دور المرجعية القرآنية في بناء العدالة التشريعية

دراسة تحليلية مقارنة مع المرجعيات القانونية الوضعية.

د–آمال بولوسة

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية – جامعة الوادي (الجزائر)

bouloussa-amel@univ-eloued.dz

الملخص :يُشكل القانون في فلسفته المعاصرة أداةً مركزية لضبط التوازن الاجتماعي، إلا أن هيمنة المادية القانونية أدت إلى اتساع الفجوة بين حرفية النص وروحيّة العدالة .وتكمن أهمية هذه الدراسة في تسليط الضوء على المرجعية القرآنية بوصفها إطاراً فوق دستوري يمتلك الأدوات المنهجية الكفيلة بـــ "أنسنة التشريع" وإخراجه من جفاف المرجعيات الوضعية .وتتمحور المشكلة البحثية حول تساؤل مركزي مفاده :إلى أي مدى يمكن للمرجعية القرآنية بمقاصدها الجامعة أن تلعب دوراً منهجياً يحقق عدالة تشريعية متوازنة بين القيم الإلهية والواقع التشريعي بتحدياته؟ وقد سعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، أبرزها :تأصيل القواعد المقاصدية الكلية (كالميزان والقسط)، وتحديد آليات تفعيلها لمواجهة قصور المرجعيات الوضعية، مع تقديم نموذج تطبيقي لـــ "جبر الضرر المعنوي" يختبر نجاعة المنهج المقاصدي في ضبط المفاهيم السائلة .وباعتماد المنهج التحليلي المقارن، خلصت الدراسة إلى أن المرجعية القرآنية تؤسس لنموذج فريد يُبرزُ اقترانَ الرَّحمةِ بالعدلِ، ويقدم "الترضية الجابرة" كبديل أصيل عن تسليع الآلام الإنسانية، مما يثبت قدرة المقاصد على العمل كصمام أمان يضمن مرونة الإجراء وثبات القيمة .وتنتهي الدراسة بتوصية مركزية تقضي بضرورة تفعيل "الرقابة المقاصدية" في صياغة القوانين المدنية المعاصرة، واستلهام معايير "الزجر بالمآلات" لضمان شمولية العدالة للجانبين المادي والمعنوي للإنسان.

الكلمات المفتاحية: المرجعية القرآنية؛ العدالة التشريعية؛ المقاصد الجامعة؛ أنسنة القانون؛ جبر الضرر المعنوي.

Abstract: Law, in its essence, serves as a fundamental instrument for achieving justice; however, contemporary positive legal thought has increasingly faced the dilemma of "legal alienation," resulting from the dominance of materialism and the rigidity of legal texts when addressing human emotional and moral values. The significance of this study lies in presenting the Qur'anic authority as a supra-constitutional framework capable of restoring the "humanization of law" and achieving the lost balance between textual strictness and the spirit of equity. The paper's primary focus centers on a pivotal question: to what extent can the Qur'anic authority, through its universal Maqasidi objectives, play a methodological role in achieving a balanced legislative justice between divine values and the challenges of the legislative reality? The research aims to uncover the "supra-constitutional" rules within the Holy Qur'an (such as Al-Mizan and Al-Qist) and determine the mechanisms for activating them to address the shortcomings of positive legal frameworks. This is demonstrated through "redressing moral damage" as an empirical model to test the effectiveness of the Maqasidi methodology in regulating fluid concepts. Employing a comparative analytical methodology, the study concludes that the Qur'anic authority establishes a unique model that harmonizes mercy with justice, offering "reparative satisfaction" as an authentic alternative to the commodification of human suffering. This proves the capacity of the Maqasid to act as a safety valve, ensuring procedural flexibility while maintaining value stability. The study concludes with a central recommendation for activating "Maqasidi oversight" in drafting contemporary civil legislation and drawing inspiration from criteria such as "consequential deterrence" to ensure comprehensive justice for both the material and moral dimensions of the human being.

Keywords: Qur'anic Authority; Legislative Justice; Universal Maqasidi Objectives; Humanization of Law; Redressing Moral Damage.

مقدمة:

يُعدّ القرآن الكريم المصدر المنشئ للمنظومة القيمية والتشريعية في الإسلام، حيث يمثل إطاراً مرجعياً كلياً يتجاوز بخصائصه كونه مجرد نصوص للأحكام الجزئية إلى كونه منهجاً معرفياً وميزاناً أخلاقياً يضبط حركة الإنسان وعلاقاته في مختلف مجالات الحياة. وفي ظل تعقد النظم القانونية المعاصرة وتراكم الصياغات الفنية للقوانين الوضعية، برزت فجوة واضحة بين "الشرعية الشكلية "، التي تكتفي بسلامة الإجراءات القانونية، و "العدالة المادية "، التي تسعى إلى تحقيق الإنصاف وحماية جوهر الحق. ومن هنا، تبرز الحاجة العلمية لإعادة قراءة دور المرجعية القرآنية لا كبديل إجرائي فحسب، بل كإطار ترشيدي ومعياري يسهم في بناء عدالة تشريعية توازن بين ثبات القيم الإلهية ومرونة الواقع المتغير.

أولًا: أهمية البحث

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تسارع الجدل الأكاديمي المعاصر حول "أزمة القيمة" في القوانين الوضعية، وحاجة الدوائر البحثية إلى نماذج تفسيرية تخرج بالفكر المقاصدي من الإطار التنظيري إلى الإطار الإجرائي العملي. كما تنبع الأهمية من تزايد حاجة صناع القرار والمشرعين إلى معايير مرجعية عليا تضمن استقرار التشريعات وقبولها المجتمعي، خاصة في ظل التحولات الكبرى التي تفرضها العولمة القانونية. وبناءً عليه، يمثل هذا البحث استجابة لضرورة علمية تتمثل في بناء لغة مشتركة بين الفقه والقانون، تخدم المؤسسات التشريعية في صياغة قواعد قانونية تتسم بالعدالة والواقعية والقدرة على الامتثال في آن واحد.

ثانيًا: الدراسات السابقة

عند استقراء التراكم المعرفي الذي تناول موضوع العدالة في علاقتها بالمرجعية القرآنية، نجد أن الجهود البحثية المعاصرة قد انتظمت ضمن ثلاث اتجاهات رئيسة، يكمل بعضها بعضاً في رسم ملامح هذه الإشكالية:

الاتجاه الأول: ركز على (الأصول الفلسفية والمقاصدية) للعدالة في القرآن الكريم، وتُعد دراسات علال الفاسي أنموذجاً رائداً في هذا السياق؛ إذ أصّل للعدالة كقيمة عليا مرتبطة بكرامة الإنسان وفطرته، متجاوزاً حدود الأحكام الجزئية إلى بناء فلسفة حقوقية شاملة مستمدة من الوحي[1]. وتتصل بهذه الجهود التأسيسية الأبحاث الحديثة التي حافظت على المنحى النسقي ذاته، وتبرز في هذا الصدد دراسة رشيد سعد العليمي حول مقصد العدل في القرآن الكريم؛ حيث تتبع تجليات هذا المقصد بأدوات التحليل المقاصدي المعاصر، مبرهناً على محوريته الجوهرية في استقرار البناء العمراني والاجتماعي[2].

الاتجاه الثاني: اتجه نحو (التقنين والنظرية الفقهية)، ويمثله محمد الزحيلي في دراساته حول النظريات الفقهية؛ حيث عملت هذه البحوث على تحويل القيم القرآنية الكلية إلى قواعد منضبطة (كنظرية الضمان ونظرية الضرورة)، مما يمنح المشرع آليات إجرائية لتحويل "مبدأ العدل" إلى "قاعدة قانونية" قابلة للتطبيق[3].وتتلاقى مع هذا التوجه الدراسات المعاصرة الساعية لترجمة هذه المبادئ إلى أطر تنظيمية ومؤسسية، وتبرز هنا دراسة أماني عطية السيد حول المبادئ القرآنية للعدل وتطبيقاتها على الحوكمة، والتي بحثت من خلالها كيفية دمج قيم المساواة والتكافل والشورى في نظم الإدارة والسياسات العامة المعاصرة[4].

الاتجاه الثالث: اعتنى بـــ (العدالة في المجالين الجنائي والسياسي)، وتبرز هنا إسهامات محمد سليم العوا، الذي عُني بإبراز أصول العدالة في التشريع الجنائي الإسلامي وكيفية حماية الحقوق والحريات من خلال النص القرآني، مبرزاً تفوق المرجعية القرآنية في صيانة النفس والعرض[5]. وتتجاوز

---

[1] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي، 1993).

[2] رشيد سعد العليمي، مقصد العدل في القرآن الكريم، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، العدد 35 (2023).

[3] محمد الزحيلي، النظريات الفقهية (دمشق: دار القلم، 1993).

[4] أماني عطية السيد، المبادئ القرآنية للعدل وتطبيقاتها على الحوكمة، مجلةHOLY QURAN ، المجلد 2023 (2023)،

[5] محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة (القاهرة: دار المعارف، 1983).

الأدبيات المعاصرة هذا التأصيل التاريخي الكلاسيكي إلى محاولة رصد فاعلية الفكر المقاصدي في واقعنا المعاش؛ وتعد دراسة عفاف أحمد خوجلي محمد حول مقاصد الشريعة الإسلامية بين الأصالة والتطبيق أنموذجاً مركزياً في هذا الاتجاه، إذ تتبعت من خلالها الموازنة المنهجية بين المرتكزات الأصولية لنشأة المقاصد وتطورها وبين إشكاليات التنزيل التطبيقي في مجالي العبادات والمعاملات، مبرهنة على مرونة الشريعة وقدرتها على مواكبة المتغيرات الاجتماعية[6]، مدعومة بطروحات فكرية رصدت شمولية التصور الإسلامي للعدالة كما يظهر في دراسة علي محمد الصلابي التي تُستحضر في هذا السياق كإطار فكري متمم وموسع لمفهوم العدل[7] .

وعلى الرغم من ثراء هذه الدراسات، إلا أن الملاحظ هو وجود "فجوة بحثية" تتمثل في غلبة الجوانب (الموضوعية أو المادية) للعدالة، في حين يظل هناك احتياج علمي ماس لاستكشاف (العدالة الوجدانية أو المعنوية) وكيفية تحويلها إلى مسؤولية مدنية وجبر ضرر حقيقي. ومن هنا، تأتي هذه الدراسة لتمثل حلقة وصل بين هذه الاتجاهات؛ فهي لا تكتفي بالتنظير القيمي، بل تسعى لاستجلاء القواعد المنهجية للمرجعية القرآنية في بناء عدالة تشريعية تستوعب الأبعاد النفسية والمعنوية للإنسان، وهو ما يتجسد إجرائياً في ثنايا هذا البحث عبر دراسة الأحكام الفقهية والقانونية المنظمة لجبر الضرر المعنوي.

ثالثًا: أهداف البحث

يهدف البحث إلى استجلاء الأساس المنهجي لمفهوم العدل في القرآن الكريم وكيفية تحوله من قيمة أخلاقية مطلقة إلى قاعدة تشريعية منضبطة. وأيضاً إلى إجراء تحليل مقارن بين منطق العدالة في المرجعية القرآنية ومنطقها في القوانين الوضعية لبيان نقاط التلاقي والاختلاف. ومن ثم استكشاف آليات تفعيل المقاصد القرآنية في تطوير التشريعات المعاصرة، وتقديم نموذج تطبيقي متمثل في جبر الضرر المعنوي كآلية لمعالجة مواطن الجمود القانوني.

---

[6] عفاف أحمد خوجلي محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية بين الأصالة والتطبيق (الخرطوم: المكتبة الوطنية، 2021).

[7] علي محمد الصلابي، العدالة من المنظور الإسلامي (طرابلس: دار المعرفة، 2021).

رابعًا: إشكالية البحث

تتحدد الإشكالية الرئيسة لهذا البحث في السؤال الآتي: **إلى أي مدى يمكن للمرجعية القرآنية بمقاصدها الجامعة أن تلعب دوراً منهجياً يحقق عدالة تشريعية متوازنة بين القيم الإلهية والواقع التشريعي بتحدياته؟** ويتفرع عن هذا السؤال جملة من التساؤلات الفرعية، من بينها: ما ملامح الدور المنهجي الذي ميز المرجعية القرآنية في عرض الأحكام وتوجيهها مقارنة بالمنظومات القانونية التقليدية؟ وكيف يتشكل الأساس القيمي لمفهوم "العدالة" في الخطاب القرآني، وما هي أبرز المقاصد المرتبطة به في المجال التشريعي؟ وما هي مواطن الاتصال والانفصال بين مفهوم العدالة في المرجعية القرآنية وبين نظيره في القوانين الوضعية المعاصرة؟ وكيف يمكن تحويل "المقاصد القرآنية" إلى آليات إجرائية تسهم في تطوير السياسات التشريعية؟

خامساً: منهج البحث

لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن تساؤلاتها، يعتمد البحث على تكامل جملة من المناهج العلمية الرصينة، وذلك على النحو الآتي:

المنهج التحليلي: ويُستخدم لتفسير النصوص القرآنية والمبادئ التشريعية، وفهم الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهوم العدالة، وذلك لاستخراج القواعد الكلية التي تنبثق عنها المنظومة القيمية في القرآن الكريم.

