



سيادة الشريعة في الدول البرلمانية (دراسة شرعية في ضوء القانون الدستوري)

الدكتور/ نايف نهار محمد الشمري*

الملخص:

تتعلق هذه الدراسة بمسألة سيادة الشريعة في ظل النظم البرلمانية، محاولةً بتبيين العلاقة بين الديني والقانوني بمختلف مستوياته، فالدين يرفض الإكراه على الدين، والقانون يقوم على فكرة الإكراه؛ ولذلك كان ضبط العلاقة بينهما -لاسيما في ظل وجود السلطتين التأسيسية والمنشأة- أمراً ضرورياً. ابتدأت الدراسة بالحديث عن مفهوم السيادة، والتفريق بين مستويين من السيادة، السيادة الوطنية والسيادة التشريعية، ثم بعد هذا التفريق تنتقل الدراسة لمناقشة جدل سيادة التشريع في العالمين الغربي والإسلامي، لتصل إلى أن التشكيك في سيادة الدين جدلٌ حادث بعد الثورة الفرنسية. وتوضح الدراسة بعد ذلك أن طبيعة السيادة في الإسلام سيادة استخلافية، والسيادة الاستخلافية ثنائية بطبيعتها؛ لأنها تقتضي وجود مستخلف ومستخلف، للمستخلف المرجعية، وللمستخلف الفاعلية.

وتنتقل الدراسة بعد ذلك للحديث عن معنى مرجعية الوحي، ومسوّغ القبول بها، وعن الترجمة الدستورية الأدق لتجسيد مبدأ السيادة الاستخلافية. وتختتم الدراسة مسارها بالحديث عن كيفية تموضع سيادة الشرع في ظل وجود السلطتين التأسيسية والمنشأة، وعن كيفية فك التعارض إن حصل بينهما. اعتمدت الدراسة على المنهجين الوصفي والتحليلي في مقارنة موضوعات هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: السيادة - سيادة الشريعة - البرلمان - الدول البرلمانية - القانون الدستوري.

*أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة - جامعة قطر - مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر .



The Sovereignty of Sharia in Parliamentary States (A Legal Study in Light of Constitutional Law)

Dr. Nayef Nahar Mohammed Al-Shamari*

Abstract:

This study concerns the issue of the sovereignty of Sharia law under parliamentary systems, aims to clarify the relationship between the religious and the legal at its various levels. Religion rejects the use of coercion on faith and religion, and the law is based on the idea of coercion, therefore controlling the relationship between them is necessary, especially in light of the presence of the founding and established authorities -. The study began by talking about the concept of sovereignty and the distinction between two levels of sovereignty: national sovereignty and legislative sovereignty. Then, after this distinction, the study moves on to discuss the controversy over the sovereignty of legislation in the Western and Islamic worlds, arriving at the conclusion that questioning the sovereignty of religion is a controversy that occurred after the French Revolution. The study then clarifies that the nature of sovereignty in Islam is caliphate sovereignty, and caliphate sovereignty is dual in nature. Because it requires the existence of a successor and a successor, the successor has the authority, and the successor has the effectiveness.

The study then proceeds to discuss the meaning of the authority of revelation, the justification for accepting it, and the most accurate constitutional translation to embody the principle of successive sovereignty. The study concludes its course by talking about how the sovereignty of Sharia is positioned in light of the presence of the founding and established authorities, and how to resolve the conflict if it occurs between them. The study relied on descriptive and analytical approaches in approaching the topics of this research.

Keywords: Sovereignty - Sovereignty of Sharia – Parliament - Parliamentary States - Constitutional Law

*Associate Professor, College of Sharia and Islamic Studies and Director of Ibn Khadon Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University.

المقدمة

يعدُّ سؤال السيادة التشريعية من أهم أسئلة النظم السياسية؛ لأنه متعلق بقضية المرجعية، والمرجعية معنية بحسم نزاعات المجتمع واختلافاته بما يضمن استقرار المجتمع، ولذلك أهمية المرجعية من أهمية الاستقرار نفسه. ولما كانت النظم السياسية تختلف في تحديد مصدر السيادة التشريعية بحسب التفضيلات الثقافية للمجتمعات الإنسانية، استحالت النظم الحديثة نظامًا برلمانية تعبّر عن السيادة التشريعية بأشكال قانونية مختلفة عن السابق، فقد سعت هذه الدراسة لمناقشة كيفية تموضع السيادة التشريعية الإسلامية في ظل النظم البرلمانية المعاصرة، وهذا ما يقوم به الباحث من خلال هذا البحث.

أسئلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن عدد من الأسئلة المهمة تهم الباحث في موضوع السيادة، وهي: ما مفهوم السيادة؟ وما طبيعة الجدل الحاصل حول سيادة الدين؟ وما طبيعة السيادة في الإسلام؟ وهل تندرج ضمن السيادة الحاصلة حول الدين؟ وماذا تعني مرجعية الوحي للدول البرلمانية؟ وكيف يمكن ترجمة مبدأ السيادة الاستخلافية دستوريًا؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية، وهي:

- مناقشة الجدل الدائر حول سيادة الدين وتموضع السيادة الإسلامية في ذلك.
- بيان الكيفية التي يمكن من خلالها ترجمة مبدأ السيادة الاستخلافية دستوريًا.
- مناقشة التحوّل البرلماني وانعكاس ذلك على طبيعة التنظير الإسلامي مع بيان مرجعية الإسلامية بين السلطتين التأسيسية والمنشئة، وكيفية فك التعارض بينهما إن حصل.

منهجية البحث:

اعتمد الباحث في دراسة موضوع سيادة الشريعة في الدول البرلمانية على عدة مناهج علمية، بحسب الحاجة إليها، وهي: المنهج الوصفي، المنهج التحليلي والمنهج المقارن.

الدراسات السابقة:

وقف الباحث على عدة دراسات سابقة، لها صلة بموضوع الدراسة، وفيما يلي

بيان أهمها:

أولاً- دراسة الباحث حيدر حسين علي الكريطي بعنوان: "التنظيم الدستوري لمكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني"، وهي منشورة في مجلة الأطروحة للعلوم الإنسانية، م ٢، ع ٥ (٢٠١٧)، ص ١٣٣-١٦٦.

وقد تناولت الدراسة أهمية حضور الشريعة في الدستور، واستعرضت الاتجاهات المختلفة في التعبير عن هذه الأهمية، وانصب تركيزها على مناقشة مواد الدستور العراقي. لكن البحث لم يفصل في مفهوم السيادة التشريعية والموقف منها، وكانت مقاربتة قانونية صرفة في معظمها، كما لم يفصل في مسألة تعارض السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ثانياً- بحث بعنوان: "مبدأ سيادة الشريعة وأهمية تدريسه في كليات الشريعة والقانون في المملكة العربية السعودية" للباحث حازم عبد الرحمن البسام، وهي منشورة في مجلة جامعة بيشة، ع ٩٤ (٢٠٢١)، ص ٧٦٠-٧٨٢.

يتعرض هذا البحث لمفهوم سيادة الشريعة، ويبين أهميتها وضرورتها لدساتير الدول المسلمة، وينصب تركيزه على أهمية تجسيد هذا المبدأ وتضمينه في المقررات التدريسية على المستويين الشرعي والقانوني. لكنه لم يتعرض للأبعاد الدستورية لمبدأ سيادة الشريعة، ولا عن إشكالية تعارض موقفي السلطتين التأسيسية والمنشأة، كما أن البحث اقتصر على الأبعاد الفقهية لمبدأ سيادة الشريعة دون الحديث عن الأبعاد القانونية.

ثالثاً- دراسة بعنوان: "إشكالية السيادة العليا في الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث" للباحث عبد القوي حسان، وهي منشورة في المجلة البحثية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع ٤٤ (٢٠١٥).

تناولت هذا الدراسة مسألة السيادة في الفكر السياسي المعاصر، وعند بعض الباحثين الغربيين، لكن البحث كان مقتصرًا على الحديث عن صاحب السيادة، ولم يتحدث عن

كيفية تجسيد السيادة دستوريًا، وهو الفارق الأساس مع بحثنا هذا. كما أن مقارنة الباحث اقتصر على بعض المفكرين الإسلاميين دون أن تنفذ لنصوص الوحي.

رابعًا- دراسة الباحث أحمد الخليشي بعنوان: "تطبيق الشريعة بين التنظير والواقع" وهي منشورة في مجلة المسلم المعاصر، ج ٢٦، ع ١٠٤ (٢٠٠٢)، ص ١٨٥-٢-٢.

تعرض الباحث لأهمية تطبيق الشريعة في حياة المجتمعات المسلمة، وعن كيفية تأثير التحولات الاجتماعية على مبدأ تطبيق الشريعة، كل ذلك من خلال مقاربات فقهية وأصولية. لكن البحث لم يتطرق لمناقشة كيف تتجسد فكرة تطبيق الشريعة على المستوى الدستوري، ولم يتطرق للأبعاد القانونية لهذا المبدأ.

خامسًا- ورقة بعنوان: "سؤال السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر" للباحث فهد بن صالح العجلان، وهي منشورة في المنتدى الإسلامي، ع ٣٠٣ (٢٠١٢) ص ٢٢-٢٨.

اقتصر هذه الورقة على الحديث عن إشكالية صاحب السيادة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وسعى الباحث لإثبات أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين التيارات الفكرية الإسلامية في تحديد من صاحب السيادة، وإن اختلفت طرائقهم في الوصول إلى هذه النتيجة. وهذه الورقة وإن تحدثت عن صاحب السيادة، فإنها لم تتحدث عن طبيعة هذه السيادة، ولا عن تجسيدها دستوريًا، وما يتبع ذلك من إشكالات.

خطة البحث:

قسّم الباحث هذه الورقة العلمية إلى سبعة مباحث علمية، وهي:

المبحث الأول: مفهوم السيادة.

المبحث الثاني: الجدل حول سيادة الدين جدلًا حادث.

المبحث الثالث: طبيعة السيادة في الإسلام سيادة استخلافية.

المبحث الرابع: ماذا تعني مرجعية الوحي ولماذا؟

المبحث الخامس: الترجمة الدستورية لمبدأ السيادة الاستخلافية.

المبحث السادس: التحوّل البرلماني وانعكاسه على طبيعة التنظير الدستوري الإسلامي.

المبحث السابع: مرجعية الإسلام بين السلطتين التأسيسية والمنشأة.

المبحث الأول

مفهوم السيادة

من المتعيّن قبل الحديث عن صاحب السيادة، أن نحدد ما المقصود أصلاً بالسيادة، والسيادة لها إطلاقان أساسيان:

الإطلاق الأول: السيادة الوطنية.

الإطلاق الثاني: السيادة التشريعية.

سوف نوضح السيادة بنوعيتها ثم بعد ذلك ننتقل للحديث عن صاحب السيادة.

السيادة الوطنية: National Sovereignty

الحديث عن السيادة الوطنية ليس حديثاً من ابتكارات العصر الحديث، ولا حتى من ابتكارات القرن السادس عشر عند الفيلسوف القانوني جان بودان كما يرى ذلك كارل شميث حاكياً عليه الإجماع^(١)، وإنما هو قديم قدم التجربة السياسية والفكر السياسي نفسه^(٢)، وأقدم من تحدث عن ذلك -بحسب اطلاعي- هو الفيلسوف الأثيني أرسطو عند حديثه عن السيادة وأنواعها في كتابه المشهور "السياسة" في مواطن متفرقة منه، لا سيما في الفصل الرابع من الباب الرابع.

ومع ذلك نجد أن معظم فقهاء القانون والسياسيين يُرجعون نظرية السيادة إلى الفرنسي جان بودان -مستشار ملك فرنسا هنري الرابع- في كتابه "الكتب الستة في الجمهورية". يقول أحد الباحثين: "أول نموذج نظري ومتجانس لسيادة الدولة وُضع من قبل جان بودان

(١) يقول كارل شميث عن السيادة: "والمتمفق عليه أن تاريخ هذا المفهوم يبدأ مع بودان". شميث، كارل، اللاهوت السياسي، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨) ص٣٣.

(٢) يقول جوليان فرند: "لم تولد السيادة مع نشوء الدولة الحديثة ولا هي مرشحة للتلاشي مع انحلال هذه الدولة". فرند، جوليان، جوهر السياسة، تعريب: فاروق الحميد (دمشق: دار الفرق، ط١، ٢٠١٦)، ص١١٣.

في كتبه الستة عن الجمهورية^(٣)، وقال آخر: "يعود الفضل في إدخال نظرية السيادة في الفقه القانوني إلى الفقيه الفرنسي جان بودان"^(٤).

