

الدولة الحديثة وإشكالية أسلمة الدساتير.

The modern state and the problem of the Islamization of constitutions

عيساوة آمنة

جامعة سطيف 2. a.aissaoua@univ-setif2.dz

تاريخ الاستلام: 2023/04/09 تاريخ القبول: 2024/01/08 تاريخ النشر: 2024/06/30

ملخص:

تهدف الورقة لقراءة مأزق الدولة الحديثة في المنطقة العربية والإسلامية، بالتركيز على خصوصية البنية التشريعية للدول الإسلامية في مرحلة ما قبل الحداثة مع نهاية القرن التاسع عشر، أين كان الفقهاء والقضاة المسؤولين عن عملية التشريع، ليتم استحواذ الدولة عليها لاحقا. وخلصت الورقة إلى أهمية تجاوز الطرح الحداثي الذي سيطر على البحث الأكاديمي في نطاقه العربي والإسلامي، والذي حاجج لإعادة الاعتبار لدين والشريعة من خلال الاتجاه نحو السلطة، لا من حيث الاتجاه نحو المجتمع، وهو ما أثبتته الدراسة من حيث أن التشريع في التاريخ الإسلامي ارتبط ببنية الطبقة العلمانية، التي كانت ذات تكوين بنيوي علمي مستقل عن السلطة ومرتبطة بالأمة.

كلمات مفتاحية: الدولة الحديثة؛ أسلمة الدساتير؛ طبقة العلماء؛ القوة الشرعية؛ البنية المجتمعية.

Abstract:

The paper aims to read the predicament of the modern state in the Islamic region, by focusing on the specificity of the legislative structure of Islamic countries in the pre-modern stage, where alfuqaha responsible for the legislative process, to be taken over by the state in the stage of modernity. The paper concluded with the importance of the privacy and independence of the legislative body in Islamic history from the institution of the caliphate, and the importance of resurrecting and linking the Islamic jurisprudential code with contemporary transactions within Islamic societies to re-introduce the Islamization of constitutions

Keywords: The Modern State, Islamization of Constitutions, Legitimate force, Community Structure.

المؤلف المرسل: عيساوة آمنة، الإيميل: a.aissaoua@univ-setif2.dz

مقدمة:

كانت حقبة المئة عام للقرن العشرين ذات أثر تغييري على البيئة السياسية والاجتماعية والاقتصادية ثم على الفكر داخل النطاق العربي والإسلامي، فانهايار الدولة العثمانية التي شكلت آخر معاقل الحكم الإسلامي، والتي مثلت رمزا تاريخيا ودينيا لاستمرار نخط الحكم الذي عُرف [بالخلافة] الإسلامية وإن اختلفت معه في المضمون، إذ كانت رغم تفسخها وابتعادها عن النموذج الحقيقي، لا تزال مع ذلك تقدم غطاءً مقبولا لمسائل كبرى (غليون، 2004، صفحة 6). إلا أن ضعف التراث الإسلامي في شقه السياسي والدستوري عن التجديد وإبداع آليات الحكم، مقابل غزارة الفكر السياسي والدستوري الغربيين في ذات الموضوع، شكل كل ذلك سبباً رئيسياً في ظهور الدولة [الحديثة] ذات [المركزية السلطوية]، ميزة النطاق الجغرافي العربي والإسلامي الجديد.

تكمن المعضلة التي طرحتها الدولة الحديثة على المسلمين في طبيعتها المتجردة من البعد الديني، فالدولة الحديثة هي رابطة تقوم على الاعتبارات المصلحية العقلانية ولا تعترف بالقيم الأزلية الثابتة، وفي نظر ايكستائين مثلت الدولة الحديثة فقدان الإحساس بالتكامل، الذي كان يأتي للمجتمع السياسي السابق للحدثاة من فكرة الدين أو الإمبراطورية أو الاعتقاد في نظام طبيعي للأشياء، كل هذه المفاهيم كان يمكن أن تعتبر كلمات جليلة مهيبة في ميزان العُرف، إلى أنها استبدلت بشيء مهيب اسمه الدولة. هكذا بُنيت الدولة الحديثة وهي في ذاتها تعلقو عن كل قيمة أخلاقية وتخلق قيمها باسم مصلحة الدولة العليا (الأفندي، 1994، صفحة 12).

تُكرس مع هذه النشأة في العالمين العربي والإسلامي، حكم نخب حديثة تمتلك منظورا غربيا، فلم يعد للعلماء سلطة في التشريع، وتحول الجسم الفقهي إلى مؤسسات تابعة لأجهزة الدولة تؤدي وظائف رمزية لا تتعدى إثبات أن الإسلام دين الدولة. وأصبح المجتمع الإسلامي محصورا في حدود [الدول القطرية]. في ظل هذه التحولات بدأت الإشكالات تتوالى على النخب العربية، أعمقها مسألة التوفيق بين تراث إسلامي ضخم خاصة في مجاله الفقهي، وبين الوافد الغربي الجديد من مؤسسات وإجراءات دستورية وسياسية وإدارية، تُهيكل كيان الدولة الحديثة، التي ولدت وترعرعت في بيئة غربية، ثم زُرعت في المنطقة العربية على يد الاستعمار الغربي.

الدراسة ذات أهمية فكرية تاريخية، تقف عند مرحلة تاريخية فاصلة، هي مرحلة تشكل الدولة الحديثة في المنطقة العربية، والتي شكلت قطيعة مع التطور التاريخي المجتمعي والسياسي للمنطقة، فبعد أن

كان السياق الحضاري الإسلامي خاضع لتفاعلات [الأمة، العلماء، الخليفة]، تحول خضوعه إلى ثنائية [شعب، سلطة سياسية]، الغالب أن الشعب في هذه المرحلة لم يزل وفيما لقيمه وهويته، أما السلطة السياسية ولا أقول الدولة، فإنها توسعت توسعا كميا، ليس في الرعاية الاجتماعية والاقتصادية، بل توسعت وتضخمت في عدد موظفيها وتنظيماتها البيروقراطية، ووسائل العنف التي تملكها، لفرض قانون وقيم مستنبطة من فترة الحكم الكولونيالية، والتي لم تشارك فيها الشعوب، ولم تعبر بأي حال عن هويتها الإسلامية، أما طبقة العلماء التي التهمت البيروقراطية الدولة الحديثة، الفراع الذي تركته ملأته الحركات الإسلامية والحركات الجهادية المتطرفة.

تهدف الورقة لمعالجة إشكالية بناء دساتير ذات بُعد قيمي إسلامي، مع مجازاة الإجراءات والأنظمة الدستورية والسياسية الحديثة، وتقف بضبط على إمكانات تحقق ذلك في ظل كل التحولات التي عرفها الواقع العربي والإسلامي منذ بدايات القرن التاسع عشر. وبناء على ذلك نطرح الإشكال الآتي: ماهي إمكانية المضي في مشروع دولة حديثة ذات دستور إسلامي في ظل التحولات العميقة التي عرفها المجال الحضاري الإسلامي؟

وتفترض الدراسة أن التشريع مرتبط في التاريخ الحضاري الإسلامي بطبقة العلماء، فإن دسترة الإسلام تقتضي استعادة هذه الطبقة مكانتها بتحريرها أولا من بيروقراطية الدولة الحديثة وثانيا بربطها بالمجتمعات الإسلامية بما يسمح ببناء دساتير ذات عمق مجتمعي لا سلطوي.

