهدف نفسه.

إنّ الفكرة، التي تريد أن تجعل من الدين مرجعيةً لكلّ القوانين، ليس الدين بما هو مبادئ، ولكن الدين بما هو شريعة وقوانين؛ ينبغي عليها، أولاً، تحويل التشريعات الدينية إلى قوانين مكتوبة يحكم إليها المتنازعون، ويحكم بها القضاة، بعد أن يكون قد تمّ تجميعها في المدونات القانونية. لكن تحويل الشريعة إلى قوانين يرهص بالعديد من المشكلات، التي تؤثر سلباً في رؤية المؤمن للدين نفسه، كما تضرّ بالاجتماع البشري؛ فإذا كان تحويل الشريعة إلى نصوص قانونية سيجعلها موقع تطبيق، فإنّه، في المقابل، سيؤدي إلى نفي طابعها الديني القيمي، ويجعل الخضوع إليها بمثابة خضوع إلى نصوص قانونية صاغها الإنسان، على الرغم من ادّعاء مرجعيتها الدينية. فالمؤمن يمكن أن «يقوم بواجبه دون أن تفرض عليه قوانين الدولة القيام به. المهمّ، في حالات كهذه، ألا يكون القانون حائلاً بينه وبين قيامه بواجباته الدينية»⁵⁰. فالشريعة، بطبيعتها، لا يمكن للمؤمنين بها أن يتبعوا تعاليمها إلا من خلال حريتهم الفردية، وأنّ مبادئ الشريعة تفقد سلطتها الدينية وقيمتها، عندما يجري فرضها من قبل الدولة⁵¹. وهذا ما أظهرته التجارب المقارنة، التي رامت، في البداية، فرض الديانات، من خلال تحويلها إلى قوانين دنيوية، تجعل المواطن يخلط نفوره منها بنفوره بالدين؛ أي أنّ المواطن سينظر إلى القواعد التشريعية، التي استخلصها الإنسان من الدين، على أنّها هي الدين نفسه، حيث يقتزن الدين بقوانينه المطبقة، ويقتزن الخوف والرهبة من القانون بالحق على الدين والخروج منه، على حدّ تعبير مارسيل غوشييه. وفي المقابل، إنّ «القانون العام في البلدان البروتستانتية، التي عمّقت، إلى أقصى حدّ، فكرة علاقة المؤمن المباشرة والفردية بالنص المقدس»⁵².

إنّ تحويل الشريعة الإسلامية، بالمفهوم الأصلي لكلمة شريعة، إلى نصوص قانونية، من شأنه أن يحولها إلى مدونات قانونية تنفي عنها الطابع الإلهي، على الرغم من المحاولات المتكررة لتكريسه؛ لأنّ النتيجة النهائية هي أنّ الإنسان سيصبح أمام قواعد قانونية استخلصها البشر من مصادر دينية، وهذا منافٍ لما أرادت الشريعة بلوغه، من خلال تربية الإنسان، وحثّه على اتباع القيم الدينية عن طاعة وتقدير ومحبة، لا من خلال الخوف، أو الطمع، وإذا كان ولا بدّ من الآخرين، فإن زمانهما ومكانهما مؤجلان إلى يوم البعث، وعلى الإنسان أن يجتهد في إيجاد سبل الحفاظ على أساسيات الحياة. بمعنى أنّ الشريعة مجالها الإرادة، والطاعة، والحب، والتربية، بينما يتكفل القانون الزجر والجزاء⁵³. وذلك في إطار التكامل بين ما يوفره كلّ منهما. فالشريعة، بشكل عام، تشير إلى «مجمل النظام المعياري الإسلامي، الذي تشمل مكوّناته العقائد،

50 - ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية، ص 57.

51 - النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، ص 42.

52 - سوبيو، ألان، الإنسان القانوني، ص 37.

53 - نقرأ للفقيه أوستين، في هذا السياق: إنالقوانين تعتمد، في نفاذها، على العقوبة الشرعية، أو الجزاء الملحق بها، ولم تكن العقوبة البشرية هي التي تعوز القانون في مراحله الأولى؛ بل على العكس، إنّ الأنظمة القديمة كانت غنيّة بما تتضمنه من عقوباتٍ مختلفة من أشنع أنواع التعذيب لويّد، دينيس، فكرة القانون، ص 44.