المنهج المقاصدي: وهو الأساسي في هذه الدراسة، حيث يتم من خلاله استنباط الغايات العلوية من التشريع، وتتبع مقاصد الشارع في حفظ كرامة الإنسان وتطييب نفسه، وكيفية تحويل هذه "المقاصد" من حيز التنظير إلى حيز التطبيق القانوني.

المنهج المقارن: ويُعتمد عليه في إجراء المقابلات المنهجية بين منطق العدالة في المرجعية القرآنية وبين نظيره في القوانين الوضعية المعاصرة، وذلك لإبراز نقاط التمايز والسبق، وبيان كيفية معالجة المرجعية القرآنية للثغرات التي قد تعتري القوانين البشرية.

المنهج الوصفي النقدي: ويُوظف في تناول النماذج والسياسات التشريعية القائمة، لتقويمها في ضوء المرجعية القرآنية، مع تقديم نقد بناء يهدف إلى سد فجوات الجمود القانوني وتقديم بدائل تشريعية أكثر إنصافاً وواقعية.

سادساً: حدود البحث

الحدود الموضوعية: ينصب تركيز هذه الدراسة على استجلاء دور المرجعية القرآنية في بناء "العدالة التشريعية" بوصفها مفهوماً كلياً يوازن بين النص والواقع، مع التركيز بوجه خاص على الجانب المدني والقيمي للعدالة. وتتخذ الدراسة من مفهوم "جبر الضرر المعنوي" وتطييب النفوس أنموذجاً تطبيقياً، دون التوسع في التفاصيل الإجرائية الدقيقة للقوانين الجنائية أو الإدارية إلا بالقدر الذي يخدم فكرة العدالة الكلية.

الحدود المصدرية: تستمد الدراسة تأصيلها النظري من القرآن الكريم (باعتباره المصدر المنشئ) ومن التفسير المقاصدي للنصوص التشريعية، مع الاستئناس بآراء كبار الأصوليين والمشرعين (كالشافعي، والشوكاني، والسنهوري) الذين قاربوا بين روح الوحي وصياغة القاعدة القانونية.

الحدود المقارنة: تقتصر المقارنة في هذا البحث على بيان الفوارق الجوهرية بين "منطق العدالة" في المرجعية القرآنية ونظيره في القانون المدني الجزائري؛ باعتباره أنموذجاً تشريعياً يوازن بين المرجعية الفقهية الإسلامية والهيكلة القانونية اللاتينية، مما يجعله بيئة تطبيقية مثالية لقياس مدى فاعلية المقاصد القرآنية في معالجة جمود القواعد المدنية المعاصرة.

سابعاً: خطة البحث

تم تقسيم هذا البحث وفق هندسة موضوعية تبتدئ بمحور أول يختص ببيان (المرجعية القرآنية ومقاصدها كأساس للعدالة التشريعية)؛ حيث يتم فيه عرض المفهوم والخصائص المنهجية لهذا البناء، مع تحليل المقاصد الكلية (كالعدل والقسط والميزان) وأثرها في توجيه المشرع. ومن هذا التأصيل النظري، ينتقل البحث إلى محور ثانٍ يتناول (العدالة التشريعية بين المرجعية القرآنية والقوانين الوضعية) عبر دراسة مقارنة تستجلي الفوارق بين "الإنصاف القرآني" و "الشرعية الشكلية" في الفكر الوضعي،

وصولاً إلى مواطن الاتصال والانفصال بين المرجعيتين. ويخلص البحث إلى محور ثالث يسعى لـــ (تفعيل المقاصد القرآنية في تطوير التشريع المعاصر)، متخذاً من "التعويض عن الضرر المعنوي" أنموذجاً تطبيقياً لتحويل مبدأ "جَبْر الضرر المعنوي" من قيمة أخلاقية إلى آلية إجرائية لسد ثغرات الجمود القانوني؛ لتنتهي الدراسة بخاتمة تستعرض أهم النتائج والتوصيات.

المحور الأول: المرجعية القرآنية ومقاصدها كأساس للعدالة التشريعية

يُعدّ القرآن الكريم ميزاناً كلياً ومنهجاً معرفياً يتجاوز حصر الأحكام الجزئية إلى ضبط حركة التشريع والمكلّف؛ مما يستوجب تفسير العلاقة بين النص كقاعدة، والمقصد كغاية، والواقع كمجال للتطبيق.

1. الأساس القرآني لمفهوم العدل

تَرِد مادة (ق س ط) في السياق القرآني لبيان المظهر التطبيقي والعملي لقيمة العدالة التشريعية؛ إذ يتبين في الفروق اللغوية أن القسط هو العدل البيّن الظاهر الذي تتحدّد به الحقوق وتُستوفى به الأنصبة كالميزان والمكيال، بينما قد يكون من العدل ما يخفى، فالقسط هو النصيب الذي بُيّنت وجوهه وانضبطت معاييره[8].

وبناءً عليه، تُنزّل الأحكام القرآنية أصل العدل في نسق تشريعي يصون مصالح العباد وحقوقهم المالية والمعنوية؛ تفعيلاً لمقصد القسط في قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد: 25]؛ إذ يُمثّل "الكتاب" المنطلق التشريعي، و"الميزان" الضابط المقاصدي لفهم النص وتنزيله.

تتجاوزُ دلالة "الميزان" في السياق القرآني المعنى المادي للآلة التي توزن بها الأشياء، لتغدو "قانوناً كلياً" يحكمُ حركة الكون والتشريع معاً؛ إذ يربطُ القرآن بين عدالة خلق السماوات والأرض وبين عدالة التشريع في قوله: {وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ} [الرحمن: 7]، وهو ربطٌ يشيرُ إلى أن أي

---

[8] الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، 1998)، ص 234.

اختلالٍ في العدالة التشريعية يُعدُّ مناقضةً للفطرة الإنسانية وما غُرِس في طباع البشر من حبّ العدل والإنصاف والميل إليه[9]، ويُفضي حتماً إلى وقوع الفساد في الأرض؛ استشهاداً بقوله تعالى: {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: 41]. ومن هنا، تتجلى المرجعية القرآنية في نظرها للعدل، لا كخيارٍ قانونيٍ فحسب، بل كضرورةٍ كونيةٍ لا يستقيمُ الاستخلافُ في الأرض بدونها.

يُؤسسُ الربط بين الميزانين الكوني والتشريعي لعدالةٍ قرآنية تجمع بين ثبات النص (الكتاب) وحركية العقل المقاصدي (الميزان)؛ لتغدو العدالة "وزناً" مستمراً لملابسات الواقع ومصالح العباد المعتبرة شرعًا، وضابطاً قيمياً يُحوّل التشريع إلى روحٍ حية تتنزه عن الهوى وتستوعب المتغيرات تحقيقاً للإنصاف.

ويذهب الإمام الطبري إلى أن الميزان هو العدل الذي يُعرف به الحق[10]، بوصفه ضابطاً معيارياً وأداةً مقاصدية تضمنُ تنزيل أحكام "الكتاب" في الواقع تنزيلاً عادلاً. وهو بذلك سياجٌ منهجي يحمي مقاصد الوحي من التأويل الجائر، لتغدو المرجعية القرآنية منظومةً متكاملة يضبط فيها "الميزان المقاصدي" مسارات فهم دلالات النصوص واستنباط الأحكام.

تتجلى خصوصية المرجعية القرآنية النقدية ضد النظم الوضعية في رفضها لـــ"العدالة القانونية الشكلية" (Formal legal justice) التي تكتفي بمطابقة الفعل للنص دون تفسير القصد من روح ومآل النص في الواقع [11]؛ حيث يكمن قصور المنظومة الوضعية في ركونها لـــ"المساواة الحسابية

---

[9] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج3، ص 467.

[10] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2001)، ج22، ص177.

[11] ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (الخبر: دار ابن عفان، 1997)، ج 5، ص 177، ويعرف عبد الرحمن معمر السنونسي اعتبار المآل بأنه: " تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء". عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 2003)، ص 19.

الجافة" التي تختزل التشريع ميكانيكياً كعمل الآلات[12]، ودليل هذا القصور إهدار العدالة الحقيقية بسبب الجمود الشكلي وقواعد المساواة المطلقة[13]؛ وفي مقابل هذا الجمود، تتفرد المرجعية القرآنية بـــ"أخلاقية العدالة" عبر أداة "الميزان" الرافضة لـــ"المساواة العمياء" —— ونعني بها: المساواة الشكلية الصورية المسوية بين المراكز المختلفة دون مراعاة تفاوت العجز والقدرة أو الظروف والمآلات —— موجبةً "إقامة القسط" كشرطٍ لاستقامة التنزيل التشريعي. .

يمنح "الميزان المقاصدي" قدرةً نقدية للقوانين الشكلية بوجوب النظر في "مآلات الأفعال" لا ظواهر النصوص، بيد أن هذا النظر يفترق جوهرياً عن النظريات العواقبية والنفعية الغربية؛ فبينما تنزلق الأخيرة نحو نفعية مادية نسبية تجعل المنفعة البشرية المتقلبة حاكمةً على النص، ينفرد الفقه الإسلامي بنظرٍ عواقبي منضبط بالثوابت ومقاصد الشريعة المعصومة، لتظل القيمة الأخلاقية حاكمةً، ويتحرك فقه المآلات كأداة لضمان استقامة تنزيل الأحكام وعدم خروج الفروع عن أصولها الكلية[14]. وبذلك، فإن الحق الذي لا يؤدي لإنصافٍ واقعي هو حقٌ "مبتور" في ميزان القرآن، مما يؤسس لمرجعية مرنة تستوعب المتغيرات تحت سقف العدل المطلق.

ذلك أن الميزان يقتضي استقراء "المآل الاجتماعي " للحكم. فالمرجعية القرآنية تعتبر بخس الحقوق أو تأخير التعويض إخلالاً بالميزان الكوني، وهو ما يمنحنا سنداً قوياً في نقد السياسات التشريعية التي تقر تعويضاتٍ غير كافيةٍ لِجَبْر الأضرار المعنوية وبما لا يفي بمقتضيات "القسط" المطلوب؛ والقسط هنا هو العدل الإجرائي التطبيقي الذي يضمن وصول الحق كاملاً في الواقع دون

---

[12] محمود بسطامي، "أزمة العدالة في الفكر القانوني"، المجلة الجنائية القومية، مج55، ع1 (مارس 2012)، ص17 .

[13] محمود بسطامي، "أزمة العدالة في الفكر القانوني"، ص 14؛ حيث يذكر الدليل على قصور هذا المنحنى بقوله: "إن القانون في تطابقه مع العدل الشكلي يمكن أن يهدر العدالة في جموده الشكلي وقواعده التي لا تفرق، في مساواة مطلقة قد تبدو مجحفة في حالات كثيرة

[14] تختلف هذه المقاربة الإسلامية جوهرياً عن النظريات الغربية "العواقبية" وفي مقدمتها "المدرسة النفعية" التي تجعل العاقبة والمصلحة المادية المجرّدة معياراً وحيداً؛ ينظر لتفصيل هذا التمايز ونقد النزعة الغربية: الشاطبي، الموافقات، ج 5، ص 177؛ جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 74؛ توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، ص 74–75؛ محمد مصطفى البيومي، فلسفة بنتام النفعية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام (القاهرة: دار الفكر العربي، 1990)، ص 358.

نقص، مما يحول العدالة من قيمة مطلقة إلى مجرد إجراءات شكلية تفتقر لـــ "الروح الجابرة"؛ ونعني بها المقصد التشريعي الأخلاقي الذي لا يقف عند جمود الإجراء، بل يسعى لإعادة التوازن النفسي والمادي للمتضرر وجبر كبوات الواقع.

والقرآن حين يقرن العدل بالقسط، فإنه يشير إلى مستويين: العدل كقاعدة موضوعية عامة، والقسط كحالة تطبيقية تُعطى فيها الحقوق لأصحابها بدقة متناهية. هذا الفصل والوصل بين المفهومين في الخطاب القرآني يؤسس لما نسميه اليوم بـــ "العدالة التوزيعية"[15]، حيث لا يكتفي التشريع بالمساواة الحسابية، بل يطمح لتحقيق التوازن الاجتماعي ومنع البغي {أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ} [الرحمن: 8].

ينقل الاقتران المطرد بين العدل والقسط التشريع القرآني من فضاء التنظير إلى حركية التطبيق، وهو ما يتبدّى في التوجيه الإلهي: {أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ * وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ} [الرحمن: 8-10]؛ حيث يمثّل "الميزان" رمزاً كلياً للعدل وضابطاً للتعامل البشري[16]، وبحظر "الطغيان" كمجاوزة للحد ومنع "الإخسار" كبخس للحقوق، يُكبح طرفا الإفراط والتفريط، ليكون الأمر بـــ"إقامة الوزن بالقسط" هو الآلية التنفيذية التي تؤسس لمفهوم "العدالة التوزيعية" كبنية تشريعية وإجرائية متكاملة، غايتها المقاصدية تحقيق الصلاح المجتمعي العام والتوازن الفعلي للحقوق.

