د. أسعد عبد الرزاق الأسدي

جدليَّة الفقه الإسلاميّ و القيم الإنسانيَّة

قراءات في مجال النقد المعرفيّ

الوراثة
دار الطباعة والنشر

جدليَّة الفقه الإسلاميّ والقيم الإنسانيَّة

قراءات في مجال النقد المعرفيّ

جدلية الفقه الإسلامي و القيم الإنسانية

تأليف : د.اسعد عبد الرزاق الأسدي

الصنف: دراسة

الطبعة: الأولى

سنة الطبع : ٢٠٢٤

الترقيم الدولي : ٥ - ٣ - ٨٩٦٣ - ٩٩٢٢ - ٩٧٨ :ISBN

رقم الإيداع في دار الكتب و الوثائق ببغداد (٣٣٨٦) لسنة ٢٠٢٤

تصميم الغلاف والاخراج الداخلي : سوسن كاظم الشويلي

الناشر: دار الورشة الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان: بغداد - شارع المتنبي - مجمع العهد الجديد - الطابق الاول

الهاتف: ٠٠٩٦٤٧٧١٤٣٤٣٦٩٢ \ ٠٧٧٢٩٢٤٧٠٨٨

alwarsha٢٠١٨@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة اصدار هذا الكتاب او أي جزء منه او تخزينه في نطاق استعادة معلومات او نقله بأي شكل من الاشكال دون اذن خطي مسبق من الناشر , ان الاراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي دار الورشة الثقافية

جدليَّة الفقه الإسلاميّ والقيم الإنسانيَّة

قراءات في مجال النقد المعرفيّ

دراسة

د. اسعد عبد الرزاق الأسدي

٢٦٠
أ ٥٤٩ الاسدي ، اسعد عبد الرزاق .
جدلية الفقه الاسلامي و القيم الانسانية :
قراءات في مجال النقد المعرفي / اسعد عبد الرزاق الاسدي .
-ط،٠- بغداد : دار الورشة الثقافية ، ٢٠٢٤.
٢٣٢ ص ؛ ٢١ سم .
١- الفقه الاسلامي
٢- العنوان

رقم الايداع
٣٣٨٦/٢٠٢٤

المكتبة الوطنية / الفهرسة اثناء النشر

رقم الايداع في دار الكتب و الوثائق ببغداد (٣٣٨٦) لسنة ٢٠٢٤

هذا الكتاب..

- هذا الكتاب مجموعة أبحاث ومقالات تتناول قضايا عدة حول الفقه الاسلامي واشكالات متنوعة تتعلق بواقع الإنسان ومدى تحقق القيم الخادمة للإنسان في ظل البحث الفقهي الاسلامي.
- يقدم الكتاب جدلية القيم ومدى حضورها في المنهج لا في المفردات والموضوعات الفقهية، بمعنى أن جوهر الإشكال في نظر الكاتب هو المنهج لا الموضوع، ومدى حضور القيم الانسانية في عناصر المنهج الذي يقوم عليه التفكير الفقهي.
- السمة الغالبة في الكتاب إثارات نقدية نحو مناهج البحث في الفقه الاسلامي كمعرفة متراكمة مع غض النظر عن جهات أو مذاهب محددة.. ومن شأن تلك الإثارات أن تشخص مساحة من المشكلات التي تستدعي البحث والمراجعة من قبل جميع المهتمين والمتخصصين.
- تأسست رؤية الكتاب على افتراض أن الفقه الإسلامي – بوصفه منجز بشري – قابل للنقد المعرفي من دون التأثير على الثابت منه ولا يحمّل الكتاب أي جهة مسؤولية بعض المشكلات المشخصة التي تعد وجهة نظر لا أكثر..

- يُسهم الكتاب في التأكيد على أهمية الإنسان في الخطاب الديني بنحو أعم والفقهي بنحو أخص لما له من أثر بالغ في تشكل معالم هوية الإنسان وحقوقه ونسقه الثقافي والاجتماعي.
- تستدعي مطالعة الكتاب قدرا كبيرا من السعة والتفهم لمختلف المسائل المتناولة فيه وكل ما في الكتاب لا يعبر عن مواقف نهائية أو حاسمة، وكل فكرة تقبل النقاش والمراجعة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمة . .

الحمد لله ربِّ العالمين وصلّى الله على محمَّد وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين..

يتسمُّ المجال المعرفيّ الدِّينيّ بالتنوع والتفاوت في بناء المعرفة على مستوى اليقين وقوّة الاستدلال، وقد تميِّز الفقه الإسلاميّ في تعدديَّته من جهة، ومن جهة أخرى يتضمن نوعين من الممارسة النقديَّة تتجلى الأوّلى في بناء الاستدلال وهدمه وهو ما يعرف بمناقشات الاستدلال وتداول الآراء الفقهيَّة وبيان قوّة الأساس المعرفيّ لكلِّ بناء استدلالي فقهيّ وهو ما يمكن أنَّ نطلق عليه النقد من الداخل، في حين تتجلى الثانية في المساحات النقديَّة التي تخالج الفقه من خارجه والتي تحاول أنْ تلحظ علاقات الفقه كعلم مع غيره من مجالات المعرفة فضلًا عن عناصر الواقع المتغيرة وكيف يتفاعل الفقه معها أو ينفعل بها.

وتأسيسًا على هذا نلحظ أنَّ النقد من الخارج لم يتم تحديد منطلقاته ومشكلاته بنحو دقيق، بل ظلَّ يعاني من التفاوت في التعاطي والإستجابة وبنحو أخصٍّ من الاتجاه المدرسي الذي يقف موقفًا حساسًا من أيّة إشكالات نقديَّة تطرأ من خارج منظومة التفكير الفقهيّ، لذا كان من الضروري أنْ نفهم تلك الإشكالات ومنشأ انطلاقها حتى نهيئ الأرضية لوضع الحلول والإجابات بنحو يتوافق مع منطلقات النقد المعرفيّ التي تفرزها مختلف ظروف الزمكان.

وقد كان هذا الكتاب يتناول بعضًا من تلك الإشكالات محاولًا تحديدها مفترضًا أنَّ نصف عمليَّة الحلِّ تكمن في تحديد المشكلة وفهمها، على أنْ يتم التعاطي معها بنحو من الحياد والموضوعيَّة والتجرد مهما أمكن؛ لأنَّ الباحث الدِّينيّ لا يكاد يمكنه الخروج من إطاره وتموضعه الفكريّ، ولذا سيجد القارئ شيئًا من التجرد وربَّما الإبهام في موقف الكاتب من بعض المسائل، وهو لا يعكس حرجًا أو حذرًا بقدر ما يعكس موقفًا مباعدًا للحسم واليقين، وهو ما يحاول الكتاب أنْ يكرِّسه من أسئلة خفيَّة ربَّما تقبع خلف السطور، بالرغم من محاولة تحديد الإشكالات ستكون ثمَّة محاولة الإبقاء على التساؤل قائمًا من أجلِّ إذكاء جانب الإثارة لدى الباحث المتلقي.

وربَّما يلحظ القارئ عدم التناسق بين بعض مباحث الكتاب وذلك يعود إلى تراكم المسائل التي كانت مجموعة ببحوث ومقالات منشورة، لكن المشكِّل الرئيس حاضرٌ في أغلب تلك المباحث.

وقد تمَّ تناول موضوع القيم الإنسانيّة وعلاقتها في الفقه الإسلاميّ، في إطار الجدل الدائر حول الفقه من ناحية أثره في واقع الإنسان وتباين الموقف والعلاقة تجاه القيم، وبحسب المعرفة الدِّينيَّة بات الأمر محسومًا حول ضمان الفقه للقيم وعلاقته البنيويَّة مع القيم، لكن ذلك لم ينهِ الجدل في بعض مخرجات المعرفة الفقهيَّة في بعدها البشري – باعتبار الفقه معرفة بشريَّة / فهمًا للنَّص - وهو ما يقضي بضرورة إقتحام هذا المجال مع وجود محدِّدات تعسِّر من تناول بعض الإشكالات التي تطرأ بفعل ثَّقافات ورؤى مباينة للمتبنى والثابت الدِّيني/ الفقهيّ، وقد يلحظ القارئ عدم التَّأصيل أو التفصيل في

مفردة القيم الإنسانيَّة، بسبب عدم تحديدها بنحو دقيق ولو فلسفيًا، ولكن ذلك لم يمنع من تناول المفردة في أفقها الثَّقافيّ الرحب، وسيِّاقها التداوليّ الذي يمهِّد للخوض في الإشكالات الفقهيَّة التي ترتبط بمجال وجود الإنسان ومتطلباته والقيم التي أفرزها الواقع الثَّقافيّ الإنسانيّ، ومعطيات الحداثة وما بعدها في تناول مشكلات الإنسان مع مختلف المنظومات الفكريَّة وعلى رأسها الدِّين بمختلف تجلياته.

في الفقه الاسلامي .. هل توجد خطوط حمراء؟؟

تتفرع المعرفة الدينية في إطار الاسلام على الفكر والعقائد من جهة، وعلى التشريع والفقه والاحكام من جهة أخرى، وهذا التفريع يمثل – إلى حدما - ثنائية تحكم الفكر الديني المعاصر، بالأخص في البيئات العلمية الخاصة والمؤسسة لعناصر الفكر الديني، وأقصد بها – في عموم العالم الاسلامي - الحوزات العلمية والجوامع والمدارس والأكاديميات المتخصصة، والمثقف الاسلامي لا تحكمه تلك الثنائية كما تحكم العالم المتخصص الذي يمكن أن نطلق عليه (عالم الدين أو طالب العلوم الدينية)، لأن الثقافة تتسم بالشمول والتداخل بنحو عابر للمناهج والتخصصات، لكنها تمتلك رؤية نقدية من شأنها أن تكشف عن بعض مواضع الخلل التي تحصل في بعض مجالات البحث العلمي.

اذن يمكن عد العلوم الدينية على أنها ذات صنفين إما علم بما هو كائن (علوم نظرية: عقائد، تاريخ، فكر، فلسفة اسلامية..)، أو علم بما يجب أو ينبغي أن يكون (علوم عملية علم الفقه والأخلاق..).

ومن بديهيات المعرفة الدينية أن الفقه الاسلامي علم تكون عبر مراحل ومستويات وذو خصوصيات تجعل منه علما دقيقا يستند إلى منهج معرفي دقيق في الاستدلال نجد معالمه واضحة في علم الاستنباط أو الاجتهاد الذي يستند بنحو أساس على علم أصول الفقه..

وجدير أن نلحظ أن أول مصادر بناء المعرفة الفقهية واستنباط الأحكام هو القرآن الكريم، كما يجدر أن نلحظ أن عدد آيات الأحكام في القرآن الكريم لا

تتجاوز الخمسمائة آية مع المتكرر منها، وهذا العدد الى اليوم يثير تساؤلات عدة، وثمة إجابات عدة أيضا، لامجال للخوض في تفاصيل هذا الجانب.

يكاد يتفق فقهاء الاسلام على أن الأحكام الناتجة عن الاجتهاد والاستنباط هي أحكام ظنية مع كونها حجة بالظن المعتبر، وعلم الأصول تكفل بضمان صحة ذلك الظن – بالأخص عند أصوليي فقهاء الإمامية - في حين يكاد يتفق علماء الإسلام – أو أغلبهم - على أن العقائد لا تؤخذ بالظنون، ولا يمكن الاجتهاد في العقائد، بل لا يمكن اعتبار الظن في اثبات العقائد، رغم امكانية اعتباره في إثبات أدلة الأحكام الفقهية، ومن هنا يمكن تصور أن مساحة العقائد لا يمكن الاجتهاد فيها على اساس الظنون، ومساحة الفقه والأحكام يمكن لتوقف نظام الناس وأعمالهم ومجمل تصرفاتهم..

واليوم نحن أمام ظاهرة مفادها: يمكن لأي شخص أن يسأل في مجال العقائد، اذا ما وردت في ذهنه شبهة، أو تساؤل، ولو بنحو غالب، بحسب البيئات العلمية ومدى توفر الحرية الكافية لذلك، في حين لا يمكن لأحد أن يتساءل أو يشكك في أي من الأحكام المستنبطة، وبالأخص في حدود الفقه الامامي، لوجود عنصر (التقليد) الذي يوجب على الفرد المكلف اتباع أحد الفقهاء في تنظيم شؤونه واعماله الدينية والدنيوية مما للفقه علاقة ودخل فيها، وتبرير ذلك أن المكلف سوف يلقي مسؤولية عمله على عاتق الفقيه الذي استنبط له الحكم الشرعي، ولكون المكلف غير متخصص في الفقه فليس من شأنه ولا يجب عليه البحث والنظر في أدلة الاحكام التي ترتب شأن أعماله وعباداته.، في حين يذهب بعض العلماء إلى وجوب تحصيل العلم على كل فرد في مجال العقائد دون الفقه والأحكام، وفي هذا المنحي نحو من التخفيف على

الفرد المكلف بحيث لا يتم زجه في أمور الفقه لأنها مسائل دقيقة ومعقدة تعتمد على معرفة وإحاطة بقواعد علم أصول الفقه وهو مما يعجز عليه غير المتخصص والمحيط بتلك العلوم، في حين تعد مسائل العقائد متاحة ولو بمستويات متدرجة يُسمح فيها لأي فرد أن يسأل أو يبحث، رغم ارتباطها بالعلوم العقلية..

أعود إلى سؤال المقال في العنوان.. هل في الفقه خطوط حمراء؟؟

بصراحة لا يحبذ بعض رجال الفقه أن يتم الالحاح من الفرد غير المتخصص في السؤال أو التشكيك في حكم شرعي، لأنه غير مكلف بالاجتهاد، وأن الحكم الذي يشكك فيه جاء عن طريق نظر واجتهاد جل من العلماء الفقهاء الذين أفنوا عمرهم في تحصيل أحكام الدين، ولهم الحق في ذلك طبعا، وواقعا، لأن البحث في الأدلة الظنية أعسر وأصعب من البحث في أدلة قطعية التي يستند عليها علم العقيدة..

لكن ذلك ليس مطردا في كل زمان ومكان، ونحن نعيش في عالم تثور فيه المعلومات، وتتحرك فيه مختلف مجالات البحث، والناس تسأل في كل أمر، وفي كل تخصص، وفي كل اتجاه، فلا علماء الفلك بمنأى عن التساؤلات، ولا علماء الاقتصاد ولا علماء الجيلوجيا، ولا الأطباء.. الكل يسأل، والكل مطال بالإجابة..

الانسان المعاصر غير انسان الأمس، فهو في وسط من الأفكار المختلفة والمتعددة والمتجددة، بفضل تطور وتضخم وسائل التواصل وشبكات النت، ورغم سيادة الجهل والتفاهة في فضاءات الميديا والاعلام، تبقى هناك تساؤلات ملحة قطعت شوطا كبيرا من المعرفة بسبب تقنية المعرفة الجاهزة (الحاسوب

وشبكات الانترنت)، وهذا يشكل تحديا جديدا لعلم الفقه، لأن وظيفة علم الفقه هي استخراج الحكم من الدليل بعد البحث في الأدلة، وهذه الوظيفة تقدم جوابا لسؤال (ما الحكم الشرعي للمسألة الفلانية)، لكنها لا تجيب عن سؤال (لماذا شرّع هذا الحكم؟)، إذ ليس من وظيفة الفقه أن يحدد علل الأحكام.. في حين السؤال ينقدح ويتجدد في مجال (لماذا هذا الحكم؟) لذا فعلم الفقه مطالب بتهيأة مجال معرفي ساند وظيفته تقديم الإجابات لسؤال (لماذا) بدلا من (ما)..

وأقولها بصراحة وبدافع الحرص على تلك الجهود التي بذلها ويبذلها الفقهاء في مسارات البحث والتنقيب في أدلة الأحكام الشرعية، ومع ما يشهده الواقع المعاصر من مسائل مستحدثة، جعلت مهمة الفقهيه أصعب من ذي قبل، أقول: لابد من الاهتمام بمجال (فلسفة الفقه)، والاشتغال على الحكم والغايات التي تنتج عن تشريع الأحكام الشرعية، وبرغم الجهود التي بذلت طيلة تاريخ علم الفقه، فإن الحاجة ملحة اليوم إلى تأطير الفقه بإطار قيمي عقدي أخلاقي غير منفصل عن منظومة المعارف الدينية، فإذا كان الفقه في مساره الاستدلالي منفصلا عن علم الكلام والعقيدة فإنه متداخل من ناحية المآل والغاية والنتيجة، والأحكام الفقهية تخلق أنموذجا من المجتمع ذا خصوصيات متعددة تتبع عامل العقيدة من جهة وعامل الفقه من جهة أخرى.

ومع اجتياح العقل المعاصر لكل موانع الفكر، ومع تمرده على مختلف الايديولوجيات، وفي كل الديانات والمذاهب المشكلة ذاتها، مع كل ذلك لابد من إعادة تنظيم إنتاج المعرفة الفقهية بما يناسب حجم الوعي أو التمرد –

لنحسبه ما نشاء - وذلك يتاتى عن طريق وسيط معرفي يأخذ على عاتقه ايصال الحكم الشرعي من (المجتهد) إلى (الفرد المكلف)، والإيصال لا يتم بنحو مجرد، بل بنحو يغذي الفرد بما يحيط بالحكم الشرعي من فلسفة ورؤية ونتيجة ينبغي أن تكون في صالح الفرد المكلف في دينيه ودنياه.

إن الذي طرحته ليس جديدا، بل امتداد لما تم طرحه في عقود ماضية من ضرورة مراعاة ما ينتج من معرفة فقهية ومدى مواكبتها للعصر ومتطلباته، وفي حدود تتبعي القاصر شخصت مشكلات عدة في هذا المجال وبعض المحاولات للحل والتصحيح، في كتاب مستقل أسأل الله تعالى أن أوفق في إنجازه.

المحور الأول: مفهوم القيم الانسانية وعلاقتها بالفقه الاسلامي

ان نسبة (القيم) الى (الانسانية) قد لا يكون دقيقا من ناحية علمية معرفية، لكن سلطة التداول في الساحة الثقافية تحتم علينا طرح المصطلح بهذه الصيغة، إذ تعد القيم مفهوما مجردا مستقلا عن أي إضافات أخرى، برغم تداول (القيم الدينية) أو (القيم الأخلاقية)، وهو ما يستدعي إيضاح تلك الإطلاقات.

القيم كمفردة تدل على مجموعة معانٍ لها طابع كوني عام، مثل (الخير) و(الحق) و(الجمال) ويمكن أن ترجع فلسفة أو علم القيم (القيمة) أو نظرية القيم إلى كلمة أكسيوس axios اليونانية، وتدل على ما هو «قيم» أو «ثمين» أو «جديد»، والإكسيولوجيا axiology هو العلم الذي يبحث في ما هو «قيم» و«ثمين» و «جديد»، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة القيم Philosophy of values أو نظرية القيم، أو القيمة.

ويعرّف عادل العوا القيمة ب أنّها «كل ما له شأو في التصور وفي الفعل لدى أفراد وجماعات»[١]. وكلمة شأو، باللغة العربية، تعني القيمة «الجدارة»، «الكمال» «الوزن» «والسعر» و«القدرة» و«الطاقة». والقيمة، مشتقة من القوام أي «العدل» وحسن الطول، وحسن القامة، وهي تعني في اللغة القدر، وقوم السلعة أي قدّرها، وفي القرآن الكريم (فيها كتب قيمة)[٢] ، أي مستقيمة،

[١] العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٦، ص٤٢.
[٢] سورة البينة، الآية ٣.

تبين الحق من الباطل على استقراء وبرهان. وقوام كل شيء، ما استقام به، وقوام العيش: عماده، وقوام الجسم: تمامه.[1]

ان القيم لا يمكن ان تكون متعارضة في مفاهيمها بل في مصاديقها وتطبيقاتها، فلا يختلف اثنان حول قيمة الخير، بل يختلفان حول خيرية فعل ما، لذا فإن نسبة القيم الى الاضافات (انسانية/دينية/اخلاقية) هي نسبة خاضعة للمجال العملي لا النظري، والقيم لا يمكن ان تكون إلا إيجابية، والصفة السلبية تضاف إلى الأخلاق مثلا، فيقال أخلاق حسنة وأخلاق سيئة، بحسب اقترابها او ابتعادها من القيم، أما الانسانية، فهي إضافة جديدة نسبيا، تولدت من تجارب الإنسان على مستوى الدين والفلسفة، والقيم الدينية يمكن تصورها من ناحية كونها قيما أكد عليها الدين وطبقها على مستوى الواقع العملي.

وإذا ما ربطنا القيم بالعقل العملي، نجد أن التحسين والتقبيح يكون في مستوى تطبيق القيم على الأفعال المتعددة، بمعنى أن التحسين والتقبيح منوط بالعمل، وهو بحد ذاته عملية انتقال من القيم بمستواها النظري الكوني الثابت والمسلم به إلى المستوى الواقعي العملي التطبيقي.

[1] ظ: جميل قاسم, فلسفة القيمة معناها ودلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة مجلة الاستغراب.

