المعاصر
الاجتهاد

مجلة الاجتهاد المعاصر - العدد 1 - السنة 1 - صيف 2016م

1

ملف العدد

الاجتهاد الإسلاميّ ومتطلّبات الواقع

- الاجتهاد والفقهُ في الدين - قراءة نظريّة نظريّة -
- الاجتهاد بين تحقيق عُمر الواقع وضرورة تجديد قراءة النصوص
- محدّدات منهجيّة في الفكر الاجتهادي - دراسة في ضوابط التأصيل والتنزيل -
- مرجعيّات الاجتهاد البياني - الاجتهاد في النصّ -
- الاجتهاد والعقل والإنسان - قراءة منهجيّة في إشكاليّة العلاقة -

ملف أبحاث ودراسات

- من فقه الأقليّات إلى فقه المشارك
- الشراكة والمشاركة في الدولة الإسلاميّة المعاصرة - قراءة في الفكر السياسيّ عند الإمام الشاطبي -
- رتب الأعمال - دراسة فقهيّة وحضاريّة -

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

الاجتهاد والتفقّه في الدين

ـ قراءة تقويميّة تطويريّة ـ

د. الشيخ علي أكبر صادقي رشاد[1]

خلاصة:

يكمن الاجتهاد الناجع والتفقّه المواكب للعصر في الفهم الموافق للفطرة، والنابع من العقل، والناظر إلى النصوص الدينيّة في ضوء الظروف المحيطة. وهو يُعنى بتنسيق المعرفة الدينيّة وتنقيحها وتعميمها وتوسيعها ومواكبتها للعصر.

والواقع أنّ كلّاً من الاجتهاد السائد والمعرفة الدينيّة المهيمنة على ساحتنا، بحاجة إلى نقد دقيق وشامل؛ نتيجةَ إصابته اليوم بحالةٍ من الانسداد والعطل، بعد أنْ كانت بنيته تقوم على رفع الانسداد؛ بسبب تضييق دائرة معنى الاجتهاد في «الاجتهاد» نفسه، وتقييد مجالات الاجتهاد، وصيرورة الاجتهاد تقليداً في الفقه الفرديّ.

وعليه، ينبغي في البحث الدينيّ مراعاة ثمانية أمور؛ وهي: الاجتهاد في الاجتهاد، وإحياء العلوم المهجورة، ونقد العلوم المتعارفة والمتداولة حاليّاً، وتنقيح العلوم

---

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من إيران.

والنصوص السائدة، وتنسيق قسمٍ من العلوم الدينيّة، والإبداع والتجديد، وإرساء أسس بعض المعارف الجديدة، وإيجاد منظومة تعليميّة-بحثيّة تقوم على تخصّصيّة الدراسة والبحث وموسوعيّة الإفتاء والاستنباط.

ولا بدّ للاجتهاد والتفقّه السائد والرائج في واقعنا المعاصر من إجراء دراسة تقويميّة للمباحث المطروحة بشكلٍ عامٍّ في العلوم المنهجيّة الدينيّة -كأصول الفقه، والمنطق، وعلم التفسير ومناهجه، وعلم الحديث-؛ بهدف استنباط مبادئ فهم الدين وضوابطه وقواعده ومقارباته ومناهجه، وتسليط الضوء على حالات القصور التي تعاني منها مناهج التفسير، واستخراج أساليب لتمييز الغثّ من السمين في الاستنباطات الدينيّة، وعرضها وتنسيقها وإكمالها بوصفها حقلاً معرفيّاً، وحتى فرعاً علميّاً مستقلاً.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاجتهاد، التفقّه، الفقاهة، الدين، فهم الدين، العقلانية، العلم بالزمان، العلم بالمكان، المعرفة الدينيّة، إحياء العلوم، نقد العلوم، تنقيح العلوم، تنسيق العلوم، إبداع العلوم، تجديد العلوم، الفقه التقليدي، الفقه الفردي، الفقه التجديدي، أساسيّات البحث الدينيّ، المنهجيّة الدينيّة.

مقدّمة: الاجتهاد.. المفهوم والمرتكز والوظائف:

يُعدّ دخول العقل في ميدان فهم الدين ضمانة لحيويّته وجدواه في الحياة الإنسانيّة، كما إنّ ورود العلم بالزمان في ذلك الحقل يؤمّن مجاراة تعاليمه للعصر؛ فلا يمكن أن يأخذ كلٌّ من الاجتهاد والتفقّه معناه أصلاً، ما لم نشترط وجود عاملَي «التعقّل» و«العلم بالزمان» في مقام فهم الدين، في حين يؤدّي إلغاؤهما إلى إصابة الدين بداء التحجّر والجمود، كما يؤدّي فرضهما على النصّ الدينيّ إلى حالةٍ من الانتقائيّة و«العصرَنَة»، من خلال اللّجوء إلى عمليّة «تحريف الكلِم عن مواضعه»، وقد عانى المسلمون طوالَ القرون الماضية من أحد الداءَين أو من كليهما.

ويكمن الاجتهاد الناجع والتفقّه المواكب للعصر في الفهم الموافق للفطرة، والنابع من العقل، والناظر إلى النصوص الدينيّة في ضوء الظروف المحيطة؛ فالتفقّه يعني «الوحي والسنّة»، ويُضاف إليهما كلٌّ من «العقلانيّة المحضة» و«العلم بالزمان».

ومن أشهر الأدلّة النقليّة وأقواها على جواز الاجتهاد أو لزومه التمسّك بآية «**النفر**»: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[1]؛ حيث يعني «التفقّه» الوارد فيها إعمال الفهم والفكر، كما إنّ المقصود من «الدين» كامل منظومته، لا قسمٌ خاصٌّ منه؛ كالأحكام ـ مثلاً ـ. أمّا «الإنذار»، فلا يتحقّق إلا عبر طرح التعاليم الدينيّة ومعطياتها من كافّة الزوايا والأضلاع، وليس من خلال الاكتفاء باستعراض الأحكام فقط؛ إذ لا يتّسق مفهوم «الإنذار» مع ذلك، كما لا يتحقّق إلا من خلال عرض الحقائق التي يلزم إدراكها والإيمان بها ـ أي الاعتقادات ـ حيث إنّ فهم الصفات الإلهيّة الجلاليّة أشدّ وقعاً في عمليّة الإنذار من معرفة أحكام الطهارة، كما إنّ التعريف بالمعاد أدعى إلى الإنذار أضعافَ المرّات من التعرّف إلى الطهارة والصوم والصلاة، فضلاً عن دور الأخلاق التي لا تقلّ أهمّيّةً في خلق حالة الإنذار؛ إذ لا ينحصر التحذير والإنذار بتلقين الواجبات

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

الدينيّة (الأحكام)، فللتوجيهات التربويّة والسلوكيّة ـفي أحد أبعادهاـ وظيفة شبيهة بنظيرتها في الأحكام، لكنّهما لا يبلغان معاً مستوى العقائد في أداء وظيفة الإنذار[1].

وتشكّل «**الرسالة**» الحلقة الأولى في سلسلة الهداية الإلهيّة، تليها «**الإمامة**»، ثمّ «**الفقاهة**» والاجتهاد ـبمعناه العامّـ؛ بوصفه امتداداً للإمامة. وللاجتهاد ـبمعناه العامّـ أربع وظائف أساسيّة:

١. تنسيق المعرفة الدينيّة:

إنّ من أولى وظائف الاجتهاد ـبمعناه العامّـ استنباط المبادئ (العقائد)، والتعاليم اللّازمة (الأحكام)، والتوجيهات السلوكيّة (الأخلاق)، وتنظيم تلك الحقول.

٢. تصحيح المعرفة الدينيّة وتنقيحها:

حيث يقوم الاجتهاد بدور تقويم المعرفة الدينيّة، وتشخيص آفاتها، ونقدها، وتصحيحها، وتنقيحها؛ فعندما يتعرّض فهم الدين للخطإ، يُلجأ إلى منطق الاجتهاد؛ بهدف تمييز الصواب من السراب، والحؤول دونَ اقتراف الأخطاء، ولأجل تصحيح فهمنا للدين.

٣. تعميم معارف الدين وتوسيعها:

يلعب الاجتهاد دوراً أساساً في كشف زوايا الدين الخفيّة، وبسط معارفه؛ إذ لا تتبلور الآراء الجديدة والنظريّات المبتكرة إلا بواسطته، ولا يواكب الدين توسّع المعارف البشريّة وتشعّب قضاياها إلا من خلاله؛ فلا مبرّر لخاتميّة الدين إلا بالإمامة والاجتهاد.

٤. تجديد الدين ومواكبته للعصر:

---

(١) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، لا ت، ج٩، ص٤٠٤.

يكتسب الدين حالة التجدّد بالتفقّه والاجتهاد ـبمعناه العامّ ـ، الذي يحمل على عاتقه مسؤوليّة مواكبة الأحكام والأخلاق الدينيّة لشروط حياة البشر المتغيّرة، من خلال تجديد لغة الدين، وتطوير أدبيّاته، وكسر حالة الجمود والتصلّب.

هذه هي أبرز وظائف الاجتهاد بالمعنى المتقدّم، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: هل يتماهى مفهومنا للاجتهاد مع ما هو سائد في يومنا هذا؟

الواقع أنّ كلّاً من الاجتهاد السائد والمعرفة الدينيّة المهيمنة على ساحتنا، بحاجة إلى نقد دقيق وشامل؛ نتيجةَ إصابته اليوم بحالةٍ من الانسداد والعطل، بعد أنْ كانت بنيته تقوم على رفع الانسداد.

فمنذ قرونٍ عديدةٍ، ونحن نعاني من الركود والركون في حقل الأبحاث الكلاميّة؛ إذ ـفضلاً عن كتاب «شوارق الإلهام»[١]ـ لا يزال كتاب «تجريد الاعتقاد» للخواجة نصير الدين متبوّئاً قمّة الأعمال المكتوبة في مجال الإلهيّات، جاذباً إليه عشرات الشروح والتعليقات، منها: «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للعلامة الحلي[٢]، و«شرح القوشجي»[٣].

وكلّما ابتعدنا عن أمثال تلك الآثار المعدودة، لا نكاد نصادف عملاً في حجمها، حتى عصرنا الحاليّ؛ إلا ما قام به ثلّة من العلماء في الحوزة العلميّة،كالأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، الذي ألّف مجموعةٍ من الرسائل والمقالات، استعرض من خلالها الرؤية الإسلاميّة للكون، مشيّداً بها «علم الكلام الجديد» في إيران[٤].

(١) اللاهيجي، عبد الرزّاق: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تقديم وإشراف: جعفر السبحاني، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، قم المقدّسة، مؤسسة الإمام الصّادق، ١٤٢٨هـ.ق/ ١٣٨٥هـ.ش.

(٢) الحليّ، الحسن بن يوسف: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعليق: حسن زاده آملي، ط٧، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٧هـ.ق؛ تحقيق وتعليق: إبراهيم الموسوي الزنجاني، ط٤، قم المقدّسة، انتشارات شكوري؛ مطبعة اسماعيليان، ١٣٧٣هـ.ش؛ تقديم وتعليق: جعفر السبحاني؛ لا ط، لا م، لا ن، لا ت.

(٣) القوشجي، محمد بن علي: من التراث الإسلامي، شرح القوشجي على تجريد العقائد للطوسي، دراسة وتحقيق: صابر عبده أبا زيد، تقديم: عبد الفتّاح فؤاد، ط١، الإسكندريّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٣م.

(٤) انظر: سلسلة آثار وتراث الشهيد مرتضى مطهّري (١٧\١١٧) (مجموعة أصول الدين (٢/ ٢)/ المجتمع والتاريخ/ أنسنة الحياة في الإسلام/ الإسلام والاقتصاد/ الثورة والدولة/ ...)، ط١، بيروت، دار الإرشاد، ١٤٣٣هـ.ق/ ٢٠١٢م.

أمّا الفلسفة، فقد طوت ـ منذ عصر صدر المتألّهين الشيرازيﷺ حتى عهد العلّامة الطباطبائيّﷺ ـ ثلاثة قرون من التعليق على تعاليم الملّا صدرا[1] وتكرارها، والإصرار على تقديم مشروعٍ عقيمٍ للحكمة، إلى أن قيّض الله لحوزة قم المقدّسة رجلاً من صميمها، انبرى لكسر حالة الركود والجمود وتجديد الفلسفة الإسلاميّة، مُرسياً صرح الفلسفة الصدرائيّة الجديدة من خلال تأليف «مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعيّ»[2]؛ حيث كان ما كُتِب قبله في هذا الخصوص لم يتعدّ حدود التعليقات والحواشي والتذييل والشرح للنصوص السابقة، ولاسيّما لفلسفة الملا صدرا.

وقد شهد ميدان الفقه والأصول ـ طوال قرون ـ تحوّلات عديدة صعوداً وهبوطاً، يكاد يدفعنا إلى وصف وضعه بالسيّئ نسبيّاً، لولا دور بعض العلماء وإسهاماتهم ـ كالآخوند الخراساني في الأصول[3]، والشيخ الأعظم الأنصاريّ في الأصول والفقه[4]، وصاحب الجواهر النجفيّ في الفقه[5] ـ ولاسيّما منذ اجتياح أمواج الحداثة لبقاع العالم الإسلاميّ، وفرض الحياة العصريّة نفسها على علاقات المسلمين، مفرزة متطلّبات جديدة، وطارحةً مسائل مستحدثة عديدة، من دون أن تلقى إجاباتٍ مناسبة من الفقه الذي أضحى يعاني من جرّاء ذلك حالة انفصال مستفحلة عن العصر.

(١) انظر الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة (٩\٩)، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١م؛ الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، تعليق وتصحيح وتقديم: جلال الدين الآشتياني، ستاد انقلاب فرهنگى؛ مركز نشر دانشگاهى؛ المبدأ والمعاد، تصحيح وتقديم: جلال الدين الآشتياني، ط٣، قم المقدّسة، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى (مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي)، ١٤٢٢هـ.ق/ ١٣٨٠هـ.ش؛ المشاعر، تقديم: هنري كوربان، ترجمة المقدّمة: ابتسام الحموي، تعليق وتصحيح: فاتن محمد خليل اللبون، ط١، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ.ق/ ٢٠٠٠م.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (٣\٣)، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، ط٢، قم المقدّسة، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٢هـ.ق.

(٣) انظر الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول (٢\٢)، تحقيق وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط٦، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٣٠هـ.ق.

(٤) انظر تراث الشيخ الأعظم (مرتضى الأنصاريّ) (٢٧\٢٧)، تحقيق ونشر: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط٢، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلاميّ؛ مطبعة شريعت، ١٤٢٣هـ.ق.

(٥) انظر النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام (٤٣\٤٣)، تحقيق وتعليق: عباس القوچاني، ط، طهران، دار الكتب الإسلاميّة؛ مطبعة خورشيد، ١٣٦٥هـ.ش.

أمّا في ميدان الأخلاق، فقد اشتدّت حالة الركود في حقل المعارف الأخلاقيّة؛ إذ لم نشهد عملاً مميّزاً ذا جدوى في المسائل الأخلاقيّة البنيويّة، على الرغم من غنى مصادرنا بمفاهيم دقيقة وقيّمة وراقية، حتى لا يمكننا أن نلمح نماذج يصدق عليها عنوان التحف الأخلاقيّة.

وقد تمّ تجاهل موضوع الدراسات التربويّة بشكلٍ كامل، مع أنّه يُعدّ ركن المعرفة الدينيّة الرابع؛ إذ تتمثّل رسالة الدين الأساسيّة في بناء الفرد، والاهتمام بالمجتمع، وبدونها لا تبلغ الإنسانيّة من الدين غايتها.

بناءً على ما تقدّم، ينبغي علينا أن نطرح السؤال الآتي: أين تكمن المشكلة؟

أولاً: آفات الاجتهاد السائد والتفقّه الرائج:

ترجع مشكلة الاجتهاد السائد والتفقّه الرائج إلى عوامل ثلاثة، هي:

١. تضييق دائرة معنى الاجتهاد في «الاجتهاد» نفسه وتركه في زاوية النسيان، فصار استخدام منطق الاجتهاد مقتصراً على الفقه، وخرجت الأخلاق والعقائد -وحتى فنّ الاجتهاد نفسه- من دائرة الفعل الاجتهاديّ.

٢. تقييد مجالات الاجتهاد، حتى أضحت سياسيّات الفقه واجتماعيّاته مهجورةً، على الرغم من أنّها تشكّل المجال الأغلب الذي يُبتلى به الناس، والأكثر خصوبة لبروز مسائل مستحدثة تستدعي الاجتهاد والإبداع.

٣. صيرورة الاجتهاد تقليداً في الفقه الفرديّ؛ نتيجة رواج «الفقه المنتقل من صدر إلى صدر» ومن «جيل إلى آخر»؛ ما أفقده روح الاجتهاد بمعناه الدقيق والحقيقيّ، فأضحى الطالب لا إراديّاً مقلّداً لأستاذه؛ لأنّ درسه ليس سوى تقرير لدرس أستاذه! وهذا النوع من الاجتهاد عقيم حتى في الفقه الفرديّ؛ لخروجه من دائرة الاجتهاد، واقتصاره على تكرار استنباطات الفقيه السابق، وإعادة تدويره، في تجسيدٍ لحالة التعطيل والانسداد التي يعاني منها الاجتهاد.

والصحيح أنْ يجري فهم الدين بكامل أبعاده ـ بالمعنى العامّ وبصورة نسبيّة ـ بشكل اجتهاديّ، ولاسيّما في ما يخصّ أصول العقائد التي لا تقبل التقليد ذاتاً؛ فالاعتقاد يرفض التقليد في مقام الثبوت، فلا يمكن القول إنّ حالة الإيمان تتبلور في نفسي؛ نتيجة ما يقوله فلان أو يفكّر فيه.

إنّ الإيمان ـ بوصفه عقداً نفسيّاً يقوم على التفكّر والتعقّل ـ يفرض على الجميع لزوم الاجتهاد في المجال العقديّ، وقبول أصول الدين اجتهاداً ومنطقاً؛ حتى لا يجوز القول: بما أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال إنّ الله واحد، فهو كذلك؛ لأنّنا لم نقبل حجّيّة قول المعصوم عليه السلام وفعله إلا على أساس استدلالات عقليّة؛ ما يعني أنّ تبنّي قول المعصوم عليه السلام يستند إلى دعامة عقلانيّة، ما يسمح لكلامه أن يقع كبرى في عمليّة القياس بصورة حتميّة؛ نتيجةَ تحقّق تلك الحجّيّة وقطعيّتها.

كما لم يقبل عامّة الناس مبدأ لزوم التقليد في الأحكام إلا على أساس التعقّل والاجتهاد الإجماليّ، وهو مذكور في أوّل مسألة ضمن الرسالة العمليّة[1]، لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما مدى التزامنا بالاجتهاد في المجال العقديّ في يومنا هذا؟ وهل صرنا نتعامل معه مجالاً لا يمتّ إلى دائرة الاجتهاد بصلة!

وفي مجال الأخلاق والتربية، كم عملاً اجتهاديّاً قُدِّمَ؟ وهل يجري استنباط الأخلاق والتربية الدينيّة من منابعها؟ وهل تطبّق وظائف الاجتهاد الأربع في ميدان الأخلاق والتربية، وتستثمر مخرجات التفقّه فيه؟ وأيّ مجتهد يتصدّى اليوم للتفكير بالاجتهاد في ذلك الحقل؟

في الفترة التي سبقت انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، تراكم غبار النسيان على أكثر أبواب الأحكام والأخلاق، ولاسيّما تلك التي لها علاقة بأفعال المكلّفين وما لها طابع جماعيّ.

(١) انظر: الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم: العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام)؛ ط١، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٧هـ.ق، ج١، ص١١ ـ ١٢.

وما زالت سياسيّات الفقه واجتماعيّاته مستبعدة من التناول، مع الاكتفاء ـ نوعاً ما ـ بدراسة الفقه وتدريسه ودراسته من جوانبه الفرديّة والعباديّة فحسب؛ ما خفّف من وطأة صعوبة تدريس بابَي الطهارة والصلاة؛ نتيجة الكم الهائل ممّا قيل وكُتِب فيهما، حتى أغنتنا عن تخصيص مزيد من الجهد والبحث والوقت في دراستهما وتدريسهما، فضلاً عن أنّ المسائل المستحدثة غالباً ما تبرز في مجالات السياسة والاجتماع والمعاملات والعقود والإيقاعات، فكم من الحالات والموارد في أبواب الطهارة والصلاة والصوم يمكن أن نعثر فيها على مسألة جديدة وموضوع غير متطرّق له كلّ عام؟

وفي المقابل، لو ألقينا نظرة على حقل المعاملات، لوجدنا كمّاً هائلاً من المسائل المستحدثة المعقّدة والموضوعات المستجدّة ذات التعاريف الفريدة، وهي تفرض نفسها يوميّاً في عصرنا الحاليّ، لم يتناولها فقهنا بعد.

إنّ فقه السياسة والاجتماع هو ما تصدق عليه عبارة المعصوم عليه السلام الواردة في الروايات المأثورة «الحوادث الواقعة»[1]، وهي تستدعي الاجتهاد؛ فكلّ تحوّل تشهده السياسة والاقتصاد والمعاملات هي من مصاديق «المسائل المستحدثة» و«الحوادث الواقعة».

ثانياً: أساسيّات البحث الدينيّ:

ينبغي في البحث الدينيّ مراعاة ثمانية أمور؛ وهي:

١. الاجتهاد في الاجتهاد:

يشكّل هذا المبدأ أبرز ضرورات الحوزة العلميّة في عصرنا، فلا يجوز إخراج الاجتهاد من موضوعه، وينبغي إخضاع منطق الاجتهاد ومنهج استنباط الدين للمراجعة؛ استناداً إلى منطق الاجتهاد ذاته، ولاسيّما لناحية استكشاف نمط تنظيميّ وتصميم ضوابط اجتماعيّة.

(١) انظر: ابن بابويه، محمد بن علي (الصدوق): كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، لا.ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٠٥هـ.ق/ ١٣٦٣هـ.ش، باب٤٥، ح٤، ص٤٨٣ـ٤٨٥.

وقد شهد تاريخ فقهنا وأدواره على ما مرّ به مفهوم الاجتهاد ووظائفه من تحوّلات تدريجيّة عبر العصور؛ الأمر الذي كان يترك أثره على الفقه؛ متغيّراً مفهوماً ومصداقاً، ومتبدّلاً حدوداً في بعض الحقب.

وكان الفقه (الفقه الأكبر) في الماضي يشتمل على الكلام والعقائد الدينيّة، قبل أن يتحوّل عمليّاً في عصرنا الحاضر إلى مجرّد علم يقتصر على دائرة أفعال المكلّفين، من دون معرفة أيّ دليل يدعو إلى ذلك التضييق!

وهذا، يستدعي بسط فعّاليّة الاجتهاد ومفهوم الفقاهة، وإعطاء دور أكبر لمساهمة العقل بوصفه مصدراً من مصادر الاجتهاد؛ ما يضفي معنى أكثر دقّةً وأقرب للواقع لكلٍّ من الاجتهاد والتفقّه، حيث يمكن التوسّع في مصادر الاستنباط وأصوله وضوابطه وقواعده، واللّجوء إلى الاجتهاد الجماعيّ؛ لأنّه أكثر إتقاناً ومصداقيّة بالمقارنة مع نظيره الفرديّ الذي قد لا يواكب متطلّبات العصر.

فما المانع من توجّه الحوزة نحو عقد حلقات علميّة ـ فكريّة متخصّصة ومتفرّغة في العلوم الفقهيّة على مختلف مستوياتها، حتّى تتاح لها فرصة خوض غمار التفكّر والتفحّص والسبر والتقصّي، ما قد يفسح المجال لاكتشاف مناهج وأساليب جديدة، وإرساء ضوابط وقواعد مبتكرة لاستنباط المعارف الدينيّة، فضلاً عن ما هو متاح حاليّاً من منابع معتبرة؟! ألم تحدث مثل تلك المحاولة في تاريخ العلوم الإسلاميّة؟! ألم تفتح إفادات مشايخنا الطريق أمام ظهور أعمال فقهيّة وأصوليّة عديدة، فكان كتاب «كفاية الأصول» حصيلة كلٍّ من «عدّة الأصول»[1] و«معالم الدين وملاذ المجتهدين»[2]؟! ألم يتحرّر علم الأصول من هويّته بوصفه مقدّمة لعلم الفقه وملحقاً به، ليتوسّع إلى درجة تستغرق دورة تدريسيّة واحدة منه عشرين عاماً أحياناً؟! ألم تتحوّل مدرستنا الفقهيّة

(١) الطوسي، محمد بن الحسن: العدّة في أصول الفقه (المعروف بعدّة الأصول) (٢\٢)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط١، قم المقدّسة، مطبعة ستاره، ١٤١٧هـ.ق/ ١٣٧٦هـ.ش.

(٢) العاملي، حسن: معالم الدين وملاذ المجتهدين، ط١٢، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٧هـ.ق.

البسيطة والمختصرة إلى موسوعات مبسوطة ومفصّلة؟! وهل يصحّ الادّعاء أنّ مدرستنا الدينيّة عَقِمت من الكفاءات والمواهب، وفقد الدين حيويّته وخصوبته، مع أنّ مجال الابتكار والبسط والتوسّع فيهما لا يزال مفتوحاً؟!

لقد فتح فقهاء ومفكّرون أمثال الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر(١)، والشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، والإمام الخمينيّ طرقاً جديدةً في هذا الصدد(٢)؛ إذ أدخل الإمام مبدأ «ملاحظة ظرف متعلّق الحكم» (الزمان والمكان) في عمليّة الاستنباط والإفتاء، فضلاً عن تعامله مع الحكومة بوصفها فلسفة عمليّة للفقه(٣).

لقد شهدت فروع العلوم المختلفة تطوّرات وإبداعات ومناهج وأدوات معرفيّة مبتكرة، دفعتها إلى طرح أسئلتها واستفساراتها وآخر مستجدّاتها مقابل المعرفة الدينيّة؛ طلباً لإجابات، الأمر الذي يفرض على علم الأصول التوجّه جدّيّاً نحو التحوّل والتكامل لمواجهة تلك التحدّيات، عبر الشروع في فهم الأسئلة التي تفرزها الظروف الجديدة؛ بوصفه خطوةً ضروريّةً لتقديم الحلول، فلا يمكن إصدار حكم في قضيّةٍ ما من دون تحديد موضوع الحكم.

وفي هذا الصدد، يمكن تقسيم موضوعات الأحكام إلى ثلاث مجموعات: شرعيّة، عرفيّة، وعلميّة؛ فتتبع «العرفيّة» منها تشخيص العرف، أمّا «الشرعيّة» و«العلميّة»

(١) انظر موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٥\١٥) (الأسس المنطقيّة للاستقراء/ دروس في علم الصول/ بحوث في شرح العروة الوثقى/ اقتصادنا/ البنك اللاربوي في الإسلام/ المدرسة الإسلاميّة/ ...)، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠م.

(٢) انظر الخميني، روح الله: تهذيب الأصول(٣\٣)، تقرير: جعفر السبحاني، لا ط، قم المقدّسة، دار الفكر، لا ت؛ مناهج الوصول إلى علم الأصول (٢\٢): تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٢، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ.ق؛ كتاب البيع (٥\٥)، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٢، قم المقدّسة، مطبعة مؤسّسة عروج، ١٤٢٦هـ.ق/ ١٣٨٤هـ.ش؛ كتاب الطهارة (٤\٤)، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، قم المقدّسة، مطبعة مؤسّسة عروج، ١٤٢١هـ.ق/ ١٣٧٩هـ.ش؛ صحيفة الإمام (مجموعة خطابات الإمام الخميني وأحاديثه ومقالاته) (٢٢\٢٢)، ترجمة: منير مسعودي، مراجعة: بشير الجزائري، ط١، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م.

(٣) انظر: الخميني، روح الله: الحكومة الإسلاميّة، طهران، منشورات المكتبة الإسلاميّة الكبرى، ١٩٨٠م، ص١٧، ٢٠ـ٢٣، ٣٠، ٢٣، ١٢٠.

(تلك الموضوعات التي يقع أمر تحديدها على عاتق العلم ذي الصلة)، فيعود أمرها إلى آراء المجتهدين ومختلف مستويات التخصّصات الفقهيّة ذات العلاقة.

وجدير بالذكر أنّ موضوعات الأحكام هي بحدّ ذاتها بحاجةٍ ماسّةٍ إلى الاجتهاد بالمعنى العامّ؛ إذ لا يمكن لفقهنا بلوغ حالة التحوّل والتجدّد والنموّ ما لم يُحِط الفقيه علماً بزمانه، من خلال فهم الحياة المعاصرة ومتطلّباتها، وإدراك منظومة العصر المعرفيّة، والإلمام بأحدث الموضوعات، واستكشاف المسائل المستجدّة، وتفهّم تحدّيات العصر وتساؤلاته المطروحة.

إنّ تطوّر الفقه لن يتحقّق إلا بتوسيع مفهوم منطق الاجتهاد ومصداقه، من خلال تكوين حلقات الخبراء والمتخصّصين الذين يحيطون بكلّ فقيهٍ جهبذ ويعاونونه في بحثه وتدقيقه؛ وإلا فَقَدَ اجتهادنا نجاعته، وتجاوز العصر ديننا؛ لأنّ الفقيه الفرد ـ مهما أوتِيَ من علم بالموضوعات الشرعيّة ـ لن يتسنّى له الإحاطة بكافّة الموضوعات العلميّة والعرفيّة، وقد بلغت دائرة العرف اليوم من التوسّع حدّاً يعجز فيه الفرد عن تحصيل فهم عرفيّ جامع؛ حيث تشعّبت الموضوعات العرفيّة ومعاملاتها وأنواع عقودها، بالمقارنة مع ما مضى، إلى حدٍّ يستحيل معه الإلمام بها خلف أبواب الحجرات المغلقة في الحوزات؛ لمحدوديّة القدرات والدقّة الفرديّة.

٢. إحياء العلوم المهجورة:

إنّ ممّا يدعو إلى الأسف هو وصف دروس تفسير القرآن، والكلام و... بالدروس الجانبيّة في البحث الدينيّ المعاصر! أليس القرآن أساس كلٍّ من الكلام، والفقه، الأخلاق، والتربية؟ فكيف صار التفسير درساً جانبيّاً؟ ولماذا هُجِرت علوم السنّة، والحديث، والسيرة، والقواعد الفقهيّة، وغيرها من المعارف الضروريّة الأخرى؟

للفخر الرازيّ كتاب بعنوان «جامع العلوم» أو «حدائق الأنوار في حقائق الأسرار»[١] (المشتهر بالستّينيّ)، ذكر فيه ستّين علماً دارجاً في أوساط المسلمين في تلك الأيّام، مبيّناً تعريف كلّ واحد منها وحدوده، وهي تُعدّ اليوم من العلوم المهجورة، بينما كان أغلبها في الماضي من المقرّرات التدريسيّة والبحثيّة في الحوزات العلميّة الدينيّة، التي كانت حتى ما قبل ظهور الجامعات واقتحام نظام التعليم الحديث، بوتقةً لكافّة العلوم التي شملت تدريس الطبّ، والرياضيّات، والنجوم، والهيئة، والفلك.

٣. نقد العلوم المتعارفة والمتداولة حاليّاً:

من علامات حسن مجموعةٍ ما وحيويّتها: انتشار حالة النقد الذاتيّ فيها؛ الأمر الذي يفرض علينا اتّخاذ هذا النمط أسلوباً يتوخّى الإصلاح.

لذا، ينبغي إخضاع العلوم الدينيّة السائدة والمتداولة للنقد والمراجعة بصورةٍ جدّيّةٍ لا تقبل التهاون، من النواحي المنهجيّة، والبنيويّة، والتصوّريّة، والتصديقيّة.

في الفلسفة قام العلّامة السيّد الطباطبائيّ بعمل ضخم ينبغي إكمال مسيرته، وذلك من خلال تنقيحه الفلسفة في «بداية الحكمة»[٢] و «ونهاية الحكمة»[٣]، وتجديده الفلسفة

(١) في ما يلي قائمة بالعلوم التي ذُكِرَت في كتاب الفخر الرازيّ: علم الكلام/ علم أصول الفقه الظاهرة/ علم الجدل- المسائل الظاهرة/ علم الخلافيّات/ علم المذاهب/ علم الفرائض/ علم الوصايا/ علم التفسير/ علم المعاني (علم دلائل الإعجاز)/ علم القراءة/ علم الأحاديث/ علم أسامي الرجال/ علم التواريخ/ علم المغازي/ علم النحو/ علم الصرف/ علم الاشتقاق/ علم الأمثال/ علم العروض/ علم القوافي/ علم بديع الشعر والنثر/ علم المنطق/ علم الطبيعيّات/ علم التعبير/ علم الفراسة/ علم الطبّ/ علم التشريح/ علم الصيدلة/ علم الخواصّ (وهو على تسعة أقسام)/ علم الإكسير وهو علم الكيمياء/ علم الجواهر (معرفة الأحجار)/ علم الطلسمات/ علم الفلاحة/ علم قلع الآثار/ علم البيطرة/ علم البزاة/ علم الهندسة/ علم المساحة/ علم الأثقال/ علم آلات الحروب/ علم حساب الهند/ علم الحساب الهوائيّ/ علم الجبر والمقابلة/ علم الأرثماطيقيّ/ علم أعداد الوفق/ علم المناظرة/ علم الموسيقا/ علم الهيئة/ علم الأحكام والنجوم/ علم الرمل/ علم العزائم/ علم الإلهيّات/ علم مقالات أهل العالم/ علم الأخلاق/ علم السياسات/ تدبير المنزل/ علم الآخرة/ علم الدعوات/ علم آداب الملوك/ علم الشطرنج وأنواع الألعاب. انظر (بالفارسيّة): الرازي، فخر الدين: جامع علوم ستينى (جامع العلوم الستينيّ)، تصحيح: علي آل داود، نشر بنياد موقوفات دكتر محمود أفشار، ١٣٨٢هـ.ش.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط٢، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٨هـ.ق.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط١٤، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٧هـ.ق.

وتنقيحها في «أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ»، فاستعاض عن مقدّمات مباحثها بنظريّة الوجود التي لا تنطوي على تطبيقات جديرة بالاهتمام، ليبدأها بنظريّة المعرفة. ومع ذلك كلّه، لا يزال المنطق والفلسفة يعانيان من عيوب ونواقص كثيرة.

أمّا في الفقه، فقد قدّم الإمام الخميني‌ﷺ مشروعاً جديداً في مفهوم الاجتهاد، طارحاً عبارته الخالدة «الحكومة هي فلسفة الفقه العمليّة»، التي انبثق عنها مجموعة من الأسئلة التي تستحقّ التأمّل، من قبيل: ما هي العلاقة بين الفقه والحكومة؟ وما هو دور التفكير على المستوَيَين الاجتماعيّ والحكوميّ في عمليّة الاستنباط والتعاطي الفقهيّ والهيكليّة الفقهيّة؟[1]

لذا، ينبغي إسباغ صبغة التوازن على فقهنا وتكميله، للتعامل مع حالة المفارقة التي تضرب بأطنابها مفاصل الفقه، من خلال ظهور أقسام تعاني آفة التورّم والتضخّم، على الرغم من عدم كون مسائلها ممّا يُبتلى بها المكلّف، وبلوغ حجم النواقص والنقائص من الناحيتَين الكمّيّة والكيفيّة ما لا يقلّ عن حجم الفقه الموجود، فضلاً عن أنّ التطرّق إلى المسائل المستحدثة يضيف إليه المزيد.

٤. تنقيح العلوم والنصوص السائدة:

إنّ حجم الخلط بين العلوم كبير، ومقدار ما تسرّب من الزوائد في العلوم والنصوص أكبر؛ الأمر الذي يفرض بذل الجهود في سبيل تنقية المعارف الدينيّة وتنقيحها، من خلال تشذيبها.

٥. تنسيق قسمٍ من العلوم الدينيّة:

ساهمت عوامل كثيرة ـ من قبيل: ظهور معارف جديدة، وضرورة تأسيس معارف أخرى ـ في التفكير بلزوم إعادة تنظيم بعض العلوم أو أغلبها؛ لتأخذ ترتيباً جديداً.

(١) انظر: الخميني، الحكومة الإسلاميّة، م.س، ص١٧، ٢٠ـ٢٣، ٣٠، ٢٣، ١٢٠.

كما ينبغي تقديم تعريف جديد لتلك العلوم وتوضيح غايتها، فضلاً عن إعادة تنظيمها وتقسيمها.

٦. الإبداع والتجديد:

يمثّل كلٌّ من الإبداع والتجديد العلميّ أهمّ قضايا العالم الإسلاميّ وحاجاته، وأبرز رسالة يمكن حملها في العصر الحديث.

وتتفاوت أهمّيّة التجديد تَبَعاً لدرجاته؛ ما يجعله من المقولات التشكيكيّة. ومن مصاديقها التي نحتاج إليها: تناول موضوعات جديدة، واستخدام لغة جديدة في عرض الفكر الدينيّ، وتبنّي منهج جديد في طرح القضايا، وتقديم خطاب جديد عن المسائل، وتصميم هيكليّة جديدة للبحوث، وطرح أفكار جديدة، وتقديم حلول أو إستراتيجيّات جديدة، وتقديم نظريّات جديدة، وتأسيس معارف جديدة، وتصميم منظومات معرفيّة جديدة، و...

لقد تكرّر ذِكْر المباحث المعنيّة بنظريّة المعرفة والفهم والذهن في مختلف مواضع فلسفتنا وكلامنا وعرفاننا بصورةٍ مشتّتةٍ ومتفرّقةٍ، لكنّها لم تحظَ بالدراسة والبحث اللّازمَين من جانبنا، علماً أنّ الفلسفة -اليوم- قُسِّمَت إلى عشرات الفروع التخصّصيّة والمُلحقة، منها: «فلسفة المعرفة» التي تعدّ من أهمّها على الإطلاق، وتحتاج إلى اهتمامٍ خاصٍّ؛ حيث تحتوي على عددٍ من المعارف أو المقولات الأساسيّة التي يُفتَرَض إيلاء الاهتمام اللّازم بها، من قبيل: فلسفة الخلق، فلسفة الحياة، فلسفة النفس، فلسفة التربية، فلسفة العلم، فلسفة الفهم، فلسفة المنطق، فلسفة المعرفة، فلسفة الفلسفة، فلسفة الدين، فلسفة علم الكلام، فلسفة علم الفقه، فلسفة أصول الفقه، فلسفة الأخلاق، فلسفة العرفان، فلسفة السياسة، فلسفة الاقتصاد، فلسفة الفنّ، فلسفة الاجتماع، فلسفة التاريخ، وغيرها من المباحث.

وتحظى فلسفة الدين وفروعها –اليوم– بضرورةٍ وخطورةٍ متزايدَتَين، علماً أنّ البعض يخطئ في الخلط بين «الكلام الجديد» و«فلسفة الدين»، فيعتبرهما شيئاً واحداً؛ إذ يمكن لفلسفة الدين أن تشمل في معناها طيفاً واسعاً من فلسفات العقائد والأخلاق والأحكام والسياسة والتربية الدينيّة وكثيرٍ من الفلسفات الإسلاميّة المُلحَقة والتخصّصيّة (دراسة عقلانيّة للعلوم والمقولات الدينيّة وفق مقاربةٍ إسلاميّةٍ).

٧. إرساء أسس بعض المعارف الجديدة:

أمام واقع ظهور أفكار وعلوم غير مسبوقة في عالم اليوم وضرورة التعامل معها، يجب علينا التأسيس لمجموعة من المعارف في حقل الدراسات الدينيّة. ولأهمّيّة هذه الضرورة فقد أُفرِدَت لها فقرة مستقلّة، على الرغم من أنّها فرع للضرورة السادسة (الإبداع) التي مرّت الإشارة إليها.

ومع العلم بأنّ العلوم الإنسانيّة–الاجتماعيّة السائدة اليوم تقوم على تعريفٍ معيّنٍ للإنسان والمجتمع، يتميّز بعلمانيّته وذاتيّته، فلا يمتّ بصلةٍ إلى الله وحقيقة الوجود، فعلى مَنْ تقع مسؤوليّة أسلَمَة العلوم الإنسانيّة؟ وهل ينبغي للجامعيّين المبادرة إلى إطلاق تلك العمليّة وتأسيس علومها، أم على علماء المسلمين القيام بذلك؟ وما هي المرتكزات الفلسفيّة والكلاميّة لتلك العمليّة؟ وما المنطق والمنهج اللّازمان للتحكّم بها؟

من هنا، ينبغي إرساء العلوم الإنسانيّة على أساس بُعدَي «خلافة الإنسان وعبوديّته»؛ إذ نمتلك تعريفاً إلهيّاً للإنسان، ننظر من خلاله إليه بوصفه «خليفة الله» و«عبده» في آنٍ معاً، فلا نطلق عليه محور الوجود وحياته.

إنّ إدخال مثل ذلك المبدأ في الدراسات الاجتماعيّة للعلوم الإنسانيّة، من شأنه إيجاد سيرورة جديدة فيها، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه: على مَنْ تقع مهمّة تأسيس مثل تلك العلوم الإنسانيّة وتنسيقها؟ وهل توجد مرجعيّة أخرى غير علماء المسلمين للرهان عليها في هذا الخصوص؟

ومالم يتمّ التعامل بجدّيّة مع أسلَمة العلوم الإنسانيّة-الاجتماعيّة، فسوف يظلّ إصلاح أوضاع الجامعات حلماً بعيد المنال!

وما دامت الجامعات والمدارس والرؤى العلمانيّة تبلور أذهان شبابنا وضمائرهم في العلوم الإنسانيّة-الاجتماعيّة، وطالما يضطرّ أستاذنا إلى تدريس تلك التوجّهات والمدارس الفكريّة الغربيّة، بعد مراجعة نصوصها، فلن نستطيع الرهان على ظهور جيلٍ جامعيٍّ إلهيٍّ يدير دفّة النظام وفقَ رؤيةٍ إسلاميّةٍ!

٨. إيجاد منظومة تعليميّة -بحثيّة تقوم على تخصّصيّة الدراسة والبحث وموسوعيّة الإفتاء والاستنباط:

يتّفق البشر في عصرنا الحاضر على ضرورة التخصّص في كافّة الفروع العلميّة؛ باعتبارها أمراً عقليّاً وعقلائيّاً، كما يؤكّدون في الوقت عينه على أهمّيّة الدراسات الموسوعيّة؛ حيث أدّت عمليّة البسط التي شهدتها الحكمة والمعرفة الإسلاميّة إلى تشعّب المعارف الدينيّة إلى علومٍ مستقلّةٍ ومتعدّدة بالتدريج، فلم يعد من الضروريّ في يومنا هذا أن يكون كلّ فقيه مفسّراً متخصّصاً، وكلّ مفسّر فقيهاً جامعاً، كما انّه ليس من الضروريّ أن يكون كلّ متكلّم فقيهاً ومفسّراً، وبالعكس؛ الأمر الذي ينطبق على سائر التخصّصات، وهذا يدعونا إلى قبول حقيقة لزوم تقسيم المعرفة وتفريعها إلى حقول الدين الأربعة؛ بوصفها فروعاً لكلّ علم في مقام التعليم والبحث. كما يدعونا إلى تشجيع روح المشاركة من خلال مساهمة مجتهدي كلّ فرع والمتخصّصين في الفقه الاجتماعيّ-السياسيّ، واستشارة الخبراء العارفين بموضوع كلّ فرع، وتفعيل الدراسات التطبيقيّة بين المذاهب والمدارس عند اللّزوم، والمقاربة الموسوعيّة للعلوم، عبر الاطّلاع على المعارف ذات الصلة.

ثالثاً: بين الفقه المتجدّد والفقه التقليديّ:

يدّعي البعض -جهلاً أو عن غير جهل- وجود نوعَين من الفقه: الفقه المتجدّد، والفقه التقليديّ!

لقد عانى الاجتهاد في الماضي من آفتَي التحجّر والجمود، وقد زاد من شدّة وطأتَيهما ـفي يومنا هذاـ تضافر آفتَي التغريب والعَصرنة إليهما؛ إذ انبرت جماعةٌ لحمل شعار التجديد والابتكار في الكلام والفقه ـوهو ضروريّ قطعاًـ دون فهم معنى الاجتهاد الحقيقيّ، فخبطوا خبط عشواء، وتورّطوا في آفاتٍ، من قبيل: النزعة إلى الشذوذ في الآراء، والإصرار على تعدّديّة الرؤى التي تزيد الناس حيرةً، والنزعة إلى الفوضويّة العلميّة واللّامبالاة في الطروحات، والإباحيّة، والتسييس، والانتقائيّة، والتهاون، والاقتباسيّة الجامدة، والخرافة، والكلام والفقه «الصَّحفيّ».

ويبدو أنّ خطر مثل تلك الزمر والأفراد يفوق خطر التيّارات المتحجّرة والجامدة التي خنقت البيئة الدينيّة؛ لأنّها تعرّض التجديد الحقيقيّ للدراسات الدينيّة للخطر؛ نتيجة اتّخاذها منهجيّات تفكير فرديّة خاطئة، لا أساس لها من الصحّة، ما يوجّه ضربةً قاصمةً إلى الحركة الإصلاحيّة في الحوزة، ويضمن ترسيخ التيّار المتحجّر واستمراره...!

إنّ إطلاق تعبير «الفقه الجامد وغير المتجدّد» ينطوي على تناقضٍ ذاتيٍّ؛ إذ ليس الفقه سوى حصيلة التفقّه والاجتهاد، الذي يقوم ـبدورهـ على أساس كسر أصنام التقاليد والبدع والتحجّر.

قد يُصاب الاجتهاد بـ«الهجر والترك»، لكنّه مقاوم «للاندراس»، وقد يتعرّض الفقه لـ«توقّف»، لكنّه عصيٌّ على «التقليديّة»؛ لأنّ الفقه والاجتهاد المندرس والتقليديّ ليس فقهاً واجتهاداً، فالاجتهاد عصيٌّ ذاتيّاً على الاندراس والتقليديّة؛ فكلّ حكمٍ مستنبَطٍ لموضوعٍ ما ـمن خلال الاستناد إلى منطق الاجتهادـ يُعدّ جديداً بالنسبة إلى موضوعه وشرطه، حتى لو كان قد صدر قبل ألف سنة.

ولذا لا معنى لمصطلحاتٍ من قبيل: «الفقه التقليديّ»، و«الفقه المعاصر»، فالفقه معاصرٌ دائماً؛ لأنّه ينطوي على التجديد والإبداع، مع التأكيد على ضرورة توجّه الفقه الحيّ الذي وصفه الإمام الخميني‌ﷺ بـ«الفقه الجواهريّ»[1] نحو التعامل مع المسائل

(١) انظر: الخميني، صحيفة النور، م.س، ج٢١، ص٣٤٧، ٣٧٩.

المستحدثة، والتنويه بتحمّلنا مسؤوليّة ما تعرّض له الفقه من جمود، والاجتهاد من شلل!

وفي ما يأتي نماذج لمجموعةٍ من المسائل الفقهيّة المهمّة التي لم تنل منّا اهتماماً لائقاً، فلم نتناولها أصوليّاً بصورةٍ معمّقة.

فلم يتعرّض فقيهٌ -على حدّ علمي- إلى «فقه التنمية» حتى الآن، على الرغم من سعة ميدانه، إلى درجةٍ يمكن فيها لفقيهٍ جهبذ وكَفِيّ تأليف ما يعادل موسوعة الجواهر في أبوابه؛ لغنى حقل «التنمية» بآلاف المسائل والقضايا والمقولات في مجالات الفكر، والثقافة، والتقانة، والاقتصاد، والعلاقات، والمعايير المستجدّة التي فرضتها التنمية والحداثة على حياة البشر -ومنهم المسلمون- الأمر الذي يستدعي خوض الفقه غمارها؛ لتقديم الإجابات والحلول الناجعة، فهل بادر أحدٌ منّا إلى إعداد عملٍ -ولو كتيّب- في هذا الخصوص؟!

أليست ظاهرة العولمة من قضايا البشر الأساسيّة؟ وهل توجد في عصرنا «حادثة واقعة» أهمّ منها يواجهها المسلمون؟ وهل توجد نقاط التقاء بين العولمة والدين؟ وهل توجد أيّ نسبة، إيجابيّة أم سلبيّة، بينها وبين الإسلام؟

مع غضّ النظر عن ماهيّة الصلة بين العولمة والدين، فإنّ على الإسلام اتّخاذ موقفٍ واضح تجاهها، علماً أنّ العولمة تحدٍّ مهمّ لا ينبغي التقليل من أهمّيّته، فهل يمكن قبول ادّعاء أنّ دائرة الإسلام تبلغ درجةً من الضيق والقصور، تحول دون تعاطيها مع واقعةٍ عظيمةٍ ومسألةٍ مستحدثة بحجم العولمة؟!

وتنطوي عمليّة العولمة (أو مشروع العولمة) على كمٍّ هائلٍ من المسائل والقضايا التي تفرض نفسها على المسلمين؛ سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوا. فضلاً عمّا تحمله من قضايا وبحوث فلسفيّة وكلاميّة وأخلاقيّة وفقهيّة.

في هذا السياق، نشير إلى عددٍ من الميادين الواسعة التي لم نتناولها بالشكل الملائم، من قبيل: فقه التكنولوجيا، فقه الطقس والجوّ، فقه البحار والملاحة، فقه المناجم والثروات

الطبيعيّة والأنفال، فقه البيئة، فقه التجارة الخارجيّة والجمارك والضرائب والرسوم والغرامات، فقه الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، فقه الصيرفة والمال والمعاملات البنكيّة، فقه المعاملات الحديثة والوسائط والأوراق الماليّة، التأمين، الضمان الاجتماعيّ، التقاعد، وغيرها من عشرات المسائل.

ومن المفارقات في هذا الخصوص: تعامل بعضهم مع البنوك بوصفها صناديق أمانات، وتعاملهم مع المال بوصفه دراهم ودنانير تقليديّة! تستدعي حمل الأحكام الخاصّة بهما عليه، دون الالتفات إلى مفهوم القيمة الحقيقيّة الذاتيّة.

علينا معرفة مفاهيم التنمية، والعولمة، والمجالات الجديدة لاستعمال المال، والصيرفة والمعاملات البنكيّة؛ لما تحمله من تأثيرات في حياة البشر، ولما تفرزه من شباك لاصطياد كثيرٍ منهم بالمعاصي والتعدّي على الحدود الإلهيّة.

إنّ تصدّي كلٍّ من الحكومة، ووزارة الاقتصاد والماليّة، والنظام البنكيّ، للتعامل مع المسائل الماليّة الحديثة، لا يعفينا من مسؤوليّتنا؛ لأنّ كثيراً من المعاصي المرتكبة في هذا الخصوص يعود إلى جهل الناس بالأحكام الإلهيّة.

كما يمثّل فقه الإعلام بحراً عظيماً، بما يحويه من وسائل متنوّعة: كالتلفاز، الإذاعة، السينما، الإنترنت، والصحافة التي تتفاعل معها مختلف شرائح المجتمع لساعات وأيّام طويلة، الأمر الذي يفرز آلاف الأحكام والقواعد التي تخفى على كثيرٍ من الناس!

فما حكم الإعلام في الإسلام؟ وهل انبرى المجتهدون للعمل على فقه الإعلام والصحافة؟ وهل للصحافة فقه خاصّ بها؟ ألا يتعامل البشر مع هذه المقولة منذ ما يربو على مئة عام؟ ألا ينبغي وضع كتاب أو رسالة في أحكام الصحافة والبرامج الإلكترونيّة وحقوق النشر والإعداد؟ أليست الحاجة ماسّةً إلى وجود فقه الإنترنت؟ هل يمكن للبشر العيش بعيداً عن تأثير تلك الأعجوبة العصريّة؟!

في هذا الخصوص، هل انبرى أحد لتناول فقه الفنّ، المنبثق من حقل الإعلام ووسائل الاتّصال، بصورة تخصّصيّة وشاملة؟ وهل من المقبول التقليل من شأن الفنّ وغنى مواضيعه؟!

عندما نقول بحرمة حلق اللّحية والتصوير والموسيقى والغناء، فعلينا توقّع أسئلة يوجّهها المجتمع، من قبيل: هل توجد موسيقى مباحة؟ لأنّ الإجابة بالنفي تستدعي منع وسائل الإعلام من بثّ أيّ نوع من أنواع الموسيقى؛ منعاً لإيقاع الناس في المعاصي. أمّا إذا كان الردّ بالإيجاب، فعلينا رسم حدودها بكلّ دقّة، وعدم الاكتفاء بالعموميّات التي لن ترفع هواجس الناس، بل ترمي الكرة مجدّداً في ملعبهم.

هل يوجد في الإسلام أحكام خاصّة في حقول لها علاقة وثيقة بحياة البشر؛ كالروايات، والأفلام، والمسرح، والكاريكاتور، والكوميديا والهزليّات، والنحت والتصوير؟

وفي السياسة تبرز قضايا، من قبيل: فقه السياسة والحكم، فقه السلطة، المشاركة الشعبيّة وسيادة الشعب، البرلمان، الرأي العامّ، مكانة الآراء الجماهيريّة، التحزّب، العصيان المدنيّ، حقوق الأقلّيّات المغلوب على أمرها، الاعتراض على نتائج الانتخابات، البغي والانقلاب، وغيرها من الموضوعات السياسيّة الأخرى التي تحتاج إلى تفقّهٍ واجتهادٍ مناسبَين.

وتعدّ «الرقابة الذاتيّة» (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من قضايا العصر المهمّة؛ ما يستوجب على المجتهدين والمراجع إقرار مواضيع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورضى العامّة وحقّ الرعيّة في مقرّراتهم ودروسهم، حتى يتبيّن كيف يستقطب الإسلام الناس إلى المشهد السياسيّ وتدبير المجتمع، وما هي آليّاته المطروحة والصلاحيّات والوظائف والأدوار التي حدّدها لعامّة أبناء المجتمع؟ إنّ بسط البحث في هذا الموضوع يتيح المجال لاستكمال قسمٍ من المرتكزات الفقهيّة والمواقف التنفيذيّة للحكم الدينيّ.

وفي عصرنا الحاضر، أفرزت قضايا تحديد النسل وتنظيمه، والتعديلات الوراثيّة، والاستنساخ وتغيير الجنس مسائل معقّدة في العالم؛ ما يفرض تحدّياً أمام المجتهدين للبحث فيها.

ويعاني فقه العلاقات الدوليّة وشؤون المنظّمات والمواثيق العالميّة من الإهمال؛ ما يبرز الحاجة إلى استفراغ الوسع والتفرّغ للبحث في فقه الديبلوماسيّة والعلاقات الخارجيّة والمعاهدات الدوليّة.

طبعاً، ليس من المنطقيّ توقّع احتواء الرسالة العمليّة الفقهيّة العامّة على كافّة المسائل، ولكن يمكن تخصيص رسائل لتناول تلك المسائل المستحدثة؛ لأنّ كثيراً من تحدّيات العصر -بما تحمل من مفاهيم مستجدّة وموضوعات جديدة- تسرّبت إلى أغلب مفاصل الحياة، فارضةً بمجموعها وضع رسائل فقهيّة مستقلّة.

في هذا السياق، نشير إلى مسائل حيويّة أخرى ينبغي إدراجها في المناهج الدراسيّة الدينيّة، من قبيل: الأمم المتّحدة، مجلس الأمن الدوليّ، المحافل الدوليّة، الحدود الحديثة، الدولة، أنظمة الحكم، والإدارة القائمة على مبدأ «الدولة- الشعب»؛ وهي تنطوي على عدد كبير من الأحكام الفقهيّة، وتفرض لزوم إعادة النظر في تعاريف أصناف الكفّار، والإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هو مصداق المحارب والذمّيّ والمعَاهِد في عصرنا؟ وما أحكام الكفّار المحايدين المقيمين في البلدان الأخرى؟

رابعاً: ضرورة التجديد في منهج الاجتهاد وأدواته المعرفيّة:

لا بدّ للاجتهاد والتفقّه السائد والرائج في واقعنا المعاصر من إجراء دراسة تقويميّة لأدواته الاستنباطيّة، ومن أبرز هذه الأدوات: علم أصول الفقه.

وقف علم الأصول بثباتٍ وشجاعةٍ في مواجهة النزعة الأخباريّة والاتّجاه السطحيّ للدين وأحاديّة المنبع الدينيّ (من خلال الاقتصار على الأخبار بوصفها المنبع الوحيد للدين)، مخلّصاً الاجتهاد من الجمود والتحجّر، وممهّداً الطريق أمام تطوّر الفهم الدينيّ والالتزام العقديّ.

ومع ذلك كلّه، ما تزال الحاجة ماسّةً إلى القيام بدراسة تقويميّة لعلم الأصول؛ وذلك في أربعة مستويات: «المنهج»، «الهيكليّة»، «المحتوى والمضمون» (أي بعض الادّعاءات الموجودة)، و«الوظيفة والمحدّدات».

لقد خضع علم الأصول إلى عمليّة البسط بصورةٍ تدريجيّةٍ؛ الأمر الذي جعله عرضة لموجاتٍ من الاختلال البنيويّ، وعدم الانسجام في فصوله، وكثرة الاستطراد؛ إذ لا لزوم لإقحام البحوث اللّغويّة في الموضوعات الأصوليّة، ولاسيّما قسم الألفاظ الذي يستدعي اختصاره وتشذيبه؛ بحذف الإطالات وما لا طائل منه، ورفع الخلط بين العلوم.

وتوجد مجموعةٌ من المسائل في مباحث الألفاظ، لا علاقة لها بعلم الأصول، ما يتطلّب طرحها والبحث فيها قبل الشروع في علم الأصول، كما يحوي ذلك العلم مجموعةً أخرى من الموضوعات التي لا تطبيقات عمليّة لها في عمليّة الاستنباط، الأمر الذي يفرض على مؤسّسات التعليم الديني اعتماد مقرّرات دراسيّة بعنوان «دراسات لغويّة وألسنيّة» تتيح للطلبة فرصة الإلمام بالبحوث الضروريّة ـ بوصفها مقدّماتٍ لذلك العلم ـ فيدرسون تلك المقرّرات إلى جانب الصرف، والنحو، والبلاغة؛ لما لها من دورٍ لا يقلّ أهمّيّةً عن علوم اللّغة في فهم النصّ.

في هذا السياق نطرح السؤال الآتي: ما صلة مبحث «الطلب والإرادة»، المباشرة أو غير المباشرة، بعلم الأصول؟

يأتي الجواب: «الأمر» بمعنى «الطلب»، الذي ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام: حقيقيّ (ذاتيّ)، إنشائيّ (لفظيّ)، ذهنيّ ومعنويّ. والأمر نفسه ينطبق على «الإرادة»؛ حيث تصوّر جمعٌ ـ منهم الأشعريّون ـ أنّ الإرادة طلب نفسيّ، أمّا الطلب اللفظيّ فهو الطلب الاصطلاحيّ نفسه الذي يعني الأمر.

لقد أدّى طرح مسألة تغاير الإرادة والطلب أو اتّحادهما، إلى انزلاق الأصوليّين في خوض سلسلةٍ من المباحث الفلسفيّة والعلميّة المجرّدة والكلاميّة غير الضروريّة، من قبيل: التساؤل عن حقيقة الإرادة والطلب، اختياريّة مقدّمات الإرادة، والتمايز بين الإرادتَين الإلهيّة والإنسانيّة.

كما دفعتهم تلك المسألة إلى إحياء النزاعات القديمة بين الأشعريّين والمعتزلة والإماميّة في الحقيقة ونسبة الذات والصفات، والجبر والتفويض، ومعنى الكلام في نفسه، و... ما لا علاقة له بعمليّة استنباط الأحكام، ولا صلة له بماهيّة علم الأصول!

إنّ ظهور تلك الآفات في علم الأصول أمرٌ طبيعيٌّ، نتيجةَ حالة القصور في تدريس الفلسفة والكلام، واختفاء دور فلسفة التفقّه وعلم الفقه من المنظومة التعليميّة الدينيّة، وهجر مناهج العلم وفنّ البحث!

فلماذا لا نهتمّ بطرح مباحث عمليّة وضروريّـة؛ كالمفاهيم والمعاني والمرتكزات والتطبيقات العمليّة في سيرة المعصومين عليهم السلام والعقلاء والعرف والمصالح؟ ولماذا لا نتناول بالبحث العلاقة الموجودة بين الفقه والفطرة؟

إنّ من عيوب علم الأصول الأخرى: تفشّي حالة التكلّس على القواعد والضوابط المتعارفة، وتضييق دائرة البحث في مباحث ضروريّة، وإغفال أخرى؛ الأمر الذي يسلّط الضوء على ضرورة توسيع دائرة الأصول وقواعد الاستنباط، ولاسيّما في ما يخصّ الاجتهادَين الاجتماعيّ والسياسيّ.

وفي ما يتعلّق بعلم أصول الفقه السائد والرائج، تحظى المباحث المعنيّة بـ«الكتاب» بالنصيب الأكبر من عمليّة الاستنباط، فيما لا ينال «العقل» سوى حيّزٍ محدودٍ فيها، على الرغمَ ممّا يلعبه من دورٍ مؤثّرٍ في فنّ الاجتهاد وفهم الدين؛ ما يستدعي توسيعه وتعميقه، بما يتناسب مع شأنه.

وخلافاً لما هو مشهور، تشكّل آيات الأحكام (تلك الآيات التي يمكن لها أن تدخل في خدمة استنباط الأحكام والحدود الإلهيّة؛ استناداً إلى إحدى الدلالات الثلاث) أكثر من ثُلُث القرآن الكريم، بينما يمكن لفعّاليّة العقل في حقل الدراسات الدينيّة ـ ومنها استخراج الأحكام ـ أن تحتلّ مساحةً أكبر بكثيرٍ ممّا يُتَصوَّر.

وتوضيح ذلك: أنّ وظائف العقل تختلف في حقل البحوث الدينيّة، بحسب الجهات

المأخوذة بعين الاعتبار، إلى أقسامٍ مختلفةٍ، منها:

١. بلحاظ شمول فعّاليّة العقل للحقول الثلاثة (العقائد، الأحكام، الأخلاق)، أو بلحاظ انحصار فعّاليّته في حقل محدّد، ويُعبَّر عن هذين البعدَين، بالوظائف «العامّة» و«الخاصّة»:

أ. وظائف العقل «العامّة» والمشتركة في البحوث الدينيّة، وهي عبارة عن الآتي:

- إدراك بديهيّات النزعة نحو التديّن والإيمان (من قبيل: ضرورة الدين، منشأ الدين، النبوّة العامّة، و...).
- إرساء المرتكزات اللّازمة للحقول الثلاثة.
- إثبات إمكانيّة فهم الدين.
- المساهمة في تنظيم «معرة منطق فهم الدين».
- إثبات حجّيّة سائر المنابع الدينيّة.
- استنباط التعاليم الدينيّة من سائر المصادر الأخرى (أدوات فهم الدين وطرقه).
- وضع الضوابط والقواعد الضروريّة للمعرفة الدينيّة.
- تقويم منابع فهم الدين وأدلّته ورفع التعارض في ما بينها.
- تمييز صحيح المعرفة الدينيّة من سقيمها.
- استكشاف آفات المعرفة الدينيّة ومعالجة الأخطاء.

ب. وظائف العقل «الخاصّة»، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات؛ تَبَعاً لفعّاليّته في كلّ حقلٍ من حقول الدين الثلاثة؛ وهي عبارة عن:

- في حقل العقائد:

- إدراك أصول العقائد بصورةٍ مستقلّةٍ (من قبيل: وجود الواجب، التوحيد، و...).
- إدراك كثيرٍ من القضايا الدينيّة.

ـ في حقل الأحكام:

- إدراك قسمٍ من علل الأحكام الدينيّة وحِكَمها.
- الدفع نحو التزام الأوامر الشرعيّة والردع عن نواهيها.
- تحديد صُغريات الأحكام الشرعيّة العامّة ومصاديقها (معرفة الأحكام).
- تعيين موضوعات الأحكام العمليّة (معرفة الموضوعات).
- إدراك المصالح والمفاسد المترتّبة على الأحكام في مقام التحقّق، وتحديد الأولويّات، ورفع التزاحم بين الأحكام.
- ترخيص المباحات وتأمينها (أو تقنينها) (ما لا نصّ فيه، ومنطقة الفراغ).
- تعيين آليّة تحقّق أحكام الدين الاجتماعيّة (البرنامج، والهيكليّة، والمنهج).

ـ في حقل الأخلاق:

- إدراك الحسن والقبح الذاتيَّين للأفعال.
- إدراك قسمٍ من القضايا الأخلاقيّة بصورةٍ مستقلّة.
- تشخيص صُغريات القضايا الأخلاقيّة ومصاديقها.
- تحديد المفاسد والمصالح المترتّبة على الأحكام الأخلاقيّة في مقام

العمل، وإدراك الأولويّات ورفع التزاحم في ما بينها.

