

ISLAMIC ENLIGHTENMENT IN PRINCIPLE AND PRACTICE: DIVINE SOVEREIGNTY AND HUMAN GOVERNANCE

(التنوير الإسلامي تأصيلاً وتطبيقاً: مقدمة في سيادة الشرع وحوكمة البشر)

Jamal H. Al-Homsi¹

School of Business, University of Leicester, University Road, Leicester

Abstract

Despite researchers' interests in studying Divine Sovereignty and its link to democracy since the last quarter of the 20th century, this Islamic principle still need more clarification, particularly in view of rising Islamophobia and fear from political Islam since early 21th century. This research aims at reviewing and re-interpreting the Sovereignty (*al-Hakimiyah*) principle as well as defending its proper interpretation against critics. It aims also at uncovering its significance in steering meta-public policy within an integrated perspective that does not ignore the role of *Shura*, wisdom and good governance. To remove any theocratic shadow or bad man-made implementation of the Sovereignty principle, this research coined a more core, clear and representative term: Islamic Enlightenment (IE) as a high-level objective of *Shari'a*. The new term emphasizes knowledge and mercy aspects of *Shari'a* instead of pure politics and authority of *al-Hakimiyah*. The IE means the ability of *Shari'a* to provide guidance to humanity (identifying ultimate good and bad, right and wrong) at both the individual and society levels, without impairing mankind delegated authority in legislation. This research also explores the normative link between *Shari'a* and state, making the IE a substantial opportunity rather than a political challenge, particularly in reaching objective common good. This is critically significant in view of the deep Western moral skepticism as embodied in the so-called naturalistic fallacy and Hume's law in moral philosophy. The research adopts a multidisciplinary approach that combines modern Islamic studies with ethical and political theory, history and public policy analysis, based on a synthesis of different components of the topic. Finally, the research proposes a set of conclusions and recommendations, of which a key recommendation for future research to formulate a high-level Islamic normative theory of public governance and wisdom with directing principles and institutional applications. This is necessary to guarantee the successful execution of the divine IE through a fallible man-made praxis.

Key words: Divine Sovereignty, Human Governance, Islamic Enlightenment, *Shari'a*, *Shura*, Public Policy.

ملخص الدراسة

رغم اهتمام الباحثين بمبدأ "سيادة أو حاكمية الشرع" وعلاقته بالديمقراطية منذ الربع الأخير من القرن العشرين، لا يزال هذا المبدأ وتطبيقاته البشرية يتطلب مزيداً من الدراسة، خصوصاً في ضوء تصاعد رهاب الإسلام والخوف من الإسلام السياسي منذ مطلع الألفية الثالثة. يهدف هذا البحث الى مراجعة وتأويل مبدأ السيادة (الحاكمية) والرد

على منتقدي هذا المبدأ بمدلولة الصحيح، ومن ثم توضيح أهميته في توجيه السياسات العامة العليا في إطار متكامل لا يتجاهل دور الأمة والحكمة والحوكمة الرشيدة. ولعزل أي لبس ثيوقراطي أو تطبيق بشري سيء لمبدأ السيادة، فقد صك هذا البحث مفهوماً أكثر أصالة وتمثيلاً لجوهر ومقاصد الشريعة هو "التنوير الإسلامي" وللتأكيد على جانب المعرفة والرحمة الأساسي (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) عوضاً عن التركيز حصراً على الجانب السياسي. ويقصد بمبدأ التنوير: قدرة الشريعة على توفير الهداية العليا للبشرية (أو تحديد أساسيات الخير والشر والحسن والقبیح) في شؤون الحياة الفردية والجماعية، دون الانتقاص من الصلاحيات المفوضة للبشر في التشريع في إطار النصوص والمقاصد والسُنن الالهية القطعية، فيما لا نص فيه وفي المسائل الفنية وعند الضرورات. كما يحلل البحث العلاقة المعيارية والمعقدة بين الشريعة والدولة، وبما يجعل مبدأ التنوير فرصة سانحة وليس تحدياً سياسياً في العالم العربي والإسلامي، خصوصاً في مجال التوصل الى "الخير المشترك الموضوعي". يكتسب هذا الأمر أهمية حرجة في ضوء تداعيات الشك الأخلاقي الغربي العميق الذي تفرضه المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy وقانون هيوم في فلسفة الأخلاق. ويعتمد البحث نهجاً متعدد التخصصات يجمع الدراسات الإسلامية المعاصرة وفلسفة الأخلاق والنظرية السياسية والتاريخ وتحليل السياسات العامة، معتمداً أساساً على الأسلوب التكاملي لهذه التخصصات في استكشاف مختلف أبعاد موضوع البحث. ويقترح البحث مجموعة من النتائج والتوصيات، أهمها توصية بضرورة صياغة نظرية شرعية معيارية للحوكمة والحكمة العامة تتضمن مبادئ توجيهية وتطبيقات عملية (مؤسسات وتشريعات)، مدعومة بدراسات تاريخية معمقة حول الممارسات الواقعية في مجال الحوكمة السياسية الإسلامية منذ تأسيس دستور المدينة المنورة. هذا ضروري لضمان نجاح تطبيق مبدأ التنوير الإسلامي من خلال تطبيقات بشرية غير معصومة عن الخطأ.

الكلمات المفتاحية: السيادة الالهية، الحوكمة البشرية، التنوير الإسلامي، الشريعة الإسلامية، الشورى، السياسة العامة.

مقدمة

رغم اهتمام الباحثين ومراكز الدراسات بمبدأ "سيادة أو حاكمية الشرع" وعلاقته بالديمقراطية والعقلانية البشرية منذ الربع الأخير من القرن العشرين، غالباً في إطار ما يُعرف بالإسلام السياسي Islamism²، لا يزال هذا المبدأ الأساسي وتطبيقاته البشرية يتطلب مزيداً من الدراسة والمراجعة، كما هو الحال مع العلمانية العربية. ويكتسب هذا الأمر أهمية خصوصاً بعد: (1) تصاعد الرّهَاب من الإسلام إثر أحداث نيويورك 2001 و(2) تنامي الخوف من الإسلام السياسي بعد مساعي التحولات الديمقراطية العربية بدءاً من عام 2011. وكلا الظاهرتين تستنفدان موارد

مهذورة كبيرة وتؤثران في طبيعة النظام العالمي والاقليمي ودرجة استقراره، بما في ذلك آفاق الديمقراطية والشورى في العالم العربي والإسلامي.

أسئلة البحث

ليس هنالك إجماع حول المعنى الإصطلاحي الدقيق للحاكمية (أو سيادة الشرع)³ باعتباره مفهوماً معقداً وحديثاً ينتمي الى القرن العشرين (أبو عيد، 1989؛ نكاوي، 2012؛ Zaman, 2015). فمثلاً، حسب أبو فارس (1986) فإن الحاكمية لله تعني أنه "لا مشرّع ولا محلّ ولا مُحرم الا الله" (ص 23) وبأنها تختص بـ "من يملك سلطة التشريع والحكم" (ص 26)، دون توضيح من يُشرّع في منطقة "العفو" (ما لا نص فيه)؟ ومن يختار الحكام ويراقبهم ومن يحكم على أرض الواقع؟. أما هندي (1981) فيعرف السيادة بأنها "[تطبيق] الشريعة على الناس جميعاً حاكماً ومحكوماً في كافة شؤون الحياة" (ص 101)، دون تحديد من هو المسؤول عن تطبيق الشريعة؟. وكل من التعريفين أعلاه يتجاهل عموماً دور الأمة في تسيير المجتمعات السياسية الإسلامية المعاصرة (مثال: ما دور الشورى في التشريع؟ ومن يُعين الحكام ويجاسبهم؟)، أي يتجاهل عموماً دور الممارسة والحوكمة البشرية في التطبيق الحكيم والموضوعي لمبدأ السيادة. هذا يعزز من أهمية صك مصطلح أقل التباساً وأكثر تأصيلاً ووضوحاً وتمثيلاً لجوهر الشريعة ومقصد الخالق من إرسال الرسل. مصطلح يفصل من حيث المبدأ الشأن المعرفي (التحسين والتقبيح الأساسي) عن التطبيق السياسي (السلطة والحوكمة)، رغم الترابط الجزئي بينهما في التحليل اللاحق والمستقل.