إن حضور القيم في المعرفة الفقهية على المستوى الإسلامي بحاجة إلى تأصيل ينطلق من فرضيات علم أصول الفقه، وهو ما يستدعي دراسة مستقلة حول إمكان التنظير للقيم في ثنايا البحث الأصولي عند الفقهاء المسلمين.

١- علم أصول الفقه والقيم:

إن التصوّر السائد لدى البعض يقضي بوجود قيم أخلاقية تتصل بالحياة العلمية، دون أن يجري فهم كيف تؤثر هذه القيم في ترشيد المعرفة نفسها، أي أن ثمة تصورٌ بأن القيم الأخلاقية للباحث - أي باحث - قيمٌ تتصل بمرحلة بعدية ثانوية لمرحلة بحثه وفكره وتأملاته، فالعالم في مختبره أو بين كتبه ودفاتره يخضع لقوانين معرفية عليه أن يطبّقها حتى ينجح في الوصول إلى نتائج سليمة، أما الأخلاق فهي مسائل اجتماعية يتعاطاها هذا العالِم بعد خروجه من المختبر أو عقب طيّه لكتبه ودفاتره فيما بينه وبين الآخرين، ولهذا نجد أن أكثر محتويات كتب الاخلاق العلمية تصبّ اهتمامها - في الغالب - على علاقات تقع خارج دائرة البحث العلمي نفسه، أي في علاقة الأستاذ بتلميذه أو التلميذ مع أستاذه...[١] ، وحالة الفصل هذه حاضرة في مختلف صنوف العلم والمعرفة، والمشكلة في ضعف الحضور الذهني للقيم في أثناء سير البحث العلمي، وهي مشكلة تكاد تكون عامة، لكن على مستوى العلوم الدينية فإن وطأتها أقل شدة، ومع ذلك لم تكن بمعزل عن الجدل المعاصر حول الدين والقيم..

[١] ظ: حيدر حب الله, مسألة المنهج في الفكر الديني: ١٥١, الانتشار العربي.

وقد يتردد علم أصول الفقه في بناه المعرفية بين قيمتي (الحق) و(الخير) وهي اشارة لم أجد – بحدود تتبعي - من تطرق لها، فـ(الحق) قيمة و(الخير) قيمة، وبغض النظر عن أيهما تابع إلى الآخر أو كونهما متوازيان، فإن منطق المعرفة الفقهية تأثر كثيرا بعلم الكلام الذي يتحرك هو الآخر وفق قيمة (الحق) فالتوحيد – على المستوى المعرفي - (حق) أكثر مما هو (خير)، لذا نجد أن الفقه يتحرى جانب الإثبات والثبوت، ويتوخى ما هو ثابت وقطعي من الأدلة، وربما ابتعد عن توخي قيمة (الخير) لأنها ليست في سياقه الذهني الاستدلالي بل تعد من من آثاره، لذا فإن علم أصول الفقه يحاول الإجابة – في مجال الاستنباط طبعا - عن سؤال : (ما هو حق من الأحكام وما هو باطل) في حين لم يمارس السؤال فيما هو خير من الأحكام وما هو شر، وهل يحقق الحكم الشرعي - بعد عملية الاستنباط - الخير؟ هذا السؤال بحاجة إلى إعادة النظر في فلسفة أصول الفقه والمنطق الحاكم على الفكر الأصولي لتتم نقلة نوعية في البحث الأصولي من كونه علما منفعلا بمنطق الحق (الكلامي) الى منطق (الخير) الفلسفي / القيمي / الجمالي .. على أن تلك النقلة لا تلغي المرحلة السابقة، من توخي الحق في إثبات الأحكام الشرعية، بل تعد مرحلة مكملة لسابقتها بحيث يصبح الفكر الأصولي مهتما بتحقيق قيمة (الخير) وغيرها من القيم – الحرية، الرفاه، العدالة، المساواة..

تتحدد علاقة الفقه بالقيم من خلال أن القيم ترتبط بالفعل الانساني، وتحدد من نوعه ومضمونه، والفعل الانساني في إطار قيمته يقع تحت تأثير عناصر هامة منها : (الحرية والمعتقد والقانون والأخلاق)، وهذه الرباعية تمثل ميدانا خصبا لتناول تفاصيل العلاقة بين الفقه الاسلامي والقيم، وبما أن الفقه

الاسلامي كوسيلة للمعتقد – بملحظ معين - فإنه بطبيعة الحال سوف يؤثر في قيمة الحرية الإنسانية، بعد افتراض كون الحرية أحدى القيم الأساسية التي تؤثر في واقع السلوك الإنساني، وتأثير الفقه الاسلامي بقواعده المتنوعة يتحدد في جانب التقييد لجزء أو نسبة من حرية الإنسان، ومدى ذلك التحديد يختلف بحسب وجهات اجتهاد الفقهاء، وقلما يتم الربط بين عناصر الطبيعة البشرية التي من ضمنها النزوع نحو الحرية ومدى علاقته بقيم الاستجابة الى قواعد وأحكام الشرع، وكيف تتشكل الروابط الانسانية بين البشر في ظل افتراض التقارب أو التباعد بين القيم والدين، اذ نحن أمام بوابة فلسفية كثيرا ما يتم إهمالها، والتي تقيم الاعتبار الى ما يؤول اليه انسان الدين أو انسان القيم..

قد يتسق الخطاب الفقهي مع القيم في عالم التنظير، لكن مؤثرات الإيمان الديني التي تلقي بمتطلباتها الخاصة على واقع السلوك الفقهي للإنسان، تتضح من خلال عوامل كثيرة منها الانحياز الإيماني على حساب الطبيعة البشرية في تغليب الذات العقدية، وذوبان المشترك الانساني أمام الانتماء للمقدس غير الثابت من حيث سعته وامتداداته.. حتى تبرز معادلة راهنة بين قيم الدين ودين القيم..

ويوضح طه عبد الرحمن أن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقل عن أهمية الفقه، ومع ذلك لم تحظ بما حظي به الفقه من بالغ الاهتمام، حيث انصب اهتمام الفقهاء على المقوم القانوني من الأوامر الإلهية، بينما المقوم الأخلاقي منها فلم يحظ بنفس الاهتمام، إن لم يقع إهماله، وقد أدى هذا الإهمال إلى مشكلة تمثلت في انفصال الفقه عن الأخلاق في الممارسة الفقهية – الأصولية

الإسلامية العربية، بحيث تحول الفقه إلى علم آلي، يشتغل بالعلاقات الصورية بين أحكام يتم الجمود على ظواهرها[1].

ويحدد طه عبد الرحمن أزمة العقل الفقهي الإسلامي، من خلال تحديده لـ :

- الفقه التقنني الذي يشتغل بتقنين الأوامر الشرعية مع جمود على ظاهر العلاقة الإجبارية فيها، مركزا على الجانب القهري أو الإجباري في العلاقة الأمرية، مسقطا من الاعتبار شرائط وسياقات علاقة الإنسان بالإله، ومقتصرا على ظاهر أمريتها؛ جاعلا الأمر الإلهي على مقتضى الأمر البشري الذي قوامه التسلط على الإرادة[2].

وما أسماه بالفقه التعرفي، وهو الذي يشتغل بردّ الأحكام الشرعية إلى القيم الأخلاقية التي تحتها، عوض أن يشتغل بالصور الفقهية المجردة لهذه الأحكام، وهو على خلاف الفقه التقنني، يعتبر الأوامر الإلهية عبارة عن خيارات تحجب صفة الإجبار وليست إكراهات، وأن الأمر الإلهي لا يتسلط على إرادة الإنسان، بقدر ما يحررها من الأهواء، كما أن هذا الفقه يثبت أسباب الأوامر و ظروفها، مستخرجا أرواح هذه الأوامر، والتي هي القيم المُسددة المنطوية فيها[3].

---

[1] ظ: طه عبد الرحمن, ثغور المرابطة ١١٦

[2] ظ: طه عبد الرحمن, ثغور المرابطة، ص ١٧٥

[3] ظ: المصدر نفسه: ١٧٧

وتأسيسا على هذا التمييز يكشف، طه عبد الرحمن، أن علاقة الإنسان بالأوامر والأحكام الإلهية، لم تكن في الأصل علاقة تبادل مصالح مادية قائمة على الإجبار، كما هو الشأن في القانون الوضعي وأصوله بصورته الغربية، وإنما هي علاقة تقوم على مبدأ تقديم اعتبار القيم على اعتبار الأوامر، حيث أن الاشتغال بالأوامر لا يترتب عنه بالضرورة الاشتغال بالقيم التي في طيها؛ في حين أن الواجب ـ حسب طه ـ تقديم الاشتغال بالقيم حتى يُنتفع بالأوامر[1].

مبررات الجدل حول الفقه والقيم:

مع ملاحظة التركيب اللفظيّ يثير مصطلح (القيم الإنسانيَّة) إشكاليَّة تتحدَّد بتقابل الدِّين مع القيم الإنسانيَّة بحيث تأخذ تلك المقابلة شكل التضاد بين الدِّين والإنسانيَّة، وتؤسس إلى اعتبار أنَّ القيم الإنسانيَّة تقابلها قيمًا دِّينيَّةً، لكن الدقة تقتضي إنصاف تلك الثنائيَّة بشيء من التفصيل، فعلى المستوى التداوليّ والإستعمالي ترسخت تلك الثنائيَّة بين القيم الإنسانيَّة والقيم الدِّينيَّة على وفق ما تمخض عن الجدل الفكريّ حول محوريَّة الإنسان مقابل محوريَّة الإله في التصورات الغربيَّة، فتمّ تقرير أنَّ النزعة الإنسانيَّة نزعة لا دِّينيَّة، بوصفها اتجاهًا فكريًّا عامًّا تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفيَّة والأدبيَّة والأخلاقيَّة والعلميَّة، ولقد ظهرت واكتملت بوضوح في عصر النهضة، كما أنَّ النزعة الإنسانيَّة تمثِّل مذهبًا فلسفيًا أدبيًّا ماديًا لا دِّينيًّا، تؤكِّد على فرديَّة الإنسان ضد الدِّين وتغلب وجهة النظر الماديّة الدنيويَّة، وتمثِّل النزعة الإنسانيَّة تيارًا ثَّقافيًّا ازدهر في أوروبا وينظر إلى العالم بالتركيز على أهمِّيَّة الإنسان ومكانه

[1] ظ: رشيد المزرياحي, الفقه بين منطق الشرع وسؤال القيم عند طه عبد الرحمن

في الكون[1]، فعلى وفق هذه الصورة تشكَّل موقف لا دِّينيّ، على أساس أنَّ أصحاب تلك النزعة لا دِّينيين، ذلك بأنَّها – حسب (أندريه لالاند) - مركزيَّة إنسانيَّة متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقيمه واستبعاد كلٌّ من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشريَّة، أم بتشويهه عبر استعماله استعمالًا دونيًا، دون الطبيعة البشريَّة[2]، فيجري استبعاد الغيب بكلِّ تجلياته السماويَّة أو غيرها، من دون اكتراث إلى أي إرث دِّيني مهما كان راسخًا في عمق التَّأريِّخ ومهما بلغت إنجازاته المعرفيَّة؛ لأنَّ النزعة الإنسانيَّة: تقوم على الاعتراف بأنَّ الإنسان هو مصدرُ المعرفةِ وأنَّ خلاصَهُ يكون بالقوى البشريَّة وحدها، وهذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحيَّة بل يتعارض مع جميع الأديان التي تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، وأنَّ نفس المعنى ورد في "قاموس الفلسفة" إذ تم تحديد مفهوم النزعة الإنسانيَّة بأنَّها نظريَّة ترفض تبني كلِّ أشكال الإغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانيَّة وحتى الأشخاص في أنْ يعاملوا كغايات في ذاتها. ولكن هذا لا يعني أنَّ النزعة الإنسانيَّة في الفكر الغربيّ، هي خروج على الدِّين، فيمكن أنْ نميِّز بين النزعة الإنسانيَّة المسيحيَّة المؤمنة وهى لا تزال تمثِّل تيارًا فلسفيًا حتى هذه اللحظة في أوروبا يكفي أنْ نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار مثل "كارل ياسبرز" الألماني " جابريل مارسيل" الفرنسي[3].

---

[1] د.عماد الدِّين إبراهيم خليل, النزعة الإنسانيَّة الأنسنة ..الجذور والنشأة, مقال منشور على دراسات وبحوث تصدر عن مؤسسة المثقف , http://www.almothaqaf.com

[2] أندريه نتاف: الفكر الحر، ترجمة. رندة بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكريّ، دار المدى، دمشق، ط١، ٢٠٠٥، ص٦٣.

[3] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيَّة، تعريب. خليل أحمد خليل، المجلد٢، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١، ١٩٩٦، ص٥٦٩.

ويمكن تقرير أسبقية التداول لمصطلح (النزعة الإنسانيَّة) من قبل الجانب المختلف مع الدِّين، فأصبحت تقترن بالإتجاه الإلحادي فقد مثَّلت النزعة الإنسانيَّة المُلحدة في العصر الحديث "سارتر – وهيدجر" والتي تعني التمرد على الله من أجلِّ العناية بالإنسان، وهكذا شكَّلت النزعة الإنسانيَّة أو الأنسنة عبر التنوير الأوربي واحدة من أعمدة الحداثة الغربيَّة، خاصَّة وأنَّ الأنسنة تعطي أهمِّيَّة كبيرة للإنسان وعقله في التمييز وإدراك وبناء الأحكام المعياريَّة، ومعناها أيضًا رفض كلُّ أسبقية دِّينيَّة أو ميتافيزيقيَّة يمكنها أنْ تحدَّ من إبداع الإنسان وفعاليته في التَّأريِّخ، أي أنَّ الأنسنة أو النزعة الإنسانيَّة بهذا المعنى تمثِّل" قطيعة حاسمة مع كلِّ نظرة لاهوتيَّة قروسطيَّة صادرت كيان الإنسان بإسم الإيمان وتمثِّل في الوقت نفسه تأسيسًا لفلسفة جديدة لرؤيَّة جديدة تحلُّ الإنسان محلَّ المركز من الوجود بعد أنْ كان من الوجود على هامشه[1].

وتتضِّح لا دِّينيَّة النزعة الإنسانيَّة عبر الوصف الذي يقدِّمه (عليٌّ حرب) من كونها ثمرة لعصر التنوير وإنقلابًا على الرؤية اللاهوتيَّة للعالم والإنسان، أي ثمرة رؤيَّة دنيويَّة ومحصِّلة فلسفة علمانيِّة ودهريه، بهذا المعنى فإنَّ الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة، فما أنجزته الحداثة الغربية هي كونها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهيّة وهيمنتها على العالم، وذلك على العكس ما كان سائدًا في القرون الوسطى، عبر استقلالية الذات البشريَّة وتحرير عقلها أو روحها[2].

---

[1] هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، ص٧٧.

[2] ظ: د.عليٌّ حرب: الماهيَّة والعلاقة، نحو منطق تحويليّ، المركز الثَّقافيّ العربيّ، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٢١٤.

لكن ثمَّة وجهة نظر أخرى تتسم بالإيجابيّة تجاه النزعة الإنسانيَّة وما أنتجته من موروث إنسانيٍّ التي يمكن أنْ تكون لائحة حقوق الإنسان إحدى ثمراته، ومنطلق وجهة النظر تلك أنَّ مفهوم حقوق الإنسان ولواحقه من قبيل الحريات والتعايش وقيم التسامح...، بالرغم من كونها ذات منشأ غربيّ فإنَّها اكتسبت الآن معززًا كليًّا عامًّا حولَّها إلى خير بشري مشترك وأصبحت أنموذجًا معياريًّا ملِّزمًا ومنتشرًا..[1]، والدَّليل على هذا هو تحول الخطاب لدى الحركات الدِّينيَّة (الإسلام السِّياسيّ) إلى حيِّز المفاهيم الملتصقة بالنزعة الإنسانيَّة، فالإخوان المسلمون أدركوا بعد ٢٠٠٤ ضرورة تطبيق الدَّولة المدنيَّة، وكذلك الحكومة الإسلاميَّة في إيران عندما استعانت بالدِّستور الفرنسي منذ بدايات تأسيس الجمهوريَّة الإيرانيّة وتطبيقها للإنتخابات ذات المنشأ الدِّيموقراطيّ، كذلك ما حصل في التجربة السِّياسيَّة العراقيّة، فثمَّة بون شاسع بين التفصيلات النظريَّة للأحزاب الدِّينيَّة وواقع التطبيق الراهن الذي يطمح إلى الدِّيموقراطيَّة والمدنيَّة بشكلٍ واضحٍ، والمعنى من كلِّ لك أنَّ تلك المفاهيم ذات النشأة الغربيَّة أصبحت واقعًا فارضة نفسها.

أمّا في مساحات التفكير الفقهيّ فإنَّ ما تتمُّ ملاحظته باستمرار هو أنَّ البيئة الفكريَّة التي انتجت أدبيَّات القيم الإنسانيَّة وحتى لائحة حقوق الإنسان، تختلف كثيرًا عن البيئة الدِّينيَّة، فقد تمخضت عن خلفيَّات تَّأريخيِّة تضمنت صراعات طويلة بين العقل والكنيسة، ومهما يكن فإنَّ ذلك لا يمنع من تناول النزعة الإنسانيَّة في الدِّين وردم الهوة بين الدِّين والقيم الإنسانيَّة، على أساس

[1] ظ: صادق جلال العظم, الإسلام والنزعة الإنسانيَّة العلمانيِّة: ٥ , مؤسسة المدى

المجاورة لا المقابلة ذلك أنَّ القيم الإنسانيَّة قيم فطريَّة قبل أنَّ تكون قيمًا دِّينيَّة أو لا دِّينيَّة.

وإنَّ من أهمِّ مبررات الجدل حول الفقه والقيم هو ضرورة الكشف عن الفارق بين الفقه البشريّ والتَّشريِّع الإلهيّ بالنحو الذي يؤسس إلى وضع مفاصلة حقيقيَّة بين المجالين (مجال الفقه ومجال التَّشريِّع) فهو يمثِّل المساحة المشتركة بين الإتجاهات المختلفة (مذاهب وفرق)، ومع مراعاة ذلك الفارق يمكن الانتهاء إلى وضع منهجيّ وسطيّ لا يلغي التراث ولا يبقى حبيس التراث في الوقت ذاته.

المعرفة الفقهيَّة وطبيعة النقد

يمكن افتراض أنَّ المعرفة الفقهيَّة تتحرك في أجواء مغلقة ذات أسيجة صارمة من البنى المنهجيَّة المتمثلة في علوم المنطق واللُّغة وأصول الفقه و...، بمعنى أنَّها تخصّصية إلى الحد الذي تنأى معه عن تناول المفاهيم المفتوحة على الثَّقافات والتصورات البشريَّة التي تتدفق بشكل مستمر وفق متغيرات الواقع، فالفقه غير معني بالنقد الثَّقافيّ أو بحوار الحضارات بل له مهمة محددة باستنباط الأحكام التي تؤدي فيما بعد إلى خلق نسق ثَّقافيّ، وهذا النسق الثَّقافيّ كنتيجة حتميَّة لمنتجات المعرفة الفقهيَّة هو ما يشكِّل الإنعطاف العسير للمعرفة الفقهيَّة، ذلك أنَّه يواجه النقد بشكلٍ مباشرٍ، فالفقه يواجه النقد من حيث مخرجاته (مجموعة الأحكام) فضلًا عن آلياته ومكثفة للنَّص التَّشريِّعي يتضِّح ما يلتزم به الفقيه أثناء ممارسته للاستنباط من كونه غير ملزم – وفق السيِّاقات المعرفيِّة للإجتهاد - بأنْ يقدِّم منظومةً متكاملةً معصومةً عن الزللِ، بالمقابل يُفترض أنَّه يتعامل مع نِّصٍّ مقدَّس معصوم، وبالتالي تكون النتائج تابعة إلى النَّصِّ، وهذا الإفتراض يكوّن لا شعوريًا في الوسط الدِّينيّ، عبر نفي الفارق بين النَّصِّ وفهمه، وبين الواقع الوحياني المنزَّل والممارسة البشريَّة في قراءة النَّصِّ، مما يعزِّز إشكاليَّة النقد حول المخرجات الفقهيَّة.