للإجابة على الإشكال المطروح اعتمدت الورقة المقاربة الوظيفية البنائية، القائمة على تقسيم تحليلي (البنية/النظام/الوظيفة)، أين تم تحليل البنية المجتمعية التي كانت تشكل المجال العربي الإسلامي ما قبل الحدائي والتي كانت في حالة استقلالية عن النظام أو السلطة، ومن ثم الوقوف على أهمية الوظيفة التي كانت طبقة العلماء تؤديها كوسيط بين الأمة (الشعب) والخليفة (النظام). مع مجيء الدولة الحديثة للمنطقة، تحولت هذه الطبقة إلى جزء من السلطة تؤدي أدوار حددتها لها، وأصبح حق التشريع وحق فرضه بالقوة الشرعية للسلطة، وأصبحت جميع الوظائف داخل الدولة الحديثة، قائمة على أساس تحقيق هدف استقرار النظام ومنه الدولة، بحكم الطبيعة الاستبدادية للسلطة السياسية في المنطقة، والتي تخالف في الحقيقة مشروع الدولة الحديثة في الغرب. كما تم اعتماد مقاربة الدولة/ المجتمع؛ والتي تحلل العلاقة بين الدولة كأعلى تنظيم داخل المجتمع وبين التنظيمات الاجتماعية التي نشأت في فترة الحدائ، والتي كانت

العلاقة معها علاقة صراعية، قائمة على أحقية الدولة في فرض تشريعاتها وقيمها ورفض أي تنظيم يحمل قيم ومشاريع مخالفة. وهذا ما يفسر انبطاح طبقة العلماء في الفترة الحداثية، واستخلاف الحركات الإسلامية لمشروع استعادة دور الشريعة في المجتمع والسياسة، والصراع الذي دخلوه مع الدولة الحداثية الاستبدادية. ولأنّ الورقة تركز على تفاعلات [البنية/ النظام /الأدوار]، فقد تشابكت محاولة الإجابة عن السؤال المركزي للدراسة مع إشكالات ثرية، لبحوث وائل الحلاق حول الشريعة وبنيتها المجتمعية في السياق الحضاري، وبحوث معتر الخطيب حول تبدلات الأدوار لطبقة العلماء ما بين المرحلة الحداثية وما قبلها، وبحث بارسون حول الدولة الحداثية التي استند لطرح ماكس فيبر حول الدولة الحديثة كتنظيم يحتكر الاستخدام المشروع للقوة، مع امتلاكه حق التشريع. وتحاول الورقة بناء على ما سبق الجمع بين المستويات الثلاث في محاولة لإعطاء فهم متكامل لإشكالية أسلمة الدساتير في الدولة الحديثة.

1. الدولة الحديثة: المفهوم والسياق.

حاز مفهوم الدولة على اهتمام بالغ في حقل الفكر السياسي الغربي، قديماً وحديثاً، وأصبح مفهوماً أساسياً في حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية فيما بعد التأسيس العلمي لتخصصين، وإن بدا مفهوم الدولة مفهوماً محاييداً وشكل اتفاقاً مجتمعياً ودولياً باعتباره كياناً معترف به كأداة لتنظيم التجمعات الإنسانية، فإن مفهوم الدولة الحديثة ظل مفهوماً مشحوناً أيديولوجياً، بسبب نشأته ضمن سياقات تاريخية غربية، ما جعله محل نقاش، خاصة في نطاق علمنا العربي والإسلامي لأسباب سيأتي توضيحها في الورقة لاحقاً.

للخوض في مفهوم الدولة الحديثة والنقاش الذي صاحبها على مستوى النخب الفكرية العربية والإسلامية، لا بد من التعرف على مفهومها ضمن سياقها الذي نشأت فيه ومن وجهة نظر العلماء الغربيين الذي خبروا وجودها. من هؤلاء كريستوفر بارسون (Christopher Pierson) الذي حاجج لإعطاء مفهوم الدولة من خلال محاولته الإجابة على سؤالين: ما الذي يجب أن تكون عليه الدولة؟ وماذا يجب أن تفعل؟ وقد شكل كل من التساؤلين الاهتمام الرئيس للفلاسفة السياسيين اليونانيين، باعتبارهم الأكثر إسهاماً لمحاولة فهم جوهر استقرار واستمرار السلطة السياسية ولمعرفة العلاقة المناسبة بين الدولة وأفرادها، والحدود المقبولة لتصرفات الدولة. أما مع بدايات عصر النهضة وما تلاها فإن النقاش حول الدولة بدا أكثر اختلافاً من حيث فصله عن المسائل الأخلاقية، وعقلنته وعلمنته في آن واحد.

يُعد عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) من أهم من أولى مفهوم الدولة الحديثة عناية خاصة؛ تجاوزت النظر لها من جهة البعد الوظيفي والأهداف المسطرة؛ إلى النظر لها من حيث الوسائل التي تملكها وتميزها (Pierson, 2004, p. 5). ويُعد تعريفه لدولة الحديثة الأكثر مرجعية في حقل علم السياسة. فالدولة هي: منظمة إجبارية ذات أساس إقليمي، يطالب موظفوها الإداريون بقدر من احتكار الاستخدام المشروع للقوة لتطبيق النظام، كما تمتلك [الدولة الحديثة] نظامًا إداريًا وقانونيًا قابل لتغيير من خلال التشريعات، كما يتم التحكم في الموظفين بواسطة اللوائح. ونظام التحكم يخضع له كذلك المواطنون الذين ينتسبون لدولة بمجرد الولادة، وبالتالي فهي تنظيم إجباري على إقليم معين. تحتكر فيه السلطة القوة الشرعية، لممارسة اختصاصاتها ذات الطابع الإلزامي والمستمر.

يشتمل التعريف السابق على سمات الدولة الحديثة وهي: احتكار وسائل العنف، والإقليمية، والسيادة، والدستورية، وقوة غير شخصية، والبيروقراطية العامة، والسلطة، والمواطنة (Pierson, 2004, p. 6). تبدو صفة الاحتكار الشرعي للقوة بهدف تطبيق القانون، أهم صفات الدولة الحديثة، فتشريع الدولة للقانون يعني أن جميع الأشخاص القانونيين والطبيعيين، ملتزمون بالامتثال لأحكامها، ومن ناحية أخرى تملك الدولة تحت يدها سلاحا قانونيا لحماية تلك الأحكام كلما تعرضت للنقض أو المخالفة (البياتي، 2014، صفحة 23). فالدولة تقوم على ثلاث ركائز، الإقليم، والشعب، والسلطة)، هذه الأخيرة التي لا تقوم دون وجود القانون كإرادة سياسية تملكها وعنف شرعي تفرض به القانون على الشعب. وتفرض به أيضا وجودها ومصالحها القومية دوليا، فالدولة من وجهة نظر قانونية هي الشخص القانوني الذي يمثل الجماعة سييسولوجيا وقانونيا (الحلاق، 2014، صفحة 73).