ومن جانبهم، يؤكد المنتقدين لمبدأ الحاكمية والسيادة أهمية توضيح جوانب إجرائية ذات صلة بمحاور مثل: هل توفر الشريعة التنوير اللازم لصنع السياسة العامة العقلانية؟ وهل هي قادرة على تعريف وتحقيق "الخير المشترك Common Good" للمجتمع المفتوح المراعي للحرية⁴. من يحكم وبماذا يحكم وكيف يحكم؟ وما هي آليات المساءلة البشرية وضمانات النتائج؟ وما ترابط سيادة الشرع مع المقاصد العامة للشريعة ونصوصها الجزئية الظنية والقطعية؟ هنا يتلاقى حقلي أصول الفقه ومقاصد الشريعة مع نظرية المعرفة الإسلامية ونظرية الحوكمة (الدولة) في الإسلام.

فهل يقتصر نطاق مبدأ "سيادة الشرع" على الجانب الأصولي والمعرفي (أي مبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين) ويترك أمر تنفيذ آيات الأحكام والعقيدة للشأن الفردي وللفضاء الدعوي دون الفضاء العام؟ أم يتجاوز ذلك بالضرورة الى الجانب التطبيقي المرتبط بالسياسة العامة والفضاء العام) في القيم والمقاصد القطعية تحديداً؟ أم إن هذا المبدأ يدع

المذاهب الاجتهادية تتنافس وتتدافع في "الفرعيات" للحصول على تأييد الأمة في اطار تعددي وصحي دون أي احتكار للفضاء العام؟ أم إن المطلوب - كما يوصي البحث - هو مزيج مما سبق وينسب مسوغة شرعاً وعقلاً وربما حسب الحالة؟

أهداف البحث

يهدف البحث الى استكشاف بعدي التأصيل والتطبيق في مبدأ التنوير الإسلامي في جانبيه الأخلاقي والتشريعي، مع الرد على منتقديه من العلمانيين والديمقراطيين والفلاسفة. كما يهدف الى توضيح أهمية هذا المبدأ الأساسي وتطبيقاته الجوهرية في توجيه السياسات العامة العليا في المجتمعات العقلانية، المسلمة منها والبشرية عموماً، لكن ضمن إطار متكامل لا يتجاهل دور الأمة وأهمية الشورى والحكمة والحكمة الرشيدة والتنوع في الفرعيات.

منهجية البحث

يعتمد البحث نهجاً متعدد التخصصات يحاول أن يجمع الدراسات الإسلامية المعاصرة وفلسفة الأخلاق وعلم السياسة والتاريخ وأدبيات الحوكمة governance وتحليل السياسات العامة، قائماً أساساً على النهج التكاملي synthesis بين مختلف مكونات موضوع البحث وساعياً الى استكشاف كافة أبعاده، خصوصاً ما يختص بنقد وجهة نظر المتشككين في مبدأ التنوير الإسلامي.

من له الخلق والأمر بالأصل؟

اعتبار أن الله عز وجل هو الحاكم أمر متفق عليه بين الأصوليون وأهل السنة والمعتزلة⁵. ويقصد بالحاكم: المشرع للأحكام الشرعية (من له التحسين والتقبيح). هذا يفترض بداهة أن يشمل الفضاء الخاص والفضاء العام معاً دون اقصاء أو "خصخصة" للدين الحق (أي جعله شأنًا خاصاً فحسب). لكن الناقدون للإسلام الجماعي/ السياسي ذوي المنحى الفلسفي والعلماني والديمقراطي⁶ يركزون على مثالب التطبيق في الفضاء العام والسياسة العامة. فهم يرون بأن تنزيل مبدأ السيادة على الواقع المعاصر يفترض: (1) أن الشريعة والحوكمة السياسية مرتبطان بالضرورة، (2) امتلاك الشريعة لموقف محدد من مختلف القضايا العامة ذات الصلة بتنظيم الحياة البشرية المعاصرة⁷، (3) غياب

مصادر للمعرفة الأخلاقية المنظمة للحياة البشرية بكافة مناحيها، سواء أكانت مصادر بديلة/ مكملية كالعقل أو تبعية كالمقاصد الشرعية، (4) غياب التناقض المحتمل بين مصادر مختلفة للمعرفة الأخلاقية، و(5) توفر النهج الديمقراطي والمؤسسات التشاورية في التوصل إلى المعرفة الأخلاقية المستمدة من الشريعة وفي تطبيقها بعيداً عن السلطوية والشيوقراطية.

الاجابة الشافية على هذه القضايا، رغم نزعتها النقدية، مهم لتنزيل القطعيات الشرعية وخصوصاً الآية الاستراتيجية "أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" (الشورى: 13) على الواقع المعاصر المعقد. وهنا لابد أيضاً من دراسة وإدراك حدود العلم التجريبي والفلسفة الغربية في تحديد القيم المثلى (أي في مجال الإستقلال بالتحسين والتقيح).

مبدأ التنوير الإسلامي - الأخلاقي والتشريعي

جاء في لسان العرب لابن منظور أن التنوير لغة هو "وقت إسفار الصباح"، وهو يعني في الإصطلاح الإسلامي الهداية، أي طريق الخروج من ظلمة القلب والدنيا إلى نورهما بالاستناد إلى ركني الإيمان والعلم معاً⁸. ومفهوم التنوير عموماً هو حَمَال أوجه من المنظور متعدد الثقافات، لكنه يرتبط في الحضارة الإسلامية بالهداية والرشد والحكمة والعقل السُّنِّي (الذي يحيط بالسُّنن والقوانين الإلهية ويربط النتائج بالأسباب بعيداً عن الخرافة). والنور هو من صفات الله عز وجل شأنه، ووردت كلمة النور دون مرادفاتهما ومشتقاتهما في القرآن الكريم في عشرات المواضع (43 موضعاً⁹). ويرتبط التنوير في الحضارة الغربية بالعقل والتجريب، رغم أن الفلسفة الغربية لما بعد الحداثة postmodernism قد قللت من شأن العقل والعقلانية¹⁰.