والعبادات، والمبادئ الأخلاقية، وأحكام المعاملات. فهي النبع، الذي يستقي منه الفقهاء جميعاً مذهبهم، وهي لم تنزل لتلبية حاجات مجتمع محدّد من دون غيره، ولم تُصنّع نفسها في مدونات، ولم تراهن في وجودها، أو تعتمد؛ على النظام أو الدولة، ولم تذكرها، فالدين يراهن على الإيمان. لهذا ينبغي أن يترأكب فوق حيّز الإيمان حيّز علماني من القانون. ويحقّق التعايش بينهما، وهو صعب لا شك، وبوضع كلّ شيء في نصابه وسياقه، ربّما يمكن التوصل إلى العيش بسلام مع هذا الانفتاح، مفتحين، بذلك، «حواراً» مع أنماط وجود لا ترتقي إلى زمن تاريخي واحد، ولا إلى منظومة من الأفكار واحدة⁵⁴.

بكلمات، يمكن القول إنّ التوسّل بمُسَمّى «الدولة الإسلامية»، وتوظيف المقدّرات، التي يتيحها المفهوم الحديث للدولة، من أجل فرض تصوّرات عقديّة على المجتمع برمّته، بدعوى إسلامية الدولة؛ يدخل في إطار الإجبار المفروض على الإنسان، الذي رفضه الدين الإسلامي في أكثر من مناسبة، وترفضه العقول السليمة، وأبانت التجربة عن نتائج السلبية. مادام الفرض لا يولد إلا الرفض، والمنع لا تنتج عنه إلا الرغبة. فلا يمكن أن يُجبر الناس على الإيمان، أو تُفرض عليهم عقوبات تجرّهم عنوة إلى الجنة الموعودة، وإنّما ينبغي سلك سبل الحوار، في إطار قيم التسامح، والتعددية، والمواطنة، من أجل إيجاد فرصة للعيش المشترك. أمّا عملية «الفرض القانوني الوضعي للشريعة الإسلامية، فمن شأنها حرمان المواطنين الآخرين من الحقّ في الالتزام الشخصي بما يؤمنون أنّه يمثّل التفسير الصحيح للقرآن والسنة. وعلاوة على ذلك، إنّ مثل هذا الفرض من شأنه أن يقمع إمكانية الحوار الحر والمفتوح حول التفسيرات البديلة لذات المصادر⁵⁵.

إنّ هذه الخلاصة تضعنا أمام واحد من أمرين؛ إمّا تقنين الشريعة وتحويلها إلى نصوص قانونية، وهو الأمر الذي سينفي عنها كونها شريعة ومنهاجاً أراد الله أن يحيا عليها عباده بناء على الاقتناع الشخصي. وإمّا الاجتهاد في استخلاص تشريعات تنبع من المبادئ العليا للأديان، دون أن تكون حكراً عليها. وبهذا يكون المحكّ الحاسم هو التداول الحر، والتفاعل المجتمعي الخالي من أيّ إجبار، أو إكراه، لا في الدين، ولا في المذهب، ولا في الإيديولوجيا. وهذا ما يُدخلنا إلى مناقشة قضية الجهة المختصة بسنّ القوانين.

الفقرة الثانية: مسطرة سنّ القوانين بين عموميّات الدين وإجرائيّات الديمقراطية:

لمعالجة الإشكال، الذي تنثّره الجهة، التي تتكفل بسنّ القوانين، نستصحب جهود مجموعة من الباحثين، الذين نعتقد أنهم قدموا أفكاراً تستحقّ التوقف عندها، وتسليط الضوء عليها. هذا الاختيار ليس اعتباطياً، إنّما تحكّمت فيه رزمة من الاعتبارات؛ لقد جاء اختيار المفكر السوداني عبد الله النعيم نظراً لانتمائه إلى بلدٍ عاش تجربة تطبيق الشريعة، وواكب مشكلاتها، إضافة إلى خلفيّة العلمية، التي تمزج بين الدراسات القانونية والتشريعية. والأمر نفسه ينطبق على عبد الكريم سروش، الذي يُعدّ من أبرز المفكرين، الذي عايشوا تجربة

54 - شايعان، داريوش، أو هام الهوية، ترجمة على مقلد، دار الساقى، 2003م، ص 85.

55 - النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، ص 30.

«الثورة الإيرانية»، وكان مسؤولاً عن لجنة شؤونها الثقافية، قبل أن يختار منفاه في العالم الغربي، بعد أن كادت الثورة تأكله. بينما وقع الاختيار على مساهمة برهان غليون لعدة اعتبارات أهمها المساهمة القيمة، التي ضمنها أطروحته حول (نقد الدولة: الدين والسياسة)، التي رامت معالجة القضية دون تحيزات قبلية. ومن أجل الانفتاح على التجارب المقارنة، تمّ استحضار المفكر الأمريكي جون راولز، الذي قدم أعمالاً مهمة تنصب على «قوانين الشعوب».