يبدو أن جوهر الدولة الحديثة قائم على وجود لوائح قانونية الهدف منها فرض النظام والمصلحة العامة، هذه اللوائح تفقد فاعليتها عند افتقادها للقوة الشرعية، التي لا يمتلكها اليوم امتلاكاً شرعياً سوى السلطة السياسية المعترف بها كممثل للجماعة داخليا ودوليا. فسيادة الدولة على إقليمها تظهر من خلال احتكارها للقوانين التي تسري على الإقليم، والقوانين تظهر في التسلسل الهرمي للقوانين من الأعلى (الدستور) إلى الأسفل (اللوائح) عبر شبكة من الأجهزة البيروقراطية التي أصبحت ميزة الدولة الحديثة، التي تشبعت بها حتى باتت تحيط بأدق تفاصيل المواطن منذ ولادته واستخراجه وثائق الميلاد إلى وفاته

واستخراج أهله شهادة وفاته، إلى دفع الضرائب، إلى تلقي الأجور. وبالرغم من دفاع فيبر على أحقية الدولة في احتكار القوة الشرعية، إلا أنه لم يخف انخيازه للدولة الديمقراطية الليبرالية ونموذجها الغربي الحديث، الذي يستمد شرعيته من هياكل قانونية ذات طابع رسمي ويستند إلى جهاز بيروقراطي ذي فعالية عالية. ومن هنا جاء نقده لطرح ماركس حول إلغاء الملكية الخاصة ومنظمات العمل غير الحكومية باعتبارها ستقود إلى تركيز السلطة في يد البيروقراطية الحكومية واستبدالها، ولعل هذا ما حصل في دول العالم العربي (الأفندي، 1994، صفحة 31).

يُعد الدستور في الدولة الحديثة، والذي يُرتب للقواعد الأساسية للعملية السياسية، ضماناً لالتزام البيروقراطيات بالقانون، ما يجعل الدولة دولة مؤسسات خاضعة لآليات عمل محددة سلفاً، فالدستور يؤسس للقواعد القانونية التي بدورها تؤسس لإيجاد قواعد قانونية أخرى. فقد حاجج فيبر (weber) بأن الدولة الحديثة التي تمتلك [نظاماً إدارياً وقانونياً يخضع لتغيير بواسطة التشريع]، تمارس بالفعل شكل من أشكال السلطة، التي تكون عامة ومحكومة بالقواعد القانونية (Pierson, 2004, p. 14).

3. الشريعة والعلماء والأمة : السياق الحضاري الإسلامي.

على غير ما كان في التقاليد الكلاسيكية لليونان والرومان والكنيسة الكاثوليكية نجد أن المجال الحضاري الإسلامي في مشهده السياسي لم يعرف الواسطة بين الحاكم والمحكوم وبين العبد وربّه وبين الإنسان وعقله، فالعلاقة القائمة هي علاقة مساواة دون وجود أدنى العوائق الاجتماعية والنظامية. فالعلاقة السياسية المركبة بين الحاكم والمحكوم لم تعرف التجريد اليوناني ولا التركيب النظامي الروماني والكاثوليكي ولا الاستيعاب المطلق لدولة الحديثة، فالعلاقة السياسية في المجال الإسلامي محكومة بالمساواة وغياب الوساطة؛ وثانياً التبعية من حيث تبعية الراعي والرعية لما جاء به النص أو الشرع وثالثها؛ أنها علاقة كفاحية تقوم على نشر تعاليم الإسلام (الربيع، 1980، صفحة 17).

نسوق النص التالي للفقهاء المالكي الأندلسي ابن العربي، نحاول من خلاله تفكيك الواقع السياسي للعالم الإسلامي وتحولاته، يقول فيه: [كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور] (الجابري، 2000، صفحة 337).

نستشف من النص السابق مجموع التحولات التي مر بها الواقع الإسلامي في بنيته كافة، وكان لهذه التحولات كبير الأثر على الواقع الإسلامي مما جعله واقعا حضاريا متميزًا من حيث الفواعل المجتمعية: الملاحظة الأولى: اتصاف الحكام في العهد الأول بصفة العلماء والجند بالرعية، فكانت السياسة تطبيقا لدين وخادمة له، وكان كل شيء في المجتمع من ساسة وجند ورعية مسخرًا لخدمة الدين ونشره، فالحاكم وظيفته الأولى تكريس تطبيق الشريعة داخليا ونشر الدين خارجيا، وهذا ما يمكن تلمسه في مرحلة الخلافة الراشدة، حيث كان الخلفاء أفقه وأعلم وأتقى من استحق في ذلك الوقت خلافة الرسول الكريم. ولعل مفهوم الخلافة قد أخذ معنى خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في تطبيق الدين وتسيير أمور الدنيا وفق المنهج الرباني الذي يحتاج إلى علم بالنص والواقع معاً. الملاحظة الثانية: انفصام العلماء عن الحكام والجند عن الرعية، فأصبح المجال السياسي الإسلامي قائما على العلماء، والذين وظيفتهم الأساسية التشريع؛ أي قراءة النص واستنباط الأحكام الشرعية والحكام وظيفتهم الاختيار بين المصالح والقضاة التنفيذ، والجند الدفاع والرعية الإنتاج. الملاحظة الثالثة: إذا أردنا معرفة الفئة الفاعلة في المجتمع الإسلامي فهي العلماء لأنها ارتبطت بالنص من حيث فهمه وتأويله واستخراج الأحكام الشرعية منه في النوازل، وفي الأمور العقديّة والمعاملات والسياسة في ما اصطلح عليه في قرون لاحقة السياسة الشرعية، وبالتالي المجال السياسي الإسلامي من حيث التشريع ارتبط حصراً بصفة العلماء ولم يعترض الخلفاء على ذلك لضعف علمهم من جهة ولضمان مشروعيتهم من جهة أخرى، لأن الحاكم وظيفته الحكم بما أنزل الله وإن حاد الكثير منهم عن ذلك تاريخياً فتحول العلماء لنصحهم وإرشادهم، والتفتوا إلى العامة أو الرعية من خلال الدعوة والنصح والإرشاد مما خلق مجتمعا أخلاقيا ملتزما بالشرع التزاما اختياريا مبني على دعوة العلماء، لا إجبار فيه كما هو حال القانون الذي حل محل الشريعة في الدولة الحديثة واتخذ الطابع الإجباري.

ولهذا ظل الإنتاج الفقهي ميزة الحضارة الإسلامية بغزارته، فإن جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بأحد منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول إنها حضارة علوم الفقه واللغة والتي بلغت قمة الإبداع مع عصر التدوين (الجابري، تكوين العقل العربي ، 2009، صفحة 339)، ولهذا السبب لم تتمتع الدولة الإسلامية عبر التاريخ الممتد حتى نهاية السلطنة العثمانية بقليل (بحق التشريع) الذي كان حكرًا على مؤسسة العلماء، باعتبارها المتحدث باسم الشريعة والجماعة.

فقد ارتبطت علوم الفقه بالنص الديني من جهة وبالواقع الاجتماعي للمسلمين أي (الأمة أو الجماعة) من جهة أخرى، فكانت نتيجة ذلك أن طبقة العلماء ظلت تراوح في مساحة وسطى بين دائرة السلطة والحكم عن طريق النص من ناحية والشرعة ودائرة (المجتمع/ الجماعة) عن طريق الدعوة والإفتاء وترسيخ الاجتهاد وتطبيق الشريعة من ناحية أخرى (نافع، 2020).