هذا البحث يحاول تفحص القضايا الخمسة أعلاه، مقترحاً صك مصطلح أكثر تأصيلاً¹¹ ووضوحاً وتمثيلاً لمقاصد الشريعة للتعبير عن فكرة السيادة بمدلولها الصحيح هو مصطلح "التنوير الإسلامي". ويقصد بالتنوير الإسلامي: قدرة الشريعة (القرآن والسنة النبوية) على توفير الهداية والمرجعية العليا للبشرية في شؤون الحياة كافة الخاصة منها والعامة. لكن التطبيق الناجح لهذا المبدأ يتطلب تعزيزه بعناصر مكملية من الحكمة (أو حسن فهم وتطبيق الشريعة)¹². كما يمكن البناء على أصل الشريعة الإلهي بالصلاحيات المفوضة لبني آدم من قبل الله في تسيير شؤون الفرد والمجتمع والدولة فيما لا نص فيه وفي المسائل التجريبية والفنية البحتة (أنتم أعلم بشؤون دنياكم [رواه مسلم]) و(وَلَا يُنَبِّئُكُمْ مِثْلُ

حَبِير (فاطر: 14)). هذا بمجمله سيساهم في نجاح المشروع الإسلامي، على عكس منتقديه الذين يستندون الى تجارب سابقة فاشلة. (Roy, 1995)

مبدأ التنوير الإسلامي هو مبدأ معرفي وإعتقادي في الأصل. وهو ثانياً مبدأ عام ينطبق على كل مسلم مهما كان موقعه وقطاعه، سواء في السلوك الفردي البحت (الفضاء الخاص)، أو في القطاع العائلي (الفضاء الأسري) أو في قطاع الأعمال (فضاء الأعمال الاقتصادية) أو ضمن منظمات المجتمع المدني (كمنصات الاعلام الالكتروني والجمعيات الخيرية) أو في الدولة والقطاع العام (الفضاء العام). وعليه، يبدو بأن مبدأ التنوير يسبق فكرة الدولة رغم ارتباطه بها، وهو قائم وينطبق على الوجود والفرد والمجتمع "حتى ولو تقم الخلافة" الراشدة (شاويش، 2017)¹³.

ويؤكد بعض المجتهدين¹⁴ أن تطبيق الشريعة لا ينحصر في الدولة، وإنما أيضاً وأولاً في الفرد والاسرة والجماعة والمجتمع وهذا صحيح تماماً. ويعقب بقوله إن مسؤولية الدولة في تطبيق الشريعة تبقى محدودة بالمقارنة مع الفاعلين من غير الدولة Non-state Actors، كالفرد والأسرة ومؤسسات المجتمع المدني. وحول النقطة الأخيرة تحديداً، من المهم التأكيد بأن الحجم النسبي للمساهمة المباشرة للدولة قد لا يعكس الأهمية الاستراتيجية والترابط بين مساهمات مختلف الأطراف في تحقيق النهضة (الأثر التنسيقي غير المباشر)¹⁵. مثال ذلك أثر الخلافة القصيرة لعمر بن عبد العزيز - الذي جمع بين القرآن والسلطان - على بناء الدولة وتحقيق النهضة السريعة للأمة في عصره رغم عدم استدامتها.

وقد جاء صك هذا المفهوم (التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي) للتأكيد على الجانب المعرفي الكامن، وبغية عزل أي لبس ثيوقراطي أو تطبيق بشري سيء لمبدأ السيادة. كما يؤكد البحث أيضاً على أهمية الحوكمة البشرية human governance في التطبيق الحكيم لمبدأ التنوير (أو ما تم التعارف على تسميته بالسيادة الالهية divine sovereignty) في المجتمع الإسلامي¹⁶.

العلم وتحديد القيم البشرية المثلى

لكن هل هنالك معرفة أخلاقية موضوعية بمعزل عن هدي الدين؟ لقد بذل الفكر الغربي في اطار مشروعه العام للتنوير العقلاني، وفي اطار النهج الوضعي Positivism تحديداً، جهوداً ضخمة لتأكيد امكانية اكتساب المعرفة بمعزل عن اعتبارات مؤسسة الكنيسة، وواجهت جهوده نتائج مختلطة خلاصتها: العقل والحس البشريين قادران على

الإستقلال بتوليد معرفة واقعية موضوعية حول قوانين الكون المادي وإلى حد أقل بكثير حول قوانين المجتمعات البشرية، لكنهما غير قادرين على الإستقلال بتوليد معرفة أخلاقية موضوعية أو على الإستقلال بالتحسين والتقبيح (الحمصى، 2019: انظر تحديداً قانون العقلانية المقيدة).

الاتجاه السائد حالياً في الفكر الغربي يعبر عنه بروز مذهب الشك الأخلاقي Moral Skepticism أي الشك العميق في قدرة العقل والعلم التجريبي على التوصل إلى معرفة أخلاقية نهائية وموضوعية ومتفق عليها (Lee, 1985; MacIntyre, 1988; Roy, 1989).

فقد حقق العالم الغربي ضمن مشروعه الخاص بالتنوير نتائج باهرة في مجال إكتشاف سنن الكون وتوظيفها للتحكم في الطبيعة بالتطور الحاصل في العلوم الطبيعية والهندسية، لكنه لم يتوصل إلى مختلف قوانين المجتمعات ضمن العلوم الاجتماعية، وأخفق بصورة أكبر في إرساء أسس التوصل إلى القيم والتشريعات المثلى ضمن فلسفة الأخلاق والعلوم المعيارية¹⁷. حيث فشل المشروع التنويري الغربي في إيجاد تعريفات موضوعية ومتفق عليها لمفاهيم أخلاقية بسيطة مثل: "الخير والشر والحسن والقبح والحق والباطل"، وأخفق أيضاً في إيضاح الغايات النهائية للمجتمع، رغم إبداعه في ابتكار الوسائل والأدوات والمنتجات التكنولوجية.

وتعتبر كل من "المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy" المفصلة أدناه وقانون هيوم Hume's Law الذي يجزم بوجوب الفصل بين الحقائق والقيم والذي التزمت به كافة العلوم الاجتماعية الوضعية المعاصرة، تعبيراً صريحاً عن هذا الشك الأخلاقي والإخفاق المعرفي الهيكلي لدى الغرب.

والمغالطة الطبيعية ربما تشكل أكثر المقولات تأثيراً في التنظير الأخلاقي وفي تاريخ فلسفة الأخلاق الغربية Sinclair, (2018) باستبعادها مصدر مستقل وأساسي لتحصيل المعرفة الأخلاقية وهو "الحقائق" أو "العلم التجريبي" وما يرتبط بهما. المغالطة الطبيعية هي مصطلح معروف في النظرية الأخلاقية الغربية منذ أكثر من مئة عام¹⁸ ولها جذور عميقة في أصول الفقه الإسلامي (مبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين). المغالطة الطبيعية تعني: عدم إمكانية اشتقاق القيم الأساسية وأحكام القيمة (س هو أمر جيد (أو سيء)) من خلال اللجوء حصراً إلى الحقائق أو الأدلة التجريبية أو المنطقية أو التاريخية.

المغالطة هي الخلط الخاطئ بين عالم القيم وعالم الحقائق والإعتقاد الزائف بأن القيم المثلى يمكن بطريقة ما أن تشتق منطقياً أو حصراً من خلال المختبر والتجربة والتاريخ¹⁹. في واقع الحال، فإن القيم الشخصية هي عالم ذهني ذاتي ثقافي، في حين أن الحقائق تتواجد في عالم طبيعي موضوعي آخر، وبالتالي لا يمكن اشتقاق القيم الأخلاقية النهائية من الحقائق التجريبية فحسب. هذه المغالطة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقانون أو مقصلة هيوم وتأكيد المذهب الوضعي في العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعية بضرورة الفصل منهجياً بين الحقائق "ما هو كائن" وبين القيم "ما يجب أن يكون" أو ما يعرف ب Is/ Ought Distinction.

في مقابل هذا العجز العلماني، يجب التنويه الى أن مبدأ التنوير الإسلامي ينطلق من إمكانية التوصل الى معرفة أخلاقية موضوعية (منطقة أم الكتاب كحد أدنى): العقيدة والعبادة وفي الأساسيات الدستورية والتشريعية وأصول الأخلاق الفردية والأسرية والاجتماعية، بغض النظر عن دور الدولة في تطبيق بعضها.