وربما فعلوا ذلك لأنه جعل السيادة جزءاً من ماهية الجمهورية، بل زعم أنها "العلامة المميزة للجمهورية"، فقد عرّف الجمهورية بأنها: "السلطة الدائمة والمطلقة الراسخة في الجمهورية"^(٥)، ولا تتصاح هذه السلطة إلا "للقانون الطبيعي وقانون الخالق" على حد تعبير جان بودان^(٦).

فباستثناء القانون الإلهي والقانون الطبيعي^(٧) فإنّ الدولة لا تخضع لسلطان أحد، لا تشريعاً ولا تنفيذاً. وقد ذكر جان بودان أنه "لا يوجد فقيه أو فيلسوف سياسي حاول تعريف السيادة"^(٨).

وهذا القول ربما جعل الكثير يُرجعون نظرية السيادة إلى جان بودان، وهذا غير دقيق؛ فبودان في هذا النص يتحدث عن عدم وجود تعريف للسيادة وليس عن عدم سبق ذكر لها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تعرّض أرسطو في كتابه "السياسة" إلى مسألة السيادة في عدة فصول، وسوف نذكر لاحقاً بعضاً مما قاله.

(٣) علي، حسين، سيادة الدول بين تسييس القانون وقوننة السياسة (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط ١، ٢٠٠٩)، ص ٢٠.

(٤) الرواندوزي، عثمان علي، السيادة في ضوء القانون الدولي المعاصر (القاهرة، دار الكتب القانونية، ط ١، ٢٠١٠)، ص ٣٣.

(٥) حين يستعمل جان بودان كلمة "جمهورية" فهو لا يعني النظام السياسي المضاد للنظام الملكي، وإنما يعني بالجمهورية الدولة نفسها.

(٦) Bodin, Jean, Six Books of the Commonwealth, Trans., M. T. Tooley (Oxford: The Kemp Hall Bindery). P24.

(٧) شرح الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ماهية القانون الطبيعي، حيث عرّفه بقوله: "هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها". هوبز، توماس، اللفيثان، ترجمة ديانا حبيب حرب (أبو ظبي: كلمة، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص ١٣٩.

(٨) وهذا نصه:

"No jurist or political philosopher has in fact attempted to define it"

لكن يبقى من الإنصاف القول إن جان بودان هو أول من تحدث عن السيادة بتفصيل وتأصيل في الفصل الخامس والعشرين من كتابه "سنة كتب في الجمهورية"، وهذا ما يجعلنا نقول إن الفيلسوف الإنجليزي هارولد لاسكي كان الأكثر دقة في وصف جهود جان بودان في هذا الصدد، فقد ذكر أنّ بحث جان بودان "هو أول بحث يتناول نظرية السيادة بأسلوب عصري"^(٩).

أما تعريف السيادة الوطنية، فيمكن تعريفها بأنها امتلاك الدولة القدرة على فرض إرادتها داخلياً وخارجياً؛ أي أن تكون الدولة بمفهومها الوظيفي هي صاحبة السلطة العليا على جميع أراضيها وعلى قراراتها الخارجي.

وقريباً من ذلك ما ورد في تعريف السيادة في معجم أكسفورد السياسي: "السيادة هي ادعاء الكيان بأنه السلطة السياسية العليا دون الخضوع لسلطة أعلى في صنع القرار وتنفيذه"^(١٠).

هذا هو تعريف السيادة الوطنيّة منذ معاهدة ويستفاليا في عام ١٦٤٨ إلى عصرنا الحالي، فبعد الحروب الدينية _ التي استمرّت ثلاثين عاماً _ تداعت الدول الكبرى لتوقيع معاهدة ويستفاليا التي لأول مرة تاريخياً تقر مفهوم السيادة بمدلولها القانوني (السيادة الوطنية)^(١١) وتعزز كثيراً هذا المفهوم بعد الحرب العالمية الثانية وتداعت معظم دول العالم على الالتزام بميثاق الأمم المتحدة^(١٢).

(٩) لاسكي، هارولد، قواعد في علم السياسة، ترجمة مجموعة من الأساتذة (بيروت، دار البيروني، ط١، ٢٠١٥)، ص٩٧.

(١٠) راجع مصطلح "Sovereignty" في معجم أكسفورد السياسي.

(١١) للاطلاع على تفاصيل معاهدة ويستفاليا يُراجع: يان دوبراتشينسكي، أوروبا المسيحية، ترجمة كبرو لحدو (دمشق، دار الحصاد، ط١، ٢٠٠٧) ج٤، ص١١٨.

(١٢) ذكر الفيلسوف الإنجليزي هارولد لاسكي أن السياق العام الذي تعززت فيه نظرية السيادة هو سياق الأزمات، حيث يقول: "حريّ بنا ألا ننسى الجو الذي نشأت فيه نظرية السيادة، وما انفك العهد أبداً من بودان إلى هيجل عهد أزمات بدت فيه الدولة كأنها آيلة إلى الزوال" لاسكي، قواعد في علم السياسة، ص٩٨.

وهذا التعريف مكوّن من جزئين:

الأول: أن تكون الحكومة ذات سلطة على جميع أراضيها وأفرادها، فإذا كان هناك فرد أو مجموعة من الأفراد لا تستطيع السلطة فرض سلطانها عليهم فإنها لا تعدّ دولة ذات سيادة.

الثاني: أن تكون السلطة ذات قرار خارجي مستقل، فلا تسمح لدولة أخرى بمصادرة إرادتها في الشأن الخارجي، ومن هنا فإنّ كل الدول التي تقع تحت الانتداب لا تكون دولاً ذات سيادة كاملة.

ويتبيّن لنا مما سبق أنّ السيادة الوطنية هي مفهومٌ اعتباري مجرد، لا علاقة له بالقوانين والتشريعات، بل يتجاوزها ليرتبط بالدولة من حيث هي دولة بصرف النظر عن هويتها. يقول جوليان فرند: "إنّ السيادة مفهوم يتجاوز القانون، إنه سياسي خالص، يمكن أن يأخذ معنى ما وراء التشريع في المعنى الذي تحاول فيه كل أشكال السيادة بناء قاعدة قانونية لتعزيز قوتها"^(١٣).

هذه هي السيادة الوطنية^(١٤)، وهي لا تعنينا كثيراً في هذا البحث؛ ولكن تحدثنا عنها لحصول الالتباس بينها وبين السيادة التشريعية كما سيتبين ذلك في المبحث الآتي.

السيادة التشريعية: حين يوصف كيان أو فرد بأنه يمتلك السيادة التشريعية فهذا يعني أنه يملك السلطة العليا في صناعة القانون، فلا يملك أحدٌ أن يُشرّع تشريعاً يعلو أو يوازي تشريعه، هذا هو معنى السيادة التشريعية، ولما كانت الديمقراطية هي حكم الشعب^(١٥)، فإن معظم الدساتير الديمقراطية أو التي تدعي انتماءها إلى العالم الديمقراطي تنص على أن السيادة للشعب، الذي يُمثّله البرلمان بطبيعة الحال.

(١٣) فرند، جوليان، جوهر السياسة، تعريب: فاروق الحميد (دمشق، دار الفرق، ط١، ٢٠١٦)، ص١٠٥.

(١٤) من المفيد الرجوع إلى النقاشات التي عقدها الفيلسوف السياسي هارولد لاسكي عن مسألة السيادة. راجع: لاسكي، قواعد في علم السياسة، ص٢٩ وما بعدها.

(١٥) McLean, Lain; McMillan, Alistair, Oxford Concise Dictionary of Politics (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.139.

فالدستور الأمريكي مثلاً ينصُّ في المادة الأولى أنَّ جميع السلطات التشريعية بيد الكونغرس الذي يمثِّل الشعب الأمريكي: "تُعطى جميع الصلاحيات التشريعية الممنوحة في هذا الدستور لكونجرس الولايات المتحدة الذي يتألف من مجلس شيوخ ومجلس نواب"^(١٦)، ويزيد الأمر وضوحاً في المسألة الأمريكية أنَّ الدستور الأمريكي نفسه افتُتح بعبارة "We the people of the United States". تأكيداً على شمولية التصرف الشعبي ومركزيته دون وجود أي سلطة تعلوه أو حتى تعادله تشريعياً. والدستور الفرنسي كذلك يُحيل السيادة إلى الشعب، فقد جاء في المادة الثالثة من الدستور الفرنسي أن "السيادة الوطنية ملكٌ للشعب الذي يُمارسها من خلال ممثليه وبواسطة استفتاء"^(١٧).

فالدستور الفرنسي هنا يعزو ملكية السيادة إلى الشعب، والمقصود بالسيادة بمداولها التشريعي لا القانوني؛ لأنَّ السيادة التشريعية هي مناط احتمالات التباين المصدر، فقد تكون للحاكم وقد تكون للدين وقد تكون للشعب؛ ولذلك جاء الدستور ليحدد أيَّ هذه الاحتمالات يكون معتبراً.

أما السيادة الوطنية فلا يُمكن أن تُعزى إلا لمصدر واحد، وهو الدولة باعتبارها شخصية معنوية، فالسيادة الوطنية تُعزى إلى الدولة بصرف النظر عن مصدر السيادة التشريعية، فلو كانت السيادة التشريعية بيد فرد أو شعبٍ أو نخبة موصوفة فإنَّ السيادة الوطنية تبقى في جميع الأحوال معزوة إلى الدولة.

ومع هذا الفرق الجلي بين السيادة التشريعية والوطنية، نجد بعض الباحثين يخلط بينهما ويجعل النقد الوارد على السيادة التشريعية منسحباً على السيادة الوطنية. فعلى سبيل المثال يقول وائل حلاق: "الدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف؛ ذلك أنه حتى لو افترضنا أن بعض العقوبات المشروعة إلهياً يجب تطبيقها أو تبنيها فإنها تُبنى كخيار للدولة وكتعبير عن إرادتها. فالدولة هنا هي التي تقر الإرادة الإلهية وليس العكس،

(16) The United States Constitution, Article 1, section 1.

(17) الدستور الفرنسي، ترجمة أماني فهمي (القاهرة المركز القومي للترجمة، ط ٢، ٢٠١٢)، ص ٥٥.

وبعبارة أكثر صراحةً فهي تقف باعتبارها رب الأرباب، وإذا كانت الإرادة السياسية هي الإله الجديد كما رأينا فلا إله إلا الدولة^(١٨).

هذه الفقرة تستبطن إشكالية من الحثيئين المنطقية والواقعية، أما منطقيًا فهو يفترض وجود عقوبات إلهية "يجب تطبيقها" وفي الوقت نفسه يقول إن الدولة هي "رب الأرباب". فإذا كانت الدولة رب الأرباب فما منشأ الوجوب الذي ألزم الدولة بتطبيق العقوبات؟ إما أن يكون منشؤها الدولة وحينئذ يكون الكلام غير مفيد؛ فكأنه يقول الدولة تتبنى خيار الدولة! وإما أن يقول إن منشأ الوجوب مصدر آخر غير الدولة، وحينها يكون الكلام متعارضًا؛ لأن الإقرار بالألوهية للدولة مع الإقرار بوجود مصدر إلزامي مواز للدولة يعني بطلان تفرّد الدولة بالألوهية وتوليد الالتزامات.

هذا من ناحية منطقيّة، أما واقعًا، فالفقرة يصعب تصورها؛ لأنها تتحدث عن الدولة كأنها كيان عاقل يمتلك عقلًا تشريعيًا منفصلاً عن عقل المجتمع، وهذا ليس موجودًا في الواقع؛ لأنّ السيادة التشريعية ليست سوى إنتاج المجتمع بوصفه كيانًا عاقلًا، وأما الدولة فلا تمتاز بشيءٍ عن المجتمع إلا فيما يتعلق بالسيادة الوطنية التي تتصف الدولة بها باعتبارها كيانًا معنويًا؛ لكن هذه السيادة الوطنية التي تمتاز بها الدولة دون المجتمع لا تعني شيئًا سوى الخضوع لأوامر الدولة؛ لكن من يحدد طبيعة أوامر الدولة هو المجتمع نفسه، فالدولة ليست لها وظيفة سوى أنها تفرض على المجتمع ما فرضه المجتمع على نفسه.

إذن هنا خلط بين السيادة التشريعية والوطنية، وجُعِل تفرّد الدولة في السيادة الوطنية مرادفًا لتفرّدها في السيادة التشريعية، ولذلك بدأ الكلام بالحديث عن الدولة بوصفها السيادي الوطني (احتكار العنف) ثم سُحِب الحكم نفسه على الدولة بوصفها التشريعي، وكأنهما مترادفين، وهذا مشكل، إذ الجميع متفق على أنّ الدولة هي الفاعل الأعلى في السيادة الوطنية.