تجدر الإشارة إلى أنّ العملية التشريعية في أيّ بلد من البلدان، التي تهدف إلى إقامة أنظمة تعددية ديمقراطية؛ هي عملية معقدة ومتنوعة الدرجات. فلكي يتّسم القانون بالشرعية والمشروعية، عليه، أولاً، أن يصدر عن جهة شرعية اختارها الشعب بمحض إرادته، وفوض لها عملية التشريع، كما على القوانين أن تكون معلومة مسبقاً للجميع، وأن تتوافر للجهة التي تطبقها صفة الاستقلالية والنزاهة. أما كيف يتم التوافق حول القوانين، فالأمر يخضع إما إلى رضا جميع الأطراف الممثلة في المؤسسة التشريعية، وإما يتم اللجوء إلى التصويت، الذي يؤول فيه الانتصار لرأي الأغلبية. لكن قبل الوصول إلى مرحلة التصويت، لابدّ من توفير شروطها، وفي هذا الإطار يقع التمييز بين إجراءات النظام الديمقراطي المتمثلة في بعض المؤسسات السياسية (برلمانات، أحزاب، نقابات...)، وبين القيم الديمقراطية المتمثلة في المساواة، والمواطنة، واحترام حقوق الإنسان، والتعددية، والتسامح، والابتعاد عن التهميش والإقصاء، والتداول الحر، وغيرها من أساسيات الأنظمة الديمقراطية. وهكذا، يكون للديمقراطية ركنان: ركن إجرائي تقني، وركن قيمى معياري. ولا يمكن أن يسير النظام الديمقراطي من دون أحد ركنيه. فالخضوع، مثلاً، لرأي الأغلبية لا يمكن أن يتم إلا إذا كان اللجوء إلى التصويت مسبقاً بالحرية، وتوافر المتداولون على فضاءات عمومية تساعد على بسط الآراء، والاستدلال بالحجج المتاحة، بغية إقناع المواطنين، الذين سيشاركون في التصويت، مع ضرورة حيادية مؤسسات الدولة (الإعلام، المؤسسات الدينية، المدرسة...) من دون اللجوء إلى العنف أو التكفير، أو التوسل بخطابات الكراهية والتقليل من الاحترام الواجب للغير. وأثناء هذه العملية، يمكن للأطراف أن تقترح ما يحلو لها من تشريعات، لكن لا يمكن أن تفرضها بقوة خارجية، سواء كانت قوة مادية، أم قوة معنوية، كأن يعتمد أحد الأطراف إلى فرض تصوره بدعوى أنّ الدين قد أمر به.

حول هذه المسألة، تدور أغلب كتابات جون راولز، الذي يرى أنّ هناك فكرتين عن التسامح؛ الفكرة الأولى سياسية خالصة، يتم التعبير عنها في إطار الحقوق والواجبات، التي تحمي الحرية الدينية، وفقاً لتصورات سياسية معقولة عن العدالة. أما الفكرة الثانية، فهي ليست مجرد فكرة سياسية صرفة، ولكن يتم التعبير عنها من داخل عقيدة دينية، أو غير دينية. ويوضح راولز فكرته على النحو الآتي: «عندما ذكرنا القول إنّ هذه هي الحدود التي يضعها الله على حريتنا. وهذا القول يعطي مثلاً لما أسميه التفكير العقلي على أساس افتراض ظني. في هذه الحالة نستدل عقلياً مما نعتقد، أو نفترض أنه مذهب أساسية دينية أو فلسفية

للآخرين، ونسعى إلى أن نبين لهم أنهم، على الرغم مما يعتقدون، ويمكنهم أن يقرّوا تصوراً سياسياً معقولاً عن العدالة على أساس تلك المذاهب. نحن من جانبنا لا ندافع، بذلك، كأساس لقبول التصور السياسي، أو ندافع عنه، ولكننا نعرضه على أنه أساس يمكن لهم أن يقبلوه ويتفق مع مذاهبهم الشاملة⁵⁶.