- الترخيص (أو جعل حكمٍ أخلاقيٍّ) في حالات الفراغ.
- الدفع إلى فعل الفضائل وكسبها، وترك الرذائل.
- تعيين آليّة تحقّق الأخلاق الدينيّة.

٢. بلحاظ وظيفة العقل في نطاق كلّ واحدٍ من أطراف «واقعة الفهم» الخمسة؛ وهي عبارة عن:

أ. فعّاليّة العقل في مبدأ الدين (الماتن= الشارع، المعصوم، العقل والفطرة).

ب. فعّاليّة العقل في نطاق منابع الدين (أدوات فهم الدين ومجاريه = المتن والنصّ بالمعنى العامّ).

ج. فعّاليّة العقل في مُدرِك الدين (المفسّر= مخاطب الدين).

د. فعّاليّة العقل المُدرَك (المعنى = رسالة الدين).

هـ. فعّاليّة العقل في مجال منطق إدراك الدين (المنهجيّة).

٣. بلحاظ نمط فعّاليّة العقل في الحقول الثلاثة، يمكن تقسيم وظائف العقل إلى نوعَين: «استقلاليّ» و«آليّ».

٤. بلحاظ «**الوساطة**» أو «**المباشرة**» في فهم الدين.

٥. بلحاظ وظائف العقل وفعّاليّتها، يمكن تقسيمها إلى قسمين: «حول الدين» أو «في الدين».

٦. بلحاظ وظائف العقل في نطاق الدين؛ تبعاً لتقسيم العقل إلى: نظريٍّ وعمليٍّ.

هذا، وتحتاج مرتكزات التقسيمات ومصاديقها ومعانيها إلى مزيدٍ من الشرح والبسط؛ ما يستدعي إفراد بحثٍ مستقلّ له.

كما إنّ لكثيرٍ من موضوعات علم أصول الفقه الرائج سنخيّةً مع مباحث فلسفة الفقه، من قبيل: المعنى والمبنى، صِلات الفقه بالعقل، والفقه بالفطرة، والفقه بالسيرة، والفقه بالمصلحة، والفقه بالعرف، ومناهج علم الفقه، ولا يمكن طرح فقهٍ ناجعٍ وذي جدوى ـاليومـ دونَ الاستعانة بفلسفتَي الفقه والاجتهاد.

ثمّة مجموعةٌ من المحاور التي ينبغي تعليمها وتعلّمها؛ بوصفها مُقرّراتٍ دراسيّةٍ مدوَّنةٍ ومنسجمةٍ. ويمكن الإشارة إلى بعضها، من قبيل: مرتكزات الفقه والأصول الوجوديّة، والمعرفيّة، والإنسانيّة، والدينيّة، والمنهجيّة والاستدلاليّة، فضلاً عن المواضيع ذات الصلة بكلٍّ من معرفة الحكم والموضوع والآفات في عمليّة الاستنباط.

بناءً على ما تقدّم، علينا أن نُخضِع المباحث المطروحة بشكلٍ عامٍّ في العلوم المنهجيّة الدينيّة ـكأصول الفقه، والمنطق، وعلم التفسير ومناهجه، وعلم الحديثـ إلى عمليّة تقويم؛ بهدف استنباط مبادئ فهم الدين وضوابطه وقواعده ومقارباته ومناهجه، وتسليط الضوء على حالات القصور التي تعاني منها مناهج التفسير، واستخراج أساليب لتمييز الغثّ من السمين في الاستنباطات الدينيّة، وعرضها وتنسيقها وإكمالها بوصفها حقلاً معرفيّاً، وربما فرعاً علميّاً مستقلاً.

أمّا في مجال فهم الدين، فثمّة كثيرٌ من الأسئلة التي تنتظر الإجابة، من قبيل: هل الدين قابلٌ للفهم؟ وإذا كان كذلك، فهل هو منهجيٌّ؟ في حال كان الدين منطقيّاً، ما هي عوامل تحوّلاته وعلل تفريعاته؟ وهل الدين قابل للقراءة؟ وإذا لم يكن قابلاً للقراءة، فما الفرق بين قابليّة القراءة وتنوّع الآراء الدينيّة؟ وكيف يمكننا تمييز الفهم الصحيح من الفهم السقيم؟

تلك الأسئلة تفرض تأسيس حقلٍ معرفيٍّ، يمكن أن نطلق عليه اسم «علم منطق فهم الدين»، الذي بات يشكّل حاجة ضروريّة بالنسبة إلى الاجتهاد والتفقّه في الدين، ويحتاج إلى بناء مشروع مفصَّل ودقيق في واقعنا المعاصر.

خاتمة:

أجد من اللّازم التأكيد على أنّ قوام الدين ودوام المسار التديّنيّ يقومان على عنصر الفقاهة ومنطق الاجتهاد؛ فقد قاسى فقهاؤنا الأمَرَّين حتى يتركوا لنا إرثاً عظيماً من الكنوز المعرفيّة، وقد قدّر أحد العلماء مقدار ما استنبطه السلف الصالح من فروعٍ فقهيّةٍ بما يربو على أربعين ألفاً، ما يستدعي توجيه العتب إلى أنفسنا لتقصيرنا في إكمال المسيرة!

إنّ الاجتهاد ـسواء أكان بمعناه الخاصّ: «تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة»، أم بمعناه العامّ: «محاولة لفهمٍ مُمَنهَجٍ للدين، واستكشافٍ مضبوطٍ لتعاليمه وقضاياه»ـ يشكّل جوهر المنهج الاجتهاديّ والفقاهتيّ الشيعيّ، والذي تدين له كافّة التحوّلات العظيمة التي شهدها تاريخ الإسلام والتشيّع، ومنها: الثورة الإسلاميّة التي فتحت صفحةً جديدة في التاريخ؛ إذ لو لم يكن الإمام الخمينيﷺ فقيهاً، لما تمكّن من صنع الثورة، لا من الناحية الشرعيّة، ولا من الناحية العمليّة؛ فقد حمل لواء الثورة بحكم الاجتهاد وسلطة المرجعيّة، ليتغلّب على قوى عصره الغاشمة، مستنداً إلى دعامتَي الاجتهاد والفقاهة، بوصفهما محرّكَين ومصدرَين للشرعيّة، فضلاً عن مرجعيّته التي شكّلت ضمانةً لنصره وأرضيّةً لمشروعيّته.

لذا، تلعب حالة النقد البنّاء والهادف للمؤسّسة الدينيّة والفقاهة دوراً أساساً في تطوير الثورة، وترسيخ أسسها، فضلاً عن إرساء قِيَم الدين والتديّن.

في المقابل، انبرت ثلّةٌ انتهازيّةٌ ومغرضة تتناقض مع أصل الدين والتديّن، لتوجيه الضربات إلى الحوزة العلميّة وعلماء الدين، متلطّيةً وراء شعارات النقد، من خلال تركيز الجهود التخريبيّة الهدّامة على عمود الدين المتمثّل بالاجتهاد والفقاهة، الذي تتوقّف حياة الدين وثبات التديّن عليه.

إنّ الحوزة العلميّة ـبدورهاـ تميّز بين النقدَين البنّاء والهدّام؛ لأنّ الفرق بين النقد النابع من صلب المؤسّسة الحوزويّة والموجَّه من جهاتٍ تتباهى بانتمائها إليها، والنقد

الهدّام المغرض الناشئ من خارج الأطر الحوزويّة والغريب عنها، بهدف التقليل من هيبة الحوزة العلميّة والانتقاص من شأنها؛ كالفرق بين العمل الصالح بقصد القربة، والعمل الفاسد بغرض الرياء.

الاجتهاد بين مُقتضى تَغيّر الواقع وضرورة تجديد قراءة النصوص

الدكتور العياشي الدراوي[1]

خلاصة:

من الإشكاليّات المحوريّة التي يمكن طرحها على البحث الاجتهادي المعاصر: ما حقيقة الاجتهاد وجدواه؟ وما علاقته بالتجديد؛ سواء في فهم النصوص أم في استيعاب متغيّرات الواقع؟ ولا سيما بمراعاة عدم انفكاك مفهوم الاجتهاد عن خصائص الدين الإسلاميّ الكبرى: الختم، والأبديّة والخلود، والعموم أو الإحاطة، وعدم انفكاك أمر التجديد عن الاجتهاد المطلوب،إلى مرحلة قد تصل فيها علاقة الاجتهاد بالتجديد إلى حدوث أحدهما في الآخر؛ فقد يقع التجديد في الاجتهاد نفسه، فيغيّر المجتهد رأيه، وذلك حسب الزمن والحاجة والمصلحة، وهو ما يسمّى بـ «تجديد الاجتهاد»، الذي يشكّل مفتاح كلّ تطوّر وتحديث.

فالاجتهاد المطلوب اليوم هو ذاك الذي يوازن بين «فقه النصّ» من جانب، و«فقه الواقع» من جانب آخر، على نحو يستجيب لحيويّة تجدّد الوقائع والأحداث؛ مثلما يبعد الجمود والتقليد عن فهم النصوص.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

وإنّ أيّ مجهود تجديديّ في المجال الفقهيّ يروم إعادة ترميم الأنموذج الموروث وإعادة توجيهه، هو مطالب بأن يبتعد ـ ما أمكنه الابتعاد ـ عمّا يسمّى بـ «فقه المباني»، الذي من أبرز سماته الانحصار ضمن دائرة ألفاظ النصّ ودلالاته اللغويّة والمنطقيّة والأصوليّة، دون الارتباط بالواقع ومتعلّقاته، على عكس «فقه المعاني» المثبّتة ركائزه في الواقع، والموصول بمقاصد النصّ وروح التشريع والحكمة العامّة التي يهدف النصّ أو التشريع العامّ إلى تحقيقها في مثل هذا الواقع. ولا يعني هذا إهمال «فقه المباني»، وإبطال فاعليّته والعمل به؛ بل يكون هو الأساس للنصّ الجديد المشرّع، وحياً كان أم وضعاً، لواقعة محدّدة. على أن لا يكون هذا الفقه منهج فرد أو طريقة شخص؛ بل يقتضي وجود مجمع فقهيّ إسلاميّ عالميّ يُعتمد في ضبط الاجتهاد، وفقاً لمقاصد الشريعة الحقّة، لا وفق الميول المذهبيّة أو الأهواء الشخصيّة؛ حتى لا يسود التسيّب في الاجتهاد، ولا تعمّ الفوضى في مجال الفقه والفتوى.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاجتهاد، الواقع، الزمان، المكان، تجديد القراءة، تجديد الفهم،تجديد الاجتهاد، مقاصد الشريعة، ثوابت الشريعة، روح الشريعة، فقه الواقع، فقه النصّ، فقه المباني، فقه المعاني، فقه المقاصد، الاجتهاد العمليّ، الاجتهاد المقلِّد.

مقدّمة:

من الثابت تاريخيّاً أنّ انطلاق الدعوة الإسلاميّة جاء مترافقاً مع حركة اجتهاد فقهيّ عامّ كانت الغاية منها مواكبة متغيّرات حياة المسلمين والاستجابة لإشكالاتهم وانشغالاتهم المتجدّدة، وذلك من خلال مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وفي ضوء ثوابتها وأسسها، الأمر الذي ساهم في تنمية الفكر الدينيّ وتجديده من جهة، وخلق تناغماً كبيراً بين النصّ الدينيّ والواقع الاجتماعيّ، من جهة ثانية، لكن ما يؤسف له أنّ منسوب الاجتهاد ـ مع ازدهار الحضارة الإسلاميّة ـ تراجع وضاق نطاقه، فتجمّدت الأفكار، وقَلّ الإبداع والتجديد، وبالتالي سادت قراءات معيّنة (موروثة) لجملة من النصوص الدينيّة، وسيطرت تأويلات وتفسيرات مخصوصة لها، إلى حدّ أصبح فيه الفكر الدينيّ ـ على هذا المستوى ـ مرادفاً للجمود والتخلّف و«اللاعقل».

ضمن هذا الإطار العامّ تتوخّى هذه المقالة إبراز أهمّيّة استئناف الاجتهاد في قضايا الدين في عالم اليوم، وفق ما تقتضيه متغيّرات الواقع، وتوجبه طبيعة النصوص الشرعيّة التي هي أوسع من أن تُربط بزمان معيّن أو تُقرن بمكان مخصوص.

وعليه، فإنّ الإشكال المحوريّ الذي نسعى إلى الإجابة عليه في هذا النطاق هو: ما حقيقة الاجتهاد وجدواه، وما علاقته بالتجديد؛ سواء في فهم النصوص أم في استيعاب متغيّرات الواقع؟

أولاً: حقيقة الاجتهاد وجدواه:

يمثّل الاجتهاد روح الشريعة الإسلاميّة، ومنبع الحياة لفقهها، ومخزون الطاقة الأثْرى لاستمرارها وتجدّدها، لذا لا يُتصوَّر أن تؤدّي الشريعة وظيفتها، وأن يكون لها فقه حيّ مرن ينظّم مصالح الخلق على سبيل الدوام من دون إعمال الاجتهاد، وإحياء شروطه الثقافيّة والاجتماعيّة[1].

(١) انظر: عشاق، عبد الحميد: «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، ضمن كتاب «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر»، المغرب، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء؛ مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠١٣م، ص٤٩.

ولعلّ ما يقوم دليلاً ساطعاً على أنّ الاجتهاد بمنزلة روح الشريعة وسبيل مرونتها وجدتها أنّه لا ينفصل أبداً عن مشروع الإسلام نفسه ومهمّته وخصائصه، فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هاهنا هو: ما مقصود الشريعة من الخلق؟ وما الغاية من وضع الشريعة كلّها؟[1] يقول الأصوليّون في هذا الصدد: «الشريعة جاءت لمصالح الخلق في عاجلهم وآجلهم»، ويقول الشيخ الطاهر بن عاشور: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلاميّة الدالّة على مقاصدها من التشريع؛ استبان لنا من كلّيّات دلائلها ومن جزئيّاتها المستقرأة أنّ المقصد العامّ من التشريع هو حفظ نظام العالم، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه؛ وهو نوع الإنسان»[2].

ومؤدّى هذا أنّ فعل الاجتهاد هو الذي يعطي للشريعة خصوبتها وثراءها، ويُمَكّنها من قيادة زمام الحياة إلى ما يحبّ الله ويرضى، من دون تفريط في حدود الله، ولا تضييع لحقوق الإنسان، خاصّة إذا كان اجتهاداً صحيحاً مستوفياً لشروطه صادراً من أهله في محلّه[3]. وليس غريباً أن تلتقي كلمة «اجتهاد» مع جذر كلمة «جهاد» نفسه، فكلا المفهومين يكمّل الآخر ويخدمه؛ أمّا الاجتهاد، فهدفه معرفة الهدى ودين الحقّ الذي أرسل به رسولهﷺ، وأمّا «الجهاد»، فهدفه حماية الدين والدفاع عنه. ومن هنا، إذا كان ميدان المفهوم الأوّل الفكر والنظر، فإنّ ميدان المفهوم الثاني هو العمل والسلوك. ومعنى هذا أنّ الاجتهاد هو وجه من وجوه الجهاد العلميّ، كما إنّ الجهاد هو صورة من صور الاجتهاد العمليّ؛ ودليل ذلك أنّ ثمرات الاجتهاد يمكن أن تضيع إذا لم تجد من أهل القوّة من يتولّى تنفيذها، كما إنّ مكاسب الجهاد يمكن أن تضيع هي كذلك؛ إذا لم تجد من أهل العلم من يضيء لها الطريق[4].

بناءً عليه، فإنّ خصائص الدين الإسلاميّ الكبرى لا تنفكّ ـ صراحة أو ضمناً ـ عن مفهوم الاجتهاد؛ بحكم أنّ كلّ خاصّة من خصائصه الثلاث ـ كما سنبيّن ـ توجب فتح

(١) انظر: عشاق، «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»،م.س، ص٥٠.
(٢) ابن عاشور، أحمد الطاهر: مقاصد الشريعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، لا ت، ص٦٣.
(٣) انظر: القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، ط٤، الكويت، دار القلم، ص٦.
(٤) انظر: م.ن، ص٥.

باب الاجتهاد، وتقتضي السير في مسالكه؛ لأنّ الكفَّ عن ذلك يفضي حتماً إلى تضييق دور الشريعة في الواقع الاجتماعيّ، وتشويه تصوّرات الناس عن روح الدين وحقيقته، وبيان ذلك في الآتي[1]:

١. إنّ من خصائص الدين الإسلاميّ خاصّة الختم؛ فالإسلام هو آخر الشرائع، والنبي محمدﷺ هو خاتم الرسل. ولا يخفى أنّ «للخاتميّة» معنى عميقاً وارتباطاً وثيقاً بمشروعيّة أصل الاجتهاد. وقد وقف عنده بشكل مطوّل محمد إقبال في كتابه «تجديد الفكر الدينيّ»، إذ جعل خصيصة ختم النبوّة أو الخاتميّة هي روح النظام الثقافيّ للإسلام، وجعل في المقابل مبدأ الاجتهاد أساس الحركة لبناء مشروع الإسلام الاجتماعيّ العامّ.

٢. إنّ من أهمّ مميّزات الإسلام هي الأبديّة والخلود؛ أي إنّ رسالة الإسلام ليست موصولة بزمن محدّد، أو فترة زمنيّة خاصّة؛ وإنّما هي رسالة خالدة أبد الدهر. ولذلك نجد بعض العلماء يستدلّون بمقولة: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها أمر دينها»، على أنّه لا يخلو زمان من قائم لله بحجّة، وأنّ الأمّة لا بدّمن أن يوجد في علمائها قائم مجتهد.

٣. من خصائص الإسلام ـأيضاًـ العموم أو الإحاطة؛ أي قدرة النظام الشرعيّ على استيعاب جميع صور الحوادث الواقعة أو المتوقّعة، والاستجابة لكلّ عصر وقضاياه؛ ذلك أنّ الاجتهاد جزء من «النسق الأصوليّ الفقهيّ». وهذا النسق بطبيعته نسق مفتوح له طابع استنباطيّ. ومعلوم أنّ الطابع الاستنباطيّ هو سمة معظم الأنساق القانونيّة الحديثة، وهو الذي يلزم القاضي بالحكم في أيّ مسألة أو نازلة للفصل فيها، حتى لولم يكن ثمّة نصّ صريح يشملها؛ فالقاضي الذي يرفض أن يحكم متعلّلاً بسكوت المشرّع أو غموض النصّ القانونيّ أو عدمه، يُعَدّ مرتكباً لجريمة إنكار العدالة. وكذلك نسق الاجتهاد الشرعيّ بقواعده ومداركه ووجوه النظر فيه، هو نسق مفتوح قادر على استيعاب القضايا المتجدّدة،

(١) انظر: عشاق، «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، م.س، ص٥٠ـ٥١.

والأوضاع الاستثنائيّة، وإيجاد الحلول المناسبة، واقتراح الصيغ الملائمة لها، وهذا ما يشير إليه الشافعي بقوله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة؛ إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[1].

إنّ الشريعة الإسلاميّة «هي خاتمة الشرائع التي تحمل الهداية الإلهيّة للبشر، قد خصّها الله بالعموم والخلود والشمول والخاتميّة، فهي رحمة الله للعالمين من كلّ الأجناس، وفي كلّ البيئات، وكلّ الأقطار، إلى أن تقوم الساعة، ولكلّ مجالات الحياة المتنوّعة؛ لهذا أودع فيها من الأصول والأحكام ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات الإنسانيّة المتجدّدة على امتداد الزمان، واتّساع المكان، وتطوّر الإنسان»[2]؛ بشرط أن تُتلقّى بعقل اجتهاديّ تجديديّ، وتُقابل بمنطق تحويليّ إبداعيّ قوامها الإضافة والإثراء، والتغيّر والاختلاف، وليس التقليد والتكرار، كما هو حاصل اليوم في مجال الفكر الإسلاميّ. فممّا لا يخفى أنّ في التقليد المفرط إضراراً بالشريعة، لا يقلّ خطراً عن الإضرار بالعقل، أو لنقل إنّ في ذلك تقويضاً للعقل والنقل على حدّ سواء؛ما يعني أنّ تعطيل مبدأ الاجتهاد هو في حقيقته حدّ من الطاقة الدلاليّة للنصّ من جانب، وإبطال لفاعليّة العقل في الفهم والتأويل من جانب آخر.

وبالنظر إلى قيمة الاجتهاد المعتبرة في دائرة الدين الإسلاميّ، وأهمّيّته في مسايرة متغيّرات الواقع ومتطلّبات الحياة، نجد أنّ الرسول الكريمﷺ قد شجّع عليه في أكثر من حال، وأقرّه في أكثر من موقع؛ سواء أكان اجتهاداً صائباً أم خاطئاً، ومن الأحاديث الواردة في هذا الباب حديث النبيّﷺ المرويّ في الصحيحين وغيرهما: «إذا حكم الحاكم ثمّ أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد وأخطأ، فله أجر». وهذا الحديث لم يكتفِ بفتح باب الاجتهاد وتقرير جوازه؛ بل نراه يفتحه ويغري به ويدفع إليه دفعاً[3].

وأمّا إذْنُ النبي الأكرمﷺ لصحابته بالاجتهاد، فيؤكّده حديث معاذ بن جبل، حين

(١) الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ط١، مصر، مكتبة الحلبي، ١٣٥٨هـ.ق/ ١٩٤٠م، ج١، ص١٩.
(٢) القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، م.س، ص٦.
(٣) انظر: الريسوني، أحمد: الاجتهاد (النصّ، الواقع، المصلحة)، ط٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص٩.

بعث به إلى اليمن، قال لهﷺ: «كيف تصنع إذا عرض عليك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله. قال: فإنْ لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله. قال: فإنْ لم يكن في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول اللهﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله»[١].

وغنيّ عن البيان في هذا المقام أنّ التشجيع على الاجتهاد ليس في جوهره إلا تشجيعاً لحركة العقل في اتّجاه النصّ الشرعيّ، وترسيخاً لمبدأ المراجعة النقديّة لبعض الأحكام التي يفرضها اختلاف العادات وتنوّع السياقات التي تمّت في نطاقها عمليّة الاجتهاد نفسها. ومعنى هذا أنّ أيّ اجتهاد هو من حيث المبدأ قابل للمراجعة التقويميّة، محكوم بالتغيّر والتجدّد. يقول شهاب الدين القرافي مشيراً إلى تغيّر الاجتهاد بتغيّر العرف: «إنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين؛ بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة... هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها»[٢]. وإلى هذا المعنى ذهب ابن القيّم في «أعلام الموقعين»، حيث قال: «مَنْ أفتى الناس بمجرّد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلّهم (بدواء واحد)»[٣].

ثانياً: الصلة بين الاجتهاد والتجديد:

إنّ مختلف التحديدات التي أعطيت لمفهوم الاجتهاد، إنّما تدلّ في مجملها على بذل أقصى ما يمكن من الجهد، وصرف أكثر ما يُستطاع من الطاقة الذهنيّة والفكريّة لأجل

(١) عطية، يونس: الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٤م، ص١٧.

(٢) القرافي، شهاب الدين: الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، بيروت، دار البشائر، ١٩٩٥م،ج١، مبحث١، ص٢١٨.

(٣) ابن القيّم الجوزيّة: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق وتعليق: محيي الدين عبد الحميد، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٧م، ج٣، مج٢،ص٩٨.

الظفر بجديد، والإتيان بمفيد يحلّ إشكالاً أو يذلّل صعوبة حادثة. ويعرّف فخر الدين الرازي الاجتهاد بأنّه «استفراغ الوُسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه»[1]. أمّا عند ابن حزم؛ فهو «استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة، حيث يوجد ذلك الحكم»[2]، وهو -أيضاً- في اصطلاح بعض الأصوليّين المحدثين: «استفراغ الوسع، وبذل غاية الجهد؛ إمّا في إدراك الأحكام الشرعيّة، وإمّا في تطبيقها»[3].

وهنا تتبدّى مسألة في غاية الأهمّيّة؛ وهي العلاقة الجدليّة القائمة بين الاجتهاد من ناحية والتجديد من ناحية أخرى؛ بما يعني أنّه لا تجديد إلا إذا استند إلى اجتهاد، ولا اجتهاد إلا إذا أفضى إلى جديد (نظريّ أو عمليّ). وإذا كنّا قد أوضحنا معنى الاجتهاد وحقيقته، فجدير بنا تحديد معنى «التجديد» أيضاً؛ لتوضيح العلاقة بينهما، وتعيين حدودها.

التجديد لغةً مأخوذ من جدد، والجِدُّ الاجتهاد في الأمر، وقد جَدَّ به الأمر إذا اجتهد، وفلان جَادٌّ أي مجتهد، ويقال أَجَدَّ يَجِدُّ إذا صار ذا جِدٍّ واجتهاد، والجِدَةُ ضدّ البلى، والشيء يَجِدُّ فهو جديد[4].

أمّا التجديد في الاصطلاح العامّ، فـ «لا يعني التخلّص من القديم أو محاولة هدمه؛ بل الاحتفاظ به وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه»[5]. فدلالات التجديد هذه؛ اللغويّة منها والاصطلاحيّة، تؤول إلى معنى الاجتهاد الذي يدلّ على مرونة الشريعة

(١) الرازي، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٨هـ.ق/ ١٩٩٧م، ج٦، ص٦.

(٢) الأندلسي، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق:أحمد شاكر؛ إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج٨، ص١٣٣.

(٣) هكذا عرّفه الشيخ عبد الله درّاز في تحقيقه الموافقات. الشاطبي، إبراهيم: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله درّاز؛ محمد عبدالله درّاز، القاهرة، دار الفكر العربي؛ المكتبة التجاريّة، ١٣٤١هـ.ق، ج٤، ص٨٩.

(٤) انظر: الزبيدي، محمد: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، لا ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.ق/ ١٩٩٤م، ج٤، ص٣٧٩.

(٥) القرضاوي، يوسف: الفقه الإسلاميّ بين الأصالة والتجديد، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبة؛ مطبعة المدني، ١٤١٩هـ.ق/ ١٩٩٩م، ص٢٩.

وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان، كما يدلّ على ثرائها وكمالها؛ مقارنة مع ما يسنّه البشر من قوانين وضعيّة[١].

وعليه، إذا كنّا قد شدّدنا سلفاً على أنّ الاجتهاد ينزّل منزلة القلب من جسد الشريعة الإسلاميّة؛ فإنّه ـ أيضاً ـ يمنحها دوام الأهليّة لاستيعاب كلّ جديد، ويعطيها استمرار القابليّة لاحتضان كلّ طارئ؛ سواء عَلى المستوى النظريّ أم في الواقع العمليّ. ومن هنا، يكون الاجتهاد هو السبيل إلى كلّ تجديد مطلوب، والمسلك إلى كلّ تغيير منشود.

إنّ أمر التجديد يكاد لا ينفكّ عن الاجتهاد المطلوب، فالاجتهاد من طرق تجديد أمر هذا الدين، ويدخل في أمر تجديد الدين ـ عند كثيرين ـ توضيح ما أبهمه الجهل بتعاليمه، وتمكين ما زحزحه التهاون من أمره، وتحسين الربط بين أحكامه وبين ما تحدثه الدنيا من أقضيته، وتنزيل أحوال الحياة المعاصرة على مقتضيات القواعد العامّة والمصالح المرسلة[٢].

وهذا كلّه من وظائف الاجتهاد، وقد تصل علاقة الاجتهاد بالتجديد ـ كما سبقت الإشارة ـ إلى حدوث أحدهما في الآخر؛ فقد يقع التجديد في الاجتهاد نفسه، فيغيّر المجتهد رأيه، وذلك حسب الزمن والحاجة والمصلحة، وهو ما يسمّى بـ «تجديد الاجتهاد»، الذي يشكّل مفتاح كلّ تطوّر وتحديث.

ولا يخفى على الناظر في تاريخ الأمّة الإسلاميّة «أنّ عصور الاجتهاد؛ إنّما كانت هي عينها عصور الازدهار الحضاريّ، وما إن أخذ مسار الأمّة ينحطّ حتى أصيب الفكر بالجمود، ونادى المنادي بإغلاق باب الاجتهاد. فالنشاط الفكريّ مظهر بارز من مظاهر تقدّم الأمم، وهو لا ينفكّ عن أوضاعها السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة. والاجتهاد هو ركن العمران الركين الذي لا يمكن أن ترتقي أمّة ولا ينتظم أمر حكومة مدنيّة بدونه؛ بل إنّ وجود السياسة الحقّ والإمامة الحقّ ـ كما يقول رشيد رضا ـ يتوقّف على هذا الاجتهاد»[٣].

(١) انظر: عطيّة، الاجتهاد والتجديد في الفقه المقاصديّ، م.س، ص٢١.
(٢) انظر: م.ن، ص٢٢.
(٣) عشاق، «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، م.س، ص٥٦.

ثالثاً: تخلّف فقه النصّ عن فقه الواقع:

لعلّ ما ساهم في غياب مصدريّة الواقع في استنباط الأحكام وتنزيلها، وساهم ـأيضاًـ في تعميق الفجوة بين فقه النصّ من ناحية، وفقه الواقع من ناحية أخرى، وبالتالي تخلّف المنظومة الفقهيّة والأصوليّة عن واقع الناس وحياتهم، مجموع عاملين اثنين، هما:

١. **الجمود والتقليد**: فالجمود والتقليد علّة من العلل الفكريّة الطارئة على الأمّة، وأخطارُها لا تقتصر على كونها تُوقف حركيّة وفعّاليّة العقل المسلم الذي أُنيطَ به واجبُ التفكير، والتدبّر، والاعتبار، والفقه، والتعقّل، والاجتهاد، والتجديد في العلم بالدين والعمل به،بما هو منصوص في الكتاب والسنّة؛ بل تعدّى الأمر ذلك إلى توقّف مواكبة حركة الفقه الشرعيّ للواقع المتغيّر المتجدّد. فالأصل في الفقه ـبوصفه فهماً لما ورد عن الله تعالى في كتابهـ أن يؤطّر بالشرع الخالد حركة الواقع ومستجداته ونوازله في كلّ زمان ومكان. لكنْ عندما تتوقّف حركة الفقه عند قرن معيّن، فتعمد إلى استهلاك مقرّراته والالتزام بعدم الخروج عليها، فها هنا يتمّ عزل الفقه عن الواقع، فيغدو الفقه شيئاً والواقع شيئاً آخر. وهذا واضح في عصرنا اليوم؛ حيث ما زالت تُدرَّس بيوع ومعاملات ماليّة وقضايا أسريّة واجتماعيّة وغيرها، بمقرّرات فقه سابق، وبألفاظه واصطلاحاته القديمة الموروثة؛ ما يجعله عاجزاً عن التأطير والمواكبة، ومستعصياً على الفهم والاستيعاب، كما يجعل حركيّة تنزيله ـكما هوـ تسفر عن آفات وطامّات فرديّة واجتماعيّة؛ فكثير من الصراعات والمشكلات والخصومات الواقعة الآن هي نتيجة فهم وفقه سيّئين للواقع من ناحية، ونتيجة استصحاب أقوال وفتاوى جامدة قيلت في سياقات تاريخيّة معيّنة مختلفة تمام الاختلاف من ناحية أخرى.

ولهذا، فإنّ التحرّر من آفّة الجمود والتقليد، واكتساب مهارات الاجتهاد والتجديد، هو وحده الكفيل بتحريك العقل المسلم من جديد، وجعله مسايراً لحركيّة الزمان والمكان، ضابطاً لسياقات الواقع والفقه على حدّ سواء، قادراً على تحقيق متطلّبات

التنزيل، ومنسجماً مع متطلّبات التشريع[١].

٢. **الصوريّة والتجريد**: لا تقلّ هذه الآفة خطورة عن سابقتها؛ وإنّما تتفوّق عليها بلحاظ الضرر الناجم عنها. فإذا كانت المشكلة الأولى تعكس جمود العقل الفقهيّ، وبالتالي عدم قدرته على مواكبة الواقع؛ فإنّ الثانية تعكس نموّ فكر لا علاقة له بالواقع أصلاً. والمقصود هنا أساساً علم الكلام أو أصول الدين، وبعده بدرجة أقلّ علم أصول الفقه. ولكنّ هذا الحكم ليس مطلقاً؛ فمن المعلوم أنّ بداية علم أصول الدين إنّما كانت في ظلّ ظروف وتحدّيات عرفها واقع الأمّة الإسلاميّة، وعرفتها عقيدة الأمّة؛ حيث انبرى للدفاع عنها والردّ على الخصوم بمختلف المناهج العقليّة والنقليّة. لكنْ ـ كما يرى مؤرّخو هذا العلم ـ ممّا لا شكّ فيه أنّ توغّل الفكر الفلسفيّ اليونانيّ وشيوع الأقيسة المنطقيّة، مضافاً إلى انتشار الفكر الصوريّ المسيحيّ؛ كلّ ذلك لعب دوراً كبيراً في نقل هذا العلم من الارتباط بقضايا واقع الأمّة إلى التجريد والصوريّة؛ إلى درجة ـ كما يقول ابن خلدون ـ أن «اختلطت فيها الطريقتان: طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة، حيث التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة». ونتيجة لهذا غدت حركيّة الواقع بدون علاقة لها مع العقيدة، وصارت حركة الفقه وتنزيل الأحكام منفصلة كذلك عن أطرها العقديّة، وأشبه ما تكون بمساطر وبنود شكليّة، أو في أحسن الأحوال شبه عارية عن منطلقاتها ومقاصدها ومآلاتها[٢].

يقول عبد المجيد النجّار مشخّصاً هذه الحالة: «إنّ الانحدار العامّ الذي أصاب الفكر الإسلاميّ أصاب الفكر الكلاميّ أيضاً، فأصبح ينزع منزع التجريد الذي ينشغل به عن مجريات الواقع المتعلّقة بالأصول العقديّة بصفة مباشرة أو غير مباشرة، بمجادلات نظريّة في المسائل القديمة، واحتجاجات تتعلّق بتحدّيات ماضية، وميل إلى

(١) انظر: شبار، سعيد: «فقه الواقع؛ سياق خارجيّ ومقاميّ للنصّ»، ضمن كتاب «أهمّيّة اعتبار السياق في المجالات التشريعيّة وصلته بسلامة العمل بالأحكام»، الرباط ـ المغرب، منشورات الرابطة المحمّديّة للعلماء، ٢٠٠٧م، ص٦٧٩.

(٢) انظر: م.ن، ص٦٨٢.

التأليف وترتيب الآراء والمقولات السابقة في نسق منطقيّ مدرسيّ. حتى ليمكن القول إنّ الصلة كادت تُفقَد بين هذا الفكر وبين واقع المسلمين الذي لم يَخلُ في أيّ عصر من تحدّيات داخليّة وخارجيّة تهدّد مرجعيّته العقديّة»[1].

ما من شكّ أنّ واقع حال علم أصول الفقه لا يختلف كثيراً عن هذا السياق، خاصّة بعد أن ترسّخ الجمود والتقليد على ما استقرّ عليه في إطار المذاهب المشهورة. ولم تبقَ حركة التأصيل، والاستنباط، وتفعيل القواعد، ومراجعة بعض الأحكام عملاً متجدّداً مواكباً للتطوّرات والمستجدّات؛ بل إنّ صوريّة هذا الأصل وتجريديّته -وإنْ كانت أقلّ حدّة من سابقه- تغذّت هي كذلك من الحلول والأقيسة المنطقيّة والتوسّع فيها منذ وقت مبكر؛ تعريفاً وتصنيفاً وتأليفاً؛ إلى درجة جعلت الغزالي صاحب «معيار العلم» يذهب إلى «أنّ من لا يحيط بهذه المقدّمات المنطقيّة فلا ثقة بعلومه أصلاً»[2].

رابعاً: مدى الحاجة إلى الاجتهاد العمليّ:

إنّ من أهمّ المشكلات التي يواجهها الفكر الاجتهاديّ الإصلاحيّ المعاصر هي مشكلة ردّ الاعتبار إلى واقعيّة الأحكام الشرعيّة؛ بما في ذلك خلفيّاتها العقديّة، من خلال التحقّق بفقه الواقع، وقبله بفقه الشرع؛ لتحقيق مناطات التنزيل، بالنظر إلى ما هو حاصل من انفصال المشرِّع عن تأطير الواقع، ومن بقاء الكثير من المجالات بعيدة عن توجّهاته؛ الأمر الذي يؤثّر حتماً في منهجيّة تنزيل الأحكام على واقع الناس، وذلك -كما سبق التوضيح- بسبب غياب فقه الواقع على امتداد قرون الانحطاط في الأمّة؛ لمّا بقي الفكر والفقه معاً مجرّدين عن عنصر الواقعيّة في الفهم والتنزيل[3].

ولهذا، فإنّ الاجتهاد المطلوب اليوم هو ذاك الذي يوازن بين فقه النصّ من جانب، و«فقه الواقع» من جانب آخر، على نحو يستجيب لحيويّة تجدّد الوقائع والأحداث؛ مثلما يبعد الجمود والتقليد عن فهم النصوص. وكما سيتّضح لاحقاً، فإنّ من جملة ما

(١) النجّار، عبد المجيد: مباحث في منهجيّة الفكر الإسلاميّ، ط١، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٢م، ص١٤٨.
(٢) شبار، «فقه الواقع؛ سياق خارجيّ ومقاميّ للنصّ»، م.س، ص٦٨٣.
(٣) انظر: م.ن، ص٢٨٩.

وقع فيه الفكر الأصوليّ القديم من أخطاء، قيام كثير من تنظيراته على أساس الفهم (الاستنباط)، لا على أساس التنزيل (التطبيق).

وممّا لا يحتاج إلى برهان في هذا النطاق، أنّ «الاجتهاد في التفهّم والاستنباط ليس بأولى من الاجتهاد في التطبيق؛ إنْ لم نقل إنّ قيمة الاجتهاد عمليّاً إنّما تنحصر فيما يؤدّي إليه من ثمرات في تطبيقه، تحقّق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة»[١]. و«المجتهد الحقّ هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلّة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى؛ حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكلّ واقعة حكمها المناسب؛ لمكانها، وزمانها، وحالها»[٢]. ووفق ذلك «ينبغي أن تكون الفتوى، يزدوج فيها فقه الدين وفقه الحياة. وبدون معرفة الناس ومعايشتهم في واقع حياتهم، يقع المفتي في متاهات أو يهوم في خيالات، فهو لا يعرف إلا ما يجب أن يكون دون ما هو كائن»[٣].

في سياق هذه الرؤية التصحيحيّة لمسارات الفكر الاجتهاديّ وتوجيه البحث الفقهيّ المعاصر ليتحرّر ممّا أعاق نموّه سابقاً، وحوّله إلى صيغ جامدة، ومدوّنات ناجزة، مكتفية بنفسها، مفصولة عن واقعها، عديمة الأثر فيه؛ في سياق هذا كلّه، نقترح التوقّف مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي قام برصد جملة من الاختلالات التي حصلت في مناهج الاجتهاد الفقهيّ والأصوليّ، نوجزها في الآتي:

١. هيمنة النظرة الفرديّة التجزيئيّة وغياب الرؤية الشاملة، وهو أمر حصل حين انعزل الفقه عن حركة المجتمع واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصّة، في عباداته ومعاملاته. وحتى عندما اقتربوا من المسائل العامّة وقضايا المجتمع؛ نجد أنّهم عالجوها من زاوية معاناة الأفراد، ومن جهة تأثيرها في حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا تأثيرها في المجتمع والأمّة، كما هو مطلوب.

(١) الدريني، محمد فتحي: المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، ط٣، الشركة المتّحدة للتوزيع، ١٩٨٤م، ص٥.

(٢) القرضاوي، يوسف: من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا، الدار البيضاء ـ المغرب، دار المعرفة، ص٤٥.

(٣) القرضاوي، يوسف: الفتوى بين الانضباط والتسيّب، القاهرة، دار الصحوة للتوزيع والنشر، ١٩٨٨م، ص٤٠.

٢. اعتبار الخطابات للأفراد، وإغفال خطابات الأمّة والجماعة -بل إهمال-. والغريب -فيما يراه الشيخ شمس الدين- أنّ الفقهاء لم ينتبهوا إلى أنّ الكتاب والسنّة حافلان بالخطابات الموجّهة إلى الأمّة؛ باعتبارها مكلّفة، في مقابل عدِّهم أنّ الخطابات الشرعيّة كلّها موجّهة إلى الأفراد، وحتى ما أسموه «تكاليف كفائيّة» أدخلوه في إطار خطابات الأفراد.

والحال أنّ الشريعة إنّما اشتملت على صنفين من الخطابات التكليفيّة: خطابات للأفراد، وخطابات للأمة؛ بل إنّ تلك الموجّهة إلى الأمّة والجماعة كثيرة جدّاً، وهي خطابات عينيّة تعيينيّة للأمّة والجماعة في الاجتماع السياسيّ، ضمن صيغة المجتمع، وضمن صيغة الدولة أيضاً.

٣. اعتبار الشريعة مشروعاً أخرويّاً فقط؛ بمعنى أنّ الشريعة تحوّلت -بسبب انحراف الحكم السياسيّ وفساد المجتمع في مراحل تاريخيّة محدّدة- إلى مشروع أخرويّ يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة فقط، دون أن يكون له أثر يُذكَر في الحياة الدنيا؛ في حين أنّ الإسلام -كما هو معلوم- عقيدة وشريعة وأخلاق، وهو -حسب وضعه الأصليّ- مشروع إنسانيّ كونيّ للدنيا والآخرة، ولكنّ الفصام النكد حدث في فترة من الفترات بين الواقع والمنهج، وبين التشريع والمجتمع، وغدت الشريعة شأناً أخرويّاً، حتى في أحكامها التي تتناول شؤون الحياة الدنيويّة.

٤. الانقطاع عن الواقع الموضوعيّ المتغيّر، وعدم التفاعل مع المحيط؛ ذلك أنّ منهج الاستنباط الفقهيّ لا يرتكز على دراسة النصّ فقط؛ بل يرتكز -أيضاً- على رؤية الواقع وتدبّره. وهذا التدبّر ليس مجرّد معرفة علميّة ورؤية بصريّة؛ وإنّما هو في حقيقته وعيٌ للعلاقة بين الواقع والنصّ، ووعيٌ للعلاقة بين الواقع وصيرورة حياة الناس. وتَبَعاً لهذا، يرى الشيخ شمس الدين أنّ آيات التفكّر والتدبّر في خلق الله من المكوّنات الأساس لمنهج الاجتهاد؛ لكونها توجّه فكر الفقيه ونظره

نحو الواقع والطبيعة، ونحو الاجتماع الإنسانيّ؛ حتى يبني فهمه للشريعة في ضوء ذلك، بما يتجلّى في استنباطه لأحكامها.

٥. عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه؛ ذلك أنّ استغراق عمليّة الاستنباط الفقهيّ في الجزئيّات، وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصوليّة العقليّة في استنطاق النصّ، أفضيا بها إلى فهم حرفيّ للنصّ، ونأيا بها ـ أحياناً ـ عن روح الدليل، فتمّت صياغة فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة. يُضاف إلى هذا أنّ التعامل مع النصّ بمعزل عن حقله الخاصّ، وبمعزل عن علاقة حقله الخاصّ مع الحقول الأخرى، يؤدّي إلى عدم وعي مقاصد الشريعة[١].

خامساً: من فقه المباني إلى فقه المقاصد:

بناءً على ما تقدَّم، فإنّ أيّ مجهود تجديديّ في المجال الفقهيّ يروم إعادة ترميم الأنموذج الموروث وإعادة توجيهه، هو مطالب بأن يبتعد ـ ما أمكنه الابتعاد ـ عمّا يسمّى بـ «فقه المباني»، الذي من أبرز سماته الانحصار ضمن دائرة ألفاظ النصّ ودلالاته اللغويّة والمنطقيّة والأصوليّة، دون الارتباط بالواقع ومتعلّقاته، على عكس «فقه المعاني» المثبّتة ركائزه في الواقع، والموصول «بمقاصد النصّ وروح التشريع والحكمة العامّة التي يهدف النصّ أو التشريع العامّ إلى تحقيقها في مثل هذا الواقع. إنّه فقه يتّصل بتشخيص الواقع ومعالجته، ويستمدّ من مقاصد التشريع ومقاصد النصّ لمعالجة الواقعة الفقهيّة. وعليه، إذا كان فقه المباني عملاً صناعيّاً فنّيّاً؛ فإنّ فقه المعاني عمل علميّ يقرِّب روح التشريع إلى الواقع»[٢].

ولا يعني هذا ـ بأيّ حال من الأحوال ـ إهمال «فقه المباني»، وإبطال فاعليّته والعمل به؛ بل يكون هو الأساس للنصّ الجديد المشرّع، وحياً كان أم وضعاً، لواقعة محدّدة. فهو

(١) انظر: الميلاد، زكي: تجديد أصول الفقه، دراسة تحليليّة نقديّة لمحاولات المعاصرين، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ص١٤٣ـ١٤٥.

(٢) أحمد، محمد شريف: تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٤٣.

المناسب للحالة القائمة التي ورد النصّ بشأنها أصلاً. أمّا عندما تتغيّر الظروف، وتتبدّل أوضاع الحالة المعنيّة، وتستجدّ أمور؛ فإنّه يتعسّر على فقه المبنى معالجة هذه المستجدّات والتفاعل مع هذه المتغيّرات من دون اللجوء إلى فقه المعنى، وهذا ما يفسّر التأويلات المختلفة التي ظهرت في الفقه الإسلاميّ خلال عصور الاجتهاد المزدهرة[1].

ومع تقدير كلّ ذي ملكة فقهيّة للرصيد الهائل من التراث الفقهيّ الإسلاميّ الذي تركه الجهد العظيم للمذاهب الفقهيّة المعتبرة؛ فإنّ ما يعرفه عالم اليوم من تطوّر اجتماعيّ وسياسيّ واقتصاديّ وعلميّ قلب العالم القديم، محدثاً تغييراً شاملاً في طبيعة العلاقات الداخليّة والدوليّة، يقتضي ـ بلا شكّ ـ فقهاً جديداً، وفكراً مغايراً، يعتمد مواجهة الواقع برؤية فقهيّة تستحضر حكمة الشريعة وفلسفتها وروحها ومقاصدها، لا بالاستعانة بصناعة الجدل اللفظيّ أو المنطقيّ البعيد عن واقع الناس الملموس؛ وإنّما بالاستنارة بالمبادئ العامّة والمعايير الإنسانيّة والقيم الروحيّة للشريعة الإسلاميّة[2].

في ضوء هذا كلّه، يبدو أنّ مشكلاتنا سوف تزداد حدّة على مستوى ملاءمة الفقه مع الواقع المتحوّل المتجدّد؛ إنْ لم يُبادَر إلى تغليب فقه المقاصد والمعاني على فقه الأشكال والمباني؛ ففقه المعاني يبدو هو المدخل المناسب لحلّ كثير من مشاكل العصر، والتعامل معها بإيجابيّة. أمّا فقه المباني ـ إن اعتُمِد كما هو ـ فسيُبقي الأمّة أسيرة العقول الماضية التي فكّرت وأثمرت وأنتجت لأزمنتها الماضية. وهو لن يساعد في تحريكها للّحاق بالركب الصاعد في المجالات الحضاريّة المختلفة. على العكس من فقه المقاصد الذي من شأنه أن يساعد الأمّة على التعايش الودّي مع الأمم الأخرى، ويؤكّد للعالم قدرة الإسلام على الإسهام الحضاريّ الفعّال والتفاعل المثمر مع كلّ جديد وطارئ.

يبقى أن ننبّه في هذا الإطار إلى أنّ فقه المعاني والمقاصد ينبغي أن لا يكون منهج فرد أو طريقة شخص؛ بل يقتضي وجود مجمع فقهيّ إسلاميّ عالميّ يُعتمد في ضبط الاجتهاد،

(١) انظر: أحمد، تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، م.س، ص٤٤.
(٢) انظر: م. ن، ص٤٦.

وفقاً لمقاصد الشريعة الحقّة، لا وفق الميول المذهبيّة أو الأهواء الشخصيّة[١]؛ حتى لا يسود التسيّب في الاجتهاد، ولا تعمّ الفوضى في مجال الفقه والفتوى.

إنّ استمرار حال الجمود وعدم تحريك عجلة التجديد في الفقه وفي مجامع العلم الشرعيّ؛ سيؤدّي إلى إخلال الأفكار والآراء الغريبة التي تخرج علينا كلّ يوم في صورة بديل واقعيّ عن الفكر الإسلاميّ الموثوق والمؤسّس تأسيساً صحيحاً. «وإذ ذاك نكون أمام معضلة حقيقيّة ذات انعكاسات كبيرة؛ سواء في الحاضر أم في المستقبل؛ تتلخّص في أنّ ما يُعرَض باعتباره فكراً إسلاميّاً أو منهجاً لنهضة المسلمين، ليس في جوهره إلا جمعاً مرقّعاً فيه من الحقيقة، مثل ما فيه من الزيف، حيث يصعب على المسلم العادي الراغب في معرفة دينه التمييز بين ما هو من الدين حقّاً وبين ما هو بعيد عنه. والعلاج الصحيح لهذا المشكل ليس سوى إعادة تقويم أولويّاتنا، خاصّة فيما يتعلّق بمجالات اشتغال المجامع العلميّة باتّجاه الانصراف عن إعادة إنتاج الماضي إلى إنتاج الجديد الذي هو موضع حاجة الجيل الجديد من المسلمين»[٢].

ومن جملة ما يجب إعادة النظر فيه: مفهوم «الفقه» نفسه؛ كما هو متصوَّر في التعريف التقليديّ الذي ينطوي على كثير من أوجه القصور، ليس أقلّها جعله قيمة العلم التي قال بها الإسلام منصرفة إلى جانب محدود من العلم؛ وهو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة فقط. بينما يفيد إطلاق الأدلّة أنّ المقصود بالعلم في الآيات والروايات التي دلّت على تعظيمه وتشريفه مطلق العلم؛ من حيث كونه ضروريّاً لجعل حركة الإنسان في حياته منتظمة ومتصاعدة إلى الأمثل والأسلم، وهو ما يحقّق المقاصد الكبرى للشريعة الإسلاميّة. رُوي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في بعض وصاياه لكميل بن زياد: «يا كميل، إنّ هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها... الناس ثلاثة؛ فعالم ربّانيّ، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق،

(١) انظر: أحمد، تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، م.س، ص٦٥.

(٢) السيف، توفيق: «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، مجلة الكلمة، العدد٥، السنة الأولى، خريف١٩٩٤م، ص٥٢ـ٥٣.

يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق»[1].

وغير خافٍ أنّ التقويم التقليديّ للعلم قد أفضى ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ إلى انفصال العلوم الإنسانيّة والعقليّة والتجريبيّة غير المرتبطة ارتباطاً بيّناً بعلم الشريعة ـ ولاسيّما العلوم الحديثة منها ـ عن سُلَّم القيم الدينيّة، فأصبح يُنظر إليها على أنّها أجنبيّة عن الدين غريبة عنه، أو غير ذات جدوى وأثر في إنجاز الأمور الدينيّة، وهذا من مداخل الفصل بين الدين والحياة؛ فالحياة ـ كما هو معلوم ـ تتطوّر تبعاً لتطوّر العلوم وازدهارها. هذا في الوقت الذي لا تتمتّع فيه هذه العلوم ولا أصحابها بالاعتبار الاجتماعيّ الذي تقول به الشريعة لنظرائهم من أهل العلم في عصور الإسلام السالفة. ولا شكّ في أنّ أغلبيّة المسلمين تجمعُ على أنّ تقدّم الأمّة مرهون باستعادة الربط الضروريّ بين الدين وعلومه من جهة، وبين حركة العلم وتطوّراته في مجالات الحياة المختلفة من جهة أخرى[2].

وليس من المبالغة في شيء القول إنّه «لا يوجد أيّ فهم للدين لا يستند إلى معارف ومفاهيم من خارج الدين؛ بمعنى أنّه ما من نقطة في مناحي المعرفة الدينيّة لاترتبط ولا تتلاءم مع المعارف الخارجيّة. فالمعرفة الدينيّة إذاً ـ أي الفهم الصحيح أو السقيم للشريعة ـ تستفيد كلّيّاً من المعارف البشريّة غير الدينيّة وتستمدّ منها، تقترن بها وتنسجم معها؛ سواء من حيث ظهور المراد أم خفاؤه، ومن حيث كشف صدق المعاني أم كذبها، وثباتها أم تحوّلها»[3]. وهذا يعني ـ من ضمن ما يعنيه ـ أنّ ثمّة تفاعلًا متواصلًا وحواراً مستمرّاً بين المعرفة الدينيّة من جانب، والمعارف العلميّة والفلسفيّة والعرفانيّة وغيرها من جانب آخر؛ فكلّ واحدة تؤثّر في الأخرى وتتفاعل معها، إفادة أو استفادة.

من هنا، فإنّ المسألة التي غُفل عنها في حمأة الصراع بين التقليد والتجديد هي: كيف

(١) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوي: نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ ورسائله وحكمه)، شرح: عباس علي الموسوي، ط٣، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٩م، ص٣٥.

(٢) انظر: السيف، «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، م.س، ص٥٣.

(٣) سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ط٢، دار الجديد، ٢٠١٠م، ص٢٧ـ٢٨.

يمكن أن يتجدّد فهم الإنسان طالما أنّ فهمه للشريعة راكد آسن؟! فلا يمكن أن يُوفّق أحد إلى هذا التجديد ـ ولو بنسبة قليلة ـ دون أن يكون على معرفة عميقة بالمعارف البشريّة الجديدة؛ فالفقه ـ مثلاً ـ جزء صغير من المعارف الدينيّة. وفي التفسير يُستفاد من المباني والأركان والمعتقدات الكلاميّة والأصوليّة؛ لذا مالم يظهر تجدّد في كلام شخص (بالمعنى العام للعلوم المتعلّقة بالله، والنبوّة، وعلم المعرفة، وعلم الإناسة)، فإنّ فقهه لن يتغير[1].

سادساً: نقد «الاجتهاد» المُقَلِّد:

انبرى ثلّة من المفكّرين والعلماء لتحمّل مسؤوليّة مواجهة التيار التقليديّ في فهم الدين عامّة، وفي المجال الفقهيّ على وجه الخصوص، فأنكروا صحّة التعريف التقليديّ إنكاراً ونقضوه نقضاً؛ومنهم: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الذي يرى أنّ الروايات الكثيرة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فيما يتعلّق بالفقه تدلّ على أنّ المراد بالتفقّه ما هو أعمّ بكثير من تعلّم الفقه بالمعنى المصطلح عليه اليوم. ولذلك عارض ـ أي السيد الطباطبائي ـ تفسير الشيخ الطوسي لآية النفر؛ قائلاً: إنّ المراد بالتفقّه ـ هنا ـ هو تفهّم جميع المعارف الدينيّة؛ من أصول وفروع، لا خصوص الأحكام العمليّة؛ كما هو الفقه المصطلح عليه عند «المتشرّعة». والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[2]؛ فإنّ ذلك إنّما يتمّ بالتفقّه في جميع الدين؛ وهو ظاهر[3].

أما الحكيميّ، فذهب إلى «أنّ الصورة الراهنة للاجتهاد في المجامع العلميّة تجعله أقرب إلى التقليد منه إلى الاجتهاد بمعناه المفترض؛ لأنّ الاجتهاد يستهدف استخراج الحكم الشرعيّ للواقعة الجديدة، لكنّ الفقيه المعاصر استبدل الجواب الجديد على المسألة

(١) انظر: سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ط٢، دار الجديد، ٢٠١٠م، ص١٠٤.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢

(٣) انظر: السيف، «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، م.س، ص٥٤.

الجديدة بافتراض لها مُستَورَد من التاريخ، فهو يفصل المسألة عن زمنها، ويعيد تصوّرها ضمن زمن سابق، فيجيب عنها ضمن هذا الإطار؛ بينما يفرض تحوّل الزمن اختلافاً في طبيعة المسألة تفرضه العلاقات الجديدة بينها وبين محيطها، الأمر الذي يجعل للحكم الشرعي أبعاداً وانعكاسات غير تلك؛ لأنّها كانت لمسألة الزمن المنقضي. وبالتالي، فإنّ هذا ليس اجتهاداً وإنّما هو تقليد مكشوف. فالجواب على المسألة ضمن إطارها الزمنيّ الفعليّ هو الاجتهاد الصحيح[1].

وإلى مثل هذا الرأي يذهب السيد الشيرازي عندما يؤكّد على أنّ العودة إلى بحث ما بحثه السابقون لا يدخل ضمن دائرة معاني التفقّه التي نستنتجها من الروايات؛ حتى لو أُجريت بعض التغييرات في الأحكام؛ لأنّ الفقه الحقّ هو الذي يتولّى استنباط الأحكام التي يحتاجها المسلم اليوم؛ ولذلك، فإنّ نجاح أو فشل الفقه الإسلاميّ في الحفاظ على مكانته الرفيعة مرهون بقدرته على التكيّف مع واقعيّات الزمان، أمّا بقاؤه في حدوده الموروثة، فسيجعله ـ لا محالة ـ مجرّد تنظير علميّ قليل الأهمّيّة في حياة المسلمين، ولن يتجاوز اعتباره أو تأثيره أبواب مدارسه[2].

من المؤكّد أنّ كلّ يوم جديد يأتي بمشاكل وقضايا جديدة تحتاج إلى معالجة على الصعيد الفقهيّ، وهذا ـ من دون شكّ ـ يحتاج إلى فقهاء أحياء يتمتّعون بفكر حيّ متيقّظ. فمعنى الاجتهاد ـ كما رأى المرحوم مطهّريّ ـ يصحّ في تطبيق السنن الكلّيّة على الجديد من الحوادث، والمجتهد الحقيقيّ هو الذي يدرك هذا الأمر بعمق، ويستوعب كيفيّة تغيّر الموضوعات مع تغيّر الزمان والمكان، ما يوجب تغييراً موازياً في أحكامها. أمّا إعمال النظر في القديم الذي أرهقه الآخرون بحثاً حتى يتوصّل الفقيه بعد سنين طويلة إلى استبدال عبارة «على الأحوط» بعبارة «على الأقوى»، فليس بالفقه الذي سيحقّق ذلك التشريف والتعظيم، ولا بالاجتهاد الذي يوجب الاعتراف والتقدير[3]؛ لأنّه لا

(١) انظر: الحكيمي، محمد رضا: «الآفاق الفكريّة خارج الحوزة»، مجلة حوزة، العدد٢، ربيع الأوّل١٤٠٤هـ.ق، ص٣٤.
(٢) انظر: السيف، «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، م.س، ص٥٥.
(٣) انظر: مطهري، مرتضى: الاجتهاد في الإسلام، ص٢٦.

يفعل أكثر من تطويع النصّ لعالم واقع لا يناسبه، والحال أنّ النصّ ـ بحكم طبيعته نصّاً شرعيّاً ـ هو الذي يجب أن يتكيّف مع تحوّلات الواقع وتغيّراته.

من هذه الزاوية يتّضح أنّ بناء فقه الواقع هو عنصر أساس من العناصر المهمّة لفقه الدين ككلّ، وفقه تنزيل أحكامه. «فقد يحصل فهم الدين، ولكن لا يحصل تطبيق الدين» ـ أي التديّن ـ؛ ذاك أنّه إذا كان «الدين دائراً على العلاقة بين مصدر الدين قرآناً وحديثاً، وهو منضبط في خصائصه ومواصفاته، وبين العقل المدرك وهو منضبط في قانونه الإدراكيّ، فإنّ التديّن يدور على العلاقة بين عناصر ثلاثة، تضمّ إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانيّة، وهو عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملابساته»[١]. وتَبَعاً لهذا، فإنّ «فهم الواقع الإنسانيّ يغدو عاملًا بالغ الأهّميّة في التديّن، ولا يقلّ أهمّيّة عن فهم الدين نفسه، فهما الشرطان المتلازمان في مرحلة الفهم، اللذان يعتبران الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الدين في الواقع؛ أي في سبيل تحقيق التديّن»[٢].

ولا يخفى أنّ أوّل سبيل إلى الواقع ـ بوصفه شبكة علاقات اجتماعيّة وإنسانيّة ـ هو الانخراط فيه، ومعايشة الناس، والوقوف على مشكلاتهم، والاستعانة في تحليل ذلك وفهمه بالعلوم الإنسانيّة المختلفة، اجتماعيّة ونفسيّة واقتصاديّة وغيرها[٣].

إنّ أيّ محاولة لتجاهل التغيير الحاصل على مستوى الواقع، تنتج نظرة لاتاريخيّة، تخفي في جوهرها رؤية ثابتة، تجمّد الواقع، ولا تعترف بتحوّلاته. ولا بدّ من الإشارة في هذا النطاق إلى الرسولﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام الذين لم يقتصروا على بيان الحكم الشرعيّ؛ بل كانوا يشخّصون الموضوعات انطلاقاً من الأدوار السياسيّة والاجتماعيّة التي كانوا يلعبونها في الحياة العامّة.

تأسيساً على هذا، يُفترض أن يكون الفقيه المجتهد أكثر مرونةً في تعامله مع النصوص،

(١) النجّار، عبد المجيد: «في فقه التديّن فهمًا وتنزيلًا»، ضمن كتاب الأمّة، العدد٢٣، ١٤١٠هـ.ق، ص ١٢١ وما بعدها.
(٢) م.ن.
(٣) انظر: شبار، «فقه الواقع؛ سياق خارجيّ ومقاميّ للنصّ»، م.س، ص٦٩١.

وأكثر انفتاحاً في فهمه للواقع. ولعلّ الجمود الفقهيّ الحاصل اليوم في أكثر من اتّجاه ومجال هو السبب المباشر في ابتعاد كثير من المسلمين عن دينهم؛بما أنّ هؤلاء ينظرون إلى الدين ويقوّمونه من خلال المتحدّثين باسمه؛لأنّ الصيغ التي يقدّمها هؤلاء تعقّد حياة الإنسان ولا تحلّ مشاكله[1].

إنّ المأزق الذي يعيشه العقل الإسلاميّ عامّة اليوم، والعقل الفقهيّ على جهة التخصيص، لا ينبع «من الفقه نفسه؛ بل من الفلسفة الموجَّهة له، أي من أسسه وفرضيّاته المعرفيّة والأخلاقيّة، أو بعبارة أخرى: هي مشكلة ناشئة من العقلانيّة الفقهيّة. وهذه الأسس والمرتكزات ليست سوى الأصول والقواعد المنظِّمة لعمليّة البحث الفقهيّ، والتي تحدّد للفقهاء من أين ينطلقون في البحث الفقهيّ، وكيف يرتّبونه، ومن أيّ منابع يستلهمون، وما هو دور العقل والنقل والتجربة والعرف في عمليّة الاستنباط الفقهيّة»[2]. ومن هنا، فلا مطمع في تجاوز محنة هذا العقل إلا بإصلاح اختلالاته، وتخطّي آفاته التي في مقدّمتها: الإفراط في «التماهي مع النصّ والابتعاد عن الواقع»، أو بكلام آخر: الإفراط في الحرفيّة النصّيّة، والارتهان للجمود التأويليّ إلى حدّ يبدو فيه أنّ مشكلة النصّيّين المقلّدين في هذا الزمان أكثر خطورة وتعقيداً من تلك التي كان يعيشها النصّيّون السابقون؛ بحكم قربهم من النصّ وتفاعلهم المباشر معه. أمّا هؤلاء، فالوضع عندهم مختلف؛ لذا، فهم مجرّد تابعين للنصّيّين الأوائل، مقلّدين لهم. لكنْ يبقى أنّ غياب القراءة العقلانيّة، والتلقّي العلميّ للنصّ، وإلغاء أيّ أبعاد اجتماعيّة أو تاريخيّة أو سياسيّة في فهمه كلّ ذلك يظلّ مركز التقاطع والقاسم المشترك بينهم جميعاً، وإن اختلفت الظروف وتباعدت الأزمنة.

ولا يبعد عن هذا ما تواجهه هذه «العقلانيّة التقليديّة» من تجميد لحركة العقل، ونكوص عن الاشتغال بآليّات الممارسة النقديّة الحقّة، بدعوى أنّ ما في الكتاب والسنّة يغني عن العقل الإنسانيّ، ويسدّ مسدّ النقد (من حيث هو تمظهر للقراءة المنتجة المؤسّسة

(١) انظر: شعيب، قاسم: تحرير العقل الإسلاميّ، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص١٤٨ـ١٤٩.

(٢) فنائي، أبو القاسم: «العقلانيّة الفقهيّة والعقلانيّة العرفيّة»، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد٥١ـ٥٢، ٢٠١٢م، ص٣٤٤.