2. منهج الوحي في صياغة العدالة: موازنة "النص" و"السياق"

تتجلى حكمة المرجعية القرآنية في مراعاتها للبعد السوسيولوجي للتشريع، وهو ما يظهر في منهجين متكاملين يضمنان استدامة العدالة:

---

[15] محمد باقر الصدر، اقتصادنا (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1981)، ص 303.حيث يؤصل لكون نظام توزيع الثروة هو البلورة العملية للعدالة. وتُعرّف العدالة التوزيعية في الفكر التشريعي والمالي المعاصر بأنها: "قوام النظام التكافلي القائم على توزيع المزايا، والحقوق، والواجبات، والتعويضات على نحوٍ يضمن التوازن المعيشي والنفسي لأفراد المجتمع"، وهي تفترق عن المساواة الحسابية الجافة وتُعدّ مبدأً أساسياً في الإسلام يُستمد من فلسفة القسط المقاصدية. يُنظر في هذا التعريف وتطبيقاته: شيماء سعد توفيق وآخرون، "أثر عدالة التوزيع في التنمية المستدامة في الإسلام"، مجلة الجامعة العراقية، المجلد 73، العدد 6 (نيسان/أبريل 2025)، ص 481؛ سيدي محمد بزاوية، آليات تحقيق العدالة التوزيعية في النظام المالي الإسلامي من منظور مقاصدي، أطروحة دكتوراه في العلوم الإسلامية (تخصص: أصول الفقه)، جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة، كلية العلوم الإسلامية، 2022م، ص 22.

[16] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج22، ص 14.

أ- التدرج التشريعي كاحترام للكرامة الإنسانية: يرى ابن عاشور أن التدرج التشريعي ضرورة لـــ"سياسة الأمة" و تطوير إدراكها التشريعي عبر بيان حكمة الأحكام وعللها [17]؛ مما يُبرز احترام المرجعية القرآنية للكيان الوجداني للإنسان (أنسنة التشريع) من خلال "تأنيس المكلفين" وفطامهم بالتدرج والإقناع لا بالإكراه. وتفترق هذه المقاربة جوهرياً عن النظامات الوضعية؛ فبينما يتأسس التدرج في القوانين الوضعية على اعتبارات إجرائية شكلية تفرضها ضرورات الإدارة أو تهيئة مؤسسات الدولة لاستيعاب النص، ينطلق التدرج القرآني من مراعاة البنية النفسية والوجدانية للمكلف، ليحوّل الامتثال من مجرد إذعانٍ لجفاف النص إلى استجابة واعية تصون الكرامة وتلبي الفطرة.

يؤصل التدرج التشريعي لترابط العدل والرحمة في المرجعية القرآنية؛ منطلقاً من أن تجاهل طاقة المكلف يفضي حتماً إلى "ظلم الإرهاق"، بينما يضمن التدرج تحقيق "العدالة الوجدانية" والامتثال الطوعي للقاعدة القانونية. ويتبدى التمايز الجوهري عن المنظومات الوضعية في آلية إعمال "الرحمة" ومحلها؛ إذ تحصرها القوانين الوضعية في نطاق قضائي استثنائي، يتحرك فيه القاضي بموجب سلطته التقديرية لترميم جفاف النص وصلاّدته رفقاً بالمنطبق عليهم القانون، في حين تتأسس الرحمة في المنظور القرآني كـــ ركيزة تشريعية بنيوية تُصاغ بها الأحكام الكلية ابتداءً كقاعدة عامة تلتفت للطبيعة البشرية؛ مما يجعل الرحمة صفة أصيلة في بنية النص التشريعي نفسه، لا مجرد استثناء قضائي لاحق لعلاج القصور الشكلي للقانون.

يُؤصل التدرج لـــ "عدالة انتقالية واقعية" ترفض "الصدمة القانونية" ومثالية فرض الأحكام الفوقية على واقع غير مهيأ، وهو ما تجسد إخفاقه تطبيقياً في "قانون الحظر" الأمريكي للكحول

---

[17] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج2، ص350.

(Prohibition) عام 1920م بموجب التعديل الدستوري الثامن عشر، حيث آل الفرض الفوري دون تهيئة نفسية واجتماعية إلى عجز المنظومة عن إنفاذ الامتثال ومقاومة التشريع [18].

وفي المقابل، تعتمد المرجعية الإسلامية "القرينة النفسية والاجتماعية الواقعية" مناطاً للمسؤولية الجنائية إتاحةً لـــ"التمثل القيمي"؛ فبالرغم من استقرار قاعدة (عدم العذر بالجهل)، يُستثنى باتفاق الفقهاء "قريب العهد بالإسلام" و"من نشأ ببادية بعيدة يخفى فيها مثل ذلك"، فتُقبل دعواهم بالجهل بالتحريم في الأحكام المشتركة وتُدرأ عنهم العقوبة الزجرية للشبهة المعرفية [19].

بخلاف القوانين الوضعية التي تنتهج "النفاذ الفوري والمباشر" بناءً على "قرينة قانونية جافة" تفترض العلم آلياً بمجرد النشر في الجريدة الرسمية دون مراعاة للعجز المعرفي أو عوائق التمثل الاجتماعي[20]. وتؤدي هذه الصدمة التشريعية وضعياً إلى "ممانعة اجتماعية" تُفرغ النص من فاعليته؛ إذ يؤكد "ويليام إيفان" (William M. Evan) في أدبيات علم الاجتماع القانوني أن نجاح التشريع منوط بنفاذه لضمير المجتمع وتحوله لقناعة ذاتية طوعية شريطة ألّا يصدم العادات والمنظومة القيمية السائدة في البيئة المجتمعية[21]. وبناءً عليه، يؤصل التدرج القرآني لـــ"عدالة الاستيعاب" الصانعة للامتثال الإرادي، بينما يتمسك القانون الوضعي بـــ"هيبة النص" عبر إقامة قرينة قاطعة مطلقة لا تقبل إثبات العكس بافتراض علم الكافة فور النشر —— كما استقر عليه قضاء محكمة النقض المصرية حظراً للدفع بالجهل —— إعلاءً للمنطق الشكلي وصيانة استقرار التشريع على حساب العدالة الواقعية والقدرة الاستيعابية للمخاطبين بأحكامه[22].

---

[18] Steven Vago and Steven E. Barkan, Law and Society, (New York: Routledge, 2018), p 214.

[19] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ص 200.

[20] ينظر: سحر سيد يوسف، "مبدأ عدم جواز الاعتذار بالجهل بالقانون"، مجلة البحوث القانونية: مجلة متخصصة في الدراسات والبحوث القانونية، المجلد 73، العدد 6 (نيسان/أبريل 2025)، ص 1336.

[21] Steven Vago and Steven E. Barkan, Law and Society, p 214.

[22] قرار محكمة النقض المصرية الذي يقضي حاسماً: «من المقرر أن العلم بالقانون الجنائي والقوانين العقابية المكملة له يفترض في حق الكافة ومن ثم فإنه لا يقبل الدفع بالجهل بها أو الغلط فيه كذريعة لنفي القصد الجنائي يُراجع نص القرار ونقد صرامة هذه القرينة واعتبارات المنطق الشكلي في: سحر سيد يوسف، "مبدأ عدم جواز الاعتذار بالجهل بالقانون"، ص 1350.

ب- رفع الحرج وصناعة "التشريع المرن": تُمثّل الآية الكريمة: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78] قاعدةً قانونية كبرى تعلو على الأحكام الجزئية؛ والحرج لغةً هو "الضيق والمنع"[23] ، واصطلاحاً هو الضيق الذي لا مخرج منه لدفع المشقة التشريعية[24].

وتعمل قاعدة "رفع الحرج" كصمام أمان ضد "دكتاتورية النص القانوني" الناشئة عن "الفقه الميكانيكي" والجمود الشكلي (Mechanical Jurisprudence) الذي يُلزم الواقع بحرفية النص تفويتاً لغايته الإنسانية؛ ويُجسّد "قانون الاستشهادات" الروماني (Law of Citations) مثالاً تاريخياً صارخاً على هذا الجمود باختزاله دور القاضي في آلية ميكانيكية لحساب غلبة الآراء المفروضة سلفاً بمعزل عن روح العدالة [25].

وفي المقابل، جعلت المرجعية القرآنية "رفع الحرج" حاكماً يُعلّق حرفية النص الجزئي إذا أدت لإرهاق الكرامة الإنسانية، ويتضح ذلك في التطبيق القضائي والتشريعي للصحابة؛ كإعادة عمر بن الخطاب تقويم أصول "الدية" وزيادتها بفرضها من غير الإبل تَبَعاً لارتفاع الأسعار، وقضائهم بـــ "تضمين الصنّاع" صيانةً للحقوق وتغليباً لمقصد التيسير ومقاومة عنت المكلفين [26] .

يُؤصل هذا لمرونة تشريعية ترى في الرخص عَيْن العدل لرفع "الحرج الوجداني" ونفي ظلم الإرهاق؛ بينما تفتقر النظم الوضعية لذلك بحصر الاستثناء في نطاق ضيق وحصري وفق قاعدة "الاستثناء لا يُقاس عليه"، ومثاله التضييق الصارم في المادة 48 من قانون العقوبات الجزائري، تضحيةً بالظرف الإنساني لصالح استقرار الشكليّة القانونية[27].

---

[23] محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1994)، ج2، ص234.

[24] الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، 1992)، ص114.

[25] Roscoe Pound, "Mechanical Jurisprudence," Columbia Law Review, Vol. 8, No. 8 (1908), pp. 605, 607.

[26] ينظر: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، قاعدة رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (الرياض: مكتبة الرشد، 2001)، ص 89.

[27] قانون العقوبات الجزائري، رقم 24-06 مؤرخ في 28 أبريل 2024، يعدل ويتمم الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 8 يونيو 1966، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 30 (30 أبريل 2024). تنص المادة 48 من قانون العقوبات الجزائري على: «لا عقوبة

وبذلك، يتجاوز رفع الحرج مفهوم الرخصة الاستثنائية ليغدو معياراً نقدياً لسلامة التشريع بجعل "اليسر" ضابطاً للتطبيق وموجباً لمراجعة القواعد المفضية للإرهاق المآلي؛ كمراجعة جمود قواعد الإثبات العامة الملزمة باليمين الغليظة تحت طائلة العقاب، حيث يتدخل معيار رفع الحرج (النفسي والوجداني) لإقرار رخصة إعفاء الأقارب والأصهار من أداء اليمين القانونية عند سماع أقوالهم (كالمادتين 93 و228 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري) صوناً للفطرة من التمزق بين أمانة الصدق وعاطفة القرابة. ومن ثم، تبرز المرجعية القرآنية كمنظومة "حيوية" ترفض تقديس النص الشكلي على حساب الإنصاف الفعلي، محوّلةً العدالة إلى "رحمة اجتماعية" فاعلة توازن بين استقرار النظام العام وحماية الفرد من تغول القاعدة القانونية.

ج- رفع الحرج في التوازن العقدي: يتجسد مبدأ "رفع الحرج" في المنظومة المدنية الجزائرية عبر "نظرية الظروف الطارئة" طبقاً للمادة 107 (الفقرة 3)، مخولاً القاضي سلطة إعادة التوازن للالتزامات المرهقة. ويستهدف هذا التوجه حماية "الكيان الإنساني" للمتعاقد والمتمثل في الارتقاء بالالتزام من النظرة المادية الصرفة إلى أبعاده الإنسانية المقاصدية، صوناً لكرامة المدين واستقراره المعيشي والنفسي من عواقب الانهيار الناشئ عن حرفية النصوص الجافة. وتتحقق بذلك "العدالة التوزيعية" برفع الضيق عند طروء حوادث استثنائية عامة، غير متوقعة ولا يُستطاع دفعها، تُصيّر الالتزام مرهقاً يهدد بخسارة فادحة لا مستحيلاً؛ إذ تقضي هذه العدالة بتقاسم الأعباء والآثار المالية بين طرفي العقد بالإنصاف، بدلاً من إلقائها كاملة على كاهل المدين، تفعيلاً لمقصد رفع الضيق الإرهاقي المجاوز للطاقة الاقتصادية للمكلف[28].

على من اضطرته إلى ارتكاب الجريمة قوة لا يستطيع دفعها». وحول شروطها الضيقة وحظر التوسع في تفسير النصوص الاستثنائية، يُنظر: أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام (الجزائر: دار هومة، 2019)، ص 165–167.

[28] القانون المدني الجزائري، الأمر رقم 75-58، المؤرخ في 20 رمضان عام 1395هـ الموافق 26 سبتمبر سنة 1975، المعدل والمتمم، ج.ر: عدد 78، ص1308. تنص الفقرة الثالثة من المادة 107 من القانون المدني الجزائري على ما يلي: «غير أنّه إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدي، وإن لم يصبح مستحيلاً، صار مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة، جاز للقاضي تبعاً للظروف وبعد مراعاة مصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول. ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك.»