(١٨) حلاق، وائل، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي، ط١، ٢٠١٤)،

أما السيادة التشريعية فهي ليست ملكاً للدولة بشخصيتها المعنوية؛ وذلك لسبب بدهي، وهو أن التشريع يستلزم وجود عقل مشرّع، والدولة ليست كياناً عاقلاً، فلا يمكن إذن وصفها بأنها "رب الأرباب" في تحديد خيارات المجتمع وخلق حالة تضاد بعد ذلك بينها وبين التشريعات الأخرى.

المبحث الثاني

اجدل حول سيادة الدين جدل حادث

يسعى هذا المبحث لإثبات فرضية أن الجدل حول سيادة التشريع الإلهي هو جدل حديث ناتج عن التأثير بالثورة الفرنسية في السياق الغربي، والتأثر بسقوط الدولة العثمانية في السياق الإسلامي، أما قبل ذلك فلم يكن هناك تيّارٌ معارض لسيادة الله في كلا العالمين، لا الإسلامي ولا الغربي.

أما في العالم الإسلامي فهذا واضح، إذ لم يجروا أحد من المسلمين _ حاكماً أو عالماً_ على المطالبة بتتحية الدين من السيادة التشريعية، حتى وإن كان كثير منهم لا يلتزمون ذلك عملياً، لكن بقي الإقرار بذلك ثابتاً إلى المئوية الماضية، وهذه حقيقة يقر بها حتى غير المسلمين، فمثلاً يقول لايبديس عن الشريعة: "ولم تكن سلطتها موضع تشكيك قط من جانب أي حاكم مسلم"^(١٩).

لكن تعيّر موقف العقل المسلم من سيادة الدين بعد سقوط الدولة العثمانية وبدء استلهاام الأسئلة الأوروبية، فكان أول من أثار هذه المسألة الشيخ علي عبد الرازق في كتابه المشهور "الإسلام وأصول الحكم". وهذا ما أكده مفتي الدولة العثمانية مصطفى صبري

(١٩) لايبديس، أيرام، الفصل بين الدين والدولة: من الإسلام المبكر إلى الإسلام الحديث، ترجمة أحمد إبراهيم (القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، ط١)، ص ٤٤.

قبل ثمانين سنة بقوله: "إن فصل الدين عن السياسة كان أول من أثاره مبدئيًا وجاهر بالدعوة إليه الأستاذ علي عبد الرزاق بك" (٢٠).

أما في السياق الغربي فقد كان الاعتراض السائد - منذ العصر الأثيني إلى الثورة الفرنسية - متمحورًا حول رجال الدين، وليس الدين نفسه، فلو بدأنا من "العصر الأثيني" سنجد جان توشار يذكر أن المزاج الفكري العام في أثنينا كان خاضعاً للسيادة التشريعية الإلهية، فيقول: "حقاً لم تكن هناك من هرقليطس إلى إيزوقراط إلا صيحة واحدة، وهي: إن جميع القوانين البشرية مستمدة من قانون إلهي" (٢١) ويحكي عن طبيعة القانون عند أفلاطون: "القوانين يجب أن يكون لها أصل إلهي، بل إن الله وحده هو مقياس كل شيء" (٢٢)، وحكى الفيلسوف الفرنسي جاك روسو عن شعوب العصر الوثني "أنها لم تميز بين الآلهة والقوانين التي لها" (٢٣).

وفي القرون الوسطى كانت النظرية السائدة هي نظرية الحق الإلهي أو التفويض الإلهي، وهي تعني أن يكون الحاكم مختاراً من قبل الله وممثلاً له في الأرض، وهو المخوّل بالتعبير عن الإرادة الإلهية، كما كان يفعل ذلك الإقطاعيون في أوروبا، يقول أحدهم مخاطباً شعبه: "أنا القيصر هنا، وأنا الله على الأرض بالنسبة لكم، وأنا مسؤول عنكم أمام الله في السماء" (٢٤).

(٢٠) صبري، مصطفى، موقف الإسلام من العقل والعلم والعالم (دمشق: دار التربية، ط١، ٢٠٠٧)، ج٤، ص٣٤٥.

(٢١) توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدراوشة (دمشق: دار التكوين، ط١، ٢٠١٠)، ج١، ص٣٦.

(٢٢) المرجع السابق، ج١، ص٥٦.

(٢٣) روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر (بيروت، دار التنوير، ط١، ٢٠١٢)، ص٢٣٨.

(٢٤) هوبزباوم، إريك، عصر الثورة أوروبا، ترجمة فايز الصياغ (بيروت، مؤسسة ترجمان، ط٢، ٢٠٠٨)، ص٢٨٣.

وتقول أستاذة الفلسفة الدينية في جامعة راييس الأمريكية جيل كارول: "في فترات الحروب الدينية في جميع أنحاء أوروبا كان يتم إعدام الناس بسبب اختلاف ديانتهم عن ديانة الملوك الذين كانوا يحكمون بالحق الإلهي"^(٢٥).

وهذه النظرية التي كانت قائمة طوال القرون الوسطى وعصر النهضة لم تكن تعني التنافس مع الله على التشريع، بقدر ما تعني التنافس على تمثيل السيادة الإلهية في الأرض وتجسيدها.

وأما إذا جئنا إلى الدائرة الفلسفية فإننا نجد مدونات الفلاسفة الأوربيين لا تحكي صراع الإنسان مع الإله، وإنما تحكي صراع الإنسان مع الإنسان، فهي لا تناقش ما إذا كانت السيادة الإلهية تعلو السيادة البشرية، وإنما تناقش مدى صحة وجود سيادة بشرية تعلو على البشر أنفسهم، ومدى إمكانية وجود إنسان مقدس لا مكلف.

ففي عصر النهضة مثلاً، نجد أن:

- الفقيه القانوني الفرنسي جان بودان ذكر أن سلطة الحاكم ينبغي أن تكون مطلقة إلا من بعض الاستثناءات مثل "قوانين الإله الموروثة وقانون الطبيعة"^(٢٦).

- والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، الذي يذهب جمهور الباحثين إلى أنه المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة^(٢٧)، يذكر أنه يعتمد على أربع قواعد لا غير، أولها: "أن أطيع قوانين بلادي وعوائدها، مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت فيها منذ طفولتي"^(٢٨).

^(٢٥) كارول، جيل، محاورات حضارية، ترجمة إلهام فتحي (القاهرة، دار النيل، ط ١، ٢٠١١)، ص ٣٤.
^(٢٦) Bodin, Six Books of the Commonwealth, P27

^(٢٧) اختلف مؤرخو الفلسفة في تحديد مؤسس الفلسفة الحديثة، والخيارات تدور بين اثنين غالباً، الإنجليزي فرنسيس بيكون والفرنسي رينيه ديكارت، وقد كانا متعاصرين. ويضيف آخرون سبينوزا إليهم مع كونه لاحقاً لهما.

^(٢٨) ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة جميل صليبا (بيروت: المكتبة الشرقية، ط ٣، ١٩٨٨)، القسم الثالث.

بل إنه يرى وجوب تقديم الدين على العقل "ينبغي قبل كل شيء أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهي أن ما أوحاه الله هو اليقين الذين لا يعدله يقين أي شيء آخر، فإذا بدا أنّ ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله"^(٢٩).

- وكذلك الإنجليزي توماس يرى أنه يجب أن "يكون جميع الأفراد ملزمين بإطاعة ما أعلن قانوناً إلهياً بموجب قوانين الدولة"^(٣٠).

- أما الإنجليزي جان لوك فلم يطالب قط بفصل الدين عن السلطة، بل كان يطالب بتطبيق بعض القضايا استناداً إلى نصوص دينية، كقضية قتل القاتل. وقد كان يعارض بعض التشريعات ليس لأنها دينية، بل لكونها غير ثابتة دينياً في اعتقاده، كما قال عند نقاشه إحدى القضايا: "أنا لا أجد الكتاب المقدس أو دليل العقل ينصّان على ذلك"^(٣١). وعلّقت الفرنسية كاترين أودار على إحدى حجج جون لوك بقولها: "يجب أن نغير اهتماماً للحجة المقدمة في نص جون لوك؛ لأنه يرى أنّ العلاقة بين الإيمان الديني والقانون المدني ضرورية"^(٣٢).

- والفرنسي جان جاك روسو، الذي قال عن أفكاره جون ستيورات ميل إنها "كانت الهزة التي انفجرت كالقنبلة"^(٣٣)، لم يذكر في كتاباته أي شيء له علاقة بفصل الدين عن السلطة، بل كانت نصوصه صريحة في ارتضاء التشريع مرجعاً وحاكماً، فهو يقول:

(٢٩) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين (بيروت: دار الثقافة، ط١، ٢٠١٤)، فقرة ٧٦، ص ٦١٠.

(٣٠) هوبز، توماس، الليفيثان، ترجمة ديانا حبيب حرب (أبو ظبي: كلمة، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص ٢٨٨.

(٣١) المرجع السابق، المكان ذاته.

(٣٢) أودار، كاترين، ما العلمانية؟ ترجمة: محمد الزناتي (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٧)، ص ١٩.

(٣٣) جون ستيورات، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبد الفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٦)، ص ١٧٤.

"وما هو حسن ملائم للنظام هو هكذا بطبيعة الأمور مستقلاً عن العهود البشرية، وكل عدل يأتي من الله، والله وحده هو مصدره، لكننا لو كنا نعرف أن نتلقاه من هذا المقام الأعلى لم نحتج إلى حكومة ولا إلى قوانين"^(٣٤).

وحتى الثورة الفرنسية -التي يرى كثيرون أنها نقطة الانطلاق الحقيقية لعزل الدين عن السياسية- لم تكن لديها مشكلة مع الدين من حيث هو دين^(٣٥)، وهذا ما أثبتته مؤرخ الثورة الفرنسية دو توكفيل الذي يقول: "الحقيقة أنّ الثورة لم يجرِ القيام بها مطلقاً كما يُعتقد لتدمير إمبراطورية المعتقدات الدينية، لقد كانت من الناحية الجوهرية ورغم المظاهر ثورةً اجتماعية وسياسية"^(٣٦).

أما المطالبات بتحتية الدين من الحياة العامة عموماً فهذه جاءت بعد الثورة الفرنسية، وتحديداً بعد أن طرد الجيورندا اليعاقبة من السلطة في فرنسا وإصدار إعلان ببلان عبادة الكائن الأعلى وإحلال حرية المعتقد مكان الكائن الأعلى^(٣٧)، ويمكننا القول إنّ مناهضة الدين لم تكن سبباً من أسباب الثورة الفرنسية أو إحدى مقدماتها، بل هي نتيجة من نتائجها غير المخطط لها ولا كانت مرادفةً ذاتياً قبل الثورة. ولذلك نجد دو توكفيل

^(٣٤) روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١)، ص٥٧.

^(٣٥) حتى الثورة الأمريكية لم تكن تستهدف الأديان لا ابتداءً ولا مآلاً، لننظر ما قاله أحد أبرز منظري الثورة الأمريكية الرئيس الأمريكي الثالث توماس جيفرسون: "هل يمكن أن تكون حريات الدولة آمنة حين لا تقوم على أساسها الصلب الوحيد، ألا وهو اقتناع الشعب بأن هذه الحريات هبة من الله؟ وأن أي انتهاك لهذه الحقوق من أسباب غضبه؟". نلاحظ هنا أن توماس جيفرسون يجعل المنطلق الديني ليس فقط المنطلق الأساس، بل هو المنطلق الوحيد، وهذا بعد الثورة الأمريكية بسنين عدة (١٧٨٥). راجع: جيفرسون، توماس، الديمقراطية الثورية، ترجمة منيرة سليمان ووليد الحمامصي (بيروت: دار الساقى، ط١، ٢٠١١)، ص٨٠.

^(٣٦) توكفيل، أليكسي دي، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة خليل كلفت (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠)، ص٨٧.

^(٣٧) عبد الغني، عبد الرحمن، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت: دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣)، ص١٥٢.

يصف محاربة الدين بأنها "عارضٌ من عوارض الثورة الفرنسية"^(٣٨)، وهو عارضٌ فعلاً؛ نظراً لعدم استقراره في الذهنيّة الفرنسية.

