فلسفة أُطر العلاقة البينية للايتيقا والقانون

دراسة قانونية نقدية
في الواقع وعالم ما بعد العلمانية

تأليف
د. اياد مطشر صيهود

مركز الرافدين للحوار

فلسفة أُطر العلاقة البينية للايتيقا والقانون

دراسة قانونية نقدية

في الواقع وعالم ما بعد العلمانية

فلسفة أُطر العلاقة البينية للايتيقا والقانون
دراسة قانونية نقدية
في الواقع وعالم ما بعد العلمانية

تأليف: الدِّكتور إياد مطشر

الطبعة الأولى، بيروت/لبنان، 2021

First Edition, Beirut/Lebanon, 2021

© جميع حقوق النشر محفوظة للناشر، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77472 - 128 - 5

فلسفة أُطر العلاقة البينية للايتيقا والقانون

دراسة قانونية نقدية

في الواقع وعالم ما بعد العلمانية

تأليف
الدِّكتور إياد مطشر

مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center For Dialogue
R.C.D

الفهرس

نبذة عن مركز الرافدين للحوار 7
مقدمة المركز 11
المقدمة 13
الفصل الاول: أسباب بحث العلاقة البينية 17
أولاً: في ظلال الشريعة المسيحية المقارنة، ونلاحظ فيها ما يأتي: 17
الفصل الثاني: فلسفة الدين في المنظور القانوني 21
أولاً: المنظور المسيحي لفلسفة الدين قانوناً: 21
ثانياً: المنظور الإسلامي لفلسفة الدين قانوناً: 25
الفصل الثالث: الفلسفة القانونية للدين في المجتمعات ما بعد العلمانية 39
الفصل الرابع: تغير أصول القانون من الدين إلى العلمانية 49
الفصل الخامس: التصور الفلسفي لحلول القانون بديلاً عن الدين 53
الفصل السادس: الاتجاهات الجديدة في فلسفة الدين والقانون لمجتمع ما بعد العلمانية 59
الفصل السابع: علاقة الدين بتأسيس الدولة والقانون 65
الفصل الثامن: آفاق علاقة القانون الدولي الخاص بالدين 75
الخاتمة 87
المصادر 91

نبذة عن مركز الرافدين للحوار

يُعَدُّ مركزُ الرافدين للحوار من المراكز النوعية في العراق التي تجمعُ على منبرها النخبَ السياسيةَ والاقتصادية والأكاديمية الناشطة في توجيه الرؤى والمؤثرة في صناعة القرار والرأي العام. فهو مركز فكري مستقل (THINK TANK)، يعمل على تَشجِيعِ الحِوارات في الشؤون السِياسِيّةِ والثَقافيـة والاقتصادية بيـن النخـب العراقية؛ بهدف تعــزيـز التجـربـة الديمقـراطية، وتحقيـق السِلْـم المجتمعي، ومسـاعدة مؤسسات الدولة في تطوير ذاتها، من خلال تقديم الخبرات والرؤى الإستراتيجية؛ لذا يمثل المركز صالوناً للحوار يتّسِـم بالموضوعية والحيـاد ويـوظف مخرجاته للضغط على صناع القرار وتوجيه الرأي العام نحو بناء دولة المؤسـســات، في إطار النظام الديمقراطي، وسيادة القانون، واحترام حقوق الانسان.

تأسس المركز في الاول من شباط (فبراير) 2014 في مدينة النجف الأشرف على شكل مجموعة افتراضية في الفضاء الالكتروني تضم عددا محدوداً من السياسيين والأكاديميين والمثقفين، وقد تطورت الفكرة لاحقاً، ليتم إكسابها الصفة القانونية عن طريق تسجيل المركز في دائرة المنظمات غير الحكومية NGO التابعة للأمانة العامة لمجلس الوزراء العراقي.

يضم «مركز الرافدين للحوار» اليوم في جنباته الحوارية أكثر من سبعمائة عضو عراقي من التوجهات السياسية والاختصاصات الأكاديمية والمذاهب الدينية كافة، إذ يمكن تشبيهه بـ«عراق مصغر» اتفق فيه الجميع على اعتماد الحوار ركيزة أساسية لمواجهة المشاكل، وإنتاج حلول استراتيجية، تتناغم ورؤية المركز في بناء الوطن المزدهر. كما يعمل في أقسام المركز الإدارية 30 موظفا من مختلف الاختصاصات.

وقد استطاع المركز خلال مدة وجيزة تحقيق مجموعة من الإنجازات عبر تسخير الطاقاتِ المختلفةِ وتوظيف مخرجاتها لصالح القضية العراقية، مستفيداً بذلك من التقنيات الحديثة في التواصلِ الالكتروني مع النخب في مركز القرار ومتجاوزا حواجز الجغرافيا والزمن والضرورات الأمنية، التي لربما تعيق الحوار المباشر.

لم يكتفِ المركز بالتواصل الالكتروني، بل أقام مجموعة من النشاطات على أرض الواقع شملت عدداً من الندوات والمؤتمرات وورش العمل والجلسات الحوارية التخصصية وفي مجالات متعددة منها على سبيل المثال لا الحصر: تطوير القطاع المصرفي وسوق الأوراق المالية، إنضاج مشاريع المصالحة الوطنية والتسوية بين الفرقاء والتوسط في الأزمات بين حكومتي المركز والإقليم، تحسين القطاعات الخدمية والتخلص من البيروقراطية الإدارية والروتين، تحقيق الأمن المائي والغذائي، إضافة إلى استقراء العديد من الملفات الشائكة كالدستور والبترول والعلاقات الخارجية والحشد الشعبي والمنافذ الحدودية والاستثمار والرعاية الاجتماعية وغيرها.

فيما يعد ملتقى الرافدين للحوار معلما بارزا ضمن انشطة المركز والذي يعد الاول من نوعه في العراق، والاكثر سعة وتنظيما، ويهدف الى اثراء الحوار بين صناع القرار في القضايا التي تهم البلد، وتعزيز النقاشات بشأنها، وتبادل الخبرات مع الخبراء والأكاديميين.

رؤية المركز

المركز هو المحطة التي تتلاقح عندها آراء النخب وصناع القرار بجميع أطيافها السياسية والدينية والقومية، وبِمَا يوفر من بيئة حواريّة إيجابية تُحْسِّنُ إيجاد الفضاءات المشتركة بين تلك الآراء، وتسهم في بناء بلدٍ مزدهر.

رسالة المركز

تشجيع وتنمية الحوارات الموضوعية والجادة بين النخب العراقية وصناع، القرار بما يعزز التجربة الديمقراطية، ويحقق السلم المجتمعي، والتنمية المستدامة في العراق.

أهداف المركز

يسعى المركز الى تحقيق جملة من الاهداف منها:

- تحقيق السلم الاجتماعي والعمل على ادامته، عن طريق تشجيع الحوار البناء والتبادل الفكري بين النخب العراقية، ضمن قواعد واطر وطنية شاملة.
- تعزيز الشعور بالمسؤولية الوطنية في المجتمع، عن طريق صناعة رأي عام باتجاه ادامة

التجربة الديمقراطية، والحفاظ على علاقة متوازنة، وثقة متبادلة بين النخب من جهة، وبين اجهزة الدولة ومؤسساتها من جهة أخرى.

- مساعدة مؤسسات الدولة وهيئاتها في وضع حلول للمشكلات التي تواجه عملها، من خلال تقديم الدراسات والاستشارات والرؤى الاستراتيجية من قبل باحثين متخصصين.
- توسيع قاعدة المشتركات بين الكيانات السياسية والاجتماعية، عن طريق توفير بيئة حوارية محايدة وموضوعية، توجه الحوار بما يصب في الصالح العام للوطن والمواطن.

الوسائل

من أجل تحقيق أهداف المركز فإنَّه يتوسل الوسائل الاتية:

- إقامة المؤتمرات والندوات والملتقيات التخصصية في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتوفير التغطية الإعلامية المناسبة لها ومتابعة مخرجاتها.
- إصدار الكتب المؤلفة والمترجمة والمجلات والصحف والمنشورات والبحوث باللغة العربية او باللغات الأخرى، ونشرها ورقياً، أو الكترونياً.
- عقدُ اتفاقاتٍ وشراكات للتعاون وتوقيع مذكرات تفاهم مع المؤسسات والمنظمات والمراكز المحلية والدولية التي تحملُ توجهاتٍ وأهدافاً تشترك مع توجهات المركز.
- عقد اتفاقيات مع الجامعات والكليات رفيعة المستوى في العراق وخارجه؛ لإقامة فعاليات علمية مشتركة تسهم في تحقيق اهداف المركز.
- إنشاءُ دوائر البحوث والدراسات العلمية والفكرية والثقافية، وتشكيل اللجان المتخصصة الدائمة او المؤقتة، التي تعزز حركة البحث العلمي بما يسهم في تحقيق أهداف المركز في القضايا التي تخص العراق ومنطقة الشرق الأوسط.
- عقد حلقات الحوار والتفاهم بين المختلفين، سواء أكان اختلافهم إثنيا أم عرقياً أم سياسياً؛ لتطوير آليات فهم الاخر كمقدمة لاكتشاف المشتركات الوطنية، وجعلها قاعدة الانطلاق في حوار بناء خلّاق لتحقيق الاندماج الاجتماعي.

مقدمة المركز

منطلقا من ظلال الشريعة المسيحية يحاول الكاتب فك رموز العلاقة بين القانون والدين؛ اذ ان المعتقدات الدينية المسيحية ـ بحسب ما يرى ـ مجسدة في النظامين القانونين الأوروبي والأمريكي، وهذا ما دفع الباحثين طيلة القرنين الماضيين الى تحديد ملامح المنهج القانوني بالاعتماد على المسيحية، واستعراض المرجعيات الغربية، محاولا اجراء مراجعة فلسفية لبحث الدين ارتباطا بالقانون، بوصفها واحدة من المشكلات التي تجلت في منهجية التفكير القانوني المعتمدة في العراق، ونسجها على منوال أسلوب علماني غربي بثقافة أوروبية، على الرغم من إسلامية المجتمع العراقي وشرقية ثقافته، والتأثيرات الخطرة للفصل بين الظاهر العلماني والباطن الاعتقادي، فضلا عما يثيره المنظور الإسلامي لفلسفة الدين قانونا من إشكاليات إضافية، حاول الكاتب تفكيكها واقتراح الحلول لها.

ويرى الكاتب أن الإيتيقيا أو الفلسفة الأخلاقية ليست أيديولوجيا نظرية محضة، بل تبقى المسائل المرتبطة بالأمور الدينية والشرعية في غاية الحساسية، على الرغم من الدور الفعلي المحدود لها في الجانب القانوني، ولاسيما في المسائل المرتبطة بالأحوال الشخصية. لذا فإنه يحاول أن يناقش إشكاليتين أساسيتين، الأولى: معرفية منهجية، والثانية: تطبيقية عملية من خلال ضرورة ضبط المؤثرات الاعتقادية الدينية، على مسارات القانون المحلي والدولي.

والمؤلف متخصص في القانون الدولي وأستاذ في جامعة ذي قار، له العشرات من الكتب والأبحاث المطبوعة في فلسفة القوانين المنظمة للعلاقات الإنسانية، وأبعادها القانونية والشرعية التي تشرح وتضبط الأنشطة المجتمعية بتفاصيلها المتنوعة.

المقدمة

يمكن للمرء أنْ يعتقد ـ بعد انقضاء عقود من الزمن ـ بأنّ هذا النزاع قد طوته الأيام كغيره من الأمور التي كانت تاريخياً موضع سوء تفاهم، ولكنّ الأمر يُظْهِر أنّ الموضوع ما يزال مطروحاً؛ لذا يتوجب علينا إجراء تقييم جديد، بغية التوصل للإحاطة بالمعطيات بصورة دقيقة.

إنّ معنى كلمة دين انقلب مع علمنة مجتمعاتنا، وهكذا أصبح الدين «ديانات»، وبعد أنْ كان الدين قديماً الأساس العقائدي للمجتمعات، تحوّل اليوم إلى مسألة حريّة فرديّة؛ وبعد أنْ كان شأناً عمومياً، صار شأناً خاصاً؛ لذلك فإنّ الحديث عن الدين اليوم مصدر لالتباسات لا تنضب من سوء التفاهم.

فضلاً عن أنّ الشريعة المسيحية هي الدين الحقيقي الذي ينال استحسان المنظمات الدولية والصحفيين والسلطات العامة.

الأمر الذي يمكن تشخيصه بدقة في نص المادة الثانية من الدستور العراقي النافذ لسنة 2005، التي أوردت مفردات جديدة، منها «ثوابت أحكام الإسلام، مبادئ الديمقراطية»[1].

وتكمن أهمية البحث فيما يأتي

ـ إنّ إعادة طرح بعض المسائل ليست مجرد تكرار، وإنما قد تكون تجديداً أو معارضة أو إصلاح.

ـ إنّ هذا الموضوع ليس ايديولوجياً ـ نظرياً ـ محضاً، فقد كانت ـ وماتزال وستبقى ـ المسائل المرتبطة بالأمور الدينية والشرعية في غاية الحساسية، على الرغم من الدور الفعلي

(1) نصت المادة الثانية من الدستور العراقي النافذ على الآتي: «أولًا: الإسلام دين الدولة الرسمي, وهو مصدر أساس للتشريع: أ ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام . ب ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية. ج ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في هذا الدستور».

المحدود لها في الجانب القانوني، ولاسيما في المسائل المرتبطة بالأحوال الشخصية ـ مثلاً ـ التي تعتمد في أُسسها العلمية والمعرفية على قواعد الشرائع المتعددة، بما يُسبغ على تنازع مسائلها أهمية استثنائية.

لا يكاد العجب ينقضي من التناقض الحاد في الادعاء بانحسار دور الدين في مجال القانون أو حتى اختفائه، وتأكيد الدساتير على أهمية الدين في أوليات أسسها الفكرية والفلسفية، ولا يُستثنى من ذلك الدستور الاوربي، بإدخاله كلمة الدين في مقدمته.

وهناك اشكاليتان أساسيتان في البحث:

الأولى: معرفية منهجية: لقد أثار بحث الدين مشاكل وتصورات أكثر من المتوقع؛ وذلك لارتباطه بالقانون في أكثر من مجال وحالة. وقد تجلت المشكلة الأساس في منهجية التفكير القانوني المعتمدة لدينا في العراق، والدول المشابهة له، ونسجها على منوال أسلوب علماني غربي وبثقافة أوربية، مع تصورنا بأننا مسلمون وأصحاب منهج شرقي وثقافة شرعية محمدية أصيلة، وانعكاسات هذا المنهج على آلية التعامل القانوني مع الفرد العراقي ـ مثلاً ـ بالفصل بين ظاهره العلماني، وباطنه الاعتقادي أياً كان[1]، وهي مسألة لها من الخطورة ما يمكن أن يسلب القانون روحه ووجوده وقبوله وأثره في تنظيم المجتمع وضبط مسارات أفراده.

الثانية: تطبيقية عملية: من خلال ضرورة ضبط المؤثرات الاعتقادية الدينية، على مسارات القانون ـ عموماً ـ والدولي الخاص ـ خصوصاً ـ بحلوله المرنة والمتجددة، سواء في مجال الاحوال الشخصية، أو الالتزامات العقدية، أو الاختصاص القضائي الدولي وهكذا[2].

واعتمد البحث المنهجية الآتية:

أ ـ المنهج الفلسفي: ويتوزع على:

1 ـ المنهج الفلسفي العلماني المعاصر: المعتمد على القطيعة بين الدين والقانون.

2 ـ المنهج الفلسفي ما بعد العلماني: المبني على إعادة المزاوجة والتفاعل العقلي بين الدين والقانون.

(1) من خلال نصوص الدستور التي تقيم الاعتبار لصفة العراقي(بجنسيته)، بغض النظر عن دينه ـ مع تصريحه بأنّ الاسلام دين الدولة الرسمي.

(2) بما يُسهم بتقديم صورة مُغايرة للاعتقاد بالقطيعة بين الدين والقانون الدولي الخاص.

ب ـ المنهج القانوني المقارن: وسنعتمد فيه بيان فلسفة الشريعتين المسيحية والإسلامية، ومظاهر تطورها من خلال ايجاد الصلة بالقانون عموماً، والعلاقات الخاصة الدولية خصوصا.

وتتفرع خطة البحث: على الآتي:

أسباب بحث العلاقة البينية(مطلب أول)، فلسفة الدين في المنظور القانوني، (مطلب ثانٍ)،الفلسفة القانونية للدين في المجتمعات ما بعد العلمانية (مطلب ثالث)، تغير أصول القانون من الدين إلى العلمانية (مطلب رابع)، التصور الفلسفي لحلول القانون بديلاً عن الدين(مطلب خامس)، الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين والقانون لمجتمع ما بعد العلمانية(مطلب سادس)، علاقة الدين بتأسيس الدولة والقانون(مطلب سابع)، آفاق علاقة القانون الدولي الخاص بالدين(مطلب ثامن).

الفصل الاول

أسباب بحث العلاقة البينية

يمكن بيان هذه العلل، على وفق النقاط الآتية:

أولاً: في ظلال الشريعة المسيحية المقارنة، ونلاحظ فيها ما يأتي:

1 ـ إنّ الكتابة العلمية في العلاقة البينية للقانون المقارن والدين ضئيلة، ولا تذكر الكتابات الكلاسيكية المتعلقة بالقانون المقارن العلاقات بين القانون والدين في ثقافات مختلفة، وقد يكون ذلك جزئياً بسبب من أنّ مثل هذه الكتابات قد ركزت ـ إلى حد كبير ـ على المقابلات بين العائلة الأنكلو أمريكية للنظام القانوني، المبني على السوابق القضائية، والعائلة القارية الأوروبية للنظام القانوني المدني.

2 ـ من المعلوم ـ ظاهرياً ـ أنّ المعتقدات الدينية المُجسدة في كلّ من هذين النظامين متماثلة في أسسها، وهي المعتقدات المسيحية، وقد جرى الاعتراف بوجود بعض الاستثناءات، وهكذا أسندت الاختلافات داخل أنموذج قانوني غربي معيّن في ما يتعلق بموضوعات الزواج والطلاق وحقوق المتبنّين من الأطفال، وبعض الأوجه الأسرية الأخرى، والميراث، إلى الاختلافات في الانتماءات الدينية، كما هو الحال في الاختلافات في العلاقات الدستورية بين الكنيسة والدولة.

3 ـ تمّ التركيز ـ لأكثر المقارنين طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين ـ على تحديد ملامح المنهج القانوني، أو العلم القانوني الذي يميز بين العائلات المختلفة للنظم القانونية الغربية، لإفراد كلّ نظام منها من الآخر، ولاسيما في مجال القانون الخاص، مثل العقود، المسؤولية التقصيرية، والملكية. ولم يحدث إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، أنْ بدأت نصوص القانون المقارن تحتوي على فصول موجزة عن القانون الإسلامي، والقانون اليهودي، والقانون

الهندوسي، والقانون البوذي، وبعض الأنماط الأخرى من التقاليد القانونية الغربية وغير الغربية من دون استنباط ـ في العادة ـ لأية مقارنات ومقابلات بينها وبين الجوانب الدينية للنظم القانونية الغربية.

4 ـ إنّ استمداد النظم الغربية نفسها تاريخياً كان من مصادر دينية، وأنّ لديها أبعاداً دينية أمر لا يظهر في الأعمال الكلّاسيكية الأنموذجية الخاصة بالقانون المقارن، وتُعدُّ هذه الأعمال ـ عوض ذلك ـ كلّاً من النظم القانونية الغربية الرئيسة نظاما علمانيا أساساً في طبيعته، باستثناء بعض هذه الأجزاء الخاصة، التي من الواضح أنها دينية، مثل القانون الكنسي للكنائس الرومانية الكاثوليكية والإنجليكية.

5 ـ لقد كان هذا القانون الكنسي ـ حتى أواخر القرن العشرين ـ هو القانون الوحيد الموجود في ضمن الدراسات الأنموذجية للقانون المقارن، على الرغم من أنه كان ـ من الوجهة التاريخية ـ مصدراً أساساً لتطوير النظم القانونية العلمانية الغربية، بل إنّ المقارنين لم يلاحظوا أنّ التمييز بين القانون العلماني والقانون الديني ينبني بنفسه ـ من الناحية التاريخية ـ على المفاهيم الدينية المسيحية الغربية، كما هو حال التمييز الحاد بين الأدوار الخاصة للدولة والكنيسة.

6 ـ إنّ أكثر الأعمال الخاصة بمقارنة الأديان قد تجاهلت، أو انتقصت من الارتباطات بين الأنماط المتنوعة للمعتقد الديني، والأنماط المتنوعة للقانون، وبمجرد أن يبحث المرء في فهارس الأعمال الرائدة في القانون المقارن عن كلمة (دين) فسوف يجد مداخل قليلة، وكذا سيحبط من يبحث في فهارس الأعمال الرائدة في الأديان المقارنة عن كلمة (قانون)، وقد اتجه الفصل بين الدراسة القانونية المقارنة، ودراسة الأديان المقارنة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين إلى التغيّر التدريجي، فقد بدأ العلم القانوني والعلم الديني بإيجاد صلات متبادلة بينهما، وبدأت الكتابات العلمية في النشوء، بناء على التفاعل بين القانون والدين، التي وصلت إلى دراسة النظريات والممارسات القانونية والدينية، في كلّ من الثقافات الغربية وغير الغربية[1].

(1) ومن أمثلة هذا الأنموذج الأخير كتاب ويرنر منسكى (Werner Menski) وعنوانه: القانون المقارن في السياق العالمي: النظم القانونية لآسيا وأفريقيا (Comparative Law in a Global Context: The Legal Systerns of Asia and Africa) وهو كتاب صدرت طبعته الأولى عام 2000، والثانية عام 2009)، وقد تضمن هذا الكتاب فصولاً وافية عن الأبعاد الدينية للقانون الهندوسي (الهندي) والإسلامي

7 ـ في مجال الربط بالقانون الدولي الخاص، يمكن بيان الآتي:

أ ـ ما كان لمفهوم العقد الحديث أن يتطور من دون الإيمان بضامن كلّي للعهد، فضلاً عن ذلك، فإنّ هذا العهد ليس له من قيمة إلا بقدر ما يكون مطابقاً للقانون الذي يضعه هذا الضامن[1]، واليوم صار قانون الدولة لا يمنح قوة قانونية إلا إلى الاتفاقيات المبرمة بشكل شرعي، وهذا الأفق الثنائي أو التحالف بين الاتفاقية والشرعية، ما كان له أن يزدهر إلى اقتصاد السوق، من دون البعد الثلاثي والعمودي للطرف الثالث، الذي تبرم تحت رعايته العقود، وهو الضامن الذي كان هو الدين أو الشرع، والآن هي الدولة.

ب ـ إنّ تجزئة الفضاء المعياري، أي انزياح الضامن الكوني إلى ضامن محلي، قد أدّى إلى ازدهار القانون الدولي الخاص وتقنياته، لحسم تنازع القوانين واختصاص المحاكم، وبُذلت ـ في هذا الصدد ـ جهود لمنح العقود الدولية قواعد جوهرية عالمية.

ثانياً: الشريعة الإسلامية المقارنة، وفيها نقف على المفردات الآتية:

1 ـ لابد من الاعتراف بأنّ المسلك الغربي ـ المسيحي ـ عموماً، قد ألقى بظلاله وحتى قواعده على منهج الدراسات القانونية لدينا بشكل عام.

2 ـ إنّ الدراسة المقارنة للقانون بالشريعة الإسلامية، قد اتخذ مسارات غير متوازنة بين الأصل القانوني، والتفرغ الشرعي أو خلاف ذلك؛ لأنّ البناء على أساس الانطلاق من القانون

(يشملان التركي والباكستاني والأفريقي والصيني، فضلاً عن تضمنه نقداً فقهياً مكثفاً لفشل العلم القانوني المقارن في قبول نظرة قانونية عالمية حقيقية تستوعب التفاعل بين القانون والدين، ولا يقارن كتاب (ه، باتريك غلين H، Patrick Glenn) وعنوانه: التقاليد القانونية في العالم: استبقاء التنوع في القانون (Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law) (الذي صدرت طبعته الأولى عام 2000، والثانية عام 2005) مقارنة منحصرة بين تقاليد القانون المدني والقانون المبني على السوابق القضائية فحسب، بل يقارن كذلك بين التقاليد القانونية الإسلامية والهندوسية والآسيوية والمحلية الأفريقية، مؤكداً الاختلافات الأساس في المعتقدات الدينية التي تفسّر الاختلافات الأساس في المنهج القانوني والقيم القانونية. وكذا كتاب أندرو هكسلي للقانون الديني (Andrew Huxley) بعنوان: الدين والقانون والتقليد: دراسات مقارنة في الدين والقانون الصادر عام 2002، الذي يتضمن كذلك فصولاً عن القانون الكنسي، والقانون اليهودي، والقانون الإسلامي، والقانون الصيني الباكر، والقانون الهندوسي، والقانون البوذي، ليؤكد أيضاً تفاعل المفاهيم الدينية والقانونية، ويتضمن أيضاً الجزء الثاني من موسوعة الأديان (الطبعة الثانية الصادرة عام 2005) مداخل مكثفة عن الأبعاد الدينية للقانون في الثقافات المتنوعة.

(1) بالأمس كان القانون الالهي يشترط أن تكون الاتفاقية متعلقة بقضية عادلة، كان الاعتقاد بوجود اله واحد يرى كل شيء ولا يجوز الكذب في حضرته أبداً، بما أنتج الاشتراك في الرؤية بين العقد والاتفاقية.

إلى الشريعة، ولّدَ تصوراً محدداً تجاه فهم الشريعة الإسلامية من خلال المطلوب قانوناً فقط، من دون الابتداء من الشريعة إلى القانون، الذي يُعطي للشريعة مساحة أوسع لفهم نظرتها وقواعدها للموضوع المطروح.

3 ـ الأصل في الرؤية الإسلامية أنها كانت وما تزال تؤمن بمحورية الحق تبارك وتعالى في كلّ ما يرتبط بالقانون، تأصيلاً وتشريعاً وتطبيقاً، بخلاف الأصل المعتمد في الفكر الغربي،المبني على الايمان بمحورية الإنسان، والركون إلى منهج الأنسنة التي تؤدي إلى احلال الإنسان محل الحق تعالى، في قيادة الكون وحق التشريع بإصدار القانون «تنظيراً وتشريعاً وتنفيذاً». مع أنّ المشكلّة الأكبر في هذا المجال هي مجاراة المسيحية للنظرة الفلسفية الغربية، وكذلك جّرَت معها من آمن من المسلمين بمنهج الغرب المادي.

4 ـ في تفصيل ما تقدم ـ النقطة الثالثة ـ نلاحظ ما يأتي:

- إنّ المنهج الغربي ـ المسيحي وغيره ـ يعتمد المنهج المادي في معرفة الطبيعة والعقل والدنيا، على حين يرتكز المنهج الإسلامي القرآني على الله تعالى، والوحي، والآخرة، وفيه ثنائية المادة، والنشأة الآخرة.
- الفكر المادي يعدّ كلّ شيء ماديا، ابتداءً من الطبيعة والإنسان والفكر وحتى حقوق الإنسان في إطار مادي «الأموال ـ السياسة ـ الاقتصاد ـ وغيرها»[1]، على حين أنّ منهج الوحي ـ غير المادي مطلقاً ـ هو منهج الإنسان المرتكز على(محورية الإنسان ـ الإنسانية المشتركة «ليس لإنسان من دون غيره» ـ للمجتمع دور في الحياة الاجتماعية ـ ضرورة وجود الأسرة).

(1) ففي اطار علاقة المرأة والرجل نلاحظ أنها علاقة تصارع مصالح وأفضلية وسيطرة، على حين أنها علاقة انسجام ومودة ورحمة في الشريعة الاسلامية.