على آليّات علميّة للتحليل ومناهج دقيقة لاستنطاق النصوص وإنتاج المعرفة)؛ بل ـ كما هو راسخ في حيّز اعتقاد البعض خطأً ـ إنّ ما أنتجه السلف ـ فهماً وشرحاً وتأويلاً للنصّين المذكورين هو من الغنى والإحاطة والإطلاقيّة ـ بما ينزّله منزلة الحقّ الذي لا يمكن أن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ومن ثمّة ليس في الإمكان أبدع ممّا كان! الأمر الذي أنتج على مستوى الواقع كائنات بشريّة عماد التفكير عندها الحرفيّة النصّيّة من جهة، والرجوع إلى بدايات تشكّل الفكر الدينيّ ـ نسخاً وتقليداً ـ من جهة أخرى[1].

إنّ خطورة الاستناد إلى هذا المنظور في التعامل مع الموروث الدينيّ جملة، تكمن في تمثّلها للنصوص الدينيّة (قرآناً وحديثاً)، وكأنّها استنفدت طاقاتها الدلاليّة وإمكاناتها التأويليّة مع الجيل الذي عايشها لحظة نزولها أو بعدها بقليل؛ لذلك يتصوّرون أن لا حقيقة إلا ما أقرّوه، وأن لا باطل إلا ما بيّنوه، وأن لا جواب بعدهم إلا بما أجابوا به، حتى وإنْ كانت أجوبتهم «القديمة» سابقة على أسئلتنا ومشكلاتنا «الحديثة». والواقع أنّ «لكلّ زمان أسئلته التي تخصّه، كما إنّ واجب كلّ أمّة ـ كائنة ما كانت ـ أن تجيب عن هذه الأسئلة. وما قد يغيب عن أذهان البعض هو أنّ الأمّة لا تكون أمّة بحقّ حتى ترقى بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به؛ إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقلّ، وإلا صار ملكه إلى أمّة سواها، فتُضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه»[2].

ولا يعني «الجواب» ـ ها هنا ـ إلا التجاوب العاقل المنتج والتفاعل الإيجابيّ المثمر مع مُفَصّل ما يشهده واقع الناس ومُجمَله من تقلّبات، وما تعرفه حياتهم وعصرهم من تحوّلات، على كافّة الصعد والمستويات، وفي مختلف المناحي والاتّجاهات، على نحو

(١) انظر: الدراوي، العياشي: سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة، الدار البيضاء ـ المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠١٣م، ص١٦ ـ ١٧.

(٢) عبد الرحمن، طه: الحقّ العربيّ في الاختلاف الفكريّ، الدار البيضاء؛ بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص١٥. ويُستحسن في هذا الإطار الرجوع إلى: الدراوي، العياشي: في التواصل التكاملي؛ فصول من التناظر بين الفكر العربيّ والفكر الغربيّ، بيروت، منشورات ضفاف، ٢٠١٤م، مقدّمة الكتاب تحديداً.

يعكس بصمات هويّة هذه الأمّة، وخصائص عصرها، ورؤيتها للعالم التي تجعلها تبدو متميّزةً عن غيرها، مختلفةً عمّا سواها في قراءة الوقائع والأحداث وفهمها،كما في التعامل مع العلامات والنصوص وتأويلها.

خاتمة:

إنّ الاجتهاد ـمن حيث كونه عاملاً من عوامل التجديد والتطوّر، سواء أفي مجال الدين والقضايا الموصولة به، أم فيما سوى ذلكـ هو حاجة دائمة، وسيرورة ثقافيّة واجتماعيّة تقتضيها طبيعة الحياة وتقلّباتها، وتُوجبها حركة الإنسان وسعيُه، ومن ثمّ فهو (أي الاجتهاد) ضرورة شرعيّة دينيّة، مثلما هو ضرورة إنسانيّة واقعيّة؛ فبه تحصل المسايرة والمواكبة لروح العصر وتغيّراته وتطوّراته، وبفضله تتأتّى مجابهة المشكلات الطارئة والقضايا الحياتيّة المستجدّة. ولهذا، فبدونه تُصاب الحياة بالجمود والتحجّر، وتَعرف الثقافات طريقها نحو الانكماش والتراجع.

ولا يعني الاجتهاد في نظرنا ـكما سبق البيانـ إلا التعامل مع الحاجات الفكريّة للعصر الحاليّ بقدر من «الوعاية والدراية»، على نحو يُمَكّن من صياغة أجوبة حديثة للقضايا المتجدّدة، والإتيان بردود جديدة على المعضلات الحديثة، ليس بالضرورة أن تكون غير مسبوق إليها بشكل مطلق؛ وإنّما على الأقلّ يتحقّق فيها نوع من الإبداع القائم على أساس من «الانفصال المتّصل» بالماضي والتراث، أو «الاتّصال المنفصل» عنهما.

وهذا يعني أنّه كما لم يكن ممكناً مواجهة أسئلة الأزمنة الماضية بإجابات اليوم، ولا مقاربتها بمنطق الراهن؛ فكذلك من غير المقبول ـمنطقاً وواقعاًـ مواجهة إشكالات اليوم بأجوبة الزمن الغابر، أو قياسها بميزان العقل القديم، وإلا سيكون ذلك وجهاً من أوجه «الجحود» بمبدأ التغيّر والتطوّر، وشكلاً من أشكال مقاومة ـبل رفضـ التجدّد والتقدّم؛ بما هما سمتان مميّزتان للإنسان في كلّ عصر ومكان، وصفتان مقترنتان بالعقل في كلّ حال وزمان.

ولهذا، فممّا يتوجّب على العقل المسلم-تحديداً- لكسب التحدّيات التي يفرضها الزمن المعاصر أن يسعى إلى ملاءمة فهم الدين مع المتغيّرات التي تطرأ على العالم الخارجيّ، مُراعياً مقتضيات المناهج الفكريّة الحديثة، ومستجيباً لشروط المعايير العلميّة المستجدّة التي من شأنها أن تساهم في إحياء إنتاجيّته، وتمدّه بأسباب القوّة والمناعة؛ عَلّه يخرج من نفق الاتّباع والتقليد، إلى أفق الاجتهاد والتجديد.

محدّدات منهجيّة في الفكر الاجتهاديّ
-دراسة في ضوابط التأصيل والتنزيل-

الدكتور محمد علا[1]

خلاصة:

يجد المتأمّل في نصوص الوحي والتجربة النبويّة الأولى محدّدات منهجيّة تحكم الفكر الاجتهاديّ على مستوى التأصيل النظريّ، وعلى مستوى التنزيل العمليّ؛ أبرزها ثلاثة محدّدات أساسيّة: محدّد الفصل بين الشرع والتاريخ (إشكاليّة إسقاط الواقع المعاصر على واقع السابقين، والنظر بمنظار العصر إلى عصرهم)، ومحدّد التمييز بين الأصول (التي تشكّل الثوابت والأركان والمسائل الكبرى للدين) والفروع (التي تشكّل المتغيّرات والمسائل الفقهيّة الجزئيّة في الدين)، ومحدّد وحدة النصّ وتعدّد الفهم (وما ينتج عنه من ثراء فكريّ، وتنوّع ثقافيّ، هو من سنن الحياة).

إنّ مجموع المحدّدات المتقدّمة تشكّل فيما بينها وحدة موضوعيّة متكاملة؛ فمحدّد الفصل بين الشرع والتاريخ يمكّننا من رؤية متجدّدة للشرع عبر التاريخ، ومحدّد التمييز

---

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

بين الأصول والفروع يبرز خصائص المرونة والعالميّة والشمول التي تميّز الشرع الربّانيّ عن غيره من النّظم الوضعيّة، أمّا محدّد وحدة النصّ وتعدّد الفهم، فيعطي مجالاً رحباً لتفاعل العقل مع النصّ في ضوء الواقع المتغيّر المتجدّد، كما يبرز تفاوت الأفهام وتلاقح الأفكار للوصول إلى أرقى الحلول وأقوم المسالك.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاجتهاد، التأصيل، التنزيل، فقه النص، فقه الواقع، التجديد، التقليد، الشرع، التاريخ، الواقع، الأصول، الفروع، وحدة النصّ، تعدّد الفهم.

مقدّمة:

ثمّة مفاهيم أصيلة في ثقافتنا الإسلامية لها قدرة كبيرة على الاختراق الزمانيّ والمكانيّ والموضوعيّ؛ وهي مفاهيم أساسيّة ينبغي أن تشكّل همّاً محوريّاً يستدعي تجديداً في النظر، ويتطلّب مواكبة مستمرّة لحركة الواقع المتسارعة والمعقّدة، ولديناميّة العلوم المتطوّرة.

ومن أهمّ هذه المفاهيم: الاجتهاد، الفقه، التجديد، النظر، والتنزيل... فعبرها تتجلّى مظاهر إعمال العقل وفقه النصّ وفقه الواقع، وفي ضوء ذلك يتمّ إخراج النتاج الحضاريّ البشريّ الاستخلافيّ -الروحيّ والماديّ- وهو نتاج مرتبط بواقعه، وقابل للتسديد والتصويب والرقي لما هو أفضل وأحسن.

يجد المتأمّل في معظم التجارب الحضاريّة الإسلاميّة أنّ الإمكانات المميّزة لمرجعيّتنا المتعالية لم يتمّ تفعيلها بالقوّة نفسها التي وردت بها في الوحي، وحتّى الفترات القليلة التي عرفت هذا التفعيل لم تستمرّ بالوهج والعطاء نفسه؛ إذ سرعان ما حلّ محلّ الاجتهاد والتجديد والإبداع، آفات التقليد والحشو والابتداع، وقد كانت هذه الآفات سبباً في تضخّم الاهتمام باجتهادات تاريخيّة على حساب النصّ المؤسّس لها، فنالت من القداسة؛ مثلما نال النصّ نفسه أو أكثر.

وقد دلّت نصوص الوحي والتجربة النبويّة الأولى على وجود محدّدات منهجيّة تحكم الفكر الاجتهاديّ على مستوى التأصيل النظريّ، وعلى مستوى التنزيل العمليّ، وسنحاول أن نبرز بعضاً من هذه المحدّدات المنهجيّة، التي يشكّل الوعي بها مقدّمة ضروريّة لبناء عقليّة اجتهاديّة تجديديّة متفاعلة مع واقعها؛ وفق ضوابط مرجعيّتها. وسأركّز على ثلاثة محدّدات أساسيّة: محدّد الفصل بين الشرع والتاريخ، محدّد التمييز بين الأصول والفروع، ومحدّد وحدة النصّ وتعدّد الفهم.

أولاً: الفصل بين الشرع والتاريخ:

إنّ الحديث عن السيرورة التاريخيّة للفكر والثقافة في التجربة الإسلاميّة هو -في

العمق- حديث عن تفاعل عناصر ثلاثة بدرجات متفاوتة: الوحي والواقع والعقل. أما الوحي الإلهي، فيتمثّل بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة الصحيحة؛ بوصفهما الأصول المؤسّسة للتشريع والموجّهة للاستخلاف والعمران. وأمّا الواقع المتغيّر، فهو «الذي تتفاوت في إدراكه وتشخيصه وتكييفه عقول الناس وتقديراتهم، بمن فيهم الفقهاء. وتبعاً لذلك يتحدّد الكثير من اجتهاداتهم وفتاويهم المرتبطة بالواقع والمتأثّرة به»[1]. وأما العقل، فهو الذي يتفاعل مع الوحي ويعايش الواقع، فتتأسّس لديه منهجيّة التأويل والتنزيل، وقد غلب على هذا العقل في التجربة الإسلاميّة الأولى العقل الفقهيّ -خاصّة بعد عصر التابعين- بحكم تفاعله لأوّل مرّة مع قضايا وجزئيّات فقهيّة كثيرة. وقد «تفاوت الفقهاء في ذواتهم وقدراتهم الفكريّة ومراتبهم العلميّة ومسالكهم المنهجيّة. ولكلّ واحد من هذه الأمور تأثيره في اجتهاداتهم ونتائجهم؛ بل حتى أخلاقهم وطباعهم قد يكون لها تأثير في ذلك»[2].

ويقتضي هذا المحدّد ضرورة التمييز بين الوحي والتنزيل التاريخيّ له في واقع معيّن، على أساس أنّ الوحي نصّ مطلق متعالٍ عن الزمان والمكان عبر التجارب والسياقات المختلفة. وقد تضمّن الوحي إشارات إلى تجارب تاريخيّة انقضت بفناء أصحابها، لأخذ العبر والعظات منها، ولبناء تجارب جديدة راقية ومتجاوزة لأخطاء السابقين وهفواتهم وزلاتهم، ومستنيرة بإنجازاتهم وعطاءاتهم. كما «إنّ معرفة الواقع والإحاطة به من المسائل الأساسيّة في نجاح عمل الفقيه؛ لأنّ الانزواء عن المجتمع والواقع وممارسة العمل الفقهيّ في الزوايا؛ بعيداً عن هموم الناس، لا يمكن أن يكون إلا تكراراً لآراء القدامى الذين كانوا يتعاملون مع واقعهم. وصحيح أنّ الفقيه -اليوم- أصبح يحتاج إلى استشارة الخبراء وأصحاب الاختصاص في مختلف المسائل التي تُعرَض عليه؛ نظراً إلى تعقّد الواقع، وكثرة المستجدات»[3].

(١) الريسوني، أحمد: «فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسّي الإسلاميّ، ط١، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢م، ص١١.

(٢) م.ن، ص١٢.

(٣) شعيب، قاسم: تحرير العقل الإسلاميّ، ط٢، الدر البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ص٢٥-٢٦.

ومن الأخطاء المنهجيّة: إسقاط الواقع المعاصر على واقع السابقين، والنظر بمنظار العصر إلى عصرهم، فالتراكم المعرفيّ قد وفّر لنا أدوات وآليّات ومفاهيم ومناهج ونظريّات نستطيع من خلالها الوقوف على بعض ثغرات السابقين وهفواتهم المعرفيّة والمنهجيّة، ليس قصوراً وتهاوناً منهم؛ بل لأنّ أدوات معرفتهم حينذاك لم تسعفهم من التنبّه لها وإصلاحها. ومن ثمّ يمكن القول إنهم عاشوا عصرهم بظروفه وإشكاليّاته، ونحن نعيش عصرنا بظروفنا وإشكاليّاتنا، ومن سيأتي بعد فترة من الزمن ـطالت أم قصرتـ سيعيش ظروفه وإشكاليّاته، والمعاصرة ـبالتاليـ هي قدرة كلّ جيل في أيّ عصر على مواجهة إشكالاته وتحدّياته؛ اعتماداً على إمكاناته وتراكم خبراته.

ومن هنا، تقتضي الموضوعيّة والإنصاف الإقرار بأنّ وضوح الرؤية الكلّيّة المستوعبة لظاهرة ما لا يحصل إلا بعد تقويم التجارب السابقة، والوقوف على نقاط الإصابة والسقوط، والقوّة والضعف. وبالتالي، والممارسات السابقة تشكّل لنا ـفي مجملهاـ تجارب اختبار لنقيس درجة قربها أو بعدها من المستوى الاجتهاديّ المطلوب، على ضوء ما وصلت إليه المعرفة ونظمها ونظريّاتها، حسب الزمن الحالي؛ لأنّنا لا نضمن بالوسائل العلميّة نوع تصرّفنا في الظروف والأحوال نفسها التي مرّ بها مَنْ سبقونا، وبالتالي لا مبرّر لأنْ تستمرّ جملة من إشكالات سابقة على الرغم من توافرنا على رؤى معرفيّة ومنهجيّة واضحة لحلّها وتجاوزها. يقول أبو القاسم حاج حمد موضّحاً هذه الإشكاليّة: «ولكنّ الخلاف بيننا وبينهم يكمن في أنّنا نوظّف مناهج ورؤى مختلفة عن مناهجهم، ضمن خصائص تكوينيّة مفارقة لخصائصهم التكوينيّة، ولا نقول إنّهم عجزوا في ما نجحنا فيه من بعدهم؛ وإنّما نقول إنّهم أبدعوا ضمن خصائصهم الفكريّة، فهم قد أنتجوا ضمن خصائص العقل المحض، أمّا نحن فننتج بقوّة العقل مع محدّدات العلم النظريّة والمعرفيّة؛ ولهذا يجب النظر إلى ما خلّفوا من إرث ثقافيّ من خلال تلك الخصائص الفكريّة والمنهجيّة التي تشكّل ضمنها وعينا بالسيرورة التاريخيّة وبالمتغيّرات الاجتماعيّة، بدل التقليل من شأن ذلك الموروث الثقافيّ»[1].

(١) حاج حمد، أبو القاسم: القرآن والمتغيّرات الاجتماعيّة والتاريخيّة، ط١، بيروت، دار الساقي، ٢٠١١م، ص٢٦ـ٢٧.

فكلّ التجارب التاريخيّة الإسلاميّة هي نوع من التفاعل الإيجابيّ مع الوحي، ولا يمكن لتجربة أن تتحوّل إلى أصل يحاكم إليها الأصل الأوّل. فالمرجعيّة الحاكمة تبقى للمطلق المهيمن وليس للنسبيّ المتغيّر؛ إذ لا بدّ من أصل يحتكم إليه عند اختلاف التجارب أو تنازعها، وهذا المطلق هو الوحي (المرجعيّة المتعالية) الذي يقع خارج حيّز التجربة الإنسانيّة والنسبيّة البشريّة. ولقد فطن لهذا بعض علمائنا حين قرّروا في بعض مؤلّفاتهم فصولاً تؤصّل لنسبيّة التجارب الإنسانيّة، من قبيل: «فصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد»[1]. و«في موضوع الفقه بصفة عامّة، وفي الفقه السياسيّ بصفة خاصّة، لا بدّ من أن ننتبّه إلى أنّ ثمّة قضايا وأفكاراً ومصطلحات تناولها الفقهاء وكُتّاب السياسة الشرعيّة والأحكام السلطانيّة، وأصبحت مادّة متداولة ومتوارثة في تصانيفهم، وهي في الحقيقة ليست أكثر من توصيف وتنظيم فكريّ ظرفيّ، للنظم والأعراف التي صاغتها وصنعتها الممارسة الفعليّة لحركة التاريخ. ففي هذا الصنف من القضايا والأفكار يمتزج التاريخ بالشرع، أو بالأحرى يمتزج تاريخ المسلمين وتصرّفات المسلمين، بالمرجعيّة الإسلاميّة والثقافة الإسلاميّة. وقد يكون نصيب التاريخ وتأثيره فيها أكثر من نصيب الشرع وأدلّته»[2]. وإذا كان التحدّي يظهر جليّاً حين الجمع والمزج بين استلهام الواقع بإشكالاته وقضاياه وما يتطلّبه من إصلاح وتكميل؛ اعتماداً على المبادئ والأدلّة الشرعيّة وإرشاداتها في زمن محدّد، يتبيّن لنا مدى التعقّد في العلاقة التي تجمع التاريخ والشرع؛ اتّصالاً وانفصالاً، وقد ناقش هذه الجدليّة الدكتور الريسونيّ في مبحث سمّاه: «فصل المقال فيما بين الشرع والتاريخ من الاتّصال والانفصال»، أشار فيه إلى أنّ هذا الفصل «فصل ضروريّ حتّى لا نخلط شرعنا بتاريخنا، ولا نتّخذ التاريخ ديناً لنا... فالفصل بين الشريعة ومكوّناتها من جهة، والتاريخ ومكوّناته من جهة أخرى، يريحنا ويرفع عنّا الحرج في مبدأ المراجعة والغربلة لتراثنا في الفقه السياسيّ وغيره. ويريحنا ويرفع عنّا الحرج حين نأتي إلى عديد من

(١) الجوزيّة، ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، ط١، القاهرة، مكتبة الإيمان، ١٤١٩هـ.ق/ ١٩٩٩م، ج٣، ص٣.

(٢) الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، م.س، ص١٤.

المقولات والمقرّرات في هذا الفقه، فننزع عنها صفة الحجّيّة واللزوم، أو صفة القداسة، كما يقال»[١].

والخلاصة: أنّ جملة من الاجتهادات الفقهيّة أو الأصوليّة؛ «إنّما هي معطيات معرفيّة منجزة في سياقات تاريخيّة وثقافيّة واجتماعيّة خاصّة، ولا يمكن تجريدها من بصمات العصر المنبثقة فيه، مثلما لا يصحّ فصلها عن المشروطيّة الزمانيّة والمكانيّة والثقافيّة لمن أنتجها، فهي منخرطة في تاريخ أصحابها، وليست حقائق أو جواهر مثاليّة متسامية على الواقع، كما إنّها ليست عابرة للمحدّدات، والظروف، والمحيط الذي تبلورت في داخله. إنّها مرتهنة بالفضاء الخاصّ وخلفيّات الفقيه والأصوليّ الذي قالها أو دوّنها»[٢]، فهذه المعرفة الفقهيّة «انبنت على أعراف وظروف وتقديرات مصلحيّة كانت وجيهة وسديدة في حينها، ولكنّ تلك الأسس والاعتبارات تغيّرت تغيّرات تامّة، أو تغيّرات جوهريّة. ولا بأس في هذه الحالات في أن نتجاوز ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والمجتهدون المتقدّمون، وحتّى الإجماعات التي بُنيت على ما ذُكِرَ؛ فإنّها تتغيّر بتغيّر أسبابها وموجباتها الظرفيّة. أمّا أن يعمد أحدنا اليوم إلى ظنٍّ ظنّه ورأي اختاره وأعجبه، يتعلّق بفهم المعاني الأصليّة الثابتة للنصوص، بما يتوقّف قبل كلّ شيء على الدلالات اللغويّة لعصر التنزيل، ويحتاج إلى احترام قواعد اللغة؛ كما فهمها وبيّنها المتقدّمون، ويتوقّف على اعتبار ما فهمه آلاف من الصحابة والتابعين والأئمّة والعلماء عبر عدّة عصور، ثمّ يتحدّى به الإجماع والجمهور، والسابقين واللاحقين، فهذا ليس من العقل ولا من العلم في شيء»[٣]، وتبقى هذه الموازنة أمراً مهمّاً، فهي من ناحية لا تناهض حرّيّة البحث وحرّيّة الفكر والنقد، ولكنْ في نطاق من المعقوليّة واحترام الاعتبارات المؤسّسة علميّاً لا عاطفيّاً.

والأولويّة التي تفرض نفسها في محدّد الفصل بين الشرع والتاريخ تكمن في مراجعة

ملف العدد

(١) الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، م.س، ص١٦ـ١٧.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار: إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين، ط٢، بيروت؛ القاهرة؛ تونس، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٣م، ص١٣٢.

(٣) الريسوني، أحمد: «الاجتهاد؛ النصّ، الواقع، المصلحة»، ط٢، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ص٢٤ـ٢٥.

مدونتنا الفقهيّة مع مراعاة مقتضيات واقع أصبح أكثر تعقيداً أن تهيمن عليه فتاوى فرديّة كانت مرتبطة بنمط عيش بسيط؛ أي أن تكون إعادة صياغة «المدوّنة الفقهيّة» مرتكزةً على تجديد الصلة بجميع أنواع العلوم العقليّة والشرعيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والطبّيّة.. وخلق جسور التواصل بين مختلف العلوم من خلال نظمها في إطار كلّيّ شامل، و«توظيف المكاسب الراهنة للعلوم في دراسة، وتحليل، ومساءلة التجلّيات والتعبيرات والظواهر الدينيّة في حياة الفرد والمجتمع، واكتشاف منابعها وحدودها وآثارها ومعطياتها»[1]. والمقصود هنا التنبيه إلى مداخل استئناف التجديد الممكنة، المتعالية عن تأثير التاريخ وتحكّمه في عدد من الأبنية الشرعيّة المتجاوزة له. ويؤكّد ذلك القرآن نفسه الذي يدعو إلى إدامة التفكير والتدبّر والنظر والتعقّل والاعتبار.

ثانياً: التمييز بين الأصول والفروع:

تشكّل الأصول الثوابت والأركان والمسائل الكبرى للدين، وتشكّل الفروع المتغيّرات والمسائل الفقهيّة الجزئيّة في الدين. وقد تفرَّد الوحي بميزات خاصّة جليلة لم تتوافر لغيره من الكتب المنزلة، وأهمّ هذه الميّزات: إلهيّة مصدره، وأنّه آخر وحي ينزل من السماء، محفوظ من التبديل والتغيير، وبه اكتملت الرسالات السماويّة، وهو خطاب موجّه إلى الناس جميعاً، «رسم للناس عامّة قواعد الفكر والنظر، إلى جانب قواعد الحياة العمليّة، وقد اشتمل هذا القرآن على تصوّر نهائيّ للكون (ميتافيزيقيّ)، كما قد وضع قواعد السلوك الإنسانيّ (الأخلاق)، وهو لم يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل (أو الدين والشريعة) إلا وملأه بوضع صورة كاملة... كما إنّ من الميزات أنّ المسلمين قد تلمّسوا مادّة فكرهم وعملهم من مصدرين، هما: القرآن والسنّة، اللذان سارا متعاونين يرسمان للمسلم الحياة الجديدة، ويرسّخانها في جميع قواعدها»[2]، فهُما المصدران الأساسان للتشريع الإسلاميّ؛ «مصدر واحد مُنشئ وكاشف عن العقيدة والشريعة؛ ومصدر واحد تأويليّ وتفعيليّ وتطبيقيّ تنفيذيّ مبيّن لكيفيّة اتّباع الكتاب وتطبيقه،

(١) الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، م.س، ص١٣١.

(٢) النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م، ج١، ص٢ـ٣.

وهذه ميزة من أهمّ مزايا هذه الرسالة الخاتمة؛ وهي التي أعطتها المرونة والاتّساع، والقدرة على الاستجابة لكلّ مستجدّات الأزمنة والأمكنة والأنساق الحضاريّة والثقافيّة وحاجات الأمم؛ لأنّها تعتمد على قواعد كلّيّة، ومقاصد عليا، ولم تشتغل بالتفاصيل الجزئيّة الدقيقة؛ إلا تلك التي هي مظنّة الحيف البشريّ، فاحتاجت إلى النصّ عليها، كالمناكح والمواريث.. والكتاب الكريم وبيانه النبويّ في السنّة متكاملان متلازمان؛ فهما المصدر الوحيد لما يمكن تسميته بـ «الحقيقة الفقهيّة»، ولذلك كان الحلال بيّناً والحرام بيّناً، وكانت مساحة المشتبهات محدودة جدّاً»[١].

ومن تجلّيات التفريق بين الأصول والفروع ضرورة الرجوع المباشر إلى اليَنبوع الصافي (الوحي= قرآن وسنّة)، وتطهيره ممّا علق به من رواسب وشوائب وعوالق، «وتجاوز كلّ أشكال الموروث الثقافيّ وصوره التي حجبت الرؤيةَ والاستمدادَ المباشر من تلك المصادر؛ إلا عبر وسائط وقنوات»[٢]، وبناء منهجيّة معرفيّة تجعل من تلك الوسائط مصادر استئناسيّة للوصول إلى حقائق أكبر وأشمل، وليست مصادر نهائيّة مقصودة لذاتها، باعتبارها جهداً بشريّاً وتجارب دينيّة مرتبطة بالزمان والمكان، لها عِبَرها وعظاتها وميزاتها ونقاط قوّتها وضعفها، ومن ثمّ «لا بدّ من نظر اجتهاديّ مستأنف لفهم الدين فهماً يراد به معالجة الواقع، وهو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث، واستيعاب ما ورد من أفهام ثريّة، ولكنّه التزام استفادة واسترشاد واهتداء، وليس التزام اتّباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض، فإنّ ذلك لا يبرّره شرع، ولا ينصلح به واقع»[٣] مع الإشارة إلى أنّ الإيمان بأنّ التجديد عمليّة بناء وترميم، وليست هدماً وتقويضاً، ومن ثمّ، فمن الأهمّيّة بمكان «الاسترشاد بالجيل الأوّل؛ من أجل الفهم السليم للدين، ومن

(١) العلواني، طه جابر: ابن رشد الحفيد، الفقيه الفيلسوف، ط١، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٠م، ص٣٣.

(٢) شبار، سعيد: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر دراسة في الأسس المرجعيّة والمنهجيّة، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص١٨٣.

(٣) النجّار، عبد المجيد: «في فقه التديّن فهمًا وتنزيلًا»، ضمن كتاب الأمّة، العدد٢٣، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٤١٠هـ.ق، ج١، ص٧٨.

أجل التخلّص من الشوائب وأشكال الغلوّ التي لحقت به أو طرأت عليه»[1]. ولا ينفي هذا ضرورة مراجعة الموروث؛ تصحيحاً وتصويباً بمنهجيّة قائمة على الإبقاء الصالح النافع، وتجاوز الضارّ الثقيل. فلا بدّ من تصفية ركام الشوائب والشبهات العالقة.

وأكثر ما يزيد في شرعيّة هذه المراجعة وضرورتها كون «فقهنا وتراثنا بمعظم مفرداته وقضاياه ومؤلّفاته، يرجع إلى ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريّين، وأنّنا الآن في القرن الخامس عشر؛ ما يدعو إلى أن تكون المراجعات المطلوبة عميقة وشاملة، ولا تستثني إلا ما كان شرعاً منصوصاً، صحيحاً صريحاً. وإذا استحضرنا أنّ ما يفصلنا عن ذلك الفقه ليس مجرّد مدّة زمنيّة طويلة تُعدّ بمئات السنين؛ بل تفصلنا عنه ـ أيضاً ـ التطوّرات النوعيّة الهائلة التي عرفتها مجتمعاتنا والعالم من حولنا، في كافّة المجالات والأصعدة: السياسيّة، والتشريعيّة، والاجتماعيّة، والماليّة، والاقتصاديّة، والإداريّة، والعلميّة، والثقافيّة، والصناعيّة، والتواصليّة... أفليس هذا وحده موجباً للمراجعة والتجديد والملاءمة، على نطاق واسع؟»[2].

ومن تجلّيات التفريق بين الأصول والفروع أن تكون محاكاتنا للسابقين محاكاة منهجيّة عقلانيّة، وليست محاكاة معلوماتيّة تقليديّة إسقاطيّة؛ بمعنى أن ننظر في طريقة تعاملهم مع الوحي، ومنهج تنزيله على الواقع، والاعتزاز الكبير بهذا الدين وقيمه، والتحرّر من الخرافة والخوف والذلّ. ثمّ نتساءل: كيف كان إقدامهم وشجاعتهم، وأحياناً مغامراتهم ومخاطراتهم في عصور القوّة؟ وكيف كانت هفواتهم ونقاط ضعفهم في عصور التقليد والجمود؟ فالوقوف على المنهج الذي جعلهم يؤسسون حضارة وعلوماً، واستطاعوا من خلاله استيعاب ثقافات وعلوم أخرى ودمجها، أفضل بكثير من الوقوف على ما أنتجوا من جزئيّات المعارف وكثرة التفاصيل؛ فالنتائج والثمار تأتي نتيجة طبيعيّة بعد بناء الأسس والأركان؛ لذلك يمكن القول إنّ «ولاءنا لآبائنا يجب أن يكون في محاكاتهم في وقفتهم تجاه الحياة، لا في إعادة ما صنعوه حرفاً بحرف»[3]؛ لأنّ المشكلة «لا تكمن

(١) شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر، م.س، ص١٨٥.

(٢) الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلاميّ، م.س، ص١٧ـ١٨.

(٣) الرشدان، محمود عايد: «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد العاشر، ص١٢.

في الحضارة، ولا في التراث؛ وإنّما تكمن في النظام الثقافيّ الذي طوّرناه نحن في القرون الحديثة؛ من أجل استيعاب هذه الحضارة وهذا التراث. إنّها تكمن في فاعليّتنا، أو بالأحرى لافاعليّتنا الثقافيّة والعقليّة الحديثة»[١].

وللأسف، فإنّ غياب التفريق بين الأصول والفروع منهج لم يسقط فيه بعض المدافعين عن الدين فقط؛ بل سقط فيه حتى الناقمون من المستشرقين والمغالون من العلمانيّين الحاقدين؛ ما جعل هؤلاء يخلطون في أحيان كثيرة بين أصول الدين وتجارب تاريخيّة مرتبطة بأصحابها تشكّل فهماً معيّناً للدين. ومعلوم أنّ المنهج العلميّ لنقد التراث يقتضي الاطّلاع على معارفه والاستئناس بمقاصده؛ حيث إنّ كثيراً ممّن تصدّوا لنقد التراث «تكلّموا فيه بما لا يعرفون، وتطاولوا على البثّ في ما لا يفقهون... فكيف يصحّ -إذاً- لمن لا يجيد لغة التراث أن يدّعي لنفسه القدرة على تقويمه! فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته!»[٢]. هذا الشرط العلميّ لازم، ليس فقط لتقويم التراث؛ وإنّما لتقويم كلّ مجال علميّ أو معرفيّ وتصويبه.

ومن مضامين المسبقات والقبليّات التي تحكم بعض الباحثين: تصيُّد الشاذّ والغريب من الأقوال والعبارات التي نُقِلَت في التراث، خاصّة في جانبه الفقهيّ، والتغاضي والتغافل عن البحر المضيء من معارفه وتجاربه التي تشكّل في كثير منها منارات هادية عبر الزمان والمكان. وهذا المنهج الذي أسّسه المستشرقون الناقمون على تراث الأمّة، تشرّبه -للأسف، بوعي أو بدون وعي- العديد من المثقّفين والمفكّرين العرب، «فما كان يجب أن يُعظّم من معان متأصّلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسّر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتّر»[٣] و«لا يطلب الشاذّ إلا من يريد الزيغ عن الحقّ والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور»[٤]، علما

(١) غليون، برهان: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعيّة، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م، ص٢٠.

(٢) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص١٠.

(٣) م.ن، ص١١.

(٤) م.ن، ص١٠.

أنّ الوقوف على هذه المنزلقات للتصحيح والتصويب يُعدّ أمراً مطلوباً في حدّ ذاته. أمّا تصيّدها للتشفّي والتحقير، والقياس عليها لإسقاط الكلّ في سلة واحدة، فهذا منهج متحامل بعيد عن الإنصاف والموضوعيّة والعلميّة.

ثالثاً: وحدة النصّ وتعدّد الفهم:

إنّ النصّ الشرعيّ (قرآناً وسنّة نبويّة) واحد لا يتغيّر، لكنّ الفهم متعدّد، والدين واحد لا يتغيّر، لكنّ أشكال التديّن مختلفة. لقد كان الإسلام دين جميع الأنبياء عليهم السلام[1]، ولكنّ شرائعهم مختلفة ومتعدّدة بتعدّد طرق التديّن بهذا الدين الواحد ومناهجه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2]. نتيجة لذلك كلّه، فإنّنا نجد مدارس التفسير المختلفة التي تتّفق في تفسيرها لبعض النصوص وتختلف في أخرى؛ نظراً إلى تباين مداخل البشر في الفهم. كما نجد كتب السنّة المتعدّدة، والمذاهب المختلفة التي تعدّدت مناهجها وطرق استنباطها.

ولا ضرر في أنْ ينحاز كلّ واحد إلى مدرسة معيّنة أو مذهب معيّن، فيتعلّمه ويدافع عنه؛ وإنّما يحصل الضرر إذا تحوّل الأمر إلى تعصّب وتدابر وتصادم، مع النظر إلى الطرف أو الأطراف الأخرى بعين العداوة والحقد، وأحياناً يصل الأمر إلى حدّ الاقتتال، كما حدث في عدد من التجارب السابقة، وفي عدد من مناطق العالم الإسلاميّ المعاصرة.

ويقتضي هذا المحدِّد الإيمان بقناعة راسخة؛ مفادها أنّ «الاختلاف ثراء فكريّ، وتنوّع ثقافيّ، وهو من سنن الحياة، غير أنّ الممارسات الخاطئة هي التي أفسدت جمال التنوّع، وألوان الطيف، والحقيقة أنّ المذاهب الإسلاميّة من حيث الفقه لا تختلف جوهريّاً إلى درجة الخلاف، وتبقى في دائرة الاختلاف، لكنّ شخصنة المذاهب جعلتها غير قادرة على الخروج من دائرة ضيّقة تتلاءم مع رؤيتنا لهذا الشخص أو ذاك»[3].

(١) الإسلام هنا بمعنى الاستسلام والخضوع والانقياد لأمر الله ـ تعالى ـ الخالق المصوّر لهذا الكون، الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله. والأصل في اشتقاقها الفعل (سَلِمَ). ويأتي استعمالها في اللغة على عدّة معانٍ: الخلوص والتجرّد، الإذعان والطاعة، المصالحة والأمن. والآيات الدالّة على ذلك من القرآن الكريم متعدّدة متظافرة.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٣) تاجا، وحيد: التقارب السنّي ـ الشيعيّ، بين حقّ الاختلاف ودعوى امتلاك الحقيقة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص٣٢.

كما إنّ الإسلام يعطي مبدئيّاً لكلّ أحد حرّيّة إبداء ما يعتقد به من أقوال وآراء، وهذه الحرّيّة الفكريّة قد تقود أحياناً إلى الشطط والإسفاف والضلال، ولكنّ الحد منها ـ أيضاً ـ قد يقود إلى الانغلاق والمصادرة والحجر والركون، وإلى الخرافة والجهل والتعصّب. لهذا فتح الإسلام مجال الرأي وحرّيّة الفكر، علماً أنّ الفكر الذي سيصمد ويستمرّ له ميزات خاصّة تمكّنه من القدرة على البقاء والمدافعة[١]، قال ـ تعالى ـ: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾[٢]. فالغنى العلميّ لا يكون بالحجر على الفكر والتضييق عليه؛ وإنّما بالسماح له بالامتداد والتوسّع، وبقدر توسّع الكون ستتّسع المعرفة ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ ، فلماذا التضييق والحال أنّ علمنا محدود: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾[٣]، ودائرة المجهول أوسع من دائرة المعلوم؟

من الأخطاء الكبيرة ما جرى من بداية انحراف الفهم والاستمداد عندما بدأت مدارس أو فرق واتّجاهات تعمد إلى محاصرة الوحي بأفهامها، مدّعية حيازة التأويل الصحيح للمقدّس، فلم تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولها ومداركها، فتحرم بذلك عقولاً أخرى من حظّها في الفهم، وتصادر حقّها في الرأي والاجتهاد، ومن ذلك ـ أيضاً ـ إحاطته بقيود وضوابط اجتهاديّة، وحمل ألفاظه ومعانيه على تخصّصات مدرسيّة معيّنة، بالشكل الذي يحجب الدلالات المنفتحة والمستوعبة لتلك الألفاظ والمعاني[٤]، حتى «أضحت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت وتصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي. وحدودها مدرسيّة مذهبيّة تعليميّة أكثر منها تشريعيّة كلّيّة،

(١) الإشكال هنا يتأسّس بدرجة أولى على طريقة النظر إلى القرآن الكريم، وسبل تنزيله على الواقع، ولا أدلّ على ذلك أنّ من بين مئات التفاسير التي ظهرت عبر التاريخ الإسلاميّ لم يصمد بالبقاء منها والتداول إلا نماذج يسيرة، وأنّ نسبة كبيرة من مضمون هذه النماذج المتبقّية بحاجة إلى إعادة النظر، وتجديد التدبّر؛ بناءً على المتغيّرات الاجتماعيّة والتاريخيّة، وكذا المناهج المعرفيّة الحديثة. وهذا النظر المتجدّد مطلب للوحي نفسه، وضرورة يفرضها الواقع؛ لضمان التفاعل والتناغم والانسجام، والقدرة على مواكبة الحياة، وكذا الانفتاح على فضاءات رحبة، والإصغاء إلى إيقاع المتغيّرات الشديدة المعقّدة والمتنوّعة؛ وإلا ستحصل المفارقة وتغيب شروط التنزيل.

(٢) سورة الرعد، الآية ١٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

(٤) انظر: شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر العربيّ والإسلاميّ المعاصر، م.س، ص١١ ـ ١٢.

حيث انحصرت الدلالات الشرعيّة وانتشرت الدلالات التاريخيّة»[1]. وفي هذا تضييق وحجر على الفهم والإبداع وحدّ للمعرفة من التطوّر. ونجد مثالاً راقياً عند ابن رشد الحفيد (٥٢٠ـ٥٩٥هـ.ق/ ١١٢٦ـ١١٩٨م) الفقيه الأصوليّ والفيلسوف المتكلّم، الثائر على التقليد والمقلّدين، يقول متحدّثاً عن مصادرة مفهوم «الأفقه» (اسم التفضيل من الفقه) في زمانه: «كما نجد متفقّهة زماننا يظنّون أنّ الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظنّ أنّ الخَفَّافَ هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وبين أنّ الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكلّ قدم خفاً يوافقه، فهذا مثال أكثر المتفقّهة في هذا الوقت»[2]. فما قيمة هذا الحِمل الثقيل من الفقه إنْ لم يكن أساس وجوده حلّ مشكلات الزمان ومستجداته؟ وماذا عساه أن ينفع إنْ لم نجد فيه ما نبني عليه لإزالة الإشكال وإراحة الأنام؟ فالفقه تراكم مستمرّ، السابق منه أساس للاحق، ولا شكّ في أنّ فيه طفرات نوعيّة، فعندما لا يكون للنازلة حكم مماثل أو شبيه يُمارَس الفقهُ في أبهى صوره وأحسن حلله، من خلال إعمال النقل والعقل وغيرها من أصول الاستدلال والاستنباط، في تكامل عجيب مع مقاصد الشرع وظروف الواقع.

هذا التنوّع يغني الحقائق ويوضّحها أكثر؛ إذ إنّ «الحقيقة تظلّ بعيدة المنال، ويظلّ لكلّ البشر الحقّ، وعليهم الواجب أن يسعوا إلى معرفتها، وكلّ منهم سيتوصّل إلى معرفة شيء غير متطابق مع الآخر، سيعرف بعضاً من جوانبها؛ لأنّه كلّما درنا حول الحقيقة كلّما رأيناها في صورة مختلفة. ولذلك يظلّ إرداف كلّ قول بـ «والله أعلم» معبّراً عن انفتاح النسق، ومحدّداً للإبستمولوجيا الإسلاميّة، ومحقّقاً لرضاء الإنسان عن نفسه وجهده، وقناعته بأنّه ليس الأعلم؛ وإنّما هو واحد من الذين يعلمون»[3].

(١) شبار، سعيد: النخبة والأيديولوجيّة والحداثة في الخطاب العربيّ المعاصر، ط٢، بني ملال ـ المغرب، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ٢٠١٢م، ص٧.

(٢) ابن رشد، محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد الله العبادي، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٥م، ج٢، ص١٦٣.

(٣) مجموعة من المؤلّفين: قضايا إشكاليّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، تحرير وإشراف: نصر محمد عارف، ط١، «سلسلة قضايا الفكر الإسلاميّ ١٦»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ.ق/ ١٩٩٧م، ص٨.

ويجد المتأمّل في شبكة المفاهيم المتداولة في الثقافة الإسلاميّة، اختلافات بيّنة في مدلولاتها وحمولاتها، قد تصل ـ أحياناً ـ إلى الاختزال البخيس المخلّ، أو الشمول الفضفاض المملّ؛ ما يستدعي حذراً شديداً في التعامل مع هذه المفاهيم. قد يحصل تطوّر أو تغيّر دلاليّ بفعل حركة التاريخ وتطوّر الحضارة والعمران، فتتمّ عمليّة التصويب والتسديد من خلال بناء تعاريف جديدة أكثر استيعاباً وشمولاً لدلالات لم تستوعبها التعاريف السابقة أو السائدة، فتكون للدلالات الجديدة قدرة أكبر على توجيه مسار البحث والفكر والثقافة الإسلاميّة.

فقد عُرّف الفقه ـ مثلاً ـ بأنّه «العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المستنبطة من أدلّتها التفصيليّة»[١]، كما عُرّف بأنّه «الفهم والوعي والإدراك لجملة حقائق ومعارف متعلّقة بالكون وبالشرع»[٢].

وجاء في تعريف الاجتهاد أنّه «بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريقة الاستنباط»[٣]، ومن تعريفاته ـ أيضاً ـ أنّه «بذل الجهد في العادة والعبادة».

وقيل في التجديد إنّه «إحياء السنّة، ومحاربة البدعة، وإكثار العلم»[٤] (التركيز على دائرة العلوم الشرعيّة المحضة)، ولكنّه عُرّف ـ أيضاً ـ بأنّه «النظر في آيات الآفاق والأنفس، وما يلزم فيهما من علوم مؤسّسة لحضارة الأمّة في هذا الاتّجاه. والكلّ يفقه عن الله ـ تعالى ـ في آياته النصّيّة والإنسانيّة والكونيّة»[٥].

(١) انظر: الأسنوي، عبد الرحيم: نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ.ق/ ١٩٩٩م، ج١، ص١٦؛ الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلّته، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٥هـ.ق/ ١٩٨٥م، ج١، ص١٦.

(٢) شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر العربيّ والإسلاميّ المعاصر، م.س، ص١٨٥.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ١٤١٨هـ.ق/ ١٩٩٨م، ج٢، ص٧١٦، ص٢٢٠.

(٤) المناوي، محمد: فيض القدير، ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.ق/ ١٩٩٤م، ج٢، ص٣٥٧.

(٥) حوار مع الدكتور سعيد شبار بموقع الرابطة المحمّديّة لعلماء المغرب في «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلاميّ»، يوم ٠٧ـ٠٥ـ ٢٠٠٨م، من الساعة ١٧:٠٠ إلى الساعة ١٩:٠٠.

والتقليد «لا يعني ـمعرفيّاًـ مجرّد «قبول قول الغير بلا حجّة»، كما عرّفه علماء أصول الفقه، ولا يعني مجرّد «محاكاة الغير ومتابعته»، كما هو في العرف السائد[1]؛ ولكنّه «حالة نفسيّة وعقليّة تصيب الأمم، فتجعل المصاب في حالة كسل عقليّ، واسترخاء ذهنيّ، وبلادة نفسيّة؛ فهو في حالة تلقٍّ، مستسلم على الدوام، ينتظر من يثير له الأسئلة والإشكالات؛ ليوجد عنده قدراً من التوتّر البارد قد يدفعه إلى البحث المحدود القاصر، فإمّا أنْ يرجع إلى التراث أو الآخر»[2]، وإذا كان علم الكلام ـسابقاًـ يحمل مضمون «الحجاج عن العقائد الإيمانيّة، بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»[3]؛ فإنّ علم الكلام المعاصر يعرف تجديداً مطّرداً؛ باستفادته من مختلف التطوّرات الحاصلة في كلّ العلوم، حيث طوّر آليّات الاستدلال، ومناهج التأويل، والهرمنيوطيقا، والتحليل، والتفكير.

وهدفي من إيراد هذه التعاريف (مع منهج الاختيار المتعمّد) هو التأكيد على حقيقتين: الأولى: أنّ العديد من المفاهيم التي كانت لها دلالات كلّيّة مستوعبة، تمّ تحجيم دلالاتها؛ لتقتصر على جوانب ضيّقة أو خاصّة بمجال تداولي معيّن، والثانية: أنّ العديد من المفاهيم كان تداولها عبر التاريخ مختزلاً، حيث كان الأصل هو الدلالات الجزئيّة الخاصّة، وتمّ إغفال باقي الدلالات الأخرى، فتمّ الاستدراك بتصحيح دلالاتها المستوعبة الشاملة.

وعموماً، لا ينبغي أن تبقى المفاهيم جامدة وفق محدّدات زمنيّة معيّنة؛ وإنّما ينبغي أن تتحرّك وتساير الإيقاع الزمنيّ المتغيّر، وإلا ستبقى متجاوَزة، وبذلك يصيبها الوهن والنسيان والموت.

والمنهج القويم في تعاملنا مع المفاهيم يقتضي الإبقاء على الدلالات المستوعبة

(١) العلواني، طه جابر: الخصوصيّة والعالميّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢٤هـ.ق/ ٢٠٠٣م، ص٢٣.
(٢) م.ن.
(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدّمة ابن خلدون، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ.ق/ ٢٠٠٧م، ص٤٦٧.

الشموليّة المنتمية إلى إطارها العامّ، مع إمكانيّة تنزيل المفهوم على مجال تداوليّ خاصّ؛ أي إنّ المفهوم يشتغل في دائرتين: دائرة الاشتغال العامّة، وهي الأصل، ثمّ دائرة الاشتغال الخاصّة، وهي الفرع. وهذه الدلالة الثانية تتغيّر حسب نوعيّة المجال التداوليّ ومنهجه المدروس في الحقول المعرفيّة المختلفة. وبالتالي نكون قد حافظنا على الدلالة الحقيقيّة العامّة للمفهوم التي بطبيعتها ستكون منفتحة حين نودّ دراسة أنموذج معرفيّ معيّن في مجال من المجالات، وهذا ما يعطي للمفاهيم خصوبة وحركيّة داخل المرجعيّات المختلفة ومجالات التداول المتباينة.

ولذلك، فالنخب الفكريّة بمشاربها المتعدّدة مطالبة بأنْ تظهر وعياً وفهماً ونضجاً أفضل اتّجاه المفاهيم والقضايا الإشكاليّة الجدليّة التي تشغل اهتمامها، فمن شأن هذا المنهج إغناء العلم والمعرفة، واستئناف التجديد فيها، ومن ثمّ لا بدّ من تواصل فكريّ وعلميّ بين جميع مكوّنات الأمّة، تواصل قائم على قيم قبول الآخر وأخلاقيّاته والاعتراف بوجوده؛ حتّى لا يفقد الحوار الفكريّ مبرّرات وجوده، وتهدر فاعليّة عقول أبناء الأمّة، وتفقد فصائلها على مختلف المستويات إمكانات الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفيّ، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح، فضلاً عن التحليل والتفكيك والتركيب؛ وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقد المضمون، وتفقد الفكرة قيمتها وأهمّيّتها[1].

(١) انظر: نصر، محمد عارف: الحضارة ـ الثقافة ـ المدنيّة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط٢، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ.ق/ ١٩٩٤م، ص٩.

خاتمة:

إنّ مجموع المحدّدات ـ التي أشرنا إليها ـ تشكّل فيما بينها وحدة موضوعيّة متكاملة؛ فمحدّد الفصل بين الشرع والتاريخ يمكّننا من رؤية متجدّدة للشرع عبر التاريخ، ومحدّد التمييز بين الأصول والفروع يبرز خصائص المرونة والعالميّة والشمول التي تميّز الشرع الربّانيّ عن غيره من النّظم الوضعيّة، أمّا محدّد وحدة النصّ وتعدّد الفهم، فيعطي مجالاً رحباً لتفاعل العقل مع النصّ في ضوء الواقع المتغيّر المتجدّد، كما يبرز تفاوت الأفهام وتلاقح الأفكار للوصول إلى أرقى الحلول وأقوم المسالك.

وكما تُظهر التحليلات السابقة، فإنّ الإشكاليّة مركّبة ومعقّدة، تحتاج إلى جهود لضبط مظاهرها وتجلّياتها، خاصّة مع وجود أطياف فسيفسائيّة في الساحة الفكريّة والدينيّة منها على وجه الخصوص؛ ما يجعل أوّليّة البحث عن النقاط المشتركة ضرورة ملحة، لتنميتها وتوسيعها والبناء عليها. فنحن أمام جدليّة ثنائيّة الذات والموضوع: موضوع يحوم حول مقصد العبادة وتحقيق الاستخلاف، وذات ينبغي أن تكون منصفة متجرّدة من الحمولات المسبقة متحيّزة «للحقّ» الذي تقتنع به، من دون مصادرة الآخر لأحقّيّته في التفكير والاقتراح لنصرة «الحقّ» الذي يعتقده.

ومهما كانت درجة الاختلاف، ينبغي أن يظلّ اختلافاً سلميّاً مبنيّاً على الاحترام والتفاعل والحوار، بدل القطيعة والإقصاء والتهميش والتحقير والتنقيص. ولا شكّ في أنّ هذا المنهج القويم قد بدأت بوادره تتّسع شيئاً فشيئاً، والمطلوب هو تنميته والمحافظة عليه؛ ليصل إلى تعاقد اجتماعيّ وفكريّ وثقافيّ يشكّل ضرورة من ضرورات الحياة، يتنفّسه الجميع كما يتنفس الهواء؛ لأنّ كرامة الإنسان مرهونة بحرّيّته، وعزّته مرهونة بإنسانيّته.

مرجعيّات الاجتهاد البيانيّ
-الاجتهاد في النصّ-

الدكتور محمد بنعمر[١]

خلاصة:

تُعدّ صناعة الاجتهاد من أبرز الصناعات التي أولاها العلماء أهمّيّة بالغة، وعناية فائقة في الإسلام. ومن أبرز الجهات ذات الصلة بالاجتهاد، والتي أولاها العلماء أهمّيّة بالغة، وعناية كبيرة وفائقة، فقه الخطاب الشرعيّ؛ وهو المعبّر عنه بين الأصوليّين بالاجتهاد في النصّ، أو الاجتهاد البيانيّ. ومن العلوم التي اشتغلت على الاجتهاد في النصّ، واحتضنت هذا الشكل من الاجتهاد: علم أصول الفقه، والذي بدوره يرتبط، من حيث كونه أداة ومرجعاً في الاجتهاد البيانيّ، بعلوم اللغة العربيّة ومباحثها المتّصلة بفهم النصّ.

والناظر في البحوث المشيّدة لهذا العلم في جميع محاوره، يلاحظ بما لا مجال للشكّ فيه، ذلك الحضور القويّ لهذه البحوث اللغويّة في مؤلّفات الأصوليّين، ما يجعله يستحسن أن ينعت علم أصول الفقه أو يسمّيه بـ «علم النصّ»، من حيث هو مسلك للاجتهاد البيانيّ.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

وهذا يعني أنّ علماء الأصول أَوْلَوْا عناية كبيرة بهذا النوع من الاجتهاد ـ من حيث هو مقدّمة أساسيّة في فهم النصّ الشرعيّ ـ من أجل استنباط الحكم الشرعيّ منه، وتنزيل هذا الحكم من النصّ على الوقائع الجديدة التي لا تحمل نصّاً صريحاً.

ومن هذا المنطلق، لا بدّ من تنقيح المنهجيّة الأصوليّة في فقه النصّ الشرعيّ، وتقعيد أسس فهم النصّ الشرعيّ وضوابطه، وإدراك أهمّيّة النصّ الشرعيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والعناية بضوابط التوثيق والتحقيق والضبط من جهة، وضوابط القراءة والتفسير والفهم من جهة ثانية، عند علماء أصول الفقه وتقويمها، والكشف عن علاقتها بعلوم اللغة العربيّة ومباحثها.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاجتهاد البيانيّ، الاجتهاد في النصّ، علم أصول الفقه، علوم اللغة العربيّة، فقه النصّ، النصّ القرآني، السنّة النبويّة، المنهجيّة الأصوليّة، أسس فهم النصّ الاستنباط، الوقائع الجديدة، التوثيق، التحقيق، الضبط، القراءة، التفسير، الفهم، جهة اللفظ، حروف المعاني، دلالة الخطاب القرآني، عربيّة الخطاب، حجّيّة ظاهر الخطاب، المشترك اللفظي، وحدة الموضوع، ...

مقدّمة:

تُعدّ صناعة الاجتهاد من أبرز الصناعات التي أولاها العلماء أهمّيّة بالغة، وعناية فائقة في الإسلام، إذ إنّ الأصل في الشريعة الإسلاميّة أنّ استمرار الخطاب الشرعيّ يساير استمرار الحياة الإنسانيّة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وهذا الثابت والأصل هو الذي يفسّر لنا الحاجة الماسّة، والضروريّة إلى الاجتهاد في جميع الأزمنة والأمكنة، وإنْ كانت الحاجة إلى الاجتهاد قد ازدادت اليوم بشكل ملحّ ومثير؛ بسبب كثرة الحوادث التي تنامت بشكل كبير في الفترة المعاصرة.

ومن أبرز الجهات ذات الصلة بالاجتهاد ـ والتي أولاها العلماء أهمّيّة بالغة، وعناية كبيرة، وفائقة ـ فقه الخطاب الشرعيّ؛ وهو المعبّر عنه بين الأصوليّين بالاجتهاد في النصّ، أو الاجتهاد البيانيّ.

ويكتسي هذا الشكل من الاجتهاد أهمّيّة بالغة في صناعة الاجتهاد؛ لأنّ جميع المراحل الصانعة للاجتهاد ترتبط بهذه المرحلة. كما إنّ أيّ خلل أو تقصير أو تهاون في إعداد هذه المرحلة ـ بما تستحقّ ـ سيؤثّر ـ لا محالة ـ سلباً على جميع المراحل، والمحطّات الأخرى التي تلي هذه المحطّة المتعلّقة بالاجتهاد في النصّ[1].

ومن العلوم التي اشتغلت على الاجتهاد في النصّ، واحتضنت هذا الشكل من الاجتهاد: علم أصول الفقه، فهو العلم الكاشف للمقتضيات، والمجلّي للشروط، والمبيّن للآليّات والأصول التي تدخل في صناعة الاجتهاد، خاصّةً الاجتهاد في النصّ؛ فهو علم مسدّد لفهم النصّ الشرعيّ، وهو ما جعله من مقدّمات العلوم التي عني بها علماء الاسلام لتكون مدخلاً إلى الاجتهاد[2].

(١) انظر: حمادي، إدريس: الخطاب الشرعيّ وطرق استثماره، المركز الثقافي العربيّ، ١٩٩٠م، ص١٧١.

(٢) انظر: المنتار، محمد: «التأويل وآفاق المعرفة القرآنيّة»، مجلة التأويل، فصليّة علميّة محكّمة، تصدر عن مركز الدراسات القرآنيّة في الرابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، العدد١، السنة الأولى، ذو القعدة ١٤٣٥هـ.ق/ أيلول ٢٠١٤م.

وقد ألحّ علماء الأصول على ضرورة تمكّن المجتهد من علم أصول الفقه. وعدّوا هذا التمكّن ضرورة لازمة له؛ بحكم اقتران الاجتهاد بفقه النصّ الشرعيّ. وكان منطلقهم في هذا الاختيار والاشتغال أنّ هذا العلم تشترك مباحثه الكبرى، وتتقاسم محاوره الأساسيّة البحث عن الآليّات الصانعة للاجتهاد، والمعينة عليه، والأشكال المكوّنة والخادمة للمعنى؛ بصفتها من أبرز مكوّنات العمليّة الاجتهاديّة.

كما إنّ هذا العلم يحمل كثيراً من القواعد التي لها قرابة مباشرة بفقه النصّ، ولا أدلّ على ذلك من هذا التعريف الذي اختاره الإمام القرافي، والذي يحدّد فيه علم أصول الفقه بأنّه عبارة عن: «قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربيّة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، نحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم...»[1].

تعدّ هذه العناصر من أبرز الجوانب في فقه النصّ الشرعيّ، وهذا الفقه هو المنعوت بين الأصوليّين، والمشهور عندهم بالاجتهاد في النصّ، أو الاجتهاد البيانيّ.

أولاً: المنهجيّة الأصوليّة في فقه النصّ الشرعيّ:

انطلق الفكر الأصوليّ في بناء قواعده، وصياغة أصوله، وفق منهجيّة صارمة، للكشف عن معاني الخطاب الشرعيّ؛ انطلاقاً من مجموع ما انتهى إليه علماء اللغة من بحوث، وما قدّموه من دراسات، علماً أنّ مدوّنات الأصول وكتبه مليئة بالقواعد اللغويّة المخصّصة للتفسير، والبيان، والاستمداد.

لقد كانت غاية الأصوليّ من وراء الاشتغال باللغة هي وضع قواعد البيان وضوابط التفسير؛ من أجل رسم المنهج الضابط للفهم، والمسلك المعين على الاستنباط، ولتكون هذه القواعد مخصّصة للتفسير، وللاستنباط، ولتكون من مقدّمات الاجتهاد.

وكان المنطلق المنهجيّ والعلميّ في أنّ تفسير النصّ الشرعيّ يتأسّس على مجموعة من الضوابط، والأصول، والمقتضيات، والمقدّمات التي تُعدّ ضرورة منهجيّة في صناعة

(١) القرافي، أحمد: الفروق، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٠م، ج١، ص٢.

الاجتهاد؛ لأنّ هذه الضوابط موضوعة ومخصّصة في أصلها ـ لبيان النصّ وفهمه ـ من أجل تحصيل المعنى اللغويّ والشرعيّ منه، علماً أنّ الفهم السديد للنصّ الشرعيّ هو أساس الاستدلال، والسند في الاجتهاد، والمرجع في الإفتاء.

فعلم أصول الفقه هو من أهمّ العلوم التي استطاعت أن تضع نظريّة متكاملة ومتّسقة في تفسير النصّ وتأويله، وهذا البعد هو الذي جعل كثيراً من الدارسين ينعتون هذا العلم بعلم فقه النصّ؛ لأنّه علم يتأسّس على منهج جامع ومركّب من الفهم، والاستنباط، والتنزيل. وهو يقوِّم عمليّة الاجتهاد، ويسدِّد النظر في الفهم على قانون علميّ صارم، محكم، مضبوط، ومتّسق، حيث لا يتيسّر الاستنباط إلا بفهم النصّ وفق ضوابط اللغة العربيّة، وأعرافها في الأداء، ومنطقها في التخاطب، كما لا تظهر ثمرة الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بفهم النصّ الشرعي، كما صرّح بذلك الإمام الشاطبي في الموافقات، حيث قال: «لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط...»[١].

فتوجّه علم أصول الفقه نحو التفسير، والقراءة، والبيان للنصّ الشرعي، شيء معترف به بين الباحثين والدارسين، قديماً وحديثاً. وهو توجّه يجد مبرّره وسنده في توقّف الاستدلال على فهم النصّ، وعلى إدراك حمولته اللغويّة، ومعانيه الشرعيّة ـ بقسميها الجزئيّ والكلّيّ ـ لأنّ الفهم هو الطريق والسبيل الأوّل للاستنباط، والاستدلال، وفهم النصّ الذي هو المرجع في الاجتهاد، حيث شكّل النصّ الشرعيّ منطلقاً لكلّ الجهود العلميّة والفكريّة في التراث العربيّ الإسلاميّ، وهو ما جعل الإمام السهيليّ الأندلسيّ يعترف بأنّ جميع العلوم جاءت لتكون علوماً وأدوات معينة على فهم النصّ[٢].

ثانياً: أسس فهم النصّ الشرعيّ وضوابطه:

إنّ التلقّي السليم للقرآن، من حيث هو الأصل في الاجتهاد[٣]، وفهم معانيه، وإدراك

(١) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، تحقيق: عبد الله درّاز، ط٤، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨م، ج٤، ص١١٧.

(٢) انظر: ابن جزي، محمد: التسهيل في علوم التنزيل (تفسير ابن جزي)، تحقيق: عبد الله الخالديّ، دار الأرقم، ١٤١٦هـ.ق، ج١، المقدّمة، ص٥.

(٣) من قواعد الأصوليّين: أنّ الاجتهاد العاري عن الدليل مردود.

مقاصده الجزئيّة والكلّيّة، والوصول إلى مقاصده العليا؛ لا يتيسّر إلا باستحضار جميع الشروط، وتجميع جميع المكوّنات والمقتضيات المساهمة في تشكيل المعنى في هذا النصّ. ومن ثمّ، فإنّ تجاهل أيّ عامل من هذه العوامل السالفة الذكر، أو أيّ شرط من الشروط الداعمة للمعنى، أو المؤسّسة له في النصّ؛ فإنّه سيؤثّر لا محالة على عمليّة الاجتهاد، حيث إنّ الخطأ في الاجتهاد، والبعد عن القصد، وعدم تمثّل الغاية من التشريع التي أرادها الشارع من الحكم الشرعيّ؛ هذه الأمور أكثر ما تكون ناتجةً عن عدم الفهم السديد للنصّ الشرعيّ، وعن عدم تمثّل القصد في هذا المعنى، وهو ما سيؤثّر سلباً على جميع المراحل الأخرى التي تلي الاجتهاد[1].

وهذا ما جعل مصنّفات علم أصول الفقه ومدوّناته مثقلة بالمباحث اللغويّة والبلاغيّة الدلاليّة والمعجميّة، وهي مباحث الهدف والقصد منها هو تفهّم النصّ القرآنيّ فهماً سليماً منسجماً مع طبيعة اللغة العربيّة، ومعهودها في التخاطب، وأصولها في التفسير، ومنطقها في البيان من دون حجب، أو تحريف، أو إبعاد للنصّ عن معناه الحقيقيّ، وبدون استشكال المعنى المحمول في هذا النصّ عن المتلقّي.