3- المقاصد القرآنية: نحو "فلسفة تشريعية" شاملة

تُمثّل المقاصد القرآنية الكلية الدستور الحاكم النابع من قدسية الإنسان؛ ورغم استقرار حصرها تقليدياً في "الضروريات الخمس"(النفس، الدين، العقل، النسل، المال)[29]، إلا أن المرجعية القرآنية تدفع نحو بناء منظومة حقوقية أوسع تشمل الحرية والشورى والأمانة. وينطلق نقدنا للقراءات التقليدية [30]، وللمرجعيات الوضعية[31] من إشكالية حصر "الحماية" في الأبعاد المادية؛ فبينما يحمي القانون الوضعي الحق في الحياة كمعطى بيولوجي مجرد، تؤسس المرجعية القرآنية لـــ "جودة الحياة المعنوية". وبناءً عليه، فإن حفظ النفس مقاصدياً يتجاوز البقاء المادي ليشمل "الحق في السكينة" و"الحق في الكرامة"؛ ودليله ربط الكينونة بالتكريم الإلهي الذاتي: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ} [الإسراء: 70]، وجعل غاية الاستقرار هي الطمأنينة: {لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا} [الروم: 21]، ومثاله فقهياً: تجريم القذف، والتعزير على السب، وإفشاء الأسرار، والتجسس؛ إذ هي أحكام زاجرة شُرعت لحماية السكينة والكرامة النفسية وجبراً للأذى المعنوي لا لدفع هلاك بيولوجي جسدي. ويكتنف القصور المرجعيات الوضعية كونها اختزلت الإنسان في "كائن قانوني" يُحمى جسده وماله فقط؛ إذ تُعرّفه المدارس الوضعية الكلاسيكية بمجرد "مركز مجرد للحقوق والالتزامات المالية" [32]، ومثاله انحصار قوانين المسؤولية المدنية التقليدية في جبر الأضرار المادية الملموسة. بينما يتعامل الوحي معه كـــ "كائن مكرم" مشاعره جزء أصيل من ضرورات وجوده؛ ومصداقه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ} و{وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ} [الحجرات: 11]، وتطبيق ذلك فقهياً يتجلى في

---

[29] ينظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص174؛ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج2، ص17.

[30] الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص 174.

[31] هانز كلسن، النظرية المحضة في القانون، ترجمة: أكرم الوتري (بيروت: دار الحداثة، 1986)، ص 62.

[32] ديجي، ليون، التطورات العامة للقانون الخاص منذ مجموعة نابليون، ترجمة: ضياء الدين عارف (الكويت: دار نهوض للدراسات والنشر، 2018)، ص 128.

تشريع العقوبات التعزيرية الزاجرة عن كسر الخواطر وإهانة الكرامة الإنسانية ولو لم يقع أي ضرر مادي [33].

ليتسع هذا الحفظ لـــ "الحماية الوجودية الشاملة" لضمان جودة العدالة لا وجودها الشكلي.

وتتجاوز المقاصد —— برؤية علال الفاسي كروح للتشريع[34]، —— لتصبح "أداة نقدية وميزاناً كلياً فوق-قانوني" (Supra-legal) يُسائل الفلسفة الأخلاقية والمادية للتشريعات الوضعية ومدى استجابتها للقيم العليا، كاشفاً التشوهات المعاصرة التي تصون البدن وتنتهك المعنى[35]. لتغدو المقاصد بوصلةً تحمي التشريع من الأهواء، وأداة "تحيين" للقيم الثابتة في واقع متحرك تأسيساً لـــ"عدالة شاملة". وبينما تستمد النظم الوضعية شرعيتها من إرادة المشرع أو السيادة الشعبية المتقلبة مع المصالح الآنية، تستمد المقاصد القرآنية شرعيتها من ثبات الفطرة الإنسانية؛ ونعني بالثبات هنا: الاستمرار التاريخي والعموم البشري العابر لتقلبات البيئات والعصور، في حين تتحدد الفطرة باعتبارها تلك الجبلّة الأولى والقابلية والتهيؤ المحض للحق والعدل؛ إذ الفطرة في حقيقتها هي خلو القلب من أي علم مكتسب سابق أو هوىً عارض قد يميل بالنفس عن جادّة استقامتها الأصيلة [36]؛ مما يجعل المقاصد المبتنية عليها مرجعية موضوعية متعالية على رغبات المشرعين وتقلبات المصلحة المادية.

ويكمن مأزق النظريات الوضعية —— لا سيما المدرسة الشكلية التي تعزل القانون عن القيم الأخلاقية والعدالة المطلقة[37]– في تقديس "الأمن القانوني" على حساب الإنصاف، وتغليب شكليات النصوص على جوهر الحق، ومثاله التطبيقي قواعد "التقادم المسقط للحقوق"؛ حيث

---

[33] برهان الدين ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، ج2، ص 260.

[34] الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.

[35] ينظر: جاسر عودة، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية (الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص 45.

[36] الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 17.

[37] ينظر: هانز كلسن، النظرية المحضة في القانون، ص 34.

يُسقَط حق موضوعي ثابت يقيناً بمجرد فوات مدة زمنية معينة، أو يُقضى ببطلان الدعاوى بطلاناً مطلقاً لعيوب إجرائية شكلية بسيطة، تضحيةً بالعدالة الواقعية في سبيل استقرار المعاملات الظاهرة [38]. وفي مقابل هذا، يؤسس الفقه المقاصدي لـــ "الرقابة المقاصدية على التشريع"؛ وهي رقابة تحمي جوهر العدالة وتمنع تغول السلطة التشريعية لضمان كون القانون أداة للعدل المطلق لا سلطة للأقوى، بينما تقتصر الرقابة الدستورية (المؤسساتية) على الضبط الإجرائي والشكلي للنصوص الوضعية القابلة للتعديل.

وبناءً على ذلك، تتغذى أزمة الثقة في القوانين المعاصرة من تحول القانون إلى "آلة صماء" تعزل النص عن قيم الإنصاف[39]؛كما في جفاف أحكام التقادم المسقط رعايةً للاستقرار دون التفات للمعاناة الإنسانية). وهنا تبرز المرجعية القرآنية لتعيد "الأنسنة" للعملية التشريعية؛ فإقامة القسط ليست موازنة حسابية للأموال بل هي "جبر للكسر الوجداني"، ويمتد هذا النقد القانوني ليشمل نظام التعويض في القوانين الوضعية التي حصرت غاية العدالة في أبعادها المادية والكمية القابلة للتقويم؛ بينما يطمح المقصد القرآني لـــ "الترضية" التي ترمم الذات البشرية وتلبي الفطرة، وهو المنطلق المعتمد للمقارنة بين كمال المرجعية القرآنية وقصور "الوضعية الشكلية" عند هانز كلسن (Hans Kelsen) التي جردت القانون تماماً من أبعاده الغائية والأخلاقية.

المحور الثاني: العدالة التشريعية بين المرجعية القرآنية والقوانين الوضعية

يكشف الفكر القانوني الوضعي عن إشكالية "الاغتراب القانوني" المتبلورة في "النظرية المحضة في القانون" للفيلسوف هانز كلسن (Hans Kelsen)؛ حيث قعّد لـــ "منهج التصفية" العازل صراحةً للقاعدة القانونية عن الغايات الأخلاقية أو السياسية، بدعوى التجرّد الذي يختزل القانون في

---

[38] إسحاق إبراهيم منصور، نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1999)، ص 178–179.

[39] إدريس فاضلي، الوجيز في فلسفة القانون (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003)، ص 71 وما بعدها.

بناء هرمي من القواعد الإجرائية الجافة المستقلة عن قيم الإنصاف[40]. وفي المقابل، تبرز المرجعية القرآنية كإطار يُعيد الاعتبار لجوهر الحق فوق "شكلية النص"، محوّلةً العدالة من مجرد شعار إلى ضابط إجرائي وتشريعي ملزم.

1. نقد "النظرة الأداتية" ومأزق الشرعية الشكلية

تقوم المدارس الوضعية الحديثة على "الأداتية" لضبط النظام العام، حاصرةً المشروعية في "سلامة الإجراء" وشكليات الصدور، وإن عجز التطبيق الآلي عن تحقيق "الإنصاف"؛ ونقصد به من منظور هذا البحث: العدالة الجوهرية والمقاصدية التي تتجاوز جمود اللفظ لتراعي قيم الحق ورفع الحرج استناداً لمرجعية "القسط" القرآنية. وتواجه الحجة القرآنية هذا القصور بـــ "المشروعية الغائية"؛ وهي ربط القيمة القانونية للنص ومدى مشروعيته بغاياته ومقاصده الجوهرية كإقامة القسط ورعاية مصالح العباد، فلا يُكتفى بسلامة الصياغة الشكلية للقاعدة. وبينما يحصر كلسن القانون في دائرته المادية مجرِّداً العدالة من صبغتها القانونية[41]، ويرى باسكال العدل معياراً متقلباً يدعو للسخرية [42]-رغم تحديث الفكر الغربي المعاصر للمنظورين عبر عدالة رولز العقلانية أو وضعية هارت المرنة المرتبطة بحد أدنى من الأخلاق[43]- تنفرد المرجعية القرآنية والمقاصدية بجعل العدالة "عنصراً تكوينياً ثابتاً" وبنيوياً في القاعدة التشريعية كغاية قصوى للقانون.

ويتبدى مأزق المدرسة الوضعية في الفصل الحاد بين واقع القانون وواجب الأخلاق؛ حيث قصد كلسن في "نظرية القانون المحضة" تطهير الظاهرة القانونية من الأبعاد الغيبية والأخلاقية، مستنداً إلى

---

[40] ينظر: هانز كلسن، النظرية المحضة في القانون، ص 39.

[41] ينظر: هانز كلسن، النظرية المحضة للقانون، ص45.

[42] ينظر: سمير تناغو، جوهر القانون (دراسة متعمقة في فلسفة القانون) (الإسكندرية: مكتبة الوفاء القانونية، 2014)، ص127.

[43] ينظر: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 25 وما بعدها. هارت، إتش إل إيه، مفهوم القانون، ترجمة: موسى عبود (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 210 وما بعدها.

أن مشروعية القاعدة تنبع من اتساقها الهرمي الشكلي لا مضمونها العدلي الذي يراه قيمة عاطفية نسبية لا تخضع للقياس [44].

هذا الجفاف البنيوي دفع المعارضين الجدد لهدم جدار الفصل؛ فأكد رونالد دوركين في أطروحته "أخذ الحقوق مأخذ الجد" تأسُّس القانون بالضرورة على مبادئ جوهرية للعدالة والإنصاف لا يمكن اختزالها في الشكليات، وجادل لون فولر في "أخلاقية القانون" بأن تجريد التشريع من البُعد الأخلاقي يسلب إلزاميته ومشروعيته الواقعية[45].

وأمام هذا التراوح الفلسفي، ترفض المرجعية القرآنية هذا التجزؤ البنيوي، بجعل العدالة شرط صحة جوهري وقيداً بنيوياً سابقاً وملازماً للقاعدة التشريعية.

وينصبُّ نقدنا للمشرع الوضعي على مفهوم "صنمية النص" وتقديس الإجراء ولو صادم الفطرة؛ فبينما يبرر الفكر الوضعي استبداد النص بـــ"استقرار المراكز القانونية"، ترى المرجعية القرآنية أن لا استقرار لباطل، وأن "الأمن القانوني" الحقيقي لا يتحقق إلا بالرضا النفسي واليقين بإنصاف القاعدة، مما يجعل المقصد (العدل) حاكماً على الوسيلة (النص) لحماية التشريع من التحول إلى غطاء لـــ"الظلم القانوني" وتفادي التضحية بالحقوق بذريعة المصلحة المجردة. وعليه، فإن القانون المستوفي للشكل والمناقض للإنصاف هو "اعتداء مُقنّع بظلال التشريع" لفقدانه علة وجوده؛ مصداقاً لقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: 45].

ويُؤسس هذا الربط لنظرية قانونية متجاوزة تجعل المعيار هو تحقق العدل لا مجرد صدور القانون؛ فبينما تحصر المدرسة الوضعية (لا سيما الوضعية التحليلية عند جون أوستن) شرعية القاعدة في كونها نتاجاً محضاً لإرادة السلطة التشريعية مظهر السِّيادة البشرية المطلقة [46]، تسقط شرعية النص في

---

[44] هانز كلسن، النظرية المحضة في القانون، ص 150.

[45] رونالد دووركين، أخذ الحقوق على محمل الجد، ترجمة وتقديم: منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، دار سيناتر، 2015)، ص 45–52.

Fuller, Lon L., The Morality of Law, (New Haven: Yale University Press, 1964), p 39.

[46] تقع هذه الفكرة في قلب "الوضعية التحليلية" التي أسسها الفيلسوف الإنجليزي جون أوستن (John Austin)؛ حيث يخرج القانون الطبيعي أو الإلهي من نطاق علم القانون، ويحصر القانون الوضعي صراحةً في القواعد التي يضعها "بشر لبشر" ممّن يملكون سيادة وسلطة

المرجعية القرآنية إذا ناهضت مقصد العدل، مما يجعل واضع القانون حارساً لروح النص لا ظاهره، ويُجرّد النص الجائر من حصانته الأخلاقية والقانونية مهما دقّت صياغته الفنية.