محصلة ذلك التفاعل أن مؤسسة العلماء في الحضارة الإسلامية ارتبطت بالمجتمع والسلطة ارتبطت بمؤسسة الجيش، فكانت أهم وظائف السلطة هي درء الفتن الداخلية والتي تنبأها أيضا قطاع كبير من علماء المسلمين، والوظيفة الخارجية متمثلة في حفظ الحوزة والتوسع باسم الدعوة، أما المجتمع فقد كانت له مؤسساته الاقتصادية والعلمية والأدبية التي قوت من دوره مجتمعيا في القضايا الحضارية الابداعية (شفيق، 2014، صفحة 95). في هذا السياق أكد غلنر أن: [العلماء يضعون القيم لجماعة المؤمنين، كما أنهم يعتبرون مراجع وحكام الشرعية... في واقع الأمر لا يستطيع العلماء القيام بالشيء الكثير بالنسبة إلى تحديد هوية الحاكم، لكنهم مرغمون على الموافقة على الحاكم الذي يتفوق بقوة السلاح. ولكن حتى إن لم يكونوا قادرين على التدخل في تحديد هوية الحاكم، وحتى إن كانوا مرغمين على الخضوع للقوة العظمى، أحبوها أم كرهوها، فإن ذلك لا يمنعهم من التأثير بقوة في الشكل الذي يجب أن يكون عليه المجتمع الذي يسيطر عليه الحاكم(..) ومن ثمة ينحصر دور العلماء في أنهم ليسوا أقوياء في الاختيار بين حاكم وآخر، ولكنهم يؤثرون في تحديد الطبيعة العامة للمجتمع].

إن التشريع الإسلامي يقدم مثالا لظاهرة فريدة يقوم فيها المجمع العلمي لا الدولة بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء قوة القانون، وكان هذا يعتمد على توافر شرطين هما: أن العلم الفقهي كان هو الضامن لاستقرار ذاته واستمراره، وأن سلطة الدولة في التشريع حديثا حلت محلها القدرة العلمية للفقهاء عند المسلمين سابقا، وكانت هذه الفئة من العلو بحيث فرضت نفسها على الحاكم والمحكوم (الخطيب، 2015، صفحة 227).

وعلى النقيض من المجتمع الحداثي، حيث الأفراد بعيدون عن القانون، كان المجتمع المسلم ما قبل الحداثة وتحولاتها، مجتمعا منغمسا في المنظومة التشريعية التي أرسنها الشريعة، إذا كان المجتمع يُعاش الآداب والأخلاق التي شكلت الأسس العرفية والدينية للممارسة الاجتماعية، وعاش الأخلاق الشرعية، التي شكلت الأسس والأعراف الدينية للأداء الاجتماعي (الحلاق، ماهي الشريعة، 2016، صفحة 38).

لقد خرج الفقهاء من صلب النظام المجتمعي والثقافي، وهو ما اشتراطه الفقه في مستواه المذهبي، فكل مذهب كان لا بد له من مراعاة المجتمع الناشئ فيه، وهذه واحدة من أهم خصائص الفقه الإسلامي، أنه راع الظروف المجتمعية التي أُسس وطُبّق فيها، ولعل هذا ما أشار إليه مونتسكيو في كتابه (روح القوانين) من أن القانون لا بد أن يعكس روح المجتمع الذي نشأ فيه، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية ولا ينفصل عنها. وهنا إشارة مهمة للنشأة المجتمعية للفقه الإسلامي التي جمعت بين روح النص التشريعي وروح المجتمع وعاداته وظروفه وتحولاته، فنجحت في بناء مجتمعات مستقرة لم يؤثر فيها الاستقرار السلطوي الذي كان مليئا بالصراعات حول الحكم والعرش. ولعل المشهد بعد زوال الخلافة وحلول الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي مختلف تماما بدخول القانون الذي استورد أو تم صياغته سلطويا وأصبح يفرض في المركز باتجاه تنازلي (الحلاق، ماهي الشريعة، 2016، صفحة 41).

لم يستطع الاستبداد الشرقي تحقيق هدفين حققتهما الملكية الأوروبية بنجاح وسهولة. أولهما: لم يستطع السلاطين المسلمين اختراق المجتمعات التي حكموها، بل حكموها من الخارج فحسب؛ ثانيها: وهو الأهم أن هؤلاء الحكام كانوا مقيدين بشدة بقانون لم يضعوه وكان خارج سلطانتهم ودخل تحت علم الفقهاء والأصوليين والمحدثين ولنقل علماء الأمة (الحلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 135). وبلخص شرمان جاكسون الأمر بصورة مبدعة عندما يرى أن تدخل الحكومة في المجتمع والقانون الإسلاميين: [الاستثناء وليس القاعدة، فالسلطة التنفيذية ليست مستودع السلطة الدينية، ولا يوجد الفرد من أجل الدولة، فالدولة هي التي توجد من أجل رفاهية الفرد، والفرد الذي يسبق الدولة ليس مسؤولاً إلا أمام الله. وفي النهاية لا تكون الدولة مبررة إلا بقدر ما تعزز جهد الفرد في طاعة الخالق وعبادته] (الحلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 108).

إذا استعرنا تعبير جون راولز، فإن الشريعة كانت قانوناً أخلاقياً أنتج مجتمعاً جيد التنظيم وساعد على استمراره، ولكن مع بداية القرن التاسع عشر، وعلى يد الاستعمار الأوروبي تفكك النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة. وأصبحت الشريعة مرتبطة بقانون الأحوال الشخصية (الحلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 19). وبالتالي انتقلت الشريعة من موقع السلطة المنظمة للمجتمع أو (الجماعة) إلى وسيلة متعلقة بالفرد وأموره

الشخصية، واستحوذت الدولة باسم القانون على عملية التشريع التي أصبحت فيها السلطة التشريعية أقل استقلالية بحكم نفوذ السلطة التنفيذية واستبدادها.

4. التحولات الطارئة وإشكالية الدين والدساتير:

عرف العالم الإسلامي على غرار أوروبا نهضة فكرية وإصلاحية، وإذا كانت نهضة أوروبا قامت على [العودة للوراء من أجل التقدم للأمام] بعد اكتشاف التراث اليوناني وإعادة إحيائه والبناء عليه، فإن النهضة العربية قامت على نقد التقليد وابتكار آليات ومناهج وقراءات جديدة للنص بعد أن غرق الفقهاء في أسر التقليد دون معاناة تطورات العصر، مع الانفتاح على الخارج أو الوافد من الأفكار العلمية والإنسانية، والتي بدا لمفكري النهضة أنها ليست على قدر من الغرابة فهي تجذورها في عمق النموذج المعرفي الإسلامي.

تبحث الورقة التطورات التاريخية التي عرفها القرن التاسع عشر، وبالأخص دور الخارج الذي ساهم في إحداث تحولات طارئة لم تكن خاضعة للتطور التاريخي الحضاري للمنطقة. وقد بدا هذا الدور بارزاً على مستوى الحركة الدستورية الشكلية التي عرفتها الدولة العثمانية أواخر القرن التاسع عشر، وحركة تقنين الفقه الإسلامي، ودخول المحاكم الأهلية، والقوانين الأوروبية.