وإذا ما لاحظنا (المضادات المعرفيِّة) التي يهيئها الفقه للنقد الموجه إليه، يمكن حينئذ القول أنَّ الفقه يعدُّ عمليَّة منفصلة عن منظومة الإعتقاد والعقائد، من ناحية الممارسة المعرفيِّة، فمجال الفقه لا كمجال العقائد من حيث النشاط الذهني والمعرفيّ لكليهما، لكن الفقه في آخر المطاف ينتج نسقًا

ثَّقافيًّا مقدَّسًا بحكم تبعيته للنَّصِّ المقدَّس عبر ملازمة ذهنيَّة واقتران ضروريّ بين المجالين، لذا فعندما يوجه النقد للمخرجات الفقهيَّة بعد أنْ أصبحت ثَّقافيًّا مقدَّسًا فإنَّ استعدادات الإجابة تنطلق من المجال العقائديّ، بمعنى أنَّ ما يواجه الفقه من شبهات يتمُّ الرد عليها عبر منظومة العقائد، ومعنى هذا أنَّ الدفاع عن الفقه يكون من خارج علم الفقه؛ لأنَّ علم الفقه ذو منحى تخصّصي تأويليٌّ خاصٌّ يعنى بتفسير النَّصِّ التَّشريعيّ، وليس أمام الفقه سوى اللجوء إلى المضادات التي يقدِّمها علم العقائد والكلام، وهذا ربَّما يكون إجراء مناسبًا وطبيعيًا وفق طبيعة البنيَّة المنهجيَّة لكلٍّ من مجال الفقه والكلام، لكن سقوف النقد غالبًا ما تكون خارج مجال العقائد، ومتجاوزة لها.

فالنقد الموجه لمفهوم فقهيّ منصّوص عليه وقطعي مثل بعض العقوبات التي ذكرت في القرآن الكريم لا يستجيب إلى ردود كلاميَّة تتحرك داخل النَّصِّ القرآنيّ فقط بل يتجاوز ذلك النقد المسلمات العقديَّة التي تنطلق منها الإجابات والردود، وإذا لزم أنْ يكون الحوار موضوعيًّا وعادلًا في الوقت نفسه تطلب أنْ تكون استعدادات الإجابة على نحو مغاير للمألوف، وهذا هو مكمن العسر في التوافق بين منطلقات النقد واستعدادات الرد...

ينطلق النقد غالبًا من الواقع الذي يضغط على التراث ويثير الكثير من التساؤلات حول كثير من المعارف الدِّينيَّة، ويتميز ذلك النقد بأنَّه لا يأخذ طابعًا معرفيًّا من حيث أنَّه يطالب بالأدلة والمصادر المعرفيِّة للمعرفة الفقهيَّة فحسب، بل يطالب بضمان عقلانيَّة النتائج والنهايات التي ينتهي إليها الفقه، بوصفها واقعًا قائمًا يختزل الكثير من المشكلات، من هنا تتعسر الإجابة؛ لأنَّ

النقد يأتي في إطار محاكمة قاسيَّة وصارمة تتجاوز حدود البنى المنهجيَّة في المعرفة الدِّينية ممَّا يدعو إلى مواجهة مغايرة ذات نمط خاصٍّ على حين تظهر الإجابات المتوقعة التي تتسم بخصائص هامَّة :

١ - الإجابة من داخل المنظومة، وهي ظاهرة ذهنيَّة تتضمن التفكير المحدود في إطار القناعات المختلف عليها أصلًا، والأفكار أحيانًا تكون قويَّة بذاتها عندما تكون مسلمات وبديهيات أمّا النظريات فتتطلب أفكارًا ساندة ومبرهِنة على ما يستدعي البرهان، والمعرفة الفقهيَّة لا تعدُّ من المسلمات بعد أنْ تتمخض عن عملية اجتهاديَّة عبر جهد بشري محدود.

٢ - الإحالة إلى المقدَّس، وغالبًا ما يتم تعليق الإجابة بناءً على منحى التعبد بالنَّصِّ، بمعنى أنَّ معصوميَّة النَّصِّ تسري إلى فهمه أو إلى توظيفه في الواقع، فمهما كانت دلالته قابلة للتأويل فإنَّ التعبد به يفضي إلى توقيفيَّة فهمه وتطبيق مقتضاه من دون السماح بمشروعيَّة النقد مطلقًا.. بينما - من جهة أخرى - يواصل النقد طرق الأبواب باستمرار... ولكن يمكن القول بحسب رؤيَّة أخرى أنَّ معصوميَّة النَّصِّ لا تعني ترتيب ملازمة عصمة الفهم ما دام بشريَ الوضعِ والمآلِ، وأمّا مسألة التعبد فلا تعني أنَّ فهم الفقيه توقيفي بدَّليل واضح بالتجربة تعدد الأفهام بنحو نجد في مسألة فقهيَّة واحدة أكثر من رأي، وهذا يعني أنَّ الفهم عند الفقهاء لم يكن توقيفيًّا؛ لأن معنى التوقيف عدم وجود تعدد في الأفهام، أو يراد به عدّم جواز تجاوزه كالأحكام الواضحة البيِّنة المحكّمة، وأمّا الأحكام التي يقع فيها الإختلاف بين الفقهاء بسبب اختلاف مرجعيَّاتهم وأدواتهم وفهمهم تبعًا للنَّصِّ فلا يعني وجوب الإلتزام بالحكم أو

توقيفه، بالإضافة إلى تحقق عمليَّة داخل مصانع البحث الفقهيّ في نقد المبنى الذي تبناه فقيه ما، والتالي سيختلف الباحث مع من سبقه فيما سيتوصل له، أو سينتقد مبناه وسيصل لنفس رأيه الفقهيّ ولكن وفق قواعد أخرى بمعنى هناك تعدد طرق في عمليَّة استنباط الحكم، وممارسة لعمليَّة نقديَّة بناء للمباني الفقهيَّة للقدماء وهو يعني أنَّ باب الإجتهاد مفتوح في هذا المجال ولذا أجاز الفقهاء في مورد الإحتياط جواز الرجوع إلى غيرهم من الفقهاء مع مراعاة الأعلم وهو أبرز مصداق لتعدد الأفهام والنقد المستمر للمباني الفقهيَّة ولفتاوى الفقهاء.

٣ - الإجابة التأويليّة، بمعنى أنْ يتمُّ الرد والتبرير عبر اعتماد أوجه محتملة للظاهرة محل النقد، فالجزية مثلًا تتعدد تبريراتها بشكل ملفت فتارة تكون مقابلًا لحقن الدم وأخرى ضريبة للمواطنة.. وهذا التعدد الناتج عن إمكانيِّة التأويل يضعف من الإجابة، وتبقى الأوجه التي يتمُّ التبرير عبرها على درجة مستقرة من الإحتمال.

إنَّ مسار المعالجة لا بدَّ انْ يبدأ من تحليل البنى واكتشاف المبادئ التصوريَّة التي تأسست عليها أبجديات المعرفة الفقهيَّة، عبر استحضار العامل الآيديولوجي الذي يحرِّك منظومة الفقه ومحاولة لإستجلاء التمايز بين ما هو معرفيّ وما هو آيديولوجي بنحو يبتعد عن التعصب إلى الفكرة باتجاه الجديَّة في التفكير ذاته واكتشاف الثغرات التي لا بدَّ من توقعها برحابة ذهنيَّة تمتلك المرونة والإنسيابية في التعاطي مع النقد، وليس من العسير أنْ يُعاد التفكير في كلِّ ما أنتجه الفقهاء من مخرجات فقهيَّة قائمة على المنهج الأصوليّ بالنحو

الذي يمكن معه مراجعة النسق الأصوليّ في التفكير، وإنتاج المعرفة شريطة أنْ لا يتم الإبتعاد عن الثابت المعرفيّ عبر مسلمات منطقيَّة مقبولة.

وثمَّة رؤيَّة مفادها عدّم التفريق بين ما هو آيديولوجيّ وما هو معرفيّ، فكلاهما شيء واحد وبمعنى واحد، فالممارسة الفقهاتيَّة الإستنباطيَّة هي عمليَّة آيديولوجيَّة خاضعة لرؤى فكريَّة قواعديَّة معيَّنة تقوم على منطق كلٌّ يجرُّ النار إلى قرصه، فيستعين الفقيه في عمليَّة استنباطه الحكم الشَّرعيّ بمجوعة قواعد خضعت وفق منطق رؤيَّة مسبقة بأنَّها الحقُّ وأنَّها موضوعيَّة، والواقع هي ليست بهذا الوصف الدقيق؛ نظرًا لعدّم وجود موضوعيَّة في مجال الدراسات الإنسانيَّة، وإنَّما إخضاع النَّصِّ الدِّينيّ للمتبنيات العقديَّة للفقيه، وتفسيره للنَّصِّ وفق متبنياته ومعتقداته، وبالتالي كان ولا يزال النَّصُّ الدِّينيُّ ـ أي نَّصٍّ ـ محددا برؤى الفقيه والمتكلم والمفسِّر على حد سواء، ويخضع لمتبناه، وهي سمة ملازمة لأي مجال منفعل بالآيديولجيا.

٢ - فلسفة الفقه كمدخل منهجيّ لجدليات الفقه والقيم الإنسانيَّة

لا يمكن تناول مسائل حول الفقه الإسلاميّ ما لم يتم فهم مجال فلسفة الفقه وما تتيحه من ارتباطات منهجيَّة بين الفقه وبقية المجالات الأخرى، وتنقسم الفلسفة باعتبار معين على قسمين:

١ـ الفلسفة المطلقة، وهي تلك التي تبحث في الوجود وقضاياه كالفلسفة الإسلاميَّة المعروفة، ويصحّ أنْ نعبِّر عنها بالفلسفة دون أيّ تقييد أو إضافة.

٢ـ الفلسفة المضافة: وتطلق على كلِّ فلسفة تضاف إلى حقلٍ ما، وهذه الإضافة لها معنيان:

الأوّل: الإضافة إلى أمرٍ واقعيٍ، كفلسفة النفس، من حيث البحث فيها عن حقيقة النفس وتجرّدها وغير ذلك، وبهذا المعنى يمكن جعل الفلسفة المطلقة مضافةً من حيث إمكانيَّة نسبتها إلى الوجود بقول مطلق.

ومن هذا النوع استخدام الفلسفة مضافةً إلى فيلسوف أو إلى مدرسة أو إلى مكان أو إلى زمان، مثل: فلسفة أرسطو، وفلسفة التنوير، وفلسفة القرون الوسطى، وفلسفة المشرق، فإنَّ الإضافة هنا إلى أمرٍ وجوديّ، لكنَّه غالبًا من إضافة الشيء إلى الفاعل.

الثاني: الإضافة إلى أمرٍ معرفيّ علميّ، كأنْ نأخذ علمًا من العلوم ثم نضيف إليه الفلسفة، ويكون معنى ذلك هو البحث عن فلسفته، كفلسفة الأخلاق، وفلسفة اللُّغة، وفلسفة الفيزياء، وهكذا..

بل يمكن أنْ نجمع العلوم كلَّها وندرس فلسفتها بوصفها ظاهرة معرفيِّة عامَّة لا تخصُّ علمًا من العلوم، وهذا ما ينتج علمُ فلسفةِ العلمِ الذي شهد رواجًا عظيمًا في القرن العشرين.

وفي سيِّاق النوع الثاني من الفلسفة المضافة، نلاحظ أنَّ الظروف التي ولدت فيها الفلسفة المضافة هي ظروف المدارس الفلسفيَّة الغربيَّة التي اهتمّت بمجال المعرفيَّات (أبستمولوجيّ)، فقد فكَّك الغرب ـ مع عمانوئيل كانط وغيره ـ بين الشيء في مداركنا والشيء في نفسه، واشتغلوا على صورة الأشياء في ذهن العالِم أكثر من واقع الأشياء في الخارج، فنما علم المعرفة نموًّا كبيرًا.

تعريف فلسفة الفقه

التعريف الأوّل: فلسفة الفقه، هي ذلك العلم الذي يدرس الفقه (ويجيب عن سؤال: ما هو الفقه) بوصفه ظاهرة تَّأريخيَّة إجتماعيّة دراسة خارج دِّينيَّة لا تقوم على أيّ معتقد إيمانيّ مسبق

التعريف الثاني: فلسفة الفقه هو العلم الذي يبحث عن الأصول والمصادرات التي يقوم عليها هذا العلم ولا تبحث فيه.

التعريف الثالث: فلسفة الفقه هو العلم الباحث في المناهج التي تستخدم في البحث الفقهيّ، فنحن في هذا العلم لا نبحث في هويَّته التَّأريخيَّة، كما لا نبحث خاصَّة في مصادراته القبليَّة، وإنَّما نبحث في كلِّ عناصر المنهج المستخدم، من حيث كونه عقليًا أو نقليًا، وما هي مصادراته؟ ومن حيث كونه عرفيًا أو فلسفيًا أو غير ذلك، فكلُّ الدراسات التي تتصل بالمنهج تكون هي المعبَّر عن فلسفة الفقه.

التعريف الرابع: ومن الممكن أنْ يقدّم لفلسفة الفقه تعريف يجمع هذه التعريفات الثلاثة، فيكون هو كلُّ دراسة خارج فقهيَّة تعمل على رصد علم الفقه رصدًا توصيفيًا وتحليليًّا ومعياريًّا لهويِّته ومساراته ومصادراته ومناهجه ومساحاته وعلاقاته، بعقليَّة فلسفيَّة غير متقيّدة بالضرورة بالإطار الإعتقاديّ.(حيدر حب الله)

فلسفة الفقه مجال جديد لكن ليس بنحو المطلق وثمَّة مسائل قديمة يمكن عدّها من فلسفة الفقه...، فهو الذي يبحث من خارج الفقه ومهمته إثارة التساؤلات حول الفقه كعلم، وتنبع تلك التساؤلات من قبل عقل لا يشترط أنَّ يكون متخصّصًا في الفقه

بل ثمَّة تساؤلات تتعلق بالفقه كعلم وكمنهج وكموجه لحياة الإنسان طالما يتعلق بسلوكه وطالما يتعلق بأفعاله ثمَّة أسئلة ..

على أنَّ علم الفقه كعلم يختلف؛ لأنَّه يخوض داخل الفقه وداخل منهج الفقه ومنطق الفقه وتفكير الفقه في حين يمكن القول أنَّ فلسفة الفقه مجال

خارج الفقه؛ لأنَّه يتعلق بالفقه وتفاصيله من جهات خارجة عن منطق وطريقة تفكير الفقه.

موضوع فلسفة الفقه

هو الفقه كلُّه بما هو دراسات وأبحاث ونتائج وما ينتجه من نسق ثَّقافيّ وإجتماعيّ مرتبط بالواقع، ولا يمكن أنْ تتجاوز فلسفة الفقه مسائلَ الواقع المؤثِّر بالفقه تارة، والمنفعل به تارة أخرى، فكلُّ ما يرتبط بالإنسان ويتناوله الفقه ويؤثِّر فيه يكون موضوعًا لفلسفة الفقه، ويمكن القول أنَّ فلسفة الفقه تتناول قضايا الإنسان على مستوى الفرد والمجتمع في مختلف مجالات الحياة التي لها دور في اختبار قضايا الفقه من حيث مدى صلاحيتها وتلبيتها لمتطلبات الإنسان بنحو عامٍّ، وكلُّ الأسئلة المثارة حول الفقه من خارج الفقه كمنظومة تَّشريعيَّة هي بالأساس مطروحة في سيِّاق فلسفة الفقه، من أجلِّ فهم وتفسير العلاقات المعقدة بين الفقه والحياة من جهة، والفقه والمجالات المعرفيِّة الأخرى من جهة أخرى.

محاور فلسفة الفقه متعددة:

المحور الأوّل: يتناول طور حياة علم الفقه ونشأة وطبيعة تطوره وغايته وطبيعة قضاياه...

المحور الثاني: يتعلق بطبيعة المنهج الذي يعتمده الفقه علميًّا ومنطقيًّا وفلسفيًّا والمعايير التي تحكم تفكير الفقه وأحكامه..

المحور الثالث: يتعلق بآثار الفقه على الحياة وتداخله مع العلوم والمجالات الأخرى..

طبيعة معرفة الفقه:

ربَّما من النادر أنْ يتم تناول طبيعة المرجعيَّة المعرفيَّة للفقه، وهي بالتأكيد تختلف عن مصادر الإستنباط، فمصادر الإستنباط هي أدلة الحكم الشَّرعيّ، أو هي مصادر استنباط الحكم للمسألة، لكن ذلك لا يتمُّ من دون مرجعيات معرفيَّة أخرى، فما هي تلك المرجعيات؟

في الواقع يمكن القول أنَّ المعرفة الفقهيَّة مفتوحة على بقية المعارف إلى حد ما، لكن المنهج هو الذي غالبًا ما يمانع ذلك الإنفتاح، فالفقهاء في استنباطهم ينظرون إلى الموضوع ويشخصّونه، عبر الرجوع إلى مرجعيَّات يطلقون عليها مسمَّيات متعدِّدة: (أهل الخبرة، العرف، أهل التخصّص، المكلّف، الموضوع الخارجيّ وطبيعته، والعرف على أنواع) وعلى هذا الأساس فإنَّ نصف الطريق إلى الحكم الشَّرعيّ يتمُّ بالإستعانة بما هو خارج عن مصادر التَّشريِّع وأدلة الأحكام...، وهذا يشير إلى مدى المساحة الممنوحة للفقيه في تحريه عن حيثيات موضوع الحكم الشَّرعيّ...، وعليه إذن فالفقه ذو معرفة مركبة ومتنوعة...

رؤية تأسيسية لفلسفة العلوم الدينية ومدى إمكانية حضور القيم ضمن عناصر مناهج التفكير الفقهي

يعد حقل فلسفة العلم ضمن مجال الفلسفة في الأبستمولوجيا، والذي يهتم بطبيعة العلوم وخصائصها النظرية عبر رؤية مكثفة من خارج العلم تتناول تاريخ العلم ومصادر معرفته وطبيعة نظرياته وخصائص اصطلاحاته وطبيعة البناءات المنهجية التي تحكمه..

والعلوم الانسانية لم تحظى منذ البدء بفلسفة تبحث في بنيتها، بل تأثرت بفلسفة العلم في العلوم الطبيعية، اذ كانت فلسفة العلم تعنى بالعلوم الطبيعية، ومن ثم وبعد ظهور العلوم الانسانية، تأثرت الأخيرة بفلسفة العلم، وقد واجهت فلسفة العلوم الانسانية بعض الصعوبات، بسبب كونها تدرس ظواهر متفردة وخفية، بمعنى ان موضوعات العلوم الانسانية كعلم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا من الموضوعات غير المشاهدة بالحس، ولا تخضع إلى الإحاطة المختبرية، وانما موصوفة من خلال الملاحظة المجملة لسلوك الفرد والجماعة، مما يتعسر الوقوف على الظاهرة كما يقف العلم التجريبي على الظاهرة في المختبر، ومن ناحية أخرى تمتاز موضوعات العلوم الانسانية بالتعقيد، لكونها متداخلة، ومتغيرة، وفق الاطار الزمكاني، حتى علوم اللغة منها، عصية على مناهج العلم التجريبي، اذن ثمة تأثر وتفاعل بين العلوم الانسانية وفلسفة العلم من جهة، وثمة تعقيد وابهام في اصل تكون فلسفة العلوم الانسانية، لأننا تارة ندرس علم الطبيعة أو علم الانسان، او علم الفيزياء، او علم الاجتماع..، وتارة أخرى ندرس علم العلم، وهو مساحة للتفكير

من خارج العلم، وفي مناهج العلم وظواهره ومشكلاته العامة، والأهم من ذلك التفكير في قيمته..

وقد تطورت فلسفة العلم من الوصف الى النقد من خلال تحول تعريفات فلسفة العلم وتطور مفهومها، فبعد أن كانت فلسفة العلم تنحو منحى وصفيا، فقد أصبحت تمارس النقد والتحليل، وهو ما يفضي إلى أن تكون مؤثرة في تطور العلوم وتصحيح بعض مساراتها.

وفي معرض تناول فلسفة العلوم الدينية، ينبغي ملاحظة المحاولات التي ركزت على بعض من تلك العلوم، كما في (فلسفة الفقه) و(فلسفة أصول الفقه)، وفلسفة الدين كمجال أوسع قد يتداخل بنسبة عالية مع ما تتم المحاولة اليه من اكتشاف ملامح لفلسفة العلوم الدينية، اذ تعد فلسفة الدين مجالا واسعا ومفتوحا على فروع الفلسفة (اللاهوت، الابستمولوجيا، الوجود، القيم والجمال)، في حين تكاد تقتصر فلسفة العلوم الدينية على (المجال المعرفي الابستيمي)، من دون التركيز على تناول المجال الوجودي الانطولوجي او القيمي الاكسيولوجي، ومن هنا تبرز الجدة في تناول فلسفة العلوم الدينية بنحو من الاستقلال عن الفروع الاخرى للفلسفة من جهة، والشمول لجل تخصصات العلوم الدينية من جهة أخرى.

لذا يمكن – بنحو أولي - تحديد أهداف عدة لفلسفة العلوم الدينية على وفق الفقرات:

١ - تحديد طبيعة مصادر المعرفة في العلوم الدينية.

٢ - تحديد أسس بناء النظرية العلمية في حقل الاختصاص الديني.

٣ - تحديد طبيعة مناهج المعرفة والفهم في العلوم الدينية، وثمة خلاف حول هذا الهدف، وهل يعد علم المناهج علما مستقلا، أم ممكن أن ينضوي تحت فلسفة العلم..

٤ - محاولة تحليل اشكالية الذاتي والموضوعي في البحث المعرفي في العلوم الدينية.

٥ - تحديد الذاتي والعرضي في البحث المعرفي في العلوم الدينية.