2. البعد الإجرائي: المرجعية القرآنية كرقابة "فوق دستورية"

بينما تعتمد النظم الوضعية على "المحاكم الدستورية" لمراقبة مطابقة القوانين للدستور، تفرض المرجعية القرآنية "الرقابة المقاصدية" كرقابة فوق دستورية تضع "المقصد" في قمة الهرم التشريعي، موجبةً البحث في "مآلات الحكم" وآثاره الواقعية لضمان العدالة الواقعية لا الصورية [47].

وتتميز هذه الرقابة بتجاوزها النصوص الدستورية الوضعية ـــ القابلة للتعديل كمنتج لإرادة بشرية ذات سيادة منقوصة ـــ لتتقيد بـــ"ثوابت الفطرة" وكليات الحقوق المضبوطة عبر آلية الاستقراء المنهجي لعلل التشريع والمتمثلة في الضروريات الخمس[48]، مما يؤسس لـــ"حقوق إلهية غير قابلة للتصرف" كحق المتضرر في الترضية وجبر الكسر المعنوي (المستند لمقصدي حفظ النفس والكرامة)، والذي لا يملك البرلمان ولا الدستور إلغاءه أو تقييده بتعويضات صورية.

وينبثق من هذا التأصيل نقدنا العلمي لنظرية "العقد الاجتماعي"؛ فبينما اشترط (روسو) "عمومية الإرادة والموضوع" في القانون لحظر استهداف الحقوق الخاصة، وحصّن (رولز) الحقوق الأساسية بفرضية هندسة "اتفاق افتراضي" يحتمي خلف "ستار الجهل" في "الوضع الأصلي للمساواة" لعزل الأطراف عن موازين القوى والمعارف الواقعية[49]، إلا أننا نرد علمياً بأن صهر روسو للشقين الشكلي والموضوعي لا يكفي لحماية الحقوق؛ إذ تستطيع الأغلبية تمرير قوانين جائرة متى ما ألبستها قناع "العمومية والتجريد" في الصياغة والموضوع لتسري على المجموع، كما

سياسية عليا، ينظر: John Austin, The Province of Jurisprudence Determined (London: John Murray, 1832), p 2.؛ منذر الشاوي، فلسفة القانون (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2011)، ص 89–96

[47] الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص177. يُقصد بمآلات الأحكام: النظر فيما ينتهي إليه فعل المكلف من نتائج وآثار عند تطبيق الحكم الشرعي عليه؛ بحيث يُمنع الفعل إذا كان يؤدي إلى مفسدة راجحة أو يُفضي إلى نقض مقاصد الشريعة، حتى وإن كان في ظاهره مشروعاً. ويُعد اعتبار المآلات من أدق مسالك الاجتهاد لضمان تحقيق "العدالة الواقعية" لا "العدالة الصورية".

[48] ينظر: **الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص 174**؛ الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 38- 47.

[49] ينظر: جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2013)، ص 51؛ جون رولز، نظرية في العدالة، ص 181.

أن فرضية رولز تظل صيغة ذهنية مغرقة في الافتراض والتخيّل، تصطدم بنيوياً بواقع الممارسة التشريعية اللاحقة المحكومة حتماً بتفاوت القوة التفاوضية وانعدام التكافؤ الطبقي بمجرد رفع الستار ومواجهة الواقع السياسي[50]؛ مما يؤكد قصور الضمانات البشرية المحضة، ويُبرز تفوق المرجعية القرآنية التي ترفع الحق من سيولة الاتفاقات إلى موضوعية الثبات المقاصدي الوجودي العابر للزمان والأهواء السياسية.

وتفترق هذه الأسبقية القرآنية جوهرياً عن "نظرية القانون الطبيعي" العلمانية؛ فبينما تِكِل الأخيرة الحقوق لـــ"العقل المجرد" الذي ثبتت نسبيته وتقلب معاييره تاريخياً[51] يؤصلها الإسلام على مقومات "فطرة التكوين الإنساني" الحاملة لـــ"أمانة التكليف"؛ إذ المدار هو "سداد توجيهٍ" إلهي للملكات والغرائز، وهو توجيهٌ لا يصلح العقل المجرد قيّماً عليه بمعزل عن هداية "الدين"، وأي تشريع وضعي يتجاهل مقومات هذه الفطرة مكتوبٌ له الفشل حتماً [52]؛ مما يمنح الحقوق ثباتاً مقاصدياً معصوماً.

ومثال ذلك تطبيقياً: إذا أسفر التطبيق الإجرائي لـــ"قانون نزع الملكية للمنفعة العامة" عن تشريد فئة هشة نتيجة جمود معايير التقييم العقاري المادية أو تراخي الوفاء الفعلي بالدفع ـــبالرغم من الكفالة النصية النظرية لعدالة التعويض في متن القانونـــ فإن المرجعية القرآنية تقتضي إبطال هذا الأثر التشريعي والتطبيقي لمناقضته مقصد "حفظ المال" و"رفع الظلم"، تقديمًا للعدالة الموضوعية الغائية على القوالب الإجرائية الشكلية المكتوبة. إن هذا يمنح المرجعية القرآنية صفة "القيد الأصيل" على إرادة المشرع، خلافاً لنظرية "العقد الاجتماعي" في امتدادها من كلاسيكية روسو إلى افتراضية

---

[50] ينظر: منذر الشاوي، فلسفة القانون، ص 273؛ مايكل ساندل، العدالة: ما الجدير أن يعمل به؟، ترجمة: مروان الرشيد، (بيروت: جداول، 2015)، ص 182-187.

[51] ينظر: منذر الشاوي، فلسفة القانون، ص 97.

[52] فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013)، ص 85.

رولز[53]، التي تجعل العدالة رهينة توافقات بشرية قد تتبدل بتبدل المصالح السياسية، بينما يقررها القرآن كـــ "أمانة إلهية"[54] عظمى مستقرة وثابتة بتكليف رباني لا بتفويض بشري متقلب، مصداقاً لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} [النساء: 58].

3. الإنصاف في مواجهة "ظلم الحرفية": مرونة الجزاء وسد الثغرات

يعاني القانون الوضعي من جمود قاعدته العامة والمجردة وتطبيقها بحرفية قد تفضي لنتائج جائرة في حالات خاصة، مما يضطر القاضي للبحث عن مخارج استثنائية كتعديل الالتزامات العقدية المرهقة بسبب الظروف الطارئة [55] وتبرز هنا حكمة المنهج القرآني في صياغة "العدالة المرنة" وتفريد الأحكام والجزاءات الفقهية بما يلائم طبيعة كل حالة عبر دمج "مراعاة الضرورة" و"درء الشبهات" في صلب المنظومة الإجرائية؛ إذ تعمل قاعدة {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ} [المائدة: 6] كصمام أمان تشريعي يسمح بمواجهة الظروف الاستثنائية (كالاضطرار الاقتصادي) دون خروج عن روح النص. علاوة على ذلك، توفر المرجعية القرآنية آلية فورية لسد "الفراغ التشريعي" بواسطة "القياس المقاصدي"[56]والكليات الكبرى، لتظل المنظومة حية وقادرة

---

[53] تقوم فكرة العقد الاجتماعي عند روسو على تأسيس شرعية السلطة على اتفاق الإرادات البشرية الحرة، وهو ما أحياه رولز معاصراً عبر فرضية "ستار الجهل" (Veil of Ignorance) كحالة افتراضية يتجرد فيها الأفراد من معرفة مراكزهم الاجتماعية لصياغة مبادئ عدالة محايدة؛ فالعدالة عندهما نتاج "اتفاق بشري" لا قيود متعالية فوقه. جون رولز، نظرية في العدالة، ص58.

[54] يُقصد بالأمانة في هذا السياق التشريعي والتفسيري: التكليف، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها؛ بحيث إن قام بها المكلّف أُثيب وإن تركها عُوقب، مما يمنح العدالة سلطاناً إلزامياً ربانياً يفترق عن التفويض البشري المتقلب. ينظر: عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، وضع حواشيه وعلّق عليه: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج6، ص 431.

[55] سليمان مرقس، **الوافي في شرح القانون المدني** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1980)، ج1، ص210. وينظر الدليل التشريعي لهذا الاستثناء: المادة 107 (فقرة 3) من القانون المدني الجزائري سابقة الذكر.

[56] يُقصد بالقياس المقاصدي تمديد الحكم من واقعة منصوص عليها إلى واقعة مسكوت عنها بناءً على اشتراكهما في "المقصد الكلي" (كحفظ المال أو كرامة النفس)، وليس فقط بناءً على "العلة الجزئية"؛ وهو ما يضمن استيعاب المستجدات التي لم يتناولها النص الحرفي.

على توليد حلول للنوازل المستجدة فور وقوعها، متجاوزةً بطء المشرع الوضعي الناشئ عن طول الدورة الإجرائية والتشريعية لتعديل النصوص.

وتمنح هذه المرونة القرآنية القاضي "سلطة تقديرية" محكومة بروح العدل لا بهوى النفس، وهو ما يؤسس لمنهج "تفريد العدالة" ويجعله فاعلاً في تحقيق المقصد لا مجرد أسيرٍ لحرفية اللفظ؛ فبينما يرتجف القانون الوضعي أمام مأزق "الثغرات القانونية" (Legal Loopholes) التي يستغلها ذكاء المعتدي للهروب من المسؤولية —كمثاله التطبيقي في التحايل بصورية عقود البيع لحرمان الوارثات من الإناث، والاضطرار لمواجهته بنص المادة 124 مكرر من القانون المدني الجزائري الحاظرة للتحايل— نجد أن المرجعية القرآنية سبقت بأصل "إبطال الحيل وسد الذرائع"، وسد كافة المنافذ بمنطق شمولي قوامه أصل حظر الضرر بكافة أشكاله وصوره استناداً لحديث "لا ضرر ولا ضرار"[57]. وبذلك ننتقل من ضيق النصوص المتناهية إلى سعة المقاصد الكلية التي لا تقدس "هيكل النص" بل تقدس "أثر العدالة" في واقع الناس.

ويقود هذا التأسيس لرفض الضرر إلى انتصاف المرجعية القرآنية للمتضرر معنوياً، وهو الجانب الذي ظل طويلاً في "منطقة الظل" بالقوانين الوضعية؛ ومثاله التطبيقي غياب التأصيل التشريعي الصريح للأضرار النفسية والأدبية في النظم الوضعية لعقود، والاضطرار المنهجي لاحقاً لاستحداث المادة 182 مكرر كـ (مادة جديدة) في القانون المدني الجزائري[58] لتدارك هذا الفراغ وحصر التعويض في المساس بالحرية أو الشرف أو السمعة، على خلاف المرجعية القرآنية التي تتسع رحابتها المقاصدية لاستيعاب وجبر أي أذى أو انكسار وجداني كأصل كلي ثابت يصون كينونة الإنسان المعنوية والمادية دون تقييده بحصر تشريعي جامد.

---

[57] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (2341). والحديث حسن؛ قال النووي: "وله طرق يقوي بعضها بعضاً"، وصححه الحاكم في المستدرك.

[58] مستحدثة بموجب القانون رقم 05-10 المؤرخ في 20 جمادى الأولى عام 1426 الموافق 20 يونيو سنة 2005، المعدل والمتمم للأمر رقم 75-58 المتضمن القانون المدني الجزائري، ج.ر: 44، ص 24.

المحور الثالث: دور المقاصد القرآنية في تطوير التشريع المعاصر

تتأكد فاعلية المرجعية القرآنية في حسم التراعات القانونية التي يعجز أمامها "المنطق المادي"، حيث يُمثل "جبر الضرر المعنوي" حجر الزاوية في تجاوز قصور القوانين الوضعية التي تصطدم بحاجز التقويم المادي للمشاعر الإنسانية؛ ومثاله التطبيقي: اختزال الفاجعة والآلام الوجدانية في موجبة مالية نقدية يستسهل الجاني الموسر دفعها ليفلت من الأثر النفسي لفعله. ودليله القانوني: ارتكاز النظم الوضعية على "التعويض المالي" كأصل عام لمعالجة المسؤولية المدنية[59]، وعجزها الفني عن إقرار المماثلة الشعورية العادلة (حزن بحزن وألم بألم)، وهو ما تفارقه المرجعية القرآنية بأدوات زجرية وجبرية تتعدى القوالب المالية لصون كرامة النفس وجبرها معنوياً.