وهذا أمر أكده وزير الخارجية الفرنسي غبريل هانوتو بقوله: "اعلم أن أوروبا حاربت السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون لا عن عدم اعتقاد، بل لتفصلها عن السلطة المدنية"^(٣٩). وتعاقب المعاصرون على الإقرار بذلك، كألبرت حوراني^(٤٠)، والفرنسي جون بوبيرو^(٤١)، والأمريكي تاييلور تشارلز الذي يرى أن العلمانية مرت بثلاث مراحل: "التمييز بين الكنيسة والدولة، ثم فصل الكنيسة عن الدولة، ثم تحية الدين عن الدولة والمجال العام"^(٤٢)، أما بعد الثورة الفرنسية فأسمى الأمر عداءً صريحاً مع الدين، إلى درجة أنهم كانوا يخشون حتى من ذكر اسم الله في كتبهم، يقول غوستاف لوبون: "ومنهم من دفعه الخوف إلى عدم ذكر اسم الله في مؤلفاته المختصرة"^(٤٣)، وقد وصل الأمر أوجه مع الألماني فريدريك نيتشه الذي يقول عن فكرة وجود الله إنها مجرد فكر "لا أوجه إليها أي انتباه ولم أضيّع إزاءها أي وقت حتى وأنا طفل"^(٤٤) هذه العبارة لم تكن مقبولة قط طوال المسار الفلسفي العام في عصر النهضة إلى زمن الثورة الفرنسية.

(٣٨) دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٣٩) حديثه المنقول في جريدة الأهرام عام ١٦ ١٩٠٠ يوليو. واللقاء منقول ضمن كتاب "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية"، ص ٥٥

(٤٠) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي (بيروت: الأهلية، ط ١، ١٩٩٤)، ص ٣٠.

(٤١) بوبيرو، جون، العلمانية المزيفة، ترجمة عبد الله المتوكل (بيروت: مركز نهوض للدراسات والأبحاث، ط ١، ٢٠٢٠)، ص ١٧٤.

(٤٢) تاييلور، تشارلز، هل تستطيع العلمانية السفر، ضمن كتاب: ما وراء الغرب العلماني، ترجمة عبدة عامر (بيروت: الشبكة العربية، ط ١، ٢٠١٨)، ص ١٨

(٤٣) لوبون، غوستاف، روح السياسة، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداي، د. ط، ٢٠١٢)، ص ٨٨.

(٤٤) نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم (دمشق، دار نينوى، ط ١، ٢٠١٤)، ص ٣٣.

ونخلص هنا إلى نتيجة مهمّة، وهي أنّ مشكلة الأوربيين في المسألة التشريعية لم تكن مع الدين نفسه، ولذلك الشعوب الأوروبية حين طالبت بالسيادة الشعبية لم تكن تعني سيادة بديلة عن سيادة الدين، بل بديلة عن سيادة العرش وسيادة رجالات الكنيسة.

العلمانية في الدساتير الإسلامية: تمرّد على السيادة الدينية أم وجود مصطنع؟
نجد بعض دول العالم الإسلامي تنص على العلمانية في دساتيرها، وتقصد بذلك الفصل بين الدين والمرجعية الدستورية، وهذه الدول هي:

- تركيا: جاء في المادة الثانية من الدستور التركي:

"The Republic of Turkey is a democratic, secular and social state".

- أذربيجان: جاء في الفقرة الأولى من الفصل الثاني في الدستور الأذربيجاني:

"Azerbaijani state is democratic, legal, secular, unitary republic".

- طاجيكستان: جاء في المادة الأولى من دستور طاجيكستان:

"The Republic of Tajikistan is a sovereign, democratic, law-governed, secular, and unitary State".

- تركمنستان: جاء في المادة الأولى من الدستور التوركمنستاني:

"Turkmenistan is a democratic, legal and secular state".

- كازخستان: جاء في المادة الأولى من الدستور الكازاخستاني:

"The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic secular, legal and social state".

- قرغيزستان: جاء في المادة الأولى من الدستور القرغيزي:

"The Kyrgyz Republic (Kyrgyzstan) is a sovereign, democratic, secular, unitary and social state".

- السنغال: جاء في المادة الأولى من الباب الأول في الدستور السنغالي أن "جمهورية

السنغال علمانية ديمقراطية واجتماعية".

- غينيا: جاء في المادة الأولى من الدستور الغيني:

"Guinea is a unitary republic, indivisible, secular, democratic and social".

- مالي: جاء في المادة الخامسة والعشرين من الدستور المالي:
"Mali shall be an independent, sovereign, indivisible, democratic, secular and social Republic".

- تشاد: ينص الدستور التشادي في المادة الأولى على أن تشاد دولة لائكية:
"Le Tchad est une République souveraine, indépendante, laïque, sociale".

- بوركينا فاسو: جاء في المادة الواحدة والثلاثين من دستور بوركينا فاسو:
"Burkina Faso is a democratic unitary and secular State".

- بنغلاديش: جاء في مقدمة الدستور أن بنغلاديش تتبنى أربعة مبادئ: "القومية والاشتراكية والديمقراطية والعلمانية".

فالسؤال هنا: هل وجود العلمانية في دساتير هذه الدول وجوداً مصطنعاً أم ترجمة لوعي مجتمعي حقيقي تجاه سيادة الدين؟ الذي يبدو أن وجود العلمانية في دساتير هذه الدول لا يعبر بالضرورة عن جدل ذاتي في المجتمع الإسلامي، ولا عن تراكم تاريخي في التفاعل مع الحضور الديني، وإنما هو نتيجة إلهام العامل الخارجي. وآية ذلك أنك ترى الدول التي تنص دساتيرها على العلمانية هي حصراً الدول التي كانت تحت احتلال يصاد الدين^(٤٥)، فالدول التي ذكرناها كان بعضها تحت الاحتلال الفرنسي، كالسنغال والنيجر وتشاد ومالي وبوركينا فاسو، وبعضها الآخر كان تحت الاتحاد السوفيتي، كقرغيزستان وكازخستان وأذربيجان وطاجيكستان، فلماذا هذه الدول وحدها دون بقية دول العالم الإسلامي تنص على العلمانية؟

^(٤٥) والاستثناء الوحيد يتمثل في تركيا وبنغلاديش، وهذا استثناء معلل، والاستثناء المعلل لا يقدر في القاعدة، أما تركيا فلأن دستورها صناعة السلطة لا صناعة المجتمع، ثم إن صفقة حرب الاستقلال ودور الاتحاد السوفيتي يؤكد أن حالة التركيبة ليست مستثناة من تأثير الدور الخارجي. وأما بنغلاديش فلأنها احتاجت إلى ذلك لتسوية استقلالها عن باكستان "الإسلامية" عدوها اللدود آنذاك، ولذلك المبادئ الأربعة التي ذكر الدستور البنغلاديشي أن بنغلاديش تقوم عليها لم تكن سوى محاولة لخلق حالة من التمايز بين بنغلاديش وباكستان لتسوية الاستقلال، ويعزز ذلك أن الدستور البنغلاديشي نفسه ينص في المادة الثانية على أن دين الدولة الإسلام! فلا يصح إذن أخذ الدستور البنغلاديشي بمعزل عن سياق الصراع مع باكستان.

كون الدول التي تبنت العلمانية هي حصراً الدول التي كانت تحت احتلال معادٍ للدين، فإن ذلك يجعل من السائق عزو وجود العلمانية إلى طبيعة الاحتلال الذي كان في هذه الدول، ودوره في التحكّم بمآلات التأطير الدستوري للدين، وإلا، كيف يمكن أن نفسّر أنّ السنغال التي أكثر من خمسة وتسعين بالمئة من شعبها مسلمون متدينون ومع ذلك ينصّ دستورها على العلمانية؟ بأي منطق يمكن أن نقول إن النص على العلمانية كان نتيجة جدل اجتماعي ذاتي في المجتمع السنغالي تجاه العلاقة بين الدين والسلطة؟ وكل الدول المسلمة التي ينصّ دستورها على العلمانية لم تشهد أصلاً وجوداً لسلطة دينية حتى يتطلب ذلك الاستغاثة بالعلمانية كما حصل في السياق الأوروبي. ولذلك يمكن القول إن التموضع الدستوري للدين في دول العالم الإسلامي لا يعبر عن حقيقة الواقع بالضرورة، وإنما هو امتداد لعوامل متعالية على وعي المجتمع، كإرث قوى الاحتلال أو مجارة السلطة لمتطلبات بعض القوى الدولية لأغراض سياسية صرفه. لكن ربما يُعترض هنا: إذا كان وجود العلمانية في هذه الدساتير نتيجة الاحتلال، فلماذا استمر النص على العلمانية بعد انتهاء الاحتلال؟ الواقع أن الاحتلال إن انتهى عسكرياً فليس منتهياً نفوذاً وهيمنة، بدليل أنه لا تزال فرنسا تسيطر على كثير من اقتصاديات هذه الدول. وهذا لا ينفي أن كثيراً من النخب السياسية الحاكمة في هذه الدول مقتنعة بفكرة العلمانية ومروّجة لها، لكن ذلك نتيجة لهيمنة الاحتلال كذلك.

المبحث الثالث

طبيعة السيادة التشريعية في الإسلام (السيادة الاستخلافية)

بعد بيان أن السيادة في التاريخين الإسلامي والغربي لم تكن ضد الدين نفسه، نعود هنا للحديث عن طبيعة السيادة في الإسلام، والتي يحددها الإسلام بأنها سيادة "استخلافية"، والسيادة الاستخلافية تقوم على ركيزتين: الأولى: مرجعية الوحي، بأن يكون للوحي السيادة في كل مسألة ورد نصّ شرعي فيها. الثانية: فاعلية الإنسان، بأن يكون للمجتمع السيادة في منطقة اللانص.

ففي الإسلام ثمة منطقتان: منطقة النص ومنطقة اللانص، أما منطقة النص فالسيادة فيها للوحي بتوسط الإنسان، وأما منطقة اللانص فالسيادة فيها للإنسان بمرجعية الوحي، فللوحي "المرجعية" وللإنسان "الفاعلية"، ولا مرجعية بلا فاعلية، ولا فاعلية بلا مرجعية، فكما يريد الله تعالى الإنسان أن يخضع للتشريع الإلهي، فهو كذلك يريد أن يجتهد في صناعة التشريعات التي تطوّر اجتماعه الإنساني، ولذلك أراد الله تعالى أن يكون الإنسان عبداً، لكن في الوقت نفسه أراده أن يكون متفكراً، ومجموع العبودية والتفكير هو جوهر فكرة السيادة الاستخلافية.

أما الركيزة الأولى -وهي مرجعية الوحي- فبرهانها الآيات القطعية في وجوب حاكمية الوحي، كقوله تعالى: لَوْ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا {الأحزاب: ٣٦}. يقول الرازي: "اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة، لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس" (٤٦).

ويقول أبو حامد الغزالي مبيّناً ماهية الحاكم في الإسلام: "وفي البحث عن الحاكم يتبين أنه لا حكم إلا لله، ولا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم غيره" (٤٧).

أما الركيزة الثانية فبرهانها الوحي والمنطق، أما الوحي، فالله عزوجل أمرنا بطاعة أولي الأمر بعد أن أمرنا بطاعته وطاعة نبيه {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: ٥٩]. وطاعة الله ورسوله تكون من خلال اتباع القرآن والبيان النبوي، لكن كيف تكون طاعة أولي الأمر؟ تكون طاعتهم في اجتهاداتهم الزائدة على النص، ولأنّ الاجتهاد الزائد على النص معرّض للخطأ والصواب فإن الآية لم تتكر فعل "أطيعوا" إلا مع الله ورسوله؛ إشارة إلى أن طاعة الله ورسوله مطلقة، أما طاعة أولي

(٤٦) الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (بيروت، دار إحياء التراث، ط٣، ١٤٢٠)، ج٩، ص ٤٠٩.

(٤٧) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، اعتناء: نجوى ضو (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١)، ص ٨.

الأمر فجاءت بلا ذكر العامل معطوفةً على ما قبلها، إشارةً إلى أن طاعتهم ليست استقلالاً، بل تبعاً وعرضاً.

وجاء القول النبوي صريحاً في تشريع الاجتهاد، بل في ترتيب الأجر على صدوره بصرف النظر عن نتيجته، إذ يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر) (٤٨).

فأبي دليل على مشروعية الاجتهاد في الإسلام أكبر من أن يكون للمجتهد أجرٌ بصرف النظر عن نتيجة اجتهاده، إن مصيباً أو مخطئاً؟

أما برهان المنطق فهو أن ثمة موضوعات لا نصوص شرعية مباشرة فيها، كمدة بقاء الحاكم في السلطة، وعدد الحقائق الوزارية، وعدد درجات التقاضي وغير ذلك، كل ذلك ليس فيه نص شرعي مباشر، فلمن السيادة في هذه المنطقة؟ لا نستطيع أن نقول إنها للدين؛ لأننا نتحدث عن منطقة اللانص، وهكذا لا يبقى أمامنا سوى أنها خاضعة للتشريع الإنساني.