1.4 الاتجاه السلطوي: الحركة الدستورية

تطورت الحركة الدستورية في العالم الغربي منذ بداية القرن الثالث عشر، وتمثل الماكناكارتا (الوثيقة العظمى) الصادرة عام 1215 أول ميثاق مُنح للنبل بعد ثورتهم ضد الملك جون، والتي تضمنت تقييداً لصلاحياته مع ضمانها لحقوق طبقة النبلاء وامتيازاتهم الاقتصادية المتعلقة بفرض الضرائب عليهم، ووثيقة إعلان الحقوق الصادرة عام 1689؛ وأهم ما تضمنته هذه الوثيقة الهامة أن حق الملك في الحكم مستمد من الشعب لا من الإله، وللبرلمان حرية الرأي؛ ولا تُفرض ضرائب خارج موافقته؛ ولا يحق للملك أن يُلغي قوانين أصدرها البرلمان. ليأتي إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر عام 1789، والذي أكد على مبدأ الفصل بين السلطات، كأهم ضمانات لعدم استبداد السلطة السياسية، وحماية حقوق الشعب، ثم

قانون الحقوق الأمريكي عام 1791، والذي تضمن النص على الحريات، والحد من تدخلات السلطة التنفيذية في السلطة القضائية.

تدخل أغلب الوثائق الدستورية أعلاه تحت مبادئ الديمقراطية، وسيادة الشعب، والفصل بين السلطات، التي سادت أوروبا الغربية والولايات المتحدة، مع القرن الثامن عشر، وترسخت الحركة الدستورية في الغرب مع القرن التاسع عشر، ثم بدأت هذه الأفكار في الانتشار خارج حدودها القارية الغربية إلى الدول المستعمرة ومنها الدول الشرق أوسطية التي حلت محل السلطنة العثمانية، وكانت بداية انتشار الفكر السياسي والدستوري الغربي مع الحملة الفرنسية لنابليون على مصر سنة 1798، ثم حركة البعثات العلمية التي عرفها العرب، وأولها رحلة رفاعة الطهطاوي عام 1834 والتي كتب على إثرها كتاب (تخليص الأبريز في تلخيص باريز)، ومع هذه التحولات بدأ عصر التنظيمات في العالم العربي والإسلامي.

قامت حركة الإصلاح المؤسسي في الفترة الممتدة بين (1839-1876)، وركزت على إصلاح مؤسسة الجيش بصورة خاصة لمواجهة أوروبا، ويبدو أن هذه الحركة الإصلاحية المؤسسية حتمت الاتصال بالآخر (الأوروبي) الأكثر تطوراً في هذا المجال، لتنتقل هذه الحركة من النظم العسكرية إلى النظم التعليمية إلى النظم القانونية انتهاءً بالنظم السياسية ومسألة الدساتير. كان نتاج هذه الحركة التاريخية؛ الازدواج بين مؤسسات الإصلاح على الطراز الأوروبي وبين المؤسسات والنظم التقليدية، فأصبح هذا الازدواج ميزة الواقع العربي والإسلامي آنذاك (البشري، 1996، صفحة 8). وعلى رأي خير الدين التونسي في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك أن: [التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاته من الغرق] (التونسي، 2011، صفحة 124). فالعدل حسب التونسي لم يعد ممكناً إلا [بالمؤسسات] التي تنظم السلطة والمواطنين على حد سواء، وكذلك تفعيل الحرية. وذلك عن طريق إحياء قيم العدل والشورى، وصولاً إلى مشروع تجديدي شامل يتمثل في تجديد الإسلام ودعوته، والدولة ومشروعها في ضوء المصالح والضرورات والمقاصد.

كانت أولى محاولات التحديث في تونس، عبر عملية دسترة الحياة السياسية ومأسستها وإطلاق إدارات وبيروقراطيات الدولة الحديثة، وكان ذلك خلال فترة حكمت محمود باشا (1782-1815)، لكن التفكير في إصلاح نظام الحكم لم يأت إلا في فترة لاحقة من طرف مجموعة من الأشخاص المرتبطين

بالسلطة السياسية الحاكمة من أمثال: خير الدين التونسي (1820-1890)، وأحمد بن أبي الضياف (1803-1874)، وبيرم الخامس (1840-1889) (البوبكري، 2013).

يعتبر عهد الأمان عام 1857 بمنزلة إعلان حقوق شبيه بإعلانات الحقوق الأوروبية، تضمن منح التونسيين الأمان على أرواحهم وممتلكاتهم وأعراضهم، وقد احتوى على المبادئ ذاتها التي جاءت بها التنظيمات في تركيا، وتحديدًا الصادرة عام 1856. بعد عهد الأمان أصدر محمد الصادق دستور 1861 الذي يعتبر أول دستور مكتوب بالمعنى الحديث في العالم العربي والإسلامي حاول التأسيس للملكية الدستورية (البوبكري، 2013).

أما عن تجربة المركز فقد عرفت الدولة العثمانية أولى نصوص التنظيمات عام 1839، وهو تاريخ إصدار خط كلخانة، وكان هذا الخط مستوحًا من الموائيق الدستورية الأوروبية المكتوبة وعلى رأسها إعلان الحقوق والمواطن الفرنسي، كما أنه تضمن لأول مرة مفهوم الوطن بدلًا من مفهوم الأمة (كوثراني، 2013).

شكل عصر التنظيمات النواة الأولى لدخول الفكر الدستوري المجال الحضاري الإسلامي، ففي هذه المرحلة التاريخية، كانت بداية الاستقطاب التراثي الإسلامي/ الغربي العلماني، أسست هذه المرحلة مدخلا للشائيات في الفكر والواقع الإسلاميين، فعلى غرار التجربة الغربية، كانت الموائيق الدستورية فيها ذات جوهر حقوقي، جاءت نتيجة مطالبات طبقة برجوازية ناشئة كان لها دور اقتصادي، أرادت أن تنتزع به قوة سياسية على الأرض، في وجه سلطة تنفيذية متفردة ومتسلطة، إلى أن توسعت هذه الحركة مع القرن الثامن عشر وتفجرت في شكل ثورات شعبية عارمة ضد سلطة الملك والدين في آن، فأُسست لحقوق الإنسان المستوحاة من طبيعته الإنسانية، التي وهبها له الله، والتي هي أسبق من الدولة والملك، وليس للكنيسة إلا أن تقر بها لأن منشئها أقوى وأسبق من كتب الدين ونصوصه التي تبشر بها الكنيسة وتتناقض مع عقل وروح الإنسان الأوروبي.

كانت نتيجة ذلك إقصاء الدين، وتعظيم العقل، وكل ما أنتجه هذا العقل من تحولات علمية واقتصادية واجتماعية وسياسية وحقوقية تشريعية في الواقع الأوروبي، ولعل لأفكار العقد الاجتماعي لكل من هوبز بدرجة أقل ولوك وروسو ومونتسكيو وفولتير بالخصوص، والتي أسست إلى أن أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها هو الشعب، وبعدها أفكار ألكسيس دي توكفيل حول (الحرية والمساواة) وجون ستيوارت مل حول (الديمقراطية النيابية)، دورٌ بارز في نمو حركة فكرية متناغمة مع مشكلات

واقعتها، فأنتج ذلك مع قوة ثورات الشعوب الأوروبية، تغييراً مبني على حسم حضاري، وعكس ذلك الحسم، تأسست في السياق الحضاري الإسلامي فكرة الصراع بين الجديد والقديم، التراث والوافد، الأنا والآخر، ولازال هذا الصراع يُلقى بظلاله على الواقع عند كل منعطف تاريخي للتغيير، سُجل آخر مشهد له بعد اندلاع ثورات الربيع العربي عام 2011.

2.4 الشريعة والقانون: إشكالية التقنين.