الفصل الثاني

فلسفة الدين في المنظور القانوني[1]

نحاول في هذا المجال عرض الفلسفة العامة للدين وآثرها على الدراسات القانونية، مع محاولة التعليق على كلّ فقرة من الفقرات، وعلى النحو الآتي:

أولاً: المنظور المسيحي لفلسفة الدين قانوناً:

هذا الأمر يقتضي البيان العام، وليس التفصيلي، وعلى وفق النقاط الآتية:

1 ـ إذا وازّنا الدين بالقانون لزم أن نميز بين الثالوجيا[2] من حيث هي علم، وبين فلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة، على أساس أنّ الثالوجيا تبحث في دين من الأديان بعينه، أما فلسفة الدين فتُعنى بنقد وتحليل المفاهيم التي تستعملها الثالوجيا، والمبادئ الأولى التي تفرضها، غير أنّ الحاصل بالفعل هو أنّ فكرة أخرى مختلفة تمام الاختلاف قد حلّت محل هذه الفكرة البسيطة في مسألة الدين ومسألة القانون على السواء، فكما أننا نقابل في القانون بين القانون العقلي أو الطبيعي، وبين قانون الدولة الوضعي، كذلك نفرّق في أيّ دين من الأديان بين ما هو من عمل العقل وطبيعة الإنسان، وبين ما هو مُنزّل بطريق الوحي، فالأول هو الأفكار والعواطف الدينية التي تكشف عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، أو هو الأمور التي تقتضيها أشرف قوة في الإنسان، وهي القوة العاقلة،

(1) تتوزع فلسفة الدين من الوجهة القانونية على تصورين، هما:
الاول: تصور نظري: وهو مسلك ممكن من النواحي التاريخية والنفسية والفلسفية.
الثاني: تصور عملي: وهو اتجاه مستحيل تقريباً لعدم وجود من درس هذه الفلسفة من النواحي الثلاث ـ آنفا ـ بدقة وشمولية وتخصص واطلاع على كل العلوم المتعلقة بالموضوع.

(2) علم الربوبية التي يُشبه علم التوحيد في الإسلام، وهو العلم الذي يتحدث في الله، وصفائه، وأفعاله، وما يجب له، وما يجوز عليه وغيرها من المسائل الأخرى.

بل يغلب على الظنّ أنّ هذا التمييز في دائرة الدين كان الأصل الذي أخذت عنه فكرة التميّز بين نوعي القانون، العام والخاص وإنْ كانت الفكرة بما يتعلق بالقانون تطبق تطبيقاً آخر، وتكيف تكييفاً أدق؛ ذلك أنّ القوانين الوضعية وأعمال الإنسان الظاهرة تؤدي الدور الأهم فيه، أما الدين فقد عدّ جوهره دائماً في الحياة الروحية الباطنية الصرفة، تلك الحياة التي قد تترجم عنها الأعمال الظاهرة بمختلف الأساليب، ولكنها تبقى دائماً في ذاتها حقيقة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك الأعمال.

إنّ أبرز ما يلاحظ على ما تقدم:

أ ـ يلاحظ هنا الربط الفلسفي بين تقسيم الدين على دين وحياني، وآخر إنساني، وتقسيم القانون على عام وخاص.

ب ـ الربط بين القانون الدولي الخاص، والقانون العام، لجهة تكييف القوانين، وربطها بين ـ القانون ـ الظاهر، والجوهر ـ الدين ـ والباطن.

ت ـ على الرغم من الربط آنفا، فإنّ هناك حقيقة ثابتة وهي ضرورة بقاء الاختلاف قائماً بين الدين والقانون، بوصفه من الاختلاف الذاتي بينهما، وليس اختلافاً عرضياً.

2 ـ إنّ ذلك الدين الباطني ينمو بمنأى من تلك الصورة الخارجية التاريخية التي وضع حدودها للفرد دينَه السماوي، ومن هنا يتبين أنّ فلسفة الدين جديرة ـ على الدوام ـ بأن تبحث الحقائق الدينية بحثاً مستقلاً عن أيّ علم لاهوتي خاص، وإنْ كانت لم تعالج المشكلة ـ التي حددناها الآن ـ إلا علاجاً بسيطاً، أعني بذلك مشكلة النظر في المفاهيم العامة التي تستعملها علوم اللاهوت، وإيضاح معانيها وأهميتها الفلسفية.

هنا يلاحظ التحول الواضح في قراءة الدين من مفهوم وحياني سماوي، إلى مفهوم أرضي إنساني، كما ينبغي التمييز بين أثر المفهومين ـ المتقدمين ـ للدين وإن كانت الضرورة المنهجية تقتضي عدم إغفال ـ من وجهة نظر غربية مسيحية ـ حقيقة اشتراكهما في عدم تقديم الصورة المُثلى للمفاهيم العامة، لما ينبغي للدين أن يقدمه من تصورات.

3 ـ لم يكن للدين فلسفة مستقلة عن الفلسفة العامة إلا في عصر متأخر، كانت فلسفة الدين في العصور القديمة جزءاً لا يتجزأ من الميتافيزيقا، بل قد ساد الاعتقاد في العصر الحديث ـ إلى يومنا هذا ـ أنّ أيّ رأي في الدين يجب أن يكون مستنداً إلى نظرية ميتافيزيقية

ما، ولهذا؛ عدّ الناس وجهة نظر الفيلسوف في الدين أو في الله مقياساً تُقاس به فلسفته العامة، كما تدل على ذلك أسماء المذاهب الفلسفية الدينية مثل «مذهب المؤلّهة» بقسميه، ومذهب وحدة الوجود، وهي المذاهب التي تعبر في وضوح عن الصلة بين الدين والفلسفة، ثم يجب ألا ننسى أنّ الفلسفة العامة (الميتافيزيقيا) هي التي وجهت أول حملة ضد العقائد المسيحية وأنّ البحوث الإبستمولوجية (المتصلة بالمعرفة) في معنى الوحي (في الفلسفة الإنجليزية) أدّت إلى نقد الأديان السماوية عامة، وربما كانت كتابات المفكرين الأحرار الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر أقدم بحوث فلسفة الدين مستقلة عن الفلسفة العامة، أعني بهؤلاء المفكرين أمثال: تولاند وتندال وغيرهما، ممن حاولوا أن يضعوا أساساً جديداً لما يجب أن يكون عليه الدين في جوهره، ووصلوا إلى غايتهم. وقد انتهت بهؤلاء المفكرين بحوثهم إلى القول بنوع من التأليه، أنكروا معه الوحي والأديان السماوية، كما انتهت بهم نظرية ميكانيكية الكم في طبيعة العالم، فقد كان لنظريات الطبيعة أثر كبير في ظهورها وهي نظرية لا تتسع للقول بوجود إله يدبر العالم ويقدر مصيره.

الامر المُشَّخص هنا ظهور تطور آخر في هذا المجال، مؤداه ظهور طبقة جديدة من المؤمنين باللّه تعالى، من دون الحاجة لوحي أو نبوة أو رسول من الخالق، وكأنّ الموضوع مشابه لفكرة ـ المُفوّضة ـ بعض الفرق الإسلامية، وأنّ الله تعالى خالق للكون مع تركه ـ أي الكون ـ ليتدبر أمره على وفق ما يشاء، من دون تدخل من الرّب القدير، إلا أن خطورة الأمر تتجلى في:

- عدم وضوح المنهج المعتمد لدى هؤلاء الفلاسفة والمفكرين، الذي أنتج نوعاً من التأليه المستقل عن منهج الأديان، والمعتمد على الكتب السماوية، والأنبياء المرسلين.
- الخطر الآخر هو هذا التوجه الإنساني المعتد بذاته وبتصوراته، لدرجة إيجاد نوع خاص من الدين له طقوسه وتصوراته.

4 ـ لقد أصبح من الضروري أن يوضع للدين أساس آخر، وهو ما تمّ على يد الفيلسوف(كانط)، الذي وصف المبادئ الأساس في العقيدة الدينية بأنها أمور يفترضها الشعور الخُلُقي في الإنسان، وقصد بذلك أن يدفع عنها كلّ اعتراض يأتي من ناحية الأدلة النظرية، ثم إنّ كانط يرى أن تفسير الكون بالقوانين الميكانيكية البحتة لا يُمكن أن يتجاوز الظواهر الطبيعية، أما حقائق الأشياء في ذاتها، فهي من عالم لا يتقيد بمثل هذه القوانين، هو عالم الحرية، وفكرة

الحرية في نظره تقتضي أمرين الأول: افتراض الخلود الذاتي في الإنسان، والثاني افتراض وجود إله قادر خيّر، وقد عرّف كانط الدين بأنه إدراك الواجبات على أنها أوامر إلهية، وفسّر في كتابه في الفلسفة (الدين) بتعاليم الديانة المسيحية تفسيراً عقلياً لا يختلف في جوهره عما قام به الفلاسفة العقليون من أهل عصره، من محاولة الوصول إلى دين يتماشى مع مبادئ العقل، ولكن الفيلسوف (كانط) وجه عنايته إلى جعل علم الدين علماً معيارياً، وألحّ في أن يفسح له مكان في المذاهب الفلسفية. أما شلير ماخر، فيبحث في الدين بوصفه عاملا من عوامل التاريخ، وحقيقة من حقائق علم النفس، وينتهي إلى أنّ كلّ دين يرجع إلى افتقار الإنسان وشعوره بالعجز المطلق، ويربط هيجل الدين بالفلسفة مرة أخرى؛ لأنه يصف الدين بأنه الفلسفة في الدور الذي تكون فيه غامضة مشوشة، وقد أخذ البحث في فلسفة الدين في السنوات الأخيرة ثلاثة اتجاهات مهمة: الاتجاه التاريخي، والاتجاه السيكولوجي الأبستمولوجي، والاتجاه الفلسفي[1].

في هذه المرحلة يتبين ما يأتي:

أ ـ الخلط الجلي بين مفاهيم الدين والأخلاق.

ب ـ محاولة إبعاد الدين عن جانبه العملي والسلوكي.

ت ـ التطور الأخطر هنا هو إعادة قراءة الدين السماوي إنسانياً، وعدّ هذه القراءة العقلية مصدراً معتمداً، ودیناً يحتذى.

ث ـ ومن الملاحظ هنا أنّ (كانط) يرى أنّ الدين معيار، وإنْ كان بقراءة عقلية إنسانية وبتصوره الذاتي الشخصي، أما شيلر ماخر فيرى أنّ قراءة الدين تتم من طريق عناصر التاريخ، وعلم النفس، فالدين ليس معياراً، على حين يرى هيغل أنّ الدين فلسفة وآلية تفسير، لحلّ الغموض والتشويش ليس الا.

يتضح من كلّ ما تقدم ـ في الفقرات السابقة ـ أنّ منزلة فلسفة الدين من بين العلوم عامة، ومن بين العلوم الفلسفية بوجه خاص، منزلة لا يُمكن وصفها على وجه الدقة والتحديد؛ لأنّها موزعة على حقول تاريخية ونفسية وفلسفية، ولكن هذا التمييز ممكن من الناحية النظرية،

(1) أما الأول فغايته دراسة أصل الأديان وتطور الفكرة الدينية، والثاني: يصف الحالات النفسية التي تنبني عليها الحياة الدينية عند الإنسان. والثالث يتعلق بالمطالبة بالأدلة التي تُبرز النظريات الدينية والوقوف على منزلة هذه النظريات من نظرية عامة في طبيعة العالم.

إلا أنه مستحيل من الناحية العملية، والحقيقة أنّ تاريخ الأديان العام وعلم النفس العام لا يتعرضان لحلّ جميع المشاكل المتصلة بالدين، بل يتركان هذه المشاكل لفلسفة الأديان؛ لتحل في دائرتها الخاصة التي تدرس الدين دراسة تاريخية وسيكولوجية، ولولا ذلك لما عُدّ البحث التاريخي والسيكولوجي ميدانا خاصاً من ميادين فلسفة الدين.

وإنا إذا ما قارنا فلسفة الدين بغيرها من فلسفات العلوم الأخرى، سهل علينا أن نتنبأ بأنها ستتخلص من هذه الصفة المزدوجة في يوم من الأيام، وربما جاء الإصلاح في هذه الناحية أولاً من جانب تاريخ الديانات؛ لأنّ معظم المشتغلين بفلسفة الدين يعوزهم عادة سعة الاطلاع العلمي، الذي يمكنهم من الانتفاع بالتاريخ على الوجه الأكمل، أما من ناحيتها السيكولوجية، فربما ظلت فلسفة الدين جزءاً من علم النفس التطبيقي؛ لأنّ الحياة الدينية حياة واسعة قائمة بذاتها، وهاتان الصفتان(التاريخية والنفسانية) تحولان من دون دراستها دراسة شافية في علم النفس العام، وأما الناحية الفلسفية البحتة من هذا العلم فتنحصر في معالجة مشاكل النوع الثاني من النوعين اللذين تقدم ذكرهما. ولفلسفة الدين من ناحية علاقتها بعلم اللاهوت (الثالوجيا) وظيفة مهمة جداً تؤديها، وهي دراسة جميع المعاني الأساس التي يستعملها رجال اللاهوت، دراسة نقدية تحليلية، مثل مفهوم الله والوحي والمعصية والتبرئة والعبادة ونحوها، ثم ربط هذه المعاني المتصلة بها بالعلوم الأخرى، كالفلسفة العامة، والقانون والأخلاق، ومن الجدير بالملاحظة، أنّ فلسفة الدين بالمعنى الذي شرحناه، لم تجد إلى الآن ـ فيما نعلم من بين المؤلفين ـ من يعترف لها صراحة بوجوب وجودها.

ثانياً: المنظور الإسلامي لفلسفة الدين قانوناً:[1]

لبيان هذا الموضوع، نقف على أبرز التصورات والتطورات التي ارتبطت بأثر الدين (الشريعة) في مجمل الحياة القانونية، ولابد من التأكيد أنّ المسائل التي كانت وماتزال وستبقى حقلاً بحثياً خصباً، هي مفردة الشريعة الإسلامية ومتعلقاتها؛ ذلك أنّ البحث عن الدين ـ بعموميته وقداسته ـ يُشكل مشكلّة كبيرة على أيّ باحث يحاول الاقتراب من هذه المسألة التي شغلت اهتمام الناس قبل العلماء والمختصين؛ لذلك سنتعامل مع مفردة الشريعة الإسلامية من دون التطرق للدين ومستلزماته الحساسة.

(1) لا يخفى أنّ تقديم الشريعة المسيحية على الشريعة المحمدية متأتٍ من السبق التاريخي للأولى على الثانية؛ لذا اقتضى التنويه.

من هنا، سنحاول إماطة اللثام عن مفردات الشريعة على وفق النقاط الآتية:

1 ـ تقوم الشريعة على أساس عقائدي، وتتألف من أحكام وأوامر ذات منشأ ديني، أولاً في القران الكريم، ومن ثمّ في سُنة النبي الاكرم (ص)، التي تُعدُ الهاماً إلهياً أيضاً. ولكنها ـ الشريعة ـ مع ذلك قد تمّ نقلها وبيانها بوساطة البشر، لفهمها واستنباط الأحكام منها.

2 ـ الشريعة كما آلت الينا ـ وهي إلى حدّ كبير من صنع الإنسان ـ قائمة على التأويلات والتفسيرات، مع عدم إغفال حقيقة أنّ الدين هو خصوص نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة، على حين أن الشريعة هي الفهم الإنساني المترشح في ظلال هذه النصوص المقدسة.

3 ـ المشكلّة الأكبر ـ في هذا المجال ـ هي معضلة المصطلح؛ ذلك أنّ الترجمة الشائعة لكلّمة «الشريعة» بمعنى «قانون»، وهذا غير دقيق تماماً، فالشريعة تُفيد ما هو أكثر بكثير من القانون بالمعنى الحديث، والكثير من مضامينها يُغطي الممارسات العبادية، وكذا الوظائف المعجمية المُرتبطة بالعدالة والاخلاق، كما نجد فيها جميع أشكال المؤسسات الدينية والاقتصادية والسياسية.

4 ـ لم تكُ الشريعة مجرد نظام قضائي وفقه، وظيفته تنظيم العلاقات الاجتماعية وإنهاء النزاعات والتوسط لحلها، بل كانت أيضاً ممارسة خِطابية، ربطت نفسها بنيوياً وعُضوياً بالعالم من حولها، بطرائق عمودية وأُفقية واقتصادية واجتماعية وخُلقية وأخلاقية، وفكرية وروحية ومعرفية وثقافية وطرائق أخرى كثيرة.

5 ـ كما لم تكُ الشريعة تجلياً تأويلياً للإرادة الالهية، بل كانت أيضاً نظاماً كامناً في المجتمع، وآلية وصيرورة أوجدها ـ كلّها ـ النظام الاجتماعي، من أجل النظام الاجتماعي نفسه، فقد كانت الشريعة تمثلُ رابطاً مفهومياً، وحلقة وصلٍ بين الغيب والعقيدة من جهة، والعالم الاجتماعي والمادي من جهة أخرى، كما كانت ترمي إلى تثبيت الأحكام الشرعية في ضمن نظام اجتماعي وأخلاقي معين، هو الإصلاح لا الفرض بالقوة.

6 ـ لم تكُ الشريعة في إطارها أو مسعاها العام تُشكل التعبير الاجمالي عن «القانون» ولا كانت له علاقة بتحول الواقع أو ادارة المجتمع أو ضبطه، فلم ترَ الشريعة ـ الفقه ـ أنّ من اختصاصها ممارسة دوري الضبط والادارة ـ كما يفهم منهج الاستشراق المبني على تصورات العالم الكبير فوكو ـ ولعل هذا السبب كان وراء وقوع «الطلاق» المزعوم بين الشريعة الإسلامية،والواقعين الاجتماعي والسياسي.

7 ـ إنّ الآراء التي كانت ترتبط بالشريعة كانت إيضاحيةً أكثر منها تقريرية، وكانت صوب المشروع التأويلي للنصوص المقدسة وإرشاداً أكثر منه بِنية قوانين فعلية أو سلوكية تفرضها سلطة مهيمنة، كما لم تمثل تعبيراً مهيباً عن إرادة السلطة العليا للدولة. والأدق أنها لم تخضع لتقلبات التشريع، التي تنمُ عن مصالح الطبقة المُهيمنة.

8 ـ لم يكُ الفقه تجريدياً، وكان يُطبق تطبيقاً واحداً على الجميع، بل كان كلّ فرد أو ظرف يُعد حالةً متفردة، تحتاج إلى اجتهاد في سياق مخصوص، ولعل العلة وراء ذلك هي عدم ارتضاء الإسلام ـ البتة ـ بفكرة العدالة العمياء، وهو ما يكشف أيضاً عن عدم تقرير الفقه الشرعي بالطريقة التي يوثق بها في تشريعات القوانين في أيامنا هذه، بل هو سيرورة اجتهادية وممارسة متجددة مستمرة لتفسير النصوص.

9 ـ في الأساس الذي انطلقت منه جدلية العلاقة بين الشريعة والدولة، في العالم الإسلامي وريث الامبراطورية العثمانية، فقد استقر الاعتقاد الشائع بكون الدولة العثمانية ساعية طيلة مسيرتها للدفاع عن الشريعة الإسلامية وإحيائها، على حين أنّ التدقيق والتحقيق في تاريخ ومسيرة هذه الامبراطورية يُثبت أنّ سياستها وقوانينها كانت تتجه صوب التأسيس للعلمانية ـ التي توجّت بمتبنيات كمال أتاتورك ـ من خلال هيمنة اللاهوتيين بنزعتهم التقليدية للدين جنباً إلى جنب مع عملية مركَّزة الدولة وفرض أشكال السيطرة البيروقراطية.

10 ـ كانت القوانين العُثمانية تتضمن مفاهيم ومبادئ ـ يُدّعى أنها ـ مأخوذة من الشريعة، مع إشارات ورِعة إلى الشريعة، لكنها في معظم الاحوال كانت نوعاً من الخطاب والمبادئ القانونية المختلفة عن تلك المتعلقة بالشريعة المقدسة، فمثلاً ترتبط شُهرة سليمان القانوني ارتباطاً وثيقاً بجهود شيخ الإسلام لديه ـ أبو السعود أفندي ـ في تنظيم القانون وإضفاء الشرعية الدينية عليه.

11 ـ الواقع أنّ التغييرات التي حصلت بعد عام 1700 لم تكُ نابعة من الشريعة، لكن صياغات أبي السعود، التي قُيض لها أن تظل قائمة حتى إصلاحات القرن التاسع عشر، من خلال البراغماتية السياسية مع ضرورة الحفاظ على مرجعية الفقهاء الشرعية بصفة عامة.

12 ـ لقد برزت منذ القرن التاسع عشر مفاهيم وممارسات حول السلطة والحكومة والقانون، وتحول سلطة الخليفة من دينية إلى دولة قومية، من خلال المفاهيم الآتية:

أ ـ إنفصال الحكومة عن السلطة والإرادة المطلقة للسلطان، وعن السلطة الدينية للشريعة وممثيلها، والتزام الحاكم فعلاً بالقانون.

ب ـ التغير الثاني هو الفصل التدريجي للدين عن الحكومة، من خلال فصل الوظائف والمؤسسات الدينية عن وظائف الدولة.

ت ـ التغير الثالث في نشوء مفهوم «المواطنة» وهو المفهوم الجديد عن العدالة، الذي يتضمن فكرة مساواة الجميع أمام القانون، وهو ما يتعارض مع الإصطفائية القانونية العثمانية التقليدية، بخصوص المنزلة المختلفة للمجموعات المنضوية تحت لوائها.

ث ـ التغير الرابع تمثل بنشوء القانون العام، من خلال الصياغات المختلفة والمتزايدة للنظم المرتبطة بالوظائف العامة، ومفهوم الخدمة العامة،والإعلان عن الوظائف.

ج ـ التغير الخامس ظهور القومية الأولية، وهي فكرة تعني أنّ سكان الإمبراطورية يشكلون أمة عثمانية تحكمها الدولة (الأمة)، وهي فكرة متضمنة في المساواة أمام القانون.

13 ـ تُعدّ مجلة الأحكام العدلية، المصاغة على وفق متبنيات الفقه الحنفي، أول قانون في مجال الشريعة قام به الحاكم وحكومته حصرياً، في ضمن أهليتهما الدنيوية، لكنها شكّلت تعدياً على الحقل الديني أو التقليدي، وعلى سلطة شيخ الإسلام في إصدار أحكام الشريعة ن وتفسير القضايا الخلافية. مع الالتفات إلى أن هناك بعض الأحكام الواردة في المجلة متطابقة مع القانون المدني الفرنسي.

14 ـ شكّلت نقطة البداية في التحول العام للنظرة للشريعة الإسلامية في عهد الإمام محمد عبده، الذي رحب بفكرة المصدر العقلاني للنظام والمعرفة والأخلاق، على وفق نظرية أُوغست كونت، مع الاعتماد على أنّ الإسلام هو الذي يوفر هذا المصدر، ولم يعارض عبده تنظيم القانون وتوحيده، بوصفه قانون دولة، بل عدّ ذلك أمراً مرغوباً فيه.

15 ـ شرع الإمام محمد عبده بإنشاء نظام حديث موحَّد للقانون الإسلامي اعتماداً على العقل، ورفض التقليد الاشعري، واعتماد المبنى العقلي المعتزلي، وقد ركّز في عمله على القواعد التي تتعلق بالعلاقات بين الناس، ومبادئ التنظيم الإجتماعي المعروفة في الشريعة باسم «المعاملات»، من دون تلك المتعلقة بالعبادات، إذ يجب ـ بحسب عبده ـ على كلّ جيل مسلم أن يجتهد ويفسر أوامر الله تعالى بشكل عقلاني في ضوء الصالح العام، ومن ثمّ يعيش على وفقها، وهذا سيؤدي إلى خلق مجتمع سعيد مزدهر ومتضامن، وهو المنهج الذي تبناه وطوره محمد رشيد رضا وهو المُريد الرئيس لمحمد عبده ومنهجه.

16 ـ كان الإمام محمد عبد ومحمد رشيد رضا منظري فقه المصلحة ومقاصد الشريعة التي تؤدي إلى المصلحة العامة والعدالة وتلبية الحاجات البشرية.

17 ـ في تلك الحقبة برز مفهوم آخر هو الضرورة الذي أصبح مرادفاً تقريباً للمصلحة، ولكن المشكلة الأساس التي تفادوا الإجابة عنها هي كيفية حل الموضوع عندما يتعارض المصدر القانوني مع النتائج على أساس مبادئ المنفعة؟.

18 ـ بحسب تشخيص المختصين فقد دافع المتقدمون عن المغزى العام للشريعة متجاهلين النصوص والأوامر المحددة؟!! وأصبحت الحاجات الإنسانية هي المبدأ الأعلى لإحداث قوانين جديدة.

19 ـ إنّ حل الإشكالية آنفا قد تمّ على يد شخصيتين بارزتين جداً في هذا المجال هما: العلاّمة عبدالرزاق أحمد السنهوري والشيخ القاضي محمد سعيد عشماوي، وتتجلى رؤيتهما ـ وهما أساس وجود القانون المدني المصري وكذا العراقي(السنهوري) ـ بما يأتي:

أ ـ يجب التمييز بين الدين كفكرة نقية وبين التفكير الديني كتفصيل لتلك الفكرة، ويجسد القران الكريم وسنة النبي الاكرم(ص) تلك الفكرة، على حين أنّ التأويلات والتعليقات والاستنتاجات جميعها تُعدُ فهماً بشرياً يحدده السياق الاجتماعي لإنتاج تلك المعرفة.

ب ـ انتهى التصور بالاتجاه المتقدم إلى نسبية الوحي نفسه، فالشريعة ليست مجموعة من القواعد الثابتة وإنما نظرة كونية يجب على الناس أن يستنتجوا منها القواعد التي تتعلق بظروفهم وفهمهم.

20 ـ لقد أنتجت تصورات عبده ومن تلاه إلى العلامة السنهوري، ظاهرة التوسع في القوانين، على حساب الشريعة الإسلامية ومبادئها، وصدرت العديد من القوانين التي تتفق ظاهرياً مع الشريعة الإسلامية، على حين أنها من قوانين التشريع الفرنسي وغيره، كما برزت دول عدة وأحزاب وتيارات فكرية وسياسية ودينية موافقة أو معارضة لهذه التغيرات العظيمة، على مستوى النظرية والتطبيق للشريعة الإسلامية، صبغت بتصوراتها أيام القرن العشرين وما تلاه.

21 ـ لقد حفل القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، بأحداث عظيمة وتصورات متناقضة حول دور الشريعة في المجال القانوني، فقد تبنّت بعض الاتجاهات التصورات الراديكالية المتشددة ـ كابن تيمية ـ على حين يرى الآخرون أنّ الشريعة الإسلامية

يجب أن تطبق بروح ثقافية وحداثوية ملائمة لروح العصر ومتطلباته ـ بعيداً عن الراديكالية والتشدد ـ على حين ذهب العلمانيون ـ الراغبون بتطبيق الشريعة؟!!! ـ إلى القول بأنّ الفقه من صنع الإنسان والنظر إلى القرآن والتعاليم الدينية على أساس علاقتها بالزمان والمكان، وتقليص المتطلبات القانونية للدين إلى المبادئ العامة للتقوى والعدل والإنسانية. وبما أنّ القانون الفرنسي متأثر بالقانون الروماني والأخير كان شائعاً في الشرق الاوسط القديم ومن ثمّ لا محذور من إدخال القانون الفرنسي إلى قوانينا بسبب من عدم اختلافه جوهرياً عن العادات ومبادئ الشريعة، كما أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة ليست إلا شعاراً أيديولوجياً يرسم حدوداً غير ضرورية للتأكيد على إسلاموية التميز من الغرب.

22 ـ على الصعيد الآخر كان الفقه الشيعي يعتمد على الاجتهاد بوصفه ممارسة منتظمة لكبار العلماء، الذين يقومون به بشكلّ مستق تماماً عن أحكام المجتهدين الاموات، إذ يجب عليهم التوصل إلى الأحكام الخاصة بهم.

23 ـ فمنذ عام 1909 كتب العلامة محمد حسين النائيني في كتابه «تنبيه الامة وتنزيه الملة»: أنه من المحتم على المجتمع وقادته أن يقوموا بابتكار وسائل للتوصل إلى حكومة منصفة، فالحكم على وفق القانون وبوساطة ممثلي الشعب أفضل بكثير من الطغيان الاستبدادي من منظور قواعد الشرع الإسلامي.

24 ـ إنّ خصوصية المذهب الشيعي ـ من وجهة نظر مساندیه ـ توفر ضمانة كافية لاستقلالية المؤسسة الدينية عن الحكومات المتعاقبة، وكان العلماء يؤدون الأدوار التي يؤديها القضاة وكتاب الدول وإدارة المحاكم الشرعية بعيداً عن حكم موظفي الحكومة وسيطرتها.