إذن السيادة الاستخلافية تقوم على ثنائية مرجعية الوحي وفاعلية الإنسانية، وبذلك تخرجنا السيادة الاستخلافية من المنظور الأحادي الذي تقوم عليه الثنائيات القتالة، إما الدين أو الإنسان، ونقلتنا إلى المنظور التكاملي، الذي يقضي الإقصاء، ويستثمر كل فاعل في المحل الملائم، وقد تجنّب هذا البحث مصطلح "السيادة الإلهية" وإن كان معناه صحيحاً، إذ لا يجادل مسلم في أن السيادة التشريعية لله عزوجل، لكن هذا المصطلح أمسى مربكاً في عصرنا الحالي، لا سيما مع هيمنة الفكر الغربي الذي جعل مثل هذه المصطلحات مساوية لفكرة "الثيوقراطية"؛ ولذلك فقد استغنى عن هذا المصطلح _ لا سيما أنه مصطلح حادث _ وأحل محله مصطلحاً يعبر عن الفكرة بنحو أفضل، وهو مصطلح "السيادة الاستخلافية". وهو أفضل من ناحيتين؛ الأولى أن مصطلح

(٤٨) الحديث متفقٌ على صحته. راجع: صحيح البخاري (٧٣٥٢)، حديث رقم وصحيح مسلم حديث رقم (١٧١٦). يقول البيهقي معلقاً على هذا الحديث: "هو دليل على أنه وكّل بيان بعض الأحكام إلى اجتهاد العلماء". البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال أصحاب الشريعة (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥) ج٧، ص ١٨٥.

"الاستخلاف" يشير بذاته إلى عنصر التركيب في التصور الإسلامي في مسألة السيادة؛ إذ الاستخلاف يستلزم مستخلفًا ومستخلفًا، خلافًا لمصطلح السيادة الإلهية الذي لا يحيل بذاته إلى دور الإنسان في التشريع، وهو ما يفتح الباب للالتباس. أما الناحية الثانية فلأن مصطلح "الاستخلاف" مصطلح قرآني أصيل، فكان مهمًا أن يُستثمر في صناعة الفكر السياسي.

المبحث الرابع

ماذا تعني مرجعية الوحي ولماذا؟

ذكرنا أن السيادة الاستخلافية تقوم على ركيزتين، مرجعية الوحي وفاعلية الإنسان، والذي نقصده بمرجعية الوحي أن يشكّل الوحي المرجعية العليا والمطلقة في المسألة التشريعية في القضايا التي أبدى حكمه فيها، فلا يسمح بوجود معادل تشريعي يوازي الوحي فضلاً عن أن يعلوه. فمرجعية الوحي تعني علو التشريع الإلهي على ما سواه. فقضايا السلطة التي أبدى فيها الإسلام موقفاً واضحاً، كالشورى وسيادة القانون ووجوب القتال في سبيل الله ونشر القيم الإسلامية وتحريم العنصرية والطبقية والمحاباة، كل هذه الموضوعات التي تناولها الوحي بنصوص صريحة فإن التشريع فيها لله وحده، فلا يمكن مزاحمة التشريع الإلهي بتشريعات بشرية موازية. ونلاحظ في قوله تعالى {إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه} ترتباً للعبودية على شرط الحاكمية، وهذا دليل على أن من يبتغي حاكمية غير الله يكون عبداً لما ابتغاه ومؤلفاً له، وهذا ما صورته آية التوبة بوضوح {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [التوبة: ٣١].

نجد في هذه الآية تعبيراً صريحاً بأن الإسلام يرى أن النصارى يعبدون علماءهم، فقوله {أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ} دليل على أنهم يجعلون كل من سبق ذكره في الآية -العلماء والرهبان

والمسيح^(٤٩) - آلهة تُعبد من دون الله؛ ولذلك طالبتهم الآية بالتجرّد عن تأليه كل من سوى الله، وعبادة إلهٍ واحد.

أما إشكالية تأليه المسيح فقد وقع فيها النصارى صراحةً حين جعلوا عيسى نفسه إلهاً، أمّا العلماء والرهبان فلم يزعم النصارى أنّهم آلهة صراحة، فما وجه اتهام القرآن لهم بتأليه العلماء؟ هذا التساؤل لم يكن غائباً في لحظات التشريع الأولى، فقد سأل عدي بن حاتم رضي الله عنه رسول الله عن وجه اتهام النصارى بتأليه العلماء مع أنهم لا يقرون بهذا الاتهام "إنّا لسنا نعبدهم"، فأجاب النبي بسؤالٍ استكاري يتضمّن الإجابة: (أليس يجرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلون؟) فأقرّ عدي بن حاتم بذلك^(٥٠) فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: (فتلك عبادتهم)^(٥١).

إنّ الإسلام صريح في مسألة نسبة السيادة التشريعية لغير الله تعالى، فهي ليست محرّمة فحسب، وإنّما تعدّ شركاً بالله وعبوديّة لغيره. وبناءً على ذلك لا يجوز للمجتمع المسلم أن تعلق إرادته على إرادة الله عزوجل فيشرّع تشريعاً يناقض التشريع الإلهي، كأن يناصر الظالمين أو يشرعن الطغيان أو يُبيح الخمر أو الربا أو غير ذلك مما هو قطعي في الوحي الإسلامي، وننبه هنا أننا حين نقول إن السيادة للإسلام فالمقصود بالإسلام الوحي حصراً، وما سوى الوحي تاريخيّ، النص حجةٌ عليه وليس العكس، وحتى الإجماع يستمد شرعيّته من ركونه إلى الوحي، يقول الجويني: "فأما الإجماع فقد أسنده معظم

(٤٩) سبق ذكرُ المسيح حقيقةً لا لفظاً، بدلالة الاشتراك في الحكم الناصب لاقتضاء العطف. وهنا ننبه أنّ تأخير نكر المسيح إلى ما بعد الفصل بينه وبين المعطوف عليه وعدم عطفه عليه له دلالة وليس اعتباراً، وهي أنّ النصارى قد ألّوهو المسيح صراحةً، فلا حاجة للفت النظر إلى ما هو مقرّر ومعروف، في حين تأليه الأقباط والرهبان لم يكن وارداً نظرياً في عقول النصارى، فكان من المناسب التركيز على اللا مقرّر في عقل المخاطب وتقديمه على ما سواه.

(٥٠) لأنّ التحريم والإحلال خاصيّة إلهية لا بشرية.

(٥١) راجع: الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمد عبد المجيد (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٩٤) ج١٧، ص٩٢؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر (بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣) ج١٠، ص١٩٨.

العلماء إلى نص الكتاب^(٥٢) ويقول ابن السبكي: " واشتراط السند في الإجماع هو الذي عليه الجماهير"^(٥٣).

لماذا مرجعية الوحي؟

إن مبدأ سيادة الشعب الذي تقوم عليه الديمقراطية يبدو مغريباً وصمام الأمان لحرية المجتمع؛ لكن لا يبدو أن الواقع يسند هذه الدعوى، ذلك أن مبدأ سيادة الشعب يحيل إلى فكرة مرجعية الأغلبية^(٥٤)، فسيادة الشعب تعني سيادة الأغلبية، والأغلبية قد تتحرف وتطغى على الأقليات كما هو معلوم؛ ولذلك كان الفيلسوف إيمانويل كانت يصف الديمقراطية بأنها "استبداد الأغلبية"^(٥٥).

وإذا كانت الأغلبية قد تتحرف وتستبد، فمن يحمي الأقليات من استبداد الأغلبية؟ لا يوجد في المنظومة الغربية الحالية ما يضمن حقوق الأقليات إن طغت الأغلبية، فالسويد مثلاً تصدر حق الأقليات في تشكيل هيئات أبنائها، وتلزمهم بأخلاقيات معينة منافية لهويتهم،^(٥٦) ولكن لكونهم أقليات فإنهم لا يستطيعون مواجهة هذا الاستبداد، فهنا تحقق مبدأ سيادة الشعب، لكن لم يتحقق مبدأ الحرية.

والرئيس الفرنسي مثلاً يسوغ فرض القيم "الجمهورية" على المسلمين بأنها "إرادة الشعب"، فالشعب الفرنسي أراد أن ينزع حجاب المرأة المسلمة في مؤسسات الدولة إذن يجب أن يُنزع. لذلك من ينادي بمطلب سيادة الشعب" هو عملياً ينادي بترك الأقليات

^(٥٢) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك البرهان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٧)، ص٣٥.

^(٥٣) السبكي، تقي الدين، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج٢، ص٣٨٩.

^(٥٤) وهذا ما أشار إليه معجم أكسفورد السياسي بقوله: "الديمقراطية هي حكم الشعب، ولكن بما أن الشعوب نادراً ما تتفق، فإن الديمقراطية -باعتبارها مصطلحاً وصفيّاً- أصبحت تترادف حكم الأغلبية".

راجع:

McLean, Lain; McMillan, Alistair, Oxford Concise Dictionary of Politics (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.139.

^(٥٥) يقول إيمانويل كانت "الديمقراطية بمعناها الدقيق استبدادية بالضرورة". كانت، إيمانويل، مشروع

للسلام الدائم (القاهرة، دار كنوز، ط١، ٢٠١٩)، ص٢٧.

^(٥٦) راجع كتاب المرشح البرلماني السويدي: أوفه سفيدن.

تحت رحمة الأغلبية، إن شاءت بطشت بها وإن شاءت أنعمت عليها بالحرية، وهذا بحد ذاته يناقض مبدأ الحرية نفسه التي إنما قبلوا مبدأ سيادة الشعب لأجله.

ولأجل ما سبق نقول إن مبدأ "سيادة الشعب" مبدأ يحمي المجتمع من استبداد الفرد، لكنه لا يحمي الأقليات من استبداد الأغلبية. أما مبدأ سيادة الشرع فهو يحمي الأغلبية من استبداد الفرد، ويحمي الأقلية من استبداد الأغلبية. فإذا أرادت الأغلبية مثلاً إكراه الأقليات على دينها فإن نص الشريعة في ذلك صريح في منعه وتحريمه، وإذا أرادت الأغلبية منع الأقلية من استعمال لغتها فإن نص الشريعة واضح في منع ذلك وتحريمه، فالشريعة مرجعية ناطقة تخبر الأغلبية عن حدودها وتلزمها بذلك، أما المرجعية الليبرالية فهي سائلة صامتة؛ لأن غاية ما تخبره أنها تقول للفرد أنك حر ما لم تضر الآخرين^(٥٧) لكنها تسكت عن السؤال الأهم: وهو من الذي يحدد إن كنت أضرت بالآخرين أم لا؟ فالمرأة المسلمة في الجامعات الفرنسية لم تضر الآخرين في شيء حين ترتدي حجابها، لكن المجتمع الفرنسي يراه ضرراً على قيمه، وهكذا استطاعت أن تصدر الأغلبية حرية الأقلية دون أن تستطيع الليبرالية حمايتها؛ لأنها مرجعية سائلة.

ولذلك نصر على أن الضامن الحقيقي لحرية المجتمعات بأغليياتهم وأقلياتهم وأفرادهم هو أن تكون السيادة لله وحده، حين تكون السيادة لله وحده فنحن نأمن من استبداد الفرد؛ لأن الإسلام يأمر بأن يكون الأمر شورى بين المجتمع، ونأمن من استبداد الأغلبية؛ لأن الإسلام ألزم الأغلبية بأحكام واضحة، أما حين تكون السيادة للشعب فنحن نأمن من استبداد الفرد، لكننا لا نأمن من استبداد الأغلبية.

^(٥٧) يقول ستوربات ميل: "الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء مصالحنا الخاصة بطرقنا الخاصة، ما دما لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعي وراء مصالحهم بطرقهم الخاصة". ميل، أسس الليبرالية السياسية، ص ١٣٢.

المبحث الخامس

الترجمة الدستورية لمبدأ سيادة الاستقلالية

إذا أقررنا بمبدأ السيادة الاستقلالية فإن السؤال سينتقل بعد ذلك إلى كيفية تحويل هذا المبدأ إلى نص دستوري، لا سيما مع الاختلاف الكبير بين فقهاء القانون في دلالات العبارات المتعلقة بمصدرية الشريعة الإسلامية أو سيادتها؛ إذ إن تفسيرات القانونيين لهذه النصوص لا تنتهي، ومهما بدت واضحة فإنك ولا بد ستجد من يفسرها تفسيراً يفرغها من قيمتها القانونية.