يبدو أن أفكار التغيير والتقدم، اقتحمت المجال الحضاري الإسلامي، نتيجة أسباب عدة يفسرها المستشار طارق البشري باضطراب البناء التشريعي في المجتمعات العربية والإسلامية، التابعة آنذاك للدولة العثمانية، وما كان قد انفصل عنها خلال القرن التاسع عشر، ويحملها في ثلاث عوامل: الأول: جمود الوضع التشريعي المأخوذ عن الشريعة الإسلامية، من جهود الفقهاء والعلماء الذين انتقلوا من الاجتهاد إلى التقليد. ثانياً: ما أوجبه الصحة الاجتماعية والسياسية، من طرء الحاجة للإصلاح والنظم وتحديدهما، الأمر الذي يستوجب إصلاحاً وتحديدً مناسبين في الهياكل والنظم التشريعية. ثالثاً: الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري (بيومي، 2012، صفحة 67).

سمحت الأسباب الأنفة الذكر للقوانين الغربية من أن تتغلغل في الدولة العثمانية، بشكل مطرد خلال أربعين عاماً تقريباً (1879/1840)، واطرد انحسار الشريعة عن نظم القضاء، وعلى تنظيم التجارة، وتنظيم الأراضي، والتنظيم الجنائي، ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية، الذي دون له تقنين عرف باسم مجلة الأحكام العدلية (بيومي، 2012، صفحة 67).

تمثل المجلة أحد تجليات حركة تقنين الفقه التي أنتجتها سطوة تأثير بيروقراطيات الدولة الحديثة الناشئة في المنطقة العربية والإسلامية، وكانت مجلة الأحكام العدلية أحد نتائج هذه الحركة، والتي صدرت عام 1876 وقد جاءت المجلة في ستة عشر كتاباً و[1851]مادة، وأصبحت قانوناً عاماً يطبق في أغلب الولايات العثمانية، في مجال المعاملات المدنية مثل: البيوع، والإجارة، والكفالة، والحوالة، والرهن، والهبة، والوقف، والشركات، والوكالة... الخ. وثمة عوامل عديدة دفعت إلى وضع المجلة لعل أهمها اتساع المعاملات التجارية، وزيادة التداخل بين النظم الوافدة والنظم الموروثة في مختلف الولايات العثمانية، وحاجة كثير من

الفقهاء إلى التعرف بيسر إلى الاجتهادات الفقهية التي تعينهم على استصدار الأحكام (بيومي، 2012، صفحة 63).

إلا أن حركة التقنين هذه لاقت اعتراضاً من الفقهاء في بعض الولايات، بحجة أن الأصل في الفقه أن القاضي يجب أن يكون مجتهداً، والتقنين في جوهره يجرمه هذا الحق، وإذا لم يكن القاضي مجتهداً فهو يتمتع بحرية التقليد؛ أي الاختيار بين الآراء المختلفة في المذاهب، والتقنين سيحرمه هذه الحرية كذلك (بيومي، 2012، صفحة 67).

غير أن العقل المسلم لم يصل به تصوره آنذاك أن القوانين والنظم الغربية وُضعت لتحل محل الشريعة الإسلامية، فقد نُظر إليها على أنها نظم وافدة تقف بجوار الشريعة ولا تُقصيها. ففي مصر كانت القوانين المأخوذة عن الغرب والتي صدرت سنة 1883 وأنشئت المحاكم الأهلية لتطبيقها، لم تتضمن كذلك أن المحاكم الأهلية هي جهة القضاء ذات الولاية العامة، وأن الولاية القضائية العامة بقيت للقضاء الشرعي. ثم اكتسبت تلك المحاكم الأهلية الولاية العامة بعد إنشائها بعدد من السنين وكان الاستعمار البريطاني قد مد جذوره في الأرض المصرية مع خواتيم القرن التاسع عشر، وكان الفكر العلماني قد صارت له مؤسساته ودعائه، سواء في مدارس الدولة أو في دوريات الثقافة أو في الصحف (البشري، منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة، 2003).

نتيجة لما سبق جاء التخلي عن تطبيق مجلة الأحكام العدلية في تركيا سنة 1926، واستمر تطبيقها في لبنان إلى سنة 1932، وفي سورية إلى سنة 1949، وفي العراق إلى سنة 1953. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، اقتصر العمل بالأحكام الفقهية الخالصة في مجال قانون الأحوال الشخصية، كالميراث والوقف، إلا بلدان شبه الجزيرة العربية فقد بقيت محصنة من تأثير القوانين الأوروبية، حيث استمر التشريع الإسلامي فيها هو التشريع الأساس، الذي يحكم كل أوجه العلاقات القانونية، مع إدخال بعض التعديلات الشكلية. أما البلدان الإسلامية خارج منطقة الشرق الأوسط، فقد كان تغلغل القوانين الغربية وثيق الارتباط بأنظمة الحكم المختلفة فيها، والقوى الاستعمارية (فشار، آليات التجديد في التشريع الإسلامي من خلال التفكير المقاصدي والتفكير القيمي، 2017).

يبدو أن الحركة الدستورية التي عرفتها المنطقة والتي كان منطلقها سلطوي، لم تناقش تماماً مسألة الدين ومكانته في الدستور، بل جاءت لمواكبة الحداثة الغربية من حيث تطوير نخط الحكم وشكل المؤسسات والقوانين التي تُسير بها هذه المؤسسات الدخيلة على المجتمعات الإسلامية، أما نظام الحكم فلم

يأخذ من الحداثة إلا الشكل أما روح الحداثة الغربية من قيم الحرية والديمقراطية وتطبيق القانون على الجميع وجعل البيروقراطيات خادمة للمواطنين، فلم تكن بتاتا ضمن أولويات السلطة السياسية، وإذا وقفنا على حركة تقنين الشريعة فيبدو أن الهدف منها هو إزاحة الشريعة وفصلها عن المجتمعات الإسلامية، وقد تم ذلك بدعم السلطات الاستعمارية والنخب العلمانية.

5. تحديات أسلمة الدساتير في الدولة الحديثة.

إن قيام الدولة الحديثة بوصفها واقعا موضوعيا في العالم العربي والإسلامي، لم ينتظر سقوط السلطنة العثمانية الإسلامية إلا أن سقوطها سنة 1924 كان ذا أثر مدوي في الوعي الإسلامي، ما خلق بتعبير رضوان السيد لاهوتا جديدا في الفكر الإسلامي هو لاهوت الخلافة، إذ بعد أن أصبحت الدولة الحديثة حقيقة موضوعية أصبح التعامل معها من مبدأ ضرورات الواقع، لكن الخلافة القائمة في الأذهان، والتي أسس لها فقه واسع في التراث الفقهي الإسلامي لم تحتجب بمجرد السقوط، فقد خلّف السقوط المريع في إطار الحقبة الكولنبيالية، والذي رافق ظهور أيديولوجيات علمانية جديدة مضادة للثقافة الإسلامية تبوّأت سلطة الدولة الحديثة، وضعا بدا فيه للإسلاميين أو الحركات الإسلامية - الوليد الجديد في المنطقة - أن هناك تماهيا بين الخلافة والإسلام، لذا كان من الطبيعي أن تتجه الأنظار لوضع الشريعة في الواجهة وليس (الأمة) (الحاج، 2006).