٦ - تحديد أسس التعاطي مع المعارف الغيبية وتقنين توظيفها في المسارات البحثية بما يتناسب مع مقتضيات البحث العلمي.

٧ - محاولة اكتشاف وتحديد المرجعيات المعرفية والبرادايم المعرفي من خلال تحديد النماذج الارشادية في مختلف تخصصات المعرفة الدينية.

٨ - محاولة تحديد قيمة المعرفة التي ينتجها العقل الديني، ومدى ثباتها أو اطلاقها، وتحديد مديات التفاوت فيها.

٩ - وضع معايير لقياس مدى تحقق القيم في سير البحث النظري، من خلال الفحص عن مآلات الأحكام التي ينتظر استنباطها، أو التي تتم مراجعتها ضمن أجواء البحث الفقهي المدرسي.

وهذه الفقرات يمكن عدّها أهداف أولية لفلسفة العلوم الدينية، الى حين الاكتمال والنضج حتى تتم معالجة التداخل فيما بينها، أو الاضافة والحذف

لبعض منها، لأن مجال الفلسفة أوسع من مجال العلم، ومديات البحث والتفكير في الفلسفة أبعد منها في العلوم، فغالبا ما يكون العلم محددا بأسيجة من النظريات والقواعد التي تشكل نسقا منسجما له اصطلاحاته وحدوده المنهجية، في حين تطرق الفلسفة جميع أبواب المعرفة فيما يخص العلم، فهي تثير التساؤلات وتقترح الإجابات حول كل علم من العلوم الطبيعة أو الإنسانية.

الخصوصية المعرفية للعلوم الدينية

ربما لا يحظى عدّ (العلوم الدينية من جملة العلوم الانسانية) بمقبولية لدى كثير من الدارسين والمتخصصين، إذ تمثل المعارف الدينية حقلا مفارقا في بعض جوانبه، لما يختص به من عناصر تتصل بالغيب، مما يشكل عائقا أمام التفكير المنهجي الذي يفترض التعاطي مع المعارف على أساس كونها معارف بشرية تتسم بطابع من النسبية والتحول وتخضع أيضا للنقد والتغيير.، لذا فإن تناول فلسفة العلوم الدينية يحيل بالضرورة الى تحديد الفاصل المنهجي بين المعارف الغيبية من جهة، وتجليات الفهم البشري من جهة أخرى، وهذا ما يؤول الى إعمال نظر دقيق في فرز ما هو مقدس عما هو أدنى منه، لتتم عملية التنظيم المنهجي بما لا يتداخل مع المعطى الغيبي يؤدي الى مفارقات معرفية غير منتجة.

ويمكن إجمال خصائص العلوم الدينية بالفقرات:

١ - وجود معاني مقدسة ومفارقة، غير قابلة لأن تكون محلا للتفكير والتعقل، مثل البحث في حقيقة الذات الإلهية.

٢ - وجود نص الديني قطعي الصدور، غير قابل للبحث في صدق صدوره عن جهة غيبية عليا، والا سوف يكون البحث حينئذ في مجال فلسفة الدين.

٣ - وجود تفاوت في النماذج التي تفسر النص الديني، فمرتبة السنة المبينة أعلى من مرتبة فهم العلماء، ولكل منهما طريقة مختلفة في التعامل.

٤ - مديات التحول والتغير في المعارف الدينية طويلة الأمد، قد تحتاج الى قرن من الزمن لكي تبين وتنكشف.

٥ - التردد في طرح الرؤى بسبب ضغط العامل الإيماني على عامل التفكر والتأمل العقلي، مما يفضي إلى التأني في الفهم وطرح الأفكار.

٦ - ثنائية التنظير والتطبيق، العلم والعمل، في جل المعارف الدينية، مما يؤدي إلى تعدد مناهج الفهم بين ما هو نظري وما هو مرتبط بالواقع العملي.

٧ - ثنائية الموضوع في العلوم الدينية التي تدور حول محور المقدس من جهة، والانسان من جهة أخرى، مما يؤثر في صياغة التصورات التي تحاول أن تكون في حالة توازن بين مقتضيات وجود المقدس من جهة، ومقتضيات وجود الإنسان من جهة أخرى.

٨ - وجود علوم آلية تمثل وسائل وأدوات في العلوم الدينية كعلم المنطق والفلسفة والنحو والتاريخ وغيرها من الحقول المعرفية التي يمكن أن تؤدي وظيفة العلوم الخادمة.

من فلسفة الدين إلى فلسفة علوم الدين:

تتناول فلسفة الدين كل ما يرتبط بالدين من خلال رؤية من خارج الدين، تحاول أن تسلط النظر في مديات فهم الدين، من ناحية أصل ونشوء الدين، إلى قيمة عناصر التدين، والهدف من الدين، مما يشير إلى ارتباط خفي مع موضوعات علم الكلام الجديد، وبالتالي فإن فلسفة الدين أرحب وأوسع من أي علم ديني، ويكون البحث في فلسفة الدين ضمن مختلف فروع الفلسفة سواء الوجود أو المعرفة او الجمال والقيم، في حين تعنى فلسفة العلوم الدينية بالجانب المعرفي فقط.

وثمة تداخل بين علم المناهج (ميثودولوجيا) وفلسفة العلم، وفيه اتجاهان، يميل أحدهما إلى عدم التفريق بينهما فيما يميل الآخر إلى التفريق واعتبار أن المناهج علم مستقل تتناوله فلسفة العلم كما تتناول العلوم الأخرى، وهو ما نرجحه، لأن علم المناهج قد يجيب عن ماهية المنهج المتبع في أي حقل أو مجال، لكن فلسفة العلم قد تجيب عن قيمة ذلك المنهج الذي حدده مسبقا علم المناهج، لذا فإن رؤية فلسفة العلم لعلم المناهج توافق رؤيتها لبقية العلوم.

وفيما نعتقد أن فلسفة العلوم الدينية لم يتم الاشتغال عليها بنحو جاد، سوى ما يتعلق بفلسفة الفقه، أو فلسفة أصول الفقه، وأما السعي إلى اكتشاف أو تأسيس فلسفة العلوم الدينية بنحو عام سوف يؤدي وظيفتين في آن واحد:

الأولى: سوف تتشكل لدى من يتناول فلسفة العلوم الدينية رؤية جاهزة عن علم المناهج الدينية، إذ لا يمكن التفكير في فلسفة العلوم الدينية من دون تحديد عناصر العلوم الدينية من الناحية المنهجية وكيف يتكون المصطلح، وتحديد مديات النقد، وأصوله، والمتغيرات المنهجية والمفاهيمية التي تتضمنها العلوم الدينية.

الثانية: تتمثل في وظيفة فلسفة العلم في ذاتها، من خلال تقييم التصورات العلمية والمعرفية التي تم بناءها، وممارسة النقد في بعض نواحيها، وإعادة انتاج المعارف في العلوم الدينية من خلال ما توفره فلسفة العلم من إضاءات حول المنتج البشري في المعارف والعلوم.

ان الفائدة التي يمكن أن تشكل محورا أساسا في فلسفة العلوم الدينية هي عملية ادراك الأنموذج العلمي (البرادايم)، وهي عملية لا يوفرها العلم، بل فلسفة العم، ولا يمكن التجديد في أي علم مالم يتم إدراك البراديم الذي يحدد المعرفة ويوجهها من دون أن تتم ملاحظته في الغالب، فانسحاب قدسية الوحي على التفسيرات والتأويلات التي يقدمها البشر لمضامين الوحي هو نوع من سلطة الأنموذج العلمي، فما نطلع عليه من تأويل متداخل مع المضمون المتعالي، وفك التداخل لا يتم إلا من خلال إدراك أن المعرفة الوحيانية تمثل أنموذج يحكم الفهم.

على أنه تجدر الإشارة إلى أن حقل أصول الفقه يعد من أهم الحقول في العلوم الدينية التي من شأنها أن تعين على اكتشاف الخرائط المنهجية للعلوم الدينية، وربما يصح أن نطلق على أصول الفقه بـ(علم منهج العلوم الدينية)،

لكونه يؤسس إلى قواعد قراءة النص الديني من جهة، وترتيب أولويات الأخذ بالأدلة النصية عبر منظومة (القطع والظن)، وهو بهذه الحال ممكن أن يكون مؤهلا للتفاعل مع القضايا العقدية أيضا، إذا ما تمت ملاحظة الجانب التنظيمي فيه، من ناحية الاختزال الاصطلاحي، والقواعد التي تنظم عملية فهم النصوص الدينية، لذا يمكن البدء فيه لتأسيس أرضية مناسبة للبحث في فلسفة العلوم الدينية، لأن من اجلى وظائف العلم الديني هو فهم معطيات الوحي، أذ يتعامل العقل العلمي الديني مع ثلاثية: (النص، الواقع، الانسان)، وهو ما يحيل إلى ضرورة منهجة التفكير في ذلك الحيز، ومن ثم تشتغل فلسفة العلم الديني على تقييم الممارسة برمتها، بعد إثارة التساؤلات واقتراح الإجابات.

مدى حضور القيم الإنسانية في المنهج البحثي

إذا كان الفقه قابلًا لتعدد المرجعيَّات المعرفيَّة فإنَّه بالتأكيد قابل للموازنة، وأقصد بها تلك التي تستوعب الموازنة كذلك، ونقصد بالمصطلحات المعاصرة تلك التي تمسُّ واقع الإنسان، وحياته، من قبيل الحداثة والعلمانيَّة والعولمة والعقلانيَّة، كلُّ تلك المفردات مع ما فيها من تعقيد فهي ذات علاقة بالفقه؛ لأنَّ الفقه معنى كذلك بالواقع الإنسانيّ، فهو بما يمثِّله من مجموعة أحكام، في مرحلة لاحقة يؤسس إلى نسق إجتماعيّ وهذا النسق الذي يحكمه فقه متكامل ومنسجم، وبالتالي فإنَّ أيَّة ثغرة تحدث في النسق الإجتماعيّ يكون مردّها إلى الفقه؛ لأنَّ الفقه يمثِّل ممرًا للقيم، وطريقًا للغايات التي يحققها الدِّين...

فمتى ما وجدنا القيم الإنسانيَّة التي نادت بها الحداثة موجودة في بنية الفقه كان الفقه في مأمن من تداعيات الحداثة، ومتى ما وجدنا القيم الإنسانيَّة في المجتمع الذي يصوغ كيانه الفقه كان الفقه في مأمن عن أيِّة إشكاليَّة أو شبهة.

إنَّ أهمَّ تلك المصطلحات التي ينبغي التركيز عليها وموازنتها بالفقه هو:

العقلانيَّة والفقه :

إنَّ العقلانيَّة ليست مذهبًا مغلقًا يضمُّ فريقًا من الأنصار، مثلما الحال مع الماركسيَّة أو الوجوديَّة أو الليبراليَّة، بل هي نزعةٌ ومنهجٌ في التفكير ينحو إليه المفكرون والفلاسفة بل والفقهاء داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكريَّة أو الفلسفيَّة أو الشَّرعيَّة، مُولِين العقل مكانة محوريَّة سواء في نظريَّة المعرفة أو في فهم العالم، أو في حالة الفلسفة والفقه الإسلاميّ في تحكيم الشَّرع والإجتهاد في فهم الوحي وتنزيله وتطبيق السُّنَّة، وتأصيل بعدهما الإنسانيّ والإجتماعيّ فيما وراء سيِّاقهما التَّأريخيّ.

فالعقلانيَّة اقتراب فكريّ يعتبر العقل مركزيًّا في توليد المعرفة الصحيحة. ويتحدد معنى "العقلانيَّة" المقصود بحسب المجال: نظريَّة المعرفة، الدِّين، علم الأخلاق، المنطق، العلم الطبيعي والرياضي. لكن الاستخدام الأكثر شيوعًا للكلمة تتعلق بنظريَّة المعرفة واقتراب التعامل مع الدِّين (وحيًا ونبوّة) كمصدرين للمعرفة.

ليس الفقه نتاج منطقة واحدة في التفكير، ولا هو واقع منفرد بذاته، بل حصيلة لمنظومة ذات خصائص بائنة، فعلى المستوى الشيِّعي/ الإماميّ، ينتمي الفقه إلى مدرسة كلاميَّة عرفت بالعدليَّة، أيّ – كما هو واضح - تتبني مقولة العدل الإلهيّ، كأصلٍ دِّيني مستقلٍّ، إضافة إلى تميِّزها عن مسلك الأشاعرة، من تبنيها استقلاليَّة العدل كقيمة عقليَّة، ذات معيار منفصل عن التَّشريِّع، فالأفعال الإلهيّة متصفة بالعدل، بنحو مستقلٍّ، وهو ما تمَّ تفصيله من قبل علماء الكلام في مظانه، وما يهمنا هو أنَّ عقلانيَّة الفقه قضيَّة مستمدة من عقلانيَّة الفعل الإلهيّ تبعًا لمسلك العدليَّة، وهي جزء من عقلانيَّة الأخلاق، ولذا فإنَّ عقلانيَّة الأخلاق تحتِّم على الفقه أنَّ يكون عقلانيًّا في نتاجه، بمعنى: أنَّ ما ينتهي إليه الفقه من منظومة سلوك وأفعال يستدعي إخضاع الفقه لإستحقاقات وفرضيات العقلانيَّة التي فرضتها مدرسته الكلاميَّة التي ينتمي إليها، ومن هنا كان من الضروري مراعاة تلك الخاصّيَّة في مواجهة الشبهات والإنتقادات الموجهة حول بعض الأحكام الشَّرعيِّة التي أنتجها وتنتجها المعرفة الفقهيَّة دومًا في عملية استنباط الحكم الشَّرعيّ.

قد يتحدد المنطلق العقلانيّ للفقه من خلال مرجعيَّة العقل كأحد مصادر الاستنباط، أو مرجعيَّة العقل كأصلٍّ لتأسيس الأصول الإعتقادية للمدرسة الكلاميَّة التي ينتمي إليها الفقه، ومهما يكن فإنَّ طبيعة المعرفة الفقهيَّة لا تجانب المنطق العقلانيّ في ظلِّ طبيعة المرجعيَّات التي تحدِّد النسق المعرفيّ للفقه.

إنَّ تبعيَّة الأحكام للمصالح والمفاسد - رغم طبيعة الخلاف حولها - تؤيد ما على الفقه من ضمانات للجانب العقلانيّ، فالبنية الفقهيَّة المتمثلة بالمعرفة الأصوليَّة تتضمن أصولًا عقلانيَّة من قبيل اعتماد العقل كأحد مصادر التَّشريِّع، وجملة من العناوين الثانوية التي تحكم عمليَّة الإستنباط بإحالة الأخيرة إلى معايير الواقع كحفظ النظام العام ودفع المفسدة المحتملة ونفي العسر والحرج ورفع الضرر.، كذلك فإنَّ ما يصدر عن تلك البنية من منظومة أفعال يجب أنْ لا تتجاوز أسس العقلانيَّة في مخرجات الفقه التي تمثِّل نسقًا ثَّقافيًا كما بيِّنت له مسبقًا، وبالرغم من أنَّ إدراك ملاكات الأحكام متعسر غالبًا حسب مبنى الفقه الإمامي، فإنَّ ذلك لا يعني امتناع بناء فلسفة للتَّشريِّعات الصادرة وتبريرها بما يتوافق مع عقلانيَّة الدِّين، وحسب المشهد الدِّينيّ الفقهيّ الراهن فثمَّة محاولات جادة في إطار تبرير مواقف الفقه تجاه الإستحقاقات الإنسانيّة والعقلانيَّة على حدٍّ سواء، وكأنَّ الهاجس المتمثل في إثبات عقلانيَّة الفقه حاضرٌ في جوانب التفكير الدِّينيّ المعاصر بنسبة ملفتة، لكن ذلك لا يلغي إشكاليَّة السؤال التي يكرِّسها منطق التعبد كما سيأتي توضيحه في محله، وتلك الإشكاليَّة التي تنطوي على منطق تعامل مع القضايا الجديدة بأدوات قديمة، وعدم قبول النقد على مخرجات المعرفة الفقهيَّة مهما كان نوعه، بسبب سريان معصوميَّة النَّصِّ إلى الفهم بنحو خفي وغير مدرك.

إنَّ محاولات فقهيَّة عقلانيَّة متوفرة إلى حدٍّ مرضي في الدائرة الشيِّعية، ومناوبات النقد حاضرة في بعض صفحات المعرفة لدى بعض فقهاء المذهب، منها ما ذكره محمَّد جواد مغنية من وجود عدد لا يحصى في كتب الفقهاء ممَّا لا يتفق مع المبادئ الإسلاميَّة، منها بعض الإجماعات التي اتفق عليها فقهاء

الشيِّعة رغم أنَّها تتعارض مع عدالة الإسلام ومبادئه الإنسانيَّة، فمثلًا إذا كانت عيِّن في يد إنسان فأقرَّ بها لآخر، ثم أقرَّ بها لغيره، كما لو قال: هي لزيد، بل هي لعمر، وجب على المقرِّ أنَّ يدفع العيِّن للأوّل، وثمنها بكامله للثاني، لأنَّه ساوى بينهما في الإقرار، يعطي العيِّن للأوّل لتقدم الإقرار له، وثمنها للثاني، لأنَّه أحال بينه وبين حقه. وهذه (الحيلولة) بمنزلة التلف. ومن الواضح أنَّ مثل هذا الحكم ضرر فاحش ومبالغ به على المقر، حيث حكم عليه بأكثر ممَّا ثبت في الواقع، وأنَّ أحد المحكوم لهما أخذ منه ما لا يستحقه ظلِّمًا بحكم القضاء. فهنا يلاحظ أنَّ هناك تعارضًا بين الوجدان العقليّ في العدل والإستحقاق، وبين ما عليه الصنعة الفقهيَّة من اعتبارات وضعيَّة لا دَّليل عليها في النَّصِّ ولا في العقل، حيث أصبح تعدد الإقرار وتساويه له من التَّأثير في الحقوق أكثر ممَّا يستوجبه واقع الأمر.

ومثل ذلك الشاهد ما عليه بعض الفقهاء من أنَّه إذا ظلَّم قوي عاملًا فحبسه حائل بينه وبين عمله الذي يدرَّ عليه وعلى عياله القوت؛ قالوا: إنَّ القوي آثم يستحق الذم والعقاب، ولكن لا يجوز الحكم عليه بالمبلغ الذي فوّته على العامل، وبالتالي لا يحكم عليه بالعطل والضرر، لكن لو غصب دابة ضَمن منافعها سواء استوفاها الغاصب أم لا، وقد استند الفقهاء في ذلك التمييز والتفريق - بحسب ما أملت عليهم الصنعة من اعتبارات وضعيَّة - إلى أنَّ العامل نفسه إنسان حر لا يتقوم بمال، فمنافعه كذلك، بخلاف الدابة فإنَّها تتقوم هي ومنافعها بالمال، مع أنَّ هذا الحكم، كما يرى الشيخ مغنية، يتنافى مع مبدأ الحرية واحترام الأنفس والأموال، والعرف لا يرى أدنى تفاوت بين حبس عامل لو ترك حرًا لحصل على المال، وبين التعدي على ماله الحاصل،

وبالتالي فإنَّ الحكم السابق يتعارض مع الوجدان العقليّ ومقاصد الشَّرع من ضرورة التعويض في الحقوق المضيعة بالإعتداء.

ومن ذلك ما ذكره صاحب (جواهر الكلام) بأنَّ من الغريب ما صدر عن عدد من الفقهاء المعاصرين، ومنهم بعض مشايخه، من فتوى توجب على المحبوس في المكان المغصوب الصلاة على الكيفية التي كان عليها أوّل الدخول إلى هذا المكان؛ فإنْ كان قائمًا فقائم، وإنْ كان جالسًا فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضًا، وذلك باعتبار أنَّ أيّة حركة إنَّما هي تصرف في مال غيره بغير إذنه، ومن هؤلاء من يقول أنَّه ليس له أنْ يحرِّك أجفان عيونه أكثر ممَّا يحتاج إليه، ولا يديه ولا سائر أعضائه، وأنَّ الحاجة تقدَّر بما تتوقف عليه حياته ونحوها. وهي فتوى ادعى أصحابها أنَّ الفقهاء عليها. لكن النجفي اعتبرها من الخرافات غير اللائقة، خاصَّة وأنَّها تفضي إلى ظلِّم المحبوس بأعظم من ظلِّم الظالم الذي ألجأه إلى هذا الحبس المغصوب .

ومن ذلك أيضًا ما ذكره الشهيد الثاني في (المسالك) من الحيل المحرمة، وكذا الشيخ النجفي والبحراني، وهو أنَّه إذا كرهت المرأة زوجها، وأرادت انفساخ عقد الزواج، فارتدت عن الإسلام انفسخ العقد وبانت منه... فإذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قُبل منها وتمَّت الحيلة .