فإذا ذُكر مبدأ سيادة الإسلام في مقدمة الدستور وليس في موادهِ استكروا قيمته القانونية، بحجة أن مقدمة الدستور ليست جزءاً منه^(٥٨)، وإنما محض مبادئ توجيهية تعبّر عن فلسفة الدستور وقيمه العامة^(٥٩)، والواقع أن القيمة القانونية للمقدمات محل جدل كبير بين القانونيين ليس في الدساتير خاصة، بل حتى المواثيق الدولية، فمثلاً بعض فقهاء القانون الدولي لا يعترفون بأي قيمة قانونية لمبدأ الحق في تقرير المصير؛ لأنه مذكور في مقدمة ميثاق الأمم المتحدة وليس في موادهِ.

ثم حتى لو وُضِعَ مبدأ مرجعية الوحي في مواد الدستور وليس مقدمته، فسترى في القانونيين من يلتفت على ذلك، فإذا قلت إن الشريعة "مصدر أساس" قالوا هذا لا يستلزم عدم مخالفتها. فإذا زدت بعد ذلك أنها "المصدر الأساس" بزيادة أل التعريف، قالوا مثل قولهم السالف، فإذا أوضحت وأتيت بعبارة صريحة تمنع مخالفة الشريعة قالوا لك هذا نص إرشادي وأخلاقي وليس قانونياً؛ لأنه "موجه إلى المشرّع لا إلى الكافة ولا إلى

(٥٨) ولأجل هذا الاختلاف اتخذت دساتير الدول المسلمة مواقف مختلفة من هذه المسألة، فمنهم من صممت عنها ومنها ما نص صراحةً على إلزامية الديباجة، كالدستورين المغربي والسنغالي. جاء في نهاية ديباجة الدستور السنغالي: "تصدق ونعتمد هذا الدستور الذي تعد ديباجته جزءاً لا يتجزأ منه".
(٥٩) وهناك من يرى أنها أعلى من مواد الدستور لكونها تعبّر عن المبادئ فوق الدستورية.

القضاء"^(٦٠)، فغاية ما يريده بذلك أن يذكر المشرّع بأهمية الشريعة، لا أن يمنعه من مخالفتها قانونياً، وبذلك يسلبون المادة قوة إلزامها القانوني.

في مقابل هذه التفسيرات القانونية التي تفرّغ فكرة وجود الشريعة في الدستور من قيمتها القانونية، فإنك تجد من المسلمين من يصر على عبارة الشريعة "المصدر الوحيد"، وهذه عبارة غير صحيحة لا شرعاً ولا واقعاً كما أوضحنا سابقاً.

ولتفادي كلا الفريقين نقترح العبارة الآتية لتكون في الدستور الإسلامي: "الإسلام المرجعية العليا في التشريع، فلا يجوز إصدار تشريع يخالف صريح الوحي" هذه العبارة فيها ثلاث كلمات مهمة:

الأولى: كلمة "العليا"، وهذا يعني أن الإسلام ليس المرجعية الوحيدة، لكنه المرجعية العليا. وهذا يرد على القائلين بأن الإسلام هو المصدر الوحيد أو مصدر أساس أو غير ذلك من التعابير، وإنما هو مرجعية عليا.

الثانية: "لا يجوز"، وهذه الكلمة تظهر القيمة القانونية لهذه المادة من خلال نصها الصريح بعدم جواز مخالفة قواطع الشرع.

الثالثة: كلمة "صريح"، فهي تحدد الإلزام الشرعي في نصوصه الصريحة، أما النصوص المحتملة فهي خاضعة لاجتهاد أغلبية العلماء.

ولم أجد بين دساتير الدول المسلمة من ذهب هذا المذهب سوى "الدستور العراقي"، فقد نص في المادة الثانية من دستوره على أن: "الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع، ولا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام".

هذه في الحقيقة أدق ترجمة دستورية لمبدأ سيادة الشريعة في دساتير الدول المسلمة المتاحة حالياً، بصرف النظر عن واقع التجربة العراقية.

(٦٠) مصطفى، محمد رشيد، الرقابة على دستورية التشريعات الحكومية (بيروت، منشورات زين، ط١، ٢٠١٨)، ص ٢٩٤.

المبحث السادس

التحول البرلماني وانعكاسه على طبيعة التنظير الدستوري الإسلامي

لا شك أن التنظير الدستوري في العصر الحالي مختلف عن السابق لاختلاف معطياته، فلو نظرنا مثلاً دولة الخلفاء الراشدين والدولة الأموية والدولة العباسية لوجدنا أنه لا وجود لدستور ولا وجود لبرلمان، وتالياً تموضع سيادة الشرع يختلف عنه في عصرنا الحالي الذي يعتمد على ثنائية الدستور والبرلمان. ففي السابق حين يُتحدث عن سيادة الشرع، فإن العين تذهب إلى اتجاه واحد، وهو أحكام رأس الدولة نفسه، أما اليوم فالأمر يختلف، إذ إن سيادة الشرع تُترجم في مختلف مستويات التشريع، دستورياً وقانونياً، فكيف يُعالج هذا الفارق؟

الواقع أن هذا التغيير الذي حصل في العصر الحديث هو تغيير إجرائي لا أكثر، ولتوضيح الفكرة نقول إن البشرية عموماً لم تكن تعرف فكرة البرلمانات، وحتى الديمقراطية الأثينية كانت ديمقراطية مباشرة بلا برلمان تمثيلي⁽⁶¹⁾، فالشعوب إما أن تكون تحت أنظمة مستبدة، وهذا خارج موضوعنا، أو تكون تحت أنظمة حرة تعتمد على الديمقراطية (السياق الأثيني) أو الشورى (دولة الخلفاء)، وفي كل الأحوال لم تكن هناك برلمانات تقوم بدور السلطة التمثيلية في المجتمع.

لكن في العصور الأخيرة حصل تحوّل في النظم الغربية حين عادت إلى الديمقراطية، فلم تأخذ الديمقراطية كما كانت في العهد الأثيني، ديمقراطية مباشرة، بل ارتأت أن تنشئ برلمانات تتوب عن الشعب. لماذا هذا التحول؟

(61) Gibbon, Jennifer, Athenian Society (London: Macmillan Education Ltd., 1990), p.15.

يرى مانكور أولسون أنه "من الصعب العثور على الظروف التي تفسّر التحولات إلى الحكم النيابي"^(٦٢) لكن ثمة محاولات عند العديد من الفلاسفة لتعليل هذا التحول؛ فقد ذكر ستورتون ميل أن علّة التحول من ديمقراطية مباشرة إلى ديمقراطية تمثيلية هي "عدم تمكن كافة الأفراد في مجتمع قوامه أكثر من مدينة صغيرة من المشاركة إلا في جوانب محدودة جداً من الأعمال والمهام العامة"^(٦٣)، وقد أكد ذلك روبرت دال بقوله: "إنّ تعقيدات السياسة الخارجية بالغة الأهمية، فمن المتوقع أن يبتعد الشعب المنهك والمنقسم بسبب الاكتساب التنافسي للرفاهية والسلطة الاقتصادية الخاصة عن الطموح السياسي الجماعي"^(٦٤).

إذن علّة التحول من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية تنحصر في تعقّد الحياة السياسيّة وتوسّع الرقعة السكانية^(٦٥)، ولم أجد في الكتابات السياسية القديمة من ذكر علّة أخرى قبل الفرنسي جاك روسو، حيث ذكر أن فكرة الديمقراطية التمثيلية مستوردة من بيئة متخلّفة مستبدة وهي الحكومة الإقطاعية وقياداتها "البارونات"، وفي ذلك يقول: "فكرة الممثلين فكرة حديثة العهد، فهي قد جاءتنا من الحكومة الإقطاعية؛ أي من ذلك النظام الجائر واللامعقول الذي انحط إليه النوع الإنساني، والذي فيه لحقت باسم الإنسان وصمة العار، وأما الجمهوريات القديمة بل وفي الملكيات كذلك، لم يكن للشعب ممثلون قط"^(٦٦)، وقد ذكر بعض الباحثين أنّ الملوك في عصر الملكيات والإقطاعيات

(٦٢) أولسون، مانكور، السلطة والرخاء، ترجمة ربيع وهبه (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١)، ص ٨٤.

(٦٣) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٦٤) بانغل، أخلاقيات تصدير الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٦٥) يرى الدكتور حسن الترابي أنّ الشورى كذلك تحوّلت من شورى مباشرة إلى شورى غير مباشرة للعلّة ذاتها التي حوّلت الديمقراطية، وهذا غير دقيق؛ فتاريخ الأنظمة السياسية من بعد الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا لم يعرف لا شورى مباشرة ولا غير مباشرة إلا في حالات تاريخية نادرة. راجع: الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠) ص ٩٨.

(٦٦) روسو، العقد الاجتماعي، ص ١٩٣.

أنشأوا "مجالس استشارية"^(٦٧)، وهذه المجالس الاستشارية تشابه بالتأكيد المجالس النيابية التي تتميز بها الديمقراطية الحديثة.

ولم يختلف الوضع عند الفرنسي جاك رانسيير، فهو لم يرتضٍ تعليلَ الصيرورة من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية باتساع الكتلة السكانية وتعدّد القضايا السياسية، فهو يقول: "لم يكن التمثيل أبداً نسقاً تم اختراعه لمواجهة النمو السكاني، وإنما هو شكلاً أوليغاركياً"^(٦٨)، وقد ذهب الفرنسي جاك جوليار (Jacques Julliard) إلى أبعد من مجرد رفض الديمقراطية التمثيلية، فقد رأى أنّ الديمقراطية التمثيلية آيلةٌ إلى الزوال والتلاشي كحال الديمقراطية المباشرة، وستحلُّ محلها "ديمقراطية الرأي".

وعقّب الفرنسي مارسيل غوشيه على ذلك بأنّ جاك جوليار كان متهوراً ومتسرّعاً في حكمه على الديمقراطية بالزوال والاضمحلال، وذكر أنّ الديمقراطية التمثيلية لا يمكن أن تزول، وإنما الذي يتغير هو آليات التمثيل وغاياته^(٦٩).

وإن كنا في الطرف المقابل نجد مفكرين كجون لوك_ لا يقبلون بالديمقراطية التمثيلية فقط، بل يرونها تمثل "صورة للصيغة المثلى لحكومةٍ تصل إلى حد الكمال"^(٧٠)، ويقول عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين: "لا وجود للديمقراطية ما لم تكن تمثيلية"^(٧١).

(٦٧) مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٣) ص١٧٧.

(٦٨) رانسيير، جاك، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت: دار التنوير، ط١، ٢٠١٢)، ص٦٧.

(٦٩) غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧)، ص١٤٩.

(٧٠) دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس (عمان: المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ١٩٩٥)، ص١٦٢.

(٧١) تورين، ألان، ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قببسي (بيروت: دار الساقى، ط٣، ٢٠١٣)، ص٧٣.

وبصرف النظر عن المسوّغ الحقيقي وراء تحوّل الديمقراطيات الغربية من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية، فإنّ الحاصل أنّ كثيرًا من الدول الإسلامية استوردت فكرة البرلمان من السياق الأوروبي، وتاليًا أصبح المجتمع المسلم أمام سلطتين لإنشاء القانون بالمعنى الواسع:

السلطة التأسيسية: وهي الشعب.

السلطة المنشأة: وهي البرلمان.

فالشعب صاحب السلطة التأسيسية يؤسس سلطة تمثله تسمى "السلطة المنشأة"؛ أي التي أنشأها الشعب، أو السلطة التمثيلية.

وهذا التحوّل البرلماني لا يعكّر صفو فكرة السيادة التشريعية في الإسلام؛ لأننا نقول إنّ الله عزوجل أوجب على المجتمع أن يكون أمره شورى بين أفراده، وهذا يقتضي في الحد الأدنى من دلالاته أن يكون الأمر ناشئًا عن السلطة التأسيسية، ثم بعد ذلك إذا أرادت هذه السلطة التأسيسية أن تنشئ سلطة تمثّلها وتتوب عنها فهذا أمر إجرائي لا يمس الشرعية السياسية بسوء، فسواء وجدت السلطة المنشأة (البرلمان) أو لم توجد فهذا من حيث الشرعية السياسية غير جوهري.

إذا توافقنا على ذلك فإنّ الذي لم يكن موجودًا في السابق هو السلطة المنشأة حصراً، أما السلطة التأسيسية فموجودة؛ أي إنّ المجتمعات التي هي مناط واجب الشورى متحقق وجودها، وإذا تحقق وجودها فالواجب الشرعي أن تتحقق إرادتها حتى يتحقق الأمر الإلهي بأن يكون الأمر شورى بيننا، وإذا تحققت إرادتها تحققت الشرعية السياسية.