من هنا ندرك أنّ الأصوليّين هم من تكفّلوا، وأسهموا في بيان أصول استنباط الأحكام الشرعيّة وتفصيلها ـ من أجل فهمها ـ ،تمهيداً لاستنباط الحكم الشرعيّ منها، وتنزيلها على الواقع؛ حيث إنّ مقدّمات كتب الأصول احتوت على مباحث واسعة ودراسات شاسعة، لها صلة وطيدة ومباشرة باللغة وعلومها، ولا أدلّ على ذلك من هذا التصريح الذي جاء على لسان الإمام أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، بقوله: «إنّ المقدّمات اللغويّة ـ كعلم اللغة والنحو ـ هي آلة لعلم كتاب الله، وسنّة نبيه ﷺ. والسبب في الخوض في قضايا اللغة هو أنّ الشريعة جاءت بلغة العرب، وكلّ شريعة لا تظهر إلا بلغة، فيصير تعلّم تلك اللغة من الضروريّات»[2].

(١) انظر: بوقرة، نعمان: «ملامح التفكير التداولي والبياني عند الأصوليّين»، مجلة إسلاميّة المعرفة، فصليّة فكريّة محكّمة، تصدر عن المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، بيروت، العدد٥٢، السنة الأولى، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨م، ج١، ص٢٢.

كما اشتملت هذه المقدّمات اللغويّة على كثير من القواعد التي لها صلة مباشرة بالتفسير، وهي المسمّاة بالقواعد الأصوليّة اللغويّة؛ وهي قواعد مستمدّة ومستقرأة من اللغة العربيّة، وهي ضروريّة وملزمة لكلّ مشتغل بالتفسير، ومهتمّ بفهم كتاب الله، أو ممارس للإفتاء والاجتهاد.

وبموجب هذه القواعد اللغويّة الأصوليّة في التفسير، فقد عملت كثير من الدراسات والبحوث الجامعة على تجميع هذه القواعد، ووضعها في أيدي الباحثين والمشتغلين بالاجتهاد والإفتاء، والاستدلال على الأحكام الشرعيّة[١]؛ لتكون لهم معيناً ومساعداً وعوناً في صناعة الاجتهاد.

من هنا، كان لا بدّ من الاعتراف بأنّ جميع الاتّجاهات الفقهيّة، واللغويّة، والنحويّة في التفسير، تسعى دائماً إلى الوصول إلى معنى النصّ القرآنيّ والحديثيّ، بقصد استمداد هذا المعنى من النصّ، والوقوف على مقاصده الأصليّة، والتبعيّة المحمولة في هذا النصّ؛ لبناء الحكم الشرعيّ للنوازل الطارئة والجديدة. لكنّ علماء الأصول حاولوا أكثر من غيرهم بناء نظريّة دلاليّة متماسكة ومنسجمة في الفهم والتأويل والقراءة؛ من أجل أن تكون أداة معينة لمن أراد الإفتاء وقصد الاجتهاد، فكان ضرورة ولزاماً التقيّد بمنهج الفهم والتفسير، كما أرسى دعائمه علماء الأصول، وعلماء القرآن والتفسير على حدّ سواء؛ بشكل خاصّ، والوقوف خاصّة على جهود الأصوليّين، بما قدّموه وبذلوه من إسهامات ومشاركات في فهم النصّ وبيانه؛ فعلماء الأصول كانوا هم الجهة التي اختصّت واشتغلت على فقه النصّ وفهمه، وأُخِذَ عنهم مصطلح الاجتهاد البيانيّ[٢].

وهذا يعود إلى أنّ البناء الأصوليّ ـ في أساسه ومرجعيّته ـ يتطلّب العلم باللغة العربيّة. وهو ما كان داعياً ومشروطاً على المجتهد أن يتمثّل هذا العلم في جميع المستويات

(١) انظر: الهلالّي، عبد الله: التقعيد الفقهيّ عند القاضّي عبد الوهاب البغداديّ من خلال كتاب المعونة، ط٢، فاس ـ المغرب، مطبعة انفوبرانت، ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: مولود جحيش، بشير: الاجتهاد التنزيلي، كتاب الأمّة، يصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، العدد٩٤، ١٩٩٤م، المقدّمة، ص٢٣.

والمكوّنات المؤسّسة للّغة العربيّة، والمكوّنات الكبرى المشكّلة لها[1]، خاصّة ما تعلّق منها بالتركيب، والمعجم، والسياق بقسميه الحاليّ والمقاليّ.

ثالثاً: أهمّيّة النصّ الشرعيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة:

يحظى النصّ بموقع خاصّ في التراث العربيّ الإسلاميّ؛ لأنّ النصّ الشرعيّ الذي يتحدّد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة يشكّل الإطار المرجعيّ في معرفة الأحكام والاستدلال عليها، ومعرفة قيم الإسلام وتعاليمه ومبادئه.

فالنصّ الشرعيّ -بهذه الأهمّيّة- يُعدّ مرجعيّة عقديّة وأخلاقيّة وتشريعيّة عليا للأمّة المسلمة، ترجع إليه في أمورها كافّة، وتحتكم إليه في كلّ ما تنازعت فيه، أو ما وقع بينها، أو استحدث من قضايا ونوازل جديدة.

هذا الموقع الخاصّ الذي يحتلّه النصّ في الثقافة الإسلاميّة هو الذي كان من وراء التحام كثير من العلوم واجتماعها من أجل خدمة النصّ الشرعيّ، سواء في مستوى التوثيق والضبط، أم في مستوى الفهم والتفسير والتأويل؛ فالإسهامات الفكريّة والعلميّة التي نشأت وتطوّرت في أحضان التراث العربيّ الإسلاميّ تدور كلّها في فلك فقه النصّ؛ من أجل محاولة فهمه، أو استمداد معانيه، والوقوف على مقاصده؛ لغاية تنزيل هذه المعاني على أرض الواقع[2].

ونظراً إلى أهمّيّة النصّ الشرعيّ في بنية الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ فإنّ الهاجس الذي شغل هذه الثقافة هو هاجس تفسير النصّ، وبيان دلالته اللغويّة والشرعيّة، وتمثّل مقاصده الأصليّة والتبعيّة، الكلّيّة والجزئيّة.

وهذا مؤشّر على أنّ جميع العلوم التي نشأت في أحضان التراث العربيّ الإسلاميّ -على الرغم من اختلافها من حيث المرجع- كانت وجهتها في خدمة النصّ وتأسيس ضوابط الفهم، ووضع قواعد التفسير[3].

(١) انظر: حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، م.س، ص١٧١.

(٢) انظر: م. ن، ص٤٤٧.

(٣) انظر: عبادي، أحمد: «العلوم الإسلاميّة أزمة منهج أم أزمة تنزيل» (أعمال ندوة علميّة دوليّة، الرابطة المحمّديّة للعلماء) المغرب، ١٣-١٤ ربيع الثاني١٤٣١هـ.ق/ ٣٠-٣١ آذار ٢٠١٠م، ط١، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المقدّمة، ص٤-٥.

وبمقتضى هذه المرجعيّة الكبرى التي نالها النصّ في فضاء الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ فإنّ كثيراً من الدارسين والمشتغلين بمناهج تحليل الخطاب وتفسير النصّ ـ شرعيّاً كان أم لغويّاً ـ اختاروا وصف الثقافة الإسلاميّة بأنّها ثقافة نصّ، وهذا الوصف يعود أساساً إلى كون الثقافة الإسلاميّة قد قامت في أصولها الأولى على النصّ المؤسّس، الذي هو القرآن الكريم، والسنّة النبويّة.

وقد قادت محوريّة النصّ في فضاء الثقافة الإسلاميّة جميع العلوم ـ خاصّة اللغويّة، والبيانيّة، والبلاغيّة منها ـ إلى خدمة النصّ في عدد من مستوياته ومكوّناته، سواء على مستوى التوثيق والتحقيق، أم على مستوى البيان والتفسير والقراءة.

وإذا كنّا نقرّ بأنّ تفسير النصّ شكّل قطاعاً مشتركاً بين كثير من النظم، والمعارف، والعلوم التي شكّلت المحاور المعرفيّة الكبرى في التراث العربيّ الإسلاميّ؛ فإنّ ما قدّمه علم أصول الفقه ـ بشهادة كثير ـ فاق ما قدّمته النظم المعرفيّة الأخرى، خاصّة النظم التي اشتغلت على التفسير، والبيان، والاستمداد. فقد كان لعلماء الأصول منهجٌ جامعٌ في فقه النصّ الشرعيّ، مؤسّسٌ ومشيّدٌ على عدد من الضوابط العلميّة الصارمة.

ويمكن توزيع خدمات العلوم العربيّة للنصّ الشرعيّ على قسمين أساسيّين:

- مستوى التوثيق والتحقيق والضبط.
- مستوى التفسير والفهم والتأويل.

رابعاً: ضوابط التوثيق والتحقيق والضبط عند علماء أصول الفقه:

فيما يتعلّق بهذا المستوى، بذل علماء الإسلام جهوداً مضنية في خدمة النصّ القرآنيّ على مستوى التوثيق والتحقيق، حتى ينقل القرآن الكريم سالماً ومصوناً؛ من أجل صيانة النصّ القرآنيّ من كلّ أشكال التبديل والتحريف، والتصحيف؛ فسلامة النصّ القرآنيّ أمر مجمع عليه بين جميع علماء الإسلام ـ قديماً وحديثاً ـ على الرغم من تعدّد مذاهبهم، وتنوّع نزعاتهم، واختلاف منازعهم، ومدارسهم؛ إذ لا خلاف ـ كما قال ابن حزم ـ «بين

أحد من الفِرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنّة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيديّة في وجوب الأخذ بما في القرآن»[1].

وحتى ينقل القرآن الكريم كما أنزل إلى جميع الأجيال، فقد قيّض الله حفظه؛ حيث -كما قال أبو إسحاق الشاطبي-: «لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلاً عن القرّاء الأكابر، وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة»[2].

وأمّا السنّة النبويّة، فقد لقيت هي الأخرى عناية كبيرة واهتماماً أوسع من لدن علماء الإسلام؛ لأنّها «راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره»[3]. ولتحصين السنّة من كلّ دخيل، وحمايتها من المسّ، والوضع، والتحريف، وضع علماء الإسلام علماً يُعرَف بعلم مصطلح الحديث، وهو من العلوم التي اختصّت بها الحضارة الإسلاميّة دون غيرها من الحضارات، فقد حاز علماء الحديث السبق والريادة في نقد النصّ -داخليّاً وخارجيّاً-؛ فهم «سبقوا إلى إنشاء ما نسمّيه اليوم بالنقد الخارجيّ والنقد الداخليّ للخبر، فأحكموا أسس الصنف الأوّل، ومتّنوا قواعده ودعائمه في ما سمّوه بعلم الرجال أو علم نقد السند»[4]، فهذا العلم المهتمّ بالتوثيق، كان من العلوم التي انفردت بها حضارة الإسلام عن غيرها من الحضارات؛ ذلك أنّ إسناد النصّ، وضبط رجاله، وإحكام اتّصال رجاله ورواته من الأوصاف التي «خصّ الله تعالى بها المسلمين دون سائر أهل الملل كلّها»[5].

من هنا، كان علم المصطلح علماً فريداً ومتميّزاً عند المسلمين؛ حيث «لا نجد له في الحضارات الأخرى شبيهاً له»[6]، فهو المعيار الحاكم، والضابط الذي تقوم به الروايات، والميزان الضابط للرواية الصحيحة من الرواية السقيمة.

(١) الأندلسّي، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ج١، ص٩٢.

(٢) الشاطبيّ، الموافقات، م.س، ج٢، ص٥٩.

(٣) م. ن، ج٤، ص١٢.

(٤) التركيّ، عبد المجيد: المناظرات في أصول الشريعة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٠م، ص١٩.

(٥) الأندلسّي، ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط٢، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦م، ج٢، ص٨٢.

(٦) سزكين، فؤاد: تاريخ التراث العربّي، الهيئة المصرية، ١٩٠٥م، ج١، ص٢٣٠.

إنّ هذه الجهود التي بذلها علماء الإسلام في توثيق النصّ، تبقى جهوداً رائدة في مجال إثبات النصّ وتصحيحه؛ حيث لم يترك السابق للاحق أيّ مزيد في هذا المجال المتعلّق بثوتيق النص.

خامساً: ضوابط القراءة والتفسير والفهم عند علماء أصول الفقه:

١. فهم النصّ:

شكّل تفسير النصّ وفهم الخطاب الشرعيّ قطاعاً مشتركاً بين كثير من النظم البيانيّة التي ظهرت في التراث العربيّ الإسلاميّ؛ فكلّ الاتّجاهات النحويّة واللغويّة والدلاليّة في التراث العربيّ الإسلاميّ، كانت تهدف إلى الاقتراب من دلالة النصّ الشرعيّ، واستجلاء المعنى في هذا النصّ بشكل صارم ومضبوط، لكنْ تبقى مساهمة علماء أصول الفقه مساهمة رائدة ومتميّزة في بابها[1].

وما يدلّ على نزوع علم الأصول نحو الفهم والتفسير، هو هذا التصريح الذي جاء على لسان ابن جزيّ الكلبيّ المفسّر والأصوليّ في مقدّمة تفسيره، في سياق حديثه عن القواعد اللغويّة والأصوليّة ودورها في عمليّة التفسير: «وإنّه لنعم العون على فهم المعنى وترجيح الأقوال، وما أحوج المفسّر إلى معرفة النصّ والظاهر والمجمل والمبين، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وشروط

(١) للوقوف على حقيقة هذا المنهج في مكوّناته وعناصره وأسسه، يستحسن الرجوع إلى:
- العلواني، طه جابر: أصول الفقه الإسلامي (منهج بحث ومعرفة)، منشورات المعهد العالمي، ١٩٩٥م.
- طاهري، صدر الدين: «أصول الفقه الإسلاميّ والهرمنيوطيقا»، مجلة المنهج، فصليّة فكريّة، تصدر عن مركز الدراسات التخصّصيّة في فكر السيد الشهيد محمد الصدر، السنة٦، ٢٠٠٢م.
- سانو، مصطفى: «قراءة إبستمولوجيّة في تشكّل المنهجيّات الأصوليّة»، مجلة دراسات عربيّة، العدد١١ـ١٢، أكتوبر١٩٩٨م.
- خبيزة، يعقوبي: المنهج الأصوليّ في تفسير النصّ الشرعيّ، أطروحة جامعيّة في ثلاثة أجزاء، كلّيّة الآداب، ظهر المهراز – فاس، ١٩٩٩م.
- محمد، يحيى: «آليّات قراءة النصّ الديني»، مجلة المنهاج، فصليّة محكّمة، تصدر عن مركز الغدير، بيروت، العدد٣٠، شتاء ٢٠٠٥م.

النسخ، ووجوه التعارض، وأسباب الخلاف، وغير ذلك من علم أصول الفقه»[1].

ولقد أكّد هذا التصريح الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور عندما قال: «إنّ علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمفسّر في استنباط الأحكام الشرعيّة»[2].

وما يدلّ على نزوع علم أصول إلى فقه ينحو نحو تفسير النصّ والبيان، هو استحضار علماء الأصول لكثير من المباحث ذات المنحى اللغويّ والدلاليّ؛ فأغلب المباحث اللغويّة التي دوِّنت في هذا العلم هي مباحث تنتمي في أصلها إلى علم اللغة والدلالة، وهي مباحث تنزع نحو التفسير. وهذا يعود إلى أنّ «الحقّ ـ سبحانه ـ خاطب العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها»[3].

فعلم أصول الفقه من العلوم التي حملت في مباحثها كثيراً من العلوم؛ خاصّة علوم اللغة، علوم المنطق، علم الدلالة، وعلم المعجم؛ لأنّ هذا العلم أراد له مؤسّسه الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) أن يكون علماً ضابطاً للفهم، وضابطاً للاستدلال، ومسدّداً للاستنباط؛ لأنّ موضوع هذا العلم هو الاستدلال على الأحكام الشرعيّة، والأساس في الاستدلال على الأحكام الشرعيّة هو فهم النصّ، وهذه القاعدة تكاد تشكّل منطلقاً منهجيّاً عامّاً عند جميع الأصوليّين بمختلف مدارسهم، ومنازعهم، ومناهجهم؛ حيث لا ينضبط الاستدلال على الأحكام الشرعيّة إلا بفهم النصّ الشرعيّ، الذي مسلكه التمكّن من اللغة العربيّة وعلومها.

ومن ثمّ، فإنّ وجهة الأصوليّين اتّجهت نحو البحث اللغويّ. ويعود السبب في ذلك إلى أن الخطاب الشرعيّ هو خطاب عربيّ، نزل وفق مقتضى مقاصد العرب في التخاطب والأداء، فكان من الضروري أن يكون المنطلق في الفقه، والتفسير، والفهم، هو التمكّن

(١) ابن جزيّ، التسهيل لعلوم التنزيل، م.س، ج١، المقدّمة، ص١١.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير: ط١، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٧١م، ج١، ص٢٥.

(٣) الشاطبيّ، الموافقات، م.س، ج٢، ص٦٢.

من اللغة العربيّة؛ معجماً، وتركيباً، ودلالة.. وهذا قيد أساس، وضابط رئيس متّفق عليه بين علماء الأصول، قديماً وحديثاً[١].

من هذا المنطلق، فإنّ الوجهة التي اختارها علماء الأصول في فهمهم للنصّ الشرعيّ، هو التحقّق من المعنى بناء على هذه القاعدة، وهي أنّ إرادة المعنى آكد من إرادة الألفاظ؛ فإنّ المعنى هو المقصود، واللفظ وسيلة فقط[٢].

لقد قرّر اللغويّون وعلماء الأصول أنّ سبب الخطأ في العلوم الشرعيّة، وعدم إدراك معاني الوحي، واستيعاب القصد؛ إنّما يرجع إلى ضعف الاهتمام باللغة العربيّة، والقصور في طلبها، أو في عدم امتلاك ناصيتها، والضعف في علومها. يقول ابن جنّي اللغوي: «وذلك أنّ أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها؛ فإنّما استهواه، واستخفّ حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»[٣].

وبحكم توجّه علماء الأصول نحو تفسير النصّ وفقه الخطاب وتمثّل القصد، فقد قاموا بمتابعة واسعة، ورصد كبير لتراكيب اللغة العربيّة وأساليبها، واستمدّوا من هذا الاستقراء مجموعة من القواعد والضوابط، واعتبروا التقيّد بها شرطاً ملزماً وضروريّاً في عمليّة التفسير، ولذا كان طبيعيّاً «ـ والعربيّة لسان شريعة الإسلام ـ أن توضع قواعد التفسير في ظلّ هذه الحقيقة، وهكذا وضعت تلك القواعد بعد استقراء لأساليب العربيّة، وإدراك لطبيعتها في الخطاب، ومعرفة ما يمكن أن تؤدّيه هذه الألفاظ والتراكيب من مدلولات ومعان»[٤].

(١) انظر: العلمي، عبد الحميد: الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ط٢، المغرب،منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة، ٢٠٠٠م، ص٤٥.

(٢) انظر: ابن القيم الجوزيّة، محمد: إعلام الموقعين، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م، ج٣، ص٦٢.

(٣) ابن جنّي، عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار، القاهرة، دار السلام، ١٩٥٥م، ج٣، ص٣٤٥.

(٤) صالح، أديب: تفسير النصوص، ط٣، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ١٩٨٤م، ج١، ص٩.

٢. جهة اللفظ:

من أبرز الجهات اللغويّة التي كانت موضوع استقراء علماء أصول الفقه، جهة الألفاظ في علاقتها بالمعاني. فلقد رصد «علماء الأصول دلالات الألفاظ من مختلف الزوايا والجهات. وحتى تتوافر لهم تلك المعرفة، رصدوها من زاوية ما وضعت له الألفاظ من حقائق، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن العموم والخصوص والاشتراك، ورصدوها من زاوية ما تستعمل فيه، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن الحقيقة والمجاز»[١]، فثنائيّة اللفظ والمعنى شكّلت سلطة معرفيّة قويّة، في الدرس الأصوليّ؛ حيث اعتنى بهذه الثنائيّة جميع الأصوليّين، على اختلاف مدارسهم واتّجاهاتهم المذهبيّة[٢].

بناءً على هذا، فإنّ فهم النصّ الشرعيّ ـ كما قالت بنت الشاطئ ـ يبتدئ من التحقّق من اللفظة، في جميع أبعادها ومستوياتها، في حالة الإفراد والتركيب، وفي حالة الاستعمال والإهمال، وعن طريق هذه الخدمة اللغويّة لألفاظ النصّ تنكشف المعرفة بالدلالة وبالمعجميّة وبالسياق لتلك الألفاظ؛ لأنّ هذه المعرفة هي التي تكشف لنا عن المعنى الإجماليّ في النصّ.

بل إنّ هذا الاشتغال اتّجه إلى البعد المطابقيّ للألفاظ؛ وهو المنطوق، والبعد التضمّنيّ؛ وهو المفهوم، ولم يغبْ عن الأصوليّين السياق، والمقتضيات المحيطة بالألفاظ[٣].

بل إنّ البحث عن المعنى الذي يحمله النصّ كان هو الأصل والقصد عند الأصوليّين، وهذا ما صرَّح به الإمام الشاطبي عندما قال: «إنّ الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم؛ بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربيّة»[٤].

---

(١) حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، م.س، ص٤٧٦.

(٢) انظر في هذا الموضوع:

ـ جفان، مليكة: من قضايا اللفظ والمعنى بين اللغويين والبلاغيين، موقع «ديوان العرب» موقع على شبكة الإنترنت.

ـ إسلام، عزمي: مفهوم المعنى دراسة تحليليّة، حوليّات كلّيّة الآداب، جامعة الكويت، الحوليّة السادسة، الرسالة الحادية والثلاثون ١٤٠٥هـ.ق/ ١٩٨٥م، ص٢٩.

ـ حمودة، طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليّين، الإسكندريّة، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، ص٨٧ـ٨٨.

(٣) انظر: حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، م.س، ص٦٧٧.

(٤) الشاطبيّ، الموافقات، م.س، ج٤، ص١١٤.

ولقد أفصح إمام الحرمين الجويني عن هذا التوجّه، فقال: «اعلم أنّ معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني. أمّا المعاني، فستأتي في كتاب القياس إنْ شاء الله، أمّا الألفاظ، فلا بدّ من الاعتناء بها؛ فإنّ الشريعة عربيّة»(١).

ولم يشذّ عن هذا المعنى الإمام القرافي في شرحه لنفائس الأصول عندما قال: «لمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار؛ وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم؛ كان العلم بشرعنا موقوفاً في العلم بهذه الأمور»(٢).

إنّ أساس هذا البناء في منهج الفهم والبيان عند الأصوليّين، قائم على اللغة العربيّة، وعلى العلم بعلومها، والتمكّن من مكوّناتها. وأوّل منطلق في هذا التمكّن والبناء، هو مدارسة اللفظ في جميع المستويات والمكوّنات؛ من أجل تعيين المعنى في النص.

٣. حروف المعاني:

ثمّة جهة أخرى لقيت اهتماماً أوسع وعناية فائقة لدى علماء أصول الفقه، وهذه الجهة هي جهة حروف المعاني؛ وهي المسمّاة عند المناطقة بالروابط والأدوات. وتوصف هذه الحروف عند الأصوليّين بأنّها «مدار المسائل الفقهيّة، وتشتدّ الحاجة إليها»(٣)، فمعرفة هذه الحروف تُعدّ من المهمّات المطلوبة؛ لاختلاف مواقعها، ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها.

وبمقتضى هذه الأهمّيّة التي اكتسبتها حروف المعاني في توجيه دلالة الخطاب وتمثّله،

(١) الجويني، أبو المعالي: البرهان في علم أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧م، ج١، ص١٦٩.

(٢) القرافي، أحمد: نفائس الأصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوض، مكّة المكرّمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٥م، ج٢، ص٥٣١.

(٣) من أهمّ المؤلفات المخصّصة للحروف: اللامات للزجاجي (ت: ٣٣٧ هـ)؛ الأزهية في علم الحروف للهروي (ت: ٤١٥ هـ)؛ رصف المباني في شرح حروف المعاني لأحمد بن النور المالقي (ت: ٨٠٢ هـ)؛ الداني في حروف المعاني للمرادي (ت: ٩٤٩ هـ)؛ اللكنوي، محمد: فواتح الرحموت بهامش المستصفى، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٣م، ج١، ص٢٢٩؛ نهاية السؤل، ج١، ص٢١٧؛ الإبهاج، ج١، ص٢١٨، اللمع، ص٣٦؛ العدة، ج١، ص١٩٤؛ أصول السرخسي، ج١، ص٢٠٠؛ قواطع الأدلة، ص٨٤.

فقد أفرد لها علماء الأصول فصولاً خاصّةً وأبحاثاً مستقلّةً في كتبهم لدراسة هذه الحروف، حيث تتّفق كلمة علماء الأصول على شدّة الحاجة إلى حروف المعاني؛ لأنّها من جملة كلام العرب، مضافاً إلى أنّ الأحكام تختلف بسبب اختلاف معانيها ومواقعها في الخطاب، فكانت الضرورة وحاجة الفقيه إلى معرفة أصولها.

وقد اعتنى علماء الأصول مع علماء التفسير بهذا القسم، فتحدّثوا عن حروف المعاني؛ شارحين معانيها، ومحدّدين مواقعها في النصوص الشرعيّة، وما تؤدّيه هذه الحروف من المعاني؛ تبعاً لاستعمالاتها في التركيب، وما يميّز حروف المعاني هو أنّ بعضها يحلّ محلّ بعضها الآخر في أداء المعنى، وهذا أحد أشكال تبادل الوظائف والأدوار الدلاليّة بين الحروف؛ بما يساهم في اتّساع دلالة الخطاب في إفادة المعاني داخل الخطاب القرآني[1].

٤. الدلالة وفهم الخطاب:

ومن الجوانب اللغويّة التي كانت موضوع دراسة الأصوليّين: الجانب الدلاليّ في النصّ. والذي حدا بالأصوليّين إلى العناية بهذا الجانب هو توقّف التفسير والتأويل والاستنباط على معرفة دلالة اللفظ على المعنى من جميع الجهات والزوايا؛ علماً أنّ دلالة الألفاظ على المعاني تأخذ عدّة أبعاد، وأقسام؛ بعضها منطوق، والبعض الآخر مفهوم.

فالدلالات تعين الفقيه على استخراج الأحكام واستنباطها من المنطوق، والانتقال إلى المفهوم غير المصرّح به، وهي القضيّة المصرّح بها، كما تعينه على استنباط الأحكام غير المصرّح بها من النصّ المصرّح به؛ أي غير المنصوص عليها، وهذا الشكل في الاستدلال يعرف عند المناطقة بقواعد التوليد، والاستدلال بالمنطوق للمفهوم، عن طريق الفهم اللغويّ[2]. ومن هنا عدّت جهة الدلالات عمدة علم الأصول. فلا بدّ في التفسير من إدراك سليم ومعرفة عميقة بدلالات الألفاظ على المعاني، وبالتغيّر الذي يطرأ على دلالة

(١) انظر: عرابي، أحمد: «أثر حروف المعاني في تعدّد المعنى»، مجلة التراث العربي، فصليّة محكّمة، تصدر عن اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، السنة٢٣، مارس٢٠٠٣م.

(٢) انظر: النقاري، حمو: المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليونانّي، السعوديّة، الشبكة العربيّة للنشر، ٢٠١٣م، ص٤٢.

الخطاب؛ تبعاً للسياق المحيط بالخطاب، ولهذا الغرض نظر علماء أصول الفقه في الألفاظ وفي علاقتها بالمعاني، في جميع أبعادها، كما انصرفت عنايتهم إلى الإلمام بالمقتضيات المحيطة بالخطاب؛ لأنّ الكلام الواحد تختلف دلالته تبعاً للمقتضيات المحيطة به، وما قرّره في هذا الباب من حاكميّة السياق.

فدلالة الألفاظ تابعة لقصد المتكلّم وإرادته، ومن ثمّ لا بدّ من معرفة القصد والإرادة بواسطة القرائن المحيطة بالنصّ.

ويعدّ مبحث الدلالة عند الأصوليّين الأساس الذي يتأسّس عليه بناء علم أصول الفقه، وقد كشف عن هذا الإمام الغزالي؛ عندما قال في المستصفى: «اعلم أنّ هذا القطب هو عمدة علم الأصول؛ لأنّه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها»(١).

وممّا حفّز الأصوليّين على التوسّع في المباحث اللغويّة والدلاليّة: هو درجة التفاوت الحاصل في الألفاظ، من حيث درجة الوضوح والخفاء؛ فالألفاظ التي جاءت في الخطاب الشرعي ليست في مستوى واحد، من حيث الوضوح والإبانة والخفاء؛ بل إنّ اللفظ الواحد «قد يدلّ على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله»(٢).

ومن ثمّ، لمّا كان النصّ الشرعيّ يدلّ على أكثر من دلالة بطرق مختلفة، فقد أضحى ضروريّاً البحث في دلالة النصوص على معانيها، التي تعدّ قواعد أصوليّة لغويّة ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافّة طاقات النصّ في الدلالة على معانيه، وهو من أهمّ البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام الشرعية (٣).

(١) الغزالي، أبو حامد: المستصفى، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٣م، ج١، ص٧٢.
(٢) م.ن.
(٣) انظر: الدريني، فتحي: المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، ط٣، بيروت، دار الرسالة، ١٤٣٤هـ.ق/ ٢٠١٣م، ص٢٦٨.

وتسعى النظرة الأصوليّة للبحث الدلالي إلى تحديد معالم البيان والتفسير والتأويل؛ وذلك بوضع المعايير المنضبطة والضوابط الحاكمة التي توزن بها النصوص والمتون اللغويّة في حالة إذا ما شابها لبس، أو اكتنفها غموض، أو اعترضها إبهام.

وعلم أصول الفقه في مجمله إنّما هو بحث في الدلالات، لفظاً ومعنىً ونصّاً وسياقاً، وذلك عن طريق مبدأ التلازم بين قوانين اللغة في فهم الخطاب، وضوابط السياق في تحديد المعنى المتعدّد على نحو مخصوص.

وقد رصد علماء الأصول الألفاظ في مختلف الجهات والزوايا، وكان هذا الرصد من أوّل وضع الواضع إلى آخر فهم السامع؛ حيث إنّهم تتبّعوا اللفظ في جميع الجهات والزوايا، وهو يؤدّي المعنى في النصّ.

لقد كان هذا الرصد في مستوى اشتغال وحضور اللفظ داخل التركيب، فاللفظ بمفرده مجرّداً عن سياقه لا فائدة منه.

٥. المشترك اللفظي:

ومن المباحث اللفظيّة عند الأصوليّين: مبحث المشترك اللفظيّ، وهو اللفظ الذي يدلّ على أكثر من معنى وضعاً، و المشترك المعنوي وهو الذي يصدق على أكثر من مصداق. ومن الثاني ما ورد في الخطاب الشرعيّ في القرآن والسنّة، ومن أمثلته: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[1]، فالذي بيده عقدة النكاح هو الولي، أو هو الزوج؛ تبعاً لعود الضمير في قوله -تعالى- ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ﴾ إلى الولي أو إلى الزوج. لكنّ الأصل أنْ يُحمل اللفظ على معنى واحد؛ تبعاً لقاعدة «الأصل في الألفاظ الانفراد، وليس الاشتراك»[2].

ومن المشترك اللفظي حروف المعاني -المسمّاة بالروابط- والحروف بأسرها مشتركة، تندرج في المشترك في الحروف، مثل: «أو» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

(٢) انظر: التلمساني، محمد: مفتاح الوصول، تحقيق: محمد علي فركوس الجزائري، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٦م، ص٤٧٩.

﴿ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾[1]، فالاختلاف الواقع بين الفقهاء وعلماء الأصول، يعود إلى دلالة «أو» في هذا الخطاب القرآنيّ، فهي محتملة لأكثر من معنى: هل هي للتفصيل، فيكون الحكم أن يقتّلوا إذا هم قتَلوا، أو يصلّبوا إذا هم قتَلوا وأخذوا المال، أم هي للتخيير، فيكون للقاضي السلطة في اختيار العقوبة التي ينفذّها على المحاربين؟[2].

٦. عربيّة الخطاب القرآنيّ:

من المبادئ الأساسيّة التي يبتني عليها تفسير الخطاب الشرعيّ وتأويله، أنّ المنطلق في التفسير الموضوعيّ للخطاب يجب أن يكون هو اللغة العربيّة التي كُتِبَ بها هذا الخطاب، فالدراية باللغة العربيّة في جميع مكوّناتها وعناصرها مقتضى منهجيّ في تفسير الخطاب القرآنيّ وقراءته؛ ذلك أنّ الخطاب القرآنيّ خطاب عربيّ في ألفاظه وتراكيبه وأساليبه. وهذا ما يلزم على مفسّر الخطاب أن يكون على علم باللغة العربيّة، وبمنطقها في التخاطب، وسننها في الأداء والبيان.

وعربيّة الخطاب القرآنيّ تؤكّده كثير من نصوص علماء اللغة؛ فالنصّ القرآنيّ هو نصّ لغويّ، منسوج من جنس لسان العرب، يحكمه ما يحكم كلام العرب من ضوابط وقواعد ناظمة وحاكمة للتخاطب[3].

هذه الحقيقة هي التي قرّرها الإمام الشافعي في الرسالة، عندما قال إنّ القرآن الكريم جاء بلغة العرب، فهو موافق للغة العربيّة في طرق البيان، ومذاهبها في التعبير، وسننها في الأداء[4].

(١) سورة المائدة، الآية ٣٣.

(٢) انظر: شيخ زاده، محيي الدين: حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، بيروت، دار صادر، ١٩٨٠م، ج٧، ص٤٠٣.

(٣) انظر: الأوراغي، محمد: لسان حضارة القرآن، الرباط، دار الإمان، ٢٠١٣م، مقدّمة الكتاب.

(٤) انظر: الشافعي، محمد: الرسالة، بيروت، مؤسّسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٠م، ص٥٢.

فبحكم عربيّة الشريعة الإسلاميّة، وبحكم نزولها وفق مقتضيات اللغة العربيّة، وأساليبها في التعبير؛ كان ضرورة ولزاماً على المجتهد، أن يتمكّن من اللغة العربيّة، في جميع مكوّناتها وعناصرها[1].

هذا التصريح هو المأخوذ من قوله -تعالى-: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾[2]، وقوله -سبحانه-: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٢﴾[3]، وقوله -تعالى-: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ۝١٩٥﴾[4]، فهذه النصوص القرآنيّة تؤكّد على أنّ القرآن الكريم «نزل بلسان عربي مبين، وبالعربيّة خاطبنا رسول الله ﷺ»[5].

إنّ ابتناء القرآن الكريم على اللغة العربيّة اعتراف صريح بمشاركة القرآن الكريم للّغة العربيّة وتوافقهما في الجانب الدلاليّ التركيبيّ والأسلوبيّ، وهذا يعني أنّ القرآن الكريم سار على سنن العرب في مخاطبتهم ومحاورتهم ومعهود تعبيرهم في اللغة العربيّة، فهو يحمل جميع خصائص اللغة العربيّة؛ من وصل وفصل، وإيجاز وإطناب، وتقديم وتأخير، وهذا أمر مشهود ومعترف به بين علماء اللغة العربيّة[6].

ومن المعرفة بالعربيّة معرفة مقاصد العرب في كلامهم وعاداتهم في التخاطب، ولا تعرف مقاصد العرب إلا بمعرفة كلامهم وأدبهم ولغتهم، فالقرآن الكريم كلام عربيّ. ومن ثمّ كانت قواعد العربيّة طريقاً إلى فهم معانيه، وبدون ذاك يقع الغلط ويسوء الفهم لمن ليس بعربيّ.

وقد أجمع المفسّرون والأصوليّون وعلماء الدراسات القرآنيّة على أنّ الضابط اللغويّ يعدّ الطريق الأوّل في فهم آي القرآن الكريم. وبصيغة أخرى: لا يمكن أن يقوم أيّ

(١) انظر: حدادي، أحمد: حاجة المفتي للغة العربيّة، المغرب، دار جسور، ٢٠٠٠م، ص٢٢.

(٢) سورة إبراهيم، الآية ٤.

(٣) سورة يوسف، الآية ٢.

(٤) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

(٥) الأندلسي، ابن حزم: المحلّى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج٥، ص١٨٩.

(٦) انظر: ابن المثنى، معمر (أبو عبيدة): مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، مصر، نشر مكتبة المعارف، ١٩٨٠م، ج١، ص١٧.

تفسير ـ أيّاً كان نوعه، وطبيعته ـ إلا بالاعتماد على اللغة، «فلا يمكن الوصول إلى معنى جزئيّ في النصّ ـ فقهيّاً كان أم شرعيّاً أم أصوليّاً ـ إلا بالانطلاق من اللغة»[١]؛ ولذلك كان أوّل ما يجب، «وما يحتاج إليه من يشتغل علوم القرآن: العلوم اللفظيّة»[٢]؛ لأنّ ألفاظ القرآن ـ كما قال الراغب ـ هي لبّ كلام العرب[٣].

ويُعدّ علم النحو من العلوم المعينة على فهم الخطاب الشرعيّ، واستجلاء الدلالة، وإظهار المعنى، ومن ثمّ «ففرض على كلّ فقيه أن يكون عالماً بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن»[٤]، فهو من العلوم الضروريّة للفقيه والمجتهد؛ «حيث لو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن الكريم»[٥].

فلا بدّ للمتعامل مع النصّ الشرعيّ من أن يكون خبيراً عالماً بقواعد علم النحو؛ لأنّ فهم النصّ بشكل صحيح كامل مرتبط ارتباطاً كلّيّاً بمعرفة موقع الكلمة في الجملة العربيّة، ومعرفة إعرابها. وهذا لا يتيسّر إلا لمن عنده زاد طيّب في هذا العلم[٦].

هذه النقول تفضي بنا إلى تقرير هذه الحقيقة التي تحمل خطاباً صريحاً في ضرورة تمكّن المفسّر من اللغة العربيّة، وعلومها وتراكيبها ودلالات ألفاظها ومواقع هذه الألفاظ في سياق الخطاب، وأنّ الجهل بهذه المقتضيات، والقيود، والشروط، سيجنّب صاحبه ـ خاصّة المشتغل بالاجتهاد ـ الصواب، ويؤدّي به إلى تحريف معاني النصوص الشرعيّة، وإخراجها عن دلالتها المرادة، «فمن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنّة»[٧]، وهو ما يؤدّي به إلى الابتعاد عن تمثّل القصد من النصّ الشرعيّ.

---

(١) المالكي، محمد: دراسة الطبري للمعنى، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة، ٢٠٠٠م، ص١٢١.

(٢) الراغب الأصفهاني، حسين (الراغب): مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط٢، قم المقدّسة، طليعة النور؛ مطبعة سليمانزاده، ١٤٢٧هـ.ق، ص٦.

(٣) انظر: م.ن، ص٤.

(٤) الأندلسي، ابن حزم: الإحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ج٥، ص١٢٦.

(٥) الأندلسي، ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ج٣، ص١٦٢.

(٦) انظر: الميداني، عبد الرحمان حبنكة: قواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله، دمشق، دار القلم، ١٩٨٧م، ص٨٩.

(٧) الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، دمشق، دار القلم، ١٩٨٠م، ج٣، ص٤٦٩.

٧. حمل الخطاب على الظاهر:

من الأسس والثوابت التي يبتني عليها تفسير الخطاب: حمل الخطاب على الظاهر، والـذي يتحدّد في إيقاع الأسـماء على مسمّياتها؛ كما دلّ على ذلك الوضع اللغويّ، واصطلاح التخاطب.

وظاهر الخطاب ـبمعناه العام، وكما هو متعارف عليه عند كثير من علماء أصول الفقهـ هو المعنى المتبادر من تداول الخطاب، أو هو المعنى المكتسب من النصّ، كما دلّ على ذلك الوضع اللغويّ، وقصد المتكلّم من الخطاب.

والسند في حمل الخطاب على الظاهر هو عربيّة الخطاب القرآني، من حيث هو خطاب منسوج من الكلام العربي، فاقتضت هذه القاعدة من علماء التفسير والأصـول، أن ينصّوا صراحة، وفي أكثر من مناسبة على أنّ الأصل في حمل الخطاب هو الأخذ بالظاهر.

وقد ترتّب على هذا المقتضى المنهجيّ مجموعة من الأمور، أبرزها:

أ. أنّ الظاهر هو التقيّد بأعراف اللغة وسننها في التخاطب، ومنطقها في الأداء والتعبير؛ لأنّ القصد من وضع الكلام هو تحقّق البيان والإفهام، ولو كان التخاطب بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغو، وهذا ما يتنافى ويتعارض مع الفائدة من الغاية من إرسال الخطاب، التي هي تحقيق التفاهم؛ لأنّ الأصل أنّ العرب لا تتخاطب بالمهمل الذي لا فائدة فيه. ومن هنا، كان الواجب على مفسّر النصّ أن يتقيّد بالدلالة الأصليّة للنصّ ويراعيها في استمداد المعنى من النصّ. وهذه الدلالة هي التي يراد بها الظاهر، وتتّحد بكونها «المعنى المراد من الخطاب، حسب ما دلّت عليه الألفاظ في هذا الخطاب»[1].

ب. أنّ كلّ تفسير يلغي المعنى الظاهر المتبادر بدون دليل هو تأويل فاسد ومردود على صاحبه؛ فكلّ مَنْ ادّعى «فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر؛ فهو

(١) «النصّ والتأويل»، محاورة مع الدكتور أحمد الريسونّي، مجلة المنطلق الجديد، العدد٩، ٢٠٠٨م.

كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلّم اللغة التي لا بدّ منها للفهم»[١].

وقد شدّد الأصوليّ ابن حزم النكير على من أوقع الألفاظ على غير مسمّياتها، وعلى غير مواقعها؛ لما في هذا الإيقاع من توجيه المعنى على غير القصد من الوضع اللغويّ، وإبعاد عن القصد وتحريف الخطاب الشرعيّ عن دلالته الحقيقيّة، حيث قال في الإحكام: «فالأصل في كلّ بلاء، وعماء، وغلط، وفساد: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة»[٢].

وعليه، «فمن أراد أن يوقع شيئاً منها (الألفاظ) على غير موضوعها؛ فهو مجنون وقاح، وهو كمن أراد أن يسمّي الحقّ باطلا والباطل حقّاً، وأراد أن يسمّي الذهب خشباً، وهذا غاية الجهل والسخف»[٣].

وممّا ترتّب على هذا الضابط المتعلّق بضرورة حمل الخطاب على الظاهر: أنّ الظهور اللفظيّ عبارة عن حمل اللفظ على الحقيقة؛ لأنّها هي الأصل، وعدم المصير إلى المجاز إلا بقرينة أو سياق، وتمثّل معاني الخطاب حسب ما هو متبادر من السياق، والمقصود بالمتبادر هو انسياب المعنى إلى الذهن مباشرة عند قراءة اللفظ وسماعه، وما لا شكّ فيه أنّ المتبادر هو حمل اللفظ على الحقيقة، مع وجوب التحقّق من دلالة الألفاظ؛ وذلك بحملها على اصطلاح التخاطب ومنطق اللغة العربيّة في التخاطب؛ لأنّ الألفاظ تعبّر «عمّا وضعت له في اللغة، وأنّ ما عدا ذلك باطل»[٤]. ومن التحقّق من دلالة الظاهر: وجوب التعبير بكلّ لفظة عن المعنى الذي علقت به ودلّت عليه، «فمن أحالها، فقد قصد إبطال الحقائق، وقصد الإشكال لا الإفهام»[٥].

(١) الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، مصر، دار إحياء الكتب العربية؛ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٦هـ.ق/ ١٩٥٧م، ج٢، ص١٥٥.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الإحكام، م.س، ج٨، ص١٠١.

(٣) الأندلسي، ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار الجيل، ج٢، ص٢٧٩.

(٤) الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، م.س، ج٣، ص٤٣.

(٥) م.ن، ج٣، ص٣.

ومن الظاهر تحكيم السياق في تحصيل المعنى من النصّ؛ لأنّ السياق طريق راشد، وهادٍ في تمثّل المعاني من النصوص[1].

والتحقّق من دلالة الألفاظ مقتضى منهجيّ في سلامة التفسير؛ بحكم العلاقة الجامعة والمتبادلة بين التحقّق من دلالة الألفاظ في الخطاب، والمعنى الذي تحمله هذه الألفاظ، التي تتحدّد في مراعاة سنن التخاطب ومنطق الأداء في اللغة العربيّة. وبناءً على هذا، لا نلجأ إلى التأويل إلا بشروط، أهمّها: أن لا نخرج بالتأويل عن معهود اللغة العربيّة في نقل المعاني، فلا بدّ من أن يكون النقل موافقاً لمنطق اللغة العربيّة، وهي الحقيقة اللغويّة، وموافقتها الأولية لدلالة النص الشرعي؛ حيث «لا يحلّ صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة؛ إلا بدليل؛ وهو السياق الموجِّه للخطاب.

ومن التمسّك بالظاهر ـأيضاًـ؛ التقيّد بالأوضاع اللغوية، ومنطق اللغة العربيّة في تمثّل دلالة الخطاب القرآنيّ، وهو الذي يأخذ اسم «معهود العرب في الخطاب»؛ وهو من الشروط الأساسيّة في التفسير، فكلّ مَنْ حمل الخطاب القرآنيّ على معهود اللغة العربيّة في الخطاب، وتقيّد بضوابط التفسير يكون في منأى عن التحريف والتبديل؛ لأنّ القرآن الكريم خاطب العرب بما يتناسب مع مستواهم اللغويّ والعلميّ؛ فالأصل في التخاطب أن يجري على الأمر المشترك بين الجميع؛ حيث لو لم يكن الأمر كذلك لكان الخطاب إلى السامع من قبيل الخطاب بما لا يطاق، وهو غير واقع في مقاصد الشرع التي منها أنّ الأساس في التكليف إفهام المكلَّف ما كُلِّف به[2].

ويندرج في معهود العرب من الخطاب ما هو تاريخيّ ثقافيّ؛ أي كلّ ما يتّصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن، سواء أكانت بيئة ماديّة ـمن تضاريس ومناخـ أم معنويّة، من عادات وأعراف وتقاليد؛ ذلك أنّ روح القرآن الكريم روح عربيّة في اللغة والأسلوب والخطاب، ولا يمكن النفاذ إلى دلالته إلا بمعرفة تلك البيئة العربية، سواء أكانت تلك المعرفة ماديّة أم معنويّة.

(١) انظر: صحراوي، مسعود: المنهج السياقيّ ودوره في فهم النصّ، مجلة الوعي الإسلاميّ، شهريّة فكريّة، تصدر عن قطاع الثقافة والشؤون الإسلاميّة في وزارة الأوقاف، الكويت، العدد٥٤١، ٢٠١٠م.

(٢) انظر: بزا، عبد النور: مصالح الإنسان: مقاربة مقاصديّة، ط٢، منشورات المعهد العالميّ للفكر الاسلامي، ٢٠٠٦م.

ومن ثمّ، فإنّ تحرّي الدقّة في انتقاء الألفاظ المعبّرة عن المعاني، وتوظيفها فيما تقتضيه معانيها ـ تبعاً لاصطلاح التخاطب ـ يجعل المفسّر في مأمن من تحريف الخطاب الشرعيّ عن دلالته الحقيقيّة أو إبعاده عن سياقه، وهذا هو المراد بالظاهر الذي عمل الأصوليّون عامّة على تقعيده، وابن حزم خاصّة على تأصيله، وعدّه أصلاً في التفسير وقيداً في التأويل، فالظاهر «هو ما تقتضيه اللغة من معانٍ، وما تحمله ألفاظها من دلالات؛ لأنّ القرآن نزل بلسان عربيّ، وعلى هذا اللسان جرى التخاطب»(١).

وضابط ظاهر الخطاب يقي المفسّر من اللجوء إلى التأويل إلا إذا حصل على دليل، أو مقتضى لغويّ يعينه على صرف المعنى الظاهر؛ لأنّ التأويل خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلا بعد تعذّر حمل الخطاب على معناه الظاهر، وهو المعنى المتبادر من الخطاب.

وهذا مؤشّر على مدى ضرورة احترام الدلالة الأصليّة التي يحملها النصّ الشرعيّ، وعدم مجاوزتها إلا بدليل.

ولتأمين الخطاب القرآنيّ من القراءات التحريفيّة التي لا همّ لها سوى التلاعب بالمعنى الحقيقيّ للنصّ، وللاحتراز من النفاذ إلى المعنى الباطن الذي لا يحتمله النصّ بطبيعته اللغويّة والدلاليّة؛ نصّ الأصوليون على أنّ الظاهر هو الأصل في حمل الخطاب؛لأنّ الظاهر هو المعنى الذي تتحمّله طبيعة النصّ في أداء المعنى بواسطة اللغة المستخدمة في التخاطب، فكان من الضروريّ التقيّد بالقواعد العامّة لتلقي النصّ، ومن هذه القواعد:

- أنّ الأصل في حمل اللفظ هو الحقيقة التي يقرّها الوضع اللغويّ، وهي المعنى المتبادر من تداول اللفظ، ولا يصرف اللفظ في معناه الحقيقيّ من الحقيقة إلا بقرينة تأخذ من سياق الخطاب، ويقرّها الوضع اللغويّ.
- أنّ الغاية من مدارسة اللفظ هو تعيين معناه؛ لأنّ الاعتناء بالمعاني هو الأصل، بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما جعلت الألفاظ أدوات مساعدة.

(١) للوقوف على حقيقة الظاهر، يستحسن الرجوع إلى: العيسي، أحمد عيسى يوسف: الظاهر عند ابن حزم: دراسة أصولية فقهيّة، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

- أنّ اللفظ أداة لتحصيل المعنى.
- أنّ التأويل إذا كان يلغي ظاهر النصّ، فهو مردود.
- أنّ الأصل مراعاة السياق؛ لأنّ السياق حاكم، ويعين على الفهم، ويساعد على ترجيح الأقوال[1].
- أنّه لا مطمع للوصول إلى المعنى الباطن للخطاب قبل المرور والعبور بالمعنى الظاهر.
- أنّ المقصود بالمعنى الباطن هو المعنى التبعيّ للمعنى الأصليّ؛ وهو غير منطوق من ألفاظ النصّ؛ وإنّما يفهم انطلاقاً من مفهوم الخطاب.

فالدلالات عند الأصوليّين، منها: ما هو مقصود أصالة، ومنها: ما هو مقصود تبعاً. والعلاقة الجامعة بينهما هي علاقة اللازم بالملزوم.

والمعنى الباطن هو المعنى الذي يلغي ظاهر النصّ، ويرفع المعنى المتبادر من الوضع اللغويّ، وهذا المعنى غير مقصود من تداول الخطاب، لا بالأصالة ولا بالتبع، ولا يقتضيه اصطلاح التخاطب وأعراف اللغة العربيّة في أداء المعنى وتحصيل الدلالة، فكلّ من ادّعى القول بالباطن من دون أن يعمد إلى تحكيم الظاهر، أو اختار أن يجعل الباطن هو الأصل؛ فهو كمن ادّعى دخول البيت من دون أن يمرّ بالباب[2].

٨. رعاية آيات الموضوع الواحد ورواياته في التفسير:

وهي من أهمّ الآليّات والضوابط التي استعان بها علماء أصول الفقه في تفسيرهم للخطاب الشرعيّ؛ ومفادها: أنّ الخطاب الشرعيّ وحدة دلاليّة متماسكة في معانيها اللغويّة والشرعيّة. ومن هنا، وجب على مفسّر الخطاب الشرعيّ أن ينطلق من وحدة الموضوع في الخطاب؛ وذلك بجمع جميع النصوص التي تشترك في الموضوع الواحد،

(١) انظر: عروي، محمد إقبال: الوظيفة الترجيحيّة للسياق عند المفسّرين، مجلة آفاق، فصليّة فكريّة، تصدر عن مركز الإمارات للبحوث والدراسات الإستراتيجيّة، الإمارات، العدد٣٥، ٢٠٠١م.

(٢) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، م.س، ج١، ص٣٧١.

فالنصّ الشرعيّ ـ قرآناً أو حديثاً نبويّاً ـ يُعدّ وحدة دلاليّة تشترك في مجموعة من المقوّمات اللغويّة والدلاليّة، على الرغم من سعة فضائه وامتداد زمانه، وتنوّع مواضيعه وقضاياه، والدارس لخطاب الأصوليّين والمفسّرين يجد أنّهم قد اهتمّوا بوحدة النصّ في القرآن الكريم، واعتبروها شرطاً منهجيّاً في التفسير، وضابطاً أساساً في التأويل؛ وهذا ما يستلزم من مفسّر الخطاب «أن يضمّ كلامه ـ تعالى ـ بعضه إلى بعض»[١]، وأن يستغلّ جميع النصوص ذات الموضوع الواحد، وأن لا يترك شيئاً منها على حساب النصوص الأخرى، ولا يقصّر في طلب النصوص التي يجمعها الموضوع الواحد.

وهذا المبدأ المنهجيّ في التفسير هو محلّ اتّفاق بين علماء التفسير، فهم متّفقون على حمل النصوص بعضها على بعضها الآخر في جميع النواحي المتعلّقة بالحكم. ومن ذلك: الربط بين العامّ والخاصّ، والمجمل والمبيّن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والأصليّ والتبعيّ. وممّا يترتّب على هذه الضابطة المنهجيّة في التفسير: اعتبار «الحديث والقرآن كلّه كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر؛ بل يضمّ بعضه على بعض»[٢].

ومن شأن الجمع بين النصوص ذات الموضوع الواحد أن يزيل التعارض ويرفع الالتباس الذي قد يتوهّمه مفسّر الخطاب، أو يقع فيه في بادئ أمره، وهو يتعامل مع القرآن الكريم؛ فالأصل أنّه لا تعارض في النصوص الشرعيّة. قال ابن حزم: «فقد علمنا ضرورة أنّ كلام الله ـ تعالى ـ لا يتعارض»[٣]، وإذا وقع التعارض بين الآية والحديث حسب ظنّ المفسّر، أو استشكل عليه الجمع بين النصوص، فلا بدّ له من الجمع بين النصوص حسب هذه القاعدة الأصوليّة: «استعمال النصوص أولى من إهمالها»؛ فمن المعلوم «أنّ القرآن الكريم والحديث الصحيح متّفقان، وهما شيء

(١) ابن حزم، المحلّى، م.س، ج٩، ص٤٤٩.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، م.س، ج٩، ص١٤. وانظر في موضع آخر من الإحكام: «والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض؛ وهما شيء واحد، في أنّهما من عند الله تعالى وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة». ج١، ص٩٨.

(٣) ابن حزم، المحلّى، م.س، ج٩، ص١٧٧.

واحد، لا تعارض بينهما ولا اختلاف»[1].

إنّ الأساس الحاكم على هذا التوجّه وهذا التصوّر أنّ الكلّ مهيمن على الجزء وموجّه له ومؤثّر فيه.

ومن هنا، فلا محيص للمتفهّم أو المفسّر من ردّ الآية السابقة إلى الآية اللاحقة، والجمع بين السابق واللاحق في عمليّة التفسير، وتجميع النصوص التي تشترك في الموضوع، وذلك بتجميع الآيات والنصوص، من جهة أنّ بعضها متعلّق ببعضها الآخر؛ بل عند التأمّل يظهر أنّ القرآن كلّه كالكلمة الواحدة[2].

وانطلاقاً من مبدأ شموليّة الشريعة الإسلاميّة، كان على المفسّر أن يأخذ الشريعة وينظر إليها مثل نظرته إلى الصورة الواحدة، حسب ما ثبت من كلّيّاتها وجزئيّاتها المترتّبة عليها؛ وذلك بحمل عامّها المرتّب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيّدها، ومجملها المفسّر على بيّنها؛ إلى ما سوى ذلك من مناحيها[3].

وقد حذَّر علماء الأصول والتفسير ـعلى حدٍّ سواءـ من خطورة التمسّك بنصّ واحد في التفسير، وكان ابن حزم الظاهريّ الأندلسيّ شديد اللهجة على مَنْ استند إلى نصّ واحد في الاستدلال، أو في التفسير، وأهمل باقي النصوص، وعدَّ ذلك من سقطات التفسير والإفتاء، حيث قال في الإحكام: «فمن أراد أن يجد جميع الأحكام كلّها في آية واحدة؛ فهو عديم العقل معلّل بإفساد الشريعة»[4].

وممّا يترتّب على هذه الضابطة: وجوب النظر إلى الخطاب في مستوياته الكلّيّة وأبعاده

(١) ابن حزم، المحلّى، م.س، ج١، ص١٠٠.

(٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٣٩.

(٣) انظر: الشاطبي، إبراهيم: الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٢م، ج١، ص٢٤٤.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، م.س، ج٢، ص٢١.

ـ لمزيد من التفصيل في موضوع قراءة الخطاب عند الأصوليّين، انظر:

ـ رمضان، يحيى: القراءة في الخطاب الأصوليّ، مصر، عالم الكتب الحديثة، ٢٠٠٧م.

ـ يونس، محمد: علم التخاطب الإسلاميّ: دراسة لسانيّة لمناهج علماء الأصول في فهم النصّ، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٦م.

ـ العلمي، عبد الحميد: الدرس الدلاليّ عند الإمام الشاطبيّ، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة، ٢٠٠٠م.

الإجماليّة، وذلك بردّ أوّله إلى آخره، والجمع بين متقابلاته، بحمل العامّ على الخاصّ، والمطلق على المقيّد، والمجمل على المبيّن، «فلا محيص للمتفهّم عن ردّ الكلام إلى أوّله، وأوّله إلى آخره، وإنّ ذاك يحصّل مقصود الشارع في فهم المكلّف، فإنْ فرّق النظر في أجزائه، فلا يتوصّل به إلى مراده، فلا يصحّ الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»[1].

والتعامل مع النصّ في بعده الشموليّ والكلّيّ، وبدون تجزئة، يكاد يكون موضع اتّفاق بين جميع المشتغلين بالتفسير، فلا بدّ للمتعامل مع النصّ الشرعيّ من «حسن إدراك العلاقة الترابطيّة والتكامليّة بين مختلف النصوص التي يجمعها الموضوع الواحد، والقضيّة المشتركة؛ حيث يتيسّر للمفسّر أن يعمد إلى الجمع بين النصوص التي تعالج قضايا مماثلة، وتحاول تقديم تفسير متّزن؛ كما إنّ هذه الخاصّيّة تستلزم التجرّد والموضوعيّة عن القبليّات والاختيارات المذهبيّة في التعامل مع النصّ الشرعيّ؛ لأنّ هذه القبليّات والاختيارات من عواقبها أنّها تؤثّر على الحمولة الدلاليّة في النصّ، وقد يتّخذها بعضهم من أجل ضرب النصوص بعضها ببعضها الآخر، وذلك بتحميلها ما لا تطيق من المعاني البعيدة التي لا تستند ولا تتناسب مع منطق اللغة العربيّة في الإبلاغ والدلالة، وذلك بادّعاء وقوع التناقض، أو التضارب، أو التنافر بين النصوص، وبياناً للأحكام التي تنتظمها هذه النصوص الشرعيّة»[2].

ومن الأمثلة التطبيقيّة المجسِّدة لهذه الضابطة قوله ـسبحانه وتعالىـ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[3]، فهذه الآية عامّة في كلّ مطلَّقة، لكنْ خصّ منها الآيسة، والصغيرة، وخصّ منها التي لم يُدخَل بها؛ مصداقاً لقوله ـتعالىـ: ﴿ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ﴾[4]، كما خصّ بها الحامل؛ لقوله ـتعالىـ: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[5].

(١) الشاطبي، الموافقات، م.س، ج٣، ص١٥٣.
(٢) سانو، قطب مصطفى: ضوابط منهجيّة في التعامل مع النصّ الشرعيّ، مصر، دار القلم، ٢٠٠٠م، ج١، ص٤.
(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٨.
(٤) سورة الأحزاب، الآية ٤٣.
(٥) سورة الطلاق، الآية ٤.

ولو لم يعمد إلى الجمع، ولم يقابل المفسّر آية الطلاق مع باقي الآيات المتعلّقة بالطلاق؛ لعمّم الحكم ـ وهو ثلاثة قروء على كلّ مطلَّقة في جميع الأحوال ـ بدون استثناء؛ سواء أكان متوفّى عنها زوجها أم كانت غير مدخول بها[1].

وقد ابتنى على هذه الضابطة مجموعة من المعطيات والشروط، أبرزها:

- أنّ كلّ تفسير لا يستند إلى منطق اللغة العربيّة في الأداء، وقواعدها في الإفهام، وضوابطها في التخاطب؛ هو تفسير غير سليم، والتماس السلامة في التفسير يلزم عنه تحكيم معايير اللغة العربيّة في تفسير الخطاب؛ لأنّ الخطاب الشرعيّ عامّة والقرآنيّ خاصّة خطاب نزل بلغة عربيّة، تحكمه قواعد اللغة العربيّة، فكان من الطبيعي أن يجري على هذا الخطاب ما يجري على اللغة العربيّة، من قواعد وظواهر ومقتضيات لغويّة ونحويّة، من حذف وإضافة وتصريح وكتابة، وخضوع. ثمّ إنّ تحكيم قواعد اللغة العربيّة في الاستنباط يمليه عربيّة الخطاب القرآني، وهو ما أكّده صاحب كتاب مجاز القرآن في مقدّمة كتابه[2].

- أنّ ضبط دلالة الخطاب القرآنيّ متوقّف على تحصيل علوم اللغة، والتمكّن من قواعدها ودلالتها وتراكيبها، مع ضبط المعجم الشرعيّ، وهي الألفاظ المنقولة من الحقيقة اللغويّة إلى الحقيقة الشرعيّة، مثل: الصلاة، والصيام، والزكاة، والنذر.

ومن متعلّقات ضبط دلالة الخطاب القرآنيّ: التحقّق من معنى الألفاظ عن طريق الفصل بين الألفاظ في بعدها المعجميّ والبيانيّ والأصليّ والتبعيّ، وما يعتري هذه الألفاظ من تغيّر؛ تبعاً للسياق الذي وردت فيه. وأنّ صرف الألفاظ من دلالة إلى أخرى لا بدّ من أن يكون قائماً على أدلّة تقرّها اللغة العربيّة، وتشهد لها قوانينها في الأداء ومنطقها في التخاطب، فممّا يلزم كلّ مفسّر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها أنّ يحقّق المعاني التي يقع عليها الاسم.

(١) انظر: المالكي، ابن القصار: المقدّمة في أصول الفقه، تحقيق: محمد السليماني، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٣م، ص٩٧.

(٢) انظر: ابن المثنى، مجاز القرآن، م.س، ج١، المقدّمة، ص١٠.

ـ أنّ الأصل في وضع اللفظ هو تحقيق التفاهم والتواصل، وبالتالي، فإنّ الغرض «من وضع الألفاظ المفردة لمسمّياتها؛ تمكين الإنسان من تفهّم ما يتركّب من تلك المسمّيات»[١].

ونظراً إلى أهمّيّة اللفظ في اكتساب المعنى، فقد أولاه علماء الأصول عناية كبيرة. كما اعتنوا بالسياق؛ لأنّه يُعدّ شرطاً أساساً، وضروريّاً في اكتساب معنى النصّ[٢].

وبناءً عليه، فالمقرّر في أصول الفقه أنّ اللفظ المتداول في الخطاب القرآنيّ لا بدّ من أن يكون في إطلاقه فائدة، وأن لا يكون من الألفاظ المهملة غير المستعملة التي لا معنى لها، أو لا تحمل فائدة، وهذا ما تؤكّده هذه القاعدة الأصوليّة التي تقول: «بعدم اشتمال القرآن على المهمل»، وهو اللفظ الذي لا يدلّ على أيّ معنى، لا حقيقة، ولا مجازاً[٣].

خاتمة:

يُعدّ الاجتهاد في النصّ من أبرز أنواع الاجتهاد التي أولاها علماء الإسلام عناية خاصّة، إنْ لم نقل من أهمّها على الإطلاق، فهو اجتهاد يتّصل بالمرجعيّات اللغويّة الكبرى التي هي مؤسّسة للنصّ الشرعيّ؛ لأنّ الاجتهاد في النصّ هو المنطلق الأوّل في عمل المجتهد في بناء الاجتهاد؛ انطلاقاً من هذه القاعدة: «لا اجتهاد مع وجود النصّ».

وممّا يدلّ على اقتران هذا النوع من الاجتهاد بالمرجعيّات اللغويّة هو تنصيص علماء اللغة، وتقرير علماء الأصول ـ على حدّ سواء ـ أنّ سبب الخطأ في العلوم الشرعيّة، وعدم إدراك معاني الوحي إنّما يعود ويرجع إلى ضعف الاهتمام باللغة العربيّة، والقصور في امتلاك ناصيتها، وعدم التمكّن من علومها، المتفرّعة عنها، أو المركّبة لها، أو القريبة منها، أو المتّصلة معها.

(١) الرازي، فخر الدين: المحصول، تحقيق: طه جابر العلوانيّ، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٩٩.