ومثل هذا الاحتيال الذي يتنافى مع العقل والمقاصد فتح بعض الفقهاء الباب أمام الذين لا يريدون دفع الزكاة، وذلك أنَّ بإمكان الشخص أنْ يهب ماله إلى زوجته مثلًا قبل انقضاء الحول بيوم أو أكثر، ولو مع الإشتراط عليها

أنْ تعيده له بعد إتمام الحول بيوم أو اكثر، وبذلك يتصور أنَّه لا يشمله هذا الفرض العظيم .

كما جاء في (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) أنَّه إذا أتت الزوجة بالولد لدون أربع سنين ولو بساعة من حين طلَّقها الزوج، بعد إنقضاء عدتها بالإقرار، فإنَّ الولد يلحق بالزوج، رغم أنَّ ذلك في غاية البعد وخلاف السنن الطبيعيَّة .

إنَّ طبيعة الفهم في مثل تلك الاستدلالات تخضع إلى طبيعة التفكير الفقهيّ الذي يتجاوز انتماءاته العقلانيَّة في بعض الأحيان نتيجة ضغط أدوات الفهم الأصوليّ المنفعلة بقوالب المنطق الأرسطي، الذي يقف عند شكل القضايا سلامتها من ناحيَّة توفر عناصرها المنطقيَّة لا أكثر..

مثال :

للفقيه الأوّل ويعتقد بتأسيس الدَّولة ومشروعها وبناء نظام سِّياسيّ إسلاميّ عام يقود البشريَّة ككلٍّ.

والثاني عكس الأوّل تمامًا، ولنأخذ مثالًا على كيفية مواجهة كلا الفقيهين لمسألة واحدة وهي الخمس في أرباح المكاسب فعندما واجه الفقيه الثاني واطلع على أدلتها وأنَّه لا وجود لدَّليل يدلُّ على وجوب الخمس قبل الصادقين عليهما السلام ـ مع التحفظ ـ أجاب بأنَّ الخمس ضريبة شخصيَّة وملك شخصي للإمام وأقربائه فلم يكن مناسبًا في عصر من العصور ساد فيه الفقر والعوز أنْ يجبيها من الناس على خلاف الزكاة، وهذا يعني تفسير الظاهرة طبقًا لذهنيَّة

الفقيه وفهمه لأدلتها بعدّم قيام الإمام بجمعها، ولم ينظر إلى أحوال المجتمع والمصالح المترتبة على جباية مثل هكذا ضريبة حسب تعبيره، وهذا معناه تعطيل لفريضة لفترة ليست بالقصيرة، وهذا غير متوقع أصلًا حسب ما هو محقق في محله في كتاب الخمس فليس كلُّ المسلمين فقراء وهذا ما نلاحظه الآن إذ حتى الفقير يجب أنْ يعيِّن لنفسه سنة خمسيَّة.

أمّا الآخر فيعبتر أنَّ الخمس ضريبة دَّولة لسد قسط من حاجاتها وميزانيتها، وأنَّ الملكيَّة ملكيَّة منصب لا ملكيَّة شخص، ويأتي دور فلسفة الفقه ليحلِّل كلا الرأيين على ما عندهم من الأدلة على ذلك من دون أنْ يتدخل في عمليَّة استنباطهم فيضع أمام الأوّل والثاني سلبياته وإيجابيَّاته على حدٍّ سواء.

الفقه والآيديولوجيا:

يميِّز يحيى محمَّد بين الآيديولوجيا التي تؤسس للمعرفة والتي توظف المعرفة، فالأوّلى يفترضها من ناحيَّة كونها ظاهرة إيجابيّة وطبيعيَّة تقبع خلف مختلف الأطروحات المعرفيِّة، ويشير إلى أنَّ كلَّ معرفة يدفعها داع آيديولوجيًا لكن ذلك الدافع تارة يكون مؤسسًا للمعرفة عندما يعزِّزها وينميها وأخرى يكون موظِّفًا لها مما يؤدي إلى موتها وتزييفها[1]، وبذلك تكون الآيديولوجيا - حسب رأي يحيى محمَّد - ذات منحيين مختلفين يؤثران في طابعها العام.

[1] ظ: يحيى محمَّد, نقد العقل العربيّ في الميزان, نسخة إلكترونيّة ص ١٧.

بعد ملاحظة وجود تصورين عن معنى الآيديولوجيا الذي قد يبدو بعيدًا عن المجال التصوريّ لعلم الفقه، لكن الواقع يشير إلى وجود صلّة بين المعنيين من جهة والفقه من جهة أخرى، فحسب المعنى الأوّل تمثّل الآيديولوجيا قناعًا فكريًّا زائفًا يلتقي مع الفتاوى التي تصدر عن ذهنيَّات متلبسة بالزيف الآيديولجي، ذلك الزيف الذي يختزل آمالًا تتعلق بالخلاص تارة وبالنجاة تارة أخرى، كذلك توجد صلّة بين المعنى الثاني للآيديولوجيا والفقه عبر استناد الفقه إلى رؤيَّة كونيّة يحدِّدها علم الكلام بادئ الأمر ومن ثمَّ يتحرك الفقه في خلالها،

لخَّص سروش أمراض المجتمعات الإسلاميَّة في " أدلجة الدِّين، طغيان الشَّريِّعة على الأخلاق والحياة الروحيَّة "[1]، ممَّا خلق تعارضًا بين عالم معاصر يتميز بحركيَّة مستمرة وقراءة للإسلام تدعي إمساكها بتأويل مطلق وأبدي للنَّصِّ الدِّيني وحقيقة العالم، كما أصبحت العناصر العرضيَّة والتَّأريخيَّة للشَّريِّعة، وهو نمط خاصٌّ من المعرفة الدِّينيَّة، عائقًا أمام الولوج إلى جوهر الدِّين.

وأنَّ الأهمَّ في مشروع سروش هو تحول الخطاب الإبستيمولوجيّ إلى خطاب أخلاقيّ، فنسبيَّة المعرفة الدِّينية هي من يضمن دخول الدِّين لمجال الإيجابيّة الأخلاقيّة، والتي هي المقصد الحقيقيّ للدِّين. تكون المعرفة الدِّينية أخلاقيّة عندما تعترف بنسبيَّتها؛ بمعنى آخر، فإنَّ النسبيَّة ليست طريقًا إلى العدميَّة، بل ما يسمح بإحداث إنزياح داخل المعرفة الدِّينيَّة أساسه الأخلاقيّات المبنية

[1] عبد الكريم سروش، القبض والبسط الشَّريِّعة لعبد الكريم، ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأوّلى عام ٢٠٠٢، ص. ٣٠

على النزعة الإنسانيّة يمكن أنْ تصبح الأديان والمذاهب مجالًا أخلاقيًّا أكثر منه دوغمائيًّا، لأنَّ تعدد الفهوم الدِّينيَّة والإختلافات العقائديَّة لا يجب أنْ تنسينا أنَّنا في مركب واحد، بل إنَّ الإختلاف يجب أنْ يتحول لمنافسة أساسها التميز الأخلاقيّ، لذا، فإنَّ المعيار الحقيقيّ للتدين ليس هو المعتقدات أو القواعد الفقهيَّة، بل الأخلاق والأعمال الصالحة.

إنَّ أدلجة الدِّين والتشديد على دنيوته يفضي إلى تفريغه من محتواه الروحي ويستغرقه في مجالات بعيدة عن العوالم الباطنيَّة للإنسان وبدلًا من أنَّ يعمل الدِّين على تطهير الباطن، وترسيخ النزعة الإنسانيّة والمعنويَّة يتحول إلى وسيلة للكراهيَّة وأداة للاحتراب والصراع[1]، ويظهر هاجس الخوف من الآيديولوجيّا لدى الرِّفاعي بجلاء بعد أنْ يشير إلى خطر الآيديولوجيا على الدِّين عبر تصور الثنائيات الحادة التي تحكم منطق الفقه والكلام سويًا من قبيل الإيمان والكفر والثنائيَّات المذهبيَّة وثنائيَّات دار الحرب والسلم التي يفترضها الفقه السِّياسيّ، عبر ربط الفقه بالحياة السِّياسيَّة، وأمام هذه الرؤيَّة سيكون الفقه أمام منعطفٍ جوهريٍ يحدِّد هويَّته وموقفه تجاه تلك الثنائيَّات التي تعكس آثارها على واقع الحياة البشريَّة بنحو يتجاوز قيم التعايش السلمي بين البشر، بما تؤسس له الآيديولوجيا من تمرير نمط حياة محدِّد يتنافى مع وحدة النوع الإنسانيّ.

[1] الرِّفاعي, عبد الجبار, النزعة الانسانيَّة في الدِّين ٢١٩

إنَّ حضور الإنسان في المعرفة الفقهيَّة يحتِّم على الفقيه أنْ يتجاوز الآيديولوجيا التي ينتمي إليها الفقه بسبب التَّأثير الكلاميّ الذي سرى إلى علم أصول الفقه ووسائل الإستنباط، وبناء على ذلك فالفقه أمام منحيين:

الأوّل: يعمل على ربط الفقه بالحياة عبر التأسيس لشموليَّة الفقه لكافة مناحي الحياة السِّياسيَّة والاقتصادية والإجتماعيّة، بالنحو الذي ينتج قالبًا حياتيًّا خاصًّا لهه مقوماته ومحدداته الاجتماعيَّة بما يتيح إنتاج هويَّة اجتماعيّة مغايرة لما عليه الإنسان اليوم من مساحات الاتصال والتواصل مع مختلف الهويَّات الإجتماعيّة والثَّقافيَّة.

الثاني: يعمل على إبعاد الفقه عن مجالات الحياة التي من المفترض أنْ تتاح للإنسان في أنْ يتحرك في خلالها بحرية تتحدد بالقيم الإنسانيَّة التي يقدِّمها الخطاب الدِّينيّ بالحد الأدنى الذي يقتصر على ملاحظة المشتركات الإنسانيَّة وهو ما لم يقدِّمه الفقه، فالفقه يقدِّم أنموذجًا ذا خصّوصيَّة بالغة عبر تفعيل كلِّ ما من شأنه أنْ يكرِّس التمايز عن الآخر فضلًا عن إلغائه.

عسكرة المجتمعات الدِّينيَّة كنتيجة للآيدويولجيا

يمثِّل الدِّين هويَّة عميقة لأي مجتمع، هويَّة ذات ثمن غالٍ، ولا يمكن لأي مجتمع أنْ يتناسى إرثَه الدِّينيّ بأي ثمن، وإذا كان التدين كواقع سلوكي يعاني من التذبذب على مستوى التطبيق، فإنَّ المعتقد يستقر في عمق الوجود الإنسانيّ مهما كان الواقع مفارقًا لقيم المعتقد، بمعنى أنَّ المعتقد يمثِّل هويَّة حاضرة في الواقع على مستوى التراث والثَّقافة والعادات المغروسة في الوجدان

الإنسانيّ.. فلكلِّ مجتمع معتقداته التي لا يمكن التنازل عنها، فالمسلم يحتفظ بهويَّته الدِّينيَّة على مستوى الإعتقاد مهما كان مستوى عمله، وكذا الحال لدى بقية الديانات، الأمر الذي يجعل المعتقد موطنًا آخر للذات الإنسانيَّة يتجلى في مواقف كثيرة ويمثِّل عنصرًا من عناصر الإثارة المجتمعيَّة، تلك الإثارة التي تتخذ أوجهًا متعددة، أبرزها الصراعات السِّياسيَّة ذات الغطاء الدِّينيّ، ولذلك من السهل على المستوى العامِّ أنْ يُستثار رأيٌ عامٌّ بشأنٍ يتعلق بالمعتقد، وقد يتولد الشعور بضرورة حماية المعتقد في سيكولوجيَّة المتدين أيًّا كان ذلك الشعور الذي ينتمي إلى فكرة الحراسة للدِّين والحرص عليه والذي نما بنحو طبيعي على طول تَّأريِّخ الأديان، ممَّا أفرز ظاهرة التعسكر من أجلِّ الدِّين، ومن هنا تظهر مشكلة العسكرة، ليصبح كلُّ معتقد قابلًا للعسكرة بفعل الآيديولوجيا التي تنقل التدين من طابعه الفردي/ الاجتماعيّ إلى طابع فئوي معقد يؤدي إلى خلق رأي عامٍّ حول أي تهديد يمسُّ المعتقد.

إنَّ عسكرة المجتمع الدِّينيّ نتيجة حتمية للتدين الموجّه المشحون بالآيديولوجيا، والآيديولوجيا تتخذ مستويات عدّة أبرزها الحركات الدِّينيَّة وتماهي الدِّيني بالسِّياسيّ، ممَّا يستدعي استثارة التدين العاطفي في بعده الجمعي، إذ لا تتمُّ العسكرة من دون استقطاب للشعور الجمعي الذي يحكم حركة المجتمع الدِّينيّ.

كذلك ينفعل الخطاب الدِّينيّ بفعل العسكرة، ويصبح الخطاب حاكمًا على سلوك المجتمع ومحدِّدًا لأوليَّات وجوده ومكتسباته ومصالحه، وعلى المستوى الإسلاميّ المعاصر يتم استدعاء التَّأريِّخ إلى الحاضر عبر صياغات الآيديولوجيا

المؤثرة في الرأي العامِّ، ممَّا يشكِّل فعل العسكرة بنحو يستهدف اللاوعي الجمعي باتجاه تفعيل الشعور بمسؤوليَّة حفظ الوجود الدِّينيّ والمصير الاجتماعيّ المرتبط بالهويَّة الدِّينيَّة.

ذلك أنَّ الأديان في مرحلة ظهورها تستدعي نوعًا من العسكرة، وتَّأريِّخ الأديان ينبئ عن تلك العسكرة كواقع حتمي للحفاظ على المعتقدات الدِّينيَّة، حتى يصبح مصير المجتمع مرهونًا بالحفاظ على القيم الدِّينيَّة، وهو ما حصل بالضبط في تَّأريِّخ الدِّين الإسلاميّ، فالإسلام الذي اشتق إسمه من السلام، لم يكن لولا فعل العسكرة، وما نتج عنه من حروب يُنظر إليها كجزء أصيل من التراث الدِّينيّ، حتى لم يمكن التمييز بين الدِّين كمعتقد وقيم ومبادئ من جهة، والدِّين كحركة اجتماعيّة سِّياسيَّة شموليَّة تتصدى لمختلف الموانع من جهة أخرى.

إنَّ التداخل بين الدِّين وتَّأريِّخ الدِّين واستصحاب التَّأريِّخ إلى الحاضر من دوافع العسكرة، وهنا يمكن التساؤل حول ما إذا كانت العسكرة ذاتها جزء من الدِّين أو لا؟ وتتطلب الإجابة على هذا التساؤل عمليَّة تمييز بين ما هو دِّينيّ وما هو تَّأريخيّ، كذلك تتطلب التمييز بين وجود الدِّين وشرائط وجود الدِّين، فالعسكرة إحدى الشرائط الحتميَّة لوجود الدِّين، من دون داعٍ لاعتبارها من الدِّين، فشرط الوجود خارج عن حقيقة الموجود، وشرط الدِّين خارج عن حقيقة الدِّين، من هنا تتضِّح الإجابة على التساؤل، وهو أنَّ العسكرة أمر مرحلي طارئ لا يمكن أنْ يكون من ذاتيَّات الدِّين، بل من عوارض وجوده.

بين إلهيَّة الإعتقاد وإنسانيَّة التَّشريِّع

لم ينتهي الجدل في إشكاليَّة العلاقة بين الدِّين والإنسان، وما هو المتوقع من مصير الدِّين والإنسان على المستوى الغائي، فهل الدِّين للإنسان أم الإنسان للدِّين؟ وبعبارة أدق: الدِّين من أجلِّ الإنسان أم الإنسان من أجلِّ الدِّين؟

وهذا التساؤل ينطوي على مجموعة من المسائل التي تتعلق بمكتسبات الإنسان تجاه الدِّين من جهة، واستحقاقات الدِّين تجاه الإنسان من جهة أخرى، وفي خضم الواقع الراهن يرتبك الوعي المحايد في تحديد مسار كلٍّ من شقي التساؤل، ذلك أنَّ محوريَّة الإله تستقطب الفكر الدِّينيّ بنحو عامٍّ، ومحورية الإنسان تستقطب جلَّ نزعات التنوير المعاصر تحت أي مسمّى كانت..

ولا يمكن المكوث طويلًا أمام هذا الجدل، إذ يغلب على الذهن البشري الاجترار وعدّم الحسم في قضايا مماثلة، على أنَّ هذا لا يعني تسطيح الموضوع بقدر ما يعني ضرورة العمق والتفصيل، فقضايا الدِّين لا يمكن الحكم عليها مرة واحدة وبحكم واحد، بل هي على نحو من التفصيل، وما الجدل إلّا بسبب الخوض في قضايا الدِّين من دون اعتبار التخصص في شؤونه ومجالاته المتعددة، فغالبًا ما يتمُّ الخلط بين عالم الإعتقاد وعالم التَّشريِّع، فإذا أردنا البحث في محوريَّة الإله نجدها حاضرة في مجال الغيب والعقيدة، فجلُّ الحقائق الدِّينيَّة مرتبطة بالمطلق، أمّا مجال التَّشريِّع فإنَّه يستهدف صلاح الإنسان، وتنظيم شؤون حياته.

فالدِّين للإنسان في بعده التَّشريعيّ، ولا يمكن صياغة قواعد تَّشريعيَّة ما لم يتمْ وعي متطلبات الإنسان وضمان مصالحه، ودرء المفاسد عنه، بينما يكون الإنسان للدِّين في بعده العقديّ، فالإنسان كائن متدين من خلال حاجته الوجوديَّة للمطلق، ومن هذا التفصيل يمكن تأسيس مساحة لحلِّ هذه الإشكاليَّة، عبر قراءة واقعيَّة لمسائل الدِّين، والفصل بين متطلبات الإعتقاد ومعطيات التَّشريِّع، وإذا ما حصل بعض التضاد أو التناقض في بعض الشؤون فإنَّما هو بسبب الخلط الحاصل بين مجالين الإعتقاد والتَّشريِّع.

إنَّ متطلبات الإنسان واستحقاقاته الحياتيَّة تكاد تكون مرعية من جانب التَّشريِّع الإسلاميّ عبر منظومة التَّشريِّع التي تستهدف تنظيم شؤون الإنسان في الأحوال الشخصيَّة والمعاملات الماليَّة والقضاء، في حين تتمثل استحقاقات الدِّين على الإنسان في رسم حدود الإعتقاد وما ينبغي على الإنسان من وعي وإدراك للحقائق الدِّينيَّة على مستوى تمثِّل الخالق في بناء رؤيَّة كونيَّة تضمن حقَّ الله تعالى في تصورات الإنسان وحياته الروحيَّة التي تقع ضمن مسار الإرتباط بالمطلق.

وعلى وفق هذا التفصيل يمكن حلحلة الإشكال حول محوريَّة الإله أم الإنسان، عبر التفصيل في الرؤيَّة تجاه ما على الإنسان وما له، إلّا أنَّ ذلك لا يعني عدّم وجود تجاوز للحقِّ الإنسانيّ في كثير من المباني التَّشريعيِّة، فالنزعات المتشددة التي تصادر حق الإنسان، إنَّما كانت بسبب الخلط بين العقديّ والتَّشريعيّ، ومحاولة إنزال العقديّ محل التَّشريعيّ، فتَّشريِّع قتل الإنسان تحت غطاء الدِّين كان مستساغًا بسبب قراءة جامدة للنصّوص الدِّينيَّة، جعلت

من بعض المفاهيم حقائق مقدَّسة متجاوزة لحق الإنسان في الحياة، بحيث جرى إلباس العقائد بغطاء تَّشريعيّ، ومن ثمَّ محق الحقوق، ليصبح الإنسان تحت وطأة القراءة الفقهيَّة للعقائد الدِّينيَّة، فإذا ما تمَّ إلباس بعض قضايا العقائد لباسًا تَّشريعيًّا حينئذ نتوقع انحراف المقصد التَّشريعيّ تحت غطاء القراءة العقديَّة المنغلقة.

فالتكفير مثلًا أخذ منحىً متصلبًا عندما تكثرت أسبابه وفق قراءات بشريَّة تمارس التكفير بنحو من الاعتباط استنادًا إلى حقائق عقديَّة قابلة للتأويل، فطالما كانت مساحة البحث في مجال الإعتقاد رحبة، وطالما كانت مسوغات السؤال والشك متاحة أمام العقل الإنسانيّ، لكن الواقع الفقهيّ لدى بعض النزعات المتشددة صنعت واقعًا مظلَّمًا يصادر حق الإنسان في الإعتقاد، ممَّا جعل أسباب التكفير قابلة للتكثر بحسب قراءات تخلط بين الإعتقاد والتَّشريِّع، لهذا ينبغي وعي الأوّلويات، وما التكفير إلّا حكمًا شَّرعيًّا يستهدف صالح الإنسان لا متجاوزًا له.