المبحث السابع

مرجعية الإسلام بين السلطتين التأسيسية والمنشأة

إن التشريعات -بحسب مصدرها- ثلاثة مستويات أساسية: الدستور، والقانون، واللوائح، وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يصدر من مصدر مختلف، فالدستور في النظم الحرة يصدر من المجتمع إما عبر استفتاء شعبي أو جمعية تأسيسية، وأما القانون فتصدره السلطة التشريعية، ولا يكون نافذاً إلا بعد الإعلان عنه إما عبر الجريدة الرسمية أو بألية أخرى^(٧٢)، ويتولى تطبيق القانون السلطة القضائية، أما اللوائح فتكون صادرة من السلطة التنفيذية.

وإذا حصل تعارض بين هذه التشريعات فإنه يُعمل بمبدأ التدرج بين التشريعات وسمو الدستور، فالدستور أولاً والقانون ثانياً واللوائح ثالثاً؛ فإذا صدر قانون يخالف نصاً دستورياً فالواجب الطعن في دستوريته عبر القضاء، فيبطل بحجة مخالفته للدستور الذي يعلو ولا يعلى عليه. وإذا صدرت لائحة تخالف القانون فإنها تعد "غير مشروعة"؛ لمخالفتها ما هو أقوى منها، وهو النص القانوني الذي حصل على شرعية من السلطة التشريعية، والحكم على اللوائح بعدم المشروعية يعود إلى القضاء الإداري تحديداً.

إذن يُعد الدستور التشريع الأعلى، وكل تشريع يخالفه يكون نصاً غير دستوري، وهذا الأساس الدستوري لسيادة الشرع؛ ذلك أن الشريعة الإسلامية إذا اعتمدها مجتمع ما على أنها المرجعية العليا فهي تسمو بدستوريتها على أي قانون تصدره السلطة؛ لأنها أصبحت جزءاً من الدستور، والدستور يعلو على إرادة الأغلبية البرلمانية، فإذا صدر قانون بأغلبية برلمانية يصاد نصاً دستورياً فإنه يكون غير دستوري وتالياً يجب إبطاله.

فما دام المجتمع أقر الدستور، والدستور أقر مرجعية الإسلام، فإنه لا يصح بعد ذلك معارضتها بتشريعات برلمانية؛ إذ القاعدة القانونية أن "من يملك الإنشاء يملك الإلغاء"،

(٧٢) فمثلاً ينص الدستور الروسي على أنه "لا تتطبق القوانين غير المنشورة، ولا يجوز تطبيق أي تشريع قانوني تنظيمي يمس حقوق الإنسان والمواطن أو حرياته أو واجباته إلا بعد نشره رسمياً ليكون معروفاً للجميع". راجع: الدستور الروسي، المادة ١٥ فقرة ٣.

والذي يملك حق إنشاء النص الدستوري هو المجتمع، وتاليًا هو الوحيد الذي يحق له إلغاء مواد الدستور، والحالة الوحيدة التي يحق فيها مخالفة القواعد الأمرة أن يحصل استفتاء شعبي على دستور جديد يقر قواعد أمره أخرى، كما حصل في حالات الدول التي تؤسس دساتير بعد تغييرات ثورية جذرية. فإذا حصل تغيير جذري أو ثوري في الدولة أدى إلى تأسيس دستور جديد يرفض الإقرار بالشرعية، فإنه في هذه الحالة يتخلى المجتمع تمامًا عن هويته الإسلامية، ولا إكراه في الدين حينها.

وحتى نوضح الأساس القانوني للكلام السابق نقول إن فقهاء القانون يقسمون الدساتير إلى نوعين:

النوع الأول: الدساتير المرنة، وهي الدساتير التي يمكن تعديل موادها من خلال السلطة المنشئة.

النوع الثاني: الدساتير الجامدة، وهي التي تحوي موادًا لا يمكن تعديلها عبر السلطة المنشئة، والجمود نفسه مفهوم متفاوت، "فالجمود في الدساتير يختلف من دستور إلى آخر حسب القيود والإجراءات الواردة في منته، فهناك جمود مطلق كلي، وآخر نسبي دائم أو مؤقت"^(٧٣)، ودول العالم مختلفة في أنماط دساتيرها، فمنها من تبنى الدساتير المرنة، وأخرى تبنّت الدساتير الجامدة، وهؤلاء أنفسهم أقسام، فريقٌ اختار الجمود المطلق حيث تُحصّن مواد الدستور جميعها، وفريقٌ اختار الجمود النسبي إما موضوعيًا أو زمنيًا. ثم هذه الدول ذات الدساتير الجامدة مختلفة كذلك في الآليات التي من خلالها يُفك الجمود، بعد أن اتفقوا جميعًا على رفض أن تكون السلطة المنشئة صاحبة القرار النهائي في ذلك، وفي هذا البحث نبنى فكرة الجمود في الدساتير، لكن بقيد مهم، وهو أن يعني ذلك منع السلطة المنشئة من تغيير مواد الدستور، لا أن يعني ذلك منع السلطة التأسيسية نفسها. فنحن نرفض أن تُعدّل مواد الدستور من خلال البرلمان، بل يجب أن يكون حصرًا

(٧٣) طاهر، سليم، الدساتير الجامدة وأثرها في استقرار النظام السياسي (بيروت، منشورات زين، ط١، ٢٠١٩) ص ١٣.

عبر استفتاء شعبي؛ لأن الشعب هو الذي أنشأ الدستور إنشاءً مباشراً فهو الذي يملك حق تغييره تغييراً مباشراً، فالسلطة المنشئة لها صلاحية متعلقة بالقوانين لا بالدستور^(٧٤). من جهة أخرى نرفض فكرة الجمود إذا كانت تمنع حتى السلطة التأسيسية من التغيير، لسبب واضح، وهو أن ذلك مناقض لفكرة احترام إرادة المجتمع التي تنشأ عنها سيادة الشريعة. وفقهاء القانون يجمعون على بطلان الدساتير الجامدة إن كان الجمود كلياً^(٧٥)، بحجة أن ذلك يتعارض مع مبدأ سيادة الشعب، لكن في الوقت نفسه يقبلون تجميد بعض المواد أو ما يسمونه "الجمود النسبي الموضوعي"^(٧٦)، والحقيقة أنه لا فرق بين الأمرين، فكل ما يورده فقهاء القانون من دواعٍ لرفض الجمود المطلق هو في الحقيقة ينطبق على الجمود النسبي إن كان موضوعياً^(٧٧)، فمثلاً حين يقرر دستور دولة أن نظامها يتبع المذهب الفلاني أو أن نظامها يقوم على المحاصصة الطائفية ثم تنص هذه المواد أنه لا يمكن تغييرها إلى الأبد، فإن هذا التأييد يصادم مبدأ سيادة الشعب، فإذا كان الشعب أقر اليوم دستوراً يقوم على المحاصصة الطائفية وطالب ببقائه إلى الأبد، فلماذا الأجيال اللاحقة كلها ستقيد إرادتها بإرادة جيل سابق؟ لأجل ذلك ذهب بعض فقهاء القانون أن حظر تغيير مواد الدستور إلى الأبد سواء أكان زمنياً أم موضوعياً "لا يعدو أن يكون مجرد رغبات وأمانى ليست لها قيمة قانونية ملزمة"^(٧٨).

^(٧٤) فمثلاً حين أراد البرلمان المصري تعديل المادة الأولى في الدستور المصري التي تنص على أن الشريعة "مصدر رئيسي للتشريع" لتكون "المصدر الرئيسي" فقد طُرح ذلك على استفتاء عام في سنة ١٩٨٠ فأقرها الشعب المصري وتعديل نص المادة. فهنا تغيير الدستور جاء عبر الآلية الصحيحة، وهي السلطة التأسيسية.

^(٧٥) يقول سليم طاهر: "وقد ذهب فقهاء القانون الدستوري إلى بطلان هذا النوع من النص في الدستور وتجريده من كل قيمة قانونية"، طاهر، الدساتير الجامدة وأثرها في استقرار النظام السياسي، ص ٢٠. وهي غالباً ما تكون مواداً متعلقة بهوية الدولة ونظامها السياسي.

^(٧٦) احتراماً من الجمود النسبي الزمني، فهذا متعلق لأنه محدود بزمن معين وينجلي. كأن يُقال هذه المادة لا تتغير لمدة عشر سنوات.

^(٧٨) طاهر، الدساتير الجامدة وأثرها في استقرار النظام السياسي، ص ٣٦.

الخلاصة أن فكرة جمود الدساتير الجمود النسبي الموضوعي فكرة منطقية، حتى يستقر الدستور ويصبح له هيبة، وإعمالاً لمبدأ سمو الدستور، ولكن الإشكال في آلية فك هذا الجمود، فلا يبدو دقيقاً رأي من رأى أن الجمود يتعالى على الإرادة التأسيسية؛ لأن ذلك مضاد لمبدأ سيادة إرادة المجتمع، وفرض لإرادة جيل معين على كل الأجيال اللاحقة. وإنما المنطقي أنّ فك الجمود لا يكون إلا من السلطة التأسيسية، فإذا أرادت السلطة المنشئة (البرلمان/ الشورى) تغيير مادة دستورية فعليها أن تعرض ذلك على استفتاء شعبي عام وليس من خلال السلطة المنشئة نفسها.

بناءً على هذا التقرير لعلاقة السلطتين التأسيسية والمنشأة بالدستور يتضح الأساس الدستوري لفكرة سيادة الشريعة، فالإسلام إذا أقرته السلطة التأسيسية باعتباره جزءاً من الدستور لا يحق للسلطة المنشئة مخالفته، بل يجب أن تكون كل تشريعاتها موافقة له، وحينها يستحيل الحكم الشرعي إلى تشريع قانوني ملزم.

والكلام السابق يخالف فئتين:

الفئة الأولى: التي ترفض تقييد إرادة الأغلبية البرلمانية مطلقاً ولو خالفت الشريعة، فالأغلبية عند هذه الفئة هي اليد العليا، تعلق ولا يُعلى عليها.

الفئة الثانية: التي تصر على إلزام المجتمع بأحكام الإسلام مطلقاً حتى لو كان المجتمع رافضاً لها.

نشير أخيراً إلى مسألة مهمة، وهي: متى يتحول الحكم الشرعي إلى قانون يلزم الجميع؟ الجواب الذي يتبناه هذا البحث هو التفريق بين المسألة التي يترتب عليها ضرر مجتمعي والمسألة التي لا يترتب عليها ضرر، فإذا كان يترتب عليها ضرر فالواجب منعها حتى على غير المسلمين، مثل نشر الفاحشة وتجارة الخمر، أما إذا لم يترتب عليها ضرر فلا يصح إلزام غير المسلم بالتشريعات الإسلامية.

هذا يعني أن معيار انتقال الحكم الشرعي إلى الدائرة القانونية يتعلق بحدود "الضرر"؛ أي أن يكون ضرره متعدداً على المجتمع، فكل حكم شرعي جاء لضبط المجتمع يجب أن يكون قانوناً؛ إذ إن غاية الإسلام ضبط الفرد وضبط المجتمع؛ ولذلك هناك تشريعات

تسعى لضبط الفرد، مثل الأوامر القلبية والصلاة والصيام، وهذه التشريعات تكون على مستوى الفرد لغرض ضبطه روحياً. وهناك تشريعات تسعى لضبط سلوكيات المجتمع؛ أي الفرد حين يتفاعل مع مجتمعه، مثل منع الاستبداد والسرقة والربا والزنا والسحر والتجسس، وهذه يجب أن تكون من خلال السلطة؛ لأنه لا يستطيع ضبط المجتمع إلا السلطة، فهي وحدها التي تملك هذه الصلاحية.

والأمر نفسه ينطبق على سائر الأحكام الشرعية التي تهدف إلى ضبط المجتمع، مثل شيوع الفاحشة، فالإسلام حارب فكرة شيوع الفاحشة في المجتمع، ولا يمكن محاربة شيوع الفاحشة ومنعها إلا بالسلطة، فهي المخولة بمنع الظاهر من الحضور في الفضاء العام، ولا يصح الاعتراض بأن ضرر الفاحشة على فاعليها دون غيرهم، هذا جحد للواقع، فمن المدرك بدهاء أن توافر وسائل الشيء أدعى إلى فعله، فحين تتوافر دور الدعارة وتنتشر في المجتمع فإن الناس سيميلون إليها ميلاً عظيماً؛ لأن النفس داعية للتمرد، وحتى من كانت نفسه لا تتمرد فإنه حين يرى الآخرين واقعين في هذه المنكرات يتشجع عليها، فالنفس الإنسانية ربما لا تكون ملتفتة للشهوات، لكن حين ترى الأبواب مفتوحة وميسرة فإنها تقتم وتتجرأ سعياً للتجربة، وقد أدرك هذا المعنى ابن تيمية الذي يرى أن النفس الإنسانية "إذا رأت نظراءها قد ظلموا وتناولوا هذه الشهوات صار داعي هذه الشهوات أو الظلم فيها أعظم بكثير".