وفق هذا التصور، يتمّ التغاضي عن مصدر المقترحات التشريعية، خلال عملية التداول حولها، ولا يحتاج المتحاورون إلا بحجج تنتمي إلى هذا العالم، بصرف النظر عن مرجعيتها؛ أي أنّ العقل العام، والتعليل العقلي، وليس الايمان والدافع الديني، هو ما ينبغي أن يسود، سواء كان المسلمون في بلد ما أكثرية أم كانوا محض أقلية، من واقع أنّه حتى لو كان المسلمون هم الأغلبية المسيطرة، لا يصحّ لنا توقع اتفاقهم العام أو الدائم على السياسة، أو التشريع الذي يعبر عن معتقداتهم الدينية. وهذا لا يعني أنّ التصورات، التي يحملها المنادون بتطبيق التشريعات الدينية، غير صالحة لكي تكون قوانين مجتمعية، وفي حالة الديانة الإسلامية، لا يمكن للتأكيد على الحياد الديني للدولة أن يعني أنّ المبادئ الإسلامية غير ملائمة للقانون أو السياسة العامة؛ بل «إنّ المسلمين في استطاعتهم؛ بل من واجبهم؛ أن يقترحوا سياسة، أو تشريعاً يعبر عن عقائدهم الدينية، كما من حقّ غيرهم من المواطنين أن يفعلوا ذلك. إلا أنّي أؤكد، أيضاً، على ضرورة أن يفعلوا ذلك عبر توسط مفهوم العقل العام، وليس بالاكفاء بالتأكيد على أن تلك المقترحات تتطلبها، أو تفرضها الشريعة»⁵⁷.

وما يقال عن الحجج الدينية يمكن سحبه على الحجج غير الدينية، وهذا ما أكّده راولز، عندما رفض الطرح القائل إنّ الاستناد إلى حجج علمانية كافٍ لسنّ القوانين، طارحاً السؤال: ما الحجة العلمانية؟ يعتقد بعض أن أيّ حجة ناتجة عن تفكير ونظرة نقدية ومنطقية، ويمكن للجميع فهمها هي حجة علمانية. بطبيعة الحال، بعض هذه الحجج قد تكون حججاً علمانية منطقية وعقلية. ولكنّ السمة الأساسية لليبرالية السياسية أنها تنظر إلى مثل هذه الحجج جميعها بالطريقة نفسها التي تنظر بها الحجج الدينية. ومن ثمّ هذه المذاهب الفلسفية العلمانية لا تعطي حججاً وفقاً للعقل العام. الحجج والمفاهيم العلمانية من هذا النوع تنتمي إلى مذاهب أخلاقية، وإلى الفلسفة الأولى، ومن ثمّ تقع خارج النطاق السياسي⁵⁸. من هذا المنطلق، تتساوى الحجج التي يتقدّم بها الفرقاء، وتنتمي أيّة فروق بينهما، كما لا مجال للمفاضلة بين حجج الدينيين وغير الدينيين، إلا بقدر ما تحصده كلّ منهما من مقتنعين ومؤيدين.

يدافع عبد الكريم سروش عن تصوّر قريب من الذي أشرنا إلى بعض عناوينه آنفاً، لكن وفق قالب لا يخلو من ما قبلات المفكر، على حدّ تعبيره، نقرأ له قوله: «إنّ كلّ حكومة ديمقراطية من أجل سميتها الدينية ينبغي لها أن تعيش هاجس الدين، ومن أجل كونها ديمقراطية ينبغي لها أن تعيش هاجس العقل، وما لم يتم

56 - راولز، جون، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007م، ص 202.

57 - النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة، ص 38 وما بعدها.

58 - راولز، قانون الشعوب، ص 199.

إيجاد تعادل وتفاعل سليم بين هاتين المقولتين، لا يتمّ العمل بأيّ منهما. إنّ وجود هاجس يختلف عن التسليم المحض»⁵⁹. ربما يريد سروش، من خلال هذا النص، استعادة الحديث عن درء تعارض بين العقل والنقل، الذي لطالما تجادل حوله الفلاسفة المسلمون. يشرح سروش ذلك، على النحو الآتي: «إنّ علماء الدين لا يمكنهم، بالنسبة إلى فهم الدين، غصّ النظر عن المعارف البشرية خارج دائرة الدين، وليس باستطاعتهم، من ثمّ، تحقيق التعادل والتناغم بين المقولات والمعارف داخل الدين وخارجه؛ لأنّه، من جهة، ثمة صفات نطلقها على الدين من قبيل كونه حقاً، وعادلاً، وإنسانياً، وأمثال ذلك، نكتشفها ونتعرّف إلى خصوصيّاتها من خارج دائرة الدين. ومن جهة أخرى، إنّ الأدلة التي تثبت حقانية وعدالة الدين بأجمعها عقلانية وبشرية وغير وحيانية»⁶⁰.