(٢) انظر: بودراع، عبد الرحمن: النصّ القرآنيّ ومنهج السياق، مجلة الترتيل، فصليّة علميّة متخصّصة، تصدر عن مركز الدراسات القرآنية في الرابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، العدد١، ٢٠١٤م.

(٣) انظر: اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، م.س، ج٢، ص٢١.

هذا المعطى الأوّليّ يفضي بنا إلى أن نقرّر بأنّ أساس البناء في هذا العلم ـ الذي هو علم أصول الفقه، من حيث كونه أداة، ومرجعاً في الاجتهاد البيانيّ ـ هو العلم باللغة العربيّة.

والناظر في البحوث المشيّدة لهذا العلم في جميع محاوره، يلاحظ بما لا مجال للشكّ فيه، ذلك الحضور القويّ لهذه البحوث اللغويّة في مؤلّفات الأصوليّين، ما يجعله يستحسن أن ينعت علم أصول الفقه أو يسمّيه بـ «علم النصّ»، من حيث هو مسلك للاجتهاد البيانيّ.

وهذا يعني أنّ علماء الأصول أولَوْا عناية كبيرة بهذا النوع من الاجتهاد ـ من حيث هو مقدّمة أساسيّة في فهم النصّ الشرعيّ ـ من أجل استنباط الحكم الشرعيّ منه، وتنزيل هذا الحكم من النصّ على الوقائع الجديدة التي لا تحمل نصّاً صريحاً.

وسوف يزداد الاهتمام والعناية بهذا النوع من الاجتهاد في هذه الآونة؛ بحكم الحاجة الملحّة، والطلب المتزايد على الاجتهاد ـ بجميع أشكاله وفروعه ـ بسبب تزايد القضايا الجديدة التي لا تحمل نصوصاً صريحة.

الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة
ـقراءة منهجيّة في إشكاليّة العلاقةـ

أ.د. الشيخ محمد شقير[1]

خلاصة:

في مجال البحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين العلوم الإنسانيّة وتطوّرها من جهة، والاجتهاد من جهة أخرى؛ تُطرَح مجموعة من الأسئلة؛ مفادها: ما الأثر الذي تتركه هذه العلوم على الاجتهاد وحركته، عندما تبادر إلى إنتاج رؤى ونظريّات مختلفة، ترتبط بالشّأن الدّينيّ من قريب أو بعيد؟ وهل يمكن أن يكون سير العلوم الإنسانيّة أمراً مفيداً ومحفّزاً للاجتهاد وإنتاجيّته؟ وكيف يمكن أن يستفيد الاجتهاد من تطوّر تلك العلوم، بما يجنّبه أكثر من إسقاط معرفيّ يمكن أن يمارَس في هذا السّياق؟

وقد ظهرت نظريّتان رئيستان في بيان العلاقة بين العلوم الإنسانيّة والاجتهاد: الأولى منهما تنظر إليها على أنّها علاقة قطيعة وتباين، بينما تنظر الأخرى إليها على أنّها علاقة تفاعل وتواصل، وتتعامل معها إمّا وفق منهجيّة إسقاطيّة، وإمّا وفق منهجيّة استنطاقيّة ترتكز على بعدين: الأوّل يتّصل بعلم كلام النّصّ (ما هي انتظاراتنا من دلالات النّصّ

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من لبنان.

الدّينيّ ومعانيه؟ ما هو اعتقادنا فيما يرتبط بالمخزون المعرفيّ للنّصّ الدّينيّ ودلالاته المعرفيّة؟ وهل يحتوي ذلك النّصّ على جميع تلك الرؤى والأفكار التي ترتبط بمجمل أبعاد الإنسان الاجتماعيّة وغير الاجتماعيّة؛ بما يتّصل بهدايته العامّة وسعادته في الدّارين أم لا يحتوي على ذلك؟)، والآخر يتّصل بعلم كلام الاجتهاد (ثلاثيّة: المجتهد/ النّصّ/ المنهج).

والمطلوب في مجال التفاعل المعرفيّ بين الاجتهاد من جهة والعلوم الإنسانيّة من جهة أخرى؛ هو تحويل معطيات العلوم الإنسانيّة ونتاجاتها إلى معاول معرفيّة، تساهم في الحفر في بطون النّصّ الدّينيّ وطبقاته المعرفيّة، وهو يمكن أن يحصل بمعزلٍ عن أيّ اعتبار آخر، معرفيّاً كان أم غير معرفيّ؛ لأنّ المهمّ هو صناعة تلك المعاول الفكريّة بشكل علميّ وتوظيفها بشكلٍ موضوعيّ، من دون ممارسة أيّ هيمنة فكريّة، أو إسقاط معرفيّ، أو توظيف أيديولوجيّ. ويبقى على الفقيه المجتهد أن يمتلك من الحصانة الفكريّة، ومن الأدوات المنهجيّة، ومن القدرات العلميّة والثقافيّة والنفسيّة، ما يحصّنه من أيّ هيمنة فكريّة، قد تمارس بحقّه، ويحميه من جميع المحاذير المعرفيّة والفكريّة؛ عبر مجموعة من المحدّدات والضوابط المنهجيّة.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاجتهاد، العلوم الإنسانيّة، النصّ الدينيّ، المنهجيّة الإسقاطيّة، المنهجيّة الاستنطاقيّة، علم كلام النصّ، علم كلام الاجتهاد، العلم-إنسانيّ، الاجتهاد الجماعي.

ملف العدد

مقدّمة:

يبدو السّؤال مبرّراً عن طبيعة العلاقة بين العلوم الإنسانيّة وتطوّرها من جهة، والاجتهاد من جهة أخرى؛ باعتبار أنّ منهج الاجتهاد يعمد إلى الحفر في طبقات النّصّ الدّينيّ، وما يحويه هذا النصّ من معارف ورؤى ذات علاقة بمختلف أبعاد الإنسان وشؤونه المعرفيّة، وما يتّصل بهدايته العامّة والخاصّة، وسعادته الأخرويّة والدّنيويّة.

من هنا، تُطرَح أسئلة على العلوم الإنسانيّة التي تقوم على مناهج مختلفة، مفادها: ما الأثر الذي تتركه هذه العلوم على الاجتهاد وحركته، عندما تبادر إلى إنتاج رؤى ونظريّات مختلفة، ترتبط بالشّأن الدّينيّ من قريب أو بعيد؟ وهل يمكن أن يكون سير العلوم الإنسانيّة أمراً مفيداً ومحفّزاً للاجتهاد وإنتاجيّته؟ وكيف يمكن أن يستفيد الاجتهاد من تطوّر تلك العلوم، بما يجنّبه أكثر من إسقاط معرفيّ يمكن أن يمارَس في هذا السّياق؟

أولاً: مفهوم الاجتهاد:

يعرَّف الاجتهاد بأنّه: «ملكة يُقتَدر بها على استنباط الأحكام الشّرعيّة»[١]. ويقال ـأيضاًـ في تعريفه: إنّه ملكة يقتدر بها على استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشّرعي، أو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشّرعي[٢].

ويلاحظ على مجمل تعاريف الاجتهاد أنّها تجعل المجتَهَد فيه هو الحكم الشّرعي؛ أي إنّ هدف الاجتهاد هو الوصول إلى الحكم الشّرعي[٣] فقط. ولعلّ هذا نابع من غلبة المنطق الفقهيّ على الاجتهاد، مع أنّنا لو قلنا إنّ هدف الاجتهاد الأساس هو الوصول

(١) الخوئي، أبو القاسم: التّنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ط٢، قم المقدّسة، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيﷺ، ١٤٢٦هـ.ق/ ٢٠٠٥م، ج١، ص٩.

(٢) انظر: بيشه فرد، مصطفى جعفر: الاجتهاد عند المذاهب الإسلاميّة: دراسة تحليليّة حول مدارس الاجتهاد ومناهجه وأدواره، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١١، ص٢٤.

(٣) انظر: م.ن، ص٢٦.

إلى المعاني المتضمَّنة في مصادر التّشريع (النّصّ الدّيني) والكشف عن مراد ذلك النّصّ؛ فإنّ ما يحتويه ذلك النصّ سيكون أوسع من الحكم الشّرعي، فقد يكون حكماً شرعيّاً، وقد يكون رؤية، أو نظريّة، أو سوى ذلك؛ فلماذا حصر الاجتهاد بالحكم الشّرعي؟!

ويمكن القول إنّ فعل الاجتهاد ونتاجه ليس مفصولاً عن الخلفيّة الفكريّة والمعرفيّة للمجتهد، فإن كانت تلك الخلفيّة محصورة في الإطار الفقهيّ؛ فلا شكّ عندها في أنّ اهتمامات ذلك المجتهد ونتاجه الاجتهاديّ سيكونان منسجمين مع تلك الخلفيّة. أمّا إذا كانت تلك الخلفيّة الفكريّة والمعرفيّة أوسع دائرة، وتشمل أبعاداً فكريّة تتّصل بالعلوم الإنسانيّة ونظريّاتها؛ فمن الطّبيعي عندها أن نرى اهتمامات المجتهد ونتاجه الاجتهاديّ شاملين لتلك العلوم، وما جاءت به من رؤى ونظريّات وغيرها.

ثانياً: العلاقة بين العلوم الإنسانيّة والاجتهاد:

ظهرت نظريّتان أساسيّتان في بيان العلاقة بين العلوم الإنسانيّة والاجتهاد: الأولى منهما تنظر إليها على أنّها علاقة قطيعة وتباين، بينما تنظر الأخرى إليها على أنّها علاقة تفاعل وتواصل.

١. النّظريّة الأولى: التباين بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة:

يشترك في هذه النّظريّة فئتان: فئة من الاتّجاه الدّينيّ، وأخرى من الاتّجاه العلمانيّ، وإن اختلفت خلفيّات كلّ فئة ومنطلقاتها عن الفئة الأخرى.

أمّا تلك الفئة التي تنتمي إلى الاتّجاه الدّينيّ، فهي ترى في الاجتهاد هدف الوصول إلى الحكم الشّرعيّ في أقسامه المختلفة ـفقطـ، ولا ترى فيه آليّة لصناعة الرؤى وإنتاج النّظريّات ذات الصّلة؛ وبالتالي سوف تنظر إلى عدم وجود علاقة بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة. ومع غضّ النّظر عن الأسباب الّتي أدّت إلى حصر تلك الفئة لهدف الاجتهاد ووظيفته في تحصيل الحكم الشّرعي[1]؛ سواء أكانت أسباباً معرفيّة، أم كانت أسباباً

(١) انظر: نصر حامد، أبو زيد: نقد الخطاب الدّيني، ط٢، القاهرة، سينا للنّشر، ١٩٩٤م، ص١١٨.

تاريخيّة، فهي في نهاية المطاف قد مارست هذا الفصل بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة.

وأغلب الظنّ أنّ مجمل الأسباب الّتي قادتها إلى تكريس هذا الفصل هي أسباب تاريخيّة، كانت نتيجة عوامل اجتماعيّة وسياسيّة في حينها، لكنّها استمرّت لفترات طويلة من الزّمن؛ ما أدّى إلى تكريس اتّجاه معرفيّ-دينيّ يقوم على الفصل بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة، وإلاّ فإنّ البحث العلميّ في مرتكزات الاجتهاد وفلسفته ووظيفته، يوصل إلى ما هو أوسع من الحكم الشّرعيّ، بما يشمل مختلف أبعاد الإنسان وحياته، وفي مختلف مجالاتها الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة وغيرها. وما يشهد على ذلك أنّ العديد من الباحثين الّذين يرون في وظيفة الاجتهاد تحصيل الحكم الشّرعي، يوسّعون -بهدف معالجة تلك القضيّة- دائرة الحكم الشّرعيّ والوظائف الشّرعيّة، لتشمل مختلف الأبعاد السّياسيّة والاجتماعيّة وغيرها[١].

وعليه؛ يمكن القول: إنّ ابتعاد المؤسّسة الدّينيّة والتّجربة الإسلاميّة الأصيلة عن التّصدّي لشؤون الاجتماع العامّ لمدّة طويلة من الزّمن، وغلبة الملك العضوض على الحكم والمجتمع؛ كلّ ذلك قد أدّى إلى جملة من النّتائج، سواء على المستوى النّظريّ والمعرفيّ، أم على مستوى الاجتماع العامّ. وواحدة من تلك النّتائج هي أنّ الاجتهاد، الّذي كان شاملاً لمختلف أبعاد الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة قد أصبح محصوراً -إلى حدٍّ بعيد- في الإطار الفرديّ، وابتعد عن الإطار الفكريّ والرّؤيويّ، وعن العديد من مجالات الاجتماع العامّ وميادينه.

ولذلك؛ عندما عادت التّجربة الإسلاميّة حديثاً إلى أخذ دورها في الاجتماع العامّ، بدأنا نشهد تحوّلاً في الوظيفة العمليّة للاجتهاد، فأخذ يرتقي في وظائفه، متجاوزاً الاجتهاد الفرديّ إلى الاجتهاد الاجتماعيّ، والاجتهاد الحكميّ (من الحكم) إلى الاجتهاد الرّؤيويّ والنّظريّ، مبدعاً العديد من الرؤى والنّظريّات ذات العلاقة بمختلف شؤون الدّولة والمجتمع؛ بناء على أدواته المعرفيّة ومنهجه الخاصّ[٢].

(١) انظر: بيشه فرد، الاجتهاد عند المذاهب الإسلاميّة، م.س، ص٢٧.

(٢) للمزيد من التفصيل عن المجتهد والاجتهاد والتّجديد في مناهجه، انظر: العبادي، إبراهيم: الاجتهاد والتّجديد: دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشّهيدين المطهّري والصّدر، كتاب: قضايا إسلاميّة معاصرة، الكتاب الثّاني، قم المقدّسة، ١٩٩٨م.

وأمّا تلك الفئة التي تنتمي إلى الاتّجاه العلمانيّ، فإنّها ـ انسجاماً مع مرتكزاتها الفكريّة ـ ترى الفصل بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة أمراً طبيعيّاً؛ لأنّها عندما تفصل بين الدّين والدّولة، أو بين الدّين والاجتماع العامّ، سيكون الدّين في أحسن حالاته محصوراً في الشّأن الفرديّ؛ وعندها لن يكون للدّين ـ حسب رأيها ـ أيّ علاقة بمجمل تلك العلوم التي تعنى بالشّأن العامّ والاجتماع الإنسانيّ.

وإذا كان الاجتهاد هو القوّة المحرّكة للمعرفة الدّينيّة، وتطوير تلك المعرفة وتجديدها، وكان جزءاً من المنظومة الدّينيّة؛ فعندها سيكون من المنطقيّ ـ بناءً على رأي تلك الفئة ـ عدم وجود علاقة بين الاجتهاد ومجمل العلوم الإنسانيّة ذات الصّلة بالاجتماع العامّ.

٢. النّظريّة الثّانية: التّواصل بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة:

تتبنّى هذه النّظريّة فئتان: الأولى من الاتّجاه الدّيني، حيث ترى أنّ النّصّ الدّينيّ يحتوي على مضامين ودلالات، ينبغي العمل على الوصول إليها، من خلال فعل الاجتهاد ومنهجيّته.

والفئة الثانية من الاتّجاه العلمانيّ أو غير العلمانيّ، ممّن لا يرى في النّصّ الدّيني ذلك المخزون المعرفيّ، وإنْ أمكن أن يكون هناك وصل ما بين ذلك النّص، وبين أكثر من بعد فكريّ ـ إنسانيّ، لكنّه وصل يختلف عمّا تذهب إليه تلك الفئة من الاتّجاه الدّينيّ.

ومن هنا؛ أمكن الذهاب إلى منهجيّتين مختلفتين في العلاقة ما بين النّصّ والاجتهاد فيه من جهة، والعلوم الإنسانيّة من جهة أخرى؛ هما: المنهجيّة الإسقاطيّة، والمنهجيّة الاستنطاقيّة.

أ. المنهجيّة الإسقاطيّة:

يشترك في هذه المنهجيّة فئتان: أما الأولى، فترى في النّصّ الدّينيّ (قرآن/ سنّة) اشتمالاً في دلالاته ومعانيه على مجمل الرؤى والأطروحات المرتبطة بمختلف أبعاد

الإنسان والاجتماع العامّ، من دون تعدّي حدود الدّلالات المقتضبة والجزئيّة، التي قد تحتاج إلى إعمال مناهج التّأويل المختلفة، حتّى يمكن تكوين دلالة ما في هذا الإطار الإنسانيّ أو ذاك.

وبناءً على ما تذهب إليه هذه الفئة؛ فعندما يتمّ وصل نتاج العلوم الإنسانيّة بالنّصّ الدّينيّ، فإنّ ما يحصل عندها هو إسقاط ذلك النّتاج على ذاك النّصّ، حيث يتمّ إلباس تلك الآراء والنّظريّات التي أنتجتها تلك العلوم للنّصّ الدّيني، ويتمّ تحميل دلالة النّصّ تلك الأفكار والنّظريّات، بشكل يشوبه كثير من ممارسة التّعسّف الدّلاليّ؛ سواء أكان الهدف إكساب تلك الأفكار والنّظريّات نوعاً من المشروعيّة الدّينيّة، أم كان الهدف إبراز احتواء ذلك النّصّ على شيء من تلك الأفكار والنّظريّات أو أصولها.

وأما الفئة الثّانية فترى في النّصّ الدّيني اشتماله على مجمل الدّلالات التي ترتبط بمختلف أبعاد الإنسان واجتماعه العامّ، لكنّها قد تفتقر إلى المنهج المساعد على تكوين تلك الدّلالات بشكل منهجيّ وسليم، أو قد تخلّ ببعض الشّروط التي تفضي إلى إعمال ذلك المنهج بشكل علميّ وموضوعيّ؛ بعيداً عن أيّ ميول أو تأثّر غير سويّ.

ب. المنهجيّة الاستنطاقيّة:

تذهب هذه المنهجيّة إلى أنّ النّصّ الدّينيّ يحتوي تلك المعاني والدّلالات التي ترتبط بمختلف أبعاد الإنسان واجتماعه العامّ، وأنّ وظيفة الاجتهاد هي العمل على استخراج تلك الدّلالات والمعاني من خلال إعمال المنهج الاجتهاديّ الصّحيح، ومراعاة مختلف شروطه العلميّة والموضوعيّة.

وترتكز هذه المنهجيّة على بعدين: الأوّل يتّصل بعلم كلام النّصّ، والآخر يتّصل بعلم كلام الاجتهاد.

ولتوضيح المسألة، نتحدّث بشيء من الاختصار عن كلٍّ من البعدين.

ـ علم كلام النّصّ:

يدور البحث هنا حول السّؤال الآتي: ما هي انتظاراتنا من دلالات النّصّ الدّينيّ ومعانيه؟

يرتكز هذا السّؤال بدوره على سؤال آخر، مفاده: ما هو اعتقادنا فيما يرتبط بالمخزون المعرفيّ للنّصّ الدّينيّ ودلالاته المعرفيّة؟ وهل يحتوي ذلك النّصّ على جميع تلك الرؤى والأفكار التي ترتبط بمجمل أبعاد الإنسان الاجتماعيّة وغير الاجتماعيّة؛ بما يتّصل بهدايته العامّة وسعادته في الدّارين (الدّنيا والآخرة)، أم لا يحتوي على ذلك؟

قد لا تكون ثمّة حاجة لاستعراض كثير من الأدلّة في هذا الإطار، ويكفي أن نورِد بعض ما جاء في القرآن الكريم والسنّة الشريفة: قال ـتعالىـ: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾[2]، وورد عن الإمام الصّادق عليه السلام أنّه قال: «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنّة»[3].

يستفاد من هذه النّصوص وغيرها أنّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة يبيّنان كلّ ما يحتاج إليه الإنسان، بما يتّصل بهدايته العامّة والخاصّة في مجمل الأمور الاعتقاديّة والمعنويّة، الاجتماعيّة والتّشريعيّة، وفي مختلف المجالات والميادين.

ـ علم كلام الاجتهاد:

إنّ الجهد البشريّ قادر على الوصول إلى جملة من المعارف الدّينيّة الحقّة، التي تتّصل بالحاجات الإنسانيّة في عصر الغيبة، وليس كلّ المعارف؛ وذلك إذا ما استقاها من المصادر الحقّة (القرآن/ السنّة)، واعتمد المنهجيّة الصّحيحة في الاستنباط، وراعى الشّروط التي تساعد على شمول الهداية الإلهيّة لذلك الاجتهاد. وهذا لا يتنافى مع فلسفة وجود الإمام

(١) سورة النّحل، الآية ٨٩.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٥٩.

(٣) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن: الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، تحقيق وإشراف: محمّد بن محمّد الحسين القائيني، ط١، قم المقدّسة، مؤسّسة «معارف إسلامى إمام رضا عليه السلام»، ١٤١٨هـ.ق، ص٤٨٠.

المعصوم عليه السلام ووظائف تلك الإمامة. ومن هنا ينبثق دور العلوم الإنسانيّة في استنطاق النّصّ.

ولا شكّ في أنّ العلوم الإنسانيّة في مختلف فروعها تنهج سيراً دائماً، وتشهد بين الفينة والأخرى أكثر من مخاض أو تموّج في حركتها، وهي في أثناء ذلك تلقي بأكثر من نتاج؛ من نظريّات تتوصّل إليها، أو آراء وأفكار تمّت بلورتها، وانتهى إليها ذلك المسار المعرفيّ لتلك العلوم.

إنّ تلك العلوم لا تنهج منهجاً واحداً، ولا تتّفق فيما بينها في كثير من تلك الأفكار والنّظريّات، وقد تتأثّر بعوامل مختلفة معرفيّة وغير معرفيّة، تسهم في صناعة توجّهات تلك العلوم ومساراتها وحركتها؛ بل والتّأثير الفعّال في كثير من نتاجها ومعطياته. وهي وفق ذلك تثير كثيراً من الإشكاليّات والأسئلة أمام الدّين ونصّه؛ لأنّ بعضاً من تلك الأسئلة يرتبط بمسلّمات ومعتقدات دينيّة، كما إنّ بعضاً منها يرتبط بمجموعة من الرّؤى والأفكار، التي يُنتَظر من الدّين تقديم إجابات عنها، في ما يتّصل بالاجتماع العامّ والقضايا الإنسانيّة المختلفة.

وعليه، لا يمكن للدّين أن يبقى مكتوف الأيدي أمام تلك الأسئلة والإشكاليّات؛ لأنّ الاعتقاد السّائد ـ تبعاً لعلم كلام النّصّ الدّينيّ ـ أنّه معنيٌّ بتقديم إجابات على تلك الأسئلة والإشكاليّات، وهو سوف يكون أمام تحدّي تقديم تلك الإجابات، بطريقة يظهر فيها قدرته المنهجيّة، واستقلاليّته المعرفيّة، وأصالته العلميّة، ومدى قابليّته لإنتاج رؤى تنسجم مع أصوله المعرفيّة، ومرتكزاته الاعتقاديّة، وتكون قادرة في الميدان العمليّ على تقديم حلول لمجمل المشكلات الاجتماعيّة، والقضايا المطروحة. من هنا يأتي دور الاجتهاد؛ لكن كيف يترجم ذلك الدّور؟

الجواب يكمن في أنّ الدور المحوريّ في ثلاثي عناصر الاجتهاد (المجتهد/ النّصّ/ المنهج) هو للعنصر الأوّل؛ أي المجتهد، بما هو عامل حيويّ وفاعل، يوظّف المنهج في استنطاق النّصّ والحفر فيه.

وعليه، فبمقدار ما يمتلك هذا العنصر من قدرات وديناميّات، محفّزة على ممارسة الاجتهاد؛ بمقدار ما يدفع هذا الأمر إلى مراجعة النّصّ الدّينيّ، وسؤاله، واستنطاقه، والغوص في دلالاته، واستكشاف معانيه، في محاولة لتكوين تلك الرؤى والنّظريّات، التي تجيب عن الأسئلة التي جاءت بها تلك العلوم الإنسانيّة ومعطياتها المستجدّة.

إنّ سير العلوم الإنسانيّة، وما يفضي إليه من نظريّات وأفكار مختلفة في الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، وعلم النّفس، وسوى ذلك من مجالات العلوم الإنسانيّة؛ يستولد أسئلة وتحدّيات، تمارس إلحاحاً معرفيّاً على الفقيه المجتهد، لمعاودة استنطاق النّصّ، والبحث في أغواره. وهي بمقدار ما تحفّز ذلك المجتهد، وتدفعه لإعمال أدواته المنهجيّة في النّصّ؛ بمقدار ما يتوقّع عندها الحصول على نتاج معرفيّ-دينيّ، يعنى بالشّأن الإنسانيّ العامّ في اجتماعه، واقتصاده، وسياسته، وغيرها.

ثالثاً: المجتهد وذهنيّة الاجتهاد:

إنّ تأثير كلٍّ من ذهنيّة المجتهد، وخلفيّته الفكريّة والمعرفيّة، وبيئته الاجتماعيّة والثّقافيّة، في عمليّة الاجتهاد ونتاجها، يبدو من الواضحات، على الأقلّ لدى بعض المفكّرين الإسلاميّين الذين اعتنوا بهذا المجال؛ ما يستدعي النّظر في تلك الذّهنيّة وتكوينها، وفي الخلفيّة الفكريّة وعناصرها؛ لأنّ ذهنيّة ما، قد تمتلك من الرؤى والسعة والإمكانيّات والحافزيّة... ما يدفعها إلى العناية بتلك الأسئلة والإشكاليّات، في محاولة منها لتقديم الإجابات والحلول والنّظريّات المناسبة.

وفي المقابل قد تجد ذهنيّة ما تفتقر إلى ما سلف، وترى نفسها غير معنيّة بهذا النّوع من الأسئلة والإشكاليّات، أو غير قادرة على تقديم الإجابات والحلول المفترضة، أو تفتقد إلى الأدوات المنهجيّة المساعدة على ذلك. وفي جميع هذه الأحوال، لن نجد هذا الفقيه في ميدان ذلك الإنتاج الفكريّ والمعرفيّ.

ألا يستدعي ما تقدّم توجيه فئة من المجتهدين إلى ذلك الميدان المعرفيّ؛ لممارسة نوع

مختلف من الاجتهاد، وتزويدهم بما يتطلّبه ذلك من أدوات منهجيّة إضافيّة، ومعارف مختلفة، وآليّات عمل اجتهاديّ متطوّرة، ما يساعد على نوع من الاجتهاد الفكريّ والعلم-إنسانيّ، يلبّي تلك الحاجات المعرفيّة بشكل منهجيّ، ومتكامل، وأصيل في الآن نفسه؟

رابعاً: العلوم الإنسانيّة ومرجعيّاتها الغربيّة:

قد يُقال: إنّ العلوم الإنسانيّة في مجملها تقوم على مرجعيّات معرفيّة غربيّة، وإنّ المنهج الحاكم فيها إلى حدٍّ بعيد هو المنهج التّجريبي، كما إنّ تكوّن تلك العلوم ونموّها قد حصل في بيئة مختلفة اجتماعيّاً وثقافيّاً وفكريّاً؛ وبالتّالي، كيف يمكن أن نعوّل على تلك العلوم في تحفيز الاجتهاد، وتحريك ديناميّاته؛ للعمل على إنتاج المعارف والنّظريّات، التي تجيب عن أسئلة تلك العلوم وإشكاليّاتها، بطريقة أصيلة، تحاكي مضامين النّصّ الدّينيّ، ومخزونه المعرفيّ؟

والجواب عن هذا السّؤال، يكمن في أنّ دور تلك العلوم في تحفيز العقل الاجتهاديّ، وتحريك ديناميّات الاجتهاد، نحو استنطاق النّصّ وسبر أغواره؛ إنّما يحصل بمعزل عن أيّ خلفيّة فكريّة، أو مرجعيّة معرفيّة، أو بيئة اجتماعيّة وثقافيّة، نشأت فيها تلك العلوم، وترعرعت في أحضانها. نعم؛ يبقى من الأهمّيّة بمكان للفقيه المجتهد أن يكون على دراية بمجمل ما يتّصل بتلك العلوم؛ والسّبب في ذلك أنّ العبرة إنّما هي في تحويل معطيات أيّ نتاج إنسانيّ إلى أسئلة، تعمل على استخراج ما في بطون النّصّ والحفر في طبقاته، من خلال آليّات الاجتهاد وأدواته؛ فالمهمّ هو الوصول إلى تلك الأسئلة والإشكاليّات، وتوجيهها إلى المنظومة المعرفيّة الدّينيّة، وإلقاؤها في الحقل الدّينيّ، حتّى يتمّ استنبات الإجابات الملائمة، بمعزل عن أيّ معطيات أخرى تتّصل بالخلفيّة الفكريّة، أو المرجعيّة المعرفيّة، أو البيئة الاجتماعيّة وغيرها من المعطيات.

إنّ المطلوب في هذا الحال هو تحويل معطيات العلوم الإنسانيّة ونتاجاتها إلى معاول معرفيّة، تسهم في الحفر في بطون النّصّ الدّينيّ وطبقاته المعرفيّة، وهو يمكن أن يحصل

بمعزلٍ عن أيّ اعتبار آخر، معرفيّاً كان أم غير معرفيّ؛ لأنّ المهمّ هو صناعة تلك المعاول الفكريّة بشكل علميّ وتوظيفها بشكلٍ موضوعيّ، من دون ممارسة أيّ هيمنة فكريّة، أو إسقاط معرفيّ، أو توظيف أيديولوجيّ.

ويبقى على الفقيه المجتهد أن يمتلك من الحصانة الفكريّة، ومن الأدوات المنهجيّة، ومن القدرات العلميّة والثقافيّة والنفسيّة، ما يحصّنه من أيّ هيمنة فكريّة، قد تمارس بحقّه، ويحميه من جميع المحاذير المعرفيّة والفكريّة التي ذكرناها آنفاً.

وعليه، فإنّ من الممكن الاستفادة من نتاج العلوم الإنسانيّة، والاحتراز في المقابل من مجمل المحاذير التي ذكرناها، وذلك عبر الآتي:

١. دراسة نتاج العلوم الإنسانيّة ونظريّاتها، ضمن سياقاتها الفكريّة والتّاريخيّة والاجتماعيّة، وبناءً على مرجعيّاتها المعرفيّة والفلسفيّة، والأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المرتبطة بذلك.

٢. وضع جميع معطيات تلك العلوم ونتائجها ـ من رؤى، وأفكار، ونظريّات ـ تحت مجهر النّقد الفكريّ والمساءلة المعرفيّة، على أن يمارس ذلك النّقد والمساءلة بشكل علميّ وموضوعيّ، بعيداً عن أيّ انبهار أو تقليد أعمى.

٣. توفير جميع عوامل الحصانة الفكريّة والنّفسيّة والتّربويّة، وفي الوقت نفسه الموضوعيّة والعلميّة، حتّى لا يُتأثّر بأيّ معطى فكريّ أو يُرفض من دون مبرّر علميّ؛ نتيجة الافتقاد إلى أيّ من تلك العوامل المذكورة.

٤. العمل المنهجيّ على تحويل ذلك النّتاج ومعطياته إلى أسئلة، توظَّف في استنطاق النّصّ، واستخراج ما في بطونه، خاصّة عندما تمارس هذه العمليّة بشكل موضوعيّ وعلميّ، بعيداً عن أيّ تأثيرات مضلّلة.

٥. ممارسة الاجتهاد الجماعيّ، من خلال مجموعة من المجتهدين والعلماء والمفكّرين،

يتعاونون في ما بينهم، ويعملون بشكل فريق، ضمن آليّات وطرق محدّدة، للوصول إلى نتائج مشتركة في هذا المجال.

٦. تطوير منهج الاجتهاد وأدواته، بما يلحظ هذا النّوع المختلف من الاجتهاد، على مستوى الهدف، والكيفيّة (الطّرائق والآليّات)، والنّتائج التي يمكن التّوصّل إليها، بما هو نمط فكريّ من الاجتهاد، لا ينفصم عن أصول الاجتهاد وأساسيّاته.

٧. العمل على تفعيل هذا النّوع من الاجتهاد، وتوسيع غاياته وأبعاده إلى مجمل العلوم الإنسانيّة؛ إذ يمكن القول بوجود بدايات لهذا النّوع من الاجتهاد، لكنّه يحتاج إلى التّفعيل والتّعميق. كما ينبغي مأسسة ذلك الاجتهاد، لتشمل مَدَيَاته تلك العلوم الإنسانيّة، التي لم يقاربها إلى حدّ الآن، مع عدم الاقتصار على تلك المحاولات الجادّة التي قام بها بعض العلماء والمفكّرين في حقول اقتصاديّة أو اجتماعيّة محدّدة.

خاتمة:

نخلص من مجمل ما تقدّم، إلى إمكانيّة إقامة علاقة تفاعليّة جدليّة بين الاجتهاد- بما هو أداة فاعلة في استخراج معارف النّصّ الدينيّ- وبين العلوم الإنسانيّة؛ حيث يمكن لهذه العلوم - بمعزل عن مرجعيّاتها المعرفيّة وبيئتها الفكريّة- أن تساهم من خلال نتاجها، وجميع معطياته، في تحريك عجلة الاجتهاد، وتحفيز عقل المجتهد، للإجابة على مجمل الأسئلة والإشكاليّات التي تطرح، والخوض في تلك المجالات الفكريّة والإنسانيّة التي ولجت فيها؛ بما يؤدّي إلى توظيف جميع القدرات الاجتهاديّة، وأدوات المنهج الاجتهاديّ، في إنتاج نظريّات ورؤى ومعارف إنسانيّة، تقوم على المرجعيّات الدّينيّة، وتستنبط من النّصّ الدّيني، بما يعنيه هذا الأمر من:

١. أصالة في الصّناعة الفكريّة والعلميّة[1].

(١) انظر في هذا المورد: قريشي نسب، طه: «تأصيل منهج أسلمة العلوم الإنسانيّة -قراءة في أطروحة آية الله الشّيخ محمّد تقي مصباح اليزدي»: مجلّة الحياة الطيّبة، فصليّة تخصّصيّة، بيروت، العدد٢٦، صيف-خريف ٢٠١٢م، ص٧٩-١٠٢.

٢. استقلاليّة في الإنتاج العلم ـ إنسانيّ.

٣. فرصة في تطوير الذّات المعرفيّة والفكريّة.

٤. تحفيز العقل الاجتهاديّ؛ بهدف تطوير الأدوات والقدرات المنهجيّة التي يمتلكها.

٥. الاستفادة من مجمل النّتاج الإنسانيّ في تحقيق ما تقدّم.

٦. مواءمة ذلك النّتاج الفكريّ لحاجات البيئة الاجتماعيّة والثّقافيّة وفرادتها؛ بمعنى أن لا يكون غريباً عنها، أو مجافياً لخصوصيّاتها.

٧. مساهمة هذا النّتاج في تطوير مسارات أصيلة من العلوم الإنسانيّة، وصناعة أنموذج مختلف من تلك العلوم[1]، من خلال علاقة جدليّة تفاعليّة بين النّصّ الدّينيّ ونتاجه من جهة، ومختلف العلوم الإنسانيّة من جهة أخرى.

وتوضيح ذلك: كما يحفّز نتاج العلوم الإنسانيّة ـ من المرجعيّات المختلفة ـ الاجتهادَ للحفر في النّصّ الدّينيّ، وإنتاج أفكار ورؤى ونظريّات علم ـ إنسانيّة؛ فإنّه ـ في المقابل ـ يساهم في تشجيع مناهج العلوم الإنسانيّة، ومدارسها، ومؤسّساتها المختلفة، على الاستجابة للتّحدّيات والإشكاليّات التي يثيرها ذلك الإنتاج الجديد، الذي قام بناءً على تلك المرجعيّات الفكريّة الدّينيّة.

وهذا ما يؤدّي إلى إيجاد علاقة تفاعليّة وجدل فكريّ مستديم بين الاجتهاد ونتاجه من جهة، وبين العلوم الإنسانيّة ومختلف فروعها من جهة أخرى؛ بما يخدم تطوّر تلك العلوم، والاستجابة المستدامة لحاجات الإنسان الفكريّة والاجتماعيّة، والمساهمة ـ بشكلٍ أو بآخر ـ في تأصيل تلك العلوم، وسوقها إلى التّماهي مع الحاجات الفطريّة للإنسان،

(١) انظر في هذا الموضوع: الموسوي، مهدي: «مشروع إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ـ قراءة في فكر الإمام الخميني ـ»، مجلّة الحياة الطيّبة، فصليّة تخصّصيّة، بيروت، العدد٢٦، صيف ـ خريف ٢٠١٢م، ص١٥ ـ ٣٢؛ الموسوي، مهدي: «خارطة طريق الوصول إلى علوم إنسانيّة إسلاميّة ـ قراءة في فكر الإمام الخامنئي (دام ظلّه) ـ»، مجلّة الحياة الطيّبة، فصليّة تخصّصيّة، بيروت، العدد٢٧، شتاء ـ ربيع ٢٠١٣م، ص١٣ ـ ٣٩.

وحقيقته الإنسانيّة التي خلقها الله ـ تعالى ـ فيه، وأودعها في جنباته ومطاوي فطرته.

وأمّا أهمّ التّوصيات في هذا الشّأن فهي الآتية:

١. ضرورة التفات المؤسّسة الاجتهاديّة إلى حقيقة تلك العلاقة الجدليّة بين الاجتهاد والعلوم الإنسانيّة.

٢. التّركيز على كيفيّة الاستفادة من نتاج العلوم الإنسانيّة في تحفيز الاجتهاد والعقل الاجتهاديّ.

٣. العمل على التّواصل المستديم للفقيه والمؤسّسة الاجتهاديّة مع سير العلوم الإنسانيّة، ونتاجاتها المختلفة، والاطّلاع الفعّال عليه.

٤. العمل على تحويل أيّ معطى جديد للعلوم الإنسانيّة إلى سؤال معوليّ (من المعول)، يوظّف في استخراج ما في بطون النّصّ الدّينيّ وطبقاته المعرفيّة.

٥. العناية الجادّة بتقديم إجابات منظومة ومنهجيّة، على جميع ما تثيره العلوم الإنسانيّة من أسئلة وإشكاليّات.

٦. العمل على تطوير آليّات الاجتهاد، وأدوات المنهج الاجتهاديّ؛ لتكون قادرة على الاستجابة الفعّالة لما ذكرنا من تحدّيات[1].

٧. تعزيز الاجتهاد الفكريّ، وإيجاد آليّات مؤسّسيّة للاجتهاد الجماعيّ، وبتعبير آخر: تدشين مسار من الاجتهاد الجماعيّ الفكريّ والمؤسّسيّ القادر على القيام بتلك المهام، والاستجابة لتلك التّحدّيات.

٨. العمل على جذب ذهنيّة الفقيه إلى مسارات العلوم الإنسانيّة، ومجالاتها، وإشكاليّاتها، ومجمل نتاجها؛ بما لذلك من تأثير في أولويّات الاجتهاد وتوجّهاته لديه.

(١) انظر في هذا الموضوع: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه: ندوة حواريّة مع نخبة من علماء الحوزة والجامعة، مجلّة الحياة الطيّبة، فصليّة تخصّصيّة، بيروت، العدد٦ـ٧، ربيع ـ صيف ٢٠٠١م، ص١٥ـ٧٥.

٩. الاهتمام الجدّي والفعّال بإنتاج نظريّات ورؤى في العلوم الإنسانيّة، تتميّز بأصالتها ومعاصرتها، وقدرتها على الاستجابة لحاجات مجتمعاتنا العلم-إنسانيّة، وتلبيتها لهموم تلك المجتمعات، وما تنتظره من أفكار أصيلة، ونظريّات واقعيّة، ورؤى صائبة، تكون مستنداً ومقدّمة لكثير من العمل التنمويّ، والإصلاحيّ، والتّطويريّ، وعلاج المشكلات القائمة؛ سواء في الحقل الاقتصاديّ، أم السّياسيّ، أم الاجتماعيّ[1]...، أو بما يخدم هذه المجتمعات ومستقبلها وصلاحها.

(١) انظر: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه: ندوة حواريّة مع نخبة من علماء الحوزة والجامعة، م.س، ص٢٧.

الفكر السلفيّ
-بين دعوى الاجتهاد والممارسة الأصوليّة-

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد[1]

خلاصة:

إنّ مصطلح «عقيدة السلف» -بما يحمله من مضامين فكريّة محدّدة- لم يكن معروفاً إلا في العصور المتأخّرة؛ أي في القرن الخامس الهجريّ، كما إنّ عقيدة السلف لم تكن ممّا تداولتها أزمنة التأسيس الأولى للمعرفة الدينيّة، فكان مصطلحاً حادثاً غير مؤصّل أوجدته نزعات أيديولوجيّة متشدّدة وربطته بالأجيال الأولى؛ لكي تمنحه القداسة والمقبوليّة، وجعلته عَلَماً على مسلك جماعة هم أهل الحديث، وأُريد منه مجموعة محدّدات عقديّة داخل التصوّر العامّ ومجموعة توجّهات في السلوك.

ويتلخّص مجموع النقد الموجَّه إلى مفهوم «عقيدة السلف» في أنّ هذا المفهوم لم تستقرّ له سمات فكريّة واضحة وخصائص منهجيّة جليّة في العقائد والسلوك، ولم يتحوّل إلى ما انتهت إليه المذاهب الفقهيّة أو الفرق من تكامل نظريّ ومنهجيّ، وظلّ مفهوماً غير مؤطّر نظريّاً ولا مؤسّس منطقيّاً؛ لذلك كثرت الآراء الشاذّة والمتعارضة التي تزعم أنّها من نتاج ذلك المفهوم العقديّ.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من العراق.

ومن خلال التتبّع الواقعيّ، نجد أنّ هذا المفهوم قد تحوّل إلى أيديولوجيا تمييزيّة وإقصائيّة، بعد أن تأسّس بانتقائيّة واضحة، ولاسيّما وقد اقترن به مفهوم الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، وما إلى ذلك من اختزال الأمّة في جماعة، وكان هذا ما ساد فعلاً في الواقع التاريخيّ في القرنين الرابع والخامس، وما اقترن به من فكر ابن تيمية الحرانيّ الذي تسبّب في الأزمات المتعدّدة التي نشأت في عصره وما بعده، وما حوّلته الوهّابيّة بعد ذلك من مجتهد في إطار الإسلام له آراؤه يؤخذ منه ويرد عليه، إلى مدرسة فكريّة معصومة ومرجع تصحيحيّ ومعياريّ للأفكار والتشريعات التي ادّعت ـأيضاًـ انطلاقها والتزامها بعقيدة السلف، فأشاعت مفهوماً خاصّاً لـ«توحيد الله» على وفق فهمهم السلفيّ، وعاقبت الآخرين ممّن يخالفونها حتى في التفاصيل الدقيقة من دون أدنى تأمّل في احتمال أن يكون الآخر على شيء من الحقيقة الدينيّة.

إنّ هذا الفكر، أو هذا المنهج، يحمل بذور تطرّفه في داخله أو في بنيته الذاتيّة، كما يحملها في رؤاه وفي فكره، ويحملها في آراء رجاله وعلمائه، وفي مصادره، وفي مواقفه، ويحملها في لبّ منهجه الذي يقدِّم حرفيّة النصّ على العقل.

مصطلحات مفتاحيّة:

الفكر السلفي، الاجتهاد، الممارسة الأصوليّة، عقيدة السلف، السلفيّة الوهّابيّة، السلفيّة المعاصرة، الفهم الأصولي، النصوص المرجعيّة، التقليد، فهم الصحابة والسلف،...

مقدّمة:

لا تكاد تجد حركة أصوليّة جهاديّة معاصرة، إلا وتزعم أنّها من نتاج المدرسة السلفيّة، وأنّها تؤمن بعقيدة السلف؛ بل تضطرد شرعيّة هذه الحركات بمدى تمسّكها بالسلفيّة، عقيدةً وفقهاً. فما هي السلفيّة؟ ومن هم السلف؟ وهل السلفيّة عقيدة كلاميّة، أم مذهب فقهيّ، أم مسلك داخل اتّجاه ما؟ وهل تنفرد المدرسة السلفيّة بمميّزات خاصّة بها مقابل ما تتّسم به المذاهب الفقهيّة أو المدارس الكلاميّة؟ وهل الجماعات الأصوليّة المعاصرة فعلاً من نواتج التفكير السلفيّ؟

أولاً: مفهوم عقيدة السلف:

يتكوّن مصطلح «عقيدة السلف» من مفهومين: «عقيدة»؛ بمعنى ما يشتمل على مضمون الإيمان، و«السلف»؛ بمعنى الآباء والأجيال الأولى. في البدء نتساءل: هل لهذه المفردات أصل في التداول المتعارف في العصور الأولى؟ ومسوّغ السؤال أنّ السلفيّة المعاصرة ترى كلّ ما ليس له أصل في العصور الأولى بدعةً، وكلّ بدعة ضلالة. فهل استعمل الأوائل لفظة «عقيدة» ولفظة «السلف»؟ وهل أعطوا المركّب منهما مدلولاً دينيّاً؟

إنّ لفظة «عقيدة» في الاستعمال الأوّل ـ أي في مرحلة تأسيس الفكر الدينيّ الإسلاميّ ـ لم تكن تحمل معنى الإيمان أو المضمون اللاهوتيّ للإيمان، ويمكننا أن نراجع ورودها في القرآن الكريم، وفي أحاديث الرسولﷺ، وفي نهج البلاغة، وفي ما ورد في معاجم اللغة التي استقت مادّتها ممّا كان متداولاً في عصور الاحتجاج اللغويّ، ونرصد المضمون الذي تعبّر عنه هذه المفردة.

لقد ورد لفظ «عقد» ومشتقّاته في القرآن في سبعة مواضع لم تكن واحدة منها دالةً على معنى الإيمان، فقد دلّ بعضها على معنى القصد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾[1]، ودلّ بعضها على الاتّفاقيّات،

(١) سورة المائدة، الآية ٨٩.

كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[1]، ودلّ بعضها الآخر على الرابطة، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَعۡزِمُواْ عُقۡدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾[2]، ودلّ رابع على العجز والتلعثم، كما في: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧﴾[3]. وهكذا لم نجد القرآن الكريم قد أشار إلى المضمون الديني باستعمال لفظة عقيدة، ولم يرد هذا الاستعمال حتى في حديث صحيح الإسناد، ولا في إسناد حسن؛ بل لم يرد حتى في الحديث الضعيف والموضوع[4]، ولم تستَعمل بهذا المعنى في المتداول من كلام الصحابة أو كلام التابعين وأتباع التابعين موقوفاً على واحد منهم أو مرفوعاً لغيرهم، ولم نجد في نصوص نهج البلاغة استعمالاً لهذه المفردة بهذا المعنى[5].

وقد ورد الفعل «عقد» في المعاجم بمعنى ما يمسك الشيء ويوثّقه، وعقدته أي عاهدته. والحاصل من التتبّع والاستقراء أنّ لفظ عقيدة، بمعنى الإيمان أو الإلهيّات، ليس له أصل في التداول اللغويّ التأسيسيّ.

ويبدو أنّ ذلك المصطلح قد ظهر حديثاً في القرن الرابع الهجريّ، ولاسيّما في مدوّنات الجرح والتعديل عند أهل الحديث؛ بمعنى أنّ الاعتقاد هو ما عقد عليه القلب من أفكار، أو ما يدين الإنسان به من آراء وأفكار[6]. ومن ذلك قولهم: إنّ فلاناً سليم العقيدة، وفلان له عقيدة حسنة وسالمة من الشكّ، فصار المصطلح المتداول يعني مضمون الإيمان المخصوص أو الاقتناع بالحقائق الدينيّة المحدّدة، والتمسّك بها، والالتزام بمقتضياتها[7].

(١) سورة المائدة، الآية ١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٥.

(٣) سورة طه، الآية ٢٧.

(٤) انظر: فرحان، حسن: قراءة في كتب العقائد، المذهب الحنبلّي أنموذجاً، لا ط، لا م، مركز الدراسات التاريخيّة، لا ت، ص١١.

(٥) انظر: الراوندي، قطب الدين: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، قم المقدّسة، مركز أبحاث نهج البلاغة، ١٣٨٦هـ.ق، ج١، ص٣٢.

(٦) انظر: الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط١، قم المقدّسة، دار الهجرة، ١٤٠٥هـ.ق، ج١، ص٢٦٦.

(٧) انظر: الدارقطني، علي بن عمر: السنن، ط١، وزارة الاوقاف المصريّة؛ جمعية الكنز الإسلاميّ، ١٤٢٦هـ.ق، ج١، ص١٧.

أمّا في ما سبق هذه الأزمان، فقد استعمل لهذا المعنى لفظ الإيمان؛ وهو مصطلح مشهور ورد في القرآن الكريم في قوله ـتعالى ـ: ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾[1]، وورد في الحديث الشريف قوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة...**»[2]، وأُلّفت كتب ورسائل في الإيمان، مثل كتاب «**شعب الإيمان**» للبيهقيّ، وكتاب «**الإيمان**» لابن منده، وكتاب «**الإيمان**» لابن شيبة، وكتاب «**الإيمان**» للقاسم بن سلام الهرويّ الذي حقّقه الألبانيّ.

وخلاصة الكلام أنّ لفظة عقيدة ـبمعنى الإيمان أو المضمون الفكريّ للإلهيّات ـ لم تكن مستعملةً بهذا المعنى في الزمن التأسيسيّ لمصطلحات الفكر الدينيّ الإسلاميّ، على الرغم من وجود دواعٍ لاستعمال اللفظ بهذا المعنى، من قبيل: وجود المنافقين، واضطراب الإيمان، واختلاف آراء المدارس الكلاميّة في مجال الإلهيّات؛ لكنّ اللفظ المعروف والمتداول لهذا المعنى كان لفظ «الإيمان»؛ وهو الاقتناع الطوعيّ بالحقائق الدينيّة، والتمسّك بها، والالتزام بمقتضاها، فجاء استعمالهم لفظَ «الإيمان» لهذا المعنى من دون ربط بين القناعة والعمل؛ إذ لم يربطه القرآن بالعمل، بل لم يربطه حتى بالإقرار، وعفا عن الإقرار بخلافه دون تحقّق القصد.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ كلمة عقيدة ـبمعنى «اعتناق الحقائق الدينيّة»ـ مصطلح مستحدَث، استعمل للتفتيش عن قناعات الأفراد، ومدى تطابقها مع أنموذج محدّد، قد استعمله أهل الجرح والتعديل من أهل الحديث؛ طبقاً لإرادات أيديولوجيّة، وقد أحدث هذا الاستعمال في تاريخ المسلمين أثراً سيّئاً ساهم في التفرقة والاقتتال؛ لأنّه صار يعني تحديد موقف المسلم من جملة خصومات فكريّة وتاريخيّة، وليس من جوهر الإيمان الجامع لكلّ اجتهاداته، وربّما كان ذلك مقدّمة لإلزام المسلم بأفكار وآراء دينيّة بالقوّة والإكراه.

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٢) النيسابوري، مسلم: صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، ج١، ص٤٦.

وأما مفردة «**السلف**» فهي في اللغة: مَنْ تقدَّمك من أجيال، أو مَنْ تقدَّم عليك بالموت من الآباء أو ذوي القربى[1]. قال الزبيدي: «السلف كلّ مَنْ تقدَّمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السنّ والفضل»[2]، وقال الزجاج في تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾[3]؛ أي الجماعة المتقدِّمون[4]. وإلى ذلك أشار الزمخشري في تفسيره «السلف»: معناه ثلّة قد سلفت، وهو مثل ضربه القرآن للذين يُتّعظ بعاقبتهم حتى لا يؤتى بمثل أفعالهم[5]، وقد احتاج لفظ السلف إلى ما يقيّده، فجعل له لفظ «الصالح»:، ليُقال: «السلف الصالح»؛ تمييزاً له عن السلف غير الصالح؛ حيث صار لفظ السلف أعمّ من السلف الصالح ومن غيره.

أمّا في الاصطلاح، فقد عرّفه أهل المدوّنات بتعريفات عدّة، ففي كشّاف اصطلاحات الفنون ورد أنّه «اسم لكلّ من يُقَلِّد مذهبهُ في الدين ويتّبع أثرهَ». ولا يوجد في هذا التعريف تحديدٌ زمنيّ لعصور السلف؛ وعليه، يدخل فيه صراحةً أئمّة المذاهب الفقهيّة، ورؤوس المدارس الكلاميّة كافّة، وعلماء الدين من الأجيال المتعاقبة كافّة بالنسبة إلى من يليهم؛ لأنّهم مقلَّدون في ما انتهوا إليه من آراء في الدين ومتَّبع أثرهم.

وخصّ الغزالي السلف، فقال: «المراد به مذهب الصحابة والتابعين»[6]، ووافقه على ذلك ابن حجر[7]، ويلاحظ فيه أنّه قد أخرج منه أتباع التابعين، ولم يحدّده بجماعة معيّنة، ولم يستثنَ منه جماعة محدّدة؛ أي عموم الصحابة وعموم التابعين على اختلاف مدارسهم

(١) انظر: ابن مكرم، محمد (ابن منظور): لسان العرب، قم المقدّسة، نشر ادب حوزه، ١٤٠٥هـ.ق/ ١٣٦٣هـ.ش، ج٩، مادّة «سلف»، ص١٥٨.

(٢) الزبيدي، محمد: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.ق/ ١٩٩٤م، ج١٢، مادّة «سلف»، ص٢٨٠.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٥٦.

(٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج٩، ص١٥٩.

(٥) انظر: الزمخشري، محمود: تفسير الكشاف، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٥هـ.ق/ ١٩٦٦م، ج٣، ص٧٨.

(٦) الغزالي، أبو حامد: إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٣٢م، ص٤٥.

(٧) انظر: العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري، المطبعة البهيّة المصريّة، ١٣٥٢هـ.ق ،ج٦، ص١٥٧.

واجتهاداتهم. وبذلك يكون المصطلح أعمّ ممّا انتهى إليه الفكر السلفيّ المعاصر.

ووسّع البيجوري نطاق المصطلح، فقال: إنّهم الأنبياء والصحابة والتابعون وأتباعهم والأئمّة الأربعة[١]، حيث تجد في التعريف توسّعاً؛ إذ ضمّ المدارس والاتجّاهات المختلفة واصحاب المذاهب الفقهية الأربعة أيضاً.

ونَسَب حسن رمضان إلى من سمّاهم «جماعة» أنّهم قالوا: هم أهل القرون الخمسة الأولى بعد الهجرة[٢]؛ أي كلّ علماء القرون حتى عام ٥٠٠ هـ، وبذلك نكون مع تعريف أكثر عموميّة.

والمستفاد من تعدّد الآراء واختلاف التعريفات: عدم حصول اتّفاق عند أهل العلم على المقصود بالنطاق الزمنيّ لمن يُطلَق عليهم السلف، كما لم يتّفقوا على تحديد متبنّياتهم ومنهجهم، إلا ما جاء عند المتأخّرين من حصر الموضوع بفئة أهل الحديث. وبذلك يكون المصطلح مصوغاً صياغة معاصرة أيديولوجيّة قصديّة يُراد به (مجموعة أهل الحديث في القرن الثالث) ومن عُدَّ مرجعيّة دينيّة لهم.

ثانياً: المتغيّرات الفكريّة على عقيدة السلف:

لقد كان أوّل ظهور لفكرة السلفيّة عند الإمام أحمد بن حنبل، وكان ظهوراً خالياً من التنظير، أي إنّ فكرة السلفيّة لم تتحوّل آنذاك إلى نظريّة أو مسلك داخل اتّجاه عقدي، وإنْ صارت بعد ذلك مسلكاً عند تيار الحنابلة في القرن الرابع الهجريّ وما بعده، واستمرّ حتى يومنا الراهن.

وكانت بواكير ظهور مصطلح عقيدة السلف على خلفيّة نظريّة زعمت أنّ الصحابة والتابعين لم يعملوا العقل والتأويل، ولم يعتمدوا القياس، وتمسّكوا بالرواية والنصّ، ثمّ ظهر المصطلح على شكل عقيدة خاصّة سمّيت عقيدة السلف على يد أبي عثمان إسماعيل

(١) انظر: البيجوري، إبراهيم: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، مصر، دار السلام للطباعة مصر، ٢٠٠٥م، ص٢٣١.
(٢) انظر: رمضان، حسن محسن: تشريح الفكر السلفيّ، ط١، سوريا، دار الحصاد، ٢٠٠٩م، ص٧٠.

الصابونيّ المتوفّى (٤٤٩هـ) الذي كتب رسالةً أسماها «عقيدة السلف أصحاب الحديث»؛ فلم أعثر على وثيقة مدوّنة تشير إلى استعمال المصطلح بهذا المعنى قبل إسماعيل الصابونيّ، ولم يستعمل هذا المركّب (عقيده السلف) استعمالاً في المدوّنات العلميّة قبل الصابونيّ.

وممّا يتحصّل منه أنّ مصطلح «عقيدة السلف» ـ بما يحمله من مضامين فكريّة محدّدة ـ لم يكن معروفاً إلا في العصور المتأخّرة؛ أي في القرن الخامس الهجريّ، كما إنّ عقيدة السلف لم تكن ممّا تداولتها أزمنة التأسيس الأولى للمعرفة الدينيّة، فكان مصطلحاً حادثاً غير مؤصّل أوجدته نزعات أيديولوجيّة متشدّدة وربطته بالأجيال الأولى؛ لكي تمنحه القداسة والمقبوليّة، وجعلته عَلَماً على مسلك جماعة هم أهل الحديث، وأُريد منه مجموعة محدّدات عقديّة داخل التصوّر العامّ ومجموعة توجّهات في السلوك، وهو ـ فضلاً عن حداثة مضمونه الفكريّ والدينيّ، وعدم تمتّعه بشرعيّة التأصيل ـ قد وجّهت إليه مجموعة من الانتقادات، منها:

١ـ اضطراب أصحاب هذا الاتّجاه في تحديد طبقات السلف، فقد تقدَّم أنّ تعريفاتهم لم تحدّد في البدء زمن السلف ولا عقيدتهم.

٢ـ أنّ السلفيّة لم ترقَ إلى مستوى مذهب فقهيّ، كالمالكيّة، والحنفيّة، والشافعيّة؛ ولا فرقة عقديّة، كالمعتزلة، والأشاعرة، فلم يعرف التاريخ الفكريّ للسلفيّة أنّها مذهب فقهيّ، كالمذاهب، ولا عقيدة كلاميّة.

٣ـ كثرة الاستثناءات الواردة على المصطلح، بإخراج أهل الفرق والعقائد والاجتهادات الأخرى.

٤ـ وهن الأساس النقليّ لمفهوم عقيدة السلف، وضعف الاحتجاج به شرعاً.

وسأعرض لهذه الانتقادات إجمالاً:

فيما يخصّ النقد الأوّل، اتّضح ـ قبل قليل ـ اختلاف أهل العلم في طبقات السلف، ومَنْ هم، وأزمنتهم؛ فمنهم من جعل الأنبياء عليهم السلام منهم، ومنهم مَنْ

قصره على الشيخين، ومنهم مَنْ جعله في الراشدين الأربعة، وسرّاه آخرون إلى الصحابة كافةً، وعدّاه غيرهم إلى الصحابة والتابعين، وتوسّع آخرون، فأدخلوا أتباع التابعين وأئمّة المذاهب، وأدخل فريق فيهم سفيان الثوري، وابن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك، وسائر أصحاب السنن والمسانيد[١]. كما أدخلوا معهم الذين اتّبعوا طريق الأوائل دون مَن وصف بالبدعة[٢] بامتداد زمنيّ. وهكذا، فنحن بإزاء تعدّد كبير في آراء المعنيين بأنّهم أجيال السلف، فهم لم يتّفقوا على مفهوم محدّد.

أمّا النقد الثاني، فقد ظهر عند الشيخ محمد رمضان سعيد البوطيّ رحمه الله الذي ألّف كتاباً أسماه «السلفيّة مرحلة زمنيّة، وليس مذهباً» أثبت فيه أنّ السلفيّة لا تعبّر إلا عن مرحلة لها قيمها الدينيّة، وليست مذهباً يكشف عمّا هو من الدين وما ليس من الدين[٣]، وهي ليست فرقةً عقديّةً ـ كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة ـ بحيث تنطلق من أسس عقديّة، ولها تاريخ عقديّ واضح؛ فأعلام تلك المرحلة ربّما كان بعضهم أشعريّاً، وكان بعضهم معتزليّاً، ومنهم مَن كان له ميل إلى التشيّع، مثل سفيان الثوريّ. وهكذا، فلم يكونوا على مسلك واحد في المعرفة الكلاميّة أو الفقهيّة، حتى يوصفوا بأنّهم «جماعة لها رؤية إيمانيّة واحدة.

أمّا النقد الثالث، فهو أنَّ مفهوم السلف قد وردت عليه استثناءات كثيرة، وواضح أنّ كلّ مفهوم كلّيّ ترد عليه استثناءات، فإنّها تضعفه؛ لأنّها توهن قوّة المفهوم، ومفهوم السلفيّة الذي يراد له أن يكون مسلكاً دينيّاً وقيميّاً ويراد أن يكون أنموذجاً، لا بدّ من أن يسلم من الاحترازات والاستثناءات الكثيرة، في حين أنّ منظّريه احترزوا أن لا يشمل علماء وشخصيّات أزمنة التأسيس، ولاسيما ممّن رمي ببدعة، وأريد بهذا الاتّهام القدريّة،

(١) انظر: رمضان، تشريح الفكر السلفيّ، م.س، ص٧٧.

(٢) انظر: م.ن.

(٣) انظر: البوطي، محمد رمضان سعيد: السلفية مرحلة زمنيّة، السعودية، دار الفكر العربي المعاصر؛ بيروت؛ دمشق، دار الفكر، ١٩٨٥م، ص٤٠ـ٥٥.

والغلاة، والشيعة، والأشاعرة، والصوفيّة، وأهل الكلام، والمرجئة، وبعض أئمّة المذاهب الكبرى، كأبي حنيفة. وبذلك نلحظ أنّ إخراج هؤلاء على كثرتهم من مصطلح السلف يقلّل من قوّته وتماسكه[1]، ويحصره في شريحة صغيرة من الذين لم يكن لهم دور في التطوّر المعرفيّ الكلاسيكيّ في القرون الأربعة الأولى، إلا في مجال رواية علم الحديث، فلم يتبقَّ -بعد إخراج هؤلاء جميعاً من مسمّى السلف- إلا مجموعة يتطابق سلوكهم مع الأنموذج المتأخّر لتصوّر السلفيّة، وهم المشتغلون بعلم الحديث الذين زعموا فقط أنّهم أهل الحقّ، وأنّهم الطائفة المنصورة أو الفرقة الناجية؛ لأنّ علماء العصور الثلاثة (الصحابة، والتابعون، وأتباعهم) قد توزّعوا على الفرق الكلاميّة والمذاهب الفقهيّة التي قد تكوّنت وظهرت في تلك العصور، وكان بينهم من الاختلافات الأصوليّة واختلاف الفروع ما هو معروف؛ بل كان بعضه مدعاةً إلى الاقتتال بينهم، فاختيار مجموعة من هؤلاء واعتبارهم وحدهم هم السلف فيه قدر كبير من الانتقائيّة وعدم المعياريّة التاريخيّة والفكريّة[2]. وعلى الرغم من هشاشة المفهوم وضعف مصاديقه، فقد أظهرت السياسات الرسميّة أنّ مفهوم السلف -حتى في مصادر الاستنباط- مفهوم ضعيف، وقد وضع في أصول الأحكام بعنوان مذهب الصحابيّ ضمن المصادر التي يستقي منها القانون الشرعيّ الإسلاميّ بوصفه أصلاً ومرجعاً للاستنباط، لكنّ أبا حامد الغزالي تصدّى له وبدّد قيمته العلمية، بقوله: «إنّ من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه؛ فلا حجّة في قوله، فكيف يُحتجّ بقوله، وكيف يُتصوّر عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفة بعضهم بعضاً. هذه ثلاثة أدلّة قاطعة على أنّ مذهب الصحابيّ من الأدلّة الموهومة»[3].

وأما النقد الرابع، فقد انصبّ على المستند النقليّ المرجعيّ لفكرة السلفيّة، فأصحاب الفكرة السلفيّة يستندون إلى حديث «خير القرون قرني»، فهو المستند الأساس لمشروعيّة

(١) انظر: البريكان، إبراهيم محمد: تعريف الخلف بمنهج السلف، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٩٩٨م، ص١٣.

(٢) انظر: الكثيري، محمد: السلفيّة بين أهل السنّة والإماميّة، ط١، سوريا، دار الحصاد، ٢٠٠٩م، ص٧٥.

(٣) الغزالي، أبو حامد: المستصفى في أصول الفقه، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشاطي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ.ق، ج١، ص٤٢٤.