التنوير الإسلامي والسياسة العامة

على مستوى السياسة العامة للدولة، وللإحاطة بالدور الأساسي للتنوير الإسلامي الى جانب العقل النظري والعلم التجريبي في صنع السياسات الشرعية العقلانية وفي تشكيل "الفضاء العام" للمجتمع، نوضح فيما يلي الإطار العام لصنع السياسة العامة المكون من ثلاث خطوات رئيسية ومستقلة (Dolan, 1980):

النموذج ثلاثي الخطوات لصنع السياسة العامة العقلانية:

1. إذا تم إختيار السياسة س، فإن النتيجة ص ستحصل (العلاقات السببية)، وهي خطوة تتطلبها العقلانية الأدائية أو الاجرائية Instrumental Rationality، وهي من إختصاص العلوم التجريبية وفقه الواقع والتوقع. وترتبط أيضاً بفقهاء التنزيل وبالحكمة.
2. النتيجة ص هي أمر جيد (أو سيء) وهي تنتمي الى العقلانية الجوهرية Substantial Rationality (التحسين والتقبيح)، وهي بالأساس من إختصاص نصوص الشرع ومقاصده العامة.
3. لذلك، اعزم على السياسة س (أو أحجم عنها).

الدور الأساسي للعلم الوضعي Positive Science هو الوصف والتنبؤ الموضوعي بغرض التحكم والسيطرة وفقاً للخطوة رقم (1)، وذلك بدراسة العلاقة السببية أو الارتباطية بين المتغيرين س و ص والتثبت منها تجريبياً، وهي علاقة تنتمي الى عالم الحقائق المستقل وليس الى عالم القيم. هنا تتركز وظيفة العلم التجريبي وإختصاصه. حسب النهج الوضعي العتيد، فإن هدف العلم التجريبي هو وصف الواقع Descriptive وليس التوصية بتغييره Prescriptive. ومع ذلك، فإن العلوم الاجتماعية الحديثة تواجه صعوبات وقيود عديدة في القيام بوظيفتها فيما يخص تفسير الظواهر الإنسانية والإحاطة بالعالم الاجتماعي تحديداً (Beed and Beed, 2000).

الخطوة الرئيسية رقم (2) للنموذج العقلاني في توجيه النظم الاجتماعية من خلال السياسة العامة تتخطى نطاق أو تخصص العلم التجريبي البشري بسبب تداعيات المغالطة الطبيعية وقانون هيوم²⁰. ويُفترض في المجتمعات العلمانية أن تستخلص الخطوة رقم (2) من فلسفة الأخلاق والعلوم المعيارية Normative Sciences أو من خلال العملية السياسية (مثال: قاعدة الأغلبية) في المجتمعات الديمقراطية. لكن مساعي هذه العلوم الأخلاقية قد باءت بالإخفاق الى حد كبير في عصر ما بعد الحداثة كما تم التوضيح أعلاه، والدور الجوهرى للعملية السياسية في تعظيم "المحتوى العقلاني" للسياسة العامة أصبحت موضع نقد وشك متزايدين في أدبيات الاختيار الحكومي وغيرها (الحمصي، 1989).

الحوكمة الرشيدة ودعائمها

مبدأ التنوير الإسلامي على أهميته الاستراتيجية للبشرية لا يطبق نفسه، ولا بد من حوكمة بشرية عقلانية²¹ وكذلك حكمة لضمان حسن التطبيق. فالحوكمة تحدد اتجاهات تنفيذية واستراتيجية بخصوص: كيف نطبق القطعيات ومن يطبقها؟ من يضع "قواعد اللعبة" وينفذها في الظنيات وما لا نص فيه؟ وما دور المقاصد العامة في اتخاذ السياسات الشرعية والقرارات العامة؟ ما دور الأمة والعلماء والفقهاء؟ وما دور العلوم التجريبية وفقه الواقع والمآلات والضروريات؟ وما دور الفرقاء الآخرين في إقرار وتنفيذ هذه السياسات (مثال: نموذج وثيقة المدينة المنورة)، وأخيراً كيفية المساءلة بخصوص النتائج المتحققة من هذه القرارات (توخي العدل: يتولى أمرنا ويغفل عنا)²². هنا يأتي دور أساسي للحكمة أو حسن تطبيق الشريعة [وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ] (البقرة: 151) و [وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا] (البقرة: 269).

ولابد من قبول حقيقة أن تطبيق مبدأ السيادة لله دون حوكمة بشرية عقلانية وإدارة رشيدة بأبعادها الثلاثة، سلطة واتخاذ قرارات ومساءلة، لا يتسم بالنجاح والإستدامة كما تفيد العديد من التجارب الماضية (Roy, 1995)²³. ويمكن أن يُستغل هذا المبدأ لتكريس السلطوية وبمآلات تنموية متردية كما حدث مع العلمانية العربية المعاصرة.

إن الحوكمة الرشيدة - كوسيلة - هي من أبرز شروط النجاح الحرجة لتنفيذ غاية "التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي" في الفضاء العام دون نتائج سلبية غير متوخاة، وإن الإلتزام بتحديد وتحقيق "الخير المشترك" المبني على القطعيات، والتمسك بالشورى وبالإجتهد المؤسسي في الظنيات، وإعتماد السنن الالهية في بناء الدول والمجتمعات²⁴، وإدراك أهمية مبدئي "عدم العصمة عن الخطأ" (رأيي صواب يحتمل الخطأ) و"الغموض البناء" في إدارة المتشابهات، هي أبرز دعائم الحوكمة الرشيدة بهذا الخصوص.

ونظراً لأهمية الشورى في بناء الدولة وتأسيس الحوكمة التشاركية في الظنيات، ننوه الى الأدلة المتعددة على تبني المجتمع الإسلامي نظم تشاورية تضم عناصر ديمقراطية تساهم في تدجين القوة ومكافحة الفساد وفي التشريع (أي كآلية للاختيار الجماعي) تشمل: (أ) دستور (أو وثيقة) المدينة المنورة التشاركي والذي كان بين أطراف مجتمع المدينة متعدد الأديان، (ب) إعتقاد الإسلام على السوق الحرة كآلية أساسية لتخصيص الموارد وأداة للتصويت الاقتصادي مع مراقبتها بالحسبة والمنافسة. وبالقياص، فإن الإنتخابات الحرة هي الأداة في السوق السياسي، (ج) الحث على الشورى والتشاور في الشأن العام، (د) مبدأ عصمة الأمة عن الخطأ. اذ أجمع جمهور أهل العلم على أن الأمة معصومة من الإجتماع على الضلالة، وأن العصمة هي فقط لمجموع الأمة وليس لأي فرد أو جماعة فيها، (هاء) سنة التدافع المشترك في الارض. فاذا أوجد الله عز وجل في الأرض سنناً مجتمعية لمنع الفساد، فإن الأخذ بها يُعتبر فريضة، (و) سنة "التواصي بالحق" الواردة في سورة العصر، والتي أقسم الله عز وجل فيها بأن من لم يأخذ بهذه السنة فهو في طريق الخسران المبين، وأخيراً (ز) العديد من التشريعات هي ذات طبيعة فنية تنطبق على المجتمعات الإسلامية والمجتمعات العلمانية على حد سواء، مثل قوانين السير وحماية البيئة.

العلاقة المعيارية بين الشريعة والدولة

يهدف هذا الجزء الى المساهمة في إكتشاف العلاقة المعيارية المثلى بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية، هل هي علاقة شراكة وتكامل أم إندماج كامل أم إستقلال أم مزيج مما سبق؟.