1. مأزق "السيولة المفاهيمية" ونقد المادية القانونية

يواجه الفكر القانوني الوضعي إشكالية عميقة في ضبط مفهوم الضرر المعنوي؛ فبينما يسهل تقويم الأضرار المادية بحساب النقص في الذمة المالية، يظل "الألم النفسي" و"جرح الكرامة" مفهوماً عائماً يصعب قياسه كمياً[60]؛ ومثاله التطبيقي: التفاوت الصارخ والعشوائي في تقدير القيمة النقدية لجبر حزن الفقد أو الصدمة النفسية بين أحكام قضائية حديثة صادرة في نوازل متماثلة، ودليله القانوني: استقرار اجتهاد الغرف المدنية في القضاء الوضعي الحديث على إسناد سلطة تحديد مبلغ التعويض المعنوي بالكامل للسلطة التقديرية المطلقة لقاضي الموضوع[61]، اعترافاً عجزاً عن وضع أي معيار حسابي منضبط أو جدول كمي موحد لقياس مشاعر الإنسان. وقد أدى هذا التردد -كما يقرر فقهاء القانون[62]- إلى تبني حلول قاصرة تكتفي أحياناً بالتعويض الرمزي، مما يفرغ العدالة من محتواها

---

[59] تنص المادة 182 (الفقرة 1) من الأمر رقم 75-58 المتضمن القانون المدني الجزائري حرفياً على: "إذا لم يكن التعويض مقدراً في العقد أو في القانون فالقاضي هو الذي يقدره، ويشمل التعويض ما لحق الدائن من خسارة وما فاته من كسب". وحصر المشرع عناصر التعويض في الخسارة الفعلية والكسب الفائت يثبت طغيان الجانب المادي الكمي على النظرية العامة للمسؤولية في القانون الوضعي.

[60] حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني (الأردن: دار وائل للنشر، 2006)، ج1، ص 299.

[61] جاء في قرار المحكمة العليا الجزائرية: "... حيث أنه بخصوص التعويضات المعنوية فإن منحها يدخل ضمن السلطة التقديرية لقضاة الموضوع وهي لا تخضع لرقابة المحكمة العليا". قرار رقم 78419 المؤرخ في 18/ 02/ 1992، ن.ق، عدد48، 1995، ص 145.

[62] سليمان مرقس، الوافي في شرح القانون المدني، ج1، ص210.

الإنصافي. ومن زاوية نقدية، نرى أن هذا التعثر ناتج عن هيمنة "الفلسفة المادية" التي تحاول تسليع الإنسان وحصر حقوقه فيما هو محسوس فقط؛ ومثاله التطبيقي: عجز التعويض النقدي عن محو لوعة الحزن أو إقرار التكافؤ الوجداني العادل، واختزال "جبر النفس" في مجرد منح المضرور قدرة مالية استهلاكية تلهيه عن ألمه، ودليله القانوني: إقرار الفقه الوضعي وأساطينه بأن الضرر الأدبي لا يزول بالتعويض المادي وأن الخسارة لا تمحى، وإنما غاية ما يقدمه المنطق المادي هو استحداث "كسب مالي" يقوم إلى جانب الخسارة ليفتح للمضرور أبواب المواساة المادية[63]، وهو ما يجسد عجز النظم الوضعية عن صون النفس الإنسانية خارج فلك القوالب والتقييمات المالية.

يكشف الفحص المعمق للمدارس القانونية الغربية ـــــخاصة النفعية منها[64] عن اختزال الإنسان في بُعده المادي، وتحويل التعويض القضائي إلى عملية حسابية جافة تلحق الضرر المعنوي بالمادي كخسارة تبعية. وتفارق المرجعية القرآنية هذا القصور بتأسيس منظور استقلالي للضرر الوجداني؛ بجعل المساس بالمشاعر سبباً منشئاً للالتزام بذاته حمايةً للعدالة من "تسليع الكرامة" وصوناً لقداستها بعيداً عن تقديرات الأرقام الصماء.

وتقدم المرجعية مخرجاً منهجياً لهذا المأزق عبر فلسفة "الجبر والترميم"؛ فالتعويض مقاصدياً ليس "ثمناً للألم" بل هو "إجراء جبري" لإعادة التوازن النفسي للمعتدى عليه وزجر المعتدي، مِمَّا يُعيد صياغة المسؤولية التقصيرية من مجرد علاقة مادية بين دائن بمدين إلى خطيئة أخلاقية تستوجب تكفيراً إجرائياً.

---

[63] عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ج 1، ص 724 - 725.

[64] ينظر في هذا الفحص المعمق المراجع الآتية (التي سبق ذكرها):جون ستيوارت ميل، النفعية، ص 74؛ توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص 74–75؛ محمد مصطفى البيومي، فلسفة بنتام النفعية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص 358؛ هانز كلسن، النظرية المحضة في القانون، ص 62؛ ليون ديجي، التطورات العامة للقانون الخاص منذ مجموعة نابليون، ص 128؛ إدريس فاضلي، الوجيز في فلسفة القانون، ص 71 وما بعدها؛ سمير تناغو، جوهر القانون (دراسة متعمقة في فلسفة القانون)، ص 127 وغيرها مما جاء في هذا البحث.

ومن هذا المنطلق، تسبق المرجعية القرآنية القوانين الحديثة في إقرار "التعويض العقابي" (Punitive Damages)؛ وهو تعويض يمنح بالإضافة للتعويض عن الضرر المتحقق عندما يكون فعل المدعى عليه ناتجاً عن إهمال شديد، أو حقد، أو غش، أو تهور، لغرض عقوبة المعتدي أو جعله مثالاً للآخرين، وهو نظام مأخوذ به في بعض التشريعات المقارنة كالولايات المتحدة وكندا وبريطانيا[65]. وبذلك لا يتوقف هذا التعويض عند حدِّ جبر خسارة الضحية فحسب، بل يمتد لزجر بشاعة فعل المعتدي صيانةً للمجتمع من الاستهانة بكرامة الأفراد. إن إقرار التعويض الذي يراعي بشاعة الفعل وليس فقط أثر الضرر هو الذي يحقق الردع الحقيقي، خاصة في قضايا التشهير الإلكتروني والاعتداء على السمعة التي أصبحت تجارة مربحة للبعض بسبب ضآلة التعويضات الوضعية التي لا تتجاوز المبالغ الرمزية[66]. حيث أثبتت الدراسات الحديثة عجز المعايير الكلاسيكية للمسؤولية المدنية في بيئة الشبكات الرقمية المعقدة عن تحقيق الردع، نظراً لعدم التناسب الصارخ بين قيم التعويضات المقررة قضائياً وحجم المكاسب الخيالية الناشئة عن الانتهاكات الإلكترونية.

2. الممارسة التشريعية في الفقه الإسلامي ومبدأ استحقاق التعويض غير المادي

يكشفُ الاستقراء التاريخي للممارسة التشريعية في المرجعية الإسلامية زيف القول بعدم انضباط الضرر المعنوي؛ فقد قدمت هذه المرجعية نماذج تطبيقية رائدة لجبر الآلام النفسية، مكرسةً سبقاً تشريعياً على القوانين المدنية الحديثة بقرون. ويتجلى ذلك بوضوح في تشريع "المتعة" للمطلقة في

---

[65] علاء الدين عبد الله الخصاونة، ماهية التعويض العقابي وطبيعته ومدى إمكانية الأخذ به في التشريع الأردني- دراسة مقارنة، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، العدد 2، (يونيو 2021)، ص 391- 395.

[66] امحمد بوصيدة، معايير تقدير التعويض عن الضرر المعنوي، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، جامعة 20 أوت 1955، العدد 12، 2016، ص 151 وما بعدها (حيث ناقش الباحث تضارب الأحكام القضائية وقصور التقدير التقليدي للتعويض عن تحقيق الكفاية والعدالة للمتضرر).

قوله تعالى: {وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} [البقرة: 241]؛ حيث يتجاوز مفهوم "المتعة" في المنظور القرآني فكرة المعونة المالية العابرة، ليكون بمثابة إقرار تشريعي بحق "الترميم الوجداني " بعد انكسار الرابطة الزوجية. ولا ينالُ من ريادة هذا الحق قصرُه تشريعياً على المرأة دون الرجل ـــولو كانت ثرية ـــ؛ إذ المتعة أثرٌ مالي تفرضه هندسة العقد وقواعد المسؤولية عن الإنهاء الأحادي للميثاق الغليظ (الطلاق)؛ فمن يملك سلطة الإيقاع المنفرد يتحمل كلفة القرار زجراً وجبراً للألم النفسي، بينما تنعكس هذه المعادلة الموضوعية تماماً عند اختيار المرأة لإنهاء الرابطة (كالخلع) حيث تلتزم هي بجبر ضرر الرجل وفوات منافعه العقدية عبر رد العوض المالي، مما يؤكد أن التشريع يقسم كلفة الضرر الوجداني بناءً على مراكز قانونية عادلة لا على أساس الفقر والغنى أو الجنس. ويلاحظ هنا أن القرآن الكريم قرن المتعة بصفة "المعروف" و "حقاً على المتقين "، وفي ذلك إشارة بليغة إلى أن جبر خاطر المعتدى عليه (أو المنكسر نفساً) هو التزام أخلاقي وقانوني في آن واحد. وتكمن العبرة التشريعية في جعل "الوحشة " و "الألم النفسي " معياراً لتقدير المال؛ فبقدر ما كان الفراق موحشاً والألم عميقاً، وجب أن يكون المتاع جابراً ومرضياً. وهذا التأصيل يمنح القاضي في العصر الحديث سنداً مرجعياً قوياً لإقرار تعويضات معنوية عادلة في قضايا فك الروابط التعاقدية أو الأسرية؛ حيث يتحقق معيار العدالة هنا ـــدون السقوط في فخ التسعير الجامد للألم الإنساني ـــ من خلال تفعيل ضابط "المعروف"؛ وهو معيارٌ مرنٌ لا يقيس التعويض بمقاييس المعاوضات التجارية الجافة، بل يربطه تفاعلياً بـــمحورين: ملاءة المنفِق، وحال المنفَق عليها وعمق الكسر النفسي؛ فالعدالة تتحقق بالتطييب والترضية النفسية التي تقاس بمدى جبر الضرر وزجر التعسف، لا بوضع تعرفة مالية مسبقة تبخس الإنسان كرامته وتُسلّع أوجاعه، وبذلك يتجاوزُ جمود القوانين الوضعية التي تحصر التعويض في الخسائر المالية المباشرة فقط. حيث إن هذا "المتاع" ليس مقابلاً لعمل أو عوضاً عن مال، بل هو تعويض مالي شرعه الوحي لجبر "وحشة الفراق" وألم الانكسار النفسي الناتج عن انحلال الرابطة الزوجية. وهو ما قرره الفقهاء من أن المتعة شُرعت تطييباً لنفس المطلقة وجبراً لما ورد عليها من

إيحاش الفراق، وتخفيفاً عن نفسها بالمواساة بالمال[67]. يُرسّخُ هذا الاعتراف القرآني الصريح بأن "الأثر النفسي" يُولد حقاً مالياً جابراً، تأصيلاً مبكراً لما يُعرف اليوم بـــ "المسؤولية عن الضرر الأدبي"؛ وهو ما يمنحُ المرجعية القرآنية سبقاً تشريعياً في إقرار الحقوق المعنوية بوصفها سبباً منشئاً للالتزام المالي.

وفي ذات السياق، يبرز "حد القذف" كأحد أقوى الأدلة على حماية الحقوق المعنوية؛ فالشارع الحكيم لم يكتفِ بفرض العقوبة البدنية على من اعتدى على سمعة الآخرين، بل أردفها بعقوبة "نفسية مدنية" وهي إسقاط أهلية المعتدي ومنع قبول شهادته {وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا} [النور: 4].

وتعكس دلالة إسقاط الشهادة كجزاء معنوي في القرآن قمة الهرم في الرد الاعتباري؛ فبينما يكتفي القانون الوضعي بعقوبة الحبس أو الغرامة، نجد أن القرآن عاقب القاذف بما يمكن تسميته بـــ "**الموت المدني الجزئي**"، وهو الحرمان من حق المشاركة في صناعة الحقيقة المجتمعية. وهذا يؤصل لنظرية نقدية مفادها أن الضرر الأدبي لا يُجبر فقط بالمال، بل بإذلال كبرياء المعتدي وإعلاء شأن المعتدى عليه. ويتركز نقدنا للمنظومة القانونية في إغفالها لهذا الجانب الجزائي المعنوي المستدام؛ فبينما تدعي القوانين الوضعية جبر الوصمة عبر تدابير شكلية كإلزام الجاني بنشر حكم الإدانة على نفقته لرد الشرف، إلا أن هذه الإجراءات تظل عابرة ومؤقتة لا تفكك الأثر الاجتماعي والنفسي المستقر للجريرة، في حين أن المرجعية القرآنية جعلت رد اعتبار الضحية أصيلاً ودائماً من خلال نزع الأهلية القانونية والاجتماعية عن المعتدي مادام مصراً على ذنبه، مما يمحو كلياً أي أثر للوصمة في وعي المجتمع. هنا تفرض المرجعية القرآنية توازناً وجدانياً يعيد للضحية مكانتها عبر تجريد المعتدي من صلاحيته الأخلاقية أمام المجتمع.

ويُستنتج من هذا الجمع بين الجزاء البدني والمدني (إسقاط الأهلية)، أن المرجعية القرآنية تعتبر "الوجود الاعتباري" للإنسان موازياً لـــ "الوجود البيولوجي ". فمن هُدمت سمعته قد قُتل معنوياً،

---

[67] الشوكاني، فتح القدير (دمشق: دار ابن كثير، 1414هـــ)، ج1، ص290؛ الصابوني، **روائع البيان في تفسير آيات الأحكام** (بيروت: المكتبة العصرية، 2001)، ج1، ص376.