مفهوم عقيدة السلف. والحديث ـحسب ما جاء في المسانيدـ أنّ رسول اللهﷺ قال: «خير القرون قرني، ثمّ الذي يلونهم، ثمّ الذي يلونهم»(١)، وهذا الحديث بهذا النصّ المرويّ هو القدر المتيقّن الذي يمكن اعتباره نصّاً للمحاججة في صحّة صدوره؛ لأنّه روي بأكثر من متن، فقد زيد عليه أنّهﷺ قال: «ثمّ يأتي من بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون»، وزاد ابن حبّان عليه قوله: «ثمّ يفشو الكذب، حتى يقبل الرجل على اليمين قبل أن يستحلف عليها، ويشهد على الشهادة قبل أن يستشهد عليها»(٢). وبذلك تعدّدت متون الحديث، ما يجعله ـبسبب هذا الاضطراب في رواية النصّـ غير صالح لأن يكون مستنداً دينيّاً لمفهوم فقهيّ ظنّي، فضلاً عن المفهوم العقديّ. ويناقَش الحديث بأمور أخرى، هي:

- أنّ للحديث ـعلى رأي بعض علماء التخريجـ سنداً واحداً هو عمران بن حصين.
- أنّ هناك اختلافاً في فنون الحديث المرّوى، والاضطراب في المتن يقلّل من وثاقة النصّ.
- يفهم من دلالة الحديث أنّه عبارة عن تحذير من الرسولﷺ من أقوام تأتي بعد الأزمنة الأولى تستسيغ الكذب ولا تعتني بالقسم، وتبادر إليه قبل أن تُدعى إليه، كما تبادر إلى الشهادة قبل أن يُطلب منها أن تدلي بها؛ ما يشير إلى قلّة الالتزام الدينيّ والأخلاقيّ، وهذا التحذير لا يحدّد أشخاصاً بعينهم؛ إنّما يؤشّر إلى الظواهر أو السمات العامّة التي ستظهر في الأزمنة اللاحقة على أزمنة التأسيس.
- إذا حمل معنى الحديث على أفضليّة أهل الأزمنة السابقة على اللاحقة؛ فإنّه يؤسّس لإهدار القيمة المعنويّة لهذه الأجيال. وهذا غير متصوّر صدوره عقلاً عن النبيﷺ.

(١) ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد، تحقيق: محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣م، ج٣، ص ١٣.
(٢) العسقلاني، ابن حجر: تخليص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، ط١، مصر، المطبعة السلفية، ٢٠٠٤م، ج٤، ص٢٠٤.

- ثمّة حديث يعارضه هو «مثل أمّتي كالمطر، لا يدرى أوله نفع أم آخره»[1]، والحديث إذا تعارض مع نظائره تطبَّق عليه معايير التعارض، فإذا لم نستطع الجمع بينهما، يُصار إلى تساقط الخبرين؛ نعم، ذكر هذا الحديث الثاني ابن طاهر المقدسيّ في كتابه «معرفة التذكرة»، وذكر في إسناده هشام بن عبيد الله الرازي، وهو متّهم، وتوصَّل إلى بطلان الاحتجاج به، ولاسيما وقد عارضه «خير القرون»[2].

- إنّ مفهوم الخيرية في النصّ يصحّ للجيل والمرحلة كلّها إجمالاً، دون أن يفهم منها أنّ كلّ واحد من أفراد ذلك الجيل هو خير من كلّ فرد من الأجيال اللاحقة[3].

- حينما خاطب القرآن الكريم كلّ الأمّة بقوله -تعالى-: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[4]، فقد صرّح بأنّ أولهم وآخرهم جميعاً خير أمّة أخرجت للناس، ولم يحدّد فقط الخيريّة بالأجيال الأولى[5]، وفي ذلك يتعارض الحديث مع القرآن الكريم؛ فقد أناط الخيريّة بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من دون تخصيص بجيل أو فئة أو أفراد، وجعل المناط أداء المهمّة الربّانيّة في هداية البشر من أين ما حصلت من أجيال المؤمنين.

وبذلك يتعارض الفهم السلفيّ للنصّ الحديثيّ مع النصّ القرآنيّ الصريح. وحسب قاعدة العرض التي تقول إنّ ما خالف القرآن يضرب به عرض الحائط؛ فإنّ الفهم السلفيّ للحديث معارض بالقرآن الكريم، ولا قيمة احتجاجيّة له.

ومجموع النقد الموجَّه إلى مفهوم «عقيدة السلف» يلخَّص بأنّ هذا المفهوم لم تستقرّ له سمات فكريّة واضحة وخصائص منهجيّة جليّة في العقائد والسلوك، ولم يتحوّل إلى

(١) السخاوي، محمد: المقاصد الحسنة، مصر، مطبعة الصديق، ١٩٥٦م، ج١، ص١٩٩.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج٧، ص٦.

(٣) انظر: الشحود، محمد علي: العقائد السلفيّة، الرياض، هيئة إدارة البحوث، ١٩٩٩م، ص١١؛ النمري، ابن عبد البر، التمهيد، تحقيق: العلوي، الرباط ، مطبعة الآفاق، ١٩٦٧م، ج٧، ص١٥١.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٥) وفي هذه الحالة من التضارب بين نصّ الحديث ونصّ القرآن؛ فإنّ المنهج المعتمد يقضي بالإعراض عن نصّ الحديث.

ما انتهت إليه المذاهب الفقهيّة أو الفرق من تكامل نظريّ ومنهجيّ، وظلّ مفهوماً غير مؤطّر نظريّاً ولا مؤسّس منطقيّاً، لذلك كثرت الآراء الشاذّة والمتعارضة التي تزعم أنّها من نتاج ذلك المفهوم العقديّ، ومنها: تسويغ استخدام العنف ضدّ الآخر لنشر الدين، ثمّ نزع المتطرّفون الخصيصة الزمنيّة منه ليتحوّل من مفهوم للمرحلة التاريخيّة إلى مفهوم دينيّ لا يمثّل مرحلةً زمنيّةً معيّنةً لها ظروفها ونتاجها ومواطن قوّتها وضعفها، فصار اتّجاهاً أيديولوجيّاً للفكر الأصوليّ، على الرغم من أنّ النصّ المؤسّس له يرتكز أساساً على المعطى الزمنيّ؛ لأنّ الحديث عبّر بالقرن «وهو المدّة الزمنيّة المعروفة»، فضلاً عمّا سبّبه هذا المفهوم من إهدار القيمة الإيمانيّة للأجيال المتأخّرة وعطائها الثريّ في مجال المعرفة الدينيّة، ما لا يتصوّر صدوره عن مقام النبوّة الراعية لكلّ المؤمنين، ولا يتصوَّر من نبي الإسلام إهدار المستقبل الدينيّ للإسلام من خلال إهدار القيمة الإيمانيّة لأجيال المسلمين بهذا الشكل من النبؤات وما أنتجته من فكر وحضارة وقيم ومعارف مهمّة.

ومن خلال التتبّع الواقعيّ، نجد أنّ هذا المفهوم قد تحوّل إلى أيديولوجيا تمييزيّة وإقصائيّة، بعد أن تأسّس بانتقائيّة واضحة، ولاسيّما أنّه اقترن به مفهوم الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، وما إلى ذلك من اختزال الأمّة في جماعة، وكان هذا ما ساد ـ فعلاً ـ في الواقع التاريخيّ في القرنين الرابع والخامس، وما اقترن به من فكر ابن تيمية الحرانيّ الذي تسبّب في الأزمات المتعدّدة التي نشأت في عصره وما بعده، وما حوّلته الوهّابيّة ـ بعد ذلك ـ من مجتهد في إطار الإسلام له آراؤه يؤخذ منه ويرد عليه، إلى مدرسة فكريّة معصومة ومرجع تصحيحيّ ومعياريّ للأفكار والتشريعات التي ادّعت ـ أيضاً ـ انطلاقها والتزامها بعقيدة السلف، فأشاعت مفهوماً خاصّاً لـ«توحيد الله» على وفق فهمهم السلفيّ، وعاقبت الآخرين ممّن يخالفونها حتى في التفاصيل الدقيقة من دون أدنى تأمّل في احتمال أن يكون الآخر على شيء من الحقيقة الدينيّة.

ثالثاً: تفنيد دعاوى بعض السلفيين الوهّابيّين:

حاول بعض الكتّاب المنتمين إلى السلفيّة الوهّابيّة الترويج لفكرة أنّ حركة

جمال الدين الأفغانيّ قد تأثّرت بالدعوة السلفيّة للوهّابيّة، ويرى بعضهم أنّها جزء من تداعياتها، لكنّ هذا الزعم لا يصمد أمام النقد؛ لوجود فوارق أساسيّة فيما بين الرؤيتين؛ وذلك أنّ حركة الأفغاني لم تنطلق من أنّ الإسلام دين وقع أتباعه في شيء من الانحراف -كما تتبنّى الوهّابيّة- إنّما ترى الناس جميعاً مسلمين صالحين ومؤمنين ومتساوين في المرتبة الإيمانيّة، وترى الإسلام ديناً ومدنيّةً قابلةً للاستئناف الحضاريّ، فدعت إلى استنهاض القيم المدنية في الإسلام من خلال كلّ المسلمين، بينما ركّزت دعوة الوهّابيّة على تصحيح العقائد الدينيّة للناس وتصحيح الإيمان على خلفيّة التمييز بين مَن يرون سلامة عقيدتهم وبين غيرهم، فقد كانت الوهّابيّة تعاليم تصحيحيّة خالصة، في حين كانت رؤى الأفغانيّ قد فلسفت التعاليم الدينيّة وحوّلتها إلى باعث على سلوك اجتماعيّ ومدنيّ يسعى نحو النهضة. ولم يصرف الأفغاني الأنظار إلى نمطين من الناس (المؤمنين، والمنحرفين) ليؤسّس صراعاً بينهما؛ إنّما صرف الأنظار لمدنيّتين متعارضتين: المدنيّة الأوروبيّة بمكوّناتها التاريخيّة (اليونانيّة والمسيحيّة والليبراليّة الحديثة)، والمدنيّة الإسلاميّة بمكوّناتها التاريخيّة (النصوص والاجتهادات والتجربة التاريخيّة) للإسلام، داعياً إلى إحياء الثانية مقابل الأولى. فلقد كان متأثّراً بالمفكّر جيزو ومحاضراته عن تاريخ المدنيّة في أوروبا، وقد ترجم الأفغاني هذه المحاضرات[1]؛ فهو -إذاً- داعية للحقوق المدنيّة والدولة المدنيّة المرتكزة على الفكر الإسلاميّ والقيم النبيلة للإسلام، من دون أن يُوجد شرخاً في هذا الدين، أو فاصلة تفصل المؤمنين على ثنائيّة مسلم سليم العقيدة ومسلم غير سليم عقديّاً.

ويؤسّس الأفغانيّ على أنّ الهدف من أعمال الإنسان وفعّاليّاته لا ينحصر بطاعة الله -تعالى-، بل إنّ جزءاً من ماهيّتها أن تدعم القيم الإنسانيّة وتخدم وجود الإنسان[2] وكرامته وحقوقه وسعادته، وإذا كانت الاتّجاهات السلفيّة الماضويّة قد جعلت هدفها استعادة الخلافة، كما طبّقت ذلك في الماضي، فقد ركّز الأفغانيّ على فكرة الجامعة

(١) انظر: المرعشلي، هاني: العقل والدين، الإسكندريّة، المكتب العلمي للتوزيع والنشر، ٢٠٠١م، ص١١٩.

(٢) انظر: حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، دار نوفل، ١٩٨٧م، ص١٤٤.

الإسلاميّة، ناظراً إلى الحاضر والمتغيّرات في الوضع التاريخيّ للعالم، ومقدّماً تصوّراً لدولة معاصرة حديثة على ثوابت إسلاميّة.

وفي حين اهتمّ الأفغانيّ ومحمد عبده كثيراً بتجديد الفكر الدينيّ وتطويره ودمجه بالفكر الحديث، اهتمّت الحركة الوهّابيّة بالتطهير الدينيّ، ولكنْ على أنموذج سلفيّ ماضويّ جعلت منه الأنموذج الوحيد للخلاص.

إذاً، فطبيعة المشروع الوهّابيّ طبيعة ماضويّة، بينما طبيعة مشروع الأفغانيّ طبيعة مدنيّة ناظرة إلى الحاضر والمستقبل، حيث اهتمّت كثيراً بالحاضر، وكان لديها رؤية مستقبليّة[١].

استهدف المشروع الوهّابيّ السلوكيّات والعادات الاجتماعيّة التي عدّها الناس من الدين، فتولى هو مهمّة التصحيح؛ بينما استهدف مشروع الأفغانيّ نقد الفكر الدينيّ غير البرهانيّ، وسعى إلى تجديد تفسيرات النصّ الدينيّ التي تعارضت مع العقل والعلم. وهنا نشير إلى أنّ مشروع الأفغانيّ مشروع منتج لمعرفة دينيّة جديدة متصالحة مع العصر، في حين أنّ المشروع الوهّابيّ مشروع مصحِّح للمعرفة الدينيّة السائدة آنذاك وفق أنموذج ماضويّ[٢].

بناءً على ما تقدّم، نرى أنّ الباعث على ظهور كلٍّ من الحركتين كان مختلفاً، من جهة المبادئ والمنطلقات، ومن الضروري التنويه بتراجع السيد محمد رشيد رضا عن بعض متبنّيات دعوة (الأفغاني-عبده) وتأثّره إلى حدّ كبير بالمشروع السلفيّ الوهّابيّ، ودعوته إلى استعادة الخلافة بالصيغة التقليديّة؛ فقد ذكر علي بن نايف الشحود في موسوعة الخطب والدروس أنّ رشيد رضا يعتبر من السلفيّين[٣]، وبذلك يمكن القول إنّ رشيد رضا هو أوّل من فتح المجال لظهور حركات الإسلام السياسيّ التي نادت باستعادة

(١) انظر: مجموعة من المؤلّفين: الحركات الإسلاميّة، إشراف: عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م، ج١، ص٥٨.

(٢) انظر: بلقزيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة دور الحركات الإسلاميّة في صوغ المجال السياسّي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م، ص١٩٤.

(٣) انظر: الشحود، علي بن نايف: موسوعة الخطب والدروس، مكتبة المدينة المنورة، ٢٠٠٣م، ج١، ص٢١٣.

الخلافة المتأثّرة بالسلفيّة إلى حدّ كبير، وقد ظهر ذلك في جمعيّة أنصار السنّة المحمّديّة التي أسّسها محمد حامد الفقي والتي أخرجت عدّة إصدارات، منها: الدعوة السلفيّة، والمجلة الشهريّة باسم «التوحيد»[1]، وأدّت إلى ظهور جمعيّة «الإخوان المسلمون» التي أسّسها حسن البنّا ١٩٢٨م، تلك الجماعة الأصوليّة ذات المضمون السلفيّ الصوفيّ الدعويّ في بداية أمرها، ثمّ السلفيّ الانقلابيّ العنفيّ في مراحلها الوسطيّة.

ويحاول كتّاب الحركة الوهّابيّة كذلك أن يروّجوا إلى أنّ الحركة السنوسيّة في شمال أفريقيا كانت هي الأخرى متأثّرةً بالوهّابيّة، ونحن هنا نرى ـ أنّها ـ هي الأخرى مختلفة في المبادئ والمنطلقات، فمنطلقات الحركة السنوسيّة كانت مقاومة الاستعمار الإيطاليّ الذي احتلّ ليبيا عام ١٩١١م، وقد استعملت الجهاد بوصفه مفردةً دينيّةً لمواجهة الاستعمار الإيطاليّ، فهي حركة تمتلك نزعةً لتحرير الأوطان من الهيمنة الأجنبيّة، وتحرير الإنسان من الاضطهاد والاستلاب، وتنتهج لأجل تلكم الأهداف نهجاً مقاوماً، وليس منهجاً لمواجهة مواطنيها ممّن تراهم قد انحرفوا عقديّاً عن مسلكها، وقد استلهمت السنوسيّة مفهوم المرابطة الجهاديّة (التربّص والاستعداد) لإدامة المقاومة للمستعمر، وكانت وظيفتها مقاومة الاحتلال الإيطاليّ[2] من دون أن توجّه هذه المفردات الدينيّة للمخالفين لها في الرأي.

ولقد عالجت السنوسيّة الانحرافات العقديّة في المجتمع الليبيّ بالدعوة والتصحيح والموعظة الحسنة؛ أي الأمر بالمعروف، وكانت تمزج بين الفقه والتصوّف، وترى التصوّف وسيلةً لتزكية النفس، بينما ترفض الوهّابيّة التصوّف جملة وتفصيلاً، وتعدّه بدعةً وشركاً، وتهدر الوهّابيّة الواقع الراهن لأجل فهم محدود للنصوص التراثيّة، وترى الواقع الراهن كفراً؛ بينما تسعى السنوسيّة إلى الجمع بين الحقيقة الدينيّة والواقع الزمانيّ باستخدام البرهنة العقليّة على المقولات الدينيّة التي تحتضن الواقع وتكيّف مجرياته؛ ليكون ضمن المسار العقديّ والفقهيّ في الإسلام، ولم تتعصّب الحركة السنوسيّة ضدّ

(١) انظر: كمال، جمعة محمد: انتشار دعوة ابن عبد الوهاب خارج الجزيرة، جامعة الامام محمد بن سعود، ١٩٨٠م، ص٦٠.
(٢) انظر: الدجاني، أحمد صدقي: الحركة السنوسيّة، ط١، عمان، منتدى الفكر العربي، ١٩٩٧م، ص٣٧ـ٣٩.

المخالفين لها من المسلمين أو من أتباع الديانات الأخرى، على الرغم من أنّ الجزء الجوهريّ من أهدافها مقاومة الاستعمار الذي يستلزم معاداة المسيحيّة[1]، فلم تعلن الحرب ضدّ مواطني بلدانها من غير المسلمين، بينما لا نجد موقفاً متسامحاً وإنسانيّاً في الفكر الوهّابيّ من أتباع الديانات الأخرى.

لكن، لا ينكر أنّ الحركة الوهّابيّة قد أثّرت في بعض أوساط المعرفة الدينيّة في مناطق عدّة، مثل اليمن؛ كما حصل للسيد محمد بن إسماعيل الصنعانيّ (ت١١٨٢هـ) صاحب التفسير المعروف، ومؤلّف كتاب «تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد»، وأثّرت على محمد علي الشوكانيّ (ت١٢٢٥ هـ) صاحب كتاب «نيل الأوطار» ومؤلّف كتاب «إرشاد الفحول»، وأظنّ أنّ سبب التأثّر ربّما تماثل البيئة الاجتماعيّة والمعرفيّة بين اليمن والحجاز في القرن الثالث عشر الهجريّ. وبعد القرن الثالث عشر الهجريّ أوجد الفكر السلفيّ الوهّابيّ أتباعاً له في غير الحجاز؛ كما في مصر وتونس وباكستان وجنوب شرق آسيا؛ إذ نشأت في هذه البلدان حركات سلفيّة متطرّفة بسبب التخلّف الاقتصاديّ، ونقص الموارد؛ حيث تمّ ترويج الفهم السلفيّ للإسلام الذي استندت إليه الحركات الجهاديّة فيما بعد بوصفه أساساً فكريّاً، وساعدتها ظروف تلك البلدان التي استعمرها الغرب؛ فمن خلال التحريض على مقاومة الغرب الكافر، تمّ الترويج للسلفيّة الجهاديّة التي دمجت في النظرة إليه بين صورته العدوانيّة وإنجازاته الحضاريّة والمدنيّة، فخاصمت عدوانيّته، كما خاصمت مدنيّته وإنجازاته، فصوّروا الغرب بكلّ ما فيه أنّه الضدّ الحضاريّ للإسلام السلفيّ الذي يريدونه أنموذجاً، وساعد على انتشار ذلك الفكر وجود إسرائيل وهزيمة العلمانيّة العربيّة وتجاربها، ولاسيما في حزيران ١٩٦٧م، وعند ذاك وضع السلفيّون مسؤوليّة الهزيمة على التيار العلمانيّ الحاكم آنذاك في معظم البلدان العربيّة، كما حمّلوها مسؤوليّة الفقر والتخلّف، ليعلن شعار «الإسلام هو الحلّ»، ويرتفع شعار «استعادة الخلافة»؛ بوصفه واجهة للفكر السلفيّ، مبرّرين ذلك بأنّ العصور التاريخيّة هي عصور الازدهار والانتصارات، وأنّ العصور اللاحقة هي عصور الهزائم والاستلاب، ومن هنا وجدنا نزعة ماضويّة.

(١) انظر: حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س، ص١٤٤.

كان كلّ ذلك مقدّمات تعبويّة لاستقطاب الناس لتقبّل التيارات السلفيّة. وهكذا نمت السلفيّة وتكاثرت بصورها المتعدّدة، فكانت السلفيّة التقليديّة والسلفيّة المعرفيّة والدعويّة، وأخيراً السلفيّة الجهاديّة التي عدّت مركّباً من السلفيّة التقليديّة بوصفها حركة ذات بعد تغييريّ تطهيريّ، لا تستند في التغيير إلا إلى القوّة، والقتل، والسبي، ونهب الممتلكات، حيث اعتبرت الجهاد الطريق الوحيد إلى التغيير. وفي هذا الصدد يقول أبو محمد المقدسي: إنّ «السلفيّة الجهاديّة تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليّته والجهاد، أو قل: هو تيار يسعى إلى تحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت».

رابعاً: نقد الفهم الأصوليّ للنصوص المرجعيّة (مستند السلفيّة المعاصر):

يلاحظ المتتبّع في مسلك عقيدة السلف أنّهم في الوقت الذي يرفضون فيه التقليد، يؤسّسون مذهبهم على تقليد أصحاب القرون الثلاثة، فقد تواتر أنّ الأئمّة الثلاثة لمذاهب أهل السنّة لا يجيزون تقليد من هم دون الصحابة، وبعضهم لا يقلّد الصحابة إلا حينما يجمعون على حكم شرعيّ، لكنّ الإمام أحمد صرّح بأنّه يتبع السلف بطبقاته الثلاث[1]، وخالفه ابن تيمية وشدّد على رفض التقليد نظريّاً، ولكنّه عمليّاً كان متمسّكاً بشدّة بآراء الإمام أحمد بن حنبل[2] في الأخذ بآثار القرون الثلاثة.

أمّا منظّرو الحركة الوهّابيّة فهم يفصّلون الأمر أكثر، فما ورد فيه نصّ يأخذون حكمه من النصّ مباشرة دون الرجوع إلى اجتهاد المجتهدين، ومعلوم أنّ المراد بالنصّ «الآية القرآنيّة والحديث الصحيح»، على معايير خاصّة بهم، ويراد بالمجتهدين «الصحابة والتابعين وأئمّة الاجتهاد». وبذلك تهدر الجهود التاريخيّة للاستنباط. أمّا ما لم يرد فيه نصّ قرآنيّ أو حديثيّ، فقد زعموا أنّهم يرجعون في ذلك إلى الإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية[3].

(١) انظر: أبو زهرة، محمد: الإمام أحمد بن حنبل حياته وآرائه، القاهرة، دار الفكر العربي، ص٧٧.

(٢) انظر: ابن تيمية، أحمد: الفتح المجيد، المدينة المنوّرة، جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة، المدينة، ١٤٠٥هـ.ق، ص٣٨٨.

(٣) انظر: عبدالحميد، صائب: الوهّابيّة في صورتها الحقيقيّة، ط٢، بيروت، مركز الغدير للدراسات، ١٤١٧هـ.ق/ ١٩٩٧م، ص٣٣.

ويلاحظ هنا الاضطراب في أسس تكوين المسلك العقديّ والمنهجيّ والفقهيّ للسلفيّة؛ ففي الوقت الذي يرفضون فيه التقليد جملة، فإنّهم في الواقع أتباع لابن تيمية، وهو تابع مقلّد للإمام أحمد بن حنبل، كما إنّهم يقرّون بأنّ ما ليس لديهم فيه نصّ يرجعون فيه إلى فقه أحمد، وكذلك في أسس استنباط الأحكام، فما كان فيه نص فقد جمدوا فيه على معانٍ فهموها، حتى وصفهم محمد عبده أنهم أضيق صدراً من المقلّدين، أما ما لم يكن فيه نصّ، فزعموا أنّهم يقلّدون فيه الإمام أحمد، ومع ذلك كلّه فقد خالفوه في تكفير الناس[1]، وخالفوا قوله بعدم البأس بزيارة الأولياء، والتبرّك برمّانة منبر النبي، وخالفوه في حرمة الخروج على الحاكم الجائر.

فإذا جمعنا مع ما تقدّم من الإصرار على تبنّي فهم الصحابة والسلف للنصوص الدينيّة على ما يتميّز به هذا الفهم من إمكانيّة الجمع بين الرأي ونقيضه، ثمّ أضفنا إليه مبدأ أنّ حديث الآحاد لا يؤسّس للعلم والعقائد، وهو محلّ اعتراض من أكثر أهل العلم، فإنّ جلّ اعتمادهم في موضوع السلف والسلفيّة حديث آحاد لا يؤسّس رؤية عقديّة، ولا يصلح دليلاً على أمر يجب أن يكون قطعيّاً.

كلّ ذلك إلى جانب الالتزام بحرفيّة النصّ وتقديمه على العقل والمنطق. ومن مجموع ما تقدّم يتكوّن لدينا منهج عمل لكلّ الجماعات السلفيّة، على الرغم من كلّ اختلافاتهم التفصيليّة.

خاتمة:

إنّ هذا الفكر، أو هذا المنهج، يحمل بذور تطرّفه في داخله أو في بنيته الذاتيّة، كما يحملها في رؤاه وفي فكره، ويحملها في آراء رجاله وعلمائه، وفي مصادره، وفي مواقفه، ويحملها في لبّ منهجه الذي يقدِّم حرفيّة النصّ على العقل. ولا يفيدنا ـ هنا ـ أن نعرف أنّ المنهج السلفيّ ينقسم كما يحلو للبعض أن يقسّمه، إلى توجّه رسميّ مقنّن ترعاه هذه

(١) انظر: ابن عبد الوهاب، محمد: كشف الشبهات، السعوديّة، وزارة الشؤون الإسلاميّة والوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩هـ.ق، ص٧.

الدولة أو تلك، وتوجّه جماعات سلفيّة متطرّفة تعرض النصّ المقدّس على فهمها المجرّد أو على آراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لتستنتج منه آراءها ومواقفها. أقول لا يفيدنا هذا التقسيم؛ لأنّ المنهج السلفيّ في الاستدلال إنّما يقوم على الانتقائيّة التي تناسب الظرف السياسيّ والاجتماعيّ الذي تعيشه تلك الجماعات؛ فينتقي قادة السلفيّين المعاصرين أيّاً من السلف تريد هذه الجماعة أو تلك أن تعضد رأيها بهم وتبرّر موقفها؟ ولعلّ هذه الانتقائيّة في اختيار السلف سمة لازمة، بل أصل من أصول الفكر السلفيّ.

إنّ السلفيّة هي المنتجة للسلفيّة الرسميّة المقنّنة والسلفيّة الجهاديّة المتطرّفة، وفيما عدا هذا الانتقاء، فإنّ السلفيات متشابهة في منهاجها ومبادئها وطرق استدلالها.

وبالمحصّلة، فإنّ المنهج السلفيّ مشروع دينيّ للتطرّف، وذو استمراريّة ذاتيّة في محيط الزمان والمكان؛ بسبب الاعتقاد الجازم بامتلاك الحقيقة المطلقة بشكلها النهائيّ، مع كون ذلك الاعتقاد غير قابل للنقاش أو الحوار.

ومن جهة أخرى، فإنّ المحاولات اليائسة التي ينخرط فيها أتباع المنهج السلفيّ في التوفيق بين المثال الذي في أذهانهم وبين الواقع المباين لهذا المثال جملةً وتفصيلاً، قد مُنيت بالفشل في أكثر محاولات التكيّف مع واقع يناقض فكرتهم عن ثبات الحقيقة؛ كما شرحها السلف. ثمّ إنّ نقطة الانطلاق لكلّ محاولة سلفيّة تنتهي بمنهج متطرّف؛ لأنّها تحمل بذور تطرّفها في داخل منهجها، وعليه؛ فإنّ جدليّة الاعتدال والتطرّف تقابل جدليّة الكفر والإسلام، ولن تنتهي أزمة التطرّف بإنهاء هذه الجماعة أو محاورة تلك أو تفنيد رأي هذه؛ لأنّها نزعة ذات استمراريّة حتميّة في فضاء الزمان والمكان الذي يكتنفه التخلّف المنهجيّ، وهي ذات حضور جاذب لمن لا يمتلك رؤية أو منهجاً برهانيّاً ممّن يقرأ كتابات ابن تيمية وابن القيّم ومحمد بن عبد الوهاب؛ لينتمي إلى الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، وهي ذات استمراريّة حتميّة؛ لأنّها تلبّي شعور الغربة الطاغي الذي يحيط بأتباعها ومؤيّديها؛ بسبب تباين قناعاتهم مع قناعات التيّار العامّ للمسلمين،

وبسبب استعصاء تطويع النصّ بمفهومه السلفيّ الجامد في الزمان والمكان على التكيّف مع حركيّة الواقع والعقل، وأحياناً كثيرة مع المنطق البديهيّ للأمور.

ملف العدد

الاختبارات التاريخيّة للاجتهاد عند الشيعة الإماميّة
ـ قراءة تحليليّة مقارنة ـ

د. الشيخ زكي الميلاد[١]

خلاصة:

مرّ الاجتهاد الفكريّ الشيعيّ الإماميّ بأربعة اختبارات فكريّة في محطّات تاريخيّة مختلفة، حيث ظهر الاختبار الأوّل في القرن الهجريّ الأوّل مع شيوع النزعة العقليّة في البيئة الفكريّة الإسلاميّة، وما دار من نزاع في هذه المحطّة التاريخيّة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ أدّى إلى اضمحلال مذهب الاعتزال الذي تميّز بنزعته العقليّة، ولكنّ الاجتهاد الفكريّ الإماميّ بقي على حيويّته ولم يتأثّر بهذا النزاع.

وفي الاختبار الثاني في القرن الهجريّ الرابع، لم يتأثّر الاجتهاد الفكريّ الشيعيّ بما حدث عند نظيره في الساحة السنّيّة من إعلان إغلاق باب الاجتهاد.

وفي اختبار ثالث في القرن السادس الهجريّ لم يتأثّر الاجتهاد الفكريّ الشيعيّ بما بات يؤرَّخ له في الدراسات الفكريّة والتاريخيّة بنهاية الفلسفة عند المسلمين، بفعل انتصار الغزاليّ صاحب «تهافت الفلاسفة»، وهزيمة ابن رشد صاحب «تهافت التهافت»،

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، ورئيس تحرير مجلة الكلمة، من السعوديّة.

أو تقدّم الغزالي وتراجع ابن رشد، الأمر الذي يعني توقّف الحركة العقليّة في المجال الإسلاميّ أو تعثّرها أو تراجعها.

وفي اختبار رابع ظهرت في مطلع القرن الحادي عشر الهجريّ، في ساحة المسلمين الشيعة، نزعة فكريّة ودينيّة، عُرِفَت بـ «**النزعة الأخباريّة**»، وأظهرت هذه النزعة ردّ فعلٍ في مقابل تطوّر الفكر العلميّ عند المسلمين الشيعة في مجال أصول الفقه، رافضة هذا المنحى، ومعارضة مسلكه العقليّ وموقفه تجاه العقل. وقد تمكّن الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، في هذا الاختبار، من التغلّب على النزعة الأخباريّة التي ظهرت في داخله، ومن الانتصار النهائيّ عليها، وتحويل وضعيّتها من التأثير في المركز إلى التأثير في الهامش. وهذا هو حالها اليوم في البيئات والمجتمعات التي ظهرت فيها.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاختبارات التاريخيّة، الاجتهاد الإماميّ، الاجتهاد السنّي، المعتزلة، الشاعرة، الفلسفة، النزعة العقليّة، سدّ باب الاجتهاد، النزعة الأخباريّة، النزعة الأصوليّة...

مقدّمة:

شهد الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، ما بين العصرين القديم والوسيط، اختبارات فكريّة كانت مؤثّرة وخطيرة للغاية، خرج منها سالماً ومتفوّقاً، محافظاً على توازنه وتماسكه الفكريّ والروحيّ، ولم يتقهقر أو يتراجع أو ينتكس، في حين أحدثت انسداد وانغلاقاً في الاجتهاد السنّي، امتدّ أثره إلى واقعنا المعاصر؛ بحكم أنّ أغلب الحكومات والدول التي حكمت المسلمين قديماً أو تحكمهم حاليّاً تستند إلى الفقه السنّيّ. وقد تأثّر الواقع الشيعي من هذا الأمر على المستوى الاجتماعي والسياسيّ، ولكنّه بقي على مستوى الاجتهاد الفقهي والفكريّ منفتحاً لا تواجهه أزمة الانسداد والإغلاق. ويمكن رصد أربعة اختبارات فكريّة في محطّات تاريخيّة مختلفة مرّ بها الفكر الاجتهاديّ الإسلاميّ عند الشيعة الإماميّة، وهو ما سوف نحلّله ونقارنه مع مثيله من الاجتهاد السنّي في طيّات هذه المقالة.

أولاً: الاختبار الأوّل:

ظهر مذهب الاعتزال في القرن الهجريّ الثاني في ساحة المسلمين؛ بوصفه أوّل حركة عقليّة تكوّنت في تاريخ الإسلام الفكريّ، حيث عدّه البعض من أخصب المدارس العقليّة في الإسلام[١]، ومثّل روّاده ما يسمّى بـ «العقلانيّة»، ومنه بدأ الإبداع الفلسفيّ في الإسلام[٢].

وقد تمسّك أصحاب هذا المذهب بدور العقل في فهم الدين إلى أبعد حدود، في محاولة لاستكشاف دور العقل في المجال الإسلاميّ.

والمفارقة أنّ هذا المذهب جُوبِهَ في المجال الإسلاميّ السنّيّ بمعارضة شديدة وعنيفة، حيث تعرّض إلى الحصار والتضييق؛ ما أدّى إلى تراجعه وتقهقره مع مرور الوقت، ثمّ

(١) انظر: مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلاميّة.. منهج وتطبيق، القاهرة، سميركو للطباعة، لا ت.، ج٢، ص٣٦.
(٢) انظر: النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، ط٩، القاهرة، دار المعارف، ج١، ص٨.

اضمحلاله وتلاشيه، فلم يبق منه اليوم إلا مجرّد بقايا أثر لا تكاد تُذكَر.

وبخلاف هذا الموقف تماماً، تعامل الفكر الإسلاميّ الشيعيّ مع مذهب الاعتزال بإيجابيّة وتفاعل وانفتاح، ولم يسجّل التاريخ على الفكر الإسلاميّ الشيعيّ أنّه كان طرفاً في هذه المجابهة والمواجهة والإقصاء والإلغاء الذي تعرّض له المعتزلة.

وهذا الموقف يُسجَّل تاريخيّاً للفكر الإسلاميّ الشيعيّ، ويكشف من وجه آخر عن أحد صور العلاقة بين الفكر الإسلاميّ الشيعيّ وحركة العقل والعقلانيّة في المجال الإسلاميّ.

ومع تراجع المعتزلة وتقدّم خصومهم الذي دام واستمرّ منذ ذلك الوقت إلى اليوم، تغيّرت صورة الموقف تجاه العقل والعقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ، وأصبحت شبهة الاعتزال والمعتزلة تلاحق كلّ مَنْ يدعو إلى العقل والعقلانيّة، من دون فرق أو تمييز بين من يقترب من المعتزلة ومن يبتعد عنهم، وبين من يتّفق معهم ومن يختلف، وبات في نظر البعض أنّ «كلّ من نهج النهج العقليّ في الدين في العصر الحاضر، إنّما هو تابع من أتباع المعتزلة»[1].

ويرى أحد الباحثين أنّ من صور تأثير تراجع المعتزلة في تغيّر الموقف تجاه العقل، أنّهم كانوا «هم السبب فيما لجأ إليه أهل السنّة من رفض أحاديث العقل لتأثّرهم بالفلسفة»[2]، حيث قام حول هذه الأحاديث بالذات «جدل كبير بين علماء المسلمين، فمنهم من رفضها رفضاً قاطعاً، وادّعى أنّه لم يصحّ حديث واحد في العقل، ومنهم من قَبِلَ هذه الأحاديث، أو قَبِلَ قسماً منها مع التضعيف؛ وذلك ربّما يرجع إلى تصادم الآراء بين المعتزلة الذين غالوا في تقدير العقل، وبين أحمد بن حنبل وأهل الحديث ممّن وقفوا في وجه هذه المغالاة، والتزموا بالنصّ»[3].

(١) محمود، عبد الحليم: الإسلام والعقل، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٨م، ص٤٠.
(٢) الجوزو، محمد علي: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ص١٣٩.
(٣) م.ن، ص١٣٥.

وللبرهنة على هذا الأمر، أشار الباحث إلى ما تشكّل من موقف تجريحيّ تجاه أوّل كتابين في فضل العقل: الكتاب الأوّل من تصنيف داود بن المحبر (ت: ٢٠٦هـ/ ٨٢١م)، والكتاب الثاني من تأليف ابن أبي الدنيا (ت: ٢٨١هـ/ ٨٩٤م)؛ إذ جرى تكذيب الأحاديث الواردة في هذين الكتابين حول فضل العقل.

ومن بين الأقوال الواردة في هذا الشأن، توقف الباحث عند قول يحيى بن معين وموقفه من ابن المحبر؛ إذ قال عنه: «صحب قوماً من المعتزلة، فأفسدوه»، فوجد فيه إشارة إلى نقطة مهمّة ربّما تكون هي السبب الرئيس لرفض أحاديثه كلّها، وهي علاقته بالمعتزلة الذين بالغوا في تقدير العقل[١].

في حين يرى باحثون آخرون أنّ تغلّب خصوم المعتزلة أدّى إلى تشكّل تصوّر مريب عن العقلانيّة، وإلى خصومة مفتعلة بين الدين والعقل، فـ «رؤية الأشاعرة بشأن شكليّة القيم وتجذّرها في عقول العامّة، وتغلّبها في المنهجيّة الرسميّة، أدّت إلى ضمور دور العقل الإسلاميّ في إغناء التجارب الإنسانيّة»[٢]، وأنّه «قد أصبح واضحاً اليوم، أنّ المعتزلة فتحوا أبواباً شتّى أمام الفكر الإسلاميّ، وأفسحوا السبيل للدراسات العلميّة والفلسفيّة، وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام، وعوّق حركة التقدّم والتطوّر»[٣].

والأمر الأكيد أنّ المعتزلة لو كانت هي التي بقيت وتغلّبت؛ لكانت صورة الموقف تجاه فكرة العقلانيّة عند المسلمين مختلفة عمّا هي عليه اليوم، ومن هذه الجهة يرى بعضهم أنّه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين -أي سلطان العقل وحرّيّة الإرادة بين المسلمين- في عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي[٤].

(١) انظر: الجوزو: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، م.س، ص١٣٨.
(٢) أحمد، محمد شريف: تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص١٩١.
(٣) مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، م.س، ج٢، ص٤٥.
(٤) انظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ط١٠، بيروت، دار الكتاب العربّي، لا ت، ج٣، ص٧٠.

ثانياً: الاختبار الثاني:

وجد الفكر الإسلاميّ السنّيّ نفسه مضطراً، في القرن الهجريّ الرابع، إلى أنْ يعلن ـ ولأوّل مرّة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة، وفي خطوة غير مسبوقة وغير متوقّعة ـ عن إغلاق باب الاجتهاد.

كانت هذه أخطر أزمة فكريّة أصابت العقل الإسلاميّ في الصميم، وتأثّر بها الفكر الإسلامّي في جميع مراحله الزمنيّة والتاريخيّة، وأعاقت تطوّره وتقدّمه في المجالات كافّة، وشلّت قدرته الاجتهاديّة في مواكبة تطوّرات الزمن، وتحوّلات العالم، وتجدّدات الحياة، وفي التواصل والتفاعل مع حركة العلوم والمعارف الإنسانيّة ونهضتها.

وتكمن خطورة هذه الأزمة في أنّها حصلت منذ وقت مبكر يرجع إلى القرن الهجريّ الرابع، وبقيت هذه الأزمة واستمرّت بكلّ تداعياتها وتراكماتها إلى الواقع المعاصر، واعترف الجميع بحصولها؛ فقهاء، كلاميّون، ومؤرّخون، وكشفوا عن خطورتها وفداحتها، وعرّفوا بالأرضيّات والسياقات التي تأثّرت بها، وكيف أجبرت هذه الأزمة على اتّخاذ هذه الخطوة بالإعلان صراحة عن إغلاق باب الاجتهاد، الباب الذي ما كان ينبغي أن يغلق أبداً، بل يظلّ مفتوحاً.

وفي سياق البحث عن أسباب هذا الإغلاق، ورد مجموعة من التفسيرات؛ فقيل على لسان العلماء والفقهاء والمؤرّخين إنّ إغلاق باب الاجتهاد جاء لوضع حدّ لحالة الفوضى والاضطراب التي بلغت في المجال الدينيّ والفقهيّ درجة حرجة وخطيرة، ونقل الخطيب البغدادي في كتابه «تاريخ بغداد»، أنّ بعضهم صار يحلّل تارة ويحرّم تارة في القضيّة الواحدة.

وقيل إنّ هذا الإغلاق جاء لإيقاف تدخّل الحكّام وأهل السياسة في أمور الشريعة والدين؛ وذلك بعد أن تمادى هؤلاء في تدخّلاتهم، وسوّغوا لأنفسهم هذا العمل من دون وجه حقّ، وتعمّدوا إثارة النزاع والشقاق والانقسام بين العلماء والمذاهب والجماعات، بتغليب طرف على طرف آخر، وترجيح رأي في مقابل رأي آخر، وتقريب جماعة على

حساب جماعة أخرى، وهكذا. وأوضح شاهد على ذلك قضيّة خَلْق القرآن التي وُصِفَت في تاريخ الثقافة الإسلاميّة بالمحنة، في إشارة إلى خطورتها، وكيف أنّها أحدثت شرخاً وانقساماً في الأمّة ما زال إلى اليوم حاضراً في ذاكرة الثقافة الإسلاميّة.

وقيل إنّ هذا الإغلاق حصل في ظرف شاع فيه التعصّب المذهبّي، الذي كرّس الخلافات، وأورث النزاعات الفقهيّة والكلاميّة، وكانت له امتدادات وتداعيات ثقافيّة واجتماعيّة في مجتمعات المسلمين، وقد ضاقت الأمّة ذرعاً من هذا التعصّب الذي رسّخ حالة الجمود والتقليد، وعطّل حالة الإبداع والابتكار، وأخذ البعض يتحدّث عن حالة من الانحطاط الفكريّ والثقافيّ التي أصابت الأمّة.

هذه الأزمة والوضعيّات التي تولّدت منها، وما ترتّب عليها، كانت لها تداعيات مباشرة على فكرة العقلانيّة، فقد أسهمت في تعطيل نموّ هذه الفكرة وتطوّرها في ساحة المسلمين، وأدّت إلى ضمورها وتراجعها، وحجبت الرؤية عنها، وقلبت طريقة النظر إليها، وغلّبت موقف الخشية منها.

ولو أنّ باب الاجتهاد بقي مفتوحاً؛ لكانت صورة الموقف تجاه العقل والعقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ مختلفة عمّا هي عليه اليوم.

وبخلاف هذا الموقف تماماً، ما حصل في المجال الإسلاميّ الشيعيّ الذي لم يتعرّض إلى الأزمة الفكريّة والسياسيّة التي تعرّض إليها الفكر الإسلاميّ السنّيّ، ولم يجد نفسه في كلّ الأزمنة التي مرّت عليه في موقف الاضطرار؛ لعدم إغلاقه باب الاجتهاد، الذي بقي وما زال مفتوحاً، وبفضله أصبح الفكر الإسلاميّ الشيعيّ يتّسم بالفاعليّة والديناميّة، وفي حالة من اليقظة الفكريّة والاجتهاديّة على طول الخطّ.

ومن وجه آخر، يُعدّ الاجتهاد أحد أهمّ المفاهيم التي ابتكرتها المنظومة الإسلاميّة، وانفردت بها الحضارة الإسلاميّة؛ فقد نشأ وتطوّر في الإطار الزمنيّ والتاريخيّ لهذه الحضارة، وترك تأثيراً مهمّاً في منظومة الثقافة الإسلاميّة، بكلّ مكوّناتها وتشكّلاتها، وحركاتها ومساراتها. هذا المفهوم الذي يحتاج اليوم إلى حفريّات معرفيّة جديدة،

لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكوّناته العميقة والمتجدّدة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة.

وبعد التحقيق، وجدت أنّ الاجتهاد بضرب من توسيع المفهوم إلى الاجتهاد العلميّ أو المعرفيّ أو روح الاجتهاد، يوازي من حيث الأهمّيّة مفهوم الحداثة عند الغرب؛ لأنّه يتمثّل العناصر الأساسيّة المكوّنة لبنية مفهوم الحداثة؛ وهي عناصر العلم، والعقل، والزمن[1].

ثالثاً: الاختبار الثالث:

حصل في القرن السادس الهجريّ (الثاني عشر الميلاديّ) ما بات يؤرَّخ له في الدراسات الفكريّة والتاريخيّة بنهاية الفلسفة عند المسلمين، بفعل انتصار الغزاليّ (٤٥٠ـ٥٠٥هـ/ ١٠٥٦ـ١١١١م) صاحب «تهافت الفلاسفة»، وهزيمة ابن رشد (٥٢٠ـ٥٩٥هـ / ١١٢٦ـ١١٩٨م) صاحب «تهافت التهافت»، أو تقدّم الغزالي وتراجع ابن رشد، الأمر الذي يعني توقّف الحركة العقليّة في المجال الإسلاميّ أو تعثّرها أو تراجعها.

وكانت لهذه الأزمة ارتدادات شديدة على مسارات الفكر الإسلاميّ في جميع مراحله وأطواره، ظلّت حاضرة ومؤثّرة على طول الخطّ، حيث توقّف عندها المؤرّخون في دراساتهم التاريخيّة، وذكرها المفكّرون في كتاباتهم الفكريّة، ورجع إليها المتكلّمون في أبحاثهم الكلاميّة، وما زالت هذه الأزمة تحتفظ بهذا الارتداد إلى اليوم، وكأنّها حصلت بالأمس القريب، لا في القرن السادس الهجريّ (الثاني عشر الميلاديّ).

وقد تشكّل انطباع عامّ على أثر هذه الأزمة مفاده أنّ الغزالي سدَّد ضربة موجعة لفكرة

(١) هذه الفكرة طرحتها سنة ٢٠٠٠م في دراسة نشرتها بعنوان: «الفكر الإسلاميّ المعاصر بين الحداثة والاجتهاد»، ويمكن العودة إليها في كتابين نشرتهما؛ الأوّل: كتاب «من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلاميّ وقضايا الإصلاح والتجديد» الصادر سنة ٢٠٠٤م، وكتاب «الإسلام والحداثة.. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلاميّة» الصادر سنة ٢٠١٠م.

العقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ، حيث جمّدت فاعليّة هذه الفكرة، وشلّت قدرتها، وأعاقت نموّها، وأطفأت شعلتها، وأدخلتها في أزمة طويلة امتدّت إلى واقعنا المعاصر.

وتكرّر هذا الانطباع وتواتر كثيراً في كتابات تاريخيّة وفكريّة وكلاميّة، وأشار إليه عديد من الباحثين والمؤرّخين العرب والمسلمين، وتعداهم إلى عدد من الأوروبيّين؛ من الباحثين والمستشرقين، الذين كانوا على قناعة راسخة به. فرأى بعضهم أنّ الغزالي ختم على العقل الإسلاميّ نهائيّاً ومن دون رجعة، إلا بمراجعة كاملة من مسلمين علماء مخلصين للدين والإنسانيّة، يكون لديهم العلم والشجاعة لمواجهة تراث شموليّ خاطئ[١].

وحسب هذا الانطباع، يكون الغزاليّ بفلسفته الصوفيّة قد تغلّب في ساحة الفكر الإسلاميّ على ابن رشد وفلسفته العقليّة، ما كان إيذاناً في نظر بعضهم بحصول الانتصار النهائيّ لأهل الجمود والتقليد، وبسببه بدأ النوم العميق الذي استغرقت فيه البلاد الإسلاميّة طيلة سبعة قرون، والذي ما زال باسطاً ذراعيه على كثير من هذه البلاد حتى يومنا هذا[٢].

في حين يرى بعضهم الآخر أنّ الغزاليّ قد كرّس وضعيّة العقل المستقيل، الذي يتّسم بفقدان الثقة في العقل، في وقت انتقلت فيه فلسفة ابن رشد إلى أوروبا، وأحدثت هناك تيّاراً فكريّاً ثوريّاً، حرّك عجلة التقدّم بالصورة التي مكّنت العلم فيما بعد من أن يقوم بدوره التاريخيّ في النهضة الأوروبيّة الحديثة[٣].

فإذا كانت هذه الفلسفة قد توقّفت أو تراجعت أو أصيبت بنكسة وأزمة، فإنّ من الثابت أنّها قد تجدّدت واستمرّت في المجال الإسلاميّ الشيعيّ، وتحديداً مع مدرسة أصفهان الفلسفيّة، ومع فلسفة صدر الدين الشيرازيّ (٩٧٩ـ١٠٥٠ هـ/ ١٥٧١ـ ١٦٤٠م) صاحب فلسفة الحكمة المتعالية، بشكل أخصّ.

(١) انظر: العشماوي، محمد سعيد: العقل في الإسلام، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٤م، ص٧٢.
(٢) انظر: قاسم، محمود: الإسلام بين أمس وغده، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص٥٥.
(٣) انظر: الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربيّ، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٠م، ص٣٣٦ـ٣٣٩.

ويعدّ المستشرق والفيلسوف الفرنسيّ الشهير هنري كوربان (١٩٠٣ـ١٩٧٨م) أحد أكثر الغربيّين دفاعاً عن هذا الرأي، حيث بذل جهداً واضحاً ومتماسكاً في البرهنة عليه، وحسب رأيه فإنّ من اللغو الباطل القول إنّ الفلسفة بعد الغزالي قُيِّض لها أن تنتقل إلى غرب العالم الإسلاميّ، وإنّ من الخطأ ـأيضاًـ الزعم أنّ الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد تلك الضربة التي وجّهها لها الغزالي؛ بل إنّ الفلسفة قد بقيت مزدهرة في الشرق[١]. ويرى كوربان أنّ أعمال ابن رشد فيلسوف قرطبة، قد أعطت بترجمتها اللاتينيّة ما يسمّى في الغرب بـ«الرشديّة» التي طغت على السينويّة اللاتينيّة، وأمّا في الشرق، فقد مرّت الرشديّة مروراً غير ملحوظ، ولم تُعرَف فيه مدرسة ابن رشد، ولم يُنظَر إلى نقد الغزاليّ للفلسفة على أنّه وضع حدّاً للسنّة التي ابتدأها ابن سينا، ولا حتى فهمت انتقادات الغزاليّ على حقيقتها التي غالباً ما فسّرها مؤرّخو الفلسفة الغربيّون، على أنّها كانت بمنزلة ضربة قاضية للفلسفة. وقد غاب عن بال هؤلاء كذلك، ما كان يحدث في الشرق، حيث مرَّت مؤلّفات ابن رشد دون أثر ملحوظ، فلا دار في خلد نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ٦٧٢هـ/ ١٢٠١ـ١٢٧٤م)، أو المير داماد (٩٦٩ـ١٠٤١هـ)، أو الملا هادي السبزواريّ (١٢١٢ـ١٢٨٩هـ/ ١٧٩٧ـ١٨٧٣م) ما تُعلِّقه تواريخ الفلسفة عند الغربيّين من أهمّيّة ومعنى، على ذلك النقاش الجدليّ الذي دار بين الغزاليّ وابن رشد؛ بل إنّنا إذا أوضحنا لهم ذلك لأثار الأمر دهشتهم، كما يثير دهشة خلفهم اليوم[٢].

وما يريد أن يصل إليه كوربان هو أنّ مدرسة أصفهان الفلسفيّة في القرن السادس عشر الميلاديّ، مثّلت ظاهرة لا نظير لها في مكان آخر من العالم الإسلاميّ؛ إذ كان يرى أنّ باب الفلسفة قد أُغلِقَ منذ أيّام ابن رشد، واعتاد المؤرّخون أن يروا في الرشديّة الكلمة الأخيرة في الفلسفة العربيّة، في حين تقدّم لنا الفلسفة الإسلاميّة في الشرق ـوعوضاً عن ذلكـ معيناً لا ينتهي من المناهل والثروات الفكريّة[٣].

(١) انظر: كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: نصير مروة؛ حسن قبيسي، بيروت، عويدات للنشر، ٢٠٠٤م، ص٢٩١.

(٢) انظر: م.ن، ص٤٣ـ٣٧٠.

(٣) انظر: م.ن، ص٩٢ـ٣٣٢.

وأشار إلى هذا الرأي أيضاً بعض الباحثين، خلال حديثه عن صدر الدين الشيرازيّ الذي قال عنه إنّه آخر المؤلّفين الموسوعيّين في الإسلام، معتبراً أنّ إنتاجه «الضخم نقض بليغ للرأي الذي أخذ به عديدون من مؤرّخي الفلسفة الإسلاميّة في العصر الوسيط؛ وهو أنّ الغزاليّ تمكّن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة إلى الفلسفة،لم تستطع بعدها النهوض»[1].

أمّا عند الإيرانيّين ـباحثين، ومفكّرين، ومؤرّخينـ فإنّ هذا الرأي من المسلّمات التي لا تقبل الجدل عندهم، ولا يمكن دحضه بأيّ شكل من الأشكال، وقد ظلّوا مدافعين عن هذا الرأي على طول الخطّ. الأمر الذي يعني أنّ الحركة العقليّة ظلّت فاعلة ومستمرّة في ساحة الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، ولم تنقطع أو تتوقّف، وفي تطوّر آخر انتقلت هذه الحركة العقليّة إلى ساحة أصول الفقه، الحقل الذي أصبح الأكثر تعبيراً عن موقف الفكر الشيعيّ تجاه العقل والعقلانيّة.

وعلى من يريد التعرّف على النزعة العقلانيّة عند الشيعة الإماميّة، الذهاب إلى أصول الفقه، فهو الحقل الذي برع فيه علماء الإماميّة، وتجلّت فيه عبقريّتهم الفكريّة والأصوليّة، وفي ساحته خاضوا معاركهم النقديّة والحجاجيّة؛ انتصاراً للعقل والموقف العقليّ.

وقد كشف أصول الفقه، عن نزعة عقليّة فاعلة ومؤثّرة عند المدرسة الإماميّة، بشكل يمكن معه القول إنّ الشيعة الإماميّة أصحاب نزعة عقليّة حقيقيّة.

رابعاً: الاختبار الرابع:

ظهرت في مطلع القرن الحادي عشر الهجريّ، في ساحة المسلمين الشيعة، نزعة فكريّة ودينيّة، عُرِفَت بـ «النزعة الأخباريّة»، ارتبطت في وقتها بالمحدِّث محمد أمين الأستراباديّ (ت: ١٠٣٣هـ)، الذي كشف عنها وعرَّف بها، وروَّج لها في كتابه «الفوائد المدنيّة».

(١) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: كمال اليازجيّ، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٤٧٦.

وكان لهذه النزعة تأثير واسع في زمنها على طبقة مهمّة من رجال الدين الشيعة، حيث امتدّت إلى أبرز الحواضر والمراكز العلميّة والدينيّة عند المسلمين الشيعة، وفي طليعتها مدينتا النجف وكربلاء العراقيّتان، ومدينة أصفهان الإيرانيّة، ووصلت إلى البحرين على ساحل الخليج.

وأحدثت هذه النزعة انقساماً حادّاً، هو الأشدّ من نوعه في ما حصل بين علماء الدين الشيعة في الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجريّين، وكانت لهذا الانقسام تأثيرات وتداعيات حسّاسة وحرجة امتدّت بعض آثارها إلى ما هو أوسع من المجال الفقهيّ.

وأظهرت هذه النزعة ردّ فعلٍ في مقابل تطوّر الفكر العلميّ عند المسلمين الشيعة في مجال أصول الفقه، رافضة هذا المنحى، ومعارضة مسلكه العقليّ وموقفه تجاه العقل.

هذه النزعة وضعت الفكر الشيعيّ أمام امتحان صعب وخطير، وكادت أن ترتدّ به إلى الوراء، وتقلب عليه مساراته ومسلكيّاته الفكريّة والعلميّة، وتغيّر في نمط رؤيته إلى ذاته، ورؤيته إلى العالم.

وقد كشفت الطريقة التي جُوبِهَت بها هذه النزعة في داخل المجال الشيعيّ، عن مدى الوعي بخطورة هذه النزعة، خاصّة من جهة الموقف تجاه العقل والعقلانيّة، ولو تغلّبت هذه النزعة؛ لكان الفكر الشيعيّ اليوم في وضع آخر تماماً، لا يكاد يكون له أثر ولا تأثير في حركة العصر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ظهور الاتّجاه الأخباريّ مثّل أعظم باعث على نهضة الفكر العلميّ الأصوليّ وتقدّمه عند الإماميّة، ولولا ظهور هذا الاتّجاه وما مثّله من تحدٍّ عنيف؛ ما وصل أصول الفقه والفكر العلميّ الأصوليّ إلى ما وصل إليه اليوم من تجدّد وازدهار.

ومن جانب آخر، فإنّ هذا التحدّي تركّز بصورة أساسيّة في ساحة العقل وأدلّته وحجّيّة الظواهر القرآنيّة، وفي هذه الساحة كانت المعركة الفكريّة العنيفة بين

الاتّجاهين الأصوليّ والأخباريّ، الأمر الذي اقتضى من الاتّجاه الأصوليّ أن يدخل هذه المعركة بسلاح العقل؛ انتصاراً به، وانتصاراً له.

وبهذا السلاح تغلّب الاتّجاه الأصوليّ على الاتّجاه الأخباريّ وتفوّق عليه، وكسب المعركة، واصطفّ إلى جانبه الجمهور الشيعيّ العامّ.

ومن هنا، فإنّ الاتّجاه الأخباريّ شكّل باعثاً قويّاً في الكشف عن الجوانب العقليّة والعقلانيّة في أصول الفقه، وفي تأصيلها وتقعيدها، والتوسّع فيها بالطريقة التي جعلت المنحى العقليّ والعقلانيّ يصبح من أبرز ملامح الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة.

وتمكّن الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، في هذا الاختبار، من التغلّب على النزعة الأخباريّة التي ظهرت في داخله، ومن الانتصار النهائيّ عليها، وتحويل وضعيّتها من التأثير في المركز إلى التأثير في الهامش. وهذا هو حالها اليوم في البيئات والمجتمعات التي ظهرت فيها.

وبخلاف هذا الوضع تماماً، ما حصل في المجال الإسلاميّ السنّيّ، الذي تغلّبت وتقدّمت في ساحته النزعة السلفيّة، وحافظت على قوّة تأثيراتها في ساحة المركز، وليس في ساحة الهامش. ولشدّة وضوح هذه الحالة فهي لا تحتاج إلى البرهنة عليها. ويكفي فيها الإشارة إلى التسابق الحاصل في نشر كتب الأشعريّ وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم[1].

وتصلح هذه المفارقة ما بين تغلّب الفكر الشيعيّ على النزعة الأخباريّة، وتغلّب النزعة السلفيّة في الفكر السنّيّ، لتفسير ما حدث ويحدث في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة من توتّرات ونزاعات وسجالات مذهبيّة.

(١) انظر: عبد الرازق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، لا ت، ص٢٩٥.

خاتمة:

إنّ هذه الاختبارات الفكريّة والتاريخيّة الممتدّة ما بين القرن الهجريّ الثاني إلى القرن الثالث عشر، والانتصار فيها، يكشفان ـمن جهةـ عن تطوّر الحركة العقليّة في الفكر الشيعيّ، ويكشفان ـمن جهةٍ أخرىـ عن بقاء هذه الحركة وديمومتها، حيث ألهمت الفكر الشيعيّ ديناميّات التطوّر والتجديد الاجتهاديّ.

من فقه الأقلّيّات إلى فقه التعارف

أ. د. جميل حمداوي[١]

خلاصة:

يمكن الحديث عن مرحلتين رئيستين من مراحل الحاجة إلى فقه الأقلّيّات؛ هما: مرحلة الضياع والاستلاب، ومرحلة الصحوة الإسلاميّة.

وهناك مجموعة من المواقف العلميّة تجاه فقه الأقلّيّات؛ سواء أكانت مواقف إيجابيّة أم سلبيّة أم محايدة أم معتدلة. ومن بين هذه المواقف: موقف يدافع عن فقه الأقلّيّات، وموقف يقبل بالمضمون والمبدأ، ويرفض المصطلح، ويستبدله بفقه التعايش، وموقف يرفض هذا الفقه جملة وتفصيلاً.

ومن هذا المنطلق، لا بدّ من معالجة مجموعة من الأسئلة التي يستوجبها البحث في هذا الصدد؛ وهي: ما هو فقه المهجر أو فقه الأقلّيّات؟ وما هي مقوّماته النظريّة والتطبيقيّة؟ وما هي أهدافه العامّة والخاصّة؟ وما هي مصادره؟ وما هي المشاكل التي يطرحها هذا الفقه؟ وكيف يمكن تأصيل هذا الفقه وتأسيسه؟

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

وبهذه المعالجة يتبيّن لنا أنّ فقه الأقلّيّات أو فقه التعارف أو فقه المهجر هو ذلك الفقه الذي يدرس مختلف المشاكل التي تعترض الأقلّيّات في بلدان المهجر، مع تقديم الحلول الناجعة لهذه المشاكل في ضوء فقه إسلاميّ معاصر، يتبنّى الاجتهاد الذي يراعي مصالح الأقلّيّات، ويدرأ عنها المفاسد من خلال تطبيق طريقة فقهيّة مرنة وميسّرة، منهجاً وسبيلاً ومسلكاً، مع تمثّل آليّات الفقه المقاصديّ، تشريعاً وإفتاءً وحكماً، على أن يكون هذا الفقه فقهاً كلّيّاً عامّاً أو فقهاً فرعيّاً أو جزئيّاً. ومن ثمّ، فهذا الفقه يجيب عن مجموعة من الأسئلة أو القضايا التي تؤرّق المهاجرين؛ سواء أكانت سياسيّة أم اجتماعيّة أم اقتصاديّة أم ثقافيّة أم دينيّة أم حضاريّة... ولا بدّ لهذا الفقه من أن يتجاوز الدلالة السياسيّة لمصطلح الأقلّيّات، لينفتح على مصطلح التعارف الذي يوحي بطبيعة العلاقات الإنسانيّة الإيجابيّة التي تجمع بين المسلم وجاره غير المسلم.

مصطلحات مفتاحيّة:

فقه الأقلّيّات، فقه التعايش، فقه التعارف، فقه المهجر، دار الإسلام، دار الهجرة، الاجتهاد الفقهي، متغيّرات الزمان والمكان، فقه النصّ، فقه الواقع، فقه الموازنات، فقه الأولويّات، فقه الضروريّات، فقه الحاجيّات، الفقه المقارن، الفقه الموروث، مقاصد الشريعة، الأصول، الفروع، الكلّيّات، الجزئيّات، التأصيل، التعارف، التفاهم، التسامح التعايش، ...

مقدّمة:

من المعروف أنّ ثمّة دارين للمسلمين: دار الإسلام، التي يعيش فيها المسلمون قاطبة، وفيها يطبّقون شرع الله، ولا يجدون لومة لائم في العمل بشريعة الله، سنّة وقرآناً ومنهاجاً. وفي المقابل، ثمّة دار الحرب أو دار العهد، وتسمّى -أيضاً- بدار الدعوة، أو دار التعارف، أو دار الإنسانيّة، أو دار الهجرة، أو دار الاغتراب، أو المجتمع غير الإسلاميّ؛ حيث تعيش فيها أقلّيّات من غير المسلمين، أو يرتادها مسلمون مغتربون ومهاجرون عن ديارهم الأصليّة؛ بحثاً عن العمل، أو الرزق، أو الحرّيّة، أو العيش الكريم، أو طلباً للدراسة والعلم والشفاء.

بيد أنّ للمسلمين الذين يعيشون في هذه الديار مشاكل متنوّعة ومختلفة، تتعلّق بقضايا سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة ودينيّة وحضاريّة تزداد حدّة وصعوبة وتعقيداً، وتتطلّب حلولاً إجرائيّة ومستعجلة، خاصّة أنّ هذه الأقلّيّات تعيش بين أقوام متعدّدة، وثنيّة، بوذيّة، يهوديّة، نصرانيّة، وملحدة...