إنّ مفكراً، مثل عبد الكريم سروش، وهو يثير قضية العقل، ويحاول أن يؤصّل له من داخل المنظومة الدينية، ويرى أنّ أيّ رفض لتحكيم العقل في حياة الإنسان هو دخيل على الدين، معتبراً أنّ «عدم الاهتمام بالأحكام العقلانية بشكل مطلع، وعدم العناية بإيجاد التناسب بين الفهم الديني والأحكام العقلانية يتنافى مع الالتزام الديني، فنحن أثبتنا تلك الصفات والمثل الإنسانية للدين بهذا العقل، الذي نكشف به تعريف العدل، والحق، والإنسانية، وإذا لم نقبل بأحكام العقل هذه، فإنّ الدين سيتعرّض للاهتزاز والرفض». بمعنى أنّ رفض نتائج العقل، الذي به تمّ إدراك وجود الله، هو بمثابة «نفي الأحكام العقلية، التي أثبتت بواسطتها حقانية الدين، وبالتالي لا يمكنه تقديم تعاريف أخرى للحق، والعدل، والإنسانية، خلاف ما يقتضيه العقل؛ لأنّه، في هذه الصورة، حفر تحت قدميه»⁶¹.

وعادةً، يفضي هذا التناول إلى طرح مسألة العلمانية والدولة المدنية، بيد أنّ هذه المسألة ليست مجال هذا البحث، ولكن حسبنا القول، مع برهان غليون، إنّ غياب السلطة الدينية في الإسلام يجعل من السلطة المدنية؛ أي من الاستخدام المُعمّم والمُشترك للعقل من قبل جميع المسلمين، الضمانة الحقيقية لتحقيق الشرع. إنّ طرح عكس ذلك يعني وضع القانون في مواجهة الشرع، ووضع الإنسان في مقابل الله، ووضع الدولة في مقابل الله، ووضع الدولة في مقابل الجماعة، ووضع الوحي في مقابل العقل، وهو أساس الأزمة الدينية والسياسية، التي أصابت المسيحية في القرون الوسطى، ودفعتها وراء الحكم الديني، والبابوية السياسية⁶². وهذا ما تمّ التنبيه إليه خلال هذا البحث، عندما تحدثنا عن أنّ أيّ محاولة لجعل الشريعة في مقابل القانون، أو إقامة تعارض بين أحكام العقل وأحكام الشرع، أو تحويل الشريعة إلى نصوص قانونية جافة؛ لهو ضرب من التضييب والتخليط، الذي لن يسهم إلا في نفي الطابع الروحي للأديان، ويُفقد القوانين الوضعية عنصر الطاعة الذي يحقق سريانها.

59 - سروش، الدين العلماني، ص 151.

60 - سروش، التراث والعلمانية، ص 147.

61 - المرجع نفسه.

62 - غليون، برهان، نقد السياسة، ص 348.

وبالعودة إلى مسألة الجهة المخولة سلطة تشريع القوانين، يبرز أحد الأسئلة التي تُثار، غالباً، أثناء مناقشة الموضوع، وهو التساؤل المتعلق بإمكانية المزج بين الديمقراطية والقيم الدينية؛ أي هل يمكن للدولة أن تتبنى مبادئ الديمقراطية دون أن تضحي بمرجعيتها الدينية؛ فإنه ينبغي التأكيد على أنّ مسألة أن تكون الدولة دينية، أو ملحدة، أو أنها مؤسسة ضد الدين أو اللادين، فإنّ هذا الأمر مجرد كلام نظري بعيد عن واقع الحال. فالدولة، بما هي كيان رمزي، لا يمكن لصفات المؤمن، أو الملحد، أن تلتصق به، فضلاً عن أنّها لا يمكن أن تقف في وجه الإلحاد، أو الإيمان. ولقد شاع، في العديد من الوثائق الدستورية، في الدول ذات الأغلبية المسلمة، التنصيص على «إسلامية الدولة»، وهذا ما يستتبع أن تكون كلّ التشريعات والقوانين الصادرة متوافقة مع هذا التنصيص، حيث لا يمكن للنصوص القانونية أن تخالف الأديان، وبما أنّه سبق أن أوضحنا الصعوبات، التي تكتنف استخراج الأحكام من المصادر الدينية، والإشكالات المرتبطة بها، فإنّ ما ينبغي إضافته، في هذا السياق، هو أنّ الدول ينبغي أن تكون محايدة ومستقلة عن رهانات التيارات الدينية والفلسفية؛ أي أنّ الدولة لا يمكنها أن تكون مسلمة، أو ملحدة، وإنّما الذي يكون على ذلك النحو هم المواطنون بمحض إرادتهم، دون إجبار، أو إغراء.