لو طالعنا نمط التفكير الفقهيّ لوجدناه لا يختلف عن نمط تفكير القانون الوضعيّ وهو يراعي مصالح الإنسان، فعلم أصول الفقه يحرص بنحو دقيق على صياغة تَّشريِّعات الأحكام بنحو يساوق منظومة الفك القانونيّ، والمساحات التي يتحرك فيها العقل الفقهيّ غير مفارقة بالمرة لمساحات البحث القانونيّ، وثمَّة صلاحيات للعقل الإنسانيّ في قراءته للنِّص التَّشريعيّ من خلال الإستناد إلى بناء العقلاء ومسلمات العقل البشريّ والمصالح والمفاسد التي يثبتها العقلاء من البشر بما هم عقلاء، كلُّ ذلك من شأنه أنْ يكون مؤشرًا على إنسانيَّة

التَّشريِّع قبال إلهيّة المعتقد بنحو من التوافق والتوائم بين حقِّ الله تعالى من جهة وحقِّ الإنسان من جهة أخرى.

كذلك ينبسط البحث الكلاميّ في مجال العقائد ليصوغ لائحة الإعتقاد بنحو من الموازنة بين متطلبات وجود الإنسان ومتطلبات الإعتقاد بالله تعالى على النحو الذي يقدِّمه القرآن الكريم من فلسفة الاستخلاف وبناء مكانة الإنسان في الرؤيَّة العقديَّة حسب القراءة المعتدلة التي تتوافر عليها منظومات علم الكلام لدى مختلف المدارس الإسلاميّة بالأخصِّ.

لذلك على فضاءات الثَّقافة أنْ تعي هذه الثنائيَّة المعمقة بعض الشيء والتفصيل بين مجال العقائد ومجال التَّشريِّع للخروج بقراءة واقعيَّة لمتطلبات المعتقد من جهة ومتطلبات التَّشريِّع من جهة أخرى، من دون توهم وجود تناقض كما تعكسه القراءات الدِّينيَّة المتشددة لدى بعض النزعات.

ومن المهم أنْ نعي أنَّ إشكاليِّة محورية الإله قبال محوريَّة الإنسان في الفكر الدِّينيّ كانت نتيجة للانفصال التام بين اليمين واليسار من جهة، وذوبان المسار المعتدل بين الاثنين، فبات الاتجاه المعتدل غير ملاحظ أو موضع تهمة من أحدد الجانبين: المتشدد أو اليساري، ممَّا كرَّس تلك الإشكاليَّة ووظَّفها بنحو مبالغ فيه، فأصبح من السهل توجيه التهم إلى الدِّين من خلال بعض الممارسات وتعميمها على الدِّين، في حين يحاول الاتجاه المعتدل أنْ يبرز قراءته مرارًا من دون جدوى بسبب تطرف اليمين واليسار في كلِّ ظرف زماني أو مكاني.

المحور الثاني: الفقه والقيم، حدود العلاقة

١ - التأسيس النَّصيّ للقيم وواقع الفقه الإسلاميّ

لم يعني القرآن الكريم وهو - النَّص المؤسس الأوّل - بالأحكام والتَّشريِّعات كما هو الحال في القيم والأخلاق التي تحتل مساحة كبيرة في مدلول النَّصِّ للقرآن الكريم، بعد وضوح أنَّ آيات الأحكام في القرآن الكريم لا تتجاوز خمسمائة آية، وفي ذلك مدلولان:

الأوّل: إنَّ التَّشريِّعات والأحكام على وفق المعيار الكميّ لم تكن لها الأوّلوية في الرؤيَّة القرآنيَّة في حين يتَّضح الحضور اللافت إلى القيم المستوحاة من القصص القرآنيَّة، وهو ما يحيل إلى مراجعة ضمور التَّشريِّع في النَّصِّ الكلي (القرآن) وحضوره في النَّصِّ التفصيلي الجزئي (السُّنَّة) ومن ثمَّ محاولة الإجابة عن مدى إمكانيَّة حسم الموقف من مسألة المطلق والزمني في التَّشريِّعات والأحكام، ومناقشة فرضيَّة تغير الشَّرائع من ناحيَّة صحّة الفرضيَّة وعدمها.

الثاني: إنَّ القرآن الكريم بما يتضمنه من قيم ومبادئ كلية يمكن أنْ يمثِّل مرجعيَّة مطلقة لقراءة السُّنَّة ضمن عمليَّة استنباط الأحكام الشَّرعيِّة عن الأحاديث...، وحيث أنَّ الأحاديث بدورها أسست لجانب كبير من القيم والأخلاق بالشكل الذي يغلب أو يساوي ما ورد من أحاديث الأحكام.

ومع وضوح الغلبة والأكثرية للمدلول القيمي على المدلول التَّشريعيّ، تثار عدّة تساؤلات هامَّة حول ضعف حضور القيم في ماكنة التفكير الفقهيّ، من جهة، ومن جهة أخرى تحيل تلك الأكثرية إلى تساؤل هامٍّ حول إمكانيَّة البحث في المحدوديَّة الزمانيَّة للشَّرائع في مقابل الإطلاقية الزمانيَّة للقيم، بمعنى افتراض كون النصّوص ذات المدلول القيميّ مع أكثريها وغلبتها تكون هي المساحة الثابتة على خلاف النصّوص ذات المدلول التَّشريعيّ مع قلّتها تكون نسبيَّة وزمنيَّة ومتغيرة، وهو افتراض يقارب نظريَّة نسخ الشَّرائع بعضها لبعض، ويفارقها في كون الشَّريِّعة الإسلاميَّة شَّريِّعة خاتمة، وتتجاوز خاتميتها وإطلاقها الزمانيّ إلى تقويضه اقتلاعها من الزمن الحاضر...، وهذا التساؤل عالق بين حساسية إبرازه وتعسر الإجابة عليه، فربَّما جاز البحث والتساؤل عن الثابت والمتغير داخل منظومة الأحكام وأمكن البحث في وجود أحكام ثابتة مطلقة وأخرى زمنيَّة متغيرة حسب موضوعاتها، لكن التساؤل والبحث عن إمكانيَّة اعتبار كلِّ التَّشريِّع ظرفًا زمنيًا ناقلًا إلى مرحلة أخرى يكون للعقل صلاحيته المطلقة في التَّشريِّع.

إنَّ هذا التساؤل الخطير لا تتم الإجابة عليه من داخل الفقه، ولا من داخل الكلام، إنَّما يتم تناوله خارج أطر التفكير الدِّينيّ وهو ما يُعنى به مجال فلسفة الدِّين، عبر تناول مدى خلود الشَّرائع في الأديان السماويَّة، وحدود مرجعيَّة العقل في المعرفة التَّشريعيِّة.

لكن بالعودة إلى موضوع القيم الإنسانيَّة والإلتزام بحدود البحث في التساؤل الأوّل حول إمكانيَّة تفعيل مرجعيَّة النصّوص ذات المدلول القيميّ

على النصّوص ذات المدلول التَّشريعيّ وهو ممَّا توافرت له بعض القراءات المعاصرة التي تدعو إلى تحكيم مرجعيَّة القرآن الكريم على السُّنَّة وإنقاذ المعرفة الدِّينيَّة وبالأخص الفقهيَّة من سلطة الحديث إلى حاكميَّة القرآن الكريم، كما ظهرت خلال أبحاث.

٢ - القيم الإنسانيَّة بين الشَّريِّعة والفقه

في ضوء المعرفة الفقهيَّة تختلف مفردة (الشَّريِّعة) عن مفردة الفقه، فالشَّريِّعة تتضمن دلالات متعددة: (النَّصُّ التشريعيّ، الأحكام المنصّوص عليها بنحو قطعي، الأحكام الكلية، المقاصد الكلية) في حين يتضمن الفقه دلالات أخرى: (الفهم البشريّ الإجتهاديّ، الأحكام المظنونة المعتبرة، الأحكام الجزئيَّة)، وعلى وفق هذا التصور يتشكَّل الفارق بين المجالين، ولا خلاف في مرجعيَّة الشَّريِّعة للفقه، بمعنى رجوع الجزئي للكلي، وحاكميَّة القطع على الظن، والنَّصُّ على الفهم، ومحوريَّة المقصد عبر تجليّاته المتمثلة بالملاك والمناط، الأمر الذي يفتح المجال أمام بحث القيم الإنسانيَّة في إطار دائرة الشَّريِّعة أو التَّشريِّع، عن طريق استحضار فلسفة التَّشريِّع وتوظيفها من جديد نحو الكشف المعرفيّ عن حضور القيم في التَّشريِّع ومن ثمَّ تفعيل حاكميَّتها على الفهم / الفقه، وهو ما بات إلى اليوم محل بحث ونظر، واستشراف لرؤيَّة قد تبدو جديدة وملحة في الوقت نفسه لتدارك ما ينشأ من تداعيات إزاء التساؤلات والإشكاليَّات الراهنة.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه: ((المدخل الفقهيّ العام)) (١٥٤) بعد أنْ فرَّق بين الشَّريِّعة والفقه بما ملخصه: أنَّ الشَّريِّعة هي نصّوص الوحي كتابًا وسُنِّةً، وأنَّها في ذلك معصومة لا تقبل التغيير ولا التبديل.

وأنَّ الفقه هو فهم تلك النصّوص والاستنباط للأحكام منها، وفقًا لأصول الشَّريِّعة وقواعدها في ذلك، وأنَّه بهذا عملٌ بشريٌّ قابل للمناقشةِ والتناول تخطئةً وتصويبًا.

قال بعد ذلك: ((على أنَّ هناك نقطة مهمة محل اشتباه وينبغي تجليتها والتنبيه عليها، وهي أنَّ الفقه الإسلاميّ يتضمن نوعين من الأحكام مختلفين في طبيعتهما:

النوع الأوّل: أحكام قرَّرتها نصّوص قطعية الثبوت والدلالة تمثِّل إرادة الشارع الإسلاميّ الواضحة فيما يفرضه على المكلّفين نظامًا للإسلام ملِّزمًا لهم، لم يُترك لتفسيرهم وفهمهم واستنتاجاتهم، وذلك مثل أصل وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان والوفاء بالعقود، والجهاد بحسب الحاجة وقدر الطاقة، ونحو ذلك ممَّا جاءت به النصّوص في الكتاب والسُّنَّة المتواترة.

النوع الثاني: أحكام سكت عنها الكتاب والسُّنَّة، وتُركت للإجتهاد واستنتاج علماء الشَّريِّعة، أو جاءت بها نصّوص غير قطعية الثبوت أو الدلالة، تحتمل اختلاف آراء العلماء في ثبوتها أو دلالتها، وهي محل اجتهادهم في فهمها واستنتاج الأحكام منه)).

ويفهمُ من كلام الشيخ الزرقا بأنَّ نقطة الإلتقاء بين الشَّريِّعة والفقه إنَّما تنحصر فيما كان قطعيّ الثبوت قطعيّ الدلالة، بمعنى أنَّه لا يدخل في مسمى الشَّريِّعة المذكورِ قبلُ إلّا ذلك.

لا شك أنَّ ظهور الفقه المذهبي يمثِّل انعكاسًا واضحًا للتمايز بين الشَّريِّعة والفقه، فالشَّريِّعة هي القدر المشترك بين المذاهب، في حين ينحاز الفقه إلى المذهب متأثرًا بالآيديولوجيا التي تتحكم في مسارات التفكير الفقهيّ، وكلَّما ابتعد الفقه عن الشَّريِّعة كلما زادت الفجوة بين الفقه والواقع، وهو ما يمثِّل جزء كبيرًا من إشكاليَّة الفقه الإسلاميّ بنحو عامٍّ.

إنَّ نزعات تطبيق الشَّريِّعة الإسلاميَّة ومحاولة اعتبارها مصدرًا لأحكام الدَّولة المدنيَّة غالبًا ما تؤدي إلى تغليب الفقه المذهبي على المضامين العامَّة التي تكتنزها الشَّريِّعة، ويكاد ينعدم الفارق الجوهري بين الشَّريِّعة والفقه في التصور الإسلاميّ العامِّ الذي يدفع باتجاه تطبيق الشَّريِّعة الإسلاميَّة في الواقع السِّياسيّ، وحركات الإسلام السِّياسيّ لم تسلم من ذلك الخلط المشوه بين الشَّريِّعة والفقه، فحضور الفقه في حده الأعلى يفضي بنحو ما إلى تمييع الشَّريِّعة، حتى يصبح واقع الممارسة بين تصورين : فقه الشَّريِّعة وشَّريِّعة الفقه، على حد تعبير أحد الباحثين[1]، فمثلًا يمثِّل ميلاد جماعات العنف أحد عوائق النهوض، فقد ولدت من فكرة رفض التجديد الإسلاميّ المنضبط بأفق الشَّريِّعة كونه "تمييعًا وضلالًا" ولأنَّها أيضًا ظهرت في فترة اضطراب واستباحة عسكريَّة ودمويَّة لمناطق المسلمين، فقه الشَّريِّعة هو تلك المساحة الثرية الواسعة التي تُفهم من دلالات النصّوص وعمق مقاصدها وثروة التدوين الفقهيّ والنقاشات الواسعة من فروع الفقه إلى الفلسفة الإسلاميَّة وعلم الكلام إلى أحكام التعامل

[1] ظ: مهنا الحبيل, مدير مكتب دراسات الشرق الإسلاميّ باستانبول, فقه الشَّريِّعة وشَّريِّعة الفقه, مقال منشور في مدونات الجزيرة, موقع إلكترونيّ.

التي استنبطها الفقهاء للتطور الحضاريّ للإنسان[1]، في حين تطغى شَّريِّعة الفقه عبر تغليب النزعة المذهبيَّة والرؤيَّة الضيِّقة للواقع الدِّينيّ والاجتماعيّ وفق تصورات وقراءات تنتمي إلى نزعة سلفية ماضويَّة بامتياز.

إنَّ الحيِّز الذي تتحرك في فضاءه الشَّريِّعة أوسع وأرحب من الحيِّز الذي يتحرك فيه العقل الفقهيّ، فالشَّريِّعة مزجت بين السمع والعقل والعرف والعادات والتقاليد، بطريقة معجزة لا يمكن أنْ نجدها إلّا في كتاب الله، في حين كان الفقه دائمًا وفي كلِّ بلد من البلدان تترجح فيه الأعراف والتقاليد، وتحوَّل آيات الكتاب وسنن رسول الله – صلّى الله عليه وآله وسلَّم - إلى شواهد وأدلة معضَّدة، فهي لا تُنشئ الأحكام، ولكنَّها تعضَّد ما أوصلت له الأعراف والتقاليد وما إليها، بمعنى أنَّ الفقه ينفعل في ظرفه الزمانيّ تحت وطأة محدداته الظرفيَّة المؤقتة في حين تنفتح الشَّريِّعة أمام المتغيرات بثوابت قيميَّة تستوعب تلك المتغيرات، وبدلًا من أنْ تكون ثوابت الشَّريِّعة حاكمة على متغيرات الفقه، بات الفقه بطابعه المذهبي حاكمًا بمتغيراته على ثوابت الشَّريِّعة، ممَّا يفضي إلى أفول القيم الإنسانيَّة التي يكتنزها خطاب الوحي عبر مساحات التَّشريِّع، والذي يستدعي عقلًا فقهيًّا متجاوزًا للرؤى المذهبيَّة والآيديولوجيَّة الضيِّقة في سبيل البحث عن مكنونات الشَّريِّعة في واقع الحياة الإنسانيَّة.

[1] ظ: المصدر نفسه.

من القيم الفقهية إلى الفقه القيمي

النقلة والتحول في العنوان أعلاه قد يكون قاسيا في رؤية بعض الدارسين والمتابعين، وربما يفهم منه ما يزيد عليه من دلالات..، لكن النقلة والتحول اللذان يختزلهما العنوان أعلاه لا يعني بالضرورة نحوا من الإعمام والاسقاط على جل عملية الاستنباط المعهودة في بيئات علم الفقه.

ويمكن تصور تلك النقلة (من - إلى) عبر ملاحظة العامل المركزي في التفكير الفقهي إزاء القضايا الهامة التي تواجه الفقه بنحو عام، فكل عملية ذهنية حول أي نص يمكن أن تتمركز حول عامل أساس يحدد طبيعتها ويرسم ملامح هويتها، وعند التساؤل عما إذا كانت ثمة هوية للممارسة الذهنية للفقيه، فالإجابة أيضا سوف تكون ضرباً من تخيلات وأوهام في نظر بعض الدراسين، لكن ذلك المتخيل أمر راسخ لدى من يحلل بعمق أية ظاهرة علمية..

لذا تتحدد هوية كل علم تبعاً لمقاصده وأهدافه وغاياته..، فالعلم الديني لا يمكن أن تصنف غايته في مجالها الأخروي، بعدما يسلم كثير من العلماء بأن علم الفقه غايته تنظيم حياة الإنسان، بما يضمن غايات الدين التي تغطي العالمين (الدنيا والآخرة)، وعوداً على النقلة من قيم الفقه إلى الفقه القيمي، لابد من تبيان (قيم الفقه) وما المراد منها، وليس المراد المعنى الفعلي للقيم بقدر ما يراد منه معنى تسامحياً يحيل إلى الأدوات الثابتة التي يتحرك بها العقل الفقهي، بنحو من المنهجية الصارمة والقواعد الثابتة التي لا تتغير في الغالب، وهذا ما يشير إلى مركزية القاعدة دون الهدف، ومركزية القالب دون

المحتوى، وفاعلية الأداة والصنعة دون النتيجة والغاية، القاعدة أداة ينبغي أن يحركها الهدف، وتكون في خدمة الهدف، أما أن يكون الهدف خاضعا لمقتضيات بعض الأدوات فهو ضرب من المبالغة في حفظ الأداة ولو على حساب ما ينتج عنها من صناعة..

وهذه المعاني تستدعي مراجعات دقيقة في دراسات الاستدلال الفقهي من خلال مراجعة مآلات ونهايات البحث الفقهي في المسائل والقضايا المختلفة، وليس المراد مسخ العملية بقدر ما هو توجيه لمسارتها وإعادة النظر في المحور التي تدور حوله، وربما تضغط قيمة النص كمحدد أساس لجل العملية الاستنباطية، لكن الأدوات والقواعد لا تأخذ صفة النص من حيث قدسيته وإطلاقه، بل تخضع لدلالته المركزية التي تعد أعم من بقية الدلالات سواء (الإجمال أو العموم أو الإطلاق)، بل جميع تلك الثلاثة تؤسس للمعنى الكلي، الذي يدركه الذهن بنحو غير قابل للتفسير دوماً، ويمكن أن تفسر بنحو من (الارتكاز الذهني، أو الراسخ في وجدان العقلاء بما هم عقلاء)..

إن توجيه الاستدلال الفقهي نحو (القيم) من جهة، و(الواقع) من جهة أخرى، يحتاج إلى منطق تفكير مختلف عن المنطق الأرسطي الذي ينشئ استدلالا جامدا بلا روح، فالمنحى الصوري لا يغطي متطلبات الواقع من جهة، ولا متطلبات القيم من جهة أخرى، وسلامة الاستدلال شكليا لا يضمن سلامة النتيجة وما يؤول إليه البحث من ظواهر عملية.

٣ - إمكانيَّة المفارقة بين الفقه والقيم:

قد يبدو غريبًا لدى المعنيين بالمعرفة الدِّينيَّة افتراض المفارقة بين الفقه والقيم، مع ملاحظة أنَّ الفقه ينطلق من النَّصِّ الدِّينيّ (القرآن والسُّنَّة) الذي يؤسس لمنظومة القيم بعدّة صياغات، لكن المسألة تخضع لمجموعة من السيِّاقات المعرفيَّة التي يمكن أنْ تكشف فيما بعد عن وجود تلك المفارقة وفي بعض الجوانب على أقلِّ تقدير، ذلك أنَّ بعض مخرجات الفقه الإسلاميّ تكاد تفارق الواقع الإنسانيّ، عبر بروز بعض الإشكاليَّات التي تكرِّس دعوى ابتعاد الفقه الإسلاميّ عن القيم الإنسانيَّة وتركيزه على إحراز الملاك الشَّرعيّ والمراد الإلهيّ من الأحكام؛ إذ يتحرك العقل الفقهيّ في الغالب بين دلالات النصّوص الدِّينيَّة تحت ثنائيَّة (الحلال والحرام) التي أصبحت المعيار الأساس في تحديد غاية المعرفة الفقهيَّة، فالأخيرة تحاول الكشف عن حكم الله تعالى في المسائل الحياتيَّة من دون الوقوف على الجانب الغائيّ وطبيعة النتائج المترتبة على تطبيق أحكام الشَّرع، ومن دون الأخذ بنظر الاعتبار ما تحققه تلك الأحكام من قيم الخير والعدل، فعلى مستوى الكليات يسلِّم العقل الفقهيّ بأنَّ الشَّريِّعة الإسلاميَّة تضمن تحقيق القيم بمختلف عناوينها، لكن التفصيلات الجزئيَّة تكاد تخلو من هذا الهاجس، بل يغلب على التفكير الفقهيّ سمة التعبد بالنَّصِّ، مع أنَّ الأخير لا يتعارض مع أهمِّيَّة ملاحظة تحقق القيم وضمانها في الواقع الإنسانيّ.