25 ـ تطبيقاً لما تقدم يذهب بعض كبار مجتهدي الإمامية إلى ما يأتي:

أ ـ من واجب رجال الدين حكم المجتمع الإسلامي على وفق الشريعة الإسلامية، وإنّ الحكومة لا تكون شرعية إلا إذا كانت تطبق شريعة الله تعالى.

ب ـ إنّ الإسلام شريعة الهية قبل كلّ شيء، والشريعة أُعطيت لكي تُطبق، وأنّ وجوب وجود الحكومة ضرورة منطقية لوضع القانون موضع التطبيق، وأنّ على الحاكم أن يكون: عارفاً تماماً بالقانون وعدلاً تماماً في تنفيذه.

ت ـ إنّ من نقاط الخلاف الأساس مع باقي المذاهب الإسلامية ـ السُنية ـ هي أنّ المذهب

الشيعي الجعفري يُركز على شخص الحاكم وأهمية المرجع الديني بوصفه زعيماً للحكومة وحاكماً اسلامياً، على حين أنّ باقي المذاهب الإسلامية كانت تُركز على تطبيق الشريعة الإسلامية من دون التفات إلى شخص الحاكم.

26 ـ إنّ مصير الشريعة الإسلامية ضمن الأنظمة القانونية في الدولة الحديثة يعدّ مسألة معقدة، فالكثير من الدول عمدت إلى تبني نظم قانونية مفارقة للشريعة، ماعدا المسائل المرتبطة بالأحوال الشخصية فقد بقيت محكومة بالشريعة مع ملاحظة أنّ قواعدها تم تقنينها على هيئة قوانين حكومية.

27 ـ إنّ الفلسفة الكامنة وراء هذا التخبط المنهجي والمعرفي في مجال الشريعة الإسلامية ـ من قبول نظري لها وتنّكُر عملي لها راجع إلى أسباب مهمة وخطيرة، منها:

أ ـ الخطاب الشديد من جهات عدة حول عدم الفصل بين القانون والأخلاق في ميدان الشريعة الإسلامية، إذ يُنظر في البحث القانوني الغربي إلى البُعد الأخلاقي للشريعة الإسلامية بأنه ليس سوى تنميق يمكن الاستغناء عنه، وأنه أحد أسباب عدم الصلة بين الشريعة الإسلامية والواقع الذي تعيش فيه وابتعادها عنه. على حين أنّ النظام الأخلاقي جزء مكمل للشريعة بطريقة لا تستطيع القوانين الحديثة مضاهاتها، وهذا الجانب الأخلاقي مرتبط بالبعد الديني، فما لم نراع البُعد الديني غاب عنا كثير مما يدفع الأفراد إلى إطاعة الشريعة الإسلامية.

ب ـ اعتماد الحداثة نظاماً قانونياً ـ لا أخلاقياً ـ قادهم إلى اشكالية الإصرار على أنّ الماضي أدنى منزلةً من الحاضر في كلّ الأحوال، وهي كذبة صدقناها نحن أيضاً بسهولة، وهي مغالطة ينبغي لنا فهمها قبل أن نُهرع بحماسة اليها.

ت ـ المفهوم المرتكز على التعارض بين الشريعة الإسلامية والممارسة، فقد عدَّ المستشرقون الفجوة بين الفقه والممارسة الاجتماعية دليلاً على الافتقار إلى سلامة النظام الشرعي، على حين أنّ الفهم الحقيقي للشريعة ينتهي إلى أنّ الشريعة الإسلامية تبنت مفهوم «مقاربة عدم التدخل» لتحقيق أهدافها، وهي سمة تكشف عن سبب التجائها الدائم إلى تحقيق الصُلح وسيلة مفضلة لديها للتنظيم الشرعي لا إلى نظام الضبط والمُعاقبة.

ث ـ الدعوى التي الحَّ عليها المنهج السائد في الغرب من أن الشريعة الإسلامية مستمدة من مصادر أجنبية كالقانون الروماني واليهودي، وهذا البحث ـ بحسب المستشرق الألماني شاخت ـ يجب ان يكون محور الاستشراق الأوربي الحديث.

28 ـ السعي الجدي لفصل الأحوال الشخصية عن نظامها الحقوقي المحلي وعن وسطها البيئي الذاتي كان أمراً أساسياً لتوجهات الدولة القومية ونتيجة حتمية لها، وقد جرى هذا الفصل بوسائل شملت تقنيات متعددة منها إدارية وتأويلية، ومنها ما يأتي:

أ ـ أبرز وسيلة وأكثرها فاعلية ـ التي أُستحدث بها قانون وضعي جديد من تبديد للفقه وإعادة بناء له فعليين ـ تلك التي تتألف من مقاربة تعمل على مستويين: التخيير والتلفيق: فأما الأول فلم يقتصر على ضم أقوال المذهب «الضعيفة» وغير المعتمدة، بل شمل أيضاً لأقوال المذاهب الأخرى، وقد أتاحت هذه التقنية تطبيق مذهب الاثني عشرية في البلاد السُنية، وخلاف ذلك صحيح أيضاً، أما الثاني ـ التلفيق ـ فقد تضمن تقنية أكثر جرأة: فإذا كان التخيير يعتمد استقراء الأقوال في حكم واحد ومن عدة مذاهب، فإن التلفيق هو جمع عناصر قول واحد من مواضع مختلفة من داخل المذهب ومن خارجه، وقد كان ما نجم عن ذلك جديداً تماماً؛ لأنّ الأقوال التي باتت مجَّمعة وتنتمي إلى مقدمات مختلفة كلّياً بل قد تكون متعارضة كلّياً، ولعل أبرز من أبدع في استعمال هذه الوسيلة هو العلامة السنهوري في كلّ من مصر والعراق.

ب ـ من الوسائل الأخرى ما يُسمى بالاجتهاد الجديد، وهو مقاربة تأويلية متحررة تحرراً كبيراً من قواعد اللغة العربية في تفسير النصوص، ومثاله موقف قانون الأحوال الشخصية في منعه لتعدد الزوجات ـ إلا بشروط خاصة ـ بذرائع تأويلية، مثالها الاستناد إلى أن القرآن الكريم عندما أجاز التعدد كان ذلك بقيدِ مثالي غير قابل للتحقق وهو معاملة الزوجات الأربع بقسط وعدل تامّين.

ت ـ الوسيلة الأخرى المهمة في هذا المجال هي: أنّ كلّ حكم لا يُعارض الشريعة يمكن عده جائزاً، وقد كان ذلك مدخلاً واسعاً لقبول كثير من قواعد القانون الفرنسي والسويسري ودمجها في متن القانون المدني المصري ـ مثلاً ـ تحت ذريعة عدم مخالفتها للشريعة ومن ثمّ فهي جائزة.

29 ـ في مجال جدلية العلاقة بين الدولة والشريعة والقانون وارهاصاتها، نلاحظ النقاط المنهجية الآتية:

أ ـ استحواذ الدولة القومية كلّياً على مضمار القانون، وهو استحواذ يستلزم سلفاً تحقق المركزية والبيروقراطية في النظام القانوني.

ب ـ القانون هو الأداة نفسها التي تمثل برامج الدولة القومية وتجسدها، وهو ـ القانون ـ الطريقة الرئيسة التي يُعاد بها تصميم الموجهات الحقوق للشرق ـ أي الدولة التي تدعي الارتباط بالدين والشريعة ـ

ت ـ كان أنموذج القانون الفرنسي صاحب الإمتياز الحصري في تقديم الشكّل السياسي لهيمنة الدولة القومية، والأخطر من ذلك أنه قدَّم المضمون والمادة القانونيتين اللتين تُعززان هيمنة الأنموذج الغربي، وحذف الشريعة ودورها.

ث ـ بات للقانون ـ وليس الدين والشريعة ـ في الدولة القومية الحديثة الدور الأبرز في صناعة الأمة وتشكيلها، وهو تجسيد إرادة الأمة وطموحاتها ورؤيتها للعالم، وأخيراً فالقانون هو التعبير المثالي عن إرادة الأمة.

ج ـ لعل نقطة البدء في هذه الهندسة الاجتماعية وبرمجتها كانت الأسرة ـ المسلمة ـ التي أُعيد تشكيلها على وفق تخيل الدولة القومية وممارستها الأيديولوجية والسياسية، مع افتراض قيد أساس وهو أنّ هذه الأسرة تتشكّل بطريق قانون الدولة من خلال تنظيم كلّ مفردات الأحوال الشخصية، لابل أنّ النقطة تندفع إلى مستوى أبعد إذا نظرنا إلى موقف«التشكيل المتبادل» بين الدولة والأسرة؛ فقدرة الدولة على إمضاء الزواج وفسخه تتجلى بوصفها ممارسات تعبر عن سيادة الدولة على حين أنها ـ أي الأسرة ـ تكون بذلك قد أسهمت في تشكيل الدولة الحديثة، ولكن بشروط تُناسب الدولة وبرامجها النظامية لإعادة تصميم النظام الاجتماعي.

ح ـ المفارقة الكبرى إن ما سعت القيادات ـ في العالم الإسلامي في حقبة الاستعمار ـ لمعارضته في سياسات الدول الاستعمارية بات هو نفسه مطلبها الملح بعد الاستقلال، فبعد الرفض القاطع لتغيير الأحوال الشخصية ـ في حقبة الاستعمار الفرنسي ـ أمسى السعي حثيثاً لتحقيق برنامج «إصلاحي» يتقدمه تغيير الأحوال الشخصية.

خ ـ إنّ المصدر الوحيد ـ إن لم يكُ الأوحد ـ لقوانين الدول الإسلامية الناشئة، هو قانون الدولة القومية الأوربية عموماً وصورتها الفرنسية خصوصاً متمثلاً بالقانون المدني الفرنسي لعام 1804.

د ـ وصل تأثير الدولة القومية إلى مستوى أنّ الحكم حتى لو كان في جوهره ومادته من أحكام الشريعة الإسلامية فإن الدولة صاحبة الحق المطلق في تقرير هذه الحقيقة وتقرير ما

يُعدُ من أجزائه ـ أو مركباته ـ قانوناً وما لا يعد كذلك، وهذا بالتحديد هو معنى السيادة، ولا صلة لغير الدولة بالسيادة.

30 ـ إنّ من مظاهر إعادة تشكيل الشريعة وتغيير بُنية الأسرة المسلمة، ما أحدثته الدولة القومية بوساطة القانون من تصورات ساد الاعتقاد إلى إلان بأنها من الشريعة والدين، على حين أنها تُمثل تحولات بنيوية خطيرة جداً، ومنها ما يأتي:

أ ـ إنّ مفهوم الطاعة كان مفهوماً فقهياً محدداً «بالتمكين من الوطء»، ليتحول إلى نظامٍ واسعٍ مدمجٍ بالقانون المدني الفرنسي، ويكون وسيلة فعّالة لتبعية الزوجة لزوجها.

ب ـ إنّ مفهوم النشوز فقهياً كان يشمل الزوجة كذلك؛ ذلك أنّ الفقه الإسلامي كان يعدُّ عدم قدرة الزوج على تنفيذ واجباته نشوزاً، ويمكن للزوجة بمقتضاه المطالبة بالخُلع، ليتحول الأمر فيما بعد إلى قصر النشوز على الزوجة من دون الزوج ـ وهو ما يُخالف أصل توجه الشريعة ـ

ت ـ لقد أسهم التشريع الحديث في تجريد المرأة ـ الزوجة ـ من كثير من استحقاقاتها المقَّرة فقهاً، ومنها: (حقها في الأجرة على الرضاعة ـ إدارة شؤون المنزل ـ مصاريف التنظيف ـ أجرة الطبخ ـ أجرة الخدم)، كذلك حقها في استقلال ذمتها المالية عن ذمة زوجها وغيرها الكثير.

ث ـ إيجاز الخطاب القانوني المتعلق بالخُلع، بخلاف ما عليه الحال في الشريعة الإسلامية، التي أفردت أبحاثاً موسعة لهذا الموضوع، لتقرر ـ الشريعة ـ إمكانية الزوجة بطلب الخُلع لأسباب ترتبط بإفلاس الزوج مثلاً أو نشوزه أو غيابه وهكذا.

ج ـ اتجهت القوانين كذلك إلى تقييد جوانب أخرى من حقوق الأزواج الذكور، إلا أنّ ذلك كلّه كان تحت تأثير سياسة الدولة باتجاه مزيد من الدقة والضبط للحياة الأسرية ومراقبتها.

31 ـ كانت هناك عوامل عديدة أسهمت في تمكين وتجذر هذه التحولات الحرمانية بحق المرأة من جهة التشريعات والقوانين التي أنتجتها الدولية القومية، ومنها الآتي:

أ ـ الانهيار الذي أصاب الأسواق المحلية ـ في القرن التاسع عشر ـ في معظم بلدان العالم الإسلامي، مما أدى إلى نشوء أنماط بديلة من الإنتاج الاقتصادي، ليختفي بسبب منها الاقتصاد المنزلي ـ الذي كان للنساء فيه دور بارز كالنسج والغزل والخياطة ـ لينتج عن ذلك التأثير على الدور الحاسم للمرأة في الجانب الاقتصادي للأسرة، وتحول البوصلة باتجاه الرجل.

ب ـ ظهور نُخب سياسية وقانونية واقتصادية وبيروقراطية جديدة، كانت أساسية في بناء الدولة الجديد، متخِذة الأنموذج الغربي ـ في نهاية القرن التاسع عشر ـ من خلال ترجيح النزعة الذكورية.

ت ـ استيراد أنظمة التربية الأوربية وفلسفتها التي تُسنِد إلى المرأة دور التنشئة لمواطني الأمة، مع تقليل أداورهن الاجتماعية الأخرى، لتنتج تشريعات أسهمت في إخضاع النساء لا إلى تحريرهن ـ بخلاف توجهات الشريعة الإسلامية في هذا المجال.

32 ـ لقد كانت السياسة التي اعتمدتها الدولة القومية تتجه صوب التحول الكبير والخطير في بِنية الشريعة، باتجاهين: الأول إحداث جمود فقهي/حقوقي من خلال تحويل الشريعة إلى نصوص ثابتة، الثاني كان من خلال إعادة الزرع؛ وذلك بقطع جميع صِلات الشريعة بماضيها الاجتماعي، مما أضعف معنى الفقه نفسه إضعافاً كبيراً، وهو ما كان فيه خدمةً كبيرة لمشروع التصميم الاجتماعي الذي تبنته الدولة القومية، وكانت النتيجة النهائية أن كفَّت الشريعة عن أن تكون ولو نسخة تقريبية من ذاتها التاريخية.

33 ـ أخيراً، يمكن تلمس المراحل التي مرَ بها فهم القانون ـ المدني والأحوال الشخصية ـ لفلسفة الدين (الشريعة)، بالصيغة الآتية:

أ ـ المرحلة الأولى: تزامنت مع نشأة القانون المدني ـ المصري والعراقي ـ وكان المقصود بالشريعة الإسلامية مجموعها ـ أي مجموع ما جاءت به من أحكام عامة أو تفصيلية، استناداً إلى المصالح المرسلة، وهي دليل من أدلة الفقه الإسلامي المعمول به منذ نشأة هذا الفقه، بمعنى عدم ورود نص أو حكم في القانون يخالف نصوص وأحكام الشريعة الإسلامية. وهو ما لا يشترط فيه ـ الالتقاء مع الشريعة الإسلامية ـ هجرة القانون المقارن وخبرات المشرع في الدول الأخرى، وإهماله للحلول التشريعية في الدول الأخرى، فله أن يستعين بكلّ ذلك طالما أنّ تلك الحلول لا تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية، وليس للفقهاء رأي مخالف.

ب ـ المرحلة الثانية: تغيرت الرؤية بدءاً من العام 1978، من خلال الاتجاه بالقول إنّ الأحكام الشرعية أما مأخوذة من الشريعة الإسلامية نصاً وإما مُخرجة على حكم شرعي أو أصل من أصولها من دون التقيد بمذهب فقهي معين، وليست هناك منطقة وسطى تسمى (ما لا يخالف الشريعة الإسلامية) فما لا يخالف الشريعة الإسلامية ليس من الشريعة الإسلامية.

ت ـ أما المرحلة الثالثة: الرأي فيها ـ الذي أعقب المرحلة الثانية ـ ينتهي إلى القول بأنّ

مجرد الاتفاق بين الشريعة الإسلامية والقوانين لا يكفي للقول بشرعيتها، فمجرد الاتفاق لا يمنحها الصبغة الإسلامية، وإنما يتحقق ذلك من خلال الارتباط بالفلسفة العامة للإسلام وبالمقاصد الكلّية للشريعة، وتستند إلى الأدلة الشرعية الجزئية في مختلف القوانين.

ث ـ المرحلة الرابعة المرتبطة بالدستور العراقي النافذ لسنة 2005، الذي اشترط عدم مخالفة أي تشريع يصدر عن السلطة التشريعية لثوابت أحكام الإسلام ـ في المادة الثانية منه، أي مبادئ أحكام الإسلام فقد نصت هذه المادة على أنه: «أولاً: الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع: 1 ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام....».

بتأمل هذا الموقف والعودة إلى بدايات ما طرح من فهم مقارب لزمن صدور النص، نجد أن هذا الموقف متفرع على تصورين:

الأول: يذهب إلى ما ذهب إليه الفقه المصري في هذا الجانب لجهة فهم الشريعة الإسلامية بأنها الثوابت والمبادئ الكلّية فقط من دون الخوض في الجزئيات والتفصيلات، الثاني: يذهب إلى خلاف ذلك بالقول إنّ المشرع لم يقتصر فقط على المبادئ والكلّيات، وإنما أراد الجزئيات والتفاصيل لما طرحه الفقه والتشريع المصري، بالقول:((إنّ أحكام القانون المدني ليست جميعها مستمدة من الشريعة الإسلامية، فهو قانون مدني، وليس مجلة شرعية، لذا فإنّ الرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية في تكملة أحكامه يجب فيه مراعاة مبادئ القانون المدني نفسها والتقيد بها عند الرجوع إلى مبادئ الشريعة لتكملتها، ويبدو الخلاف بين مبادئ الشريعة الإسلامية وبين القانون المدني لا في بعض الأحكام الجزئية التفصيلية فقط، بل في كثير من المبادئ الجوهرية كفكرة الغرر والمقامرة في العقود والربا وجهالة المحل...إلخ)).

أما موقف القضاء العراقي من هذا الموضوع، فيمكن القول فيه إنه مستقر على توجهات تراعي كون المقصود بالشريعة الإسلامية ثوابتها الكلّية ومبادئها العامة وليس تفصيلاتها وجزئياتها، وهو توجه استقر عليه قضاء المحكمة الاتحادية العراقية العليا في العراق في مناسبات عدة،عرضت أحكامها في القضايا التي أثيرت حول عدم دستورية بعض النصوص التي ـ يتصور أنها ـ تتعارض مع الشريعة الإسلامية، فكان توجه المحكمة ثابتاً مستقراً باتجاه تأسيس القاعدة المهمة، ألا وهي أنّ الأصل والمدار لمواد القانون، وأنّ تطورات الشريعة الإسلامية يجب أن تستند إلى القانون ولا تحيد عنه، وللاستدلال على ذلك نورد جانباً من أحدث التطبيقات المتعلقة بهذا الموضوع، منها:

1 ـ تأكيد المحكمة الاتحادية على أصل اختصاصها للنظر بدستورية التشريع ـ أيّا كانت درجته ـ والحكم بإلغاء ف3 من قرار مجلس قيادة الثورة المنحل بالرقم 221 في 2001/10/14؛ لأنه يتضمن حرماناً للإرث بغير الأسباب الواردة في الشريعة الإسلامية[1].

2 ـ قرار المحكمة الاتحادية العليا بأنّ تقديم الوصية الواجبة على غيرها من الوصايا هو خيار تشريعي جاء منسجماً مع العدالة السمحاء للشريعة الإسلامية ولا تخالف الدستور[2].

وهو توجه صريح للمحكمة في كون التشريع وقانون الأحوال الشخصية، هو الأصل وعليه المدار، وأنه منسجم مع ثوابت الشريعة العليا (العدالة السمحاء) وإن كان ظاهره يخالف الآية 11 من سورة النساء المباركة[3].

3 ـ قرار المحكمة الاتحادية العليا بأنّ التعويض عن الطلاق التعسفي، والوارد في المادة 3/39 [4] من قانون الأحوال الشخصية العراقي النافذ لسنة 1995 لا يتعارض مع ثوابت الإسلام؛ لأنّ فيه جبرا للضرر، وتعويضا للزوجة جراء الضرر[5].

وفي أكثر من قرار آخر للمحكمة نفسها، وللموضوع نفسه ـ قررت المحكمة ـ التوجه نفسه ـ بدستورية التعويض عن الطلاق التعسفي؛ وذلك لأنّ الشريعة الإسلامية تسعى إلى تحقيق العدالة الأسمى بين الزوجين؛ التي لا تتحقق إلا بتعويض المرأة عما أصابها من حيف جراء الطلاق التعسفي[6].

---

(1) قرار رقم 11/اتحادية/2006.

(2) قرار رقم 121/اتحادية/2013.

(3) الآية 11من سورة النساء، قال تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾.

(4) نصت الفقرة الثالثة من المادة 39 من قانون الأحوال الشخصية العراقي النافذ رقم 188 لسنة 1959، على أنه: «إذا طلق الزوج زوجته وتبين للمحكمة أنّ الزوج متعسف في طلاقها وأنّ الزوجة اصابها ضرر من جراء ذلك، تحكم المحكمة بطلب منها على مطلقها بتعويض يتناسب وحالته المالية ودرجة تعسفه، يقدر جملة على أن لا يتجاوز نفقتها لمدة سنتين علاوة على حقوقها الثابتة الأخرى».

(5) قرار رقم 95/اتحادية/اعلام/2014.

(6) قرار رقم113/اتحادية/اعلام/2014. والقرار رقم 9/اتحادية/اعلام/2015.

4 ـ قرار المحكمة الاتحادية العليا بأنّ تقويم المهر المؤجل بالذهب ـ بموجب قرار مجلس قيادة الثورة المنحل بالرقم 1999 ـ يعدّ موافقاً للدستور؛ لأنه ينسجم وعدالة الشريعة الإسلامية التي ترمي إلى تحقيق التوازن الاقتصادي بين قيمة العملة حين نشوء الدَّين وبين استحقاقه[1].

(1) قرار رقم 32/اتحادية/اعلام/2014.

الفصل الثالث

الفلسفة القانونية للدين في المجتمعات ما بعد العلمانية

انتهى التطور الفلسفي إلى إقرار الدور المحوري للعقل في تبني مفهوم معين ـ من دون غيره ـ للدين، سواء أكان الدين وحيانياً أم إنسانياً، لكن السؤال المهم هنا حول مدى توقف الأمر عند هذه النقطة أم أنّ هناك تصورات أخرى طُرحت في هذه النقطة؟

تكمن الإجابة بالفلسفة التي تقدم بها جانب من كبار الفلاسفة المعاصرين، وعلى وفق التصورات الآتية:

1 ـ إنّ العقل مصاب ببعض الأمراض، ومنها هذا النوع من الاعتزاز بالنفس الذي لا يقل خطورة عن نظيره في الدين، بل يمكن عدّه أخطر بكثير من السلاح الذي صنعه البشر «السلاح النووي»؛ لهذا السبب يجب على العقل كذلك أن يقاد من جديد إلى حدوده، ويكون مستعدًا للإنصات تجاه الوحي الديني للإنسانية. وإذا استقل العقل نهائياً ورفض هذا الإنصات، فإنه يصبح هداماً، لقد عبّر كورت هوبنر Kurt Huebner عن الفصل نفسه قائلاً بأنّ مثل هذه الأطروحة لا تعبر بالضرورة عن «الرجوع إلى الإيمان» لكن عن «التحرّر من ذاك العمى الذي تراكم عبر العصور؛ ذلك أنّ الدين اليوم لم يعد باستطاعته قول أيّ شيء للإنسان؛ لأنه يناقض الفكرة الإنسانية لهذا الأخير حول العقل والأنوار والحرية»، وبناء على هذا يُستحسن الحديث عن العلاقة المتبادلة بين العقل والإيمان ـ بوصفه نتاجاً انسانياً.

هنا يمكن ملاحظة ما يأتي:

ـ إنّ العقل الذي هو سبب نشأة القانون وترجيح مفهوم معين للدين، قد تجاوز النص الديني وصار مصدراً مستقلاً على وفق الرؤية المسيحية.

ـ لم يبقَ للشريعة المسيحية شيء يمكن لها بيانه أو تفصيله، على وفق تصورات العقل وتحديداته ـ النظرية أو حتى العملية.

ـ الآن يبتغي هابرماس ـ والبابا بندكتس السادس عشر ـ كف العقل عن غيه والعودة إلى منهج وسط متفق عليه ـ بين العلماء والمتدينين ـ في أُفق رؤية انسانية مشتركة، وليس على وفق رؤية دينية؛ أي العودة إلى حدود الدين الإنساني ـ كما عند ازفلد كولبه ـ وليس الدين الوحياني.

ـ في قبال ذلك: بقي العقل في إطار الشريعة الإسلامية في ظلال النص، ولم يتجاوزه، كما أنّ القناعة ماتزال مستمرة بإمكانية هذه الشريعة لتقديم الكثير مما لم يطرح أو يتبين إلى الآن.

2 ـ العقل القانوني أخ الدين، المطالبين بالتنظيف والتطبيب المتبادل لبعضهما البعض، والاعتراف المتبادل ببعضهما البعض، ولا بدّ من تطبيق هذه القاعدة الأساس في ميدان تعدّد الثقافات في وقتنا الحاضر، ليس هناك شكّ في أنّ الشريكين الرئيسين لهذه العلاقة المتبادلة هما الإيمان والعقل الغربي العلماني(المتجلي بشكلّ نصوص قانونية)، فكلّاهما يؤثر في الثقافة العالمية أكثر من أيّ ثقافة أخرى.

لكن هذا لا يعني بأنه يجب على المرء أنْ يضع الثقافات الأخرى بوصفها كمية غير نافعة ومجانا، فسيكون هذا اعتزاز غربي بالنفس، وستدفع ثمنه غالياً، وندفع هذا الثمن إلى الآن على أيّ حال، من الأهمية بمكان بالنسبة لهذين العنصرين للثقافة الغربية الذهاب قُدماً فيما بينهما، وفي علاقتهما بالثقافات الأخرى في طريق الإنصات المتبادل والعلاقة المتبادلة، وبهذا يكون من الممكن أن يقوم نوع من الصيرورة التطهيري الكوني، يمكن من خلاله للمعايير والقيم التربوية المعروفة من طرف الجميع أن تستمد قوة جديدة والوصول عن طريق هذا إلى قوة إنسانية جديدة يمكنها أن توحد العالم.

الملاحظ في هذا المجال، ما يأتي:

ـ ثبات التصور القائم على التمييز بين الدين الإنساني والدين الوحياني، مع رجحان كفة الأول منهما.

ـ يمكن ملاحظة التطور النوعي باتجاه تمثُّل النظرة العقلية باتجاه الصياغة القانونية، بوصف القانون أفضل الطرائق لإعادة موازنة العلاقة بين الدين والدولة من جهة، ومن جهة أخرى يمكن للقانون أن يرسم مسارات جديدة ومعتبرة للقيم التربوية والإنسانية، وهو المسلك الذي يأخذ بُعداً أعمق إن كان الانتقال إلى مجال القانون الدولي الخاص؛ نظراً لعالميته وشموليته وتجسيده للمصالح المتطورة بين مجموعة من المجتمعات.

ـ بقاء التصورات المتقدمة في إطار النظرة عن الشريعة المسيحية، على حين أنّ إلام ما زال على تصوره الوحياني السماوي بالنسبة للشريعة المحمدية.

3 ـ قد تكون الهدنة بين العقل القانوني والدين سبيلاً لفرملة العلم، ووضعه في حدوده من دون إمكانية التنبؤ بما سيحصل بعد ذلك بين القانون والإيمان، إذا ما صحّ افتراض نجاحهما في إعادة توجيه أهداف العلم، بطريقة لا تمسّ بها المصير الإنساني، وعلى الرغم من أنّ هناك انفتاحاً واسع النطاق للمجتمعات الإنسانية بمختلف ثقافاتها وحضاراتها على بعضها البعض، فإنّ هناك أسواراً صلبة لا تزال قائمة، سواء فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية والعقائدية والروحية أو بالحدود الجغرافية في القارة نفسها أو بين القارات جنوباً وشمالا وشرقاً وغرباً[1].