أمّا مبدأ النقاش الديمقراطي، الذي يتضمّن فكرة وضع المواطنين لتشريعاتهم بأنفسهم، فإنه يعني أن «الحكومات الديمقراطية هي الحكومات التي تتمحور في حلّ مشكلاتها وتعيّاداتها حول «العقل الجمعي»؛ حيث يكون هذا العقل حكماً ومعيّاراً في حركة الحياة والواقع، فلو تقرّر أن يكون الدين هو المعيار والحكم، ففي هذه الصورة ستكون الحكومات ديكتاتورية وفردية، وتتحرك في سياستها بمنطلقات القوة والعنف، ولكن الدين بذاته لا يكون هو الحكم؛ بل الفهم الدينية والطروحات المختلفة لعلماء الدين هي الحكم، فالعقل هو الذي يحدّد، ويعيّن شكل العلاقة والنسبة بين فهمه للدين والمعارف الأخرى⁶³، ما يعني الحكومات حتى ولو ادّعت لنفسها صفة «الدينية»، فإنّ بإمكانها أن تكون ديمقراطية وغير ديمقراطية، وذلك يرتبط بما يأتي: أولاً، مدى استخدام العقل الجمعي معياراً في مثل هذا النظام؛ ثانياً: مدى احترام حقوق الإنسان في ظلّ هذه الحكومة. ومن هنا، يمكن القول، كمقدمة لازمة: لجعل الحكومة الدينية ديمقراطية، لا بدّ من انسيابية الفهم الديني، ومن محورية دور العقل في صوغ المفاهيم الدينية⁶⁴. أمّا التمسك بالشعارات الجوفاء من أي برنامج، والمناداة بتطبيق الشريعة، والصراخ صباح مساء بأن «لا حكم إلا حكم الله»، إنّما هو، في الحقيقة، «حجبٌ لناسوتية الحكم، أكان قراراً سياسياً أم تقريراً عقلياً؛ بل هو تسترٌ على محاولة الحجب ذاتها، حجب الطابع الدنيوي العلماني للدولة، أو الصفة الناسوتية العقلية للمعرفة. ذلك أنّ العبارة تخفي ما تعلنه في الوقت نفسه؛ نعي أن ما يتناساه القول بأن «لا حكم إلا، أو هذا حكم الله، إنّما هو عبارته ومنطوقه؛ أي كونه بشرياً وقولاً ناسوتياً»⁶⁵.

63 - سروش، التراث والعلمانية، ص 148.

64 - سروش، التراث والعلمانية، ص 148.

65 - حرب، علي، نقد الحقيقة (النص والحقيقة II)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص 60.

فكما تمت الإشارة إليه في بداية هذه الفقرة، إنّ الحاسم في العملية التشريعية هو الاحتكام إلى رأي المواطنين عن طريق أفضل المساطر، التي أنتجتها البشرية إلى حدود اليوم، أو، على الأقل، أقل المساطر سوءاً بالنسبة إلى من يرى في النظام الديمقراطي بعض النقائص. أمّا مرجعيات المتحاورين، فهي غير مُعتبرة في ترجيح كفة هذا المقترح، أو ذلك. وهنا، يظهر أنّه لا شيء يمنع، نظرياً، أن «توصلنا هذه الاعتبارات إلى سنّ قوانين تتطابق، في أساسياتها، مع أحكام الشريعة الإسلامية، دون أن يعني هذا أنّ الدولة، التي سنّت هذه القوانين هي دولة لا علمانية، أو حتى دولة إسلامية. فالدولة، التي تنتفي عنها الصفة العلمانية، هي دولة يكون الدين فيها هو المرجع الأخير في كلّ الشؤون الروحية والزمينية على حد سواء. ولذلك، إذا وجدنا دولة تتطابق قوانينها مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومع ذلك لا يشكّل الدين فيها المرجع الأخير في الشؤون الزمنية، فلا يجوز لنا أن نُسند إلى هذه الدولة صفة اللاعلمانية⁶⁶. هي، إذًا، المسطرة التشريعية من جعل التشريع مقبولاً، أو غير مقبول، من قبل الجميع، وليست مضامينه التي يمكن أن تتوافق عليها الأطراف، بصرف النظر عن هويتها.

إنّ الإلحاح على أخلاقيات وضع التشريعات بدل التشبّت بمضامينها عائدٌ إلى كون الدولة الحديثة لا يمكنها أن تفرض تشريعات مستوردة من الماضي أو الحاضر، أو تجبر المجتمع على شيء من خارجه، أو تعاكس درجة تطوره، وإلا فإن الافتراض قائم بكون هذه الدولة لها صلة مباشرة مع قوة أخرى تستمد منها مثل هذه التشريعات. وفي هذه الحالة ينبغي الحديث عن دولة الله، وليس عن دولة المسلمين، كما ينبغي التسليم بأن القائمين على هذه الدولة هم الممثلون المباشرون لإرادة الله. والحال أنّ هذا هو المنطق الذي قامت عليه الكنيسة⁶⁷. وهو المنطق نفسه، الذي أضاع الدين، ولم تستقم به الدنيا. فالإصرار على الصفة السياسية للدين، أو القول إنّ الدين يتضمن قوانين صالحة للمجتمع، ربّما قد يساعد بعض المؤمنين على الخروج من عزلتهم، ويدفعهم إلى التصدي للشأن العام، لكنّ لهذا القول جانباً آخر ينبغي أن يتوقف عنده من ينادي به، وهو أنّ من شأن تسييس الدين أن يضفي طابع النسبية على أحكامه فـ «الأمر السياسي هو أمر مؤقت، ولذلك يكون الحكم السياسي مؤقتاً، أيضاً، ولا يمكن أن يكون دائماً»⁶⁸.