المؤرخ المعروف لايبيدوز Ira Lapidus، وبعد استقراءه لتاريخ المجتمعات الإسلامية من منظور واقعي وليس معياري، يرى بأنه ليس هنالك نموذجاً إسلامياً واحداً يحكم العلاقة بين الدولة والدين في المجتمع الإسلامي وإنما عدة نماذج متنافسة، ويخلص بأن هنالك "تمايزاً ملحوظاً" بين الدولة والمؤسسات الدينية في المجتمعات الإسلامية (Lapidus, 1996) ما بعد حقبة الخلفاء الراشدين. وبناء على هذه النظرة التاريخية الممتدة غير المعيارية، يرى عبد الله النعيم أن نموذج الدولة العلمانية هو "الأكثر اتساقاً" مع التاريخ الإسلامي عوضاً عن النموذج الكلاسيكي الإسلامي الذي اقترحه بعض الإسلاميين منذ الربع الثاني من القرن العشرين (An-Na'im, 2008).

وفي الواقع، فإن أمثال هذه الآراء الداعمة لنموذج الدولة العلمانية في الإسلام ترتكب خطأ المغالطة الطبيعية بزعمها أنه "ما قد كان سائداً" في المجتمعات الإسلامية ما بعد الخلافة الراشدة "ينبغي أن يستمر" حالياً ومستقبلياً في هذه المجتمعات في عصر ما بعد العلمانية، رغم فشل النموذج العلماني السلطوي الممتد في الوطن العربي في العديد من المعايير التنموية والديمقراطية وحماية الهوية والإستقلال²⁵.

وبصورة تبدو أقل تمسكاً بالنموذج العلماني، اقترح Kelsay (2002) فرضية التكامل Complementary Thesis حيث يمكن أن تلعب المؤسسات السياسية والدينية دوراً متكاملًا لكن مستقلاً في تحقيق الصالح العام. حيث تُعطى القوة الأخلاقية والمشروعية الإسلامية إلى العلماء، وتُعطى القيادة السياسية مسؤولية تحقيق السلم والأمن في المجتمع. حسب هذه الفرضية، لا مبرر لتوحيد وإنصهار القوة السياسية مع المؤسسات الدينية. أما مسعود Masud (2002) فيلاحظ بأن التقاليد الأخلاقية (بما فيها الفقه الإسلامي) قد تطورت بصورة مستقلة عن دعم الدولة. فالدين الإسلامي يتسم باللامركزية بطبيعته (Auriol and Platteau, 2017) والأمة والشورى هي الأصل من منظور معياري في تغيير المنكر ومقاومة الفساد وفي حفظ الدين (الريسوني، 2012).

هذه المراجعة السريعة تشير إلى أن أنماطاً مختلفة للعلاقة بين الدين والدولة في المجتمع الإسلامي يمكن أن تكون صحيحة معيارياً تبعاً لعامل رئيسي على الأقل هو: درجة قطعية القيم المعنية. ويوفر الجدول أدناه نظرة استكشافية تعكس هذا التنوع المعياري في العلاقة بين الشريعة والدولة، دون تجاهل دور الأمة (أو المجتمع المدني):

أنماط العلاقات بين الشريعة والدولة والأمة

درجة الزام/	مباح	ما لا نص	ظني	ظني راجح	قطعي
استجابة الدولة المعياري	توفير فضاء خاص	تطبيق مبدأ الشورى	توفير فضاء تعددي	الإجتهاد الفقهي المؤسسي	إندماج مع الدين

المصدر: الباحث

ويمكن الاستنتاج من الجدول أعلاه أن العلاقة المعيارية بين الشريعة والدولة تبدو ليست فريدة وموحدة وقابلة للتعميم، بل تعتمد على مكونات الشريعة وقطعيتها: فهي علاقة قوية وعضوية في حالة النصوص التشريعية الجماعية والقطعية) غير القابلة للتخصيص أو التقييد أو الاستثناء بالضرورة). لكنها ليست كذلك، على سبيل المثال، في المباحات والمتشابهات غير القابلة للتأويل المؤكد. لكن على الدولة تطبيق الشورى - كجزء أساسي من الشريعة - في حالة الظنيات وهي كثيرة. كما ينبغي عليها عدم التعدي الاستبدادي على الفضاء الشخصي في المباحات وعدم الهيمنة المتسقة على الفضاء الفقهي التعددي المؤسس على قطعيات الشريعة وأصولها. الخضوع الكامل لقوانين الله وشرعه، أو مبدأ السيادة الصحيح (التنوير)، يعني حسب رأي الباحث كافة هذه المكونات وليس احداها فحسب.

أبرز نتائج البحث

يخلص هذا البحث الى النتائج الرئيسية التالية:

1. إن مبدأ السيادة الأصلية والمهيمنة لله عز وجل لا يتناقض مع منح الإنسان قدراً من "السيادة التبعية" (القرضاوي، 1988: 177)، أذن بها الله تعالى، كنتيجة لمهام إستخلاف الإنسان المكرّم وعمرانه للأرض وتعليمه للأسماء وأمره بالشورى وطاعته لأولي الأمر من المسلمين، وذلك في قضايا المصالح المرسلة والسياسة الشرعية العامة وفي النوازل والضروريات، بشرط عدم التعدي على حدود قطعيات أم الكتاب ومقاصدها العامة (كفرض الربا والمساواة التامة بين الذكر والأنثى في التشريعات كما ترغب اتفاقية سيداو)²⁶.

2. عند تقييم مبدأ التنوير الإسلامي، فإن الخلط بين الهداية الإلهية المعصومة والممارسات البشرية غير المعصومة عن الخطأ هو أمر غير موضوعي ويساهم في الفصام التام وغير العقلاني بين الدين والدنيا وبين الشريعة والسياسة العامة كما يحدث حالياً مع العديد من العلمانيات العربية، ويمكن تشبيهه بـ"قذف مياه الحمام القدرة مع الطفل الطاهر البرئ بعد الإستحمام". قال تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" (الجاثية: 18).
3. إن الشريعة الإسلامية الخالدة رغم كونها تنويراً وهداية الله للبشرية في قطعياتها لكنها مقصودة أن تكون ذات نهايات وحدود مفتوحة، وأن تكون متعددة الأوجه والأبعاد لتلائم تباينات المكان والزمان البشريين وبالتالي تضم مكونات تنويرية عديدة: أخلاقية وتشريعية، فردية وجماعية، مادية وروحية، سياسية ومدنية، ظنية وقطعية، تعددية وأحادية، عقلية ومعتمدة على الوحي، وأخيراً متجددة وثابتة. إنها طريق هداية في كافة الأوجه السابقة.
4. إن التوصل إلى المعرفة الأخلاقية الموضوعية من خلال اتباع القطعيات (أم الكتاب) والإجتهد والتشاور في الظنيات هو شرط ضروري لكنه ليس كافياً بالضرورة لفرض هذه المعرفة باستخدام الإكراه، ولابد من الإستعانة الأساسية والتكميلية بالتطبيق الشخصي والقدوة الفردية والدعوة والإقناع والتعددية الفقهية والذكاء والوقف ومؤسسات التنشئة الاجتماعية كالنظام التعليمي ومؤسسات الإعلام والمسجد والأسرة²⁷. فالشريعة الإسلامية، بمفهومها العام، هي أوسع بكثير من "القانون الإسلامي"، لكن دون تجاهل أهمية التشريعات والمؤسسات الرسمية في النموذج الإسلامي باعتبارها من أبرز أدوات السياسة العامة في المجتمعات البشرية المعاصرة. كما أن الحوكمة والحكمة والشورى البشرية (حُسن تطبيق الشريعة) هي عوامل نجاح حرجة أيضاً في المشروع الإسلامي.
5. مع أن الإجتهد الفقهي فيما فيه نصوص ظنية هو لجماعة متخصصة ومؤسسية من علماء الدين، إلا إن هذه الطبقة من الفقهاء تعددية وغير موحدة²⁸. وهذا التخصص المعرفي هو عموماً ظاهرة نمطية في كل نظم توليد المعرفة في المجتمعات البشرية، حسب القانون الحديدي للأقلية. كما أن لأولي الأمر (ممثلي الأمة) وللمختصين والخبراء أيضاً، دور أساسي في إقرار السياسات العامة فيما لا نص فيه²⁹.
6. إن القصور التاريخي العام في صياغة الفقه السياسي الإسلامي كجزء من الفقه الإستراتيجي أو الفقه الأكبر وفي بلورة نظرية متكاملة للدولة والسياسة والحوكمة والموارد العامة (بما فيها الثروات السيادية) في الإسلام، ربما بسبب إنشغال الفقه الإسلامي "التقليدي" بهدف تحقيق النظام العام وتخوفه من التغيير، وتحديدًا تغيير التقاليد الإسلامية، ورهبته من الفوضى والفتنة في العالم الإسلامي الكلاسيكي (Kazemi, 2002) لكن