وقد استوجب هذا الواقع الشائك وجود فقه خاصّ بالأقلّيّات؛ يسمّى بفقه المهجر، أو فقه التعارف، أو فقه المغتربين، أو فقه الأقلّيّات، أو فقه المسلمين في غير المجتمع الإسلاميّ. ولهذا الفقه أصول ومبادئ نظريّة وتطبيقيّة يجب معرفتها واستيعابها وتمثّلها.

تحاول هذه المقالة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، وهي: ما هو فقه المهجر؟ وما هي مقوّماته النظريّة والتطبيقيّة؟ وما هي أهدافه العامّة والخاصّة؟ وما هي مصادره؟ وما هي المشاكل التي يطرحها هذا الفقه؟ وكيف يمكن تأصيل هذا الفقه وتأسيسه؟

أولاً: مصطلح فقه الأقلّيّات:

يُسمّى فقه الأقلّيّات بتسميات أخرى، مثل: فقه دار الحرب، فقه دار العهد، فقه المهجر أو المهاجر، فقه الأولويّات، فقه المكان، فقه الجغرافيا، فقه المسلمين في مجتمع

غير المجتمع الإسلاميّ، فقه المغتربين، فقه التعايش[1]، فقه المواطنة[2]، وفقه الأقلّيّات المسلمة[3]...

ويمكن -أيضاً- تسميته بفقه التعارف؛ لكونه يبيّن علاقة المسلم بالآخر الأجنبيّ على مستوى المعاملات والعبادات والتفاعل الأخلاقيّ، ويتطلّب هذا وجود فقه خاصّ بهذا التعامل الذي يتمّ بين الأنا والآخر. وينبغي أن يكون -بطبيعة الحال- تعاملاً إنسانيّاً إيجابيّاً، قائماً على التفاهم، والتسامح، والتعارف، والتعايش، والصداقة، والمودّة، والمحبّة؛ مصداقاً لقوله -تعالى-: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[4].

وعلى الرغم من الاختلاف البيّن بين المسلمين والكتابيّين في كثير من الأصول الدينيّة والشرعيّة الكبرى، وبالضبط في ما يتعلّق بالعقيدة والتوحيد والإيمان، فإنّ ثمّة مجموعة من القواسم المشتركة التي تقرّب المسلمين من غير المسلمين، ولا سيّما في مجال المعاملات والمعاهدات والقيم والعلاقات الإنسانيّة...

وتجدر الإشارة إلى أنّ الهجرة جائزة في الشرع الإسلاميّ، خاصّة إذا كانت هروباً من الظلم والاستبداد والبطش، أو بحثاً عن العلم والرزق، أو خوفاً على الدين من تجبّر الكفّار والوثنيّين. وفي هذا السياق، يقول الله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ٩٧ إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا ٩٨ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوّٗا غَفُورٗا ٩٩ ﴾[5].

(١) عند الدكتور خالد محمد عبد القادر في كتابه: من فقه الأقلّيّات المسلمة، ط١، قطر-الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨م.

(٢) عند الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه: فقه المواطنة.

(٣) عند الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: في فقه الأقلّيّات المسلمة، ط١، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١م.

(٤) سورة الحجرات، الآية ٧.

(٥) سورة النساء، الآيات: ٩٧-٩٩.

ولم يكن مصطلح «فقه الأقلّيّات» معروفاً في القرون الماضيّة؛ بل ظهر في قرننا العشرين مع تزايد ظاهرة الهجرة إلى الدول الأجنبيّة، وتفاقم مشاكلها بشكل تدريجيّ؛ ما أثّر سلباً في وضعيّتهم الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة... وأكثر من هذا، لم يبرز هذا المصطلح في الكتابات الإسلاميّة المعاصرة إلا بعد مجموعة من الندوات والمؤتمرات العلميّة التي ناقشت أوضاع المسلمين في المهجر أو أرض الاغتراب، وأشرفت عليها رابطة العالم الإسلاميّ، ومنظمة المؤتمر الإسلاميّ، وغيرهما من المؤسّسات العلميّة والسياسيّة الحكوميّة وغير الحكوميّة.

هذا، وإنّ عدد المسلمين في الخارج في تزايد؛ حيث أشارت هيئة الأمم المتّحدة إلى أنّ ثمّة أكثر من خمسمئة وخمسين (٥٥٠) مليون مسلم، يعيشون في أرض الغربة. ومن ثمّ، يشكّلون ثلث عدد المسلمين في العالم، ويعيشون في ما بين ٥٦ إلى ٥٨ دولة، في ستّ قارات عالميّة[١]. لذلك، فهم يمثّلون أقلّيّة بالنسبة إلى الشعوب المستقبلة، وتتطلّب أوضاعهم حلولاً مستعجلة؛ في ما يتعلّق بحالتهم الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والحضاريّة... وقد استوجبت هذه المشاكل الملحّة كلّها؛ فقهاً عصريّاً جديداً، يسمّى بفقه الأقلّيّات، أو فقه المهجر، أو فقه التعارف.

ويُعنى فقه الأقلّيّات بدراسة حياة المسلمين في المجتمعات الأخرى غير المسلمة، وإيجاد الحلول الشرعيّة لمشاكلهم ومستجدّاتهم، سواء أكانت سياسيّة ،أم اجتماعيّة، أم اقتصاديّة، أم دينيّة، أم حضاريّة، بمراعاة ظروف المكان والزمان. وقد يكون هذا الفقه فقهاً عامّاً أو فقهاً فرعيّاً؛ كفقه الفرائض، وفقه الأموال، وفقه النساء، وفقه الجنايات، وفقه السياسة، وغيرها من الفقهيّات الفرعيّة والجزئيّة.

وهناك مَن عرّفه بقوله: «أمّا كلمة (الأقلّيّات)، فهي مصطلح سياسيّ جرى في العرف الدوليّ، يُقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العِرق أو

(١) انظر: «الأقلّيّات المسلمة فى العالم... ثروة مجهولة»، موقع مسلمو العالم، رمز الخبر ١٣٠٠١، بتاريخ ١٩ أبريل ٢٠١٥م:
http: / /globemuslims.com /ar /news /13001 /

اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبيّة. وتشمل مطالب الأقلّيّات ـ عادة ـ المساواة مع الأغلبيّة في الحقوق المدنيّة والسياسيّة، مع الاعتراف لها بحقّ الاختلاف والتميّز في مجال الاعتقاد والقيم»[1].

ثانياً: بدايات الاهتمام بفقه الأقلّيّات:

يمكن الحديث عن مرحلتين رئيستين من مراحل الحاجة إلى فقه الأقلّيّات؛ هما: مرحلة الضياع والاستلاب، ومرحلة الصحوة الإسلاميّة؛ بمعنى أنّ المهاجرين الأوائل، سواء أكانوا الجيل الأوّل أم الجيل الثاني، أحسّوا بالضياع والاغتراب في بلاد المهجر، ولم يعرفوا دينهم معرفة حقيقيّة، فقد هاجروا إبان الحربين العالميّتين الأولى والثانية، إمّا للحرب إلى جانب الحلفاء مقابل لقمة الخبز، وإمّا لتعمير أوروبا في سنوات الخمسين والستّين من القرن الماضي من جرّاء الدمار الذي لحق بها. فلم يتبيّن المسلمون المهاجرون دينهم بشكل جيّد؛ لأنّهم كانوا منشغلين بلقمة الخبز، والشوق والحنين إلى وطنهم وأهلهم وأحبّتهم. ومن ثمّ، لم يعرفوا حقائق الإسلام عن وعي وعلم وتطبيق؛ بل أحسّوا بالضياع والاغتراب وفوات الأوان، ولاسيّما أنّ أغلب هؤلاء المهاجرين كانوا أمّيّين ـ وأقصد مهاجري المغرب العربيّ ـ، بل حتى الشعوب الإسلاميّة الأصليّة في تلك الفترة؛ كمسلمي البوسنة والهرسك والطاجيك والقوقاز والشيشان والألبان... كانوا مستلبين دينيّاً، وكانوا ـ أيضاً ـ تابعين للمنظومة الاشتراكيّة السوفياتيّة التي أخضعتهم قهراً وقسراً وجبراً، وكانوا في الحقيقة مضطهدين عقديّاً؛ وهم يشكّلون أقلّيّات مسلمة، ينبغي عليها أن تذوب في المجتمع الاشتراكيّ المادّيّ والمُلحِد.

أما في العقود الأخيرة، فقد تحقّقت صحوة إسلاميّة واعية، فشرع المسلمون المغتربون يتساءلون عن دينهم، ويبحثون عن طرائق التعارف مع الأجانب، ويتساءلون عن كيفيّة الحفاظ على هويّتهم وشخصيّتهم الإسلاميّة، فأسّسوا مساجد ومعاهد ومجالس دينيّة

(١) العلواني، طه جابر: «نظرات تأسيسيّة في فقه الأقلّيّات»، موقع الإسلام أون لاين.نت:
http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/politic/2001/article11_.shtml

تعليميّة وتربويّة، ونظّموا مؤتمرات إسلاميّة للتباحث في قضايا دينهم، ومناقشة أمور حياتهم الدنيويّة والأخرويّة.

وفي هذه المرحلة بالذات، لم يكتفِ المسلمون المغتربون ببناء المساجد والكتاتيب القرآنيّة فحسب؛ بل أسّسوا مدارس ومعاهد وكلّيّات وجامعات إسلاميّة لتخريج العلماء والدعاة المتنوّرين[١].

وقد انعقد في القرن العشرين وسنوات الألفيّة الثالثة كثير من الندوات والمؤتمرات في الشرق الأقصى وأوروبا وأمريكا؛ بغية النظر في مشكلات الأقلّيّات المسلمة، واقتراح الحلول الفقهيّة الناجعة لمعالجتها بطريقة من الطرائق الممكنة. ومن بين ذلك: ندوتان نظّمهما اتّحاد المنظّمات الإسلاميّة في فرنسا لتناول فقه الأقلّيّات المسلمة في فرنسا خصوصاً، وأوروبا عموماً، واستدعي لهما كثير من الفقهاء المتخصّصين في هذا المجال، مثل: الدكتور مصطفى الزرقا، الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، سيد الدرش، الشيخ منّاع القطان، الشيخ عبد الله بن بية، الشيخ محمد العجلان، الدكتور ناصر الميهان، الشيخ فيصل مولوي، الدكتور عصام البشير، والشيخ يوسف القرضاوي... لمناقشة قضيّة «الإقامة في بلاد الغرب... والحصول على جنسيّة هذا البلد... والزواج من أوربيّة غير مسلمة للحصول على الإقامة... والزواج بامرأة عرفاً على خلاف القانون، وتطليق المرأة قانوناً، وهو متزوّج بها فعلاً؛ للحصول على معونة المطلقة... وأخذ الرجل معونة البطالة من الدولة، مع أنّه يعمل ولكن لا يبلّغ عن عمله... إلخ هذه الأشياء»[٢].

وترتّب على هاتين الندوتين تأسيس مجلس أوروبيّ للإفتاء والبحوث، ينظر في مشاكل الأقلّيّات في ضوء الشريعة الإسلاميّة؛ انطلاقا من رؤية معاصرة، تراعي متغيّرات

(١) وقد ذكر الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي، في كتابه «فقه الأقلّيّات المسلمة»، مجموعة من المراحل الفرعيّة التي تندرج ضمن مرحلة الصحوة الإسلاميّة الكبرى؛ مثل: مرحلة الشعور بالهويّة، ومرحلة الاستيقاظ، ومرحلة التحرّك، ومرحلة التجمّع، ومرحلة البناء، ومرحلة التوطين، ومرحلة التفاعل. انظر: في فقه الأقلّيّات المسلمة، ط١، القاهرة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٣.

(٢) م.ن، ص٦.

الزمان والمكان ومستجدّاتها. وقد عقد أكثر من سبع دورات للنظر في مشاكل الأقلّيّات المسلمة، وتوصّل المجلس إلى مجموعة من القرارات العلميّة الفرديّة والجماعيّة، ولكنّ هذه الاجتهادات لم تجمع في كتاب معيّن ولم توثّق؛ لكي يطّلع عليها الفقهاء والجاليات المسلمة.

ونُظِّم مؤتمر آخر لعلماء الشريعة بأمريكا سنة ١٩٩٩م لطرح قضايا فقه الأقلّيّات. كما اهتمّت رابطة العالم الإسلاميّ اهتماماً ملحوظاً بفقه الأقلّيّات، فكلّفت الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي وغيره من الباحثين بإنجاز بحوث في هذا المجال.

ويمكن القول: إنّ المجلس الفقهيّ الأوروبيّ للبحوث قد عمّق كثيراً مبادئ فقه الأقلّيّات؛ نظريّة وتطبيقاً، وكان من أنشطته الثقافيّة والفكريّة والدينيّة البارزة أنْ نظّم الدورة السادسة عشرة في تركيا يوليو ٢٠٠٦م، حيث قدّم المجلس ثمانية وعشرين بحثاً في الفقه السياسيّ للأقلّيّات المسلمة. كما قدَّم أكثر من خمسين بحثاً في مشاكل الأسرة عبر ثلاث دورات سابقة، ضمن ما يسمّى بفقه الأسرة المسلمة في الغرب. ولا يزال الاهتمام بقضايا فقه الأقلّيّات أو فقه المهجر جارياً ومستمرّاً بشكل دؤوب هنا وهناك.

وثمّة مجموعة من الكتب التي كتبها مجموعة من الباحثين في مجال فقه الأقلّيّات؛ منها: ما كتبه الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي «غير المسلمين في المجتمع الإسلاميّ»، و«فقه الأقلّيّات المسلمة»، وكتاب الدكتور طه جابر العلوانيّ «مدخل إلى أصول وفقه الأقلّيّات»، وكتاب الدكتور خالد محمد عبد القادر «من فقه الأقلّيّات المسلمة»، وكتاب الشيخ عبد الله بن بية «ضوابط الفتوى وفقه الأقلّيّات»، وكتاب الدكتور عبد المجيد النجّار «فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا»، والكتاب الذي أعدّه علي بن نايف الشحود بعنوان «الخلاصة في فقه الأقلّيّات»...

وهناك مؤلّفات وكتب أخرى في هذا المجال ـأيضاًـ؛ مثل: «الأحكام السياسيّة للأقلّيّات المسلمة في الفقه الإسلاميّ» لسليمان محمد توبولياك (١٩٩٥م)، وكتاب «الأحكام الشرعيّة الناظمة للعادات الاجتماعيّة للأقلّيّات المسلمة في أمريكا» لعمّار منذر

محمد قحف (٢٠٠١م)، وكتاب «التنظيم القضائيّ للأقلّيّات المسلمة» لمهنّد فؤاد استيتي (٢٠٠٦م)، وكتاب «فقه الأقلّيّات المسلمة في مسائل الأحوال الشخصيّة» لأمل يوسف القواسمي (٢٠٠٦م)، وكتاب «دراسة مقارنة للأوضاع التعليميّة للأقلّيّات المسلمة في الهند وسريلانكا يوغسلافيا ومدى جهود العالم الإسلاميّ لمواجهة هذه الأوضاع» لعلي سالم إبراهيم النباهين (١٩٨٥م)...

ثالثاً: موقف علماء الإسلام من فقه الأقلّيّات:

هناك مجموعة من المواقف العلميّة تجاه فقه الأقلّيّات؛ سواء أكانت مواقف إيجابيّة أم سلبيّة أم محايدة أم معتدلة. ومن بين هذه المواقف:

١. موقف يدافع عن فقه الأقلّيّات؛ مثل: موقف الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي ومن تبعه من العلماء المسلمين؛ كطه جابر العلواني، وغيرهما، إذ يدعو هؤلاء إلى تأصيل هذا الفقه وتثبيته وتقنينه وتأسيسه؛ نظريّة وتطبيقاً.

٢. موقف بعض العلماء الذين يقبلون بالمضمون والمبدأ، ولكنّهم يرفضون المصطلح، ويستبدلونه بفقه التعايش، مثل: الشيخ عبد الله بية، أو فقه التعارف، كما أسميناه.

٣. موقف يرفض هذا الفقه جملة وتفصيلاً، كالشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، كما يبدو ذلك جليّاً في محاضرته التي ألقاها في مجلس برلمان الاتّحاد الأوروبيّ في ستراسبورغ في «حقوق الأقلّيّات في الإسلام» سنة ١٩٩١م. وفي هذا الصدد، يقول البوطي في محاضرته المعنونة بـ «ليس صدفة: تلاقي الدعوة إلى فقه الأقلّيّات مع الخطّة الرامية إلى تجزئة الإسلام»: «في الوقت الذي يخطّط أئمّة الغزو الفكريّ في العالم، لتجزيء العالم الإسلاميّ الواحد إلى «إسلاميّات» إقليميّة متعدّدة، ومن ثمّ مختلفة، فمتصارعة، تتعاظم وتتلاحق الأصوات الداعية إلى إيجاد ما يسمّونه بـ «فقه الأقلّيّات»، وتفصيله كسوةً إسلاميّة مناسبة للإسلام الذي يتنامى اليوم في الغرب -بشطريه الأوروبيّ والأمريكيّ- دون الإسلام الآخر المنتشر في

الأوطان الإسلاميّة عامّة. ولقد قلت سائلاً: ما هي المستندات أو الأسس التي ينبغي أن يستولد منها «فقه الأقلّيّات» هذا؟ فقيل لي: إنّها كثيرة: قاعدة المصالح.. الضرورات تبيح المحظورات.. المشقّة تجلب التيسير.. ما جعل عليكم من الدين من حرج. قلت: ولكنّ هذه المستندات ليست خاصّة للمسلمين المقيمين في أوروبا وأمريكا.. إنّها مستندات لفقه إسلاميّ عالميّ لا وطن له، ولم تكن يوماً ما مستندات لما تسمّونه «فقه الأقلّيّات» دون غيره، فحيثما وجدت الضرورة بمعناها الشرعيّ المعروف ارتفع الحظر المسبّب لها، وأينما وجدت المشقّة التي تتجاوز الحدّ المعتاد، تثبت الرخصة الشرعيّة المتكفّلة برفعها، وحيثما تعارضت المصلحتان في سلّم المقاصد الشرعيّة، قدّمت الأَوْلَى منهما.. ولم نجد في قرآن أو سنّة، ولا في كلام أحد من أئمّة الشريعة الإسلاميّة، أنّ هذه المستندات خاصّة بحال الأقلّيّات التي تقيم في ديار الكفر، فلا يجوز لغيرهم من المسلمين في العالم الإسلاميّ الأخذ بها والاستناد إليها. قيل لي: إنّ الضرورات التي تنبثق منها الحاجة الماسّة إلى فقه خاصّ بتلك الأقلّيّات، نابعة من وجودهم في مجتمعات غير إسلاميّة، لها خصوصيّتها المتميّزة عن المجتمعات الإسلاميّة! قلت: أيّ إسلام هذا الذي يقرّر أنّ مجرّد وجود المسلم في دار الكفر يُعدّ ضرورة تبرّر تشريع فقه إسلاميّ خاصٍ به، ينسجم مع ما يحيط به من تيارات الكفر والفسوق والعصيان؟! إذاً، فلماذا شرّع الله الهجرة وأمر بها، من دار الكفر (إن لم يتح للمسلم تطبيق أحكام الإسلام فيها) إلى دار الإسلام، وهلا أقام رسول الله وصحبه بين ظهراني المشركين في مكّة، مستندين في ذلك إلى هذا الذي لم يكن يعرفه ممّا تسمّونه «فقه الأقليات»؟ وإذا كان مجرّد وجود المسلمين في دار الكفر مصدراً لضرورة تبرِّرُ ابتداع فقه جديد يناسب حال تلك الدار ومَنْ فيها، فمن هم الذي عناهم الله ـتعالىـ بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ ﴾[1]. لقد

(١) سورة النساء الآية ٤.

كنّا نستبشر بأنّ تزايد المسلمين في الغرب مع التزامهم بالإسلام وانضباطهم بأحكامه، يبعث على ذوبان الحضارة الغربيّة الجانحة في تيار الحضارة الإسلاميّة. ولكنّا اليوم، وفي ظلّ الدعوة الملحّة إلى ما يسمّى بـ «فقه الأقلّيّات» نعلم أننا مهدّدون بنقيض ما كنّا نستبشر به، إنّنا مهدّدون بذوبان الوجود الإسلاميّ في تيار الحضارة الغربيّة الجانحة، بضمانة من هذا الفقه. ألا فليتّق الله أئمّة هذه الدعوة التي لا عهد لنا بها قبل اليوم، وليعلموا أنّ ثمرتها تحقيق ما يراد بالإسلام اليوم، من تحويله إلى إسلامات إقليميّة متنوّعة، وإنّ لنا في المجامع الفقهيّة الكثيرة في عالمنا العربيّ والإسلاميّ ما يغني عن ابتداع مرجعيّات خاصّة، متخصّصة بهذا الفقه الإسلاميّ الجديد الذي لا عهد للشريعة الإسلاميّة به[١].

وهذا يعني أنّ الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي يدعو إلى فقه عالميّ وكونيّ بامتياز، يكون مرجعاً لكافّة العالمين، وفي الوقت نفسه، يعترف هذا الفقه العامّ بالضرورات التي تستلزمها الأقلّيّات في الدول الغربيّة أو دار الغربة أو المهجر؛ فلذا، لا داعي إلى فقه الأقلّيّات إطلاقاً، ما دامت هناك مرونة الإسلام ويسره وسماحته ورخصه الكثيرة وضروراته المتنوّعة. أمّا ابتداع فقه الأقلّيّات بهذا الاسم، فالغرض منه هو تجزيء الدين الإسلاميّ إلى فقهيّات وإسلاميّات متعدّدة.

لكنّ «الحقيقة أنّ تخوّف فضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي مبالغ فيه، وإلا فإنّ الأقلّيّات المسلمة في حاجة إلى بيان كثير من الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بمعاملاتها وعباداتها، ولا يعني ذلك مطلقاً الدعوة إلى تجزئة الإسلام أو التفريق بين فقهه واجتهاده الموحّد أصلاً بوحدة أصوله وتشريعاته. والله أعلم»[٢].

(١) انظر: موقع الدكتور البوطي على الإنترنت:

http: //www.bouti.net /bouti_monthly15.htm

(٢) حميش، عبد الحق: قضايا فقهيّة معاصرة، كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، جامعة الشارقة، الموسم الدراسّي ٢٠٠٢ـ ٢٠٠٣م، ص٢٧٧.

رابعاً: مقوّمات فقه الأقلّيّات أو فقه المهجر:

يبتني فقه المهجر على مجموعة من المرتكزات أبرزها الآتي:

١. تعلّقه بأقلّيّة مسلمة في غير المجتمع الإسلاميّ.

٢. مواكبته لما تواجهه الأقلّيّة المسلمة من مشاكل مختلفة في بلاد المهجر؛ اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة واقتصاديّة وثقافيّة ودينيّة وحضاريّة.

٣. مراعاته لمتغيّرات الزمان والمكان ومستجدّاتهما.

٤. مراعاته لفقه الجماعة؛ فضلاً عن فقه الفرد.

٥. استقلاله بمكوّناته النظريّة والتطبيقيّة على غرار الفقه السياسيّ، والفقه الاقتصاديّ، والفقه الاجتماعيّ...

٦. استفادته من خصائص التشريع؛ بلحاظ مرونته، ووسطيّته، واعتداله، ويسره، ومواكبته للواقع...

٧. اتّسامه بخاصّيّة التعارف والتفاهم والتسامح والانفتاح على الآخر...

خامساً: أهداف فقه الأقلّيّات:

ثمّة مجموعة من الأهداف التي يرمي فقه المهجر أو فقه التعارف أو فقه الأقلّيّات إلى تحقيقها؛ أبرزها الآتي:

١. تأسيس علم جديد وتأصيله في ضوء الفقه المعاصر؛ يسمّى بفقه التعارف.

٢. النظر في مشاكل المسلمين في بلاد المهجر في ضوء فقه معاصر مرن مواكب للواقع ومتغيّرات الزمان والمكان ومستجدّاتهما.

٣. إيجاد الحلول لجميع المشاكل التي تعاني منها الأقلّيّات المسلمة في بلاد المهجر على المستويات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة والحضاريّة.

٤. الحفاظ على هوية المهاجرين وجوهر شخصيّتهم الإسلاميّة بالنظر إلى أحوالهم ومشاكلهم ومستلزماتهم.

٥. نشر الإسلام بين صفوف غير المسلمين؛ بتثبيته في أوساط الأقلّيّات عن طريق الاقتداء والاسترشاد والتمثّل.

٦. مساعدة الأقلّيّات على الوعي بشريعتها السمحة، والانفتاح على الآخرين انفتاحاً إيجابيّاً، والتفاعل معهم على أساس التعارف والتسامح والتفاهم والتعايش والصداقة.

٧. تثقيف الأقلّيّات في أمورها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة؛ لكي لا تكون عرضة الاستلاب والذوبان والاستغلال والضغط القسريّ.

سادساً: خصائص فقه الأقلّيّات:

يتميّز فقه الأقلّيّات أو فقه المهجر أو فقه التعارف بمجموعة من الخصائص والمميّزات؛ نجملها في الآتي:

١. سهولته ومرونته ويسره.

٢. انطلاقه من أصول فقه النصّ، مع مراعاة المتغيّرات المكانيّة والزمانيّة للواقع.

٣. توفيقه بين الاجتهادات الفقهيّة التراثيّة والاجتهادات الشرعيّة المعاصرة.

٤. نظرته إلى قضايا المهاجرين المغتربين من خلال منطق التعارف، في ضوء رؤية إسلاميّة عالميّة منفتحة، تراعي خصائص الشعوب الأخرى.

٥. انطلاقه من الفقه المقاصديّ الذي يراعي مصالح الإنسان وضروراته وحاجيّاته.

٦. إرجاعه الفروع إلى الأصول، وربطه الجزئيّات بالكلّيّات، وبحثه عن المصالح مع درئه للمفاسد.

٧. حفاظه على الشخصيّة المسلمة في كلّ جوانبها الذهنيّة والعقليّة والوجدانيّة والدينيّة والحضاريّة والثقافيّة، مع الانفتاح على الآخر انفتاحاً إيجابيّاً، يقوم على التعارف والتفاهم والتسامح والتعايش.

٨. صيرورته مرجعاً يجمع الاجتهادات الفقهيّة التي تخصّ الأقلّيّات المسلمة في مختلف النواحي الدنيويّة والأخرويّة.

٩. أصالته بمكوّناته، واستقلاله بفروعه الجزئيّة، وتفرّده بمنهجه الأصوليّ الاستنباطيّ.

سابعاً: المشاكل التي يعالجها فقه الأقلّيّات:

يعاني المسلمون المغتربون في أرض المهجر مشاكل عدّة تتعلّق باغترابهم عن أرض الإسلام، وعدم القدرة على الاندماج في المجتمع الغربيّ، والتخوّف من ضياع هويّتهم وشخصيّتهم الإسلاميّة، وعدم تملّكهم العلم وتقنيات التكنولوجيا، وعزلتهم عن المجتمع، وإحساسهم بكونهم أقلّيّات متفرّقة، وصعوبة التوصّل إلى تحصيل تمثيليّة قويّة في المجتمع الغربيّ، ووجود مفارقة صارخة بين عقيدتهم وسلوكهم العمليّ، وضعف إنتاجهم وترجماتهم، وضعف تسويق أخلاقهم الإسلاميّة...

ومن ثمّ، فهناك أنواع من المشاكل التي تحتاج إلى توضيح وإفتاء وحلول فقهيّة ناجعة نوجزها في الآتي:

١. مشاكل سياسيّة، ومنها: الانتخاب في بلاد المهجر، التصويت على الأحزاب السياسيّة من غير المسلمين، مساندة الأحزاب السياسيّة الأجنبيّة، تأسيس حزب إسلاميّ في أرض الغربة، حكم هجرة المسلم إلى بلد آخر يتوافر فيه العدل بين الناس، حكم الالتزام بأنظمة الدول الكافرة للمسلم المقيم فيها، حكم الهجرة إلى بلاد الكفّار مخافة الضرر، حكم اتّباع القوانين في بلاد الكفر، اللجوء السياسيّ إلى البلاد غير الإسلاميّة، والمشاركة في جيوش المشركين...

٢. مشاكل اجتماعيّة، ومنها: الإقامة في بلاد الكفر، العمل في متاجر تبيع الخمور والخنازير، التزوّج بكتابيّة أو وثنيّة، الزواج الأبيض[١]، حكم التجنّس بالجنسيّة الأوروبيّة للمسلم، دفن المسلمين في مقبرة غير المسلمين، زواج مسلمة من شيوعيّ أو غير مسلم، زواج المسلم بغير المسلمة، إسلام المرأة دون زوجها، ميراث المسلم من غير المسلم، تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم، التعامل مع الجار غير المسلم، الضوابط الشرعيّة للعمل في المهجر، حكم لبس الملابس الغربيّة، حكم حلق اللحى وتهذيبها، انحرافات بعض المسلمين في بلاد الغرب، الاحتكام إلى محاكم غير المسلمين، وحكم سفر المرأة إلى بلاد الغرب والبقاء بدون محرم...

٣. مشاكل اقتصاديّة، منها: شراء البيوت في الغرب عن طريق البنوك، بناء المراكز الإسلاميّة من أموال الزكاة، التصدّق على فقراء المهجر، الاستثمار في بلاد المهجر، حكم المساهمة الماليّة في أعياد الميلاد، حكم جمع المسلم التبرّعات للكنيسة، وحكم إعطاء الكفّار من الزكاة والصدقات...

٤. مشاكل دينيّة، منها: الجمع بين الصلوات في بلاد المهجر، صلاة الجمعة قبل الزوال وبعد العصر، الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء في الصيف والشتاء، مشكلة رؤية الهلال، تعليق الصلبان والتماثيل في المسجد، قصر الصلاة للمقيم في بلاد الكفر، قضاء الدين من الربا، حكم من مكث مدّة طويلة خارج بلده بالنسبة إلى قصر الصلاة، حكم صلاة الجمعة في بلد نصراني لا تقام فيه الصلاة، حكم دخول الكنائس لأجل الدعوة أو لأجل الفرجة، وحكم خطبة الجمعة بغير العربية...

٥. مشاكل متعلّقة بالأطعمة والأشربة، منها: ترك الأضحية لوجود أوبئة البقر

(١) الزواج الأبيض: ينتشر هذا الزواج في المغرب كثيراً، ولا يعدّ زواجا حقيقيّاً أو شرعيّاً في منظور الإسلام، بل هو زواج مصلحة ومنفعة، والغرض منه هو الحصول على أوراق الإقامة مقابل مبلغ ماليّ. ولا يمكن أن يستفيد الراغب بتلك الأوراق إلا بالزواج الشكليّ؛ حتى تسمح له الدولة الأجنبيّة بالدخول إلى بلدها عبر ذلك الزواج القانونيّ/ المزيّف. وبمجرّد أن يصل الزوج أو الزوجة إلى البلد المضيف، يطلّق الزوج زوجته، أو تطلّق الزوجة زوجها.

والغنم، حكم الخلّ المصنوع من الخمر، حكم الإنزيمات التي أصلها خنزير، أكل اللحوم غير الحلال، ومنع الذبح في بلاد المهجر...

٦. مشاكل تربويّة وتعليميّة، منها: وضعيّة التعليم في مدارس المهجر، تدريس مقرّرات بلدان المهجر، الدراسة في بلاد الغرب، ونزع الحجاب في المؤسّسات التعليميّة والجامعيّة...

٧. مشاكل ثقافيّة: الاندماج في ثقافة بلاد المهجر، الترويج لثقافة المهجر، وإقامة التمثيليّات في مساجد المراكز الإسلاميّة...

٨. مشاكل حضاريّة؛ منها: التعامل مع حضارة الآخر، التقريب بين الدين الإسلاميّ والدين النصرانيّ، حوار الحضارات، علاقة المسلم بالآخر الكتابيّ أو الوثنيّ أو المشرك، المثاقفة والاحتكاك الحضاريّ، الجلوس بين ظهرانيّ المشركين، التعامل مع الكفّار، التعامل مع الفرق الأخرى، وعيادة المريض الكافر أو تهنئته...

وثمّة مشاكل عديدة يطرحها فقه الأقلّيّات بشكل من الأشكال، ومن الصعب حصرها بطريقة مسحيّة في هذا الحيّز الضيّق من هذه الدراسة النظريّة العامّة.

ثامناً: تأصيل فقه التعارف:

إذا أردنا تأصيل فقه الأقلّيّات أو فقه التعارف، فلا بدّ من وضع أسس منهجيّة معيّنة في ذلك، نظريّاً وتطبيقيّاً على النحو الآتي:

١. الاجتهاد وفق رؤية إسلاميّة معاصرة تراعي متغيّرات الزمان والمكان ومستجدّاتهما.

2. الانطلاق من القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

3. تمثّل فقه المقاصد بآليّاته الشرعيّة التي تتعلّق بمصالح الناس وضروراتهم وحاجيّاتهم، والموازنة بين المصالح ودرء المفاسد.

4. مراعاة فقه الواقع وفقه الموازنات وفقه الأولويّات، والضروريّات والحاجيّات البشريّة.

5. تطبيق الفقه المقارن، والأخذ بمبدأ الترجيح من خلال استقراء الأدلّة الشرعيّة، والمقارنة بين الآراء الفقهيّة الراجحة.

6. ضرورة الاجتهاد، وتجاوز الفقه الموروث.

7. تبنّي منهج التيسير ما وجد إليه سبيلاً، ونفي العسر والحرج والمشقّة والتكليف بما لا يطاق؛ استناداً إلى كلّيات القواعد الفقهيّة المقتنصة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

وعلى العموم، لا بدّ من وجود فقه خاصّ يجيب عن المشاكل والأسئلة المختلفة التي تطرحها الأقلّيّات في ضوء رؤية إسلاميّة معاصرة قائمة على التعارف والتسامح والتعايش، والأخذ بمنطق الضرورة والتخفيف والتيسير، والابتعاد عن الضيق والتعسير والحرج. وفي هذا الصدد، يقول طه جابر العلواني في مقالة له بعنوان «نظرات تأسيسيّة في فقه الأقلّيّات»: «وربّما حاول بعضهم الإجابة عن هذا النمط من الأسئلة بمنطق «الضرورات» و«النوازل»، ناسين أنّه منطق هشّ لا يتّسع لأمور ذات بال. وربّما واجه المسلم فوضى في الإفتاء: فهذا الفقيه يُحِلُّ، وذاك يُحَرِّم، وثالث يستند إلى أنّه يجوز في «دار الحرب» ما لا يجوز في «دار الإسلام»، ورابع يقيس الواقع الحاضر على الماضي الغابر قياساً لا يأبه بالفوارق النوعيّة الهائلة بين مجتمع وآخر، وبين حقبة تاريخيّة وأخرى؛ بل لا يأبه بالقواعد الأصوليّة القاضية بمنع قياس فرع على فرع... فتكون النتيجة المنطقيّة لهذا المنطلق المنهجيّ الخاطئ إيقاع المسلمين في البلبلة والاضطراب، وتحجيم دورهم المرتقَب، والحُكم عليهم بالعزلة والاغتراب، وإعاقة الحياة الإسلاميّة، وفرض التخلّف عليها، وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة والعمران المستنير في زماننا هذا. والحق أنّ مشكلات الأقلّيّات المسلمة لا يمكن أن تواجَه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كلّيّات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم،

ويستنير بما صحّ من سنّة وسيرة الرسولﷺ في تطبيقاته للقرآن وقِيمه وكلّيّاته.

وبناءً عليه، فلا بدّ من فقه معاصر جديد، يستفيد من الفقه القديم، ومن ثمّ، لا يشدّد عليها عسراً وضيقاً وحرجاً. كما ينبغي أن يستفيد هذا الفقه من الاجتهادات المعاصرة في مختلف مقارباتها، رغبة في تأسيس فقه يواكب مستجدّات واقع الأقلّيّات في بلدان المهجر.

ومن جهة أخرى، نتفهّم جيّداً موقف الفقهاء الذين يتخوّفون من الأخذ بفقه الضرورة والتوسّع من رخص التسامح؛ لما يترتّب على ذلك من مخاطر ومزالق فقهيّة جمّة، قد تحوّل الفقه الإسلاميّ إلى فقه الجواز والمرونة والضرورة والإباحة. وفي الوقت نفسه، نثبت أنّ هذا الفقه لا بدّ من أن يستعين بمجموعة من الضوابط والمقاصد والشروط التي لا تتركه عرضة للمرونة المميعة والسائبة؛ بل لا بدّ من قيود ملزمة تربط هذا الفقه الجديد بأصول الفقه العامّ ومقاصده الشرعيّة الكبرى.

خاتمة:

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ فقه الأقلّيّات أو فقه التعارف أو فقه المهجر هو ذلك الفقه الذي يدرس مختلف المشاكل التي تعترض الأقلّيّات في بلدان المهجر، مع تقديم الحلول الناجعة لهذه المشاكل في ضوء فقه إسلاميّ معاصر، يتبنّى الاجتهاد الذي يراعي مصالح الأقلّيّات، ويدرأ عنها المفاسد من خلال تطبيق طريقة فقهيّة مرنة وميسّرة، منهجاً وسبيلاً ومسلكاً، مع تمثّل آليّات الفقه المقاصديّ، تشريعاً وإفتاءً وحكماً، على أن يكون هذا الفقه فقهاً كلّيّاً عامّاً أو فقهاً فرعيّاً أو جزئيّاً. ومن ثمّ يجيب هذا الفقه عن مجموعة من الأسئلة أو القضايا التي تؤرّق المهاجرين؛ سواء أكانت سياسيّة، أم اجتماعيّة، أم اقتصاديّة، أم ثقافيّة، أم دينيّة، أم حضاريّة...

ولا بدّ لهذا الفقه من أن يتجاوز الدلالة السياسيّة لمصطلح الأقلّيّات، لينفتح على مصطلح التعارف الذي يوحي بطبيعة العلاقات الإنسانيّة الإيجابيّة التي تجمع بين المسلم وجاره غير المسلم؛ لأنّ الأهمّ هو المعاملة الحسنة، والتصرّف الطيّب اللائق مع الآخر؛ مصداقاً لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [1].

(١) سورة الممتحنة، الآية ٨.

المواطنة والمشاركة في الدولة الإسلاميّة المعاصرة
-قراءة في الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيﷺ-

الدكتور حسين رحال[1]

خلاصة:

أظهر الإمام الخمينيﷺ احتراماً لرأي الشعب وتقديراً لتضحياته وإنجازاته، ولم يكن ذلك في الجانب العاطفيّ والشعوريّ فحسب؛ بل كان له دلالاته الفكريّة والسياسيّة، خصوصاً في فترة تصاعد الثورة على نظام الشاه، والانتقال إلى الجمهوريّة الجديدة. وأبرز إشارة الى تلك العلاقة والثقة: هي مخاطبة الإمامﷺ للشعب في القضايا المصيريّة؛ ومنها العودة إليه في مجال حسم القضايا الكبرى عبر آليّة الاستفتاء الشعبيّ، وبذلك يكون الإمامﷺ قد كرّس مشاركة الشعب في حسم الموضوعات الحسّاسة، وفي تحمّل المسؤوليّة عن خياراته التي يتّخذها.

فكان فكر الإمامﷺ ذا جانب عمليّ يستجيب للضرورات الملحّة للأمّة، وبقدر حاجة المجتمع، ويقوم بملء الفراغات وتقديم الرؤى التي تسدّ حاجة المجتمع الراهنة من داخل المنظومة الإسلاميّة.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ والعلوم الإجتماعيّة، من لبنان.

وقد قدّم الإمام رؤيته في العلاقة مع أتباع الأديان الأخرى، بوصفهم جزءاً من الأديان التوحيديّة؛ فاستطاع أن يُقدِّم حلاً لمسألة مشاركة الشعب في الحكومة، ولمسألة الأقلّيّات الدينيّة وغير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، نابعاً من المبادئ الإسلاميّة؛ بحيث يضمن الحرّيّات والحقوق الإنسانيّة لكلّ مواطن، بعيداً عن منطق الذمّيّين التاريخيّ أو الدولة الليبراليّة العلمانيّة. فأنشأ حالة مواطنة إسلاميّة من داخل الفقه السياسيّ الإسلاميّ المعاصر، في اجتهاد يراعي المبادئ الإسلاميّة ويطبّقها بشكل يتناسب مع العصر والظروف التاريخيّة الراهنة دوليّاً.

مصطلحات مفتاحيّة:

المواطنة، المشاركة، الأقلّيّات، أهل الذمّة، الدولة الإسلاميّة، الدولة الحديثة، الحرّيّات، الحقوق، الاستفتاء الشعبيّ، المبادىء الإسلاميّة، الفقه السياسيّ، الواقع المعاصر، ...

مقدّمة:

يعبّر الخطاب السياسيّ للإمام الخمينيﷺ إبان انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران عن ضرورة تاريخيّة في إظهار الموقف من فئات معيّنة من الشعب، وذلك لحظة ولادة دولة ونظام سياسيّ وتشكّلهما على أسس جديدة؛ ما يعطي هذا الخطاب بعده الحقيقيّ في الربط بين الواقع والخطاب: الواقع السياسيّ الذي يحتاج إلى الخطاب، والخطاب الذي يريد تبرير واقع جديد أو إنشاءه. فكلّ كلمة من هذا الخطاب تعني تأثيراً محدّداً في موازين القوى الاجتماعيّة، وتعني ـأيضاًـ إمّا حلاً وإمّا تعقيداً وتأزيماً لموضوع جليل القدر، مثل: دور الفئات غير المسلمة وموقعها داخل النظام نفسه.

إنّ هذا الحصر المنهجيّ ضروريّ، لكي نبتعد عن الجدالات ذات الطابع الكلاميّ أو الفقهيّ أو المنطقيّ الذي طالما عصف بالمتون الأصوليّة والفقهيّة في تناول مسائل حقوقيّة وقانونيّة ودينيّة، كتلك المرتبطة بدور الشعب في الحكومة، وبحقوق غير المسلمين ودورهم في المتن الفقهيّ الإسلاميّ التقليديّ، ما حدا بنا إلى التركيز على الفترة الأكثر حسّاسيّة، وهي فترة اندلاع الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٨م وانتصارها عام ١٩٧٩م بقيادة الإمام الخمينيﷺ، وقيامه بمواجهة تحدّ فكريّ وسياسيّ، هو دور غير المسلمين في النظام السياسيّ العتيد.

أولاً: المواطنة وعلاقتها بالدولة الحديثة:

يرتبط مفهوم المواطنة ـالسائد حاليّاًـ بظهور الدولة الحديثة، ونشوء مفهوم السيادة في أوروبا منذ معاهدة وستفاليا في العام ١٦٤٨م، التي كرّست الحدود وفق ما وصلت إليه الإمارات والممالك بعد الحروب المتعدّدة، ومنها الحروب الدينيّة في أوروبا[1].

وقد اتّخذ موضوع المواطنة داخل تلك الحدود شكل العلاقة بين الملك والرعيّة،

(١) انظر بهذا الخصوص: ماكيفر، روبرت: تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦م، ص٢١٨ وما بعدها.

حيث تخضع هذه الأخيرة خضوعاً كاملاً لسيادة الدولة ـ الملك على حساب انتماءات الأفراد، وخصوصاً الدينيّة (الكنيسة).

مع تطوّر مفهوم العقد الاجتماعيّ[1]، وعلى خلفيّة الاستعمار والنهب الأوروبّي لبلدان العالم، تطوّر وضع المواطنين الاقتصاديّ والاجتماعيّ والقانونيّ في أكثر من بلد أوروبيّ. ومع نضالات عديدة للطبقات والشرائح المهمّشة، تطوّر مفهوم الحقوق المدنيّة داخل الدولة (القوميّة أو الأمّة) عبر علاقة الدولة بالمواطن (الفرد)، متجاوزة أيّ وسيط بينهما، سواء أكانت قرابةً أم انتماءً دينيّاً أو إثنيّاً؛ فالسلطة المطلقة للملك، ثمّ للدولة على المواطنين.

من هنا، ارتبط مفهوم المواطنة بتطوّر الليبراليّة في إطار الدولة القوميّة[2] التي جعلت المواطن الفرد محور العمليّة القانونيّة بمجرّد كونه فرداً حرّاً يخضع لموجبات القانون فقط، متساوياً مع غيره من الأفراد، مهما كان انتماؤه الدينيّ أو الطائفيّ أو العرقيّ، فالمساواة في المواطنة تشكّل الإنجاز الذي تقدّمه الدولة الحديثة، بوصفه رافعة إيديولوجيّة لها، في مقابل الدولة ما قبل الحديثة.

وعلى الرغم من أنّ الجدل الفكريّ الغربيّ الذي يتناول دور الدين في ذلك التطوّر التاريخيّ يتنوّع بين موقف متحامل على المؤسّسة الدينيّة وناقدٍ للدين ولدوره؛ وفقاً للسياق الفرنسيّ السلبيّ، وموقفٍ غير قاطع مع التجربة الدينيّة؛ بل يقيّم دور الدين إيجاباً، خصوصاً في السياق الإنكلوسكسونيّ[3] . ومن الواضح أنّ تعدّد مسارات التطوّر التاريخيّ للمجتمعات الغربيّة يسمح لنا بالإشارة إلى أنّ بعض هذه التجارب اتّكأ على الدين؛ من أجل تطوير المفاهيم الحديثة، وكذلك لتطوير المؤسّسات الدستوريّة

(١) لمراجعة مختصرة لنظريّات العقد الاجتماعيّ، انظر: رايلي، كيفين: الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، سلسلة عالم المعرفة الكويتيّة رقم٩٧، ص٢٦٠ وما بعدها.

(٢) عالج هذه النقطة: الكواري، علي خليفة؛ وآخرون: المواطنة والديمقراطيّة في البلدان العربيّة، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٤م، ص٣٠ وما بعدها.

(٣) يمكن متابعة جزء من هذا الجدل في: قرم، جورج: المسألة الدينيّة في القرن الواحد والعشرين، بيروت، دار الفارابي، ٢٠٠٧م.

لدولة المواطنة الغربيّة. وإذا كانت التجربة البروتستانتيّة قد استحوذت على أبحاث عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر[١]؛ فإنّ التجربة الإنكليزيّة للثورة اعتمدت على إدخال العنصر الدينيّ؛ لتبرير الصلاحيّات المعطاة للمجلس النيابيّ بمواجهة سلطة الملك؛ باعتبار أنّ المجلس المنتخب يمثّل رضى الله من خلال إرادة الناس[٢].

أمّا في السياق التاريخيّ الإسلاميّ، فقد كان نظام المِلل العثمانيّ آخر ابتكارات الفقه السياسيّ للسلطنات الحاكمة باسم الإسلام، وقد عالج مسألة المواطنة خارج إطار المساواة الفرديّة؛ بل في إطار الاعتراف بالجماعات الدينيّة ـ بوصفها طوائفَ ومِلل ـ والتعايش معها، والقبول بها جماعاتٍ، لا في إطار المساواة بين الأفراد[٣].

وتشير بعض الدراسات الحديثة إلى مسألة مهمّة؛ وهي تراجع مستوى الحقوق المدنيّة والسياسيّة ـ للجماعات وللأفراد، وبشكل خاصّ لغير المسلمين ـ منذ نشوء دولة المُلك العضوض؛ كما سمّاها المؤرّخون المسلمون، على يد معاوية بن أبي سفيان، ثمّ خلفائه الأمويّين والعبّاسيّين. وازدياد الأمر سوءاً مع تبلور الفقه السلطانيّ والأدب السلطانيّ

(١) فيبر، ماكس: الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، ترجمة: محمد علي مقلّد، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، لا ت.

(٢) يشرح برتران بادي ملابسات تجربة التحرّكات الشعبيّة والثورة في إنكلترا بين القرنين الثاني عشر والسابع عشر الميلاديّين، حيث ينقل عن هنري باركر أنّ موضع شريعة الله هو في «قلوب الناس»، ويستند إلى رأي المتزمّتين في توطيد شرعيّة المجلس النيابيّ، وشرعيّة التمثيل (على حساب الملك وسلطاته المطلقة). أمّا جون جودوين، فاعتبر الحكومة بمنزلة مؤسّسة إلهيّة وسلطتها قائمة على الحوار والتوافق والعقول الفرديّة للبرلمانيّين. ويندفع النقاش المؤسّس للديمقراطيّة الإنكليزيّة إلى التوصّل إلى علاقة إيجابيّة بين الحكم بصيغة إلهيّة ـ دينيّة والديمقراطيّة البرلمانيّة؛ أي إلى فهم الشرعيّة الشعبيّة في إطار دينيّ؛ إذ لا يمكن أن تبنى الحقيقة الإلهيّة إلا على قاعدة الإرادات الفرديّة، ولا تكون الحكومة شرعيّة إلا إذا كانت مسؤولة أمام المجتمع المدنيّ. انظر: بادي، برتران: الدولتان/ الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة: نخلة فريفر، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٦م، ص٥٢ ـ ٦٠.

(٣) يمكن أخذ فكرة عن التراث الفقهيّ والفكريّ الإسلاميّ التقليديّ عن نظام أهل الذمّة في: زيدان، عبد الكريم: أحكام الذمّيّين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد، دار القدس؛ بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨١م. ولأخذ فكرة عن تطوّر وضع أهل الذمّة في الفترة العثمانيّة، يمكن العودة إلى كتاب ركّز على وضعهم في مصر في: ميلاد، سلوى علي: وثائق أهل الذمّة في العصر العثماني وأهمّيّتها التاريخيّة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م. وهناك كتاب تقليديّ في الفقه السنيّ له تأثير على كثير من الحركات الإسلاميّة، هو: أحكام أهل الذمّة لابن القيّم الجوزيّة.

الذي برّر السلطة الغاشمة وانتهاكاتها الفظيعة للحقوق الإنسانيّة[1].

وما أُخِذَ على الحركات الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ الحديث؛ هو جمودها عند فكرة الخلافة ومستلزماتها القانونيّة والفقهيّة[2] (كمفهوم أهل الذمّة)، وقصورها عن مواجهة تحدّي المواطنة؛ فهل يمكن للفكر الإسلاميّ أن ينتج مفهوماً للمواطنة يسمح ببناء دولة قانون، لا تميّز بين المواطنين على أساس الجنس أو النوع أو الانتماء الدينيّ والطائفي والعرقي؟ لقد كان التحدّي الأبرز هو المساواة في المواطنة بين مختلف الفئات. فما هو دور المواطنين غير المسلمين في دولة إسلاميّة؟ هل هم متساوون في المواطنة أم إنّهم رعايا أقلّ درجة من النواحي السياسيّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والحرّيّات الفرديّة والعامّة؟

كان نظام أهل الذمّة والملل العثمانيّ يعود إلى فترة ما قبل نشوء الدولة الحديثة؛ وهو يعود في أصوله إلى التطوّر التاريخيّ لمسألة أهل الكتاب في الدولة الإسلاميّة السلطانيّة، ويُعتبر متخلّفاً عن مبدأ المساواة القانونيّة للفرد الحرّ مع بقيّة الأفراد، أمام الدولة والقانون.

ثانياً: الظروف الفكريّة والسياسيّة المحيطة بتجربة الإمام الخميني قدس سره:

تحتاج معالجة هذه النقطة بالتحديد إلى إضاءة أوسع على الفكر السياسيّ للإمام قدس سره ومواقفه من التنوّع الفكريّ والدينيّ في بلده.

---

(١) تعود أغلب الحركات السلفيّة التكفيريّة إلى كتب السياسة الشرعيّة للثلاثيّ: ابن تيمية، الماوردي، وأبي يعلا الفرا، وخصوصاً كتابي الأخيرين اللذين يحملان العنوان نفسه: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة. ويمكن مراجعة معالجة جدّيّة في الموضوع في: ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام- العقل السلفيّ الفقهيّ بين النصّ والواقع-، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر -على سبيل المثال- انتقادات الشيخ محمد مهدي شمس الدين لهذه الحركات الإسلاميّة في: شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٢، قم المقدّسة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩١م، ص٤١٤.
ويمكن ملاحظة تطوّرات هامّة حدثت في الخطاب الإسلاميّ التجديديّ في دور غير المسلمين في الحكم من وجهة نظر إسلاميّة سنّيّة من خلال كتابات مفكّرين؛ أمثال: الشيخ محمد الغزالي (١٩١٧ - ١٩٩٦م)، وحسن الترابي، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ راشد الغنّوشي (معاصرون)، سمح فيها تطوّر رؤية هؤلاء إلى الدولة؛ بوصفها مؤسّسة منفصلة عن شخص الحاكم/ الخليفة أو الولي بتجاوز بعض مسلّمات الخطاب التقليديّ في أهل الذمّة وأحكامهم (وكذلك دور المرأة السياسيّ)، ولكنّها لم تتبلور بشكل فعليّ؛ إلا بدءاً من أواسط الثمانينات وبدايات التسعينات من القرن العشرين، ولم تؤدِّ تجربة وصول بعض هؤلاء أو أنصارهم الى الحكم سواءٍ في السودان أو تونس أو مصر إلى تقديم أنموذج عمليّ سنّيّ مستقرّ؛ بما يسمح بالحكم على تجربته في مجال صفوف غير المسلمين.

وسأحاول أن أنتقل إلى صلب القضيّة المطروحة من خلال مجموعة من النقاط التمهيديّة، هي: فكرة الولاية (ولاية الفقيه)، دور الشعب في إقامة السلطة، التراث النضاليّ للأمّة الإيرانيّة، وعلاقة الدين بالثورة منذ عام ١٩٠٩م.

تبدو ثقة الإمامﷺ بالشعب عالية جدّاً من خلال الخطب واللقاءات العديدة التي أجراها، حيث يُظهر الإمامﷺ احتراماً لرأي الشعب وتقديراً لتضحياته وإنجازاته، كما يُقدّم رؤيته للنظام السياسيّ والاقتصاديّ، باعتباره خادماً للشعب، وبشكل خاصّ الفئات الأكثر فقراً.

ولم تنحصر هذه العلاقة المميّزة في الجانب العاطفيّ والشعوريّ فحسب؛ بل كان لها دلالاتها الفكريّة والسياسيّة، خصوصاً في فترة تصاعد الثورة على نظام الشاه، والانتقال إلى الجمهوريّة الجديدة.

وأبرز إشارة الى تلك العلاقة والثقة: هي مخاطبة الإمامﷺ للشعب في القضايا المصيريّة، ومنها العودة إليه في مجال حسم القضايا الكبرى عبر آليّة الاستفتاء الشعبيّ، وبذلك يكون الإمامﷺ قد كرّس مشاركة الشعب في حسم الموضوعات الحسّاسة، وفي تحمّل المسؤوليّة عن خياراته التي يتّخذها.

هنا تدخل إشكاليّة هامّة؛ إذ كيف يمكن لإمام فقيه كتب في الحكومة الإسلاميّة قبل نحو عقدين من انتصار الثورة، وتحدّث عن محوريّة الفقيه في النظام السياسيّ الذي يريده، أن يأتي بعد ذلك لاستشارة الشعب؟ في حين أنّ منطق الأمور هو العودة إلى صاحب السلطة، وهو الفقيه الجامع للشرائط، كما قد ذكر في أبحاثه في ولاية الفقيه في ستينات القرن الماضي، علماً أنّ الرضى الشعبيّ محقّق من خلال تكريسه قائداً للشعب والثورة المنتصرة.

إنّ اعتماد الإمامﷺ لمبدأ الاستفتاء الشعبيّ، على الطريقة الغربيّة، وفي أبرز تطبيقاته الاستفتاء على شكل النظام، أي على الجمهوريّة الإسلاميّة، وعلى الدستور لاحقاً، ثمّ

الانتخابات المتعدّدة التي جرت لمراكز السلطة المتعدّدة، يُظهر محوريّة الشعب في فكر الإمام الخمينيّ، بعيداً عن المناظرات السجاليّة في مركز مشروعيّة السلطة، وهل هو بيد الفقيه فقط أم بأيدي الفقيه والشعب معاً؟

لا تتعلّق المسألة بنصوص كلاميّة وحجاجيّة؛ بل بممارسة السلطة عبر الشعب، وهو أمر برأيي لا يتناقض مع صلاحيّات الفقيه الواسعة والضامنة لمسار التجربة السياسيّة للجمهوريّة الإسلاميّة.

إنّ تسمية الدولة بالجمهوريّة هو اعتراف رمزيّ بالغ الدلالة بدور الجمهوريّة في اختيار المؤسّسات. وإعطاؤها الشرعيّة الشعبيّة والإسلاميّة هو ـأيضاًـ الجزء الآخر الذي يعني الشرعية الدينيّة ومحوريّتها.

من هذا المنطلق، كان فكر الإمام ذا جانب عمليّ يستجيب للضرورات الملحّة للأمّة، وبقدر حاجة المجتمع، ويقوم بملء الفراغات وتقديم الرؤى التي تسدّ حاجة المجتمع الراهنة من داخل المنظومة الإسلاميّة.

لقد ركّز الإمام على دور الفقيه في السلطة وفي الشأن العامّ خلال فترة من ركود النشاط العامّ لإسقاط الشاه، وفي ظروف كانت تنحو إلى المهادنة، ومع سريان تيارات عديدة داخل الحوزة العلميّة تضغط باتّجاه الانـزواء عن الممارسة السياسيّة والتدخّل في الشأن العامّ؛ لذلك كانت رؤية الحكومة الإسلاميّة استجابة لحاجة فكريّة وفقهيّة واجتماعيّة تعيد الاعتبار لدور علماء الدين في حسم موقفهم الوطني العامّ ضدّ الأنظمة الطاغوتيّة، وتعيد الفاعليّة إلى الحوزة العلميّة وفئة علماء الدين، باعتبارهم منحازين إلى جانب المستضعفين ضدّ المستكبرين؛ ولأنّهم يملكون حلاً وبديلاً فعليّاً ـوليس شعاريّاًـ من النظام البائد ومن الأنظمة الأخرى المقترحة من خارج المنظومة الإسلاميّة.

لقد عالج الإمام مرض القعود والجمود في الثقافة الدينيّة لصالح تثوير القطاع برمّته ـمؤسّسات وأفرادـ لتحمّل مسؤوليّاتهم، والانخراط في الحراك العامّ تحت راية

إسلاميّة لديها مشروع للحياة والحكم، وهي مبادرة إيجابيّة تدمج الحوزة بالعالم المحيط، وتجعلها قادرة على التجاوب مع متطلّباته؛ بل وقيادته[1].

فالإمام لم يتخلَّ عن نظريّته القائمة على محوريّة الفقيه ومسؤوليّته عندما دعا إلى استفتاء الشعب في القضايا المصيريّة، وإلى أخذ رأيه عبر صناديق الاقتراع؛ بل أضاف عاملاً جديداً إلى هذه النظريّة، ينمّ فيما ينمّ عن ثقته بخيارات الشعب، أي قناعته الراسخة بأنّ الشعب سيختار النظام الجمهوريّ الإسلاميّ، ولكنّ لذلك أبعاداً أخرى ودلالات مختلفة، منها أنّ الفقيه الذي ألزم الفقهاء بمسؤوليّاتهم تجاه الشعب والأمّة والدين ـ من خلال ضرورة تصدّيهم للمسؤوليّة السياسيّة عبر نظريّة الولاية ـ هو نفسه الذي حمّل الشعب المسؤوليّة في اختيار النظام الإسلاميّ، وما سينتج عن ذلك من تبعات كبرى ومهام جسام.

لقد تحدّث الإمام عن ذلك بوضوح في خطابه المهمّ والتاريخيّ الذي ألقاه عشيّة الاستفتاء على الجمهوريّة الإسلاميّة، والذي دعا فيه إلى المشاركة الفعّالة والتصويت بـ «نعم» للجمهوريّة الإسلاميّة، على الرغم من أنّه أورد عبارة ذات مغزى في الخطاب نفسه؛ إذ قال إنّه مع قناعته بعدم الحاجة إلى هذا الاستفتاء، فقد دعا إلى إجرائه، ما يطرح إشكاليّة كبرى هنا! فإذا كان الشعب قد اختار عمليّاً النظام الإسلاميّ، فما الداعي إلى الاستفتاء الشكليّ (عبر التصويت) على هذا النظام؟

يبدو أنّ قبول الإمام بإجراء الاستفتاء أمر بالغ الدلالة على سلوكه السياسيّ الذي -على الرغم من صلاحيّته الواسعة في المنظور الفقهيّ بما لا يحتاج معه إلى العودة إلى

(١) بلغ تأثير الإمام الخميني في هذا المجال حدّاً اعترف معه جماعة فيهم بعض المستشرقين بفضله في نقل المؤسّسة الدينيّة من الشلل السياسيّ إلى الحياة الفعليّة؛ إذ يرى محمد أركون أنّ الإمام الخميني، ومن خلال ولاية الفقيه، يحدث انقطاعاً (يقصد بالمعنى المعرفيّ والإبستمولوجيّ) مع النظريّة الشيعيّة التي تريد تعليق مفاعيل الإمام (ومنها المفاعيل السياسيّة) طيلة فترة غياب الإمام؛ ليعيد إدخال ممارستها داخل التاريخ؛ أي إعادة وصل المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة مع التاريخ والشؤون العامّة، وعدم الاكتفاء بالانكفاء والتنظير بما جرى في التاريخ القديم، بل يشرك الشيعة والحوزة الدينيّة في صناعة التاريخ المعاصر. انظر: أركون، محمد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، ط٢، بيروت، مركز الانماء القوميّ؛ المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٦م، ص١٨٤.

الشعب في إقرار شكل النظام- يعمد إلى اللجوء إلى آليّة دستوريّة معاصرة لإبراز رأي الشعب في هذه القضيّة.

وفي سياق ما جرى، يمكن الاستنتاج أنّ الإمامﷺ أقرّ عمليّاً بمشروعيّة رأي الشعب في مثل هذه القضايا، ولو لم يطرح الأمر على شكل رأيٍ فقهيّ أو فكريّ يبرّر هذا الإجراء، أو يعطيه أدلّته النظريّة الكافية.

إنّ مجرد قبول الإمامﷺ بهذا الاستفتاء وما بعده، يُعطي الآليّة الدستوريّة للاستفتاء شرعيّة خاصّة ومحوريّة، مهما كان رأيه الشخصيّ بعدم الحاجة إليه أصلاً.

ويمكن القول إنّ ثمّة مستوىً من المعالجة يظهر اختلافاً (إبستمولوجيّاً) بين اللجوء إلى الاستفتاء لأخذ الشرعيّة الشعبيّة من جهة، والاقتصار على رأي الفقيه في الموضوع من جهة ثانية؛ ذلك أنّ مجرّد قبول الإمامﷺ باللجوء إلى استفتاء الشعب في شكل النظام (وغيره) يمثّل اعتماداً لهذه المرجعيّة الدستوريّة (أي الاستفتاء)، وكذلك التزاماً سياسيّاً وأخلاقيّاً بها، فالإمام الفقيه العارف العادل الزاهد الشجاع العارف بالعصر وأحواله لم يكن يناور حينها، ولم يكن بحاجة إلى المناورة؛ فالقيادة له محسومة وأمره مطاع والشعب رهن نداء صغير منه لكي يتحرّك لتحقيق ما يريد، ولو كلّفه ذلك الشهادة!

لقد ألزم الإمامﷺ نفسه، وألزم مساعديه، وألزم أعداءه بقرار الشعب، وقدّم التزاماً مسبقاً بمجرّد القبول بآليّة الاستفتاء، أي التشريع العمليّ لهذه الآليّة واحتكامه لنتائجها. وهو سلوك سياسيّ فقهيّ وفكريّ واجتماعيّ، عبّر فيه الإمامﷺ عن اجتهاد وجرأة كبيرين تكرّسان حقّ الشعب في اختيار شكل نظامه السياسيّ، وطبيعة المؤسّسات التي تنوب عنه وتدير مصالحه. وهذا الاجتهاد يشكّل سدّاً لحاجة اجتماعيّة في لحظة سياسيّة خطيرة ملأها قائد كبير كِبَرَ الإمام المقدّسﷺ.

إنّ الانتقال من الرأي الفقهيّ أو الفلسفيّ إلى الحيّز الدستوريّ بآليّاته المجسّدة في مؤسّسات وقوانين وإجراءات عمليّة هو انتقال من مستوى تفكيريّ-معرفيّ إلى مستوى معرفيّ مختلف، وبالتالي، فإنّ نقل النظريّة من مستوى إلى آخر يتطلّب تسييل النظريّة

الفقهيّة أو الفلسفيّة في قوالب دستوريّة وإجرائيّة لا تعكس بالضرورة الدقّة النظريّة أو المعطى الفكريّ نفسه، ولا تمثل مستواه السابق بصورة حرفيّة، قبل الانتقال إلى حقل معرفيّ جديد.