ولقد مكّنا هذا التحليل من ملاحظة مُهمّة يمكن أن نقفل بها فقرات هذا البحث؛ إذ يتعلّق الأمر بإشكالية التوفيق بين تطبيق النصوص القانونية، التي تُعنى ببعض القضايا الأخلاقية، وبين احترام حقوق الإنسان؛ أي كيف يمكن للتشريعات أن تجمع بين مبدأ عدم التدخّل وبين واجب حماية المجتمع من بعض الآفات، أو بعض ما هو غير سائد، من قبيل منع شرب الخمر، أو المعاقبة على المثلية الجنسية، أو منع العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج، أو مكافحة القمار والمخدرات، أو قضايا الإجهاض، والموت الرحيم... إلخ. وفي سبيل معالجة هذه الحيثية من البحث، ينبغي التذكير بأنّ هذه القضايا ليست خاصية إسلامية، أو أنها

66 - ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية، ص 59.

67 - المرجع نفسه، بتصرف.

68 - سروش، الدين العلماني، ص 111.

حكر على المجتمعات العربية والإسلامية، وإنما يمكن القول إنها حالة عاشتها وما زالت تعيشها العديد من المجتمعات القديمة والمعاصرة، سواء كانت متدينة أم غير متدينة. لقد تصارعت الطوائف الدينية المسيحية كثيراً حول هذه القضايا، وانقسمت المجتمعات على نفسها بين المدافعين عن التدخل والمناهضين له، كما أنّ العديد من القضايا، التي كانت تبدو، إلى وقت قريب، على أنها انتهاك لحرمة المجتمع، أضحت، اليوم، محط احترام وتسامح، سواء حصل ذلك عبر التنصيص القانوني أم من خلال تطور المستوى المعرفي للمجتمعات، ودرجة انتفاخها، أو تسامحها.

على سبيل الختم:

يمكن إجمال الموضوع السابق من خلال الاستنتاجات الآتية:

- إنّ الخلط بين الشرعية والقانون الناتج عن إخراج مصطلح الشريعة من سياقه الديني، قد أسهم في خلق التباس مفاهيمي ما زالت تبعاته مستمرة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. ومن العناوين الأساسية لهذا الالتباس، نجد عدم التمييز بين الإسلام الروحي؛ أي الإسلام بما هو دين يهتم بجوانب المؤمنين، ويسعى إلى تنمية أخلاقهم عن طريق التوعية والتربية، وبين الإسلام التشريعي، الذي يختزله البعض في قضايا العقوبات والحدود.

- إذا لم يعمد المسلمون إلى رفع هذا الالتباس بشكل منهجي وواع، فإنّ الإنسان في المنطقة العربية الإسلامية سيظل موزعاً بين تيارات ترى في الشريعة الإسلامية سبباً للتخلف ينبغي الاستعاضة عنها بالقوانين الوضعية المستوردة، وبين تيارات دينية لا ترى في القانون الوضعي إلا مجالاً لمحاربة الدين، واغتصاب موقعه التشريعي. والحال أنّ كلا التيارين قد وقع في الخطأ المزدوج نفسه، مادام مجال الشريعة يختلف عن مجال القانون من جهة، بينما تتفق أهدافهما وتتكامل من جهة أخرى.

- يبقى شعار تطبيق الشريعة طرْحاً نظرياً يكتنفه سوء التقدير، ويعوزه الكثير من التفاصيل، فهو يفتقد قواعد قانونية تتسم بالتجرّد، والعموميّة، والاستقرار، والثبات، كما يحاول أن يستعويض عن هذا النقص بفقه النوازل والفتاوى الناتجة عن فهومات بشرية، بما أنّ «الشريعة» لم تنزل مكتملة الصنع، وإنّما تحتاج إلى توسّط الإنسان. وبما أنّه يصعب على تصوّرات الدينيّة أن تشتمل على جميع الأمكنة والأزمنة، ومن ثمّ فهي مشمولة بمبدأي التاريخانية والنسبيّة. فحتّى لو أجمع كلّ المسلمين على ضرورة تطبيق الشريعة، فإنّهم اختلفوا، وسيختلفون حول مضمون الشريعة، التي يجب تطبيقها، كما سيلجؤون إلى عمليات تأويليّة من أجل سدّ النقائص، فضلاً عن أنّ التجربة التاريخية أبانت أنّ العقوبات الدينية لم تحلّ دون وقوع ما أرادت معالجته.