ـ الرغبة الجدية في عقد الهدنة بين العقل القانوني والدين، من جهة قبول القانون للتصورات الدينية وأثرها الفعّال في حفظ المجتمع وتطوره، وكذا من جهة عدم تزمت أهل الدين بتلك القواعد السماوية المصدر ـ وإمكان قبول الدين الإنساني ـ أي الاعتراف المتبادل لكلّ من القانون والدين.

ـ السعي إلى الحفاظ على وجود المجتمع وقيمه الفكرية والمعنوية، من خلال حفظ الأثر المشترك للقانون والدين في مواجهة العلم وتصوراته التي قد تنسف كثيراً من الأسس اللازمة لبقاء المجتمع وتماسكه، كما لو أخذنا ـ مثلاً ـ التأثير الخطير الذي تقول به نظرية التصميم العظيم من سلب الإرادة وجوداً وحريةً وعدّها مجرد وهم لا حقيقة له.

4 ـ يمكن القول بصفة مجملة بأنّ ما يشغل راتسنغر ـ البابا بنديكتس السادس عشر ـ هو التطور الأممي للعلوم والفهم الجديد للإنسان من طرفها كموضوع دراسة، والبحث في المقام الأول ودعوته القوية للفيلسوف بتحمل مسؤوليته بالمساءلة النقدية للعلماء عن طرائق عملهم وأهداف بحوثهم، ومسؤولية السلطة السياسية، التي يجب في عرفه أن تكون تحت سيطرة القانون وليس العكس، من أجل القضاء على العنف والاعتباطية في التسيير؛ليتمتع

(1) وفي هذا الإطار بالضبط تنبه جزء من الغرب المصنع إلى نتائج العلاقة الصراعية التي تجمعه بالمسلمين، وتظهر في الأفق ملامح رغبة هذا الجزء من الغرب في الحوار مع العرب والمسلمين، وهو حوار أصبح ضرورة وجودية ملحة للغرب، ليس لأنه خائف من المسلمين أو لضعف في أخلاقه أو شيء من هذا القبيل، كما يوهمنا بذلك الكثير من منظرينا، بل لأنه تنبه من جهة إلى المآسي الإنسانية التي سبّبها للمسلمين منذ حيازته الريادة بفضل حضارته المؤسسة على منطق العلم، والتقنية من جهة أخرى.

الجميع بحريتهم الفردية والجماعية، وينبّه إلى أنّ سن القانون لا بد من أن يكون بهدف ضمان العدل والمساواة للجميع، وليس من أجل ضمان امتيازات أقلية معينة، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم ثقافية. ولا يفوته في هذا الإطار التأكيد على أنّ قانون الأغلبية لا يجوز له، باسم مبدأ الأغلبية هضم حقوق الأقليات، ما دام الأساس بالنسبة له يتمثل في عدم المس بالكرامة الإنسانية مهما كانت الأسباب.

إنّ من بين التحديات الكبيرة التي تواجه لإنسانية هو خطر الإرهاب الذي يلاحق الإنسان يوميًا ـ والذي يُعدّ المرض الجديد للإنسانية ـ ويحث على فهم مصادره ودوافع هذه الظاهرة من الداخل، عوض الاكتفاء بمحاربة أعراضها. أما التحدي الكبير الآخر، فهو التقدم الخطير لعلوم البيولوجيا التي قد تقلب رأساً على عقب ليس فقط تصور الإنسان لنفسه، بل علاقته بنفسه أيضاً؛ ذلك أنّ مرور تمثل الإنسان لذاته كمخلوق من طرف الطبيعة أو العقل والدين من طرف الله، إلى تمثل يتصور الإنسان فيه، بأنه هو الذي خلق نفسه بنفسه، سيفسح المجال ـ لا محالة ـ إلى تكريس فكرة عدّ الإنسان موضوع العلم ليس إلا، وليس ذاتاً إنسانية ذات كرامة أنطولوجية، لهذا السبب، لا بدّ ـ في نظر راتسنغر ـ من الاحتياط، ولا بد من الشكّ في أمانة العقل في الحفاظ على الجنس البشري، وقدرته على مراقبة نفسه بنفسه، ولاسيما أنه لم يفلح قبل ذلك في التحكم بإنتاج القنبلة النووية، التي تعدّ أيضاً تحدّياً كونياً، وخطراً محدقا بمصير الإنسانية؛ لذا يتساءل راتسنغر ما لم يكن من الضروري وضع العقل نفسه تحت الرقابة، من دون أن يحدّد طبيعة وهوية هذه الرقابة، فما يؤكده هو ضرورة المراقبة المتبادلة بين الدين والعقل، لكي لا يتجاوز أيّ منهما حدوده.

لقد تنبّه الفلاسفة اليونان القدامى إلى أنّ القانون الوضعي قد يؤدي إلى الظلم؛ لذا فكروا في قانون يصحح أخطاء هذا القانون، سُمّي بقانون الطبيعة، أي القانون النابع من الوجود الإنساني نفسه، وقد وقع في هذا الفهم للقانون شرخان مهمان في بداية عصر الأنوار في أوروبا:

حدث أولهما مع اكتشاف أميركا وهو ما دفع بفرانسيسكو دو فيتوريا Francisco de Vitoria إلى التفكير في حق الشعوب، وما كان يقصده هو القانون المسيحي، الذي كان عليه تنظيم الحياة المشتركة لكلّ الشعوب.

أما الشرخ الثاني فقد وقع عندما انقسم المسيحيون على كاثوليك وكلّفانيين، وقامت فكرة

الحق الطبيعي كحق عقلي، بالرجوع إلى الاعتقاد القائل بأنّ الطبيعة نفسها عاقلة، والنتيجة هي عدم كونية الرافدين الأساس للثقافة الغربية: المعتقد المسيحي والعقلانية القانونية العلمانية.

في هذا المجال المهم، يمكن لنا تبيان الآتي:

ـ تُعدّ النقطة الأخيرة في مداخلة البابا (راتسنغر) تكراراً للدعوة الضمنية للهدنة بين العقل والدين على شكلّ مشروع طموح، يسمح لكلّ واحد منهما فيه بأخذ الآخر تحت المجهر من أجل تطهيره وإشفائه، أي المشي يدا بيدٍ على المشوار الطويل للإنسانية، وتجاوز الخلافات والاختلافات ما داما في الهمّ سواء: الدفاع عن الكرامة الإنسانية أولا وأخيراً. هناك إذا اعتراف ضمني ـ ولربما علني ـ من طرف راتسنغر بأنّ هناك أمراضاً تفتك بالإيمان وبالعقل على حد سواء، ومن الواجب التخلص منها بالتعاون بين الاثنين، وبالترابط بينهما بهدف إعادة الاعتبار لكونية هذين الرافدين، من خلال فسح المجال للثقافات غير الأوروبية بالدخول فيهما.

ـ الإشارة المهمة للمساءلة النقدية للعلماء، قبل المساءلة الأخلاقية والقانونية لهم، وهو تطور اعتباري مهم جداً في هذا الباب، قلّما يُلتفت اليه، أو يُعبر عنه بالأخلاقيات المهنية لكلّ تخصص وحقل علمي.

ـ إنّ أطراف المسؤولية ـ بكلّ تفرعاتها آنفا ـ هم (العالِم) بتحرره من الدين، والسلطة بوصفها مصدراً للقانون.

ـ إنّ أساس فلسفة القانون المستقبلية ينبغي أن يتم بالنظر إلى كرامة الإنسان، وعدم المس بها أيا كانت الأسباب.

ـ إنّ أيّ تقدم في الميادين العلمية ينبغي أن يكون تحت سلطة القانون ونظره، كما أنّ منهج المعالجة القانونية ينبغي أن يتم بفهم الظواهر من داخلها عوضاً عن الاكتفاء بالمعالجات الخارجية.

ـ أهمّ المخاطر المرتبطة بالتطور العلمي، والنظرة الإنسانية لمصدر الدين، والإفلات من الحدود المعتبرة في القانون، ما يأتي:

أ ـ تُغير مفهوم الخالق من الله تعالى إلى الإنسان نفسه.

ب ـ فسح المجال لعدّ الإنسان موضوعاً للعلم، كما يتجلى بالتوجهات التي التزم بها العالم الكبير ستيفن هوكينج وزميله مولدينو بمقتضى نظرية التصميم العظيم.

ت ـ انطلاق العقل من دون أية مسؤولية نقدية أو قانونية.

ث ـ ضياع الكرامة الإنسانية والشك في أمانة العقل لحفظ الجنس البشري.

ـ دعوة البابا إلى تأسيس مفهوم للرقابة الذاتية للعلم والعقل من دون تحديد جهة الرقابة وهويتها.

ـ القبول بالتوازي والتساوي بين قيمتي العلم والدين، وهذا بخلاف الشريعة المحمدية التي تُرجح الثاني على الأول.

ـ إنّ أحد مخاطر رأي البابا ـ من وجهة نظر إسلامية ـ هي عدم طرح الشريعة المسيحية بوصفها متأتية من مصدر سماوي وحياني، وإنما من روافد إنسانية أساسها العقل، الذي يمكن أن يُرَاقَب ـ بحسب البابا ـ من دون تحديد جهة، أو يُحدد ـ بحسب هابرماس ـ مسارات الدين الإنساني. مع التأكيد على أنّ وجهة نظر الشريعة المحمدية تنطلق من إيمانها القطعي بسماوية الدين الإسلامي، وإن كانت قراءة هذا الدين إنسانية؛ ولكنها قراءة تدور في فَلك الدين والنص وليس الانفلات من النص أو تجاوزه. مع بقاء الأصل الثابت في هذا المجال، بوصف القراءة الإنسانية كاشفة لمبتغى النص الديني وليست منشئاً له.

ـ تم طرح معالجة ـ من البابا وهابرماس ـ لمشكلّة الثقافة الغربية المعاصرة في المعتقد والعلمانية، متمثلا بفتح البوابة للثقافات الأخرى ـ غير الأوربية للدخول، الأمر الذي يستلزم بيان نوع هذه الثقافات ومرجعياتها المصدرية؟ ولماذا سُميت ثقافات أصلاً، وهي قد تكون شرائع دينية أو حتى مقدسة ـ عند من يؤمن بها ـ كالشريعة الإسلامية مثلاً؟ كذلك يبقى السؤال إلاهم عن شروط دخول هذه الثقافات إلى البيئة الفكرية الأوربية، هل سيكون بضوابط المنهج الأوربي أم على وفق خصوصياتها ـ هذه الثقافات ـ الذاتية؟

5 ـ ليس التصور الوضعي للقانون إلا مظهراً من مظاهر هذه المرجعية اللاهوتية المتلبسة. فالقانون بمفهومه الحديث كعلاقة ضرورية بين الظواهر (ديكارت، هوبز، سبينوزا، كانط...) يطرح المشكلّ الميتافيزيقي حول ضمانة التطابق بين القانون والموضوع المنفصل عنه، وقد تتبع ((رمي براغ)) نشأة القانون بمفهومه الراهن، مبيناً كون قوانين الطبيعة مواطن لفرض الإرادة الإلهية على مخلوقاته، بحيث لا سبيل لهم إلا اتباعها، فلا فرق بين عدّ القوانين تجسيداً لإرادة الخالق المطلقة، والقول بأنها حصيلة أمر إلهي، وهكذا تمّ اختزال الأمر المطلق إلى حالة طبيعة ضرورية، وتم تحويل مفهوم الإرادة من بُعدها اللاهوتي الأصلي (القانون كتعبير

عن إرادة الإله المطلقة) إلى بعدها البشري بإرجاع مصدر القانون وشرعيته للإرادة الإنسانية الحرة، ومن ثمّ منحه صبغة عقلانية وموضوعية على غرار القانون الطبيعي.

فالمشكلّ هنا هو تمويه مصدر القوانين بالعجز عن حسمه نظريّاً، فإذا كانت الفلسفات السياسية القديمة قد أرجعتها لقوة الفضيلة بمعناها الأنطولوجي (أي من حيث انسجامها مع نظام الوجود نفسه)، وكانت المنظومات الدينية قد أرجعتها لمصدر إلهي مقدس، فإنّ الفكر القانوني الحديث ينيط بالدولة ـ بصفتها التعبير الكلّي عن المجموعة القومية ـ حق إصدار القوانين المنظمة لشؤون المجتمع.

6 ـ يمكن للمجتمع القانوني العلماني وللدين على حد سواء، إذا ما فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلم متكامل، أن يقدّما مساهماتهما فيما يتعلق الموضوعات التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة، وكذلك ـ ولأسباب عقلية ـ أن يأخذ كلّ واحد منهما الآخر محل الجدَ،

فمن اللازم على الوعي الديني أن ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث، ويعدّ كلّ دين في الأصل ((تصوراً عن العالم)) أو ((فهمّاً عقائدياً)) يُطالب بحقه في السلطة، لكي يبني شكلّاً من أشكال الحياة في كلّيته، لكن على الدين أن يستغني عن هذا الحق، والحق في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل، نظراً لشروط علمانية القانون، ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة، وقد انشطرت حياة الجماعة الدينية عن محيطها الاجتماعي مع التقسيم الوظيفي للأنساق الجزئية للمجتمع، فيختلف دور التابع لجماعة دينية ما عن دوره كمواطن ما في المجتمع؛ لأنّ الدولة الليبرالية في حاجة إلى الاندماج السياسي.

الملاحظ في هذا المجال، ما يأتي:

ـ تجلي المنهج الأوربي المطلوب لفهم دور الدين في الحياة الاجتماعية، وفي إطار علاقته بالقانون الوضعي العلماني، بشروط عدّة منها:

أ ـ قبول شروط القانون العلماني في تحديده لدور الدين ـ شريكاً مع العقل والعلم ـ لبناء المجتمع، بغض النظر عن مصدره ـ إنساني أو سماوي.

ب ـ عدّ الدين مجرد تصور عن العالم: لا يطالب بحقه في السلطة، ولا يحتكر التأويل العلمي والعقائدي.

ـ لا يطالب الدين بحقه في التنظيم وعدّه قانوناً ذا مصدر متميز من التصور العلماني للقانون الوضعي.

ـ يجب خضوع الجماعة الدينية لشروط التقسيم الوظيفي للأنساق المجتمعية.

ـ من هنا يبرز التمييز الأساس بين دور الفرد كمؤمن بدين معين، ودوره كعضو في جماعة سياسية ـ مجتمع ـ كشرط مهم لتحديد الانتماء لدولة معينة.

ـ يترتب على ما تقدم أثر هذا التصور في ميدان الجنسية الوطنية واعتمادها على الانتماء المجتمعي القانوني، من دون الارتباط العقائدي والديني.

7 ـ اختار الفيلسوف الأمريكي الكبير جون رولز John Rawls، نظامًا خاصاً بتحقيق الرؤية الجديدة للمجتمع الغربي، بالمزاوجة بين الفكر القانوني والدين ـ في ضوء نظريته عن العدالة ـ بقوله:«يجب على نظام العدل العالمي، بغض النظر عن كونه قد تأسّس بمساعدة أسباب دنيوية محايدة، أن يجد مكانه في كلّ أسباب التأسيس الأرثوذكسي»، ويُعدّ هذا التطلع ـ الذي وضعته الدولة الليبرالية أمام الجماعات الدينية ـ في صالح هذه الجماعات؛ لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كلّه، وإنْ كانت النتائج سلبية للتسامح، كما هو الشأن فيما يتعلق بالتقنين الليبرالي للإجهاض مثلاً، لم توزع بالتساوي بين معتنقي دين ما والذين لا يؤمنون بأيّ دين، فإنّ الوعي العلماني لا يتمتع بحرية المعتقد تمتعاً مجانياً، وينتظر من هذا الوعي التمرّن على التفكير الذاتي في حدود الأنوار، ولا يشجع فهم التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية المؤمن فقط، وإنما مع غير المؤمنين أو معتنقي ديانات أخرى على اكتساب فكرة كونهم مضطرين لأخذ الاختلافات التي تتطور بينهم محل الجد عقلياً، ومن الجهة الأخرى ـ أي الجهة العلمانية ـ أن تكون مستعدة لتقبل هذا الفهم للتسامح في إطار ثقافة سياسية ليبرالية، ولا يعني هذا بأيّ حال من الأحوال بالنسبة للمواطن الذي لا يؤمن بأي دين بأنه مطالب بكلّ فظاظة أن يحدّد بالنقد الذاتي العلاقة بين المعتقد والعلم انطلاقا من زاوية العلم العالمي، ولا يستحق انتظار استمرار الاختلاف بين الدين والعلم صفة (العقلي)، إلا إذا اعترفت العلوم الدنيوية بالمكانة الأبستمولوجية للاقتناعات الدينية، وهي مكانة لا تكون ببساطة غير عقلية دائماً، وليس للتصورات الطبيعية للعالم، التي استفادت من طرائق العلم الافتراضي في التعامل مع معطياته، التي تُعدّ مهمة بالنسبة للفهم المكتسب بطريقة مفروغ منها عند المواطن، أية أسبقية كانت على حساب تصورات العالم الأخرى أو الفهم الديني للعالم، ولا يتطابق التصور المحايد للعالم من طرف سلطة الدولة، التي تضمن الحرية الأخلاقية نفسها لكلّ مواطن، مع التعميم السياسي بالمنظور العلماني للعالم، فلا يحق للمواطن العلماني ـ طالما أنه

يقدم نفسه في دوره كمواطن ـ أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم، ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية، وطرح موضوعات للمناقشة عموماً، ويمكن للثقافة العلمانية الليبرالية أنْ تنتظر من المواطن العلماني أنْ يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع.

وفي ضوء ما تقدم، يتضح الآتي:

أ ـ تحقق العدل العالمي بطريق القانون، من خلال:

ـ التأسيس الدنيوي القانوني، ولكن يجب أنْ يجد له أسبابا دينية، (وهو أسلوب جديد للربط بين العلمانية القانونية وبين الدين).

ـ فسح المجال للمؤمن بدين أو غير المؤمن للعيش والعمل في المجتمع من خلال التسامح.

ـ التسامح ـ غير متساوٍ ـ أحياناً بين صاحب الدين، وبين العلماني القانوني.

ـ التسامح يجب أن يتخذ جانب التمرن على احترام الآخر، وعلى التفكير الذاتي.

ب ـ لا يجوز للعلماني القانوني نقد الدين وإنكار صحته، ولا حرمان المواطنين منه، ولا إعمام المنظور العلماني للقانون الوضعي أو العمل بوصفه الحق المطلق.

ت ـ ضرورة وجود لغة خاصة لنقل الأفكار الدينية إلى الجو العلماني القانوني، ولعل هذا ما نلتمسه من خلال نص المادة الأولى من الدستور العراقي لسنة 2005، التي جمعت بين ثوابت الإسلام ومبادئ الديمقراطية[1].

(1) نصت المادة الثانية من الدستور العراقي النافذ لسنة 2005 على ما يأتي: «أولًا: الاسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع: 1 ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الاسلام.... 2 ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية. 3 ـ لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في هذا الدستور».

الفصل الرابع

تغير أصول القانون من الدين إلى العلمانية

سنقف في هذا المقام عند التغيرات الكبيرة التي طرأت على قواعد تأسيس القانون الوضعي من نِتاج الدين والمعتقدات، إلى الاقتصاد وقوانينه، إلى العلم ومناهجه ن إلى دائرة العقل وتحديداته، من خلال النقاط الآتية[1]:

1 ـ لقد استند في البداية إلى عقائد المسيحية الرومانية، ومفهوم الغرب نفسه نبع منها، خلافاً للمسيحية الموجودة في إمبراطورية الشرق، وهذه المعتقدات هي نفسها التي وظِفَتْ لتمرير عمليات الاحتلال وهداية العالم غير المسيحي.

2 ـ بعد ذلك، حلّ العلم محل الدين كتسويغ للهيمنة على الشعوب الأخرى، وإلى حقبة الحرب العالمية الثانية، كانت فكرة التفاوت البيولوجي بين الناس تعد جزءاً من حقائق علمية نشرها على نطاق واسع علم ما بعد الداروينية، ولا سيما في البلدان البروتستانتية.

3 ـ بعدها انقسمت الإنسانية على دول نامية وأخرى متخلفة، سميت مؤخراً في طريق النمو»؛ بل إنّ بعض الاقتصاديين صادقي النية وضعوا «مؤشرات تنمية بشرية» تصلح لقياس التأخير الذي يجب على بعضهم تداركه موازنة بالغربيين.

4 ـ إنّ أياً من هؤلاء المؤلفين الكبار لم يغفل أبداً المعتقدات الدينية التي تشد المجتمعات البشرية بعضها إلى بعض، غير أنّ فكرة الدغمائية تبرز اليوم كأنها نقيض العقل، وشيء فاحش علينا أن نتطهر منه، وبما أنّ القانون هو آخر موطن تعمل فيه الدغمائية صراحةً، فإنّ هناك جهداً لإذابته في قوانين العلم[2].

---

(1) في الدول ذات الثقافة الكاثوليكية، مثل فرنسا، فإنّ فكرة «رسالة الغرب التاريخية» هي التي أسهمت، بالأحرى، في تسويغ العملية الاستعماريّة؛ وهي «مهنة تحضيرية» تروم هداية الشعوب ـ التي لا تزال تعيش في الظلمات والشعوذة ـ إلى الأنوار. ولم تصمد مقولة تفاوت الأجناس بعد التجربة النازية، كما آلت الرسالة التحضيريّة إلى انهيار الإمبراطوريات الاستعماريّة.

(2) فبالأمس راجت قوانين التاريخ أو قوانين الجنس البشري، واليوم تسود قوانين الاقتصاد أو علم المورّثات.

5 ـ حلّ محل هذا المسعى عمل مُنظّري القانون الذين لا يودّون أن يروا في القانون إلا نتاج قوى سياسية واقتصادية، كان ذلك أولاً المعنى المنسوب إلى مفهوم النقد المادي الذي لا يعدّ القانون سوى تقنية السلطة في خدمة الأقوياء، وأنها وحدها القوانين المنزلة التي تفرض على الإنسان.

6 ـ وجدت تلك النّظريّة صيغاً جديدة لدى كلّ من كانوا عادة مرهفي الحس تجاه الظلم الحقيقي في أنظمة القوانين الوضعية، الذين ينكرون كلّ وجاهة على فكرة العدالة نفسها في إطار تحليل «علمي» للقانون، ولكن أن يختزل القانون بهذا الشكلّ ليصبح الأداة الخالصة المكرّسة لخدمة القوّة، فذاك مظهر قد طبع كلّ التجارب الشمولية التي ـ في صورة ما ـ صاغت الشكل القانوني بلا قيد ولا شرط، فإنها قد نزعت عنه كلّ أثر ملزم تجاه أصحاب السلطة[1].

7 ـ يظهر فشل هذه الجهود الدائمة غرور النظريات التي تزعم اليوم تفسير القانون من دون اللجوء إلى فكرة العدالة، إنّ مثل هذه النظريات هي وليدة أذهان شغوفة بالتبصر، بإخلاص (حتى وإن نسيت تلك الأذهان كلّ ما تدين به للمكانة الجامعيّة المريحة التي تمكنهم من تدريس تلك النظريات بالشكلّ القانوني)، غير أنّ كلّ من كان مدعواً إلى التفكير في هذه المسائل داخل هذا الجحيم الشمولي برهن على وعي آخر:«إذا كانت القوّة مطلقة السيادة، فإنّ العدالة غير حقيقية على الأطلاق، إلا أنها ليست كذلك ـ ونحن نعلم ذلك بالتجربة ـ إنها حقيقية في صميم أفئدة الناس وتركيبة القلب البشري، حقيقة من بين حقائق هذا الكون مثلما هو الحال بالنسبة إلى مدار كوكب من الكواكب، ولا يمتلك الأنسان القدرة على أن يقصي مطلقاً كلّ نوع من العدالة من الغايات التي يرسمها لأعماله، وإذا كانت العدالة لا تنمحي من قلوب الناس، فإنّ حقيقتها ثابتة في هذا العالم، ومن ثمّ فالعلم هو المخطئ[2].

8 ـ إنّ الخطأ الجسيم، واللاواقعية العميقة لدى رجال القانون، الذين يعدّون أمراً واقعياً إبعاد اعتبارات العدالة عن تحليل القانون، هو نسيانهم أنّ الأنسان كائن ذو بعدين، تمثل حياته الاجتماعية في إلان نفسه على مستوى الكينونة وعلى مستوى الكينونة الإلزامية، فالقانون لم ينزله الله ولم يكتشفه العلم، إنه عمل إنساني تماماً يُسهم في إنجازه أولئك الذين يمتهنون

(1) ذلك أنّ السلطة صانعة القانون وأعلى منه مرتبة، وهو ما حذر منه البابا بندكتس السادس عشر، فيما أشرنا إليه بما تقدم من هذه الدراسة.

(2) العدالة ـ هنا ـ تكتسب حقيقتها بالقانون، وكذا فهي مقيدةٌ له، لا بل هي عنصر الرقابة ومعيار بقاء ونفاذ القانون، على وفق التحديد آنفا.

تدريسه، ولا يقدرون على تأويله من دون الأخذ بعين الاعتبار القيم التي يدعو إليها، ويستجيب العمل القانوني لحاجة المجتمع الحيويّة إلى تقاسم الكينونة الإلزامية التي تحصنه من الحرب الأهلية. وبالطبع، تتغير مفاهيم العدالة من حقبة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، لكنّ الحاجة إلى تمثل مشترك للعدالة في بلد وحقبة معينين لا تتغير، والقانون هو موقع هذا التمثل الذي بمقدور الأحداث أن تكذبه، إلا أنه يسبغ معنى مشتركاً على أعمال الناس، وهذه الحقائق البسيطة جدّاً هي التي تدحض مزاعم أهل العلم، إنّ كلّ (اختيار قيم) يتعلق بالأخلاق الفردية يجب أن يظل خارجاً عن النطاق القانوني، إنّ دراسة القانون بحاجة إلى علماء، وجمع من الجهابذة القادرين على فهم الرهانات الدينية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية التي تمنح التقنية القانونية معنىً.

9 ـ إنّ فكرة الوحدة حاضرة فعلاً في سياق القانون، ولكنه حضور ثانوي بما أنّ القانون يصدر عن الحقوق وليس العكس، فمثلاً، حيث تطرح السيطرة القانونية على العولمة، بالنسبة إلى رجل قانون أوروبي إنشاء مؤسسات دولية قادرة على صنع قواعد مشتركة، وبالأحرى توقظ لدى رجل القانون، فكرة الاعتراف بالقوانين الفردية نفسها لكلّ سكان كوكب الأرض، وقد ازدهر القانون في البلدان البروتستانتية التي عمقت إلى أقصى حدّ فكرة علاقة المؤمن المباشرة والفردية بالنص المقدس، وتكمن قوة هذا التحليل في العالم المعاصر في الجواز الذي تمنحه بالتفكير في القانون في غير الدولة، وبخلاف ذلك يمكن أن يُنظر إلى البشرية قاطبة من خلال التحليل الاقتصادي بأنها مجموعة أفراد مزودين بالحقوق نفسها(حق الانتخاب، حق الملكية، حقوق الأنسان) في إطار التنافس الذي يخوضونه تحت رعاية قانون وحيد هو قانون السوق، أي قانون صراع الجميع ضدّ الجميع، إنّ رؤية كهذه للأشياء تخول إنجاز اقتصاد الدولة واقتصاد القانون، وهما مظهران من السيادات المحلية الفاقدة مكانتها في الأنموذج الإمبريالي العائد من خلال فناء العولمة.

لكن أنْ تجعل من ذلك الفرد بداية فكر القانون ونهايته، فهذا يجرّنا ـ لا محالة ـ إلى الغفلة عن اليقين الوحيد الذي يمكن أن تقبله دراسة القانون، ومفاده أن لا هوية من دون تحديد؛ ومن لم يجد حدوده في ذاته وجدها خارجها(في الدين والعقيدة المقبولة قانوناً)، وأنّ التفكير في الأوربة أو العولمة العمليتين تمحوان الاختلافات وتوحدان المعتقدات ـ اللادينية من اقتصادية أو علمية مثلاً ـ فمعناه أن نهيئ مستقبلاً مملاً للغاية، وأنْ نعتقد في كونية مقولاتنا الفكرية أو أنْ نروم فرضها على العالم، فذاك هو أضمن سبيل يؤدي إلى الكارثة، ولأوروبا العجوز في هذا الشأن عِبر كثيرة.