هذا القصور لم يعد مبرراً في ظل توقف الفتوحات وتوسع وتعمق دور الدولة ومواردها وإمكانياتها، الى جانب الحاجة الملحة للتغيير السلمي والعقلاني في العالم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين.

أهم التوصيات:

1. إن إنتقاد فكر "الحاكمية" لبعض المفكرين والمنظرين الإسلاميين غير المعصومين عن الخطأ وعن الصواب، ونقد ممارسات أو حوكمة النظم والأحزاب السياسية التي تدعي مرجعية الشريعة، يجب أن لا يمتد ضمناً الى التشكيك بدين الإسلام ذاته من خلال: (1) المس بأصل العقيدة مثلاً بتوحيد الألوهية، بمعنى طاعة الله عز وجل وحده - دون الهوى والظن والطاغوت- والإيقان به جلت حكمته مدبراً ومشرعاً للبشرية (حبكة: 1979)، و(2) التشكيك بأصل ومحكمات الشريعة ذاتها ودورها الإستراتيجي في تحقيق التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي بعيداً عن القيد المعرفي الجوهري للمغالطة الطبيعية وقانون هيوم في فلسفة الأخلاق الغربية.

فاذا كان لفظ "الحُكم" الوارد في القرآن لا يعني السلطة السياسية بل لفظ "الأمر" (العبد لله، 2016)، وحتى ولو كانت "الحاكمية" ليس لها علاقة بقانون ولا بشرية (حاج حمد، 2010)، لا تزال السياسة العامة في المجتمعات (الإسلامية) المعاصرة بحاجة الى غايات وقيم وموجهات، ولا يزال مبدأ التنوير الإسلامي، غير الخلافي من المنظور المعرفي، يوفر أصل المعرفة الأخلاقية الموضوعية والضرورية للسياسة العامة العقلانية.

2. يقترح البحث تبني استراتيجية مختلطة في تطبيق مبدأ التنوير الإسلامي: (أ) تنفيذ المباحات وآيات العقيدة ضمن الفضاء الفردي والفضاء الدعوي، (ب) تنفيذ آيات الأحكام القطعية والجماعية من خلال السياسة العامة ودعماً للخير المشترك، (ج) تنفيذ مبدأ الشورى الملزمة في ما لا نص فيه، و(د) ترك المذاهب الإجهادية تتنافس وتتدافع في "الفرعيات" للحصول على تأييد الأمة في إطار تعددي وصحي دون أي إحتكار للفضاء العام. هذا المزيج التنفيذي يمكن أن يتباين حسب الظروف وحالة الدولة، وهو يضمن حالة صحية من التنوع وعدم هيمنة الدولة على كافة الفضاءات بصورة تتناقض مع قاعدة الشورى وسُنّة التدافع البشري، وبالتالي يُزيل بالكامل شبهة "الشمولية" Totalitarianism "عن الشريعة أو الدولة الإسلامية الراشدة.

3. في تأكيده على أهمية التمييز بين "حكم الله" و "إمرة البشر" (ماجد، 2013) أي بين المسألة المعرفية والمسألة السياسية رغم الترابط الجزئي بينهما، يقترح هذا البحث بلورة وتأسيس نظرية شرعية ومعمقة للحكومة والحكمة العامة تتضمن مبادئ توجيهية وتطبيقات مؤسسية وخطوط عمل إرشادية³⁰. هذه المبادئ موجودة في القرآن والسنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين الخمسة لكن لا بد من إستنباطها وتجميعها من النصوص والمقاصد والسُنن الإلهية، وإبتكار تطبيقاتها المرنة بالإستئناس بتجارب الأمم الإسلامية وغيرها دون التعدي على القطعيات³¹. هذا ضروري لضمان نجاح تطبيق مبدأ التنوير الإسلامي من خلال تطبيقات بشرية غير معصومة عن الخطأ.

المراجع:

- ابن منظور، محمد بن مكرم (1994) لسان العرب. دار صادر: بيروت.
- أبو عيد، عارف (1989) السيادة في الإسلام: بحث مقارن. مكتبة المنار. عمان: الاردن.
- أبو فارس، محمد (1986) النظام السياسي في الإسلام. دار الفرقان للنشر والتوزيع. عمان: الاردن.
- الأنصاري، فريد (2009) البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي: نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. <https://ar.islamway.net/book/5751>
- التويجري، عبد العزيز (2002) مفهوم التنوير في التصور الإسلامي. مجلة الإسلام اليوم. المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، عدد 19.
- الحمصي، جمال (1989) الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي: مدخل إسلامي لاقتصاديات الرفاه، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاردنية: عمان: الأردن.
- الحمصي، جمال (2019) علم القرآن التنموي: أعظم عشرة قوانين حكمة لنهضة المجتمعات والدول. جمعية المحافظة على القرآن الكريم. عمان: الاردن.
- العبد الله، أويس (2016) الحاكمية: تطورها ودلالاتها. المشروع الإسلامي.
- القرضاوي، يوسف (1988) بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين. مؤسسة الرسالة: بيروت.
- الكنوي، عبد العلي الأنصاري (2002) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (الجزء الأول). المحقق: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية.
- حاج حمد، محمد (2010) الحاكمية. دار الساقى: بيروت.
- حبكة الميداني، عبد الرحمن (1979) العقيدة الإسلامية وأسسها. دار القلم: دمشق.