- في إطار ملء مضمون شعار تطبيق الشريعة، سعت بعض الدول إلى تقنين الشريعة، وضمتها إلى نصوص ومدونات تكتسي طابع الإلزام والإجبار، وتفرض الطاعة، وكانت النتيجة أن تحولت الشريعة، التي تهدف إلى تربية الإنسان، وتقريبه من خالقه، بالحب والعبادة؛ إلى مجرد نصوص جافة متحجرة، أسهمت في الخلط بين الشريعة، بما هي شريعة ومنهاج يقود الإنسان المؤمن إلى العمل الصالح، من دون حاجة إلى عقوبات دنيوية، وفي ظل تأجيل العقاب الأخرى، وبين الشريعة بما هي قوانين عقاب، وتعنيف، وإجبار. الأمر الذي جعل الإنسان تحت قهر مزدوج؛ قهر قواعد قانونية لا تنتمي إلى زمانه، وقهر اجتهادات بشرية زعمت لنفسها الصفة الدينية، فاقتربت المطالبة بتعديلها أو تغييرها بالمطالبة بتجاوز الدين واغتصاب سلطة الله التشريعية.

- بدل أن نختم هذه الاستنتاجات بإحدى بنات استنتاجاتنا، ارتأينا أن نتكلم بلسان أحد الدارسين الكبار لموضوع هذا البحث، يقول آلان سوبيو: «إنه لمن قبيل الجنون أن نسعى إلى جعل القانون أداة لنشر معتقداتنا. ولكن من المنطقي أن نرجو من موارد التأويل الخاصة بالتقنية القانونية أن تجنبنا آلام الانطوائية، وذلك بإرغامها على النظر إلى العدالة بأعين الآخرين. ونظراً إلى أنها لا تقوم على عقيدة محسوبة إلى الأبد داخل حرفية النص المقدس، أو داخل أصناف اليقين، التي يصوغها علم يُعبد كالأوثان، فإنه لا يمكن لموارد القانون الدوغمائية، إلا أن تؤسس توازنات هشة يُهددها دوماً الإغراء الأصولي. وما العدمية القانونية، والتعصب الديني، إلا وجهان من وجوه هذا الإغواء، وكلاهما يتغذى، اليوم، من الآخر، تاركاً صدق المعاني منقوصاً لدى الأجيال الصاعدة، مطلقاً بذلك العنان لتيار العنف. وليس القانون تعبيراً عن حقيقة نزلها الله، أو اكتشافها العلم، ولا هو، أيضاً، مجرد أداة يمكن أن تقوم وفق مبدأ النجاعة، فإن القانون يقرب من تصور عادل عن العالم من دون أن نقدر على بلوغه»⁶⁹.

* * *

69 - سوبيو، آلان، الإنسان القانوني، ص 39.

قائمة المراجع:

- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م.
- ألكسي، روبرت، فلسفة القانون: مفهوم القانون وسريانه، ترجمة كامل فريد السالك، منشورات الحلبي الحقوقية، ط3، 2013م.
- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م.
- حرب، علي، نقد الحقيقة (النص والحقيقة II)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- حلاق، وائل:
- * مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة، ترجمة وتحرير فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
- * نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م.
- راولز، جون، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007م.
- زكريا، فؤاد، الحقيقة والوهم: في خطاب الحركة الإسلامية المعاصرة (1)، دار الفكر للدراسات، ط1، 1986م.
- سروش، عبد الكريم:
- * التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م.
- * الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، بيروت، ط1، 2009م.
- سوبيو، ألان، الإنسان القانوني: بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية، ترجمة عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.
- شايفان، داريوش، أوهم الهوية، ترجمة على مقلد، دار الساقى، 2003م.
- ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، ط1، 1998م.
- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط8، 2008م.
- العشماوي، محمد سعيد، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، طبعة القاهرة، 1989م.
- العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992م.
- عمارة، محمد، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، ط3، 2009م.
- غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007م.
- لويد، دينيس، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة، العدد 47، الكويت، 1982م.
- مكيافلي، نيقولا، المطارحات، تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط3، 1982م.
- النعيم، عبد الله، الإسلام وعلمانية الدولة: جدلية الفصل والوصل، رواق عربي، ع 41/40، 2006م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com