يشير الدكتور عبّد الجّبار الرِّفاعي إلى إشكاليَّة الفقه والقيم عبر قوله: (لم يهتم أصولُ الفقه، وتبعًا له لم يهتم الفقه، بالمنظومة الأخلاقيَّة والمعايير القيميَّة

ومجالاتها المحوريَّة وروافدها الملهمة، وأثر الضمير الأخلاقيّ في بناء الحياة الإنسانيَّة الأصيلة، ولم يحدِّد موقعَها في الشَّريِّعة الإسلاميَّة، على الرغم من أنَّ المنظومةَ الأخلاقيَّة والمعاييرَ القيميَّة منبثةٌ في سيِّاق الآيات باختلاف موضوعاتها. كذلك أهمل أصولُ الفقه، وتبعًا له أهمل الفقهُ، الدلالاتِ القرآنيَّةَ للحياة الروحيَّة، وتعبيراتها العميقة في الحياة، والروافد التي تستقي منها، ولم يحدّد موقعَها في الشَّريِّعة الإسلاميَّة، على الرغم من أنَّها تسري في سيِّاق الآيات باختلاف موضوعاتها كالمنظومة الأخلاقيَّة والمعايير القيمية)[1]، ويشير لهذا القول يحيى محمَّد من أنَّه لا ضرورةَ في منطق هذا التفكير؛ لأنَّ تطابق الفتاوى والأحكامُ الفقهيَّة مع أحكامِ العقل الأخلاقيّ والمعاييرِ القيميَّة الإنسانيَّة المتفق عليها بين العقلاء، مثل حقوق الإنسان بوصفه إنسانًا، وإنَّما المهم في منطق التفكير الفقهيّ أنْ تكون النتائجُ الفقهيَّة حاكيَّةً عن مقدِّماتها من القواعدِ الأصوليَّة والفقهيَّة وغيرِها من الأدوات المستعملة في استنباطِ الأحكام بشكلٍّ صحيح، وإنْ كانت مفارقةً في مضمونها لمقاصدِ الشَّريِّعة وأهدافِ الدِّين وقيمِه المعنويَّة ومعاييرِه الأخلاقيّة[2]، وفي ضوء تلك التصورات فالقيم لم تكن حاضرة في المنهج الفقهيّ، مع أنَّ النصّوص التي يعتمد عليها الفقيه هي ذاتها التي تؤسس للمنظومة القيميَّة، لكن يمكن الملاحظة على ما أشاروا إليه من عدم حضور القيم في المنهج الفقهيّ عبر ما أشرتُ إليه سابقًا حول تخصص الفقه وأنَّه علمٌ قائمٌ بقواعد خاصَّة بعيدة عن التنظير للقيم، ومع وعي حقيقة المشكلة فإنَّ مخرجات الفقه ربَّما تتعارض مع بعض القيم الراسخة، وهو ما

[1] الرِّفاعي, عبّد الجّبار, الأخلاق والمدونة الفقهيَّة, مقال منشور في موقع مؤمنون بلا حدود
[2] ظ: يحيى محمَّد , الموقع الإلكتروني, الأخلاق والمدونة الفقهيِّة.

يستدعي أنْ تكون هناك لائحة تشتغل على مساحة (فلسفة التَّشريِّع) تؤدي بدورها إلى إبراز الجانب القيميّ في الشَّريِّعة الإسلاميَّة، وهو الجهد الذي طالما تم إهماله للأسف، فالحركة العلميَّة تغور بالاستدلال وتفاصيله الدقيقة من دون وضع ركائز عامة للتَّشريِّع تعالج كلَّ ما يطرح من شبهات معاصرة حول الأحكام التي ينتجها الفقه، ولا يعني ذلك أنْ يتم التغافل عن حضور القيم في التفكير الفقهي؛ لأنَّ نسيانُ الأخلاقِ، وعدمُ الاكتراثِ بحقوقِ الإنسان بوصفه إنسانًا، من أهمِّ أسباب إخفاق الإسلاميّين في بناء الدَّولة اليوم، بعد أنْ اختزلوا الإسلامَ في الفقه، وأضحت الفتوى الفقهيَّة مشجبَهم لتسويغ كلِّ فعل ينتهك حقوقَ الوطنِ والمواطن، ويفرغ الدِّين من محتواه القيميّ الأخلاقيّ؛ لأنَّه يسهِّل على بعضهم الحصولُ على فتوى تشرعن ممارساته، وإنْ كانت لا أخلاقيَّة[1]، على أنَّه ليس من المنصف تعميم نسيان الأخلاق على طول خط الممارسة الفقهيَّة لكن وجود بعض الإفتاءات التي تركِّز على الجانب الشكليّ للقضايا الفقهيَّة، هو ما يفضي إلى ظهور بعض الشبهات التي تنظر إلى الفقه بعيدًا عن جو القيم الإنسانيَّة، والجدير أنْ نلاحظ أنَّ المشكلة في الفهم لا في أساس التَّشريِّع، وكمثال على ضعف حضور القيم الإنسانيَّة في التفكير الفقهيّ هو ما آلت إليه فتاوى التكفير من مختلف المذاهب الإسلاميَّة، يكتب الفقيهُ الإماميّ الإخباري المعروف يوسف البحراني في (الحدائق الناظرة): «ينبغي أنْ يُعلَم أنَّ جميعَ من خرجَ عن الفرقةِ الإثني عشرية من أفرادِ الشيعةِ كالزيديَّة والواقفة والفطحيَّة ونحوها، فإنَّ الظاهر أنَّ حكمهم حكم النواصب»[2]. وحكمُ

[1] ظ: يحيى محمَّد, الفقه والمدونة الأخلاقيَّة, الموقع الإلكترونيّ.
[2] البحراني, يوسف, الحدائق الناضرة: ٥/ ٢٠٩

النواصب لديه هو إخراجُهم من الملَّة، والحكم بنجاستهم، وهو ما يعدُّ من النوادر الفقهيَّة، لكنه يشكِّل إثارة تواجه المشهد الفقهيّ المعاصر، مما يستدعي إثارات وتساؤلات كثيرة.

إنَّ سبب ظهور مثل تلك الإشكاليَّات هو التركيز على ما هو جزئي وتجاهل ما هو كلي، والتمسكِ بالفروعِ وتركِ الأصول، والتنقيبِ في الحروف وإهمالِ المقاصد، والتركيزِ على التفاصيل الدقيقة في تقييم السلوك وعدمِ الاكتراث بالنزعةِ الخيرية والمؤشراتِ الأخلاقيَّة وتعبيرِها في سلوك المسلم عن روحِ الدِّين وأهدافِه الإنسانيَّة.

منطقُ الفقه الذي يعرفه كلُّ خبير بمدونته لا ينظرُ للأخلاقِ، ولا يعتمدُ العقلَ الأخلاقيّ مرجعيَّةً، بل لا يتنبهُ حين يكون على الضدِّ منها أحيانًا. المهمُّ عند اختبار مكانة الفقيه العلميَّة في الاستنباط هو براعتُه في التطبيق الميكانيكيّ للقواعد الأصوليَّة وغيرها في عمليَّة الإستنباط، وكأنَّه بمثابة الخبير بالرياضيات، الذي تُختبَر براعتُهُ في استيعاب المعادلات والقواعد وتطبيقها لحلِّ مختلف المسائل الرياضيَّة المعقدة. وقد انتهى ذلك إلى أنَّ بعضَ الآراء في مدونةِ الفقه الإسلاميّ كانت على الضدّ من أحكامِ العقل العمليّ "الأخلاقيّ[1]، ويشير الشيخ حيدر حب الله إلى ذات الإشكاليَّة من ناحيَّة تضخم العقل الفقهيّ على حساب العقل الأخلاقيّ بقوله: (أظنّ أنَّ من أبرز الإشكاليَّات التي تواجه الفكر الإسلاميّ اليوم هي إشكاليَّات المنهج. وسأكتفي بأنموذج واحد، أظنّ أنَّه على قدْر كبير من الأهمِّيَّة، وهو أنَّنا ندعو إلى إسلام أخلاقيّ وقيمي تكون له

[1] الرِّفاعي, عبّد الجّبار, الأخلاق والمدونة الفقهيَّة, مقال منشور في موقع مؤمنون بلا حدود

الأوّلوية على الإسلام الفقهيّ، دون أن يعني ذلك ـ إطلاقًا ـ أيَّ تجاهُلٍ للفقه الإسلاميّ العريق. إنَّ رسالة الدِّين هي رسالة القيم الأخلاقيَّة والروح. ولم تكن النُّظم الفقهيَّة سوى منظِّم للحياة الإجتماعيَّة، تمهيدًا لسيطرة القيم الأخلاقيِّة. إنَّ تضخُّم العقل الفقهيّ في المؤسّسة الدِّينيَّة على حساب العقل الأخلاقيّ دفعنا إلى الاقتراب أكثر من الطقوس والشكليَّات والإبتعاد عن المضمون والروح والجوهر، فغابَ (فقه المقاصد) لصالح (فقه الحِيَلِ الشَّرعيَّة)؛ لأنَّ الفقه الشّكلانيّ كانت له الهيمنة على القيم الأخلاقيَّة والروحيَّة العليا)[1].

إنَّ تحديد تلك الإشكاليَّة لا يسلب الفقه الإسلاميّ أصالته ومشروعيِّته بأي حال، لكن المنهج الذي يقوم عليه أي علم يقبل النقد كأي من العلوم الأخرى، وفيما يؤكِّد على الروح والمضمون للحكم الفقهيّ يطرح إشكاليَّة الفقه الشكلانيّ التي يتحمل (أصول الفقه) جزء كبيرًا في تكريسها، ذلك أنَّ أصول الفقه يتحرك بعقليَّة أداتيَّة تعمل بمنحى آلي تحت تأثير المنطق الأرسطي الذي يقف عند صورة المفهوم من دون احتكامه إلى الواقع، وكمثال بسيط على مشكلة المنطق الأرسطي يمكن اعتبار كلِّ ما يقبل الحقن بالحبر (قلمًا) من دون اعتبار كونه يكتب أو لا يكتب، بينما يرفض الواقع أنْ يعتبر القلم الذي لا يكتب قلمًا إلّا إذا كان صالحًا لكتابة..

[1] ظ: حيدر حب الله, الفكر الإسلاميّ الراهن، وجدل الفقه والأخلاق, الموقع الرسمي.

هذا مثال بسيط عن الشكلانيَّة التي طغت على التفكير الفقهيّ، وربَّما لم تكن تؤدي إلى نتائج خاطئة على الدوام لكنها في الوقت نفسه تنافي الواقع في الكثير من الأحيان.

إذا ما أردنا طرح السؤال أعلاه على مخرجات الفقه الإسلاميّ، كيف ستكون الإجابة؟ ولكي يتضح بادئًا السؤال، يمكن القول أنَّ إثبات وجود قيم إنسانيَّة في الفقه الإسلاميّ، لا بدَّ أنْ يعتمد على وحدة قياس، ولا بدَّ من وجود معايير تحدِّد طبيعة الحكم الشَّرعيّ على مستوى انسجامه مع القيم الإنسانيَّة، لذا يمكن افتراض مشروعيَّة هذا التساؤل بالبحث عن تلك المعايير، فإذا كان الفقه ينتج أحكامًا تعدُّ مثارًا لجدل من حيث تعسفها بحقِّ بعض الفئات الإجتماعيَّة مثلًا (فقه المرأة...) كيف يمكن علاج تلك الإشكاليَّات؟ على أنَّ الطعن في مشروعيَّة تلك الإشكاليَّات غير كافٍ في حلِّها وهي مسألة مهمة على الصعيد العامِّ، فغالبًا ما يتمُّ التشكيك في مشروعيَّة الشبهة ومصدرها وهذا التشكيك غير كافٍ في إيقاف تَّأثير الشبهة في الأفق الثَّقافيّ والإجتماعيّ.

ومن الناحية المنهجيَّة قد يطرح التساؤل: هل الفقه معني بتحقيق القيم (من الناحية المنهجيَّة)؟، ولتوضيح التساؤل يمكن تقرير أنَّ سير التفكير الفقهيّ منضبط بمعايير علم الفقه، وهو مقتضى التخصص في العلوم، ومن الواضح أنَّ علم الفقه غير علم الأخلاق، ولكلٍّ منهما منهجه ومسائله ومعاييره على الرغم من وجود العلاقة بينهما من ناحية حاكميَّة القيم على الفقه...، ويمكن تعميق فرضيَّة الإختلاف بما يقدِّمه القانون الوضعيّ من فروق بين القانون والأخلاق عبر إنَّ الهدف من القاعدة القانونيَّة هو استقرار النظام في المجتمع وتحقيق

العدل والمساواة، وغايتها نفعيَّة: أي نفع المجتمع وحفظه، أمّا الأخلاق فغايتها، أكثر من ذلك، مثاليَّة تنزع بالفرد نحو الكمال، فهي تأمر بالخير وتنهي عن الشر، وتحث على الفضائل وتوحي بالإبتعاد عن الرذائل، وبالتالي فهي ترسم نموذجًا للشخص الكامل على أساس ما يجب أنْ يكون، لا على أساس ما هو كائن بالفعل، لذلك فالأخلاق توجه أوامرها إلى ضمير الإنسان وتهدف تحقيق الأمن والسلام الداخلي، أمّا القانون فيراهن، أكثر ما يراهن، على تنظيم علاقة الأشخاص فيما بينهم، ويهدف إلى تحقيق الأمن والسلام الخارجي بما يشتمل عليه من أحكام تمنع الإعتداء على الغير[1].

وربَّما يتبلور التساؤل السابق إلى إشكال نقضي للفرضيَّة التي تؤسس للمفارقة بين الفقه والقيم كذلك يؤدي إلى نقض الاشكاليَّات التي تشكِّك في توافق الفقه مع القيم، لكن اختلاف المنهج لا يمنع من رقابة أحدهما على الآخر، وكما هو واضح ومتفق عليه من ضرورة انسجام الفقه الإسلاميّ مع القيم الأخلاقيّة، وحاكميَّة القيم على الفقه، فالإختلاف في المنهج لا يؤدي إلى الإختلاف في النتائج، بمعنى أنَّ اختلاف علم القيم / الأخلاق لا يخلق مبررًا لإختلاف نتائج الأحكام الفقهيَّة عن الأحكام الأخلاقيَّة، وهو ما يتمُّ التركيز عليه في البحث، فالحاكميَّة التي يتفق عليها الكثير كيف لها أنْ تتحقق؟

يبدي الأصوليون والفقهاء موقفهم النهائي من التساؤل الأخير بصدد حاكميَّة القيم على الفقه عبر عالم الثبوت بمعنى أنَّ المشرِّع قد ضمن تحقق القيم من

[1] انظر مرجع عباس الصراف وجورج حزبون، المدخل إلى علم القانون، الأردن: دار الثَّقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص١٨.

مرحلة الجعل (جعل الحكم) فلا داع لافتراض المفارقة بين القيم والفقه حتى على مستوى نتائج كلٍّ منهما، وذلك صحيح على صعيد النَّصِّ الدِّينيّ المؤسس للأحكام الشَّرعيِّة، لكنَّنا بصدد الفقه الذي هو عبارة عن ممارسة فهم للنَّصِّ التَّشريعيّ تهدف إلى استنباط أحكام شَّرعيِّة لم يصرح بها النَّصّ بشكلٍّ مباشر، كذلك تحدد تلك الممارسة الكثير من موضوعات الفقه التي تكون محل تفسير النَّصِّ التَّشريعيّ، وبعبارة موجزة : النَّصُّ التَّشريعيّ (الشَّريِّعة) غير الفقه (الفهم البشري) القائم على آليات الإجتهاد التي تعدُّ آليات ظنِّية في الأغلب.

ومع ملاحظة الفرق بين الشَّريِّعة والفقه لا يكفي انسجام الحكم الشَّرعيّ مع الحكم الأخلاقيّ في عالم الثبوت و(جعل الحكم)، بل تبدو ضرورة رصد الحاكميَّة في عالم الإثبات واستنباط الحكم من أدلته ومدى اعتبار تحقق القيم في نتائج الاستنباط.

إنَّ اختلاف مجال الفقه عن مجال القيم لا يبرر غياب الإعتبارات الأخلاقيِّة من عمق العمليَّة الإجتهاديَّة في الفقه، فكما لم يغب علم المنطق وعلم اللُّغة من آليات الإستنباط الفقهيّ كذلك ينبغي حضور القيم الأخلاقيَّة في تفاصيل عمليَّة الإجتهاد الفقهيّ، والسبب هو أنَّ الشبهات المطروحة حول الفقه لا علاقة لها بآليات الإجتهاد وكيفية استنباط الحكم من أدلته، بل لها علاقة بالنتائج والمخرجات، فلا ينبغي إغفال النسق الثَّقافيّ الذي ينتجه الفقه، ذلك النسق الذي يتشكَّل عبر مجموعة أفعال وسلوكيّات منتظمة وتحت شَّريِّعة ناظمة وحاكمة ويصبح هويَّة ثَّقافيِّة، فالحجاب يعدُّ عنصرًا من عناصر تلك الهويَّة أو ذلك النسق، ويشكِّل أيقونة بارزة له، والشبهة التي تطرح ليس من

شأنها أدلة الحجاب بقدر ما تحاجج الغاية منه، متسلحة بمفاهيم جديدة وملحة ومفروضة على الواقع بشكلٍّ صادم.

إذن أزمة القيم المفترضة أو المزمعة مرصودة في نتائج علم الفقه أي في مجموعة الأحكام التي ينتهي إليها الفقهاء، تلك الأحكام التي تبني كيانًا اجتماعيًّا له خصائصه وفوارقه التي تميزه عن غيره، وهذا ملحظ هام في إطار الكشف عن جدلية الفقه والقيم، وبوسعي القول أنَّ الجهد الذي يتمّ بذله في استنباط الأحكام الشَّرعيِّة يستدعي جهدًا آخر يعمل على تبرير تلك الأحكام وهي تمثِّل واقعًا اجتماعيًّا ونسقًا ثقافيًّا يواجه كمًّا هائلًا من النقد، والتبرير ليس منقصة وإنَّما يكون في إطار الحوار العلميّ الموضوعيّ الذي يكشف عن عقلانيَّة الفقه عبر استثمار الخزين الثَّقافيّ ضمن مفاهيم فلسفة التَّشريِّع التي بذل المفكرون المعتدلون جهدًا كبيرًا في إبرازها ونشرها.

٤ - الفقه وفق ثنائيَّة الحقِّ والتكليف

لم يغفل العقل النقديّ ما ينبني عليه الحكم الشَّرعيّ المستنبط من فلسفة التكليف التي تحكم مجمل منطلقات الفهم الفقهيّ للخطاب الشَّرعيّ، عبر الإستناد إلى مسلَّمة فقهيَّة/ أصوليَّة مفادها أنَّ الخطاب الشَّرعيّ غالبًا ما يصدر بصيغة آمرة أو ناهية تفيد بالحث على القيام بالفعل أو تركه، بمعنى أنَّ النصّوص الدِّينيَّة التي تتعلق بالأحكام هي النصّوص التي تنطوي على أمر أو

نهي وبالتالي فالتكليف[1] هو النتيجة المنطقيَّة لفلسفة الحكم الشَّرعيّ، في حين يدعو العقل النقديّ إلى مراجعة هذه المسلّمة وفتح المساحات أمام النَّصِّ الدِّينيّ الذي يؤسس لمجموعة من الحقوق الإنسانيَّة، ولو بدلالة الإشارة أو الملازمة بالشكل الذي يمكن معه فهم النَّصِّ الدِّينيّ في إطار قيميّ حقوقيّ شامل للتكليف من حيث كونه يستبطن حقًّا من الحقوق، وعلى سبيل الإنصاف فإنَّ العقل الفقهيّ لم يغفل هذا الاستبطان في أدبياته القريبة من واقع الممارسة الفقهيَّة؛ لأنَّ الأخيرة تخلو تمامًا من تلك الرؤيِّة التي تأخذ الحقوق الإنسانيِّة بعيِّن الإعتبار لكن ذلك لا يعني انعدام تلك الرؤيَّة، بل يمكن رصدها في الخطاب الدِّينيّ بشكل كافٍ على مستوى كتب المواعظ والثَّقافة الدِّينيَّة، وهو الذي لم يكن كافيًّا لدى العقل النقديّ في قراءته للفقه بسبب تتبعه الدقيق والحاد بعض الشيء في قراءة المنتج الفقهيّ ومدى اشتماله على القيم ذات النزعة الإنسانيَّة، فالذين يقدِّمون نقدهم حول المعرفة الفقهيَّة لم يقرأوا الفقهاء إلّا عبر رسائلهم العمليَّة وبحوثهم الفقهيَّة التخصّصية ممَّا أدَّى إلى اقتصار نقدهم على المنتج المعرفيّ المتخصص، وربَّما لا يكون كافيًّا أنْ نبرر للفقهاء خلو نتاجهم من مفهوم الحقِّ الإنسانيّ واقتصارهم على التكليف؛ لأنَّ مساحة الخطاب التي يشغلها الفقه تفوق مساحة الخطاب الدِّينيّ العام الذي يشتمل على مفاهيم الحقوق الإنسانيَّة.