لقد استفاد الإمامﷺ من التجربة النضاليّة للشعب الإيرانيّ على مدى سنوات؛ وأبرزها التجربة الممتدّة إلى العقد الأوّل من القرن العشرين، حين أوصلت الثورة الدستوريّة الثوّار إلى السلطة، لكنّهم لم يستطيعوا بناء نظام والحفاظ عليه، في ما يعزو بعض الباحثين سببه إلى انزواء دور علماء الدين الثوريّين، ومغادرتهم الساحة، وتسليم الأمور إلى القوى المسيطرة على البرلمان حينها؛ ما جعل الإمامﷺ يتنبّه إلى أنّ حضور علماء الدين والمتديّنين يشكّل إحدى الضمانات التي تمنع انهيار التجربة الجديدة.

كما إنّ التراث الإيرانيّ الثوريّ الدستوريّ ليس بعيداً عن المنطق الدستوريّ العامّ الذي جاء به الإمامﷺ؛ بل يتقاطع معه، وهذه الاستمراريّة النضاليّة تمثّل إحدى مميّزات هذا الشعب.

ومن هذا التراث ما كتبه عام ١٩٠٦م المرجع الميرزا محمد حسين النائينيﷺ في خضم الصراع في المشروطة والمطلقة ـأي بتعبيرنا العربي: «الدستوريّة والدكتاتوريّة»ـ وهو الكتاب الذي أعاد أحد رموز الثورة آية الله محمود طالقاني نشره عام ١٩٥٥م في إطار تحريضه الثوريّ على النظام الشاهنشاهيّ.

لقد أبرز النائينيﷺ دور الأمّة والشعب بشكل موسّع في أطروحته المسمّاة «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» إلى حدّ أنّه اعتبر الدولة ملكاً للشعب برمّته، وبما أنّ غير المسلمين هم مواطنون من أبناء هذا الشعب، فهم يملكون في الدولة ما يملك المسلمون. وهو بهذا الاعتبار يُقدّم حلاً إسلاميّاً مشابهاً لما قدّمه الإمامﷺ في النتيجة، وهو تسويغ إشراك غير المسلمين في السلطة والدولة، وإنْ كان لدى الإمامﷺ رؤية خاصّة وموسّعة لدور الفقيه، كما أسلفنا.

ثالثاً: المواطنة والموقف من غير المسلمين عند الإمام الخمينيّ‌ﷺ:

قدّم الإمامﷺ رؤيته في العلاقة مع أتباع الأديان الأخرى، بوصفهم جزءاً من الأديان التوحيديّة. وفي ما يخصّ إيران، فإنّ أطروحة الإمامﷺ تجاههم قدّمت المبادئ العامّة، بعيداً عن عقدتين غالباً ما شابتا كتابات الباحثين المسلمين تجاه الموضوع.

- **العقدة الأولى**: هي الانطلاق من الأنموذج الغربيّ للمواطنة داخل الدولة القوميّة، ومحاولة إسقاط هذا المفهوم بحرفيّته على الأوضاع في العالم الإسلاميّ؛ حيث إنّ خلفيّة الفكر والنصّ القانونيّ إنّما تنبع من الموروث الغربيّ لإنشاء علاقة مواطنة منبهرة بالأنموذج الغربيّ، دون اعتبار لتاريخيّة المسألة، وارتباطاتها الثقافيّة والاجتماعيّة بالبلدان المطبَّقة فيها، أو المطلوب إسقاطها عليها.

- **العقدة الثانية**: تتمثّل عند كثير من الإسلاميّين بالاستغراق في فقه أهل الذمّة السلطانيّ؛ إذ اختار الإمامﷺ الابتعاد عن الأنموذج التقليديّ في الفقه الإسلاميّ المنتج في التجربة السلطانيّة الغاشمة، وخصوصاً لجهة تفسير مفهوم أهل الذمّة وفقاً لآراء فقهاء السلطة. لقد قدّم وعّاظ السلاطين على مرّ التجربة السلطانيّة ـ الأمويّة، والعبّاسيّة، والمملوكيّة، والعثمانيّة، وغيرها ـ أدباً فقهيّاً وسياسيّاً يخدم توجّهات السلطة الحاكمة باسم الإسلام تجاه المعارضين المسلمين من جهة، أو أتباع أهل الكتاب من جهة أخرى؛ بما تضمّن ذلك من إجحاف وسحب للحقوق والمساواة التي أمّنتها مبادئ الإسلام؛ وفقاً للتجربتين النبويّةﷺ والعلويّةعليه السلام.

فلم يستعمل الإمامﷺ المفردات الكثيرة الشائعة في آداب هؤلاء (فقهاء السلاطين)، ولا في الأدب السياسيّ للحركات الإسلاميّة التي نشأت على أثر الصدام مع الغرب بدءاً من العام ١٧٩٨م (غزو نابليون للقاهرة)، أو إلغاء السلطنة والخلافة العثمانيّة (١٩٢٤م)، وما حمله الجدل الفقهيّ الفكريّ من تمجيد لمفهوم الذمّة والذمّيّين وأهل الذمّة والمستأمنين، وهو الأدب الذي تزخر به كتابات إسلاميّين مصريّين ومشارقة وأفارقة، كانوا في البيئة الفكريّة للحركات الإسلاميّة المختلفة؛ سواء الإخوان

المسلمون، أو حزب التحرير، أو نتاج المؤسّسات التقليديّة في العالم الإسلاميّ، وهي كتب ودراسات تُعدّ بالمئات أو حتى بالآلاف.

لقد قدّم الإمام الخمينيّ رؤيته مباشرة وبوضوح ومن دون تعقيدات، في إطار تلبية حاجة الأمّة إلى حسم مسألة المواطنة لغير المسلمين ودورهم في النظام الإسلاميّ الذي يقترحه للحكم في إيران. وبمقدار ما كانت المسألة ملحّة، كان الحسم واضحاً من داخل الفكر الإسلاميّ والمبدأ الدينيّ والقرآنيّ، متجاوزاً الجدل التاريخيّ والفقهيّ في المسألة، حيث قدَّم رأياً اجتهاديّاً معاصراً، وبلغة تصيب قلب المقصد المطلوب.

وإذا كان الشاهد التاريخيّ حاضراً هنا في كلام مفجّر الثورة الإسلاميّة، فهو شاهد يرجع إلى الفترة الأصل ـ النبويّة والعلويّة ـ المعبّرة بصدق عن عدالة الإسلام، بخلاف التراث السلطانيّ السلطويّ. وفي هذا الشاهد حضر الإمام علي حاكماً عادلاً لم يرضَ الذلّ والمهانة للمرأة المعاهدة التي كان يهاجمها أتباع معاوية[1] ويسلبونها عند غزوهم الأنبار في إطار اعتداءاتهم على مواطني الدولة التي حكمها أمير المؤمنين، مثلما لم يرضَ ذلك للمرأة المسلمة تماماً، والشاهد الآخر هو قبول الإمام علي للتقاضي بمساواة تامّة في قضية الدرع مع اليهودي، فكان مثال العدل والمساواة.

لقد استند الإمام إلى هذا الشاهد التاريخيّ ومبادئ العدل والمساواة والإنصاف في الإسلام؛ ليبرز حقوق غير المسلمين عموماً، وحقوق أتباع الديانات الأخرى في الجوانب الآتية:

١. الاعتراف بهم والاختلاف معهم:

من خلال احترام هذا التنوّع والقبول به؛ لأنّه جزء من رؤية الإسلام لأتباع الأديان الأخرى، وليس لاعتبارات مصلحيّة أو سياسيّة أو ظرفيّة؛ فهم ـ في كلمات الإمام

(١) قد ورد كلام أمير المؤمنين علي في خطبة الجهاد في نهج البلاغة في حادثة اعتداء «سفيان بن عوف» على الأنبار في عهد حكومة أمير المؤمنين حيث يصور كيف كان الرجل منهم يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع منها حليّها...

- «إخواننا الإيرانيّون»[1]، ومن «أبناء شعبنا، ومن رعايا بلادنا، وإنيّ آمل أن تكون حكومة العدل الإسلاميّ مفيدة لهم، وأن يعيشوا في كنف الإسلام مرفّهين أحراراً وبشكل طبيعيّ»[2]، و «لهم احترامٌ خاصّ؛ وهم إخوة»[3].

إذاً، فهؤلاء مواطنون طبيعيّون. والعلاقة معهم يجب أن تكون ضمن «الاحترام التامّ»، فهم «غير المشركين»[4] الذين طالما اتّهُموا بالتآمر في صدر الإسلام.

جاء هذا الإقرار بالدور الطبيعيّ والحقوق والاحترام بوصفهم مواطنين مساوين لغيرهم أفراداً، وجماعة لها احترامها وتقديرها في نظر الإمام.

٢. الحقوق السياسيّة:

لقد تعامل الإمام مع أبناء الأديان الأخرى باعتبارهم أصحاب حقّ في إقرار النظام السياسيّ الذي يريدون، وفي المساهمة في التحرّكات السياسيّة المفصليّة والتأسيسيّة، وكذلك التفصيليّة؛ بدءاً من إعطاء رأيهم في شكل النظام برمّته، مروراً بدورهم في الحكومة والبرلمان -أي التمثيل السياسي- أفراداً وجماعة دينيّة ذات احترام ووضع خاصّ إيجابيّ.

وفي نداء له إلى الشعب الإيرانيّ، يحثّه فيه على التصويت في الاستفتاء على الجمهورية الإسلاميّة، يقول الإمام: «على الجميع شيعة وسنة، وأقلّيّات دينيّة، أن يخرجوا غداً ويدلوا بأصواتهم؛ لإنقاذ بلدهم من ورطتها وتعاستها. إنّ الجميع شركاء في الحقوق، وسيحصلون على حقوقهم»[5].

إنّ هذا الحقّ السياسيّ ليس شكليّاً؛ بل هو من الحقوق الأساسيّة غير القابلة للتصرّف؛

---

(١) مقابلة أجراها مراسل التلفزيون السويسريّ مع الإمام الخميني في باريس، بتاريخ: ٩ صفر ١٣٩٩هـ.ق.

(٢) الخميني، روح الله: صحيفة الإمام، ج٦، من خطاب للإمام الخميني في طهران، بتاريخ: ١٣٩٩هـ، ص٢٠٧.

(٣) م.ن، من خطاب للإمام الخميني للدعوة إلى الاستفتاء، بتاريخ: ٣٠ ربيع الثاني ١٣٩٩هـ.ق.

(٤) م.ن، من خطاب للإمام الخميني في قم المقدّسة مع مجموعة من اليهود الإيرانيّين، بتاريخ: ١٧ جمادي الثانية ١٣٩٩هـ.ق.

(٥) م. ن، من خطاب للإمام الخميني للدعوة إلى لاستفتاء، ص٣٤٥.

فحين يدعو الإمام الجميع إلى للمشاركة في الاستفتاء، يعلن رأيه بدعم التصويت بـ«نعم»، لكنّه لا يجبر أحداً على ذلك. فجميع المواطنين ـ بمن فيهم غير المسلمين ـ يتمتّعون بالحقّ الأساس، وهو التصويت لشكل النظام الذي يريدون، فهم أحرار في أن يرفضوا الجمهوريّة الإسلاميّة، أو أن يختاروا أيّ نظام آخر، فذلك لا يلغي حقّهم الجوهريّ الأساس في رسم السياسة العامّة، بقدر قدرتهم على التأثير في التصويت؛ لأنّ المشاركة السياسيّة هي الأهمّ هنا: «إنّي أطلب منكم جميعاً أن تعطوا صوتكم للجمهوريّة الإسلاميّة، طبعاً أنتم أحرار، يمكنكم أن تصوّتوا لما تشاؤون، يمكنكم أن تختاروا بين البطاقتين التي تحمل إحداها «نعم» والأخرى «لا»، ويمكنكم أن تختاروا ما شئتم في البطاقة التي تحمل «لا»، فليس من الضروري أن تكون «لا» مجرّدة، لكم الحقّ، وتستطيعون أن تكتبوا فيها ما شئتم: «جمهوريّة ديمقراطيّة» أو «نظام ملكيّ»، اكتبوا ما شئتم، أنتم مخيّرون، ولكنّ الاستفتاء يعني «نعم» أو «لا»؛ فهو ليس انتخاباً»[1].

وتشمل المشاركة السياسيّة ـ أيضاً ـ المواقع السياسيّة العليا من حكومة وبرلمان. وهذا ما يؤكّده الإمام الخميني في ردّه على سؤال عن دور الأقلّيّات الدينيّة، وخصوصاً اليهود والمسيحيّين في الحكومة المقبلة: «طبعاً، سيكون هناك مكان للأقلّيّات الدينيّة في الحكومة الإسلاميّة، ولهم الآن نواب، ودخلوا في البرلمان، ونحن في الحكومة الإسلاميّة نؤكّد على حقّهم هذا»[2].

٣. الحرّيّات الاجتماعيّة والفرديّة:

يقرّ الإمام الحرّيّة الاجتماعيّة والفرديّة لكلّ أبناء الشعب ولأيّ فئة انتموا، وخصوصاً لغير المسلمين من أتباع الديانات المحترمة ومن غيرهم، بل ويدافع عن حرّيّتهم وحقوقهم؛ إذ يؤكّد أنّ للشيوعيّين ـ أيضاً ـ الحقّ في مناقشة عقائدهم وبيانها؛ شرط

(١) الخميني، صحيفة الإمام، م. س، ج٦، من خطاب للإمام الخميني للدعوة إلى الاستفتاء، ص٣٤٥.
(٢) م. ن، ج٥، من مقابلة للإمام مع صحيفة نوفل دي شاتو الباريسيّة، بتاريخ: ١٨ ذي الحجة ١٣٩٨هـ.ق، ص٩٤.

عدم التآمر على البلاد[1]: «إنّ الأقلّيّات الدينيّة ليست حرّة فحسب؛ بل إنّ الحكومة الإسلاميّة ترى من واجبها الدفاع عن حقوقها. مضافاً إلى ذلك، فإنّ لكلّ إيرانيّ الحقّ بالتمتّع بحقوقه الاجتماعيّة، لا فرق في ذلك بين المسلم والمسيحيّ أو اليهوديّ أو أيّ مذهب آخر»[2].

ويرى الإمام أنّ واجب الحكومة الإسلاميّة هو منح السعادة لكلّ فئات الشعب، مع غضّ النظر عن انتمائهم الدينيّ والقوميّ، وأنّ واجبها الدفاع عنهم وحماية حقوقهم؛ لأنّ الإسلام يهتمّ كثيراً برفاهيّة الناس، براحة الناس، ولا يجعل فرقاً في هذه الأمور بين فئة وأخرى[3].

ويؤكّد الإمام أمام أبناء الطائفة الزرادشتيّة أنّ مصالحهم وحقوقهم ومعيشتهم مصونة، وأنّ معيشتهم ورفاهم جزء من رفاه الشعب الإيرانيّ، وأنّ الإسلام يريد لجميع فئات الشعب الرفاه والسعادة[4].

وواقع الحال أنّ ما أثاره الإمام بشكل واضح خلال لقاءاته مع أعضاء الطوائف الدينيّة غير المسلمة في إيران؛ هو الضمانة لهم على حقوقهم السابقة واللاحقة في الدولة الإسلاميّة، وعلى أمر آخر يُفسّر لنا محور الصراع الاجتماعيّ والسياسيّ؛ إذ يكشف ذلك عن البيئة المعرفيّة التي تحدّد آليّة الاشتغال تجاه الأعداء والخصوم... إنّها آليّة سياسيّة، وليست دينيّة.

لقد ركّز الإمام خلال هذه اللقاءات بشكل واضح على الصراع بين المستكبرين والمستضعفين؛ على ناهبي ثروات الشعوب، على الأغنياء المترفين سارقي الفقراء، وعلى كون الشاه ونظامه استكباريّين. وهذا هو المعيار، لا انتماؤهما الدينيّ.

---

(١) يقول الإمام: «إنّ الشيوعيّين أحرار في ظلّ الدولة الإسلاميّة في بيان عقائدهم...»، «إنّ الماركسيّين أحرار في بيان عقائدهم في المجتمع.. فالكلّ حرّ في بيان عقيدته، لكنه ليس حرّاً في التآمر». انظر: منهجيّة الثورة الإسلاميّة، مقتطفات من أفكار الإمام الخمينيّ وآرائه، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، ١٩٩٦م.

(٢) م.ن.

(٣) الخميني، صحيفة الإمام، م.س، من خطاب للإمام خلال لقاء له بأعضاء الطائفة اليهوديّة في إيران في مدينة قم المقدّسة، بتاريخ: ١٧ جمادي الثانية ١٣٩٩هـ.ق.

(٤) م.ن، من خطاب للإمام خلال لقاء له بأعضاء الطائفة الزرادشتيّة، بتاريخ: ١٣٩٩هـ.ق.

والأمر نفسه ناقشه الإمام﵀ مع ممثّلي الطائفة اليهوديّة؛ إذ نزع فتيل الصراع الدينيّ بين المسلمين واليهود، فجاء تحديده لموارد الصراع سياسيّاً: «جبهة الاستكبار والظلم، مقابل جبهة المستضعفين وأصحاب الحقّ. من هنا، فليس ـ ثمّة ـ صراع مع الدين اليهوديّ، وهو دين محترم، ولا مع اليهود بوصفهم يهوداً؛ بل الصراع هو مع الصهيونيّة؛ لأنّها جزء من الاستكبار العالميّ وأداة بيده»[١]. والمعيار نفسه ينطبق على حكّام المسلمين؛ وفي مقدّمتهم الشاه.

ما تقدّم يُفسّر لنا السماحة والودّ اللذين عبّر عنهما الإمام﵀ في معالجته لشؤون العلاقة مع غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، كما يراها؛ إذ إنّهم لا يشكّلون خطراً على الإسلام والدولة؛ بل قد تعرّضوا إلى الظلم والتعسّف من قبل النظام الشاهنشاهيّ البائد مثل الأكثريّة المسلمة؛ ولذا فإنّ واجب الثورة الإسلاميّة إنصافهم وحمايتهم ومنحهم إمكانيّات العيش الحرّ السليم المستقرّ، والرفاهيّة والرخاء تحت شرط واحد يطال المسلمين قبلهم؛ وهو عدم الإخلال بالنظام العامّ[٢].

(١) انظر: الخميني، صحيفة الإمام﵀، م.س، اللقاءات المذكورة مع كلّ من المسيحيّين والأرمن واليهود والزرادشت.
(٢) م.ن، خطابه الداعي إلى الاستفتاء على الجمهوريّة الإسلاميّة.

خاتمة:

بناءً على ما تقدّم، استطاع الإمام‌ﷺ أن يُقدِّم حلاً لمسألة مشاركة الشعب في الحكومة، ولمسألة الأقلّيّات الدينيّة وغير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، وقد جاء الحلّ نابعاً من المبادئ الإسلاميّة؛ حيث يضمن الحرّيّات والحقوق الإنسانيّة لكلّ مواطن، بعيداً عن منطق الذمّيّين التاريخيّ أو الدولة الليبراليّة العلمانيّة.

لقد أنشأ الإمام‌ﷺ حالة مواطنة إسلاميّة من داخل الفقه السياسيّ الإسلاميّ المعاصر، في اجتهاد يراعي المبادئ الإسلاميّة، ويطبّقها بشكل يتناسب مع العصر والظروف الراهنة دوليّاً.

وقف الأنفال

-دراسة فقهيّة وحقوقيّة-

علي رمضان[١]

خلاصة:

تشكّل الأنفال مجموعةً مهمّةً من الأموال التي كانت بتصرّف الأئمّة عليهم السلام في ظلّ أنظمة الحكم الإسلاميّة؛ بهدف المساهمة في حلّ مشاكل المجتمع.

وهناك شبه إجماعٍ بين فقهاء الإماميّة في موضوع الأنفال ومصاديقه، ولا مجال لسرد آرائهم جميعاً؛ إذ إنّ الهدف من البحث دراسة إمكانيّة وقف الأنفال، لا إحصاء كلّ الآراء فيها، الأمر الذي يجعل من الطبيعيّ تعميم حكمٍ في مصداقٍ من مصاديق الأنفال على سائر المصاديق الأخرى.

ومن هنا، تكمن أهمّيّة دراسة إمكانيّة وقف تلك الأموال من الناحيتَين الفقهيّة والحقوقيّة؛ من خلال مقاربةٍ إجماليّةٍ للأنفال ومصاديقها، في ضوء كلٍّ من القرآن والسنّة، حيث يمكن القول: إنّ مفهوم الأنفال لا يقتصر على غنائم الحرب فحسب؛

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من إيران.

بل يشمل جميع الأموال التي ليس لها مالك خاصّ، وهذه الأموال جميعها لله ـ تعالى ـ وللرسول ﷺ ولمن يلي أمره ويخلفه؛ أي للحكومة الإسلاميّة، على أن تصرفها في منافع المسلمين العامّة.

مصطلحات مفتاحيّة:

الأنفال، الوقف، ملكيّة الأنفال، وقف الأنفال، الرسول ﷺ، الإمام عليه السلام، الولي الفقيه، الحكومة الإسلاميّة، المنافع العامّة، ...

مقدّمة:

الوقف سنّةٌ حسنةٌ يمكن عدّها من إبداعات الدين الإسلاميّ؛ فعلى الرغم من وجود عناوين شبيهة به في القوانين الوضعيّة لبعض الدول غير الإسلاميّة، فإنّ الفضل في تأسيسها يعود إلى الحقل الحقوقيّ في الإسلام.

تناول القرآن الكريم أهمّيّة الوقف ومكانته بصورةٍ عامّةٍ، كما تعرّضت لها أحاديث المعصومين عليهم السلام بشكلٍ تفصيليٍّ ومصداقيٍّ، الأمر الذي يجعلهم -بشكلٍ تلقائي- روّاد العمل بهذه السنّة الحسنة.

وتشكّل الأنفال مجموعةً مهمّةً من الأموال التي كانت بتصرّف الأئمّة عليهم السلام في ظلّ أنظمة الحكم الإسلاميّة؛ بهدف المساهمة في حلّ مشاكل المجتمع.

ومن هذا المنطلق، تهدف هذه المقالة إلى دراسة إمكانيّة وقف تلك الأموال من الناحيتَين الفقهيّة والحقوقيّة؛ من خلال مقاربةٍ إجماليّةٍ للأنفال ومصاديقها، في ضوء كلٍّ من القرآن والسنّة.

أولاً: مفهوم الأنفال:

١. الأنفال في اللّغة:

ذكر ابن فارس في مقاييسه: «النون الفاء واللام أصل صحيح يدلّ على عطاء وإعطاء. منه النافلة عطية الطوع من حيث لا تجب. ومنه نافلة الصلاة... والجمع أنفال؛ وذلك أنّ الإمام ينفل المحاربين؛ أي يعطيهم ما غنموه. يقال: نفلتك أعطيتك نفلاً»[١].

وذكر ابن مكرم في لسان العرب أنّ الأنفال بمعنى الغنيمة والعطيّة[٢].

(١) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.ق، ج٥، مادّة «نَفَلَ»، ص٤٥٥-٤٥٦.

(٢) انظر: ابن مكرم، محمد: لسان العرب، قم المقدّسة، نشر ادب حوزه، ١٤٠٥هـ.ق/ ١٣٦٣هـ.ش، ج١١، مادة نَفَلَ، ص٦٧٠.

كما أورد الراغب الأصفهاني معانيَ عدّة للأنفال: «النَّفَلُ. قيل: هو الغَنِيمَةُ بعَيْنِهَا، لكن اختلفتِ العبارةُ عنه لاختلافِ الاعْتِبَارِ، فإنّه إذا اعتُبِر بكونه مظفوراً به يقال له: غَنِيمَةٌ، وإذا اعْتُبِرَ بكونه مِنْحَةً من اللهَّ ابتداءً من غير وجوبٍ يقال له: نَفَلٌ، ومنهم من فَرَّقَ بينهما من حيثُ العمومُ والخصوصُ، فقال: الغَنِيمَةُ ما حَصَلَ مسْتَغْنَماً؛ بِتَعَبٍ كان أو غَيْرِ تَعَبٍ، وباستحقاقٍ كان أو غيرِ استحقاقٍ، وقبل الظَّفَرِ كان أو بَعْدَه. والنَّفَلُ: ما يَحْصُلُ للإنسانِ قبْلَ القِسْمَةِ من جُمْلَةِ الغَنِيمَةِ، وقيل: هو ما يَحْصُلُ للمسلمين بغير قتالٍ، وهو الفَيْءُ، وقيل: هو ما يُفْصَلُ من المَتَاعِ ونحوه بَعْدَما تُقْسَمُ الغنائمُ، وعلى ذلك جُمِلَ قولُه ـ تعالى ـ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ﴾[1]، وأصل ذلك من النَّفْلِ؛ أي: الزيادةِ على الواجبِ»[2].

٢. الأنفال في القرآن الكريم:

وردت تلك الكلمة صراحةً في القرآن الكريم، وذلك في الآية الأولى من السورة التي تحمل اسمها؛ حيث يقول ـ تعالى ـ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١﴾ ﴾[3].

كما ذكر القرآن الكريم كلماتٍ مشتقّةً من مادّة «نفل» في عدّة آيات؛ منها: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾ ﴾[4]، ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾[5].

كما تناول القرآن الكريم موضوع الأنفال مبيّناً محدّداته من دون التصريح بها لفظاً؛ وذلك في الآيتَين السابعة والثامنة من سورة الحشر: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ

(١) سورة الأنفال، الآية ١.

(٢) الراغب الأصفهاني، الحسين: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط٢، قم المقدّسة، مطبعة سليمانزاده؛ نشر طليعة النور، ١٤٢٧هـ.ق، مادّة «نَفَلَ»، ص ٨٢٠.

(٣) سورة الأنفال، الآية ١.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٧٩.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٧٢.

ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ ﴾.

٣. الأنفال في الروايات الشريفة:

١. صحيحة حفص بن البختريّ، عن الإمام الصادق عليه السلام: «الأنفال ما لم يوجَف عليه بخَيلٍ ولا ركاب، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلّ أرضٍ خربةٍ وبطون الأودية؛ فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء»[١].

٢. موثّقة سماعة بن مهران، قال: سألته عن الأنفال، فقال: «كلّ أرضٍ خرِبةٍ أو شيء يكون للملوك؛ فهو خالصٌ للإمام وليس للناس فيه سهمٌ»[٢].

٣. رواية محمّد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه سمعه يقول: «إنّ الأنفال ما كان من أرضٍ لم يكن فيها هراقة دمٍ، أو قوم صولِحوا، أو أَعطوا بأيديهم، وما كان من أرضٍ خرِبةٍ أو بطون أودية؛ فهذا كلّه من الفيء والأنفال، والأنفال لله والرسول؛ فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحبّ»[٣].

٤. رواية ابن فرقد، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: قلت له: وما الأنفال؟ قال: «بطون الأودية، ورؤوس الجبال، والآجام، والمعادن، وكلّ أرضٍ لم يوجَف عليه بِخَيلٍ ولا ركابٍ، وكلّ أرضٍ ميتةٍ قد جلا أهلها، وقطائع الملوك»[٤].

٥. رواية إسحاق بن عمّار، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، قم المقدّسة، مطبعة مهر، ١٤٠٤هـ.ق، ج٩، باب١ من أبواب الأنفال، ح١، ص٥٢٣.

(٢) م.ن، ح٨، ص٥٢٦.

(٣) م.ن، ح١٠، ص٥٢٧.

(٤) م.ن، ح٣٢، ص٥٣٤.

الأنفال، فقال: «هي القرى التي قد خربت وانجلى منها أهلها؛ فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من أرضٍ خربةٍ لم يوجَف عليها بِخَيلٍ ولا ركابٍ، وكلّ أرضٍ لا ربَّ لها، والمعادن منها، ومن مات وليس له مولىً فما له من الأنفال»[1].

٦. موثّقة زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام: قلت له: ما يقول الله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، قال: «الأنفال لله وللرسول صلى الله عليه وآله، وهي كلّ أرضٍ جلا أهلها من غير أن يُحمَل عليها بِخَيلٍ ولا ركابٍ؛ فهي نفلٌ لله وللرسول»[2].

٧. موثّقة عبد الله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام الواردة في خمس الغنيمة: «قال: يخرج منه الخمس، ويقسّم ما بقي بين من قاتل عليه وولّى ذلك، وأمّا الفيء والأنفال، فهو خالصٌ لرسول الله صلى الله عليه وآله»[3].

٨. مضمرة سماعة بن مهران: سألته عن الأنفال، فقال: «كلّ أرضٍ خربةٍ، أو شيء يكون للملوك؛ فهو خالصٌ للإمام، وليس للناس فيها سهمٌ»[4].

٩. المرسلة المنقولة في تفسير العيّاشيّ، عن عبد الله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام: «سألته عن الأنفال، قال: هي القرى التي قد جلا أهلها، وهلكوا، فخربت، فهي لله وللرسول»[5].

وغيرها أحاديث كثيرة في هذا الباب[6].

٤. الأنفال في كلام فقهاء الإماميّة:

١. تناول المحقّق الحلّيّ (صاحب شرائع الإسلام)، في كتاب إحياء الموات، بعض

(١) وسائل الشيعة، م.س، ج٩، باب١ من أبواب الأنفال، ح٢١، ص٥٣١ـ٥٣٢.
(٢) م.ن، ح٩، ص٥٢٦.
(٣) م. ن، باب٢ من أبواب الأنفال، ح٣، ص٥٣٦.
(٤) م.ن، باب١ من أبواب الأنفال، ح٨، ص٥٢٦.
(٥) م.ن، ح٢٤، ص٥٣٢ـ٥٣٣.
(٦) انظر: م.ن، باب١ و٢ من أبواب الأنفال، ص٥٢٣ـ٥٣٧.

مصاديق الأنفال توضيحاً، معتبراً إيّاها خاصّةً بالإمام، مفصّلاً ذلك بالقول: «فالعامرة: ملك لمالكه، ولا يجوز التصرّف فيه إلا بإذنه. وكذا ما به صلاح العامر، كالطريق والشرب والقناة. ويستوي في ذلك، ما كان من بلاد الإسلام، وما كان من بلاد الشرك، غير أنّ ما كان من بلاد الإسلام لا يغنم، وما في بلاد الشرك يملك بالغلبة عليه. وأمّا الموات: هو الذي لا ينتفع به لعطلته؛ إمّا لانقطاع الماء عنه، أو لاستيلاء الماء عليه، أو لاستيجامه، أو غير ذلك من موانع الانتفاع، فهو للإمام عليه السلام لا يملكه أحد -وإن أحياه- ما لم يأذن له الإمام. وإذنه شرط، فمتى أذن ملكه المحيي له، إذا كان مسلماً؛ إذ لا يملكه الكافر. والأرض المفتوحة عنوةً، للمسلمين قاطبةً، لا يملك أحد رقبتها، ولا يصحّ بيعها ولا رهنها»[1].

٢. يقول الإمام الخمينيّ قدس سره في تحرير الوسيلة: «القول في الأنفال، وهي ما يستحقّه الإمام عليه السلام على جهة الخصوص لمنصب إمامته، كما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله لرياسته الإلهيّة، وهي أمور، منها: كلّ ما لم يوجف عليها بخيل وركاب، أرضاً كانت أو غيرها، انجلى عنها أهلها أو سلّموها للمسلمين طوعاً. ومنها: الأرض الموات التي لا ينتفع بها إلا بتعميرها وإصلاحها؛ لاستيجامها، أو لانقطاع الماء عنها، أو لاستيلائه عليها، أو لغير ذلك، سواء لم يجر عليها ملك لأحد، كالمفاوز؛ أو جرى، ولكن قد باد ولم يعرف الآن، ويلحق بها القرى التي قد جلا أهلها فخربت، كبابل والكوفة ونحوهما، فهي من الأنفال بأرضها وآثارها؛ كالأحجار ونحوها، والموات الواقعة في الأرض المفتوحة عنوةً؛ كغيرها على الأقوى. نعم ما علم أنّها كانت معمورة حال الفتح عرض له الموتان بعد ذلك، ففي كونها من الأنفال أو باقية على ملك المسلمين -كالمعمورة فعلاً- تردّد وإشكال لا يخلو ثانيهما من رجحان. ومنها: أسياف البحار وشطوط الأنهار، بل كلّ أرض لا ربّ لها على إشكال في إطلاقه، وإنْ كان لا يخلو من قرب، وإن لم تكن مواتاً، بل كانت

(١) الحلّيّ، جعفر بن الحسن: شرائع الإسلام، تعليق: صادق الشيرازي، ط٢، قم المقدّسة، مطبعة أمير؛ طهران، انتشارات استقلال، ١٤٠٩م، ج٤، ص٧٩١.

قابلة للانتفاع بها من غير كلفة، كالجزائر التي تخرج في دجلة والفرات ونحوهما. ومنها: رؤوس الجبال وما يكون بها من النبات والأشجار والأحجار ونحوها، وبطون الأودية، والآجام، وهي الأراضي الملتفّة بالقصب والأشجار، من غير فرق في هذه الثلاثة بين ما كان في أرض الإمام عليه السلام، أو المفتوحة عنوةً، أو غيرهما. نعم ما كان ملكاً لشخص ثمّ صار أجمةً ـ مثلاً ـ فهو باقٍ على ما كان. ومنها: ما كان للملوك من قطائع وصفايا. ومنها: صفو الغنيمة، كفرس جواد، وثوب مرتفع، وسيف قاطع، ودرع فاخر، ونحو ذلك. ومنها: الغنائم التي ليست بإذن الإمام عليه السلام. ومنها: إرث من لا وارث له. ومنها: المعادن التي لم تكن لمالك خاصّ، تبعاً للأرض أو بالإحياء»[1].

وبناءً على ما تقدَّم، يمكن القول: إنّ مفهوم الأنفال لا يقتصر على غنائم الحرب فحسب؛ بل يشمل جميع الأموال التي ليس لها مالك خاصّ، وهذه الأموال جميعها لله تعالى وللرسول صلى الله عليه وآله ولمن يلي أمره ويخلفه؛ أي للحكومة الإسلاميّة، على أن تصرفها في منافع المسلمين العامّة.

وهناك شبه إجماعٍ بين فقهاء الإماميّة في موضوع الأنفال ومصاديقه، لا مجال لسرد آرائهم جميعاً؛ إذ إنّ الهدف من بحثنا دراسة إمكانيّة وقف الأنفال، لا إحصاء كلّ الآراء فيها، الأمر الذي يجعل من الطبيعيّ تعميم حكمٍ في مصداقٍ من مصاديق الأنفال على سائر المصاديق الأخرى.

ثانياً: ملكيّة الأنفال:

بالرجوع إلى ما تقدّم من مصاديق الأنفال في كلٍّ من القرآن والسنّة، نجد أنّ مالكيّة الأنفال تعود إلى الله والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، ولاسيّما بالرجوع إلى الآية الأولى من سورة الأنفال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ

(١) الخميني، روح الله: تحرير الوسيلة، ط٢، النجف الأشرف، دار الكتب العلمية؛ مطبعة الآداب، ١٣٩٠هـ.ق، ج١، ص٣٦٨ـ٣٦٩.

﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١﴾﴾ حيث يقول العلامة الطباطبائيﷺ معلّقاً على هذه الآية: «وهي تدلّ على أنّ الأنفال جميعاً لله ولرسوله، لا يشارك الله ورسوله فيها أحدٌ من المؤمنين؛ سواءٌ في ذلك الغنيمة والفيء»[1]. ويضيف: «وكان ذلك سبب التخاصم بينهم، فتشاجروا في الأمر، ورفعوا ذلك إلى رسول الله ﷺ، فنزلت الآية الأولى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الآية؛ فخطّأتهم الآية فيما زعموا أنّهم مالكو الأنفال؛ بما استفادوا من قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾[2] الآية، وأقرّت ملك الأنفال لله والرسول ونهتهم عن التخاصم والتشاجر»[3]. ثمّ يكمل قائلًا: «ويظهر بذلك ـ أيضاً ـ أنّ قوله: ﴿قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ حكمٌ عامٌّ يشمل بعمومه الغنيمة وسائر الأموال الزائدة في المجتمع، نظيرَ الديار الخالية، والقرى البائدة، ورؤوس الجبال، وبطون الأودية، وقطائع الملوك، وتركة من لا وارث له. أمّا الأنفال بمعنى الغنائم، فهي متعلّقة بالمقاتلين من المسلمين بعمل النبيّ ﷺ، وبقي الباقي تحت ملك الله ورسوله»[4].

وفي هذا السياق، يقول صاحب الجواهر: «لا كلام في كون الأنفال ملكاً للنبيّ ﷺ؛ كما يدلّ عليه الكتاب والسنّة والإجماع، ثمّ من بعده للقائم مقامَه، فما في خبر محمّد ابن مسلم: «سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: وسئل عن الأنفال، فقال: كلّ قرية يهلك أهلها أو يجلون عنها، فهي نفل لله عزّ وجلّ؛ نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ﷺ، فما كان لرسول الله ﷺ فهو للإمامعليه السلام»، كخبر حريز المرويّ عن تفسير العيّاشيّ عنه ـ أيضاً ـ يجب تأويله بإرادة القسمة تفضّلاً أو حمله على التقيّة، كما في الحدائق، أو طرحه؛ لما عرفت، واحتمال تأييده بأنّ آية الأنفال تقتضي التشريك بينه وبين الله ـ تعالى ـ فيها، ـ فيصرف سهم الله في سبيله والآخر

(١) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، لا ت، ج٩، ص٨.
(٢) سورة الأنفال الآية ٦٩.
(٣) م.ن، ص٩.
(٤) م.ن، ص١٠.

يختصّ به عليه السلام ـ لا يصغى إليه في مقابلة ما عرفت»[1].

وقد بحث الشيخ محمّد مؤمن القمّيّ في هذا الموضوع في مقالة له بعنوان «ولى امر و مالكيت اموال عمومى ﴿وليّ الأمر ومالكيّة الأموال العامّة﴾»، فأوضح قائلاً: «وردت في تفسيرَي مجمع البيان وجوامع الجامع رواياتٌ عن كلٍّ من الأئمّة زين العابدين عليه السلام والباقر عليه السلام والصادق عليه السلام، قرؤوا فيها تلك الآية كما يلي: «يسألونك الأنفال» بحذف «عن»،[2] ما يوحي بظهور طلب السائلين الأنفال بأجمعها من رسول الله صلى الله عليه وآله، فجاء الردّ في تتمّة الآية بقوله ـتعالى ـ: «الأنفال لله والرسول» الظاهرة في اختصاص الأنفال بالله ورسوله، ما يقطع الطريق أمام طلبها. أمّا بناءً على قراءة «عن الأنفال»، فيمكن القول بعدم غموض خصوصيّة الأنفال التي سئل عنها، الأمر الذي يجعل من الإجابة عن سؤال الناس تأكيداً على اختصاص الأنفال بالله والرسول. إذاً، فجملة الجواب في الآية ظاهرةٌ في اختصاص الأنفال بالله والرسول، وبما أنّ الاختصاص المذكور مطلق، فما هو إلا تعبير آخر عن الملكيّة»[3].

نستنتج ممّا سبق ذكره بإيجاز أنّ ملكيّة الأنفال خاصّة بالله والرسول صلى الله عليه وآله في ضوء القرآن الكريم، وبما أنّ تلك الملكيّة تتعلّق بمنصب الرسول صلى الله عليه وآله، لا بشخصه؛ فيمكن القول بأنّ تلك الأموال تعود إلى الأئمّة عليهم السلام من بعده.

ومن خلال استعراض روايات الأئمّة عليهم السلام في باب أقسام الأنفال ومصاديقها، وجدناهم في أغلب تلك الأحاديث يؤكّدون ـبعد بيان المصاديق ـ على اختصاص ملكيّتها بالله والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده؛ منها:

ـ صحيحة حفص بن البختريّ عن الإمام الصادق عليه السلام.

(١) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام، تحقيق وتعليق: عباس القوچاني، ط٢ن طهران، دار الكتب الإسلاميّة؛ مطبعة خورشيد، ١٣٦٥هـ.ش، ج١٦، ص١٣٣.

(٢) هذه قراءة تفسيرية منهما عليهما السلام لا تصّرفٌ من نص المصحف المتواتر.

(٣) القمّيّ، محمّدمؤمن: «ولى امر و مالكيت اموال عمومى» [ولّي الأمر ومالكيّة الأموال العامّة]، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالفارسية)، فصليّة تخصّصيّة، تصدر عن مركز الغدير، قم المقدّسة، العدد٦٣ـ٦٤، السنة١٦، پاييز و زمستان١٣٨٩هـ.ش، ص٦٣.

- حديث سماعة بن مهران عن الإمام الصادق عليه السلام.
- موثّقة محمّد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام.
- خبر محمّد بن عليّ الحلبيّ عن الإمام الصادق عليه السلام.

وغيرها من الأحاديث التي لا مجال لذكرها في هذه الوجيزة.

وقد أجمع فقهاء الإماميّة على تعلّق الأنفال بالله والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده، حيث سلّطنا الضوء على نماذج من تلك الآراء في المباحث السابقة.

وقد نصّت المادّة الخامسة والأربعون من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة على الآتي: «الأنفال والثروات العامّة؛ مثل: الأراضي الموات، والأراضي المهجورة، والمناجم، والبحار، والبحيرات، والأنهار، وكافّة المياه العامّة، والجبال، والوديان، والغابات، ومزارع القصب، والأحراش الطبيعيّة، والمراتع التي ليست حريماً لأحد، والإرث بدون وارث، والأموال مجهولة المالك، والأموال العامّة التي تُستَرَدّ من الغاصبين؛ كلّ هذه تكون باختيار الحكومة الإسلاميّة، حيث تتصرّف بها وفقاً للمصالح العامّة، والقانون يحدّد تفاصيل وطريقة الاستفادة من كلّ واحدة منها».

نلاحظ وجود ثلاث نقاط أساسيّة في هذه المادّة:

- استعرض الدستور مصاديق الأنفال على سبيل المثال لا الحصر؛ الأمر الذي يفسح المجال لشمول مصاديق أخرى.
- نصّ الدستور على وضع تلك الأموال بتصرّف الحكومة الإسلاميّة؛ والتي يُقصَد منها الحاكم الإسلاميّ في عصرنا الحاضر، الوليّ الفقيه الجامع للشرائط، والذي يستمدّ شرعيّته من كونه نائباً للإمام المعصوم عليه السلام.
- أحال الدستور أمر كيفيّة استثمار أقسام الأنفال وتفاصيلها إلى القوانين الناظمة التي توضع في هذا الخصوص.

بناءً على نصّ القرآن الكريم، وأحاديث أئمّة الهدىﷺ، وآراء فقهاء الإماميّة ونصّ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، فإنّ ملكيّة الأنفال تنحصر بالله والرسولﷺ والأئمّة من بعده ونوّابهم من بعدهم.

رابعاً: إمكانيّة وقف الأنفال:

قبل الخوض في مسألة وقف الأنفال، من المناسب الإشارة بصورةٍ عابرةٍ إلى شروط الوقف، فقد ذكر القانون المدنيّ في الجمهورية الإسلامية المنبثق من فقه الإماميّة ضرورة توافر شرطَين أساسيَّين في الواقف؛ هما:

- مالكيّة الواقف.
- أهليّة الاستيفاء.

كما ذكروا شروطاً للمال الموقوفة؛ يمكن الاطّلاع عليها من مصادرها.

وطبقاً للشروط المذكورة، على الواقف أن يكون مالكاً للمال المزمع وقفه؛ ما يدفعنا إلى البحث في من تتعلّق به مالكيّة الأنفال.

عليه، وفي ضوء ما بيّنا سابقاً من إثبات ملكيّة الرسولﷺ والأئمّةﷺ للأنفال، وبيان شروط الواقف في القانون المدنيّ المستمدّ من فقه الإماميّة، يمكن تبنّي القول بتقعيد أصل إمكانيّة وقف الأنفال من قبل الرسولﷺ وأئمّة الهدىﷺ؛ بوصفها قاعدةً عامّةً في هذا الباب، لتحقّق شرط الملكيّة في الواقف وأهليّته التي تصدق عليهم بطريقٍ أَولى من دون حاجة إلى الإثبات.

أمّا في ما يخصّ جريان ذلك الحكم في عصر الغيبة، فالأمر يحتاج إلى البحث، وهو ما سنتعرّض له بإيجاز.

يرى جمعٌ من فقهاء الشيعة بإباحة تصرّف عامّة الشيعة أو المسلمين في الأنفال زمنَ غيبة المعصومعليه السلام، وإن اختلفوا في نطاق تحليله؛ إذ يقول بعض الفقهاء ـ كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسيّ، والمحقّق والعلّامة في المنتهى ـ بانحصار التحليل في المناكح، لا في

كافّة أموال الإمام عليه السلام، فيقول العلّامة الحلّيّ في المنتهى: «وقد أباح الأئمّة عليهم السلام لشيعتهم المناكح في حالتي ظهور الإمام وغيبته، وعليه علماؤنا أجمع؛ لأنّه مصلحة لا يتمّ التخلّص من المأثم بدونها»[1]... وذهبت جماعةٌ من الفقهاء إلى إباحة التصّرف في المناكح والمساكن والمتاجر من الأنفال والخمس، ومنع التصرّف في ما سوى ذلك من الخمس والأنفال وغيرهما من أموال الإمام عليه السلام زمنَ الغيبة.

وفي مقالته التي حملت عنوان «استثمار الأنفال»، توصّل الدكتور «عبّاس كريمي» إلى النتيجة الآتية: «إنّ تبنّي القول بإباحة الأئمّة الأطهار عليهم السلام الأنفال لشيعتهم في عصر الغيبة، لا يعني الاستفادة منها بشكلٍ فرديٍّ، بل يعمّ المجتمع الشيعيّ بصورةٍ عامّةٍ». ويضيف: «... استناداً إلى قاعدتَي «ما لا يُدرَك كلّه لا يُترَك كلّه» و«الميسور لا يُترَك بالمعسور»، ينبغي القول إنّ الاستفادة الفرديّة للشيعة منها تُعتبَر من باب أقلّ مصاديق حكم الإباحة المُجازة، حتّى إنّ تكليف المجتمع الشيعيّ باتّخاذ القرار في هذه الظروف، مع منع الشيعة من الاستفادة الفرديّة منها، يوجِب العُسر والحرج للمجتمع الشيعيّ والشيعة بشكلٍ عامٍّ؛ الأمر الذي يسلِّط الضوء على سبب اهتمام الفقه ـ حتّى الآن ـ بالبُعد الفرديّ للموضوع، نتيجةَ عدم تبلور كيانٍ شيعيٍّ ذي جهاز لصنع القرار؛ ما يُبقي الحكم الأصليّ (الاستفادة الجماعيّة) على حاله...»[2].

وفي مقالةٍ لهما بعنوان «أثر الحكومة السياسيّة على الحكم الفقهيّ؛ الاستفادة من الأنفال في عصر الغيبة عند الشيعة»، خلُص كلٌّ من «محمّد أميني فر» و«زينب مشكاتي» إلى الآتي: «... بما أنّ الأنفال ـ في ضوء المقالة ـ من المؤسّسات الحكوميّة، فإنّ الرأي الصحيح في الحكم بجواز تصرّف عامّة الناس في الأنفال في عصر الغيبة أو عدمه، يتمثّل في عدم القول بإطلاق التحريم أو الإباحة المطلقة، والأفضل القول بالتفصيل؛ من خلال التمييز بين نوعَين من الحكم (السلطة) في عصر الغيبة، وتوقّف حكم جواز تصرّف العموم من الأنفال من عدمه عليهما.

(١) المطهّر، الحسن بن يوسف (العلامة الحلّيّ): منتهى المطلب، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، ط١، مشهد المقدّسة، مؤسّسة الطبع والنشر في الآستانة الرضويّة المقدّسة، ١٤٢٣هـ.ق/ ١٣٨١هـ.ش، ج٨، ص٥٨٣.

(٢) كريمي، عبّاس: «استثمار الأنفال»، مجلّة الحقوق (بالفارسية)، تصدر عن جامعة طهران، العدد٤٣، ١٣٧٨هـ.ش.

فلا تخلو السلطة الحاكمة من إحدى الحالتَين:

- الحكومة الإسلاميّة؛ كما هو الحال بوجود قائدٍ جامعٍ للشرائط، وفي هذه الحالة لا يجوز التصرّف في تلك الأموال مطلقاً إلا بإذن الحكومة؛ وبعبارةٍ أخرى، فإنّ ضمّ تلك الأدلّة التي تُثبِت اختصاص الأنفال بمنصب الإمامة والولاية في عصر حضور المعصوم إلى أدلّة ولاية الفقيه التي تُثبِت صلاحيّة تصرّف الفقيه الجامع للشرائط؛ بوصفه قائداً للمجتمع في الأنفال، ونفاذ أمره فيها، واشتراط إذنه في الاستفادة منها.
- الحكومة غير الإسلاميّة، عندئذٍ يُباح تصرّف العامّة في الأنفال بقدر الحاجة والضرورة في المناكح والمتاجر والمساكن»[1].

نلاحظ -إذاً- وجود أوجُه تشابهٍ بين ما ورد في هذه المقالة، وما توصّل إليه الدكتور «كريمي»؛ إذ يرى عدم إمكانيّة تفويض أمر الاستفادة الفرديّة من الأنفال للشيعة، في ظلّ وجود إدارةٍ شيعيّةٍ منسجمةٍ ومتماسكةٍ -والتي عبّرنا عنها بالحكومة الإسلاميّة المستقرّة- من دون إنكار الاختلافات بين النظريّتَين.

(١) أميني فرد، محمّد؛ مشكاتي، زينب: «أثر الحكومة السياسيّة على الحكم الفقهي؛ الاستفادة من الأنفال في عصر الغيبة عند الشيعة»، مجلة الحكومة الإسلاميّة (بالفارسيّة)، فصليّة تخصّصيّة، تصدر عن مجلس الخبراء في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، السنة١٨، العدد٦٩.

خاتمة:

نستنتج من مجموع ما تحصَّل في صلاحيّات الوليّ الفقيه ـ بناءً على ما ورد في كلام الإمام الخمينيّ وكبار فقهاء الإماميّة ـ أنّ الوليّ الفقيه يقوم مقامَ الأئمّة المعصومين، ويعود إليه أمر التصرّف في الأنفال في ظلّ وجود الحكومة الإسلاميّة في عصر الغيبة.

وفي المقابل، فإنّ ما نشهده اليوم عمليّاً في المجتمع الإسلاميّ يتّسق مع الرأي المذكور؛ إذ لا يحقّ لأيّ شيعيٍّ في عصرنا التصرّف في الأنفال من دون إذن الحكومة الإسلاميّة والوليّ الفقيه؛ الأمر الذي يستلزم انتقال ملكيّة الأنفال من الرسول وأئمّة الهدى إلى الوليّ الفقيه في عصر الغيبة؛ ما يحقّق فرضيّة إمكانيّة وقف الأنفال عمليّاً من قِبَل الوليّ الفقيه.

وبناءً على ما تقدّم في هذه المقالة، يمكن استخلاص النتائج الآتية:

١. الأنفال جزءٌ من أموال المجتمع الإسلاميّ.

٢. تعود ملكيّة الأنفال إلى الله وإلى رسوله.

٣. ينتقل حقّ التصرّف في تلك الأموال إلى الأئمّة الأطهار بعد الرسول.

٤. أموال الأنفال رهنٌ بمنصب الإمامة، لا حقّ للورثة النسبيّين فيها إلا مع شرط الإمامة.

٥. في ظلّ قيام الحكومة الإسلاميّة في المجتمع في زمن الغيبة، يعود حقّ التصرّف في تلك الأموال إلى الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ.

٦. إنّ امتلاك الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ حقّ التصرّف في الأنفال يتيح له وقفها.

قراءة علميّة في كتاب

الشيخ غسّان الأسعد[١]

بطاقة الكتاب:

- **اسم الكتاب**: معالم التجديد الفقهيّ ـمعالجة إشكاليّة الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلاميّـ (أبحاث السيد كمال الحيدريّ)
- **تقرير**: الشيخ خليل رزق
- **بيانات النشر**: ط١، قم المقدّسة، دار فراقد للطباعة والنشر، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م، (٢١٩ صفحة من القطع الوسط).

مقدّمة:

شغلت مسألة التجديد الفقهيّ أذهان المفكّرين والباحثين والعلماء في العقود الأخيرة الماضية؛ وذلك تبعاً للتطوّرات والتبدّلات العلميّة والحضاريّة التي فرضت على الباحث المسلم أن يسعى إلى تقديم موقف الإسلام من مختلف القضايا المستجدة والمستحدثة؛

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من لبنان.

حيث إنّ المسائل المطروحة في الكتب الفقهيّة القديمة لم تعد كافية للإجابة عن كثير من القضايا الملحّة. ومن هنا، برزت محاولات عدّة ترمي إلى حلّ هذه الإشكاليّة وسدّ الفراغ الحاصل في هذا الإطار، علماً أنّ هذا التجديد يحتاج في الواقع إلى مبرّرات وحجج نظريّة تدعمه وتؤيّده، حيث يكون هذا التجديد مشروعاً غير مبتدع.

أولاً: تعريف بالكتاب:

يشكّل الكتاب الذي بين أيدينا واحدة من المحاولات التي تسعى إلى تقديم هذا المبرّر النظريّ من خلال معالجة إشكاليّة الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلاميّ. وقد قسّم المصنّف كتابه إلى أربعة فصول، نحاول أن نستعرض ما جاء فيها بشكل مختصر وواضح:

الفصل الأوّل: الفقه الإسلاميّ وضرورة الاجتهاد:

يتعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى ضرورة الاجتهاد الفقهيّ؛ وذلك بعد استعراضه لإشكاليّة ثبات الشريعة وتغيّر الزمان والظروف؛ ما يكشف عن إشكاليّة أساسيّة في كيفيّة حكم الإسلام في هذا الزمن الذي شهد تغيّراً كبيراً في مختلف النواحي والظروف الحياتيّة والمفاهيم الفكريّة، فالإسلام يقدّم نفسه ديناً قادراً على حلّ مشاكل الإنسانيّة وهمومها؛ بل يرى المسلمون دينهم مبيّناً الطريق الأصلح لإدارة شؤون العالم على مختلف المستويات، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى محاولة تقديم حلّ لإشكالية الثابت والمتغيّر في الشريعة، فكيف يمكن لدين يتضمّن أحكاماً ثابتة نزلت منذ أكثر من ١٤٠٠ سنة أن يحكم هذا العالم المتغيّر والمتبدّل؟!

ويشير المصنف إلى أنّ الجذور التاريخيّة لهذه الإشكاليّة تعود إلى قرنين من الزمان؛ وذلك في عصر النهضة بالتحديد.

وإن أرجع بعض الباحثين ذلك إلى القرون الهجريّة الأولى، فإنّ هذه الإشكاليّة ـ على كلّ حال ـ اتّخذت أبعاداً أكثر عمقاً في العقود الأخيرة؛ بسبب انصياع بعض الإسلاميّين ـ على حدّ تعبير المصنّف ـ لتهويلات الغرب؛ ما حملهم على التساؤل عن مدى إمكانيّة

التشريع الإسلاميّ وقدرته على مواكبة العصر، خاصّة أنّ القوانين الغربيّة أوجدت عقوداً وحقوقاً مختلفة في أبواب المعاملات، وهذا يحتاج إلى موقف شرعيّ واضح. وقد توهّم بعضهم أنّ ثمّة نقصاً في التشريع الإسلاميّ في هذا المجال. ومن هذه المسائل: التأمين، التلقيح الصناعيّ، زراعة الأعضاء، والاستنساخ...

ومن هنا تبرز الحاجة الماسّة إلى الاجتهاد؛ بوصفه ضرورة تشريعيّة في الفقه الإسلاميّ، وفتح باب الاجتهاد هو الذي يتيح للإسلام الإجابة عن مختلف التساؤلات المعاصرة والقضايا المستجدّة، وقد أكّد المصنّف على أهمّيّة التفقّه في الدين، بالاعتماد على الكتاب والسنّة.

ويؤكّد المصنّف على أنّ المراد من الفقه لا يقتصر على ما هو موجود في الرسائل العمليّة؛ بل إنّ الفقه يبيّن الشريعة الإسلاميّة بكافّة جوانبها، حيث يشمل جميع جوانب الحياة، وهذا التفقّه لا يكون إلا بالاجتهاد الذي يشكّل -كما هو واضح- مفتاحاً لحلّ مشكلات الأصالة والحداثة، وهو اجتهاد يستند إلى قواعد كلّيّة، وقد بيّن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من بعده هذه الكلّيّات، حيث ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «ما من شيء إلا فيه كتاب أو سنّة».

ويشير المصنّف إلى أنّ الأمر بالتفقّه في الدين لا يقتصر على معرفة الأحكام الشرعيّة العمليّة؛ لأنّ التفقّه المأمور به في الروايات يعمّ مختلف الشؤون والقضايا في الإسلام. فقد اعتبرت الروايات أنّ الفقهاء حصن من حصون الإسلام، ولا يكون الفقيه حصناً من خلال تخصّصه في الفقه العمليّ فقط، فهذا جزء من ثغور الأمّة التي تحتاج إلى حصون لحمايتها؛ لذلك، فإنّنا نحتاج في واقع الأمر إلى متخصّصين في مختلف الشؤون والقضايا الأخلاقيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وكذلك في العقائد والمفاهيم المختلفة؛ ليشكّل هؤلاء معاً حصناً منيعاً للدفاع عن الإسلام.

ومن هنا، نجد أنّ الاجتهاد بالمعنى التقليديّ المستخدم في الفقه العمليّ ليس أداة ثابتة لحلّ مشكلة التغيّر الحاصلة في المجتمع المعاصر.

الفصل الثاني: أسباب المشكلة في الفقه الإسلاميّ المعاصر:

١. المنهج الفقهيّ التقليديّ:

من هذا المنطلق، يبدأ المصنّف بعرض المنهج الفقهيّ التقليديّ، ويمهّد في بيانه لهذا المنهج التجديديّ من خلال دراسة المنهج التجديدي لدى الإمام الخمينيﷺ الذي دعا إلى تفعيل عنصري الزمان والمكان في عمليّة الاجتهاد.

وقد انتقل المصنّف إلى بيان رؤية الشيخ محمد مهدي شمس الدين لحلّ المشكلة، حيث يرى أنّ الشريعة لا ينبغي أن تتكيّف مع حاجات العصر ومتغيّراته، فهذا النمط من التفكير خاطئ بشكل كبير؛ فالشريعة هي التي تصنع نمطاً خاصّاً للحياة؛ ولذلك فهي لا تحتاج إلى التكيّف مع نمط الحياة الغربيّة وثقافتها.

ويعزو المصنّف هذه الإشكاليّة الحاصلة في الفقه التقليديّ إلى أسباب مختلفة:

- **السبب الأوّل**: مشكلة المنهج الأرسطيّ، حيث يرى الكاتب أنّ علم أصول الفقه قائم على أساس المنطق الأرسطيّ، وهذا له تأثير كبير على الفقه وعلى عمليّة الاستنباط الفقهيّ برمّتها؛ ولذلك نجد السيد الشهيد محمد باقر الصدرﷺ عندما اعتمد على الاستقراء أساساً للمنهج في علم أصول الفقه، تبدّلت وجهة نظره إلى عديد من القضايا؛ مثل: الإجماع، وحجّيّة خبر الواحد، والشهرة، وغيرها...

والإشكاليّة الأساس في هذا المنهج؛ هي أنّه ينطلق من الكلّيّ إلى الجزئيّ، لا من الجزئي إلى الكلّيّ؛ بمعنى أنّ الفقه ينطلق من الواقع إلى النصّ؛ بل ينطلق من مجموعة من التصوّرات الذهنيّة المجرّدة لاستنباط الحكم الذي يتبيّن للفقيه فيما بعد أنّه حكم بعيد عن الواقع.

ومن هنا، يرى المصنف أنّ دور الفقيه يتمثّل في أمرين: الأوّل: هو استباط الحكم، والثاني: التصدّي لبيان بعض الموضوعات وحدودها، وهو ما يترك للمكلّف

عادة، وخاصّة في باب المعاملات التي يراد من خلالها بيان حكم عديد من العقود الجديدة، فعلى الفقيه دراسة هذه العقود، وبيان حكم الشارع فيها، لا أن يلقي ذلك على عاتق المكلّف.

وتأخذ الإشكاليّة مدى أوسع مع التصدّي لنظام الحكم، حيث إنّ وجود الحكومة والنظام الإسلاميّ يفرض علينا مواجهة إشكاليّات عدّة نحتاج معها إلى حلّ مناسب.

- **السبب الثاني**: البعد السياسيّ، حيث كان فقهاؤنا يعيشون لقرون طويلة في ظلّ السلطان الجائر؛ لذلك كانوا يعتنون بعلاج المشكلات الفرديّة، وكان الفقه الإماميّ منعزلاً عن الجانب الاجتماعيّ والسياسيّ، وهذا ما ينبغي تخطّيه.

- **السبب الثالث**: مشكلة التطبيق، حيث إنّ إصدار الأحكام المجرّدة، دون أن تأخذ طريقها نحو التطبيق، يخلق مشكلة أساسيّة؛ فالعديد من القضايا إنّما تبرز من خلال التطبيق، وعلى الفقيه التصدّي عندها لحلّ هذه الإشكاليّات، وممارسة دوره الاجتماعيّ؛ كي يكون قادراً على استنباط الحكم الشرعيّ الصحيح؛ وبخاصّةٍ أنّ معايشة الواقع قد تؤثّر على النتائج التي يتوصّل إليها الفقيه.

- **السبب الرابع**: العلاقة بين الفقيه والسلطان: حيث إنّ معاناة الفقيه من مشكلة مع السلطان، جعلت الفقيه يعيش في خوف دائم من تطبيق بعض الأحكام التي تمسّ الحكم والسلطة، وقد تؤدّي به إلى الامتناع عن بيان الحكم التامّ في بعض الحالات.

- **السبب الخامس**: عدم انطلاق الفقيه من الواقع المَعِيش:

هنا نجد أنّ المصنّف قد وقع في نوع من التداخل في بيان الأسباب التي يمكن اختصارها بسببين، وباقي الأسباب مكرّرة ومتضمّنة في الأسباب الأخرى، فالسبب الرابع ليس مستقلاً تماماً عن الثاني، والسبب الخامس متضمّن في الأوّل والثالث، وثمّة تداخل كبير بين السببين الأوّل والثالث.

٢. علاج المشكلة في الفقه المعاصر:

طرحت نظريّات عدّة لمعالجة هذه الإشكاليّة، منها:

- نظريّة الشهيد الصدر﵀: الذي شدّد على ضرورة انطلاق الفقيه في رؤيته الاجتهاديّة آخذاً بعين الاعتبار حالة الأمّة وعدم رعاية أصالة الفرد فقط.
- نظريّة الشهيد مطهريّ﵀: الذي يرى أنّ الثبات في الشريعة لا يعني الجمود، بل إنّ الثبات يمكن أن يجتمع مع المرونة، والتغيّرات الحاصلة في العالم المعاصر لا تعني عدم وجود شيء ثابت، فالبحث ينبغي أن يتركّز حول التأمّل والتعمّق في المفاهيم الإسلاميّة وفي قدرتها على مواكبة التطوّرات الحاصلة مع كونها ثابتة.

الفصل الثالث: النظريّات الفقهيّة في المدرسة الإماميّة:

يلجأ المصنّف في هذا الفصل إلى عقد مقارنة بين نظريّة الحسبة وبين نظريّة ولاية الفقيه، ويخلص إلى نتيجة مؤدّاها أنّ المنهج الفقهيّ القائم على أساس نظريّة الحسبة لا يستطيع أن يتكفّل بإدارة المجتمع الإسلاميّ؛ باعتبار أنّ المساحة التي تتيحها له هذه النظريّة للتصرّف في الشؤون الحياتيّة المختلفة ضيّقة جدّاً، وصلاحيّات الفقيه وفق هذه النظريّة تدور مدار الحكم الأوّلي، ولا يكون الفقيه واجبَ الطاعة في غير هذه الموارد، وهذا يعني أنّه ينبغي اللجوء إلى منهج فقهيّ آخر في حال أراد الفقيه إدارة المجتمع بشكل ناجح وفعّال، وهذا بخلاف نظريّة ولاية الفقيه، حيث تكون دائرة تصرّف الولي الفقيه واسعة جدّاً[1].

والملاحظ أنّ المصنّف لم يشر إلى جهة ارتباط البحث بهذه المقارنة التي عرضها في هذا الفصل، ولم يبيّن الهدف من استعراضها؛ بل يشعر القارئ للوهلة الأولى أنّ هذا الفصل أجنبيّ عن المقام، ولا يتبيّن الهدف من استعراض هذه النظريّات في علاقتها

(١) ورد خطأ طباعي في النص في صفحة ١٠٧، حيث ورد في المقطع الثاني من هذه الصفحة: «أصحاب نظرية الحسبة» والصحيح «أصحاب نظرية ولاية الفقيه».