ومن هنا كان جزاء المعتدي "عدماً قانونياً " (رد شهادته)، وهي عقوبة تهدف لإعادة الاعتبار للمجني عليه عبر كسر كبرياء المعتدي اجتماعياً. وهذا ما نسميه في فقه العدالة المعاصرة بـــ "الرد الاعتباري الذاتي والموضوعي" ومن الناحية التحليلية، نجد أن هذا الجمع بين الجزاء البدني والرد الاعتباري يعكس رؤية قرآنية تجعل من "السمعة" و"الاعتبار الاجتماعي" مصالح ضرورية لا يقل المساس بها خطورة عن المساس بالجسد أو المال. ويؤيد هذا المنحى ما استقر عليه العمل القضائي في صدر الإسلام من القضاء بـــ "الحكومة" (التعويض التقديري)[68] في الجراحات واللطمات التي لا تُنقص كفاءة العضو ولكنها "يشين" الوجه أو تمس كرامة الإنسان، مستنداً في ذلك إلى معايير موضوعية وعرفية دقيقة توازن بين نسبة النقص القيمي الافتراضي للجرح وجسامة الإهانة الأدبية للفعل[69].مما يبرهن على أن المرجعية القرآنية تضع "الخسارة الأدبية" في مرتبة الخسارة المادية من حيث وجوب الجبر والاستحقاق.

3. المعايير المقاصدية لضبط التعويض عن الضرر المعنوي وصياغته تقنينياً

لإخراج الضرر المعنوي من دائرة "التحكم الذاتي" للقاضي إلى دائرة "الانضباط التشريعي"، تبرز الحاجة ابتداءً إلى فحص البدائل الوضعية؛ فبينما تحاول القوانين الوضعية المعاصرة انضباط هذا التقدير عبر معايير اجتهادية مرنة؛ كـــ (جسامة الخطأ المرتكب)، و(عُمق المعاناة النفسية والجسدية المقاسة بتقرير الخبرة)، و(المركز الاجتماعي والمهني للمضرور)، إضافة إلى ضبط (ضرر الارتداد) للأقارب

---

[68] يُقصد بـــ "الحكومة" في الاصطلاح الفقهي: تعويض مالي يُقدره القاضي (أو أهل الخبرة) في الجروح أو الاعتداءات التي ليس لها مقدار محدد في الشرع (دية مقدرة)، ويُراعى فيها جبر النقص الذي لحق بالمجني عليه سواء كان حسياً أو جمالياً (يشين العضو).

[69] إنضبطت معايير التقدير بآليتين متميزتين: الأولى (معيار النقص الافتراضي): وتُطبق في الجراحات التي تُبقي أثراً أو "شيناً" جمالياً؛ وحسابه أن يُقوّم المجني عليه من قِبل المقوّمين (أهل الخبرة) كأنه عبدٌ سالمٌ غير مجروح، ثم يُقوّم كأنه عبدٌ به هذا الجرح أو الأثر، فما نقص من قيمته نَسَبياً أُخذ مثله من الدية الكاملة للحر. الثانية (المعيار العرفي القضائي): وتُطبق في "اللطمات" والإهانات المحضة التي لا تترك أثراً مادياً ثابتاً ولكنها تهدم الكرامة؛ ويستند القاضي في تقديرها إلى اجتهاده القضائي تطييباً للخاطر وزجراً للمعتدي، مراعياً في ذلك: جسامة الفعل، والظرف الزماني والمكاني، والمركز الاجتماعي والوجاهي لكل من الجاني والمجني عليه وفق ما يستقر في "العرف". وينظر في تفصيل هذه المعايير: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي،2004)، ج 4، ص 462؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ج 7، ص 297.

في حالة الوفاة[70]؛ إلا أن هذه المعايير تظل في حقيقتها "توجيهات قضائية" فضفاضة تفتقر إلى الغطاء التشريعي الملزم، مما يفتح الباب لتفاوت فاحش وصادم في الأحكام القضائية لواقعات متماثلة؛ نظراً لغياب الضابط المعياري الموحد. ومن هذا المنطلق بالتحديد، تبرز الحاجة إلى صياغة معايير موضوعية مستمدة من المرجعية القرآنية يمكن إدماجها في المنظومة القانونية المعاصرة:

أ- معيار "الفحش في الاعتداء": استناداً لقاعدة المماثلة[71] في قوله تعالى {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا} [الشورى: 40]، يجب أن يُقاس التعويض بحجم "بشاعة الفعل" وانتهاكه لمقصد "التكريم الإلهي"، مما يمنح القاضي معياراً خارجياً موضوعياً بدلاً من الانغماس في تقدير المشاعر الداخلية المتقلبة.

ب- معيار "الترضية الجابرة": يجب أن ينص التشريع على أن التعويض هو "ترضية"[72] تهدف لإزالة أثر الاعتداء (Satisfaction)، وليس "معاوضة" (Compensation) تهدف لبيع الحقوق؛ وهذا التمييز الاصطلاحي يحمي الكرامة الإنسانية من التسليع ويحفظ للمقاصد سموها الأخلاقي.

وعند تأصيلنا لضرورة جبر الضرر مهما دقّ شأنه، نجد أن الإمام الشافعي قد وضع حجر الزاوية في حماية كرامة "الحق" ذاته قبل قيمته المادية؛ حيث يرى في كتابه (الأم) أن الغاصب ملزم برد العين لحالها الأول وجبر كل نقص، حتى لو كان الفعل المطلوب لا ينفع صاحب الأرض مادياً، فالحق عنده لا يُجبر بالنظر للمصلحة المادية الفجة، بل بتمكين المظلوم من "سلطانه" الكامل على ماله[73]. وهذا المنحى هو ما سار عليه عبد الرزاق السنهوري في الفقه القانوني الحديث، بتأكيده على أن

---

[70] السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ص 980.

[71] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 20. حيث يؤصل لقاعدة "المماثلة" في تلافي المصالح (الجبر والانتصاف) صيانةً للضروريات الخمس من جانب العدم.

[72] يُقصد بالترضية (Satisfaction): وسيلة قانونية وإجرائية لجبر الضرر المعنوي لا تهدف إلى دفع مقابل مادي للحق المعتدى عليه (كالكرامة)، بل تهدف إلى تقديم ترضية نفسية واعتبارية للمجني عليه وإعلان مسؤولية المعتدي، بخلاف المعاوضة (Compensation) التي تقوم على مبدأ المقايضة المالية بالخسارة.

[73] محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، ج3، ص255.

التعويض هو وسيلة لتمكين المضرور من استعادة توازنه الذي اختل بفعل التعدي، سواء كان هذا التوازن مادياً أو أدبياً[74].

ويُسهم تبني معيار "الترضية" بدلاً من "المعاوضة" في حل معضلة قانونية كبرى؛ وهي كيفية تقدير قيمة العرض أو الشرف بالمال؛ إذ تكتفي الأنظمة الوضعية بربط هذا التقدير بظروف مادية خارجية؛ كمدى علانية التشهير ونطاق تداوله، والمركز الاجتماعي والمهني للمضرور، وجسامة الخطأ الصادر من الجاني؛ وهو ما ينتهي بالقضاء الوضعي حتماً إما إلى "التقدير الجزافي" المتأرجح الذي يقع في فخ تسعير العِرض، أو الانكفاء نحو "التعويض الرمزي" الفاقد للقيمة الجابرة والزاجرة على حد سواء[75]. وعلى النقيض من ذلك، ففي المرجعية القرآنية، لا يُعد المال ثمنًا للعرض، بل هو وسيلة تطييب ورمز لاعتراف المجتمع بوقوع الظلم. هذا التكييف الفقهي يحمي القاضي من الوقوع في فخ "تقدير ما لا يُقدر"، ويجعل من الحكم القضائي صرخة إنصاف معنوية قبل أن يكون شيكاً مالياً

ج- معيار "الزجر بمآلات الحكم": يستوجبُ تقدير التعويض مراعاةَ مقصد "منع البغي"؛ بحيث يغدو التعويض رادعاً للمعتدي بما يتناسب مع مركزه وتأثير فعله، لضمان ألا تتحول الحقوق المعنوية للمستضعفين إلى مجالٍ للاستهانة من قِبل ذوي النفوذ أو المؤسسات الكبرى. وعلاوة على ما سبق، يفرض معيار الزجر بمآلات الحكم على المشرع ضرورة النظر إلى المركز القانوني والاجتماعي للمعتدي عند تقدير جبر الضرر. فالمرجعية القرآنية، في نبذها لـــ "البغي " و "الاستعلاء في الأرض "، تقتضي أن يكون التعويض عن الضرر المعنوي رادعاً بما يكفي لمنع القوي من استباحة حقوق الضعيف. والواقع أن الاكتفاء تعويضات قاصرة نسبياً [76]في مواجهة المؤسسات الكبرى أو ذوي

---

[74] عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ص840.

[75] عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ص 985.

[76] Xiangming Mu, "Application of Punitive Damages in Intellectual Property Law in Complex Network Environment", p. 3.

النفوذ يجعل من "الاعتداء على السمعة " استثماراً رابحاً للمعتدي؛ إذ تُمثّل قيمة التعويض المحكوم بها مجرد "تكلفة تشغيلية" ضئيلة مقارنة بالمكاسب الاستراتيجية أو المالية المحققة من تشويه الخصم [77] ،بينما يضمن الميزان القرآني تحقيق "العدالة الردعية "التي توازن بين جبر كسر الضحية وزجر جموح المعتدي، مما يحقق الغاية الكبرى من التشريع وهي سيادة القسط ومنع عودة المظالم.

يمنحُ إعمالُ معيار "الزجر بمآلات الحكم" القضاءَ سلطةَ ردعٍ حقيقية في مواجهة المؤسسات والجهات ذات النفوذ التي قد تستبيح كرامة الأفراد عمداً؛ إذ لا يُنظر للتعويض في الفقه المقاصدي بوصفه قيمةً ماديةً جامدة، بل هو أداةٌ ديناميكية لتحقيق التوازن الاجتماعي وزجر الاستعلاء بالمال أو السلطة.

د- معيار جبر الضرر المعنوي المرتد (ضرر الغير): ومن الزوايا التي يغفل عنها القانون الوضعي أحياناً، أو يضع لها قيوداً صارمة، مسألة "الضرر المرتد " الذي يصيب عائلة الضحية أو المقربين منه نتيجة الاعتداء على كرامته أو حياته. وتؤصل المرجعية القرآنية لهذا الجبر من خلال فلسفة "المواساة الجماعية "و "إعالة المنكسرين "؛ ففي تشريع الدية مثلاً -ورغم صورتها المالية الظاهرة- تتجاوز مفهوم "المعاوضة المادية" لأن النفس لا تُقوّم بمال، بل هي "أداة مادية لغاية معنوية"؛ غايتها الكبرى تطييب خاطر أولياء الدم وتحقيق سكينتهم النفسية كجبرٍ وجداني لمرارة الفقد والاعتداء.

ويُستنبط من روح النصوص القرآنية التي تؤكد على وحدة الجسد المجتمعي {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [الحجرات: 10]، أن الاعتداء المعنوي على الفرد هو اعتداء ضمني على كرامة أسرته وبيئته اللصيقة. وبناءً عليه، فإن جبر الضرر المعنوي في الميزان القرآني لا ينحصر في الشخص المصاب فحسب، بل يمتد ليشمل "الترضية " لكل من ناله رذاذ الألم النفسي جراء الاعتداء؛ ويشهد لذلك النصّ على توجيه الدية إلى عائلة المجني عليه في قوله تعالى: ﴿وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: 92]؛ إذ لم يقع الفعل الجسدي على الأهل، لكن التشريع قَرّر لهم هذا الحق المادي لمواساة مصابهم

---

[77] Xiangming Mu, "Application of Punitive Damages in Intellectual Property Law in Complex Network Environment", p. 3.

وتطييب كسرهم النفسي باعتباره ضرراً مرتدّاً. وهذا التوسع المقاصدي يمنح المشرع سعةً في إقرار تعويضات معنوية للأصول والفروع والأزواج في حالات القذف أو التشهير أو القتل الخطأ، ليس من قبيل الإثراء بلا سبب، بل من قبيل "**ترميم السلم الوجداني للأسرة** "بوصفها اللبنة الأولى للمجتمع[78]. إن تبني هذا المعيار يحل معضلة "حصر التعويض " التي تضيق بها القوانين الوضعية (كالقانونين المصري والجزائري)[79]، ويجعل من القضاء أداة لبناء تضامن اجتماعي يواسي المكلومين ويعيد لهم اعتبارهم أمام المجتمع، تأكيداً لقوله تعالى: {وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا} [الإسراء: 33]؛ فهذا "السلطان " ليس مادياً فحسب، بل هو سلطان معنوي وحق في الانتصاف يشفي غليل الصدور. ويؤيد هذا الفهم المقاصدي ما ذهب إليه الإمام الطبري عند بيانه لمقتضى هذا السلطان الممنوح للولي، حيث قرر شمولية هذا الحق وجعل الاختيار فيه للمضرور (الولي) وسيلةً لإقامة العدل وجبر الظلم، إذ يقول: «فإذ كان ذلك كذلك، وكان الجميعُ من أهلِ العلمِ مُجمعين على أن مَن قتَل قاتلَ وليِّه بعدَ عفوِه عنه، وأخذِه منه ديةَ قتيلِه، أنه بقتلِه إيّاه له ظالمٌ في قتلِه – كان بيِّنًا أن يُولّى من قتَله ظلمًا كذلك السلطانَ عليه في القصاصِ والعفوِ وأخذِ الديةِ، أيّ ذلك شاء. وإذا كان ذلك كذلك كان معلومًا أن ذلك عذابُه، لأن من أُقيم عليه حدٌّه في الدنيا كان ذلك عقوبتَه من ذنبِه...»[80].