أنتجت ظاهرة الحداثة في الشرق الأوسط الحديث حركات اجتماعية ذات بنية هوياتية، شكلت رد فعل لزوال الخلافة كمؤسسة ممتدة عبر التاريخ الإسلامي منذ وفاة النبي الكريم، والتي سمحت ببنيتها التقليدية بتغلغل الشريعة في الأمة، وبروز الطبقة العلمانية ما يطرح أسئلة حول شكل العلاقة القائمة في الدولة الحديثة الوليد الجديد في المنطقة بالإسلام كدين، وبعلاقتها بطبقة العلماء، ودور الحركات الإسلامية كفاعل جديد، ومكانة الشريعة وأسلمة القوانين والدساتير في خضم كل هذه التحولات.

1.5- تحولات الأدوار: السلطة والعلماء

أوجد الوضع السابق تغيرات جذرية في السلطة والمجتمع، وتحديات لدور الفقه في التشريع ولسلطة الفقيه في المجتمع والدولة. كما أن الاحتكاك بالحداثة الغربية والتأثر ببعض أفكارها، أوجد لدى البعض

قناعة بأن كتب الفقه الموروث لم تعد كافية لمعالجة هذا الواقع الجديد، فنشطت الكتابات في ضرورة الاجتهاد، وهو ما أحدث تغيرات كبيرة في الفقه والفتوى معاً لدخول عوالم الدولة الحديثة، التي ورثت الخلافة الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار (الخطيب، الفقيه والدولة والثورات العربية معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية، 2014، صفحة 64).

انقلبت وضعية الفقهاء ومكانتهم المجتمعية عمّ كانت عليه من الناحية التاريخية، وهو ما أدى حسب معتز الخطيب [إلى نشوء نشاط فقهي جديد يحاول مواكبة هذه المتغيرات والتأوّم معها، كما أدى إلى بروز أشكال ونماذج مختلفة من الفقهاء والمفتين لم يكن عامتهم أوفياء للتراث الفقهي أو ممثلين لشروطه ومنطق اشتغاله، إن جانباً كبيراً من هذه التغيرات يرجع إلى سؤال السلطة والدولة وموقف الفقهاء منها وعلاقتهم بها ودورهم فيها أو في مواجهتها] (الخطيب، الفقيه والدولة والثورات العربية معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية، 2014، صفحة 64).

كما شكل ظهور حركات الإسلام السياسي إرباكاً كبيراً للفقهاء، باعتبارهم أصبحوا يحملون همّ تطبيق الشريعة، ولذلك خاضوا العمل السياسي إلى جانب العمل الدعوي والفقهي وإصدار الفتاوى. في حين تحول الجزء المتخرج من كليات الشريعة الإسلامية-التي هي جزء من المؤسسات الجامعية لدولة-إلى مجموع علماء استتبعتهم الدولة وتحولوا إلى بيروقراطية ضمن أجهزتها الحديثة، والمفارقة إلى وزارة ضمن وزارات السلطة التنفيذية، فأصبح دورهم في غالب الأمر إيجاد المسوغات الدينية لقرارات رأس السلطة التي ينتمون إليها. ترافقت التحولات السالفة الذكر مع قيام دولة ترفض الإسلام كمرجعية لها فأصبحت مهمة الفقيه صعبة، فهو يبحث في الأحكام الدينية لينزلها على واقع الدين فيه ليس مرجعية وفي أحسن الأحوال مهمش، ما أنتج اجتهادات تكيفية لكنها في أغلبها مرتبكة (الخطيب، الفقيه والدولة والثورات العربية معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية، 2014، صفحة 74).

يبدو أن التطورات الحديثة أدت إلى الانفصام بين الشريعة والسياسة في بناء وتصور ومرجعية الدولة الحديثة، بما هيمنت عليه هذه الأخيرة من تفاصيل حياة البشر وقطاعات المجتمع، وهنا حدث الخلل في مقولة الإسلام نظام شامل والتي دعت لها الحركات السياسية الإسلامية، ثم تبنتها لاحقاً الحركات الجهادية المتطرفة. فالخلل حدث حول أن الإسلام قبل قيام الدولة القطرية كان نظاماً شاملاً تسهر دولة الخلافة وإن كانت صورية على رعايته، وكانت الجماعة ممثلة لأوامر الشريعة لقرب العلماء منها، وعند قيام الدولة الحديثة جرى الدمج بين الإسلام كنظام شامل وبين رؤية الإسلام السياسي للإسلام. فأصبحت الحركات

الإسلامية والجهادية تستدعي تطبيق الشريعة بدلا من العلماء الذين أحقوا بأجهزة الدولة مع اختلاف وسائل الاثنين وطرق الدعوة لتطبيق (الخطيب، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، 2015، صفحة 229).

2.5- تحدي الديمقراطية وأسلمة الدساتير.

من أبرز ثغرات النظرية السياسية التقليدية في الإسلام إصرارها على تفسير نموذج الخلافة الراشدة باعتباره الدليل على أن الحكم يجب أن يكونوا أشبه بالقديسين، وقد استخلص المنظرون والباحثون الإسلاميون أحكامهم حول الخلافة استنتاجا من ممارسة الخلفاء الراشدين الذين كانوا يتصرفون في ظل غياب أي قوانين أو آليات، وما كان يحركهم هو شدة تقواهم لأوامر الله وسعيهم لإرضائه بخدمة الأمة ورعايتها على وجه الحق والعدل. غير أن الواقع الإسلامي في الماضي والحاضر بدا عاجزا عن إنتاج شخصيات كهذه فأصبح من الضروري الانتقال من سؤال: [من يحكم؟ إلى سؤال كيف نحكم؟] (الأفندي، 1994، صفحة 162).

انتهى الاهتمام الفقهي نتيجة الانشغال بسؤال (من؟) إلى الوقوع في الاستبداد السياسي الذي تطور وتشابك مع العديد من المتغيرات الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وحتى الفكرية، ويرجع هذا الاستبداد نتيجة شخصية السلطة فكلما كان هناك أشخاص أتقياء في ظل وجود أمة قوية عقديا أنتج ذلك مجتمعا وسلطة راشدين، ولما ابتعد أحدهما أو كلاهما عن القيم العليا لدين أنتج ذلك سلطة مستبدة أخذت تسطو على مناحي الحياة شيئا فشيئا، حتى انتهى الأمر إلى الدولة التحديثية في الشرق الأوسط المجال الإقليمي المفروض، والذي قسم عالم السياسة إلى طرفين متنافرين ومتنازعين (الشعب) من جهة و(السلطة السياسية) من جهة أخرى.

على العكس من ذلك قام النموذج الغربي على طرح سؤال (كيف نحكم؟) منطلقا من الواقع الذي يفترض أن الإنسان شرير بطبعه أناي يميل إلى السلطة والاستبداد والهوى، لذلك كان لابد من آليات تحده عن ذلك فتم تأسيس السلطة السياسية بدلا من شخصيتها، وتم إيجاد القوانين الوضعية التي تحدد الوظائف والعلاقات بين السلطات الثلاث التي عكست قوى المجتمع الغربي، كما عكست

وظائف السلطة الأساسية من تنفيذ وتشريع وقضاء، ووضعت الحقوق والواجبات لتربط السلطة بالشعب دون فصل، كما جعلت السلطة في خدمة الشعب وليس العكس، فكانت الديمقراطية فلسفة حكم متكاملة ومترابطة حسمت أسئلة عديدة، منها شكل الحكم وعلاقة الحكم بالدين والاقتصاد وجعلت الدولة ذات بعد وظائف خدماتي.