ثم إننا لو قلنا إن تجارة الجنس ممنوعة على المسلمين وحدهم، أما غير المسلمين فيحق لهم فتح دور الدعارة، ماذا استفدنا حينها؟ كان الغرض من منع الدعارة عن المجتمع ألا تنتشر سبل الانحلال، وليس ألا يشرف عليها المسلمون! فسواء أشرف عليها المسلمون أم غير المسلمين ففي النهاية لا فرق في المقصد، المقصد هو منع الانحلال وهذا يستلزم منع الدعارة ذاتاً، فالإسلام لا يكره غير المسلمين على ترك الخطأ، لكنه يكرههم على ترك الضرر.

وكذلك العقوبات الإسلامية هدفها ردع الأفراد عن التجاوز وإفساد المجتمع، فلا يصح إلزام المسلمين بها وإعفاء غير المسلمين؛ وإلا فإن الردع لا يتحقق. فإذا قتل غير المسلم

فإن الواجب قتله، هذا هو التشريع الذي يبتغي من ذلك حفظ أرواح الناس، فإذا تساهلنا في هذه العقوبة فإننا نتساهل في فلسفة الضبط التي اختارها الإسلام للمجتمع المسلم. ولذلك لا نتفق مع الفرنسي دانيال غيران حين قال: " كل تضيق يهدف لحماية الأخلاق سينتهي بتقويضها؛ لأنّ القمع يؤدي لزيادة انتشار السلوكيات اللاأخلاقية"^(٧٩). ولو طبقنا كلامه لسمحنا باغتصاب الأطفال والمتاجرة بالمخدرات بحجة أن منعها سيزيد منها بحسب منطق غيران!

إنّ التشريعات الإسلامية نوعان: تشريعات تهدف إلى ضبط الفرد، وتشريعات تهدف إلى ضبط المجتمع، وغير المسلم ليس ملزماً بالتشريعات التي تسعى لضبط الفرد كالصلاة والصيام والحج، أما التشريعات الساعية لضبط المجتمع فهو ملزم بها؛ لأنه جزء من المجتمع، فلا يمكن أن تشرّع قوانين لضبط المجتمع إلا إذا كانت صادقة على كل المجتمع، أما وجود فئات في المجتمع معفاة من التشريعات الساعية لضبط المجتمع فإنه يقوّضها من الأصل.

وهذا التفريق يمكن التعبير عنه بمفردتي الالتزام والإلزام، أما الالتزام بالإسلام فهذا واجب كل مسلم على المستوى الفردي، أما الإلزام بالإسلام فلا يصح إلا إذا كان متعلقاً بوقوع الضرر على الآخرين، حينها يحق للسلطة منعه قانوناً^(٨٠).

(٧٩) غيران، دانيال، الأناكرية، ترجمة عومرية سلطاني (القاهرة: تنوير، ط١، ٢٠١٥)، ص ٨٤.

(٨٠) وهذا المنطق الذي نتحدث عنه يتقاطع مع بعض نصوص الدساتير المعاصرة، فالدستور اللبناني مثلاً يقول إن الدولة اللبنانية: "تحتزم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على ألا يكون في ذلك إخلال في النظام العام". وهذا هو المطلوب في الدولة الإسلامية، ضمان الحريات الدينية ما لم يؤد ذلك إلى ضرر على النظام العام. راجع المادة التاسعة من الدستور اللبناني.

الخاتمة

في ختام هذا البحث نصل إلى النقاط الآتية:

أولاً: تعرّف السيادة الوطنية بأن تكون الدولة بمفهومها الوظيفي هي صاحبة السلطة العليا على جميع أراضيها وعلى قراراتها الخارجي. والحديث عن السيادة الوطنيّة ليس حديثاً من ابتكارات العصر الحديث، ولا حتى من ابتكارات القرن السادس عشر عند الفيلسوف القانوني جان بودان كما يرى ذلك كارل شميث حاكياً عليه الإجماع، وإنما هو قديمٌ قدم التجربة السياسية والفكر السياسي نفسه.

ثانياً: يخط بعض الباحثين بين السائدتين التشريعية والوطنية، والواقع أن السيادة الوطنية متعلقة بالدولة من حيث هي كيان اعتباري، والسيادة التشريعية متعلقة بالمجتمع نفسه.

ثالثاً: الجدل حول تحية الدين من السيادة التشريعية جدلٌ حادث في عمومته، أما في العالم الإسلامي فقد بدأ بعد سقوط الدولة العثمانية وتأثير الفكر الغربي، أما في السياق الغربي فلم تكن المشكلة مع الدين نفسه، بل مع رجال الدين، لكن بعد الثورة الفرنسية أصبحت مشكلة الإنسان الغربي مع الدين ذاته.

رابعاً: وجود العلمانية في بعض دساتير دول العالم الإسلامي ليس وجوداً بريئاً، وإنما هو أقرب للوجود المصطنع بسبب طبيعة الاحتلال في هذه الدول الذي كان يتخذ موقفاً معادياً من الدين.

خامساً: في الإسلام ثمة منطقتان: منطقة النص ومنطقة اللانص، أما منطقة النص فالسيادة فيها للوحي بتوسط الإنسان، وأما منطقة اللانص فالسيادة فيها للإنسان بمرجعية الوحي، فللوحي "المرجعية" وللإنسان "الفاعلية".

سادساً: الترجمة الدستورية الأدق لسيادة الشريعة الإسلامية هي: "الإسلام المرجعية العليا في التشريع، فلا يجوز إصدار تشريع يخالف قواطع الوحي".

سابعاً: مبدأ سيادة الشرع أكثر حفظاً للحريات من مبدأ سيادة الشعب؛ لأن مبدأ سيادة الشعب يحمي المجتمع من استبداد الفرد، لكنه لا يحمي الأقليات من استبداد الأغلبية. أما مبدأ سيادة الشرع فهو يحمي الأغلبية من استبداد الفرد، ويحمي الأقلية من استبداد الأغلبية.

ثامناً: إذا تعارض حكم السلطة المنشأة مع حكم السلطة التأسيسية يُقدم حكم السلطة التأسيسية، وبناءً على ذلك لا يصح للبرلمان أن يصدر أحكاماً تخالف قواطع الإسلام إن كان الدستور نص على مرجعية الإسلام العليا.

تاسعاً: يكون الحكم الشرعي ملزماً على المستوى القانوني إذا ترتب عليه ضرر على الآخرين بالمعيار الشرعي، أما إذا لم يترتب عليها ضرر فلا يصح إلزام غير المسلم بالتشريعات الإسلامية.

عاشراً: يوصي الباحث بالانتباه لمراحل اختلاف الموقف الغربي من الدين، وعدم أخذ الفكر الغربي كله بجريرة فكر ما بعد الثورة الفرنسية.

حادي عشر: يوصي الباحث بإعداد أبحاث علمية تتوجه لدراسة طبيعة الحضور الديني في دساتير دول العالم الإسلامي، ودراسة التحديات التي واجهت المشرعين في كيفية تموضع الدين في مستويات التشريع المختلفة.

ثاني عشر: يوصي الباحث بعقد مزيد من الندوات والمؤتمرات والأبحاث حول جدل العلاقة بين السلطتين التأسيسية والمنشئة في حال تعارض الموقفين من الحكم الشرعي، وانعكاس ذلك على تفاعل المجتمع مع هويته الإسلامية.

المراجع

أولاً- المراجع العربية:

- أودار، كاترين، ما العلمانية؟ ترجمة: محمد الزناتي (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٧).
- أولسون، مانكور، السلطة والرخاء، ترجمة ربيع وهبه (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١١).
- بوبيرو، جون، العلمانية المزيفة، ترجمة عبد الله المتوكل (بيروت: مركز نهوض للدراسات والأبحاث، ط ١، ٢٠٢٠).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال أصحاب الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣).
- تايلور، تشارلز، هل تستطيع العلمانية السفر، ضمن كتاب: ما وراء الغرب العلماني، ترجمة عبدة عامر (بيروت: الشبكة العربية، ط ١، ٢٠١٨).
- الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط ١، ٢٠١٠).
- تورين، ألان، ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قببسي (بيروت: دار الساقى، ط ٣، ٢٠١٣).
- توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدراوشة (دمشق: دار التكوين، ط ١، ٢٠١٠).
- توكفيل، أليكسي دي، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة خليل كلفت (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٠).
- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك، البرهان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٩٧).
- جيفرسون، توماس، الديمقراطية الثورية، ترجمة منيرة سليمان ووليد الحمامصي (بيروت: دار الساقى، ط ١، ٢٠١١).

- حلاق، وائل، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي، ط١، ٢٠١٤).
- حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي (بيروت: الأهلية، ط١، ١٩٩٤).
- دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس (عمان: المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ١٩٩٥).
- الدستور الفرنسي، ترجمة أماني فهمي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٢).
- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين (بيروت: دار الثقافة، ط١، ٢٠١٤).
- ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة جميل صليبا (بيروت: المكتبة الشرقية، ط٣، ١٩٨٨).
- رانسبير، جاك، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت: دار التنوير، ط١، ٢٠١٢).
- الرواندوزي، عثمان علي، السيادة في ضوء القانون الدولي المعاصر (القاهرة: دار الكتب القانونية، ط١، ٢٠١٠).
- روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١).
- السبكي، تقي الدين، الإبهاج شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).
- صبري، مصطفى، موقف الإسلام من العقل والعلم والعالم (دمشق: دار التربية، ط١، ٢٠٠٧).
- طاهر، سليم، الدساتير الجامدة وأثرها في استقرار النظام السياسي (بيروت، منشورات زين، ط١، ٢٠١٩).
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمد عبد المجيد (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٩٤).
- عبد الغني، عبد الرحمن، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت: دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣).

- علي، حسين، سيادة الدول بين تسييس القانون وقوننة السياسة (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ط ١، ٢٠٠٩).
- الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، اعتناء: نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١).
- غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٧).
- غيران، دانيال، الأناركية، ترجمة عومرية سلطاني (القاهرة: تنوير، ط ١، ٢٠١٥).
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث، ط ٣، ١٤٢٠).
- فرنذ، جوليان، جوهر السياسة، تعريب: فاروق الحميد (دمشق: دار الفرقد، ط ١، ٢٠١٦).
- كارل، سميث، اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ١، ٢٠١٨).
- كارول، جيل، محاورات حضارية، ترجمة إلهام فتحي (القاهرة، دار النيل، ط ١، ٢٠١١).
- كانت، إيمانويل، مشروع للسلام الدائم (القاهرة، دار كنوز، ط ١، ٢٠١٩).
- لابيدس، أيرام، الفصل بين الدين والدولة: من الإسلام المبكر إلى الإسلام الحديث، ترجمة أحمد إبراهيم (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط ١).
- لاسكي، هارولد، قواعد في علم السياسة، ترجمة: مجموعة من الأساتذة (بيروت: دار البيروني، ط ١، ٢٠١٥).
- لوبون، غوستاف، روح السياسة، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداي، د. ط، ٢٠١٢).
- مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٨٣).

- مصطفى، محمد رشيد، الرقابة على دستورية التشريعات الحكومية (بيروت: منشورات زين، ط ١، ٢٠١٨).
- مل، جون ستوارت، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبد الفتاح (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٦).
- نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم (دمشق: دار نينوى، ط ١، ٢٠١٤).
- هوبزباوم، إريك، عصر الثورة أوروبا، ترجمة فايز الصياغ (بيروت، مؤسسة ترجمان، ط ٢، ٢٠٠٨).
- هوبز، توماس، الليفانان، ترجمة ديانا حبيب حرب (أبو ظبي: كلمة، ط ١، ٤٣٢هـ/٢٠١١م).
- يان دوبراتشينسكي، أوروبا المسيحية، ترجمة كبرو لحدو (دمشق: دار الحصاد، ط ١، ٢٠٠٧).

ثانياً - المراجع الإنجليزية:

- Bodin, Jean, Six Books of the Commonwealth, Trans., M. T. Tooley (Oxford: The Kemp Hall Bindery).
- Gibbon, Jennifer, Athenian Society (London: Macmillan Education Ltd., 1990).
- McLean, Lain; McMillan, Alistair, Oxford Concise Dictionary of Politics, p139.
- The United States Constitution (Oxford: Oxford University Press, 2009).