الفصل الخامس

التصور الفلسفي لحلول القانون بديلاً عن الدين

نحاول في هذا الموضوع، عرض أبرز المسائل التي كانت سبباً وراء بروز القانون بديلاً عن الدين، باستقراء جانب من كتابات الفلاسفة والمفكرين الكبار، وعلى النحو الآتي:

1 ـ نقطة البدء مع الفيلسوف سبينوزا، الذي بلور أول منهج نقدي تأويلي للنصوص الدينية، الذي نبذته ـ المنهج ـ المؤسسة الدينية اليهودية، أراد أنْ يعيد بناء النسق اللاهوتي على أساس المنهج الهندسي الرياضي الدقيق بتنقية فكرة الألوهية من شوائب النزعات التشبهية بالإنسان، حيث يتحول الرب إلى إنسان أعلى حاملاً لصفات بشرية متعالية، مما يكرس الوهم واستغلال الدين لأغراض نفعية تخدم الاستبداد والخضوع الأعمى، فعلى خلاف القراءات القديمة لسبينوزا والقراءات الحديثة التي عدّته يخفي الحاده اتقاءً لبطش المؤسسة الدينية.

وإذا كان سبينوزا قد اصطدم بالمؤسسة الدينية التي اتهمته بالإلحاد في تصوره الطبيعي للإله، وقوله بالضرورة الكونية في نظام الكون، فإنّ ما يخرج عنه ـ سبينوزا ـ هو التصور اليهودي ـ المسيحي للألوهية كما قننته التقاليد اللاهوتية المدرسية[1].

ومع أن سبينوزا انتقد بشدة التصورات التشبيهية في النص الديني، إلا أنه قد تنبّه إلى الحاجة الاجتماعية للطاعة (الطابع الإجرائي العملي ـ الاعتقاد)، مبينا أنّ العقد الاجتماعي لا

(1) فما يميز التصور الديكارتي للإلهي من التصور السبينوزي هو أنّ ديكارت يقول بالعلة المتعدية التتابعية في نظام الوجود: يتحقق الإله بنفسه ثم يخلق العالم وليست ثمة علاقة تجانس بين نمطي العلة في المستويين؛ ذلك أن إحداهما محايثة ذاتية والأخرى مفارقة، على حين أنّ سبينوزا يوحد بين المسارين بحيث يكون الكون هو التحقق الإلهي مما يفضي إلى القول بالعلة المحايثة.

يمكن أن يكون فاعلاً من دون تحويله إلى عقد مقدس، بحيث يمتثل الناس طواعية للدولة المطلقة موقنين بأنهم يمتثلون لإلههم)[1].

2 ـ أما الفيلسوف الألماني الكبير نيتشه، فهو أهم فيلسوف أدرك أهمية الاعتقاد كمكون نفسي ثابت لا غنى عنه في المسألة الدينية في الثقافة البشرية، يتجاوز البعد الديني المؤسسي، ويستجيب لإرادة الحقيقة التي هي إرادة إيمانية في جوهرها، وإذا كان نيتشه ينتقد بقوة المبدأ المؤسس لكلّ التقليد الميتافيزيقي منذ أفلاطون إلى كانط، الذي هو مبدأ تناسب الوجود والعقل (سواء كان هذا التناسب تماهياً أو تمثلاً)، فإنه يعدّ هذه المصادرة التي يطلق عليها عبارة الوهم حاجة حيوية تنغرس في الغريزة الإنسانية، كون المعارف بما فيها أكثرها عقلانية تقويمات حيوية.

فلئن كان نيتشه ينتقد بشدة التأويل التيولوجي ـ الغائي للعالم وللوجود البشري كما قننه التقليد الأفلاطوني ـ المسيحي المشترك، (تصور الطبيعة والوجود بحسب غائيات ومثل الإنسان)، فإنه ينظر إليه في موجهاته الموضوعية بوصفه مظهراً لعجز الإرادة البشرية عن مواجهة العالم في توحشه واختلافه وتشتته، مما يقتضي مواجهته بحقائق وقيم ثابتة، تمنح الإنسان الطمأنينة والاستقرار. ذلك هو المعنى الأول للعدمية بوصفها تنكراً للواقع استبدالا له بالوجود العقلي، فمن دون الاعتقاد والإيمان لا يمكن للإنسان أن يتحمل قساوة العيش في هذا العالم، الذي يحتاج لضوابط وثوابت، ومن ثمّ فإنّ الدين بوصفه اعتقاداً غير قابل للتجاوز، هو حاضر حتى في الفلسفات الإلحادية والتصورات الوضعية التي تدّعي القطيعة معه، فالإنسان بالنسبة لنيتشه (صانع آلهة)، ففي العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الوقائع، ولن ينتفي هذا الوضع الإنساني مع انهيار الديانات التقليدية، بل سيتخذ مسارب أخرى، كما هو شأن أصنام العصر الحاضر مثل العلم والاشتراكية والإلحاد وغيرها، وإذا كان نقد المسيحية يشكلّ محور فلسفة نيتشه، فإنّ ما ينتقده في ديانته السابقة ليس البعد الإيماني ولا حتى معتقدها الإلهي بل تصورها «إلانتربمورفي» (التشبهي) الموغل في الإنسانية الذي يصدر عن إرادة حياة مريضة قائمة على الذحل والمرض ورد الفعل.

(1) إنه التصور الحاضر نفسه لدى هوبز وكانط وروسو وهيغل، الذين اتفقوا على ضرورة تدعيم عرضية وإجرائية العقد المدني بالحصانة الدينية، عبر توظيف معقد وواسع للقاموس اللاهوتي الذي نفذ إلى أعماق الفكر السياسي الحديث، إلى حدّ أنّ الفيلسوف والقانوني الألماني (كارل شميت) ذهب إلى القول بأنّ كل المقولات السياسية الحديثة (السيادة، التمثيل...) هي مصطلحات لاهوتية تمّت علمنتها.

إنّ المسيحية تعاني ـ حسب نيتشه ـ تناقضا بين أخلاقها ومُثلها؛ ذلك أنّ هذه الحالة التي اكتشفت مبدأ الذاتية، وحولت التأمل وفحص الوعي ومراقبته إلى مثل أعلى كان لابد من أن تنتهي إلى تقويض وهدم معتقداتها، من منظور فكرة الوعي الذاتي. ولقد عدّ بعض الفلاسفة المعاصرين أنّ مقولة نيتشه قد فتحت آفاقاً جديدة للتجربة الدينية بحملها على التخلص من المقاربات الميتافيزيقية، التي كانت ديانة مزيفة تقتنع باللبوس الديني.

3 ـ أما الفيلسوف الكبير بول ريكور:

فتندرج فلسفة الدين لديه في الاتجاه نفسه، أي مقاربة المسألة الإلهية خارج مقاييس الميتافيزيقا، وما تقوم عليه من مرتكزات وعي وحضور، تتميز تأويلية ريكور بأنها ليست تأويلية إنشائية ـ أو شعرية تتم من داخل النص المفتوح ـ وتفسح المجال أمام عالم نستكشفه ونعيد بناءه بالقراءة، فكلّ تأويلية بالنسبة لريكور هي فهم للذات من خلال الآخر الذي يظل محدداً ملازماً.

وعلى وفق هذا التصوّر ينبذ ريكور مشروع المقاربة الظاهراتية للدين بصفتها تحليلاً قصدياً، مبيّنا أنّ التجربة الدينية هي في جوهرها تجربة لغوية رمزية تتم من خلال الأساليب السردية والاستعارية التي تتصل بمقومات الهوية، ومسالك الفعل والقيم، وليس بالمنظور الميتافيزيقي.

انهارت إذا كلّ ميتافيزيقيات الوجود، وكلّ المنظومات اللاهوتية، ولم يعد من المجدي محاولة إحياؤها، بيد أنّ ما انهار بالنسبة له ليس الدين المسيحي، الذي يرى أنه يتلاءم مع مفهوم ضعف الوجود والعلمنة، التي ليست «انفصالا عن الرحم الديني»، بل هي مسارات تأويلية وتنزيلية رحبة، تضمن تحرير التجربة الإيمانية من قوالب الميتافيزيقا.

فالإلحاد في جوهره تنزيه للإله من إحدى المقاربات القائمة للألوهية، وبذا فهو إنكار مؤقت ومحدود، على حين أنّ التصورات العقلية للألوهية تقوم على مصادرات قبلية للعقل البشري حول الألوهية مما يتعارض مع مبدأ كمال ولا تناهي الإله، إنها في نهاية المطاف تأليه العقل البشري لمبادئه الذاتية، فالإله سابق على الوجود ولا يمكن أن نتصوره على وفق المعايير الأنطولوجية، كما أنه ليس ظاهرة تخضع للتأمل العقلي؛ لذا «لا يمكن أن نفكر فيه إلا انطلاقا من نفسه وحده»، وهكذا ينقل ماريون المسألة الإلهية من ميتافيزيقا الوجود والعقلانية التعليلية والذاتية، إلى مستوى فينمونولوجيا المنح، أي منظور الحدث الذي يسبق

مقولات العقل ويتجاوزها، ومن هنا نتبين كيف أحدثت فلسفة نيتشه زلزالا كبيراً في فلسفة الدين، بحيث لا يمكن الوقوف عند جانبها الإلحادي الظاهر الذي عادة ما تختزل فيه.

4 ـ بالنسبة للفيلسوف الألماني الشهير مارتن هايدغر:

فقد أجرى مقابلة يتيمة سنة 1966 مع صحيفة «در شبيغل الألمانية» اشترط أن لا تُنشر إلا بعد وفاته،التي حدثت بعد عشر سنوات من المقابلة المثيرة (سنة 1976)، وقد أطلق «هايدغر» في حديثه للصحيفة الألمانية عبارة غامضة، أثارت ـ ولا تزال تثير ـ جدلاً واسعاً، هي قولته: ولا يمكن للفلسفة أنْ تُحدث تغييراً فورياً لوضع العالم الراهن، لا يصدق الأمر على الفلسفة وحدها، وإنما على كلّ نزوع، وكلّ قصد بشريين، لم يَعُدْ من الممكن أن يُخلّصنا إلا إله، السانحة الوحيدة التي بقيت لنا في الفكر وفي الشعر هي التأهب في مصيبتنا لظهور هذا الإله أو غيابه.

لا يستقيم فهم هذه العبارة إلا بتذكر معطيات أربعة رئيسة في فكر هايدغر:

أ ـ بدأ هايدغر كغيره من كبار فلاسفة الغرب المحدثين بالدخول إلى المشاغل الفلسفية من البوابة اللاهوتية، وعلى الرغم من تنصل هايدغر من اللاهوت المسيحي، إلا أنّ علاقته بالمسيحية اعتقاداً وديناً ظلت ملتبسة، إلى حدّ أنّ بعض تلامذته وشراحه ككارل لويث عدّوه مجرد لاهوتي متخف.

ب ـ يرى هايدغر أنّ الفلسفة الحديثة كلّها (من ديكارت وكانط إلى نيتشه) تتحرك داخل الأفق الميتافيزيقي للعقيدة المسيحية، وهذا الأفق هو أفق الذاتية بتصورها للعقل كتمثل وفهم، وللحقيقة كمطابقة (بين الفكرة والموضوع)، ومع ذلك فإنّ الفلسفة لا يمكن أنْ تكون مسيحية؛ لأنّ سؤالها هو سؤال الوجود أو الكينونة وليس «الموجود الأسمى (الإله المتجسد في شخص المسيح أي الإنسان الأعلى حسب المقاييس اللاهوتية المسيحية)، إنّ اللاهوت بالنسبة له مجرد علم وضعي.

ت ـ رفضَ هايدغر الخلط بين خطاب الفلسفة وخطاب اللاهوت، حيث ان الإلهي موضوع فلسفي لصيق بسؤال الوجود في عصر التقنية الذي هو عصر الخواء وهيمنة العقل الحسابي الساعي للسيطرة والتدمير.

ث ـ يصدر فكر هايدغر عن مفهوم الوحي والتنزيل والبحث المهووس عن المقدس والطهر والأصالة.

على أنّ مقاييس هايدغر وإنْ طورت الفكر الديني في الغرب إلا أنّ هذه المقاييس ليست من صلب الدين، وإنما أفسدته وحولته إلى علم وضعي قائم على تمثلات المقولات الفلسفية اليونانية.

إجمالا لما تقدم بيانه، يمكن توضيح الآتي:

أ ـ اقتباس مفردات اللاهوت والدين وتوظيفها في القانون ـ كالعقد المدني ـ برؤية دينية عالمية توحد كلّ من يؤمن بالمسيحية.

ب ـ ربط الدين بالقانون،بوصف الدين ـ وكذلك القانون ـ نظاما عقلانيا للتقويم الاجتماعي للسلوك الفردي والاجتماعي، وتقويم الثقافة أيضاً.

ت ـ تمييز البعد العقائدي للدين من بعده السلوكي العملي، إذ يمكن الإيمان في الأول بقواعد الدين، أما الثاني فيؤمن بنتاج الفكر الإنساني، والدين الفردي الذي يؤمن بالإنسان ـ صانع الآلهة ـ لا بل هو الآلهة(وهذا الأصل لبداية الدين الإنساني).

ث ـ إنّ مشكلة المسيحية ذاتية؛ بمعنى أنها بدأت من خلال فصل المعتقد عن السلوك بداعي العقل والوعي الذاتي(الفردي الإنساني والمستقل عن الدين والمعتقد والوحي).

ج ـ المشكلة الأكبر في الخلط الذي انتاب المسيحية بين الميتافيزيقا والوحي المعتقد؛ إذ إنّ الأولى تقوم على الوعي الذاتي الفردي والحضور الشخصي، وليس ما وراء الطبيعة.

ح ـ المعضلة الأدق في التأويلية هي العلاقة بين الدين والميتافيزيقا والواقع، وأنّ من الضرورة للتأويلية الرمزية واللغوية تحرير المعتقد من الميتافيزيقا، والوعي الضروري لنقيض الدين.

خ ـ ربط الهوية الإنسانية بالدين والقيم، وليس بالغيب والميتافيزيقا، من خلال لغة رمزية سردية استعارية.

الفصل السادس

الاتجاهات الجديدة في فلسفة الدين والقانون لمجتمع ما بعد العلمانية

سنعرض هنا مقاربات جديدة لثلاثة من أبرز فلاسفة الغرب حول هذا الموضوع المركزي،الذي نادراً ما يحظى بالمعالجة الجادة في الساحة الفكرية العربية،التي لا تزال فلسفة الدين هشة فيها، وعلى وفق الآتي:

1 ـ أولى هذه المقاربات للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، الذي يشكل استئنافاً هاماً لمشروع «كانط» تأسيس فلسفة عقلانية للدين، تقوم على العقل وحده، وليس الوحي كما في الإسلام، يدعو هابرماس إلى حوار نقدي جديد بين الفلسفة والدين بصفته تراثاً وتقاليد حية، ومنابع معيارية للثقافة والقيم والقانون، بعد أن انتهى في الغرب الصراع السابق بين التصورات المتمحورة حول الإله، وتلك المتمحورة حول الإنسان. يتبنى هابرماس مقاربة يطلق عليها عبارة «ما بعد ميتافيزيقية، ويعني بها المواقف اللاأدرية» Agnostiques التي تفصل بدقة ما بين الإيمان والعقل، من دون أنْ تسلم مسبقاً على غرار اللاهوت المعاصر بصدق ديانة بعينها، ومن دون أنْ تنكر مسبقاً على التقاليد الدينية إمكانية بناء مضامين معرفية برهانية على غرار النزعات الوضعية المعادية للدين، المضمون الديني المقبول في هذا الخطاب البرهاني هو العقلانيات العملية القابلة للإقناع في ما وراء حدود وخصوصيات المجموعة الإيمانية المغلقة، فليس من المهم أن يكون السّجلان الخطابيان متمايزين من حيث المنهجية، ما دامت الفلسفة مفتوحة أمام المضامين المعرفية للدين.

يدعو هابرماس إلى الانفتاح على الحساسية الدينية، تدعيماً لقيم التعاضد الجماعي في مواجهة منطق السوق النفعي، والنزعات الطبيعية القائمة على تصور وظيفي للعقلنة، من حيث أنها بلوغ الحد الأقصى من النجاعة (الإلزام).

وفي هذا السياق، يقدّم قراءة نقدية صارمة للتصورات الليبرالية للدولة التعاقدية المحايدة، التي يمثلها الفيلسوف الأمريكي جون رولز، بوصف العقد الاجتماعي يتأسس على إقصاء القضايا الأخلاقية الجوهرية، أي تصورات الخير الجماعي وشروط الحياة الطيبة الفاضلة، من دائرة النقاش العمومي، واستبدالها بالشروط والقواعد الإجرائية العدالة السياسية، ومن هنا التمييز بين القناعات الدينية والعقدية المحورية التي مجالها الوعي الذاتي الفردي، والمعايير الجماعية المشتركة التي تصاغ عبر الأدوات القانونية الشمولية، بيد أنّ هذا التمييز طرح ـ منذ بداية الحداثة السياسية ـ ثلاث إشكاليات أساس:

ـ المنزلة المعيارية للقيم المدنية المكونة للعقد الاجتماعي التي ليست مجرد قواعد إجرائية، وإنما تبرز مواقف وتصورات قيمية لا تخضع للنقاش والمساءلة.

ـ غياب الشروط الضرورية لتداول جماعي حرّ بين المواطنين المتعاقدين حول ضوابط الحياة الطيبة، والخير المشترك، ففكرة التعاقد نفسها ليست سوى فرضية نظرية لا حادثة عينية، وليست لها أطر مؤسسية موضوعية، وحتى الدساتير التي يعهد إليها بأن تضع محددات الائتلاف الجماعي للأمة، لا تصلح أنْ تكون إطار هذا الحوار الجوهري، الذي يتجاوز الأبعاد السياسية والقانونية.

ـ استحالة التوفيق بين التصورات الذاتية الجوهرية وضوابط الإجماع القاعدي الأصلي الذي يقوم عليه العقد الاجتماعي، فالأفراد المتعاقدون مرغمون على التنازل عن جوانب محورية من هوياتهم، للتأقلم مع الذاتية الفردية غير المتعينة فهي وحدها التي يعترف بها العقل الليبرالي.

ولتجاوز هذا الخلل دعا الجمعياتيون مثل «تايلور» و«مايكلّ فازلر» إلى مماهاة الرابطة الشرعية القانونية مع الرابطة القيمية، أي القيم الجماعية المشتركة لمجموعة متميزة ثقافيًا ودينياً، بحيث تبرز التشريعات هذه القيم المتقاسمة، بيد أنّ الإشكال الذي تطرحه الرؤية الجمعياتية هو أنها تقوض الكيان الاجتماعي، ولا تلائم المجتمعات الحديثة التي تسمها الفردية والتعددية.

وفي مقابل هذه النظرة، يطرح هابرماس خيار الديمقراطية التداولية، أي خيار الإجماع من طريق التصادم بدلاً من الإجماع التوفيقي، الذي يتحدث عنه رولز، فمزية الخيار التداولي هي أنه يسمح بتجاوز التصدع الذي عانت منه الحداثة السياسية من بدايتها بين القناعات

الفردية (الدينية خصوصا) والعقل السياسي عموما، بتمديد الحوار الجماعي إلى التصورات والمرجعيات المعيارية التي كانت مقصيّة في الدائرة الأخلاقية والقانونية الفردية، وهكذا تعود المعايير الدينية إلى المجال العمومي، تعبيراً عن حق القناعات الفردية في الخروج إلى ساحة النقاش الجماعي العلني، وتعميقاً للحوار المجتمعي في مقوماته المحورية الجوهرية.

يعود الدين للشأن العام ليس بوصفه سلطة هيمنة مطلقة، وإنما مكون أساس من مكونات الحوار العمومي، فما يهم الأنموذج التداولي ليس التعبير عن الإرادة المشتركة وإنما مسار تشكل هذه الإرادة، الذي تسكت عنه المدرسة الليبرالية الكلاسيكية، التي كرست انفصام الفرد المعاصر بين قناعاته الفردية وحقوقه المدنية.

2 ـ لا يبتعد الفيلسوف الفرنسي (جان مارك فري) عن هذا الرأي في دعوته الصريحة إلى إعادة توطيد العلاقة بين الدين والفلسفة والإيمان والعقل، على أرضية محايدة هي أرضية اللاأدرية، بدل النفي، ويعني باللاأدرية الإجماع القائم اليوم بين المؤمنين والنفائيين (أي الملحدين) حول استحالة البرهنة العقلية على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده، مما يعني الجهل الميتافيزيقي الجذري والجهل الخلاصي، فلا يبقى عندئذ سوى الجانب العملي من العقل، الذي هو إطار مشترك للالتقاء، فيتعين على الفلسفة أن تقبل تجربة التعالي الدينية التي لا يمكن للعقل حسمها، ولا يهمها دلالتها الميتافيزيقية الخاصة بالمعتقد الإيماني، وإنما دلالتها التجريبية، وأثرها الحي على الإنسان، الذي يتعلق بالرؤية الخلقية الجوهرية، التي لا يمكن الاستغناء عنها بالقانون الأخلاقي للإرادة العقلية، أو بالتنظيم الحر لتعايش التصورات الشخصية للخير.

يتبنّى فري رأياً توفيقياً بين المذهب الإجرائي للقانون (تجاه العدالة التوزيعية) والاتجاه المجموعاتي المدافع عن تصور أتيقي ـ نظري ـ للحياة الخيِّرة من خلال الجمع بين العدالة الكونية القائمة على القانون الكلّي، وفكرة الحياة الطيبة بالمفهوم الجماعي المتولد من المحبة البشرية المشتركة، القائمة على بحث متبادل عن نمط العيش الأفضل، وهكذا يرى فري أنه صوَّب فلسفة الأخلاق الكانطية التي ركزت على الجانب الصوري في المعايير السلوكية، على حساب جانب المضمون الغائي، فالطابع الإلزامي للفعل القانوني لا يمكن أن يقوم على مجرد التناسق العقلي، وإنما يتطلب نمطاً من الالتزام الفوري ذي الطابع الديني (البعد الروحي المقدس) في الوقت الذي هو فعل عقلي أصلي سابق على كلّ برهان عقلي.

3 ـ يذهب الفيلسوف الكندي «تشارلز تايلور، مذهباً مختلفاً، من خلال بحث نظري توثيقي كثيف حول الانتقال من عالم ديني لا مكان فيه لغير الإيمان، إلى عالم أصبح فيه الإيمان إمكانية من بين إمكانيات أخرى سمته الأساسية ما يدعوه بالإنسانية الحصرية، يرصد تايلور الانتقال من الأنساق التقليدية القائمة على فكرة التعالي، بالكشف عن التصورات الكونية والوجودية المعبرة عنها، إلى العصر الحديث القائم على فكرة المحايثة التي تبرز في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني، بيد أنّ تايلور يرفض نظرية العلمنة بوصفه انفصاما وتحررا تدريجيا من قيود الاعتقاد الديني، فالعلمنة تحويل وتعديل مُطّرد للتراث الديني.

فإذا كان من الصحيح أنّ المجتمعات الغربية غدت معلمنة وملزمة بممارسة تجاربها الدينية في إطار مبدأ «المحايثة» Innaiyonco، الذي يفضي إلى مقاربتين متعارضتين كلاهما احتمال عملي مفتوح: المقاربة المنغلقة السائدة التي ترى أنّ المحايثة لا تقبل أي مكان للتعالي (النظرية الفيبرية) والمقاربة المنفتحة التي ترى أنّ العلمنة لا تعني نهاية الإيمان الديني، وإنما فسح المجال لتجارب وخيارات كثيفة ومتنوعة إزاء التجربة الدينية في ضمن نطاق المحايثة.

يسعى تايلور إلى إظهار زيف مصادر تلازم الحداثة، ونمط العلمانيات المغلقة، أو ما يدعوه «العوالم المغلقة» أو «العوالم الأفقية»، (التي لا مكان فيها لما هو عمودي ومتعالي)، مُبيّنا أنّ الحداثة تفضي إلى عوالم متعددة متداخلة شديدة التنوع، على الرغم من النزوع إلى فرض تصوّر واحد مغلق في السياق الاكاديمي.

فما يميز المجتمعات الغربية اليوم ليس انحسار الإيمان والممارسات الدينية، وإنما الهشاشة المزدوجة للمواقف الدينية، وعدم الإيمانية، فالموقفان معاً مرغمان على التعايش على صعيد التجربة الرمزية العميقة، التي تستند ـ حسب تايلور ـ إلى الرغبة البشرية الثابتة في «الرضا» (بمعنى الانشراح والتمام)، فالرضا هو تلك اللحظات التي من دونها لا تستحق الحياة أنْ تُعاش، وهو شعور يشترك فيه المؤمن وغير المؤمن، بيد أنه شعور ديني في عمقه.

تُعبّر هذه الأطروحات الفلسفية الثلاث عن الاتجاهات الجديدة لفلسفة الدين في الغرب، التي تتمحور حول إشكاليتين رئيسيتين هما: علاقة العمل بالإيمان بعد انتكاسة وتراجع العقلانيات الوضعية والتاريخانية، التي أرادت تقويض الدين معرفيا ونظرياً، ومنزلة الدين

في الشأن العام في المجتمعات الراهنة التي أطلق عليها هابرماس «المجتمعات ما بعد العلمانية» أي تلك التي أعيد فيها طرح مكانة الدين في الشأن العام.

خلاصة لما تقدم، نبين ما يأتي:

ـ منهج هابرماس الألماني مبني على اللاأدرية وأنّ الدين ثقافة وتراث.

ـ منهج جان مارك فري الفرنسي مبني على منهج اللاأدري أيضاً، ولكن بناء على موقف مشترك بين الدين والفلسفة، أما القانون فهو آلية التنظيم الحر.

ـ منهج تشارلز تايلور الكندي العلمانية يقوم على تحويل وتعديل مطرد للتراث الديني.

ـ القراءة الجديدة للدين: لا إله، إنه: تراث، أو ثقافة، أو معيار.

ـ الدين المطلوب في هذا المجال ليس فيه أيّ حضور للإله ـ وهو قائم على الاعتقاد البسيط، أي الذي لا يؤمن بأحقيته وصدقه ـ وإنما مجرد أفكار تستطيع اثبات وجودها خارج دائرة المعتنقين له.

ـ كانت دعوة هابرماس للعودة للإيمان وليس الدين؛ بسبب رغبته في مواجهة منطق السوق والنزعات الطبيعية (العلم) وآثره على العقل.

ـ إنّ القانون هنا أداة لتفعيل الدين، وكذا العقد لتنظيم الوعي الذاتي للفرد، والمعايير الجماعية المشتركة.

ـ أما الفلسفات ـ آنفاً ـ فالدين فيها ليس سلطة، وإنما مكون أساس للحوار العمومي فقط، وهي آليات للربط بين الرؤية الدينية والعلمية ـ اللاأدرية ـ ودور القانون فيها، وكذا ربط العدالة بالأخلاق من خلال الالتزام بالدين والقانون.

الفصل السابع

علاقة الدين بتأسيس الدولة والقانون

يمكن توضيح هذه العلاقة، من خلال ما يأتي:

1 ـ إنّ نقطة الانطلاق بالنسبة للخطاب الفلسفي حول العقل والدين ـ بوصفه شكلا من أشكال التفكير الذي يطفو باستمرار على السطح ـ هو اكتشاف أنّ العقل في عمقه العميق، أصله في جذور مغايرة له، ولا يهم هنا إذا ما كان التفكير ينطلق من وعي الشخص المفكر، الممارس لفعل التفكير، كما هو الشأن عند شلايرماخر Schleiermacher أو في تاريخانية «تأزيل» (من إلازلية) الوجود الذاتي كما نجده عند كيركيغار Kierkegaar أو في التحدي من أجل كسر السلوكيات الأخلاقية كما هو الحال عند هيغل، فويرباخ Feuerbach وماركس. وإذا ما تركنا الدين جانباً، فإننا نجد العقل في بداياته الأولى قد حاول تجاوز حدوده الداخلية في تطبيقاته، سواء أكان ذلك في ذوبان الصوفية في وعي كوسمولوجي، أم في الشكّ في أمل الحدث التاريخي للخلاص، أم في شكل التضامن مع المقهورين والمغلوبين على أمرهم، الذي يحاول الخلاص المسيحي الإسراع به، وتعدّ الآلهة المجهولة لما بعد الميتافيزيقيا الهيغلية.

نلاحظ على هذه الفلسفة أنها غير واعية، بمعنى أنها تعتمد على تصور التطور والتغير الذاتي للعقل، فالعقل يفكر ويعي، وكلّ ذلك بقدراته الذاتية، ومن دون أيّ ارتباط بالدين.

2 ـ في مقابل هذا هناك فلسفة واعية بإمكانية سقوطها في الخطأ، وبهشاشتها في حضن المجتمع الحديث المتغيّر، التي تتحدث عن التمييز النوعي بين الدنيوي الذي يكون في متناول الجميع والديني التابع للحقيقة الأزلية، وخلاف ذلك ما نجده عند كانط وهيغل، فإنّ هذا الرسم الحدودي النحوي لا يريد ـ كما هو الشأن في الفلسفة ـ أن يقرّر ما هو الخطأ وما هو الصواب في مضامين الإرث الديني، ويتأسّس هذا الاحترام الذي يمشي يداً بيد مع امتلاك الحكم العقلي على احترام الشخص والمخلوقات، التي تستلهم عفتها وهويتها من

قناعات دينية، ولا يعدّ الاحترام كلّ شيء هنا؛ ذلك أنّ للفلسفة أسباباً تُحتّم عليها أنْ تكون مستعدة للتعلم من الوحي الديني، بخلاف ضبط النفس الأخلاقي للفكر ما بعد الميتافيزيقي، الذي يتجنب كلّ المفاهيم العامة التي تقود إلى العمى للخير والحياة المثالية؛ وبسبب من هذا يكون من الممكن في الجماعات الدينية ـ طالما تجنبت الدوغمائية وفرض نوع ما من الضمير ـ أن تبقى بعض الأشياء على حالها نوعاً ما، وهي أشياء ضاعت في أماكن أخرى، ولا يمكن استرجاعها من طريق العلم المتخصص وحده، وأقصد هنا يمكن تأسيس استعداد تعلم الفلسفة من الدين، ليس لأسباب وظيفية بل لأسباب مضامينية.

وقد أرسى هذا التقارب دعائمه من طريق شبكة من المفاهيم المعيارية كالمسؤولية والاستقلال،والتاريخ، والتذكر، والبداية الجديدة، والتجديد،والرجوع،والتحرّر والجواني والتشخيص، والفردانية، والجماعة.

لقد غيّرت الفلسفة المعنى الديني لهذه المصطلحات، لكن ليس بطريقة مفرغة تكبح تضخمها وتآكلها، وتأويل خلق الله للإنسان على شاكلته بالكرامة نفسها والاحترام الضروري لكرامة كلّ البشر، وهو تأويل يتجاوز مضمون المفاهيم المسرحية لجماعة دينية محددة ليشمل عموم معتنقي الديانات الأخرى الذين لا يؤمنون بأيّ دين.

نستطيع في هذا المجال بيان ما يأتي:

ـ إنّ الفلسفة ـ آنفا ـ واعية، ومعنى الوعي هنا غير الوعي الذاتي للعقل ـ فيما تقدم ـ فالوعي هنا وعي يسير يدا بيد، مع امتلاك الحكم العقلي لاحترام الأشخاص والمخلوقات، وتستلهم هذه الفلسفة عفتها من قناعات دينية قادرة على فرض الضمير والقانون ن وليس الضياع بطريق العلم المتخصص وحده بخلاف ما يتصوره هوكينج ـ مثلاً ـ في نظرية التصميم العظيم.

ـ يمكن تأسيس فلسفة للقانون من الدين، ليس بحسب الوظيفة التي يتصورها اتباع كلّ دين لعقيدتهم، بوصف حقانيته وحده من دون غيره، وإنما الأخذ بمضامين الدين من خلال الاحترام للإنسان والكائنات، وبثّ الروح في الضمير، والمحافظة على قيم المجتمع،على الرغم من التغيير والوقوف بوجه العلم المتخصص لوحده.

ـ اعمام مفاهيم الدين على معتنقي ديانة أخرى أو من لا يؤمنون بدين، وهذا الاعمام مبني على التأويل والتحويل لمعنى خلق الحق للإنسان؛ لإسباغ معنى الكرامة على الإنسان، واقتباس هذه الكرامة وتطبيقها على كلّ مفردات الكرامة والاحترام للعلاقات الاجتماعية والقانونية.

3 ـ إنّ التوازن القديم في الحداثة بين وسائل الإعلام الكبيرة للاندماج الاجتماعي قد أصبح في خطر؛ لأن الأسواق والسلطة لإدارية تقضي أكثر فأكثر على التضامن الاجتماعي، يعني أنها تقضي على توجيه السلوك المتعلق بالقيم والمعايير والتفاهم الموجه للاستعمال اللغوي، وفي مصلحة الدولة الدستورية أن تتعامل بلياقة مع كلّ المصادر الثقافية، التي يتغذى منها الوعي القيمي، لوجود المجتمع المدني والتضامني، ويبرز هذا الوعي المحافظ عند الحديث عن ما بعد المجتمع العلماني.

نستنتج من ذلك،أنّ الأصل في هذه المفاهيم (قيم ـ معايير ـ تفاهم) موجودة لأجل التضامن الاجتماعي، ولكن بفعل قانون الاقتصاد أو أثر الاقتصاد على القانون، وقد تحولت هذه المفاهيم إلى مجرد مفردات لغوية لا تضامنية، ولا يستفيد القانون منها إلا لغوياً.

4 ـ لا نعني من كلّ هذا أنّ الدين قد استطاع أن يؤكّد نفسه في محيط أصبح علمانياً أكثر فأكثر فقط، وبأنه يجب على المجتمع أن ينتظر استمرار ظهور الجماعات الدينية، ولا يقرّ تعبير ما بعد العلماني للجماعات الدينية بالاعتراف العلني بها لإسهاماتها الوظيفية التي تقدمها في إنتاج الدوافع والتصورات، أكثر من هذا فإنّ تصوراً معيارياً يبرز في الوعي العام للمجتمع العلماني، له نتائج على التصرف السياسي تجاه المواطنين المتدينين وغير المتدينين، ويفرض استنتاج تحديث الوعي العام في المجتمع، كون هذا المجتمع يتضمن ـ طبقا لمراحل مختلفة ـ عقليات دينية وغير دينية، مع تغيير عقلي لهذه العقليات، ويمكن للمجتمع العلماني وللدين على حد سواء ـ إذا ما فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلم متكامل ـ أن يقدما إسهاماتهما فيما يتعلق بالموضوعات التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة، وكذلك ـ ولأسباب عقلية ـ أن يأخذ كلّ واحد منهما الآخر محل الجد.

في هذا المقام نستنبط الآتي:

إنّ دور الدين في مجتمع ما بعد العلمانية، القرن 21، يتجلى بما يأتي:

ـ استطاع الدين أنّ يؤكد نفسه في محيط أكثر علمانية.

ـ أصبحت للدين القدرة على إنتاج الدوافع والتصورات القيمية والتشريعية.

ـ ضرورة تحديث الوعي العام في مجتمع ما بعد العلمانية ليتضمن الآتي:

أ ـ الاعتراف بعقليات دينية أو غير دينية.

ب ـ ضرورة القبول بتكاتف العلمانية والدين ليسهما في معالجة المسائل الخلافية بالاستناد إلى الأسباب العقلية، مع الالتفات إلى أنّ الدين المقصود قد يكون إنسانياً أو وحيانياً من دون أيّ تمييز.

5 ـ من اللازم على الوعي الديني أن ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث، ويعدّ كلّ دين في الأصل تصوراً عن العالم، أو «فهما عقائدياً» يُطالب بحقه في السلطة لكي يبني شكلاً من أشكال الحياة في كليته، لكن على الدين أن يستغني عن هذا الحق، والحق في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل، نظراً لشروط علمانية العلم، ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة، وقد انشطرت حياة الجماعة الدينية عن محيطها الاجتماعي مع التقسيم الوظيفي للأنساق الجزئية للمجتمع، ويختلف دور التابع لجماعة دينية ما عن دوره كمواطن ما في المجتمع، وبما أنّ الدولة الليبرالية بحاجة إلى الاندماج السياسي للمواطنين، وهو اندماج يتعدّى نمط عيش ما (أو الاتفاق على نمط عيش بعينه) فإنه لا يحق لهذا التمييز في الانتماء أنْ يؤدي بالايتوس Ethos الديني تحريف هذا الحق في الاندماج لصالحه، أكثر من هذا فإنه من اللازم على نظام الحق الكوني وأخلاق المجتمع المتساوي أن تنضم لإيتوس الجماعة الدينية، لكي ينطلق الواحد من الآخر.

الملاحظ هنا: أنّ الكلّام آنفا متعلق بالدين الإنساني، وليس الوحياني، فالمطلوب من الدين تكييف نفسه على وفق شروط العلمانية والعلم، وليس على منهج التصورات والعقائد الدينية.

لكن السؤال الجوهري، لماذا على الدين ـ إنساني أو وحياني ـ أن يلتزم دائماً بضوابط العلمانية وليس خلاف ذلك؟.

6 ـ لقد دخل شكل جديد من السلطة في حلبة السلطات العالمية المختلفة، وهي سلطة تقدّم نفسها كسلطة خيّرة تحترم كرامة كلّ واحد، لكنها أصبحت في الواقع خطراً على الإنسانية. لقد أصبح في استطاعة الإنسان أن يخلق الإنسان، أصبح الإنسان بضاعة، وبهذا تحولت علاقة الإنسان مع ذاته جذرياً، فلم يعد الإنسان هدية من الطبيعة أو من الله الخالق، إنه نتاج نفسه بنفسه، لقد صعد الإنسان إلى المصدر الأول للسلطة وإلى مصدر وجوده، ومحاولة إنتاج الإنسان الصالح فقط والتجربة بالإنسان وعدّ هذا الأخير قمامة يجب وضعها جانباً، ليست ادعاءات حمقاء للأخلاقيين الذين يقفون ضد التقدم، إذا ما كان السؤال الذي طرحناه فيما قبل هو إذا كان الدين في الحقيقة قوة قانونية وأخلاقية إيجابية، فإنّ الشكّ في صلاحية

العقل ـ بعدما تقدم ـ يطفو بقوة على السطح في آخر المطاف، فإنّ القنبلة النووية هي نتاج العقل كذلك، والاختيار الجيني من خلق العقل نفسه، ألا يجب والحالة هذه أن نضع العقل تحت الوصاية الآن؟ وإذا ما كان ذلك، فيجب على الدين والعقل أن يتكاملا، ويلتزم كلّ واحد منهما بحدوده، للوصول إلى طريق إيجابي مشترك، وهنا يُطرح من جديد سؤال آخر، كيف يمكن للمجتمع الدولي بميكانزمات سلطته، وبقواه المستقلة،وبمنظوراته المحلية المتعلقة بماهية القانون والأخلاق، أن يجد بداهة أخلاقية صالحة، تمتلك قوة التطبيق والتحميس للجواب عن التحديات التي ذكرنا.

7 ـ إنّ مفاهيمنا المتعلقة بالقانون والعقد مرتبطة ارتباطاً شديداً في ما بينها، ويصدر كلّ منها عن اعتقادنا بوجود مشرع إلهي، هو الضامن أيضاً للعهد الذي يعطيه لأولئك الذين يؤمنون به، المخلصِّين له، والموفين بعهدهم، من أجل ذلك يعزّ وجودهم ـ بهذه الصيغة العامة والمجرّدة ـ في حضارات أخرى مثل الصين واليابان، نظراً إلى ما تتّسمان به من اشتراك بين حضارات الكتب المقدسة، فإنّ فكرَتي القانون والعقد تمثلان فقط طريقة من بين طرائق عدة في تأسيس العدالة بين الناس، واخضاعهم إلى سلطان العقل.

أن تجعل كلّ واحد منّا إنساناً قانونياً، هو الأسلوب الغربي في ربط البعدين البيولوجي والرمزي ـ الروحي ـ اللذين يكونان الإنسان، إنّ القانون يربط لامحدوديّة عالمنا الذهني بتناهي تجربتنا الماديّة، وفي هذا الصدد، هو يؤدّي لدينا وظيفة أنثروبولوجيّة تعنى بتأسيس العقل، وإنّ الجنون يترصدنا بمجرد أن ننكر أحد البعدين الموجودين في الإنسان، إما لمعاملته كحيوان، وإما لعدّ روحاً خالصة متحررة من كلّ قيد، ما عدا ذلك الذي يفرضه على نفسه[1].

8 ـ يقوم هذا التيار الجديد على الاعتقاد بأنّ الكائن العقلاني هو كائن حسابي خالص، وأنّ سلوكه نفسه يمكن أن يُحسب ويبرمج، ولكن حتى يتسنى الحساب، يجب توافر الاقتدار على نسيان تنوّع الأشياء والكائنات، والاحتفاظ منها فقط بخاصيتها الأساس التي هي أصلها، إنّ هذا النسيان الضروري، سواء لحساب المصالح أو للحساب العلمي، غدا ممكناً بفضل وجود الجانب الآخر من العقل البشري الذي يتعهد بكلّ ما يُبدي مقاومة إزاء تجريد العدد، فلا وجود لرياضيات من دون مسلمات لا تقبل البرهنة، ومن دون حقائق مقرّرة يمكن أن يتأسس عليها الفكر، فلا يمكن أن نجمع البرّاق أو السُحُب؛ لأننا لا نقدر أن نُحصي إلا الأشياء

(1) يتبين لنا هنا دور جديد للقانون بوصفه موازِناً بين تصورات الإنسان وعقله، وبين التجربة المادية.

التي يمكن التعرّف إليها، تلك التي نمنحها طبيعة مشتركة، وأصناف التفكير التي نتعرف من خلالها على الأشياء الطبيعيّة ونرتبها، ليست هي نفسها كائنات رياضيّة؛ وهذا لا يعني أنّ هذا التعرف وهذا الترتيب ليسا عقلانيين، ويتمثل عمل الفكر في منح الحساب دلالة؛ وذلك بإرجاع الكميات المقيسة دوماً إلى معنى يتعلّق بالقياس، ويضم تعريف هذا المعنى ـ حتماً ـ بعداً دغمائياً؛ لأنّ أصناف تفكيرنا لم تهبها لنا الطبيعة، بل هي أداة نتوسّل بها فهم الطبيعة.

يتجلى لنا أنّ هذا التطور قد أنتج قاعدة مهمة لجهة الفصل والتمييز بين الحساب والعلم والتجربة، وبين موضوعها، أي لو كان الإنسان موضوع التجربة فلا ينبغي القبول بمحو الإنسان لصالح التجربة، وإنما يبقى الإنسان انساناً. أي أننا نحتاج الحساب للدلالة، وليس الدلالة هي المعنى المبتغى، بخلاف التصور المغاير المتولد لدى هوكينج بعد التمييز بين الدلالة والمعنى.

9 ـ يذكرنا قول كانط الشهير «تجرأ على استعمال فهمك الخاص!» بالعقيدة التي بُني عليها عصر التنوير: أي الإيمان بأنّ الإنسان كائن يتمتع بملكة الإدراك، وهكذا يتمثل الوفاء لعصور التنوير بالاعتقاد بأنّ الأنسان قادر على التفكير بحريّة.

ولكن أن نجعل من ذلك الفرد بداية الفكر القانوني ونهايته، فهذا يجرّنا ـ لا محالة ـ إلى الغفلة عن اليقين الوحيد الذي يمكن أن تقدّمه دراسة القانون، ومفاده أنْ لا هويّة من دون حدود؛ ومن لم يجد حدوده في ذاته وجدها خارجها. وأنْ نفكر في الأوربة أو العولمة لعمليتين تمحوان الاختلافات وتوحدان المعتقدات، فمعناه أن نهيئ مستقبلاً مملاً للغاية، وأنْ نعتقد بكونية مقولاتنا الفكرية أو أنْ نروم فرضها على العالم، فذاك هو أضمن سبيل يؤدّي إلى الكارثة، فقد أدّت الفردية الجذرية التي سيطرت على الفكر القانوني، إلى تحويل المعتقدات التي بُني عليها القانون إلى قانون مقدس وإلى تسييد هذا القانون على العالم بأكمله، وهكذا وقعنا في أصول غريبة لا يمكن إلا أنْ تُغذي في المقابل، الأصوليات الصادرة عن أنظمة المعتقدات الأخرى[1].

نرى من الأجدى أن نعود إلى التأمل في ما جعل القانون ذا مزية كبرى: إنه ليس إرث

(1) أصبح القانون مقدساً؛ لأنه أخذ مفاهيم مقدسة، ولكن هذه القداسة القانونية تضخمت وسيطرت على العالم وغدت الاصوليات الصادرة عن معتقدات وأديان أخرى يمنحها الحق بالتضخم، والمطالبة بالقداسة أيضاً.

المعتقدات التي ازدهر على أساسها الغرب، وإنما هو ذلك الرصيد من موارد التأويل التي ينطوي عليها، وكأي نظام معياري آخر، يقوم القانون بوظيفة المنع: إنه كلمة تفرض على الجميع وتتوسط بين كلّ إنسان وتصوّره عن العالم، وفي كلّ مكان آخر، كانت هذه الوظيفة إلانثروبولوجية من نصيب الأديان التي بإسنادها معنى مشتركاً للحياة البشرية، أوقفت احتمال أن يطبق على كلّ شخص جنون فردي سببه امتلاك اللغة.

10 ـ تتمثل خصوصية القانون ـ منذ ظهوره في العصور الإغريقية الرومانية القديمة ـ في انفصاله تدريجيّاً عن ذلك المصدر الديني، وإحداث ما سمّاه لويس جيرني علمنة الكلمة، وهكذا صار القانون تقنية تحريمية، وينعت بالتقنية؛ لأنّ معناه لا ينحصر في لفظ نص مقدّس وثابت، ولكنه ينبثق ـ مثلما هو الشأن مع أيّ شيء فني آخر ـ عن مقاصد إنسانية لا إلهية، غير أنها تقنية تكريمية تضع بين علاقات كلّ فرد بغيره وبالعالم معنى مشتركاً يتجاوزه ويلزمه، ويجعل منه مجرد حلقة في سلسلة بشرية؛ وبناء على ذلك، يمكن أن يخدم القانون غايات متنوعة ومتغيّرة، سواء كان ذلك في تاريخ الأنظمة السياسيّة أو تاريخ العلوم والتقنيات ولكنه يخدمها بإخضاع السلطة والتقنية لعقل بشري، وإنّه لخطأ أن نختزله ـ مثلما ننزع إليه اليوم ـ في تقنية الخالصة خالية من كلّ دلالة، بقدر ما هو غير وجيه إرجاعه ـ مثلما كنا نقوم بذلك قديماً ـ إلى قواعد عُرفت بثباتها في ضمن قانون طبيعي مفترض، ومرد ذلك إلى أننا في كلّ حالة نجانب الأمر الجوهري، وهو قدرة القانون على أنْ يعيد إلى طريق الحق أشكال ممارسة النفوذ السياسي أو السلطة التقنية الأكثر تنوعاً. إنّ تلك القدرة هي التي تستحق اليوم أن نُذكر بها ونُدافع عنها، وإنه لمن قبيل الجنون أنْ نسعى إلى جعل القانون أداة لنشر معتقداتنا، ولكن من المنطقي أنْ نرجو من موارد التأويل الخاصة بالتقنية القانونية أن تجنّبنا إلام الانطوائية، وذلك بإرغامنا على النظر إلى العدالة بأعين الآخرين، ونظراً إلى أنها لا تقوم على عقيدة محبوسة إلى الأبد داخل حرفيّة النص المقدّس، أو داخل أصناف اليقين التي يصوغها علم يُعبد كالأوثان، فإنّه لا يمكن لموارد القانون الدغمائيّة إلا أن تؤسّس توازنات هشة يهددها دوماً الإغراء الأصولي، وما العدميّة القانونية والتعصب الديني إلا وجه لهذا الإغواء، وكلّاهما يتغذى اليوم من الآخر تاركاً صدق المعاني منقوصاً لدى الأجيال الصاعدة، ومطلقاً بذلك العنان لتيار العنف، وليس القانون تعبيراً عن حقيقة نزّلها الله أو اكتشفها العلم، ولا هو أيضاً مجرّد أداة يمكن أنْ تقوم على وفق مبدأ النجاعة (الإلزام).

يتضح لنا من هذه المسألة، ما يأتي:

ـ إنّ القانون تقنية قادرة على ممارسة أدوار متنوعة ومتغيرة.

ـ إنّ القانون مؤثر في العلوم وتاريخها بإخضاعها للعقل البشري.

ـ إنّ القانون يجب ألا ينبني على قواعد ثابتة، وإنما يستعمل تقنيات متعددة للسيطرة على الإنسان والفلسفة.

ـ القانون تقنية، أي ليس نصاً مقدساً ولا يقيناً، ومن ثمّ فإنّ جهل ذلك يدمر القانون والأجيال.

11 ـ إنّ الأنظمة القانونية الغربية، التي عمقت إلى أقصى حدّ مفهوم الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، تقوم هي نفسها على مقولات دوغمائيّة المنشأ، مثلاً ينص الإعلان الوارد في ديباجة الدستور الفرنسي الصادر سنة 1946 _الذي أخذ به ثانيةً دستور عام 1958 ـ على ما يأتي: يعلن الشعب الفرنسي من جديد أنّ لكلّ إنسان من دون تمييز من حيث العرق أو الدين أو المعتقد، حقوقاً غير قابلة للارتهان ومقدّسة. «إنّ الذات التي تعلن هكذا عن حقوق مقدّسة» (للشعب الفرنسي) لا تخضع حتماً إلى الطبيعة البشرية المحكوم عليها بالفناء، وهو ما يخوّلها تذكير العالم بشيء كانت قد قالته له سنة (1789)، والمقصود به قداسة الإنسان، والأمر نفسه نلمسه في إعلان استقلال الولايات المتحدة الاميركية، فهو يقوم على ما يسميه حقائق بديهيّة في ذاتها، ونحن نؤمن بهذه الحقائق البديهيّة، وهي أنّ جميع البشر قد خُلقوا متساوين، وأنّ خالقهم قد منحهم حقوقاً معيّنة ثابتة لا يمكن انتزاعها، أي على معتقدات بالمعنى التأثيلي للكلمة (ما هو حقيقي وما أُظهر وعظّم بصفته تلك)، إننا هنا إزاء مقولة دينية المنشأ، بالمعنى التاريخي الأول للكلمة، أي مقولة لا تتعلق بالتقدير الحر لدى كلّ شخص، وإنّما تُفرض حتماً ولا زمنيّاً على الجميع، وإنّ الفكرة المبتذلة التي تردد دوماً عن تأخّر القانون عن الوقائع تجهل تلك الزمنيّة الخاصّة بالأنظمة القانونية، وككلّ نظام دغمائي لا يوجد القانون في استمراريّة التسلسل الزمني، وإنما في زمن تعاقبي يتدخل فيه ليعيد الخطاب المؤسس ويولّد ـ في الوقت عينه ـ أصنافاً معرفية جديدة، أي أنّ دور القانون هو الإعادة والتوليد والإنتاج.

يرجع الفضل ليبار لوجاندر في إدراج مفهوم الدغمائيّة في صميم تحليل الحداثة، وبوصفها ـ الدغمائية اليوم في اللغة الشائعة هي نقيض ـ مفهوماً رئيساً في تاريخ العلوم

(ولاسيما في مجال الطب)، وتعد اليوم في اللغة الشائعة نقيض العقل. وفي الغرب أو في غيره، تعود إلى أسس دغمائيّة، أي إلى وجود مكان للحقيقة القانونية المسلم بها والمعمول بها اجتماعيّاً بصفتها تلك، إنّ التمكن من الكلام مزية الإنسانية، وهو أيضاً مجال مفتوح لجميع مظاهر الجنون.

الفصل الثامن

آفاق علاقة القانون الدولي الخاص بالدين

مسائل يمكن بيانها، من خلال الأفكار الآتية:

1 ـ أفضى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين إلى التغير التدريجي، حيث بدأ العلم القانوني والعلم الديني بإيجاد صلات متبادلة في ما بينهما، وقد بدأت الكتابات العلمية في النشوء بناء على التفاعل بين القانون والدين، ووصلت إلى دراسة النظريات والممارسات القانونية والدينية في كلّ من الثقافات الغربية وغير الغربية[1].

2 ـ تأثير الدين في عائلات القوانين المتنوعة يمكن للمرء أن يغفر لأكاديمي القانون المقارن فشلهم في مقارنة النظم المتنوعة للقانون الديني، مثل القانون التلمودي لليهودية، والقانون الكنسي للكنيسة الرومانية الكاثوليكية، والشريعة للإسلام، حيث

(1) ومن أمثلة هذا الأنموذج الأخير كتاب ويرنر مسكي وعنوانه: القانون المقارن في السياق العالمي: النظم القانونية لأسيا وأفريقيا وهو كتاب صدرت طبعته الأولى عام 2000، والثانية عام 2009)، وقد تضمن هذا الكتاب فصولاً وافية عن الأبعاد الدينية للقانون الهندوسي (الهندي) والإسلامي (يشملان التركي والباكستاني والأفريقي والصيني)، فضلاً عن تضمنه نقداً فقهياً مكثفاً لفشل العلم القانوني المقارن في قبول نظرة قانونية عالمية حقيقية، يستوعب التفاعل بين القانون والدين، ولا يقارن كتاب باتريك غلين وعنوانه: التقاليد القانونية في العالم: استبقاء التنوع في القانون، مقارنة منحصرة في ما بين تقاليد القانون المدني والقانون المبني على السوابق القضائية فحسب، بل يقارن كذلك بين التقاليد القانونية التلمودية والاسلامية والهندوسية والآسيوية والمحلية الأفريقية، مؤكداً الاختلافات الأساس في المعتقدات الدينية، التي تفسر الاختلافات الأساس في المنهج القانوني والقيم القانونية، وكذا كتاب آندرو هكسلي بعنوان: الدين والقانون والتقليد دراسات مقارنة في القانون الديني، الذي يتضمن كذلك فصولاً عن القانون الكنسي، والقانون اليهودي، والقانون الإسلامي، والقانون الصيني الباكر، والقانون الهندوسي، والقانون البوذي، ليؤكد أيضاً تفاعل المفاهيم الدينية والقانونية، ويتضمن أيضاً الجزء الثاني من موسوعة الأديان (الطبعة الثانية الصادرة عام 2005) مداخل مكثفة عن الأبعاد الدينية للقانون في الثقافات المتنوعة.

يمكن للمرء أن يعتمد على أكاديميي الدين المقارن في تحملهم هذه المسؤولية، إنّ طلاب القانون المقارن كانوا ـ نمطياً ـ قانونيين أو فقهاء بحكم المهنة، وليسوا علماء دين أو أكاديميين في الدين، وما لا يُتسامح فيه هو فشل معظم مقارني القانون في اكتشاف تأثير المسيحية في عائلات القانون الغربي المتنوعة، أو تأثير الإسلام في النظم القانونية للشرق الأوسط والبلاد الأخرى، التي تدين غالبيتها بالإسلام، أو تأثير الهندوسية في النظم القانونية للهند وبعض البلاد الأخرى، التي تتكون غالبية مواطنيها من الهندوس، أو تأثير البوذية في قانون بلد مثل الصين، حيث كانت البوذية النظام الاعتقادي السائد لقرون، وقد يكون من المفيد الإشارة بإيجاز إلى بعض الرؤى المستمدة من دراسات تأثير الأديان المختلفة في العائلات السائدة في النظم القانونية، وفي ما يتعلق بتأثير المسيحية في النظم القانونية العلمانية الغربية، وكما لاحظنا آنفا.