ظل سؤال الديمقراطية ومأسسة القيم الإسلامية، السؤال الملح على واقع الدولة الحديثة منذ فجر عصر النهضة، أين اتفق الإصلاحيون والحركات الإسلامية التشاركية من بعدهم على ضرورته، وعلى أن الدولة الديمقراطية التي هي دولة المؤسسات والقانون والرفاه، تترجم قيم مهمة من قيم الإسلام، مثل قيمة [العدل، والشورى، والحرية]، إلا أن تطبيق الديمقراطية ظل مؤجلاً، لصالح توسع دولة الاستبداد التي تغلغت في المجتمعات المسلمة، وسيطرت على الطبقة العلمية وعلى أوقافها، وسيطرت على التعليم عبر بث نظام سلطوي للقيم عبر أنظمتها التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

أكدت دراسات دستورية منها دراسة لأحمد داوود أغلو مع توم جينسبرغ على أن مسار التحديث في العالم الإسلامي سيكون مختلفاً عنه في العالم الغربي، وملخص هذه الورقة البحثية أن الديمقراطية قائمة على حكم الأغلبية، وعلى اعتبار أن الدول الإسلامية تحوز على الأغلبية المسلمة، ما يسهل من اجراءات التنصيب على الإسلام والتشريعات المستنبطة من أحكامه في هذه الدول (الشنقيطي، 2018، الصفحات 518-519). وبالتالي تكون هذه الدراسة مؤسسة على دعوة بداية أسلمة الدساتير من أعلى إلى أسفل، فتأتي في إطار صياغة سلطوية، بحجة أن ذلك نابع من انطباق قوانين وقيم الدولة مع قيم وثقافة المجتمع.

يُكرس الطرح السابق حقيقة أن الدولة الحديثة تنظر إلى علاقتها بالجماعة بوصفها قواماً عليها، وهذا إن لم يظهر في الصياغات الفكرية لتكوينها، وفي الفكر السياسي والدستوري الذي تستند إليه، إلا أنه يظهر واضحاً في ممارساتها، والملاحظ لوقائع حركة المطالبة بالعودة إلى الشريعة الإسلامية، وأسلمة الدساتير أنها كلما توجهت إلى الدولة تعثرت وارتدت على آثارها (البشري، منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة، 2003، صفحة 38)، خاصة في ظل دول إسلامية

تعاني من العديد من المشاكل أهمها التضخم البيروقراطي مع فساد، مما يجعل أي دعوة لأسلمة الدساتير فرصة سانحة لتكريس الاستبداد السياسي والديني في ذات الوقت. لذلك كان لا بد من أن تتوجه هذه الدعوات إلى الجماعة النخبوية والعامة، وضرورة التنبيه للتغيرات الطارئة اليوم على المجتمعات الإسلامية، جراء زخم الأيديولوجيات التي جُربت عليها، وزخم الثقافة العالمية الزاحفة بقوة بحكم التكنولوجيا وثورة الاتصالات، ومتى تحصنت القاعدة في ظل نظام سياسي ديمقراطي يُراعي الحريات، يمكن عندها الانتقال للمستوى السلطوي، وربما لن نحتاج إليه، بل ستكون الحاجة أمس لحركة تمكين الشريعة، لإعطاء الشعوب فرصة لتصلح مع ذاتها وتفعيل المنظومة القيمية الإسلامية في شكل اجراءات ومؤسسات مستنبطة من قيمنا وواقعنا الحضاري.

الخاتمة

تعرضت الورقة لإشكالية أسلمة الدساتير في ظل الدولة الحديثة، وخلصت إلى أهمية تجاوز الطرح الحداثي الذي سيطر على البحث الأكاديمي في نطاقه العربي والإسلامي، والذي حاجج لإعادة الاعتبار لدين والشريعة من خلال الاتجاه نحو السلطة، لا من حيث الاتجاه نحو المجتمع، وهو ما أثبتته الدراسة من حيث أن التشريع في التاريخ الإسلامي ارتبط ببنية الطبقة العلمانية، التي كانت ذات تكوين بنيوي علمي مستقل عن السلطة ومرتبطة بالأمة، غير أن التحول نحو الحداثة، وتسليح الدولة بالقوة الشرعية للقوانين التي تضعها وفق قيمها ومصالحها، وتفرضها بالقوة التي حازتها وتم الاعتراف لها بامتلاكها، جعل من عملية التشريع في الدولة الحداثية مستلبة من منبعها الأساسي، وإمكانية استعادتها مرهونة بمدى الانفتاح والمأسسة والحرية في الدولة كمرحلة أولية، ويكون ذلك على مستوى تمكين الشريعة وتعميق دورها الأخلاقي، لمساعدة الشعوب في استرجاع هويتها الإسلامية، ثم طرحها سلطويا على مستوى الدساتير.

قائمة المراجع:

أ- الكتب بالعربية:

- إبراهيم بيومي. (2012). تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب. القاهرة: دار الشروق.
- التونسي، خ. ا. (2011). أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية.
- شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع. (1980). سلوك المالك في تدبير الممالك. القاهرة: دار الشعب.
- طارق البشري. (1996). المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر. القاهرة: دار الشروق.
- عبد الوهاب الأفندي. (1994). الإسلام والدولة الحديثة، نحو رؤية جديدة. لندن: دار الحكمة.
- محمد عابد الجابري. (2000). العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد مختار الشنقيطي. (2018). الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية.
- معتر الخطيب. (2015). مآزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين. الدار البيضاء: الدار العربية ناشرون.
- منير حميد البياتي. (2014). النظام السياسي الإسلامي، مقارنا بالدولة القانونية. عمان: دار النفائس.
- معتر الخطيب وآخرون. (2015). مآزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين. الدار البيضاء: الدار العربية ناشرون.
- محمد عابد الجابري. (2009). تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- وائل الحلاق. (2014). الدولة المستحيلة للإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقية. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

- وائل الحلاق. (2016). ماهي الشريعة. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
- منير شفيق. (2014). الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية. دمشق: دار صفحات.

ب-المجلات العلمية:

- البويكري, ع. (2013). ظهور فكرة الدستور وتطورها في تونس. تبين. 76 ,
- طارق البشري. (2003). منهج النظر في دراسة القانون مقارنا بالشريعة. إسلامية المعرفة، صفحة 35.
- معتز الخطيب. (صيف, 2014). الفقيه والدولة والثورات العربية معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية. تبين، صفحة 64.
- وجيه كوثراني. (2013). التنظيمات العثمانية والدستور: بواكير الفكر الدستوري نصا وتطبيقا ومفهوما. تبين، 8.

ج- مواقع الانترنت:

- بشير نافع. (12 6, 2014). تم الاسترداد من <https://bit.ly/3krzKwX>.
- عبد الرحمن الحاج. (27 ماي, 2006). مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر السياسي الإسلامي. تم الاسترداد من أكاديميا: <https://bit.ly/3nYN9TD>.
- عطاء الله فشار. (17 جانفي, 2017). آليات التجديد في التشريع الإسلامي من خلال التفكير المقاصدي والتفكير القيمي. تم الاسترداد من مؤسسة مؤمنون بلا حدود: <https://bit.ly/3zGsaY3>

المراجع باللغة الأجنبية:

- Pierson, C. (2004). The Modern State. London and New York: Routledge.