وبناءً على جملة التحليلات السابقة وما استعرضناه من نماذج تطبيقة، نخلص إلى أن المرجعية القرآنية تتجاوز كونها إطاراً قيمياً لتصبح منهجاً تشريعياً قادراً على ضبط المفاهيم التي يعجز القانون الوضعي عن حصرها. إن تحويل جبر الضرر المعنوي من مفهوم "سائل" إلى قاعدة منضبطة بغاياتها الكلية، كما تجلى في تشريع الدية وتوسيع نطاق الترضية الوجدانية مقابل معضلة الحصر والتضييق

---

[78] يُعرف الضرر المرتد في المسؤولية المدنية بأنه الضرر الذي يصيب شخصاً آخر غير الضحية المباشرة نتيجة الفعل الضار، ويشمل غالباً الأضرار المعنوية التي تلحق بالأقارب. للمزيد حول تأصيله القانوني راجع: سليمان مرقس، الوافي في شرح القانون المدني، ج1، ص 546 وما بعدها.

[79] ينظر في قيد حصر التعويض: المادة 222 (فقرة 2) من القانون المدني المصري، والقانون الجزائري رقم 88-31 المعدل والمتمم للأمر 74-15 المتعلق بحوادث المرور، وقرار المحكمة العليا الجزائرية (رقم الملف 102024، وتاريخ 1993/10/06).

[80] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص119.

في القوانين الوضعية- يثبت أن الاستنارة بالميزان القرآني هي الكفيلة بأنسنة التشريع وضبط مسارات العدالة في أعقد صورها الإنسانية، بما يضمن صيانة كرامة الإنسان وحقوقه الوجدانية من غلواء المادية القانونية.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة في رحاب المرجعية القرآنية وأثرها في صياغة العدالة التشريعية، نخلص إلى رؤية تركيبية تؤكد أن استعادة "الميزان القرآني" في الفكر القانوني المعاصر ليست ترفاً معرفياً، بل هي ضرورة تشريعية لإصلاح الاختلالات التي خلّفتها النزعات المادية في القوانين الوضعية. ومن خلال المحاور التي تناولها البحث، يمكننا استعراض أبرز النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

أولاً: النتائج

1- علو المرجعية المقاصدية: أثبت البحث أن القرآن الكريم يمثل مرجعية "فوق دستورية" تضبط مشروعية القوانين؛ فليست العبرة بصدور القانون عن سلطة مختصة فحسب وفق معايير الشرعية الشكلية، بل بمدى تحقيقه لمقاصد العدل والقسط ضمن إطار المشروعية الغائية. وهذا الاستنتاج يمنح الرقابة الدستورية بُعداً غائياً يتجاوز مجرد المطابقة النصية الشكلية، ويجعل من المقصد القرآني حارساً للحقوق التي قد تعصف بها الأهواء السياسية أو التوازنات المصلحية الضيقة.

2- وحدة القانون والأخلاق: انتهت الدراسة إلى أن انفصال القاعدة القانونية عن جذورها الأخلاقية في المدارس الوضعية -خاصة المدرسة الشكلية -هو المسؤول الأول عن ظهور النصوص الجائرة التي تفتقد للروح الإنسانية، (كما تجلّى في معضلة قيد حصر التعويض وتضييقه في التشريعين المصري والجزائري مَحلّ الدراسة). بينما قدمت المرجعية القرآنية نموذجاً فريداً يدمج الرحمة في صلب العدل، مما يجعل القانون وسيلة لبناء السلم الاجتماعي والرضا النفسي، لا مجرد أداة قسرية لفرض الانضباط الظاهري.

3- الانضباط التشريعي للأضرار المعنوية: من خلال دراسة "جبر الضرر المعنوي"، تبيّن أن المقاصد القرآنية الكلية توفر معايير منضبطة وعملية لتقدير الأضرار الوجدانية التي يعجز القانون الوضعي عن تقنينها بدقة، مما يخرج تعويضها من دائرة التقدير التحكمي إلى دائرة الاستحقاق المنضبط.

4- التوازن بين الثبات القيمي والمرونة الإجرائية: كشفت الدراسة أن المرجعية القرآنية تتميز بـــ "ثبات المقاصد" و"مرونة الوسائل"؛ وهو ما يمنح المشرع سعةً في الاجتهاد بما يلائم تغير الزمان والمكان، شريطة عدم المساس بجوهر العدالة.

ثانياً: التوصيات

1- أنسنة التشريعات المدنية: دعوة مشرعي الأنظمة القانونية مَحلّ الدراسة (الجزائري والمصري) إلى إعادة صياغة النصوص الحاكمة للمسؤولية المدنية في نظاميهما القانونيين، لتستند إلى "مقصد التكريم الإنساني" كمعيار أصيل للتعويض، مما يضمن حماية الكيان الوجداني للإنسان في مواجهة التغول المادي.

2- تفعيل الرقابة المقاصدية: نوصي بإنشاء "لجان خبراء مقاصديين" تعمل بالتوازي مع المحاكم الدستورية، تكون مهمتها فحص "مآلات القوانين" ومدى مواءمتها لكليات العدل القرآنية قبل إقرارها، وفق معايير منضبطة تشمل: عدم مصادمة القطعيات، ورعاية الغايات الكلية للتشريع (كالعدل والتكريم الإنساني)، والموازنة المقاصدية بين المصالح والمفاسد.

3- تعميق الدراسات المنهجية البينية: حث الباحثين في كليات الشريعة والحقوق على تجاوز القراءات التجزيئية للنصوص (الشرعية والوضعية على حدٍّ سواء) عبر ربطها بأطرها الفلسفية الكبرى، والارتقاء إلى استيعاب "المنهجية القرآنية ومقاصدها الجامعة" بوصفها إطاراً كلياً قادراً على توجيه التشريعات المعاصرة، واستنباط حلول أصيلة للمشكلات القانونية الناشئة من خلال ميزان القسط والعدل القرآني.

4- تطوير الاجتهاد القضائي في التعويض المعنوي :يُوصي البحث بضرورة تحرر الاجتهادات القضائية المعاصرة من قيود القياس المادي الصرف عند تقدير الأضرار الوجدانية، والارتقاء نحو استلهام معايير الترضية والجبر المقاصدية من خلال "مصفوفة قياس موضوعية" تترجم كليات العدل إلى مؤشرات كمية وعملية تشمل: (نسبة جسامة الاعتداء، والمركز الأدبي والوجداني للمضرور، وتفعيل الأثر الردعي للملاءة المالية للمعتدي). ومن الضروري أن يرتكز تقدير التعويض على فلسفة صيانة الكرامة الإنسانية، بدلاً من الاكتفاء بتعويضات صورية قد تُسهم في تشجيع التعدي على الحقوق المعنوية وتكريس الشعور بـــالهوان القانوني أمام غلبة المصالح المادية.

ويظهر جلياً أن ما انتهى إليه هذا البحث يتجاوز كونه دراسة فقهية أو قانونية، ليكون دعوة لإعادة الاعتبار للإنسان في المنظومة التشريعية. فالعالم اليوم يعيش صراعاً بين مادية تقيس كل شيء بالأرقام، وبين روحانية تنشد العدل السامي. وبناءً عليه، فإن جبر الضرر المعنوي الذي اتخذناه نموذجاً تطبيقياً يبرهن على أن المرجعية القرآنية هي الوحيدة القادرة على ردم الفجوة بين "حرفية النص" و"روح الإنصاف"، عبر تقديمها ضابطاً حسابياً تشريعياً يربط تقدير مال الترضية بـــ (المعروف الجابر للوجدان) من جهة، وبـــ (ملاءة المخطئ المالية) من جهة أخرى، استلهاماً من معيار المواساة القرآني لكسر النفس: {عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ} [البقرة: 236]. فهي منظومة لا تعامل الفرد كوحدة اقتصادية صماء، بل ككيان مكرم تستوجب كرامته حماية تتجاوز حدود المادة لتصل إلى رحاب الوجدان.

وختاماً، فإن هذا البحث يفتح الباب للتأكيد على أن القرآن الكريم سيظل "الميزان" الذي لا يميل، والمنهل الذي يمنح التشريع روحه وعدالته، لتبقى الغاية الكبرى من وراء كل نص أو قانون هي: {لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}.

قائمة المصادر والمراجع:

أولًا: الكتب

1. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت 774هـ). تفسير القرآن العظيم. وضع حواشيه وعلّق عليه: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
2. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1994.
3. ابن فرحون، برهان الدين. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
4. السيوطي، جلال الدين. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
5. البيومي، محمد مصطفى. فلسفة بنتام النفعية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام. القاهرة: دار الفكر العربي، 1990.
6. الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013.
7. الزحيلي، محمد. النظريات الفقهية. دمشق: دار القلم، 1993.
8. السنهوري، عبد الرزاق أحمد. الوسيط في شرح القانون المدني الجديد. القاهرة: دار النهضة العربية، 1980.
9. الصدر، محمد باقر. اقتصادنا. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1981.
10. الصلابي، علي محمد. العدالة من المنظور الإسلامي. طرابلس: دار المعرفة، 2021.
11. الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي، 1993.
12. فاضلي، إدريس. الوجيز في فلسفة القانون. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003.

13. منصور، إسحاق إبراهيم. نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1999.

14. عوا، محمد سليم. في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة. القاهرة: دار المعارف، 1983.

15. عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

16. عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

17. الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

18. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان، 1997.

19. مرقس، سليمان. الوافي في شرح القانون المدني. القاهرة: دار النهضة العربية، 1980.

20. كلسن، هانز. النظرية المحضة في القانون. ترجمة أكرم الوتري. بيروت: دار الحداثة، 1986.

21. ديجي، ليون. التطورات العامة للقانون الخاص منذ مجموعة نابليون. ترجمة ضياء الدين عارف. الكويت: دار نهوض للدراسات والنشر، 2018.

22. رولز، جون. نظرية في العدالة. ترجمة ليلى الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

23. روسو، جان جاك. العقد الاجتماعي. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2013.

24. ساندل، مايكل. العدالة: ما الجدير أن يعمل به؟. ترجمة مروان الرشيد. بيروت: جداول، 2015.

25. دووركين، رونالد. أخذ الحقوق على محمل الجد. ترجمة وتقديم منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، دار سيناتر، 2015.

26. ماكغرانان، كارول. كتابة الأنثروبولوجيا: مقالات عن الحرف والالتزام. دورهام ولندن: مطبعة جامعة ديوك، 2020.

27. Fuller, Lon L. The Morality of Law. Revised edition. New Haven: Yale University Press, 1964.

28. Vago, Steven & Barkan, Steven E. Law and Society. New York: Routledge, 2018.

29. Austin, John. The Province of Jurisprudence Determined. London: John Murray, 1832.

ثانيًا: المجلات العلمية

30. بسطامي، محمود. "أزمة العدالة في الفكر القانوني". المجلة الجنائية القومية، مج55، ع1 (مارس 2012).

31. العليمي، رشيد سعد. "مقصد العدل في القرآن الكريم". المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، العدد 35 (2023).

32. السيد، أماني عطية. "المبادئ القرآنية للعدل وتطبيقاتها على الحوكمة". مجلة HOLY QURAN، المجلد 2023 (2023).

33. يوسف، سحر سيد. "مبدأ عدم جواز الاعتذار بالجهل بالقانون". مجلة البحوث القانونية، المجلد 73، العدد 6 (نيسان/أبريل 2025).

34. حميد، إلتيجاني عبد القادر. "سياسة القبلتين وظهور توحيدية إسلامية بديلة". المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، المجلد 33، العدد 1 (يناير 2016).

35. Pound, Roscoe. "Mechanical Jurisprudence." Columbia Law Review, Vol. 8, No. 8.(1908)

36. Mu, Xiangming. "Application of Punitive Damages in Intellectual Property Law in Complex Network Environment." Journal of Environmental and Public Health, vol. 2022, Article ID 4806045.

ثالثًا: الأطاريح

37. بزاوية، سيدي محمد. آليات تحقيق العدالة التوزيعية في النظام المالي الإسلامي من منظور مقاصدي. أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 1، كلية العلوم الإسلامية، 2022.