[1] التكليف لدى الفقهاء هو الأمر والإرادة لا الفعل والمراد، والإرادة التي تتعلّق بتكاليف العباد هي الإرادة التَّشريعيَّة، وهذه الإرادة قد تتخلّف عنها الأفعال كما في الأوامر التي كُلِّف بها العاصون وقد لا تتخلّف كما في الأوامر التي كُلِّف بها الطائعون أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، ص ٣٤ ٣٥.؛ الجزائري، التحفة السنية، ج ٣، ص ١٠٩

إنَّ رسم العلاقة بين الدِّين والإنسان ليس بالأمر اليسير، ذلك أنَّ للإنسان متطلباته وللدِّين متطلباته، وحتى مع القول باستبطان التكاليف الدِّينيَّة للحقوق الإنسانيَّة فإنَّ ذلك لا يعدُّ حلًّا لإشكاليَّة الحقوق في التَّشريِّع الدِّينيّ؛ لأنَّنا أمام فرضين أساسيين لا ثالث لهما : إما أنْ نتصور أنَّ العلاقة بين الإنسان والدِّين هي علاقة عبد مكلف من قبل خالقه الآمر والناهي بالدرجة الأوّلى، أو نتصور أنَّ العلاقة بين الإنسان والدِّين هي علاقة إنسان له حقوق بخالق راعٍ ومدبر، ومع القول أنَّ اجتماع الفرضين ممكن مع اختلاف مصاديقهما فإنَّه لا يمكن القول بعدّم وجود سمة غالبة لأحد الفرضين، فإما أنْ تكون سمة التكليف والأمر هي الغالبة على الخطاب الدِّينيّ (الفقهيّ) أو تكون سمة (الحقِّ) هي الغالبة...، تلك السمة التي تكشف عن حجم مراعاة المتطلبات الإنسانيَّة المتجددة مع الزمان والمكان، فالمراعاة المتصورة لم تكن شيئًا منافيًا لحقيقة الدِّين، بل نجد أنَّ الذين يكتبون حول فلسفة الدِّين وضرورة وجود الأديان في حياة الإنسان يأكدون مرارًا وتكرارًا على وجود تلك المراعاة للواقع الإنسانيّ وكيف أنَّ الدِّين جاء ليلبي متطلبات الإنسان، في حين يجانب الخطاب الفقهيّ تلك التأسيسات مجانبة قسريَّة بسبب المنطق الذي يحكم العقل الفقهيّ، ذلك المنطق الذي طالما طاله النقد، وهو المشكلة الأساس في نتاجات الخطاب الفقهيّ، الذي أصبح خطابًا يكسوه الجفاف ويكاد يخلو من أيِّة قيمه إنسانيَّة، في طريقة قراءته للنصّوص التَّشريعيِّة، فالمحور الذي يدور حوله الفقه اليوم لا يعدو كونه جدلية قائمة بين المكلِّف والمكلّف لا أكثر، جدلية ثنائيَّة تقتصر على ما يجوز وما لا يجوز، على الحلال والحرام، وهي ثنائيَّة حادة، لا تستوعب أي طرف يتوسط بينها، ولا حد ثالث يضمن وجود المكلّف وحقه في الحياة.

إنَّ العقل النقديّ ربَّما لا يستوعب وجود (مكلّف) في الخطاب الفقهيّ، بل يدعو إلى وجود إنسان مسؤول تجاه ربِّه، وتجاه نفسه، وتجاه أخيه الإنسان، وتجاه البيئة التي تشتمل على موارد عيشه ومكتسبات وجوده، والمسؤولية تختلف عن التكليف في مدلولها اللفظي، فهي أخف وطأة من التكليف؛ لأنَّ الأخير يكاد يخلو من قيمة الحرية، وهي المشكلة التي تستدعي تناولًا مستقلًا، ويشير التكليف إلى آلية المكلّف، فالمكلّف يقوم بما كلِّف به على نحو آلي، قريب من منطق افعل ولا تناقش، في حين يقترب لفظ المسؤولية من مفهوم الحرية؛ لأنَّ الحرية لا تكون مقبولة عقلًا ما لم تكن حرية مسؤولة، والفعل المسؤول يشير إلى وجود صلاحية وكيان مستقل من قبل المسؤول وهو طالما سوف يسأل عما فعل؛ لأنَّه كان حرًّا في فعله..

والجدير بالذكر أن فلسفة العبوديَّة التي يحفل بها الخطاب الدِّينيّ قد دعّمت فلسفة التكليف، وقوّت من حضوره في الخطاب الفقهيّ، وهي التي تمثِّل المبرر الأقوى للخطاب الفقهيّ في تسويغ التكليف بمضمونه الجاف، وهي التي تضعف حضور الإنسان في أولويات الخطاب الفقهيّ، وتحدُّ من استعمال مفردة (الحقِّ) وتقلِّل من شأن مفردة (المسؤولية) قبال مفردة (التكليف)، وترجح استعمال الأخير لسبب واضح يتجلى في التقارب الدلالي بين العبوديَّة والتكليف وتنأى عن تجربة الحقِّ والحرية والمسؤولية الإنسانيِّة؛ لأنَّ تلك المضامين لا تتسق مع فلسفة العبودية..

المحور الثالث: منطلقات النقد حول المعرفة الفقهيَّة:

أوّلًا: النزعة الوجوديَّة الدِّينيَّة ومنطلقاتها في نقد المعرفة الفقهيَّة:

تختلف هذه النزعة في نتائجها عما تؤدي إليه مباحث الوجود في حقل الفلسفة، وتلتقي مع الأدبيات الصوفيَّة بنسبة معينة من الأفكار، يعدُّ الدنماركي سورين كير كغارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م)، الأب الروحي للوجوديَّة ومؤسّس المدرسة الوجوديَّة، إذ هاجم بعض أفكار فلاسفة عصره، من الذين قلَّلوا من قيمة الفرد كفلسفة هيجل حسب ما يذهب إليه، ويعدُّ الفرنسيَ جان بول سارتر من أشهر الفلاسفة الوجوديِّن، إذ ساهم عمله كجندي فرنسي ضد الألمان بلفت نظره إلى أهمِّيَّة وجود فكر يوجه نظر واهتمام الإنسان إلى قيمة الوجود، وعبَّر عن ذلك في مسرحياته، (الذباب)، ومسرحية (اللا مخرج)، ومسرحية (المنتصرون). بالإضافة إلى مفكرين آخرين كالفرنسيَ غابرييل مارسيل، والألماني كارل ياسبرز اللذين خلفا بصمةً وأثرًا كبيرًا في الفكر الوجوديّ.

عرف ريجيس جوليفيه الوجوديَّة بأنَّها: "جملة المذاهب التي ترى أنَّ موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العينيّ ووصفه، من ناحية أنَّ هذا الوجود فعل حرية تتكون بأنْ تؤكِّد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى هذا التوكيد للذات"[١]، وعرفها نيقولاي بيرديائف بأنَّها: "معرفة بالواقع عن طريق الوجود

[١] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى جان بول سـارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص ١٩.

الإنسانيّ ومظاهره العينية"[1]. وبتتبع أقوال فلاسفة الوجوديَّة نجد أنَّها تدور حول الوجود الإنسانيّ وإبراز قيمة وجوده الفردي، فهو الحقيقة اليقينية الوحيدة في نظرهم، وعلى الإنسان أنْ يهتدي إلى وجوده بنفسه، وأنْ يكون مستقلًا بنفسه عن الآخرين[2].

وأما المنطلقات الفكريَّة لدى كبراء الوجوديِّن فيمكن تحديدها باتجاهات أربعة هي[3]:

الأوّل: ويمثِّله كارل يسبرز (Karl Jaspers) المعتمد على تصورات سورين كيركيجارد (Soren Kierkegaard) الأب الروحي للوجوديَّة بشقيها المتدينة والملحدة، والذي يرى أنَّ النظر في الوجود يقتضي إنكارًا للمذهب الفلسفي؛ لأنَّ فلسفة الوجود لا تعني سوى التحليل الضيِّق للوجود الإنسانيّ "الفرديَّة والعينيَّة"، وما عدا ذلك فليس له قيمة وجودية إلّا العلاقة الإشاريَّة أو الرمزيَّة.

الثاني: ويمثِّله مارتن هيدجر (Martin Heidegger)، ويرى أنَّ الوجوديَّة يجب أنْ تقتصر على التحليل الوجوديّ، وعلى أساس منه تقام فلسفة الوجود

---

[1] انظر: نيقولاي بيرديائف، الحلم والواقع، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٩.

[2] انظر: المرجع السابق، ص ٨، جون ماكوري، الوجوديَّة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، سلسلة إصدار المجلس الوطنيّ للثَّقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٢م، ص ٧٣، ٧٤.

[3] انظر: جوليفيه، المذاهب الوجوديَّة، ص ٦ ٨.

أو علم الوجود "أنطولوجيا". ويقترب جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) من هيدجر من حيث طموحه إلى إنشاء علم الوجود.

الثالث: ويمثِّله جبرييل مارسيل (Gabriel Marcel) الذي جاء باتجاه متردد بين مذهبية هيدجر وتصورات يسبرز، فعمل على إقامة فلسفة عينيَّة لا تُكَوِّن "أنطولوجيا"، وإنَّما تُكَوِّن صياغة مذهبيَّة لمطالب الإنسانيَّة الجوهريَّة ابتداءً من حاجته إلى "المطْلَق".

الرابع: ويمثِّله ألبير كامو (Albert Camus) وجورجيس باتاي (Georges Bataille) وهما يشتركان إلى حدٍّ ما مع مارسيل، ولكنهما لا يشتركان مع الآخرين في شيء عدا اعتقادهم بأنَّ الوجود والعالم عبث سخيف في جوهره. فنراهما يرفضان تصورات يسبرز ولا يجدان فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات. وينبذان أنطولوجيا هيدجر وسارتر؛ لأنَّها تصير إلى تقويَّة روح التفاؤل، وتأسيس مذهب عقليّ، وهما يرفضانه رفضًا قاطعًا.

ويظهر ممَّا تقدّم أنَّ الوجوديَّة ليست مذهبًا فلسفيًا محدد المعالم والمبادئ، يلتزم به أتباعه، وإنَّما اتجاه تطرح فيه الأفكار الوجوديَّة كلٌّ وفق مبادئه ومنطلقاته، ولذا جاءت على شكل شقين متدين وملحد، إلى جانب مظاهر التناقض الأخرى التي سيكشف البحث عن جانب منها. ويمكن تحديد طبيعتها بأنَّها: اتجاه أدبي، يغالي في قيمة الإنسان الفرد ويجعل منه العِلَّة والغاية، وتختلط فيه التناقضات الفكريَّة، أوجدته صرخة أدباء أرادوا تقديس الحرية المطلقة، فنشأت لديهم ردة فعل ضد كافَّة القوالب الإعتقاديَّة والإجتماعيَّة، بما في ذلك الثورة الفرنسية ونتاج أفكارها، والحركات القوميَّة،

والفكر الماركسي، بحجة أنَّها تحد من رغبة الإنسان الفرديَّة في الاستمتاع بالحياة والشعور بالسعادة[1]، دون الالتفات إلى القيم والأخلاق والأديان، فتبلور جراء ذلك اتجاه وجوديًّا لا أخلاقيًّا، يُعنى بالنفع المادي للفرد، بغض النظر عن الآخرين، ويدعو إلى عبادة الذات، ويكفر مفكِّروه الملاحدة بالألوهيَّة وعموم الأديان وما يتِّصل بها من أخلاق. يقول جون ما كوري: "يبدو أنَّ الأسلوب الوجوديّ في التفكير ينبثق كلَّما وجد الإنسان أنَّ أمنه قد أصبح مهددًا، وعندما يدرك ألوان الإبهام واللبس في العالم، وعندما يعرف وضعه العابر في هذه الدنيا، وذلك يساعدنا كثيرًا في تفسير السبب الذي من أجلِّه ازدهرت الوجوديَّة في تلك البلاد التي تقوضت فيها البنيَّة الإجتماعيَّة وانقلبت رأسًا على عقب وأعيد (فيها) تقويم القيم كلِّها من جديد"[2].

قسَّم المفكرون الفلسفةَ الوجوديَّة على قسمَين: الوجوديّة الدِّينيَّة تسمّى بالوجوديَّة المسيحيَّة، ومن أشهر روادها غابرييل مارسيل الذي سيطرت على فكره الوجوديّ النزعة التفاؤليَّة، واعتبر الإيمان بالربِّ قادرًا على حلِّ مشكلات الإنسان، كما كان لكارل ياسبرز أثره في الوجوديَّة الدِّينيَّة، إذ اعتبر الحريّة شرطًا للوصول إلى الربِّ.

الفرق الرئيسي بين الوجوديَّة المؤمنة (الدِّينيَّة) بصورتها المسيحيَّة والوجوديَّة الملحدة هو الموقف من القول بوجود إله من عدمه، فالوجوديَّة

---

[1] انظر: سارة بنت عبد المحسن آل سعود، قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربيّ المعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ ص٣٧٩.

[2] جون ماكوري، الوجوديَّة، ص ٦٧، وما بين القوسين فيها أصله في الكتاب فيه وهو خطأ.

المؤمنة تنطلق من ذلك، وترى وفقًا لرؤيَّة كيركيغارد مثلًا إنَّ الكون متناقض وإنَّ أعظم التناقضات فيه هو الإتحاد بين الله والبشر في شخص يسوع المسيح، وتقول بوجود علاقة شخصيَّة مع الله تحلُّ محل جميع الأخلاقيَّات المقررة والأعراف الإجتماعيَّة، وتقول بالمعادلة أو التساوي بين الله والحب، وإنَّه عندما يمارس الفرد فعل الحبِّ فإنَّه يحقِّق جانبًا من جوانبه الإلهيَّة في الواقع.

انطلقت الوجوديَّة المسيحيَّة من القول بانحراف المسيحيَّة الحاليَّة عن المسيحيَّة في القرون المبكرة وطرحت البديل بهذه الصورة الممزوجة بالصوفية التشاؤميَّة، وكرد فعل على الإغراق في العقلانيَّة في فلسفة هيجل، ويمكن إنَّ القول إنها في جزء منه رد فعل على تبني اللاهوتيَّة الليبراليَّة.

والوجوديَّة الملحدة من أشهر مفكري الوجوديَّة الملحدة سارتر، وسيمون دي فوار، وألبير كامو، وجميعهم ينكرون وجود الله، حيث اعتبروه عاجزًا عن حلِّ مشاكل الإنسان، واعتبروا الإنسان خالقًا لذاته.

ركّزت أفكار الوجوديَّة على الذات الإنسانيَّة ومشاكل الوجود البشريّ، من حيَاة، وموت، وحريَة، ومسؤوليَة، بعكس التيارات الفلسفيَّة الأخرى التي ركّزت على موضوعات علم المنطق، ونظريَّة المعرفة، موضوعات علم النفس البشريَّة من عواطف، وأحاسيس، ومشاعر. التخلّص من الرواسب الفكريَّة القديمة، بغض النظر عن مصدرها أيَن كان سواء دِّينًا، أو أخلاقًا، أو عادات وتقاليد

اجتماعيَّة. مبدأ الحريَة المطلقة لدى الإنسان؛ لبناء شخصيَّة الإنسان الحرة الواعيَة. الاهتمام بمعاني الوجود الإنسانيّ، من قلق، وخوف، ويأس[1].

يكتنف الوجوديَّة شيء من الثورة على المفاهيم، وتغيير وجهة التفكير من الأنساق الجاهزة إلى مواكبة أحداث الواقع والمواقف التي يتلمسها وجدان الفرد بما يحمل من هموم ومعاناة في طول تَأريِّخ البشرية،

يقوم الدِّين الوجوديّ على عدّة أسس هي :

- الإنسان أي الذات المفردة هي مركز البحث في الدِّين الوجوديّ وهو أساس معظم إنْ لم يكن كلُّ الأديان فالإنسان هو موضوع كلِّ دِّين حيث يحدِّد له ما يفعله وما يقوله وعقوبات خلافه والإسلام هو الدِّين الوحيد المخالف حيث يخاطب الإنس والجن معًا؛ لأنَّهما المخيران بين الكفر والإسلام، وفي هذا قال تعالى في سورة الذاريات "وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون ".

- الإنسان حر في اختياره ومسئول عنه وهو لا يخالف الإسلام بهذا؛ لأنَّ الله وهب الإنسان حرية الاختيار فقال في سورة الكهف "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ".

- مقومات وجود الإنسان هى الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة وممَّا لا شك فيه أنَّ الموت ليس مقومًا للوجود الإنسانيّ؛ لأنَّه ينهيه من الدنيا وأمّا الخطيئة فشيء لا بدَّ من الوقوع فيه وإنْ كان المطلوب فى الإسلام هو الإمتناع

[1] ظ: أميرة طه, مفهوم الوجوديَّة , مقال منشور على موقع موضوع

عنها قدر الإمكان، وأمّا القلق والمخاطرة فهما عمودا الوجود فلا حياة بلا قلق ولا حياة بلا مخاطرة والسبب وجود الخطيئة وهي الظلُّم والكفر باستمرار مما يتطلب مقاومتها والمقاومة هي منبع القلق والمخاطرة .

- إن الوجود أسبق من الماهيَّة ويعرِّفون الوجود بأنَّه الواقع أي المعنى الذى يجعل المخلوق موصوفًا بالواقعيَّة وأمّا الماهيَّة فهي عندهم الجوهر أي الشيء الذي لا يتغير في المخلوق والحق أنَّ وجود الشيء هو ماهيِّته .

الإيمان عند كيرك جارد ذاتي فردي، مرتبط بالإرادة الشخصيَّة، ولا يمكن أنْ يرقى إلى مرتبة الحقيقة الكليَّة العامَّة. الإيمان في منظوره لا يتحقق عبر الإستقراء أو الاستنباط، أو المنهج التَّأريخيّ، ولا يثبت بالمنطق أو الفلسفة أو العلم، ذلك أنَّ الإيمان حقيقة مستقلة عن كلِّ ذلك، لا يمكن حدوثها إلّا بمخاطرة وقفزة في المجهول أو في الهاوية، والعواطف المتقدة المتدفقة هي التي تقود إلى هذه المخاطرة والقفزة، وتنتهي إلى أنْ يكون الإنسان بين يدي الله[1]

ربَّما نعثر في ميراث المتصوفة والعرفاء المسلمين على رؤى تتفق مع ما ذهب إليه كيركگورد، إذ يشير ابن عربي إلى أنَّ من غير الممكن معرفة الله بالأدلة العقليَّة، ويقرر ابن عربي أنَّ الإيمان نور، وأنَّ ما كان منه عن نظر واستدلال لا يمكن الاعتماد عليه، وما هو إيمان حقيقيّ هو الإيمان الذي يتحقق في القلب، يكتب ابن عربي: "إنَّ الإيمان نور شعشعاني، ظهر عن صفة مطلقة لا تقبل

[1] حمد، د. عليّ عبدالمعطي. سورين كيركجارد: مؤسس الوجوديَّة المسيحيَّة : ص ١٦٠، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٨١ – ٢٨٢

التقييد، والمؤمنون فيه على قسمين: مؤمن عن نظر واستدلال وبرهان، فهذا لا يوثق بإيمانه، ولا يخالط نورُه بشاشةَ القلوب، فإنَّ صاحبَه لا ينظر اليه إلّا من خلف حجاب دَّليله، وما من دَّليل (نظري) لأصحاب النظر إلَّا وهو معرَّض للدخل فيه والقدح ولو بعد حين، فلا يمكن لصاحب البرهان أنْ يخالط الإيمان بشاشة قلبه، وهذا الحجاب بينه وبينه. والمؤمن الآخر (هو) الذي كان برهانُه عيِّنَ حصول الإيمان في قلبه، لا أمر آخر، وهذا هو الإيمان الذي يخالط بشاشة القلوب، فلا يتصور في صاحبه شك، لأنَّ الشك لا يجد محلًّا يعمره، فإنَّ محله الدَّليل"[١].

ويذهب ابن عربي إلى أنَّ تحويل الإيمان إلى أمر علميّ، ينجم عنه القضاء على الإيمان، لأنَّ الإيمان ينطوي دائمًا على إبهام وغموض، بينما العلم يتسم بالوضوح، العلم متعلقة الوجود، والإيمان تقليد والتقليد يناقض العلم، ويوضح ذلك بقوله: "الإيمان نصفان، نصفٌ خوف ونصفٌ رجاء، وكلاهما متعلقهما عدم، فإذا حصل العلم حصلَ الوجودُ وزال العدم، وأزال العلم حكمَ الإيمان، لأنَّه شهد ما آمن به فصار صاحبَ علم، والإيمان تقليد والتقليد يناقض العلم"[٢].

ويصرّح ابن عربي في مواضع عدّة من كلامه؛ بأنَّ علوم أهل الأسرار الحاصلة عن طريق الكشف والشهود بالتجلي الإلهيّ وتلقي