- دمير، محمود (2017) *الدين والسياسة: من الحاكمية الى الديمقراطية*. عمان: الاردن.
- الريسوني، أحمد (2012) *الأمة هي الأصل: مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن. الشبكة العربية للأبحاث والنشر*. بيروت: لبنان. <http://raissouni.net/wp-content/uploads/2019/01>
- سلطان، صلاح الدين (2008) *سورة الكهف: منهجيات في الاصلاح والتغيير: دراسة تأصيلية تطبيقية*. دار سلطان للنشر: القاهرة. <http://liga-islamica.org/ar/wp-content/uploads/2015/01>
- شاويش، أحمد (2017) *تحقيق مناط الحاكمية في نظام إدارة الدولة (دراسة شرعية)*. مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلد 4 عدد 2. جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.
- ضاهر، عادل (2001) *أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي*. دار أمواج. بيروت: لبنان.
- عبد الباقي، محمد فؤاد (1987) *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*. دار الفكر: بيروت.
- عزت، هبة (2015) *نحو عمران جديد، سلسلة الفقه الاستراتيجي (1)*. الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت. <https://basaer-online.com/download>
- علي، غيضان السيد (2018) *مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني والسياسي*. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- عمارة، محمد (1988) *الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*. دار الشروق: القاهرة.
- عمارة، محمد (2007) *فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين*. دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ماجد، أحمد (2013) *الحاكمية: دراسة في المفهوم وتشكله*. دار المعارف الحكومية، لبنان.
- نكاوي، فاتح (2012) *معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر (دلالاتها وتطورها)*. دار الكتب العلمية: بيروت.
- هندي، صالح (1981) *دراسات في الثقافة الإسلامية*. مطابع الدستور التجارية. عمان: الاردن.

References

- Ahmed, S. (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press: Princeton.
- Aijaz, I. (2017) *Islam: A Contemporary Philosophical Investigation*, Routledge.
- An-Na'im, A. (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Beed, C. and Cara Beed (2000) Is the Case for Social Science Laws Strengthening? *Journal for the Theory of Social Behavior*. Vol 30, Issue 2.
- Cook, B. (2015) Hume's Guillotine and Evolutionary Ethics: Evaluating Attempts to Overcome the Naturalistic Fallacy. *Answers Research Journal* 8 (2015):1-11. <https://answersingenesis.org/morality/humes-guillotine-and-evolutionary-ethics-evaluating-attempts-overcome-naturalistic-fallacy>.

- Domingo, R. (2016). Religion as a Constitutional Limit of the Secular Legal System. In: God and the Secular Legal System (*Law and Christianity*, pp. 73-121). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman, N. (2008) *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus And Giroux: New York.
- Fukuyama, F. (2013) *What is Governance?* Center for Global Development, Working Paper 314.
- Hallaq, Wael (2007) *What is Sharia? Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 2006-2005 , Vol. 12, No.1. https://www.academia.edu/11170698/_What_is_Sharia
- Harris, S. (2010) *The Moral Landscape: How Science can Determine Human Values*. Free Press.
- Kazemi, F. (2001) Perspectives on Islam and Civil Society In: Sohail Hashmi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kelsay, J. (2002) Civil Society & Governance in Islam in: Sohail Hashmi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lapidus, I. (1996) State and Religion in Islamic Societies. *Past and Present* 151 (May): 3–27. https://www.academia.edu/25155659/State_and_Religion_in_Islamic_Societies/
- Laws, E. & Leftwich, A. (2012) *Bringing History Back In: Three Big Books: Summaries and some questions*. DLP Background Paper 09. Birmingham: DLP.
- Lee, K. (1985) *A New Basis for Moral Philosophy* (International Library of Philosophy Series), Routledge & Kegan Paul.
- MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? What Rationality?* Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press.
- Masud, K. (2002) The Scope of Pluralism in Islamic Moral Traditions In: Sohail Hashmi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moore, G. E. (1903) *Principia Ethica*, ed. Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), pp. 61–62.
- Pojman, L. and Fieser, J. (2012) *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7th ed. Boston: Cengage Learning.
- Roy, O. (1995) *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roy, S. (1989) *Philosophy of Economics: On the Scope of Reason in Economic Inquiry*. London: Routledge.
- Sim, S. (ed.) (2001) *The Routledge Companion to Postmodernism*. Routledge: London.
- Sinclair, N. (Ed.). (2018). *The Naturalistic Fallacy (Classic Philosophical Arguments)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaman, M. (2015) The sovereignty of God in modern Islamic thought, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25.3.

End Notes

¹ School of Business, University of Leicester, University Road, Leicester,

jamalhoms@outlook.com

² يقصد بـ"الإسلام السياسي" في هذه الورقة: الجماعات والأحزاب المتنوعة في العالم العربي والإسلامي التي تؤمن بأن للدولة العقلانية (من خلال التشريع وأدوات أخرى أكثر ذكاء) دوراً ما في تطبيق (أحكاماً تشريعية قطعية وغير خلافية وجماعية من) الشريعة في الفضاء العام (بما فيها منع الظلم وضمان الحريات الدينية للأقليات) باعتبارها تمثل "الخير المشترك" للمجتمع، وتسعى لتحقيق ذلك بأساليب ديمقراطية وسلمية وتدرجية وفي إطار تعددي لا يستبعد "الخير المشترك" من السياسة العامة.

³ هذه الورقة تعتبر مصطلحي السيادة والحاكمية مفاهيم متماثلة، لكنها تميز بشكل مبدئي بين الحاكمية والحوكمة في كون المصطلح الأول يختص بالله عز وجل في حين يختص المصطلح الثاني بالبشر بصورة أساسية لكن غير كاملة.

⁴ يؤكد مفهوم الخير المشترك على المصلحة العامة التي تتجاوز مجرد كونها تجميع بسيط لمصالح الأفراد/ الجماعات أو مجموع تفضيلاتهم الشخصية. فهو عادة ما يؤكد وجود معيار خارجي أو مستقل للأخلاق والقيم يسمو فوق التفضيلات الضيقة للأفراد أو للجماعات أو للنخبة الحاكمة.

⁵ اللكنوي، فواتح الرحمت بشرح مسلم الثبوت.

⁶ Islam: A Contemporary Philosophical Investigation; See, for example: Aijaz (2017)

ظاهر (2001) أولية العقل: نقد اطروحات الإسلام السياسي. وعلي (2018) مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الدين والسياسي. ودمير (2017) الدين والسياسة: من الحاكمية الى الديمقراطية.

⁷ بعض الباحثين الغربيين يتساءل أيضاً عن التعريف الدقيق للشريعة ذاتها وتوصيف طبيعتها ونطاقها ودرجة انفتاحها. انظر:

(a) Feldman (2008) The Fall and Rise of the Islamic State;

(b) Abdullah An-Na'im (2008) Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a;

(c) Wael Hallaq (2007) What is Sharia? Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law.

⁸ حول التنوير من منظور لغوي وإسلامي، انظر على سبيل المثال: التويجري (2002) وعمارة (2007).

⁹ عبد الباقي (1987) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

¹⁰ ما بعد الحداثة هي حركة فلسفية غربية قائمة على الشك بخصوص السلطة والحكمة السائدة والمعايير العلمية والسياسية والثقافية (Sim, 2001).

¹¹ المقصود أكثر ارتباطاً بأصول الفقه ومبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين وعلم المقاصد.

¹² هذا يشمل القرآن والتعلم من السنة النبوية كتطبيق عملي للقرآن، لكن يتجاوز بالاحاطة بعلم الواقع والتوقعات في ظروف معينة (كعلم العبد الصالح في سورة الكهف) ويعلم المقاصد العامة ويعلم السنن الإلهية في المجتمعات.

¹³ يرى Domingo (2016) بأن الدين هو بالأصل ليس مفهوماً قانونياً رغم أن له مضامين قانونية، وأن الدين يسبق القانون.

¹⁴ مثال ذلك العالم أحمد الريسوني في فيديو يوتيوب حديث له عنوانه: تطبيق الشريعة مسؤولية من؟ (2018). ومن المراجع الحديثة التي تعطي الأمة والفرد (مقابل أو الى جانب دور الدولة) اهتماماً خاصاً في تحقيق نهضة المجتمعات وتقرير مصيرها: الأمة هي الأصل (2012) أحمد الريسوني، ونحو عمران جديد (2015) هبة عزت، وأخيراً علم القرآن التنموي (2019) جمال الحمصي (انظر تحديداً: قانوني مسؤولية الانسان والتغير الاجتماعي).