3 ـ إنّ التمييز بين القانون العلماني والقانون الديني تمييز مستمد تاريخياً في ذاته من المعتقدات الدينية المسيحية الغربية، وقد تميز القانون الكنسي للكنيسة الرومانية الكاثوليكية ـ ما بين القرن الثاني عشر إلى السادس عشر ـ بوصفه «قانوناً روحياً مقابل القانون «الدنيوي» أو العالمي للملوك، والنبلاء الإقطاعيين، والتجار، والمدن، ولم يكن هذا القانون الروحي ـ في هذه القرون ـ يتناول المسائل المؤثرة تأثيراً مباشراً في الكنيسة، والكهنة وأصحاب القداسة فحسب، بل شمل كذلك مسائل قانون الأسرة والتعليم، وإعانة الفقراء، والعناية بالمرضى، وقد كان كلّه من اختصاصات الكنيسة[1]. ومع الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، وبعد أنْ أصبح الأمراء والملوك رؤساء الكنيسة في الأراضي البروتستانتية، اندمج القانون الكنسي مع فروع القانون الأخرى تحت سلطة الأمير أو الملك، وهكذا ظهرت نظم قانونية قومية أكثر شمولاً، قامت فيها السلطة العلمانية وبطرائق متنوعة بتنظيم مسائل كانت تخضع من قبل للقانون الروحي، هذا المنهج الذي نشأ منه القانون الدولي الخاص، على أنّ مدى ما وصلت إليه هذه العلمانية وسماتها الخاصة في العائلات المتنوعة للنظم القانونية

(1) لا يخفى على المتخصص أنّ نشأة القانون الدولي الخاص كانت دينية من خلال تعليقات الفقيه اكورس على نصوص الشريعة المسيحية التي كانت تطبق بشكل إقليمي مطلق، ليتوّلد قانون جديد يُمايز في بعض تصوراته بين الافراد المخاطبين به على أسس دينية أولاً، وانتماء جغرافياً ثانياً.

الغربية مفتاح مهم للاختلافات والتشابهات في ما بين هذه العائلات، فضلاً عن ذلك، فإنّ من المهم عند المقارنة بين النظم القانونية الغربية المعاصرة، والنظم القانونية المعاصرة للبلاد التي تدين غالبيتها بالإسلام أو الهندوسية أو البوذية أو اليهودية أن يؤخذ بالحسبان مدى ما وصل إليه قبول الفصل بين القانون العلماني» و«القانون الديني» في كلّ من هذه البلاد المختلفة. وقد أكد المقارنون الباكرون، من أمثال زويغرت وكونز في الفصول الموجزة التي عقدوها للقانون الهندوسي والبوذي والإسلامي مدى ما حلّ به القانون العلماني في هذه البلاد التي تسود فيها هذه الأديان، محل القوانين الدينية القديمة، والواقع أنّ أكثر الكُتّاب في القانون الهندي ـ على سبيل المثال ـ يتناولونه بوصفه فرعاً من القانون الإنكليزي، ومع ذلك، فإنّ العلم الأحدث لمثل ويرنر منسكي قد كشف عن التأثيرات الهندوسية في القانون الهندي المعاصر، ويماثله أنّ المعتقد الإسلامي قد ظهر أنه ذو تأثير قوي في القوانين المعاصرة للبلاد، مثل تركيا التي يُعدّ قانونها الرسمي الآن قانوناً علمانياً، لكنّ غالبية مواطنيها مسلمون، وهكذا، فإنّ تركيا على الرغم من تبنيها في عشرينيات القرن العشرين قانوناً مدنياً وثيق الصلة بالأنموذج السويسري، فقد احتفظت في نصوص هذا القانون المتعلقة بالزواج والأسرة بملامح مهمة من القانون العرفي الإسلامي، فضلاً عن ذلك، فإنّ تعدد الزوجات مقبول واقعاً في العديد من القرى التركية على الرغم من أنّ القانون ينص على أنّ الزواج المفرد وحده هو الزواج الصحيح.

إنّ دراسة تأثير المفاهيم الهندوسية والإسلامية مع تنوعها في كلّ حالة على القانون الرسمي، من الممكن في ما يكتب منسكي أن تعلمنا الكثير بشأن القانون نفسه، وقد تعلم المقارنون فوق كلّ ذلك ما يتعلق بتأثير العرف الاجتماعي في القانون الرسمي حينما يكون هناك اختلاف بينهما.

4 ـ تأثير الديانات المدنية ـ وليس السماوية ـ في القانون: تتعدد تعريفات الدين وتتنوع، كما هو الحال في القانون، ويتجه الكُتّاب في الديانات الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية والإسلام، إلى تعريف الدين واصطلاحاتهم التوحيدية بأنه الإيمان بالإله الذي خلق هذا العالم ويحكمه، ومع ذلك، فإنّ هذا التعريف يستبعد ديانات عالمية أخرى معترفاً بها، مثل الهندوسية والبوذية وغيرها من الأديان المسماة بالأديان الطبيعية كـ

(Deism)، التي جاءت بها حركة التنوير في القرن الثامن عشر[1]، تلك التي تؤمن بوجود إله خلق الإنسانية وأمدّها بالعقل، ثم تركها لتحكم نفسها، وهو نظام اعتقادي ما يزال سائداً بين عدد كبير من الناس في أوروبا وأمريكا الشمالية[2]،

إنّ القانون يجب أن يوجد، ويجب اتباعه، ولا يستطيع أيّ مجتمع أن يعيش طويلاً من دونه، لكنه بالنسبة إلى أتباع كونفوشيوس ليس مثالياً رفيعاً، ويجب وضع تأثير القانون بالنظم الاعتقادية الدينية التقليدية من الهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلامية واليهودية جنباً إلى جنب تأثير النظم الاعتقادية الفلسفية، مثل الكونفوشيوسية التي تملك سطوة الدين.

والملاحظ هنا:

ـ إنّ السلوك الروحي له آثر مقدس على الناس ويُفسر بأنه قانون، وهو ليس قانوناً بالأصل.

ـ جوهر الدين على وفق الفهم العلماني الغربي هو الاعتقاد بالآلهة والمثوبة والعقوبة وغيرها ليس ديناً.

(1) يذكر باتريك غلين «احتمال أنّ الكونفوشيوسية هي المصدر الأعظم للمعيارية القانونية في آسيا، وهي ليست ديناً، على حين أن الأديان الآسيوية لديها اهتمامات غير قانونية إلى حد كبير، ويقول غلين مثل أكثر الأكاديميين الغربيين الذين كتبوا عنها بأنّ الكونفوشيوسية ليست ديناً، بل فلسفة. غير أنّ هذا المنحى في التصوّر يفترض أنّ الدين يلزم أن يتضمن الاعتقاد بإله أو آلهة أو أرواح أخرى تقدم الصلاة إليها، وتأتي منها المثوبة والعقوبة، وللمرء أن يتساءل عمّا لو لم تكن حوافز الكونفوشيوسية دينية، فما الذي يجعلها مذهباً أو اعتقاداً، ومصدراً للمعيارية؟ ألا يمكن القول في الأقل بأنّ الكونفوشيوسية فلسفة دينية، تغيّر مجموعة من المعتقدات التي تضبط الانتماءات والمشاعر والتضحيات للمؤمنين بها ؟ لقد علم الحكيم الصيني العظيم كونفوشيوس قبل المسيح بخمسة قرون تقريباً سمو علاقات الرحمة والوئام والخير والحب بين الناس، مما يمكن اختصاره في الكلمة الصينية (لي) على التنظيمات والمعايير العامة، والجزاءات الرسمية، والشرعية، مما يمكن اختصاره في الكلمة الصينية (فا)، وهكذا تسعى الكونفوشيوسية مثل الهندوسية والبوذية إلى إنقاص قيمة القانون.

(2) ويشترك كلّ من الهندوسية والبوذية، وهما النظام الاعتقادي الديني السائد بين مئات ملايين الناس الذين يعيشون في الهند وشرق آسيا وجنوبها الشرقي في الاعتقاد في الدار ما (Dharma)، وهي الكلمة التي عادة ما تترجم إلى «قانون»، غير أنّ من الواجب أن تفهم بمعنى القانون المقدس، أو بتحديد أكثر تعني السلوك الروحي الذي يمكن للناس من خلاله تحقيق الاستنارة والبعث النهائي (نير فانا) وهكذا لم يعد القانون الرسمي لأكثر أجزاء البلاد الآسيوية قانوناً دينياً بالمعنى التقليدي لكلمة «دين»، كما هو الحال في البلاد الأوروبية والأمريكية، والمعنى أنّ هذا القانون الرسمي ليس هو القانون الهندوسي أو (البوذي) على الرغم من أنه قانون هذه الشعوب التي تتمسك بنظامي الاعتقاد الهندوسي أو البوذي، وإذاً، فما الذي يعطيه سلطته على هؤلاء الناس؟ وما الذي يوحي لهم بالالتزام به؟

ـ المسيحية والإسلام هما مصدران للقانون في مجتمعاتهما التي عاشت مدة طويلة من دون قانون بالمعنى المعروف، بخلاف الفلسفات البوذية والكونفوشيوسية التي تنتقص من القانون وقيمته.

5 ـ يمكن تعريف الدين بأنه (الاهتمام النهائي) لفرد أو مجموعة، بمعنى المعتقدات الأساس التي يرغب الناس من أجلها في تقديم التضحيات، وإعطاء حياتهم حقيقة إنْ كان هذا ضرورياً.

وقد صاغ جان جاك روسو في نهاية القرن الثامن عشر مصطلح الدين المدني لمثل هذه النظم لاعتقادية، بمبادئها الاجتماعية والسياسية التي لا يعتقد أتباعها بأنها صحيحة فحسب، بل يعتقدون فيها، بمعنى أنهم يقبلونها بأنها غير قابلة للتشكيك فيها بوصفها مسألة إيمان، وتكريس أنفسهم لها، وتقديم التضحيات من أجلها، وينبني العقد الاجتماعي لروسو ـ في ما كتبه ـ على الجانب المدني المهني الخالص للعقيدة، الذي استبعد السلطة بتأسيسها معتقداته المسيحية المحافظة، وإنْ ضم الاعتقاد في (ماهية عليمة رحيمة مقدسة ومطلعة على الغيب)، تقدم (في ضمن ما تقدم الاعتقاد في سعادة العدل والعقاب لمرتكبي الشر، وقدسية العقد الاجتماعي والقانون)، إنّ مفهوم الدين المدني، قد تم تطبيقه من قبل أكاديمي القرن العشرين للنظام الاعتقادي لنسبة كبيرة من المواطنين الأمريكيين الذين لديهم ـ منذ أعوام ـ الجمهورية الباكرة، بعبارة روبرت بيللا (مجموعة من المعتقدات والرموز والشعائر المتعلقة بأشياء مقدسة منتظمة في تركيب جامع)، وهذا الدين ـ الذي لا يبدو أنّ هناك كلمة أخرى للدلالة عليه ـ لم يكن طائفياً، كما إنه لم يكن مسيحياً بأيّ معنى من المعاني، ويضيف بلاه أنّ الدين المدني الأمريكي لديه أنبياؤه المختصون به، وشهداؤه، ومناسباته المقدسة الخاصة، وأماكنه المقدسة، وشعائره المقدسة ورموزه الخاصة، ويتضمن هذا الدين الإيمان بالفردية والديمقراطية وحكم القانون، وكان المقارنون الغربيون قد اتجهوا في الأعمال الباكرة إلى إهمال الاختلافات الأيديولوجية بين النظم القانونية المختلفة.

إذا جرى تعريف القانون بشكلّ عام ليشير إلى الاهتمام النهائي، والمعتقدات الأساس المتعلقة بطبيعة الحياة وهدفها، وما ترغب الجماعة في تكريس حياتها له، وما لا تعتقد به فحسب، بل وما تعتقد به كذلك، فإنّ المعتقد بالقانون يمكن أن يشغل بذاته اعتقاداً دينياً، ويمكن أن يتأمل المقارن للنظم القانونية المختلفة المدى والطرائق التي تبرز بها، وما يعتمد عليه في حيويتها مثل هذه الاهتمامات النهائية، ومثل هذه المعتقدات الأساس. ويتجه

أنموذج القانون العلماني العقلاني الذي ساد العلم القانوني المقارن الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى إغفال عناصر القانون التي تتجاوز العقلانية العلمانية، وهي العناصر التي يشترك فيها القانون مع الدين، وينقل القانون ـ كالقانون الدولي الخاص ـ مثل الأديان، قيمه في كلّ مكان:

أ ـ من خلال الشعائر: أي الإجراءات الرسمية للتشريع، والتقاضي، والتنظيم الإداري الذي يرمز إلى موضوعتيها.

ب ـ من خلال التقاليد: أي اللغة القانونية المتمزية والممارسات في المستقبل، التي تناقلتها الأجيال والقرون، مما يرمز إلى استمرارها مع الماضي وتقدمها.

ت ـ من خلال السلطة: أي بالاعتماد على المصادر المكتوبة، أو الملفوظة، التي ترمز على نحو مؤثر إلى قوتها الملازمة.

ث ـ ومن خلال العالمية: أي تسويغ نفسها في أطر بديهية، بأنها تجسيد للمبادئ والمفاهيم الصحيحة عالمياً، مثل وجوب الوفاء بالعقود، وأنّ الأضرار الخاطئة ينبغي تعويضها، وأنّ الجرائم ينبغي العقاب عليها، وأنّ حقوق الملكية ينبغي حمايتها، وأنّ المتهم بارتكاب جريمة من حقه أن يُسمح بالاستماع إليه، وما أشبه ذلك، وتتجه سمات القانون هذه إلى إعطائه صفة مقدسة؛ ذلك أنها تؤيد المشاعر القانونية الأساس التي تتضمن مكونات دينية: الشعور بالمسؤولية والالتزام والشعور بالرضا والامتنان عندما تتحقق العدالة، وتُحجب هذه الأوجه الدينية للقانون بالتمييز بين الروحي والعلماني[1].

اتضح هنا، ما يأتي:

ـ الأصل في الكثير من المسائل القانونية أنها مقدسة وذات أصل ديني، ولا يبرز الخلاف بين القانون والدين إلا عند التمييز بين الروحي والعلماني.

(1) في المقارنة مع المسيحية الغربية، ونعني بها الكاثوليك الرومان والبروتستانت، فإنّ التقاليد الدينية الأخرى لا تقيم مثل هذا التميّز، إذ يعطي القانون التلمودي والإسلامي سلطات دينية على ما يعدّه غير اليهودي وغير المسلم أموراً علمانية، مثل الطعام الذي يأكله المرء على سبيل المثال، أو الملابس التي يلبسها، ومثله أنّ الثقافات الدينية الأخرى ـ الهندوسية والبوذية والمحلية الأفريقية ـ لا تميّز بين القانوني والأخلاقي، ولا بين الأخلاقي والديني، وتعني التوراة في اليهودية والشريعة في الإسلام المبادئ الأخلاقية، والقانونية، وكلاهما قانون مقدس و إنساني، وذلك مثل الدارما في البوذية والهندوسية التي تعني السلوك الروحي والقانوني.

ـ قداسة القانون ليست ذاتية؛ وإنما لأنه يتضمن مكونات دينية مقدسة.

ـ ما يعدّه الإسلام واليهود ديناً مقدساً وعقيدةً وانسانياً وقانوناً لا تعدّه العلمانية إلا شيئاً اعتيادياً وغير ديني.

6 ـ بدأت الدراسات القانونية المقارنة مجرد بداية في التناول الجاد للتأثير الإيجابي للدين في القانون الرسمي في الثقافات الإسلامية، والتأثير السلبي للفلسفة الدينية الكونفوشيوسية في هذا القانون الرسمي في الثقافات الهندوسية والبوذية، وكانت قد بدأت أيضاً دراسة أكاديميي القانون المقارن لتأثير الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية في التقاليد القانونية الغربية فقط، وقد يكون من قبيل الجرأة لهذا أن تسألهم اتخاذ قفزة أبعد كثيراً، لاستكشاف الملامح المشتركة للنظم القانونية الرئيسة في العالم؛بغية تحديد مصادر هذه الملامح المشتركة في النظم الاعتقادية الرئيسة في العالم، ولا نزاع في أنّ قانوناً مشتركاً للإنسانية قد بدأ في الظهور مع ظهور التكامل الاقتصادي العالمي والاتصالات الفورية في ما بين الدول. والسؤال المحوري الذي يواجه المقارنين هو ما إذا كان ظهور هذه الملامح المشتركة للنظم القانونية الرئيسية في العالم مؤسساً على معتقدات مشتركة في ما يتعلق بالطبيعة ووظائف القانون، وما وراء ذلك، وما إذا كانت الثقافات الرئيسة للعالم تجتمع في إيمانها المشترك بالقانون بوصفه عملية لإيجاد حلول عادلة ومنتظمة للنزاعات وهي تمثل جوهر وغاية القانون الدولي الخاص.

7 ـ إنّ الإيمان بالقانون هو جزء من الإيمان بالدين لدى هؤلاء الذين يلتزمون بالاعتقاد بالله بوصفه المصدر النهائي للقانون، ولاسيما بين المؤمنين باليهودية أو المسيحية أو الإسلام، أما الثقافات التي تنتج أدياناً أخرى غير توحيدية، مما يشمل البوذية والهندوسية، أو الفلسفات الإنسانية، مثل الكونفوشيوسية التي لا يجمع بينها اعتقاد في قانون إلهي، فإنّ من المقبول ـ على وجه العموم ـ أنّ النزاعات التي لا يمكن حلها، عبر الصلح أو الطاعة أو الأخذ بإنكار الذات، أو بالوسائل الروحية الأخرى، يلزم حلها من طريق القانون بدل القوة، وفي مثل هذه الثقافات فإنّ الواجب ـ عندما لا تنجح الاستنارة البوذية أو التناغم الكونفوشيوسي أو القيم الروحية الأخرى في حلّ النزاع أو منع التصرفات الضارة بالمجتمع ـ اللجوء إلى الإجراءات المؤسسية الرسمية لتحقيق هذا الحل، على أن الإيمان بمثل هذه الإجراءات عند عجز الوسائل الأقل رسمية والأكثر شخصية،

أمر مشترك في النظم الاعتقادية العاملة في جميع ثقافات العالم المؤثرة في الواقع[1]، والمؤكد أنّ النظم القانونية تتنوع بين شعوب العالم تنوعاً كبيراً، غير أنّ المجتمعات المعقدة لديها بعض أشكال التشريع والإدارة والتقاضي المقبولة الحجية في كلّ مكان. والافتراض الأساس في هذا البحث أنّ المعتقد العالمي بالقانون، يشكّل ركناً مهماً للنظام الاعتقادي الأساس ـ أو الدين بهذا المعنى ـ الخاص بالمجتمع العالمي الآخذ في الظهور[2].

8 ـ يمكن دعم تطور هيكل قانون عالمي فقط إذا ما استمر دعم وتطوير النظام الاعتقادي الذي يؤكده وينميه، ولا يشتمل مثل هذا النظام الاعتقادي العالمي على اعتقاد مشترك بالإيمان بكينونة أو كينونات إلهية نهائية أو سامية[3]، ومع ذلك فإنّ هذا النظام تجتمع فيه ملامح مهمة من سمات أديان العالم الرئيسة، وهذه تشمل المعتقدات الأخلاقية الأساس، مثل خطأ ارتكاب القتل أو السرقة أو الكذب أو عدم الوفاء بالوعد للآخر، وأنّ على المرء أنْ يتصرف بشكلّ مسؤول تجاه الآخرين، وأنّ على الأولاد أن يحترموا أبويهم، وأنّ على الأبوين العناية بأولادهم، وأنّ الصواب معاونة أصحاب الحاجات، وأنّ من الواجب احترام كرامة جميع الأشخاص، وكذلك من الواجب التعامل مع جميع الناس بشكلّ إنساني، وأنّ عليك كما لخصت القاعدة الذهبية أن تعامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به، وتبرز هذه المبادئ الخلقية وما يشبهها في جميع ثقافات العالم، وهي بهذا تشكّل خلقاً عالمياً، تصادق عليه اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية والأديان الأخرى.

إنّ القانون العالمي للأمم مبني على وجود هذه الخاصية الأساس للاجتماعية المتلازمة في الطبيعة الإنسانية نفسها، وهي المصدر لجميع القوانين.

إنّ ما يستقر في قلب الأديان الرئيسة جميعها هو الإيمان نفسه بالسلام وبالاجتماعية، اللذين يستقران كذلك في قلب النظم القانونية الرئيسة جميعها، إنه هو الإيمان نفسه الذي يستغله المتطرفون لاستحضار التأييد الإلهي للحرب والمعاداة.

---

(1) هذا ما يقترب من مفهوم المبادئ الدولية الاكثر شيوعاً، التي عدّها المُشّرع العراقي في القانون المدني النافذ والمعدل لسنة 1951 مصدراً من مصادر القانون الدولي الخاص في المادة 30 منه.

(2) تبقى إشكالية هذا الموضوع في أنّ العالمية المبتغاة مبنية على التصور العلماني للقانون، وليس على أساس العنصر الإيماني المشترك للأديان.

(3) الملاحظ هنا أنّ البداية علمانية، أي عدّ الاقتصاد وقيمه هي المشترك الاساس، والقاعدة نفي الاعتقاد المحدد للإله، ومع ذلك تعدّ ديناً عالمياً؛ لانّ فيها مظاهر من المعتقدات الاساس، وهذه الاخيرة تقترب من مفهوم ثوابت أحكام الإسلام المنصوص عليها في الدستور العراقي لسنة 2005.

9 ـ يضيف الاعتقاد بالقانون للمبادئ الأخلاقية المشتركة بين ديانات العالم، الالتزام بالحل المؤسسي الرسمي للنزاعات التي لا ترغب الأطراف المتنازعة أو لا تستطيع أنْ تحلّها ودياً بالتوافق المتبادل، بما يشمل النزاعات التي تثور سواء في التصرفات الجنائية أو في الإخطاء المدنية، وتمثل الأخلاق الأساس لمثل هذه الحلول المؤسسية في أخلاقيات السماع؛ ذلك أنّ الشخص المتهم بمخالفة التزام قانوني له الحق في الاستماع إليه، ويجب في القانون أن يكون هذا الاستماع استماعاً عادلاً، بمعنى أنه يجب أن يكون أمام محكمة غير متحيزة، مع إعطاء الأطراف المتنازعة فرصتهم الكاملة في تقديم أدلتهم المؤيدة أو المعارضة لمواقفهم، وغالباً ما يعني هذا أنه يجب تمثيل الأطراف من طريق أشخاص قادرين على توضيح مثل هذه الأدلة، وتقديم مثل هذه الحجج، ويجب أن ينبني قرار المحكمة على المبادئ العامة الواجبة التطبيق في مسائل النزاع المطروحة(تنازع قوانين)، ويجب أخذ الوقت في مثل هذه الإجراءات، كما يجب أخذ الوقت في مداولات المحكمة أيضا، وهذه المبادئ الأساس للقانون وغيرها لا يمكن تطبيقها على إجراءات التقاضي فحسب، بل يمكن تطبيقها أيضا في الإجراءات التشريعية والإدارية، فضلاً عن ذلك، فإنه يمكن تطبيقها أيضا بطرائق مختلفة في الحلول غير الرسمية للنزاعات داخل المؤسسات بكلّ أنواعها، وفي ما بينها، وداخل الأسرة أو ما بين الأسرة والجيران، ومحلّ العمل، والمؤسسات المهنية، وداخل المجتمعات الدينية، أو في ما بينها، وداخل الجماعات العنصرية المتنوعة، والأمم، والثقافات، والحضارات، وفي ما بينها، وينبع من هذا الخلق العالمي للسماع العادل، ظهور هذه الحقوق والواجبات الأساس ـ تقريباً ـ في جميع الثقافات، سواء في العقد الدولي الخاص، وفي الملكية، وفي المسؤولية المدنية عن الضرر، والعقوبة على الجريمة، وفي المؤسسات التجارية وفرض الضرائب، والمراقبات العامة الأخرى في الاقتصاد، والحريات الدستورية، وما إلى ذلك.

الحق أنّ بعض ديانات العالم وفلسفاته، مثل البوذية والكونفوشيوسية، جنباً إلى جنب، مع بعض فروع المسيحية، قد انتقصت من القيمة الروحية للقانون بتأكيدها الإجراءات الشكلية، والتطبيق الموضوعي للمبادئ العامة في العدل والنظام، وتنفيذ الحقوق، وعلى الرغم من ذلك، لم يستطع أيّ مجتمع معقد يتمسك بالبوذية أو الكونفوشيوسية، أو أيّ دين مناقض آخر أو معتقد فلسفي، أن يستمر في البقاء من دون شكل من أشكال التنظيم القانوني لحلّ النزاعات، مع خلو الإسلام وبعض الطوائف المسيحية من هذه العيوب.

وفي هذا الصدد تجاوزت التقاليد القانونية للعالم هذه التقاليد الدينية المحافظة، وهذا

المبدأ الخلقي العالمي الخاص بالسماع العادل، الذي تم التعبير عنه في القاعدة اللاتينية التي تعني (فلنترك للطرف الآخر أيضاً أن يستمع إليه)، هو مبدأ مشترك في جميع ثقافات العالم، وغالباً ما تم إهماله أو إساءة استعماله في الممارسات العملية، ولكن يُعتقد ـ على الرغم من ذلك ـ أنه آلية مقدسة للحل السلمي للنزاع.

10 ـ لا يشترك الإيمان العالمي بالقانون مع الإيمان الديني بوصفه مجموعة من المبادئ الأخلاقية فحسب، بل بوصفه عنصراً من عناصر الإيمان نفسه، ويضيف الإيمان إلى الأخلاق معنى الالتزام، إذ يتصل الإيمان بمشاعر الاعتماد والامتنان والتواضع، والإحساس بالغاية والالتزام والمسؤولية، إنّ الإيمان لا يأتي من العقل فحسب، بل يأتي من القلب أيضاً، ورغبتنا هذه تتلخص في أنْ نعيش معتقداتنا، وأن نضحي من أجلها عند الضرورة، والأمر أيضاً هو ـ طبقاً لما يؤكده عالم العقيدة هـ ريتشارد نيبور ـ أنّ الإيمان يضم الناس معاً في مجتمعات من الثقة والولاء، وفيه بعد اجتماعي، فالإيمان في ما كتب نيبور متجسد في النظم الاجتماعية جنباً إلى جانب الحدس الخاص بالجهود الموحدة، والأنشطة الفردية والجهود الجماعية، والمتابعات العلمانية.

فضلا عن التعبيرات المقدسة، ولا يشترك الإيمان العالمي بالقانون مع الديانات العالمية في البعد الأخلاقي فحسب، بل يشترك معها أيضاً في التزامها بالمستقبل المشترك للسلام العالمي والعدل العالمي، إنّ الإيمان بالقانون هو أكثر عالمية في قبول المجتمع الدولي له، من القبول الذي حظي به دين روسو المدني الداعي إلى الفردية والديمقراطية والحقوق المدنية، أو دين القرن العشرين المدني الداعي إلى الفردية والديمقراطية والحقوق المدنية، أو دين القرن العشرين المدني الداعي إلى الجماعية وبرامج الدولة لتحقيق الخير الاجتماعي، (وهذا جوهر ما يسعى اليه القانون الدولي الخاص المعاصر).

11 ـ إذا ما كان المرء يفكر في القانون في إطاره الوضعي بوصفه مجموعة القواعد التي وضعتها السلطات السياسية، وعززته بالجزاءات الجبرية، فمن الطبيعي ألا ينقاد إلى الربط بين القانون والإيمان، وبالبدء من مثل هذه الافتراضات الوضعية، فإنّ معظم الأكاديميين القانونيين من الأجيال الحديثة، بما يشمل أكثر المقارنين، قد بيّنوا أنّ أوجه الربط بين القانون والدين التي وجدت في المجتمعات القديمة قد انقطعت في العصور الحديثة، وعلى الرغم من ذلك فإنّ القانون نفسه يشجع جميع المجتمعات على الاعتقاد بقدسيته، إذ يضع مطلبه في الطاعة بطرائق لا تتجه إلى بيان المصالح المادية، وغير الشخصية، والمحدودة والمعقولة للناس

المطالبين باحترامه فحسب، بل يتجه كذلك إلى مطالبتهم بالإيمان بنظام للعدالة يتجاوز المنفعة الاجتماعية، بطرائق لا تتناسب بسهولة مع الصور الوسائلية التي تقدمها النظرية السائدة.

12 ـ لقد استرعى ويليام جورج الانتباه إلى التحدي الذي توجهه تشريعات دولية كثيرة إلى المجتمعات الدينية للعالم بقوله: «من أجل تجاوز حدود نظمهم الاعتقادية الخاصة، ومن أجل إعادة تقييم وجهات نظرهم بشأن المرأة، والثقافات والأجناس، والبنوك العالمية والتمويل، والأجناس غير الإنسانية، والفضاء الخارجي، والأجرام السماوية، وقيعان البحار العميقة، وجماعات الطيور والأسماك المهاجرة، ودرع الأوزون، وموجات الإرسال الإذاعي، والإشعاع الشمسي، وكتل الجليد القطبية، والأجيال القادمة، والملكية الفكرية...، فإنّ هذه كلّها موضوعات راهنة أو محتملة للقانون الدولي.

يذكر جورج أنّ «هذا يوحي بأن في القانون الدولي بعداً أو طاقة مثالية أو دينية، ويضيف أنّ زوال الإشارات الدينية في الواقع من الطرح القانوني الدولي لا يعني أنّ الأشخاص المتدينين لا يمكنهم أن يعترفوا بالأبعاد الدينية لكثير من التشريعات الدولية المتأخرة، ويعطي مثاله الصارخ لذلك من إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1970، والمشار إليه في اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار لعام 1982، بأنّ البحار المفتوحة (ميراث مشترك للجنس البشري) الإنساني، وأنّ استكشاف البحار المفتوحة واستغلال مواردها إنما يجري لمصالح الجنس البشري في مجموعه. ويتساءل جورج «إذا كانت الأرض أو جزء منها ميراثاً للجنس البشري، فما هو، أو من هو هذا المحسن الأساسي؟ وإذا كان الزعم بأن خيرات الأرض مخصصة للنوع الإنساني بأجمعه، فما نقطة الأفضلية التي يعتبرها المجموع إذا لم تكن من وجهة نظر أسمى وأعلى؟». ويبدو أنّ الميراث المشترك للإنسانية يشير إلى (الحقيقة النهائية)، ويشبهه على النحو الذي أبرزه مايكل بيري أنّ نصوص مواثيق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان المؤسسة على (الكرامة المتأصلة) لجميع الأشخاص تستدعي مصدراً عالمياً لمثل هذه الحقوق التي ترتفع عن السلطة السياسية.

إنّ القانون المقارن وهو العلم المنضبط في مقارنة النظم القانونية، لديه القدرة على إبراز أنّ الإيمان المشترك بالقانون في ما بين الثقافات للمجتمع العالمي الآخذ في الظهور يشكل ركناً أساساً للدين المدني عالمياً بين الديانات المثالثة، فإنّ الإيمان بالقانون مشترك بين كلّ الأديان المدنية، فهو يقدم الأمل لبناء قنوات للتعاون العالمي، ولحلّ النزاعات العالمية عندما تفشل الوسائل الأقل رسمية والأكثر مودّة. وليس من المبالغة أنْ نطلب من أكاديميي القانون

المقارن أنْ يذهبوا إلى خلف القواعد والآليات والمفاهيم للنظم القانونية القومية، لتحديد واكتشاف نظم الاعتقاد العالمية، والديانات أو الفلسفات الدينية التي تدعمها، وللانطلاق من فعلهم هذا إلى تحديد ما تشترك به جميعا، مما يؤيد تطور القانون العالمي، وهو الغاية التي يبتغيها القانون الدولي الخاص.

الخاتمة

يمكن الدعوة في نهاية مطاف البحث إلى تأسيس قانون مشترك للإنسانية، ينبني على ما يأتي:

- من المؤكد أنه يجب على مواطني المجتمعات متعددة الثقافات ـ كما آلت اليه معظم الأمم الكبرى الحديثة ـ أن يعيشوا سوية، وأن يبحثوا بصبر عن الحلول ذات المنفعة العامة، ولن يتمكنوا من ذلك ما لم يكن لديهم شيء ما لاقتسامه. وهو ما يمكن أن نسميه بثقافة «الانتماء»، تلك الفكرة القادرة على بناء ولاء وطني وعالمي مبني على القبول الديني المتنوع من دون فرض التخلي عن خصوصيات ثقافة كلّ شريحة أو أمة. مع اعتقادنا بأنّ مثل هذه الثقافة القانونية قد تكون قادرة على إنتاج تصورين متوازيين[1]، والدفع باتجاه تجزئة الأنظمة القانونية بمقدار ما يؤدي إلى وحدة انتمائية ومرنة لمختلف مقاربات القانون.

- تتجلى الفكرة بالدعوة لتأسيس «قانون جديد مشترك للإنسانية»، يُدافع عن القيم المشتركة أو المصالح العالمية التي لا يمكن اختزالها بالضرورة بقواعد الاشتغال الجيّد للسوق. هذا القانون المشترك يوازن فيما يُخشى أن تمارسه السيطرة الحصرية للنظام التجاري من تأثير مبالغ فيه، من دون الادعاء بالحلول محلها بشكل تام.

- إنّ الاعتراف بمثل هذا القانون ـ الذي تحول إلى مبادئ ـ قد تعدى إطار الدساتير الوطنية ليشكل أُسساً عالمية مرنة منسجمة مع النظام التجاري الدولي، وغير متصادمة معه، وعِماد هذا القانون الأساس هي حقوق الإنسان.

(1) مع الالتفات إلى نتائج الرياضيات الحديثة، المبنية على أساس أنّ الخطوط المتوازية قد تلتقي، وليس كالتصور السابق حول عدم التقائها.

- أما نحن فنرى إمكانية مد أثر هذه الحقوق أو تجذيرها بالاستناد إلى الأسس الدينية التي راعت كرامة الإنسان وحقوقه، وبما يسمح بتأسيس منظومة قانونية قادرة على اقناع جميع الدول بجدارتها، ولاسيما أنها تعتمد أصول الديانات السماوية، أو حتى المعتقدات العقلية والأخلاقية لأتباع الديانات غير السماوية.
- إنّ فلسفة القانون المعاصرة مبنية على ركني القواعد والعدالة، وهو ما نعتقد أنّ بالإمكان إنجازه بالاعتماد على ما تمدنا به الأديان من مبادئ وروح للعدالة السامية.

أما آلية الدين في توليد هكذا مبادئ فتتمثل بما يأتي:

أ ـ الانطلاق من إمكانية قيام الدين ـ بمعناه الشامل للسماوية أو الأرضية منها ـ بمثل هكذا دور مهم وحيوي، إيماناً بما سلف من أدوار مشرِّفة ومشرقة للأديان في هذا المجال، وكذا ـ بشكل غير مباشر ـ من خلال قيام الدول المعاصرة بتأسيس هكذا قواعد بالاعتماد على الاقتصاد مثلاً، وبداية عصر جديد للقانون الحديث هو القانون الاقتصادي، وفي مرحلة لاحقة بروز ظاهرة القانون التقني، فإنْ كان مسموحاً للاقتصاد أو التقنيات بمثل هكذا أدوار، فهل الأديان أقل مرتبة أو قدرة منهما على ممارسة هكذا صناعات؟.

ب ـ الالتفات إلى التغير الجوهري الذي طرأ على وظيفة الدولة، من كونها دولة مراقِبة وراسمة للأدوار الاجتماعية، إلى دولة منفتحة على فكرة تأسيس المنظومة العابرة للدولة، كما نقف عليه جلياً بالتوجهات التي سادت وتسود الاتحاد الأوربي الساعي إلى بناء نظام قانوني بلا دولة، مرتكز على آليات السوق المشتركة، أي السوق ما فوق قومية، التي تعمل بلا معوقات ولا حواجز.

ت ـ النتيجة المترتبة على النقطة المتقدمة، هي إبطال القواعد القانونية الوطنية غير المنسجمة مع الهدف آنفا، وإبدالها بقواعد تنسجم وتوجهات المجموعة الأوربية، ولكن من دون فرض.

ث ـ السعي بإخلاص لتأسيس ما يجمعنا سوية، من دون اللجوء إلى ما يفرقنا، بالاعتماد على الغايات المؤسَّسة دينياً وعقلانياً.

ج ـ اعتماد الحوار العلمي والعقلاني سبيلاً لبلورة السعي النظري إلى خطوات عملية واضحة، كما في استبدال القواعد القانونية الوطنية والقومية بقواعد عالمية أو إقليمية.

ح ـ افتراض المساواة المسبقة بين حاملي الخطابات، وعدم تغليب طائفة على أخرى، وإنما تغليب قوة الذريعة الفضلى فقط.

خ ـ الإيمان بمفاهيم الخير المطلق، من خلال مقارنة بعضها ببعض.

د ـ الاهتمام الجدّي بالأفعال والوقائع، وليس فقط بالنوايا للأشخاص والجهات التي ترتبط بالحوار، لإنتاج واختيار هذه القواعد والمبادئ الاعتقادية المشتركة.

ذ ـ الإيمان بما آمن به الفلاسفة من أنّ الحل يأتي دائماً من النظام، وليس من التجارب فقط، بمعنى أنّ القانون الفعليّ ليس فقط ما يسُطّر على الورق، وإنما ما تتم معاينته بشكل مباشر على أرض النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري والديني، ومدى قدرتنا على قياس ما يُحدثه من نتائج وآثار.

ر ـ الإيمان بأنّ الأديان تمثل شبكة مبادئ لتحليل القانون وفهمه، بوصفه قيمة ومرجعاً ونمطاً، وباختصار قاعدة أساس تتيح النطق بالقانون وبتقييم مسلكيات البعض والبعض الآخر، وإذا ما اقتضت الضرورة تصحيحها، وتحقيق العدالة في الحالات الصعبة أو حتى بصناعة القانون، وكلّ ذلك ليس استنتاجاً أو تكلّفاً بل هو ما شخصناه من خلال استقراء الدور الذي أداه القانون الاقتصادي في رسم ملامح ومسيرة القانون خلال النصف الأخير من القرن المنصرم، وبدايات القرن الحالي.

ز ـ إنّ المساهم الأكبر في صناعة هذا الدور الجديد والهام للأديان ـ في الجانب القانوني ـ هو ما يمكن تسميته بالديمقراطية الإلكترونية، تلك التي تعتمد على معطيات التواصل الاجتماعي أداةً لإنتاج دور جديد للمواطن، يختلف عن دوره التقليدي بالانتخاب لممثليه السياسيين والتشريعيين، وإنما دور يعتمد ما يُسمى الحيز العام «أو الفضاء السيبراني» لصياغة القواعد القانونية التي تفرض نفسها على الجماعات مع تميزها ـ بشكل مثالي ـ بموافقة الجميع على اعقاب سيرورات استشارية.

س ـ ما يرتبط بالنقطة آنفا، إنّ الديمقراطية المعتمدة على التشاور بين ممثلي الشعب لا تستبعد انكباب المواطنين ـ فيما بينهم بشكل مباشر أو مع غيرهم ـ على النقاش في عدد من المصالح القابلة لأن تصبح ذات بُعد عالمي، والسعي بشكل مشترك إلى تثبيت عدد من القواعد المعتبرة، التي تهمّ الجميع ن وذات تطبيق عام كالدين.

ش ـ إنّ الأفرادَ ـ مواطنين وغيرهم ـ على المستويين النظري والعملي ـ خارج إطار الدولة القومية ـ قادرون على التحول من الحيز العام إلى الحيز الشامل، وأن يعملوا على أسس تختلف عن أسس الدائرة التجارية، وعدم الاستسلام بشكل أعمى للسلطات القائمة، الخاضعة لمنطق السوق، هذا النشاط المرتبط بالأفراد هو القادر على خلق البيئة المثالية الملائمة لصناعة الدور الجديد للدين في الإطار القانوني.

ص ـ مع الالتفات إلى الحقيقة الكُبرى التي أرساها الفلاسفة من أنّ الدولة لا تستطيع النفاذ إلى دائرة الضمير، وهي غير مخولة بذلك، وأنّ كلّ ما تمارسه الدولة من رقابة وسيطرة ـ وعنف أحياناً ـ إنما يقف عند عتبة حيز الاستقلالية الفردية فالدولة عِبر تاريخها الطويل لم تستطع فرض القانون إلا من الخارج، على حين أنّ الداخل والضمير مازال مجالا خِصباً للدين والعقائد والأخلاق.

ض ـ إنّ الدين الذي نريده ليس هو الدين الرسمي، القائم على مراقبة الحياة الخاصة والخضوع للأوامر المستبدة، وإنما الدين الذي يكون فيه الفرد سيد توجهاته، وسيد المعنى الذي يريد إعطاءه لحياته، وكذا فإنّ المجتمع هو سيد قراراته التي يتبناها، كلّ ذلك من خلال رعاية المبدأ الأسمى ـ الله تعالى ـ فالأمر لا يتطلب إلا الفرد أو المجتمع الناضج القادر على التصرف العقلاني الواعي، وعليه فالدين المبتغى هو ذلك الأساس المبني على قيمتي الكرامة والاستقلالية الصالحتين لكلّ الناس.

ط ـ إنّ فكرة الفصل بين الدائرة العامة الملائمة للجميع، والدائرة الخاصة للمعتقدات التي تلائم ـ في كلّ مرة ـ البعض منهم، قابلة للتحقق. فالمحافظة على الثقافات الدينية المتنوعة أمر مهم؛ لأنها الإرث المشترك للإنسانية، مع تأكيد قابلية الحكم على هذه الثقافة من المرجعيات الأخرى سواء ليبرالية أو ديمقراطية؛ ذلك أنّ الغاية هي التأسيس للبحث ـ الحر والمشترك ـ عن المصلحة العامة بالاستلهام من مناظير مختلفة عن الوجود، كانت قد تشكّلت في تقاليد مختلفة، في الوقت الذي قد يُخشى فيه أنْ تؤدي سيطرة ثقافة ما من دون مشاطرة إلى افقار حياة المواطنية من خلال سجنها في ضمن أفق ضيق.

المصادر

- ابراهيم فضل الله، التحكيم في مواجهة نزاع الثقافات، مجلة التحكيم، ع2، ابريل 2009، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت.
- احمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (الولايات المتحدة ـ فرنسا ـ تركيا)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ماص بعد الحداثة، ط1، الفكر المعاصر(سلسلة اوراق فلسفية)، دار الفارابي، بيروت، 2010.
- احمد عبدالحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2010.
- آزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: د. ابو العلا العفيفي، ط1، عالم إلادب للترجمة والنشر، بيروت، 2016.
- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
- إلان سوبيو، الإنسان القانوني (بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية)، ترجمة: عادل بن ناصر، مراجعة: جمال شحيّد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
- انتوني بلاك، الغرب والإسلام (الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي)، ترجمة: د. فؤاد عبد الفصل، ط1، يليلة عالم المعرفة، دولة الكويت، 2012.
- اياد مطشر صيهود، العدالة جوهر العلاقات الخاصة الدولية (دراسة فلسفية)، مجلة القانون للدراسات القانونية، مج10، س13، العراق، 2019.
- اياد مطشر صيهود، المدخل القانوني لدراسة الشريعة الإسلامية، ط3، دار السنهوري، بغداد، 2018.

- ايتيان دي لابويسيه، مقالة في العبودية المختارة، ترجمة: مصطفى صفوان، تقديم: محمد الرميحي، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، 2014.
- ايمانويل كانط، فلسفة الأخلاق ـ الحداثة، اعداد وتحرير: د. امير عباس صالحي، سلسلة دراسات نقدية في اعلام الغرب، قناة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، 2019.
- بجارن ملكفيلك، نصوص في فلسفة القانون، تعريب جورج سعد، ط1، دار النجوى، الجمعية اللبنانية لفلسفة القانون، بيروت، 2005.
- براين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ويليه منطق تجسد الله ل (جون هيك)، ترحمة: محمد سيد سلامة، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2018.
- برتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة: عثمان نويه، مراجعة: ابراهيم حلمي عبدالرحمن، تصدير: عبد الرشيد الصادق محمودي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- برتراند رسل، النظرة العلمية، ترجمة: عثمان نويه، مراجعة: ابراهيم حلمي عبد الرحمن، تصدير: عبدالرشيد الصادق محمودي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2011.
- بول ريكور، صراع التأويلات(دراسات هيرمينوطيقية)، ترجمة: د. منذر عياشي، مراجعة: د. جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005.
- بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة: د. محمد وطفه، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة: د. محمد وطفه، ط1، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة: د. محمد وطفه، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.

- بيير مونتيبيلو، نيتشه وارادة القوة، ترجمه وقدّم له: د. جمال مفرج، ط1، منشورات الاختلاف(الجزائر) ـ الدار العربية للعلوم ناشرون(بيروت) ـ ترجِمّ (ابو ظبي)، 2010.
- بيير هاردو، الفلسفة طريقة حياة (التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو)، نقله إلى العربية وقدم له وزوده بالتعليقات والشروح: د. عادل مصطفى، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019.
- تشارلز باسترناك، جوهر الإنسانية (سعي لا ينتهي وحراك لا يتوقف)، ترجمة: زينب عاطف، مراجعة: محمد فتحي خضر، ط1، هنداوي سي اي سي، المملكة المتحدة، 2017.
- جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- جمال جاسم أمين، أساطير الاستبداد، (دراسات ثقافية)، ط1، اصدارات البديل الثقافي، بغداد، 2016.
- جورج سعد، فلسفة القانون، ط1، دار النجوى للنشر والطباعة، بيروت، 2010.
- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (النشأة المستأنفة)، ط1، دار الساقي، بيروت، 2008.
- جون جرين، اوسع التفاصيل من نظرية التطور وآثرها في الفكر الحديث والمعاصر، ترجمة: محمد محمود مصطفى، ط1، دار البيروني، بيروت، 2017.
- جون جرين، اوسع التفاصيل من نظرية التطور وآثرها في الفكر الحديث والمعاصر، ترجمة: محمد محمود مصطفى، ط1، دار البيروني، بيروت، 2017.
- جون راولز، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة: محمد خليل، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.
- جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: د. ليلى الطويل، ط1، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.

- جون سي. بلر، مصادر الإسلام (بحث في مصادر عقيدة واركان الديانة المحمدية)، ترجمة: مالك مسلماني، ط1، ديسا كامب، الهند، بلا.
- جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس (مقدمة قصيرة جداً)، ترجمة: احمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء ورَّاد، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015.
- حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد (بالمقارنة مع كريكارد ـ فيورباخ ـ شلايرماخر)، ط1، دار الكلّمة، القاهرة، 2001.
- داريوش شايغان، مالثورة الدينية؟(الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة)، ترجمة وتقديم: محمد الرحموني، مراجعة: د. مروان الداية، ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، بيروت، 2004.
- روبرت الكسي، فلسفة القانون ومفهوم سريان القانون، تعريب كامل فريد السالك، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2006.
- روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة (مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة)، ج1، ترجمة: أ.د عبدالله محمد ابو هشة، ط1، دار الحكمة، لندن، 2011.
- روبرت م. ماكيفر، ترجمة: د. حسن صعب، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، بلا.
- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: د. جورج سليمان، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
- ريتشارد سوينبيرن، الإيمان والعقل، ترجمة: أرين عبد المجيد الجلال، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2017.
- ريتشارد سوينبيرن، الإيمان والعقل، ترجمة: أرين عبد المجيد الجلال، ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة والتوزيع، بيروت، 2017.
- زكريا ابراهيم، هيجل او المثالية المطلقة، ط1، دار مصر للطباعة، مصر، 2010.
- سام هاريس، نهاية الإيمان (الدين ـ الإرهاب ـ ومستقبل العقل)، ترجمة: محمد سام العراقي، ط2، طبعة خاصة بالمؤلِف والمترجم، 2018.

- سامي زبيدة، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
- سامي منصور، الدين وتنازع القوانين في مادة الإرث والأحوال الشخصية، مجلة الدراسات القانونية، ع2، 2003، جامعة بيروت العربية، بيروت.
- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، القاهرة، 1981.
- ستيفن هوكينج وليونارد مولدينوو، التصميم العظيم (اجابات جديدة على اسئلة الكون الكبرى)، ترجمة: ايمن احمد عياد، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2013.
- سكوت ل. مونتغمري، هل يحتاج العلم إلى لغة عالمية؟، ترجمة: د. فؤاد عبد الفصل، ط1، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة للفنون وإلاداب، الكويت، 2014.
- سلامة كيلة، الإسلام في سياقه التاريخي، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، توزيع: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة، بيروت، 2012.
- سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج1، ط2، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، 2018.
- سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية وتطوراتها(من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998.
- سمير ابراهيم خليا، دِين الحكومة، ط1، دار الساقي، بيروت، 2013.
- السيد ولد أباه، الدين والسياسة وإلاخلاق (مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي)، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014.
- سيلفي توسيغ، شارل تايلور (الدين والعلمانية)، ترجمة: محمد احمد صبح، ط1، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2016.
- شارل تايلور، الدين والعلمانية، اشراف: سيلفي توسيغ، ترجمة: محمد احمد صبح، ط1، المركز الوطني للبحوث العلمية، باريس، الطبع بالعربية لدار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، 2016.

- صلاح الدين الناهي، التعليقات الوافية على متون القوانين المرعية في العراق، القانون المدني، ط1، دار العاني، بغداد، 1953.
- .....، معضلات التفسير القضائي، مبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر رسمي احتياطي للقوانين المدنية المعاصرة، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مج1، ع3، جامعة بغداد/ كلّية القانون، 1977.
- صوفي ابو طالب، تاريخ القانون في مصر (العصر الإسلامي)، ج2، ط4، دار النهضة العربية، مصر، 2005 ـ 1426هـ.
- عبد الباقي البكري، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، ط1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1970.
- عصام انور سليم، هيمنة مبادئ الشريعة الإسلامية على القانون المدني، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996.
- غيضان السيد علي، فلسفة الدين0المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
- فايز محمد حسين، الأصول التاريخية للقانون المصري، ج1، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1999.
- فرنسوا شاتليه، تاريخ الأيديولوجيات (من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، ترجمة: انطون حمصي، ج3، ط1، طبعة وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1997.
- فيليب بورجوه، منابع تاريخ إلاديان، ترجمة: فوزية العشماوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017.
- فيليب بورجوه، منابع تاريخ الأديان، ترجمة: فوزية العشماوي، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2015.
- كاترين كنسلر، ما العلمانية، ترجمة: محمد الزناتي وجيوم ديفو. مراجعة: فاطمة خليل، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2017.

- كارين ارمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب (محاولة جديدة في فهم الإسلام)، ترجمة: محمد الجورا، ط1، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 2002.
- كتاب أكسفورد للقانون المقارن، تحرير ماثياس ريمان ورينهارد زيمرمان، ترجمة: د. محمد سراج، مراجعة: د. سامي شبر، تقديم: عبد العزيز القاسم وفليب وود، ط1، المجلد الثاني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.
- كيلي جيمس كلّارك، ابناء ابراهيم، ترجمة: اسلام سعد ـ علي رضا ـ سلمى العشماوي، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019.
- اللاهوت المعاصر: الدين والعلوم التجريبية، مجموعة مؤلفين، ج3، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
- اللاهوت المعاصر: العلم والدين، مجموعة مؤلفين، ج2، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
- لودفينغ فيتغنشتاين، في الأخلاق والدين والسحر، ترجمة وتقديم: د.حسن احجيج، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019.
- لويس ميناید، النادي الميتافيزيقي (قصة إلافكار في اميركا)، ترجمة: فاطمة الشملان، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2019.
- ليون هاردوايس، الدين والدولة في فلسفة هيغل، عن الألمانية: قاسم جبر عبرة، مراجعة وتقديم: د. ميثم محمد يسر، ط1، بيت الحكمة، بغداد، 2012.
- مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ترجمة وتعليق: وعد الرحية، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2018.
- ماركوس درسلر وأرفليد ـ بال س. ماندایر، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة: د. حسن احجيج، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- ماركوس درسلر وأرفيند ـ بال س. ماندایر، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة: د. حسن احجيج، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.

- مالك دوهان الحسن، المدخل لدراسة القانون، ط1، دار الوطن للطباعة، بغداد، 1972.
- مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جبور سمعان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والترجمة، بيروت، 2009.
- مجموعة مؤلفين، ايديولوجيا الإنسان (الوعي والأخلاق)، فرنسوا شاتلية، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- مجموعة مؤلفين، دليل الروحانيات بلا أديان، ترجمة: خلود غروفز، تحرير: عمر البطوش ونادية عويدات، ط1، مؤسسة افكار بلا حدود، بلا، 2018.
- محمد أركون، العلمنة والدين(الإسلام ـ المسيحية ـ الغرب)، ط4، دار الساقي، بيروت، 2000.
- محمد الطالبي، عيال الله (افكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين)، انجاز: منصف وناس واخرون، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012..
- محمد المزوغي، نيتشه ـ هايدغر ـ فوكو (تفكيك ونقد)، ط1، دار نيبور، العراق، 2017.
- محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، مركز التوزيع: عمان ـ الأردن، 2003.
- محمد زكي عبد البر، تقنين الفقه الإسلامي (المبدأ، والمنهج، والتطبيق),ط2، دار احياء التراث الإسلامي، قطر، 1986 ـ 1407.
- محمد سبيلا ود. عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، ط1، افريقيا الشرق، المغرب ـ بيروت، 2001.
- محمد عبدالله دراز، الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ إلاديان)، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- محمد علي عطبوش، نقد الإعجاز العلمي (أزمة الدين والعلم)، ط2، مسارات للنشر والتوزيع، دولة الكويت، 2016.

- محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة: حيدر نجف، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، 2016.
- محمود حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، ط1، دار المعارف، القاهرة، بلا.
- محمود حيدر، جدل الأخلاقي ـ العقلاني في فلسفة الحداثة الغربية، مجلة المحجة، مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية المعاصرة، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، عدد خاص بالأخلاق والدين، ع7، دار الهادي، بيروت، 2003.
- محمود حيدر، ما بعد العلمانية (مقاربة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته)، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
- مصطفى بن تمسك، اصول الهوية الحديثة وعللها(مقاربة شارلز تايلور نموذجاً)، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014.
- ميخائيل باكونين، الاله والدولة، تعريب: جلال المخ، ط1، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ـ تونس، بلا.
- نديم نجدي، اضاءات نيتشوية منسيات فاضحة، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2013.
- هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل (الأصول ـ المبادئ ـ الأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الجزائر ـ بيروت، 2006.
- هيثم نافل والي، الدين والنبي في التاريخ، ط1، مكتبة التنوير، بلا، 2016.
- وائل حلاق، السلطة المذهبية (التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي)، ترجمة: عباس عباس، مراجعة: د. فهد الحمودي، ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2018.
- وائل حلاق، الشريعة (النظرية والممارسة والتحولات)، ترجمه وقدم له: د. كيان احمد حازم يحيى، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2018.
- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: امام عبدالفتاح امام، ط4، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2014.

- وودي هولتون، الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي، ترجمة: أ.د أبو يعرب المرزوقي، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلّمة)، الإمارات العربية المتحدة، 2010.
- يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر (البابا بندكتس 16)، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2013.
- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: د. فاطمة الحبوشي، ط1، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، بلا.
- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: ابراهيم الحديري، ط1، المركز القومي للترجمة بالتعاون مع منشورات الجمل ـ المانيا، القاهرة، 2002.

منطلقا من ظلال الشريعة المسيحية يحاول الكاتب فك رموز العلاقة بين القانون والدين؛ اذ ان المعتقدات الدينية المسيحية -بحسب ما يرى - مجسدة في النظامين القانونين الأوروبي والأمريكي، وهذا ما دفع الباحثين طيلة القرنين الماضيين الى تحديد ملامح المنهج القانوني بالاعتماد على المسيحية، واستعراض المرجعيات الغربية، محاولا اجراء مراجعة فلسفية لبحث الدين ارتباطا بالقانون، بوصفها واحدة من المشكلات التي تجلت في منهجية التفكير القانوني المعتمدة في العراق، ونسجها على منوال أسلوب علماني غربي بثقافة أوروبية، على الرغم من إسلامية المجتمع العراقي وشرقية ثقافته، والتأثيرات الخطرة للفصل بين الظاهر العلماني والباطن الاعتقادي، فضلا عما يثيره المنظور الإسلامي لفلسفة الدين قانونا من إشكاليات إضافية، حاول الكاتب تفكيكها واقتراح الحلول لها.

ISBN 978-1-7747212-8-5

www.alrafidaincenter.com
info@alrafidaincenter.com
0096478262222246
ص.ب. 252
مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center For Dialogue
R.C.D
العراق - النجف الاشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الاسكان
العراق - بغداد - الجادرية - تقاطع ساحة الحرية