¹⁵ Leftwich and Laws (2012) في تلخيصهما لثلاثة كتب هامة حول ازدهار المجتمعات واستقرارها وجدا بأن السياسة والمؤسسات هما المحدد الرئيسي للنتائج التنموية (الايجابية والسلبية)، مما يؤكد أهمية الدولة كلاعب رئيسي في مصائر المجتمعات والحضارات.

¹⁶ الأنصاري (2009) في كتابه البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، يرى بأن سيادة الشرع هي من الأصول بينما الخلافة (الحوكمة) على أهميتها هي من فروع الدين. كما يميز أبو عيد (1989) بين المصدر الأساسي للسلطة وبين مزاولتها من قبل البشر. أما عمارة (1988) فهو يرى أن الأمة مصدر السلطات وأن السياسة من الفروع.

¹⁷ العلوم المعيارية Normative Sciences هي علوم تحاول تحديد ما يجب أن يكون عليه الوضع الانساني، مستندة الى مُسلّمات وافتراضات قابلة للنقاش، مثل اقتصاديات الرفاه Welfare Economics وتحليل المنافع والتكاليف Cost-Benefit Analysis وتحليل السياسات العامة والأخلاق التطبيقية.

¹⁸ Principia Ethica, ed. Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge Univ. Press, Moore, G. E (1903) (1993).

¹⁹ حول المغالطة الطبيعية، أنظر: Pojman and Fieser (2012) و Roy (1989) و Lee (1985) على سبيل المثال. Cook (2015) يدعم هذه المغالطة تجاه منتقديها. فوكوياما (2002) رغم انتقاده للمغالطة يرى بأن "الايمان بالمغالطة الطبيعية يتدفق بعمق كبير في الفكر الغربي المعاصر" (P.114). من الباحثين المعاصرين المؤيدين لامكانية قيام العلم التجريبي بتوليد قيم انسانية موضوعية الباحث سام هاريس Sam Harris في كتابة المشهد الأخلاقي (2010) والذي تعرضت نظريته لاعتراضات جوهرية.

²⁰ للعلم التجريبي المعتمد على الأدلة والبراهين (أو فقه الواقع) دور في الإحاطة بالوصف الدقيق أو النتائج المتوقعة، وهذا يفيد في تقليل فجوة الخلاف حول تبني الإجراء الجماعي أو السياسة العامة س (الخطوة الأولى)، لكنه لا يحسم الخلاف حولها بشكل موضوعي ونهائي ومطلق. فحسب قاعدة الفقهاء والاصوليين، فإن "الحكم على الشيء فرع عن تصوره أولاً" اعتماداً على نصوص قرآنية مثل: "ولا تقف ما ليس لك به علم" (الإسراء: 36) و "كيف تصبر على ما لم تحط به خبراً" (الكهف: 68).

²¹ تعرف الحوكمة بأنها "قدرة الدولة على صنع وتنفيذ القواعد [الشرعية] وتقديم الخدمات" (Fukuyama, 2013). فهي تشير عموماً الى نهج إدارة أو تسيير المجتمعات من ناحية تنفيذية.

²² تجدر الإشارة ان الحوكمة البشرية ترتبط بالسياسة الشرعية وبالمقدرة على التنفيذ أو ما يعرف بعلوم الأداء والممارسة الفعالة Praxiology.

²³ التجارب الناجحة لكل من ماليزيا وتركيا وأندونيسيا تظهر أيضاً أهمية الحوكمة والحكمة البشرية في تحقيق مقاصد الشريعة وغاياتها التنموية.

²⁴ انظر، على سبيل المثال، علم القرآن التنموي، جمال الحمصي، 2019.

²⁵ انظر أيضاً Ahmed (2016) لمزيد من النقد لرأي لايبندوس التاريخي.

²⁶ من أدلة وجود السيادة التبعية (غير المستقلة): سيرة الخلفاء الراشدين (كمبادرة جمع القرآن)، مبادئ الطاعة والشورى والتدافع (في المباحات وما لا نص فيه)، وجود الآيات المتشابهات، وأخيراً تنامي الإحتياجات والحوادث مقابل محدودية النصوص (مثال: التعريف الإجرائي للفقير والغارم المستحقين لموارد الزكاة المحدودة، وتحديد المؤسسات واللوائح التنفيذية لتطبيق مبدأ الشورى السياسي ومبدأ المنافسة ومنع الإحتكار الاقتصادي). ويرى الأنصاري (2009) ان سكوت الشارع إنما هو تشريع.

²⁷ مثال ذلك من العقيدة: الحرية الدينية لأهل الكتاب والقاعدة الكلية "لا إكراه في الدين". أنظر كذلك صلاح الدين سلطان، 2008، سورة الكهف: منهجيات في الإصلاح والتغيير. فكرة تعدد طرق تطبيق الشريعة الإسلامية كمفهوم أوسع بكثير من "فرض القانون الإسلامي من قبل الدولة" يرد جزئياً على طروحات عبد الله النعيم في كتابه: الإسلام والدولة العلمانية (2008).

²⁸ حيث تتنافس المذاهب الفقهية في بناء المعرفة الأخلاقية الموضوعية دون تعصب أو غلو، كما حدث مع المذاهب الفقهية الرئيسية الأربعة في عصر الدولة العباسية.

²⁹ يرى الباحث ان لممثلي الشعب المسلم دور أساسي في التشريع لكن مع الأخذ بالاعتبار والتقيّد بمحددات "ديوان الرأي الشرعي".

³⁰ تميز هذه الورقة بين العقلانية الجوهرية Substantial Rationality ومصدرها العقيدة وقطعيات الشريعة وبين العقلانية الأدائية Instrumental Rationality ومصدرها الحكمة والعقل والعلم التجريبي. العقلانية الجوهرية لا تتوفر من خلال الخبرة العلمية التكنوقراطية حصراً، بل أيضاً من خلال التشاور والحوار بما يقود الى الإجماع أو الى المعرفة الأخلاقية الموضوعية، ولذلك يسميها البعض بالعقلانية التواصلية Communicative Rationality.

³¹ على عكس النظام الأسري ونظام الدين مثلاً، لم تفصل الشريعة الإسلامية في تفاصيل النظام السياسي الأمثل، لسبب وجيه: لا يوجد تصميم تفصيلي جاهز وقابل للتطبيق لنظام سياسي عالمي أمثل وفريد للبشرية في كافة أبعاد الزمان والمكان يمكن للإسلام الخالد أن يقترحه. ولإضفاء المرونة والتكيف مع

تعقيدات الواقع الانساني السياسي وتباين الظروف الأولية للمجتمعات، فقد وفرت الشريعة مبادئ عامة قطعية (التنوير الأخلاقي والتشريعي، دعم الخير المشترك، حفظ مقاصد الشريعة، العدل، الشورى، السلطة للأمة، الطاعة بالمعروف، تحريم التنازع في الأساسيات وتمكين التدافع في الفرعيات، مكافحة الظلم والفساد والإستبداد، حماية الحريات الدينية للأقليات، إعداد القوة بمختلف مكوناتها، تحريم موالاة الأعداء وغيرها)، وتركت الشريعة التفاصيل (الآليات والمؤسسات والسياسات التنفيذية) للإبداع البشري والعقلانية الأدوات والتفكير الخلاق حسب سياق الظرف والمكان والزمان، دون تجاوز القطعيات، والمقاصد والقواعد الشرعية العامة، والسُّنن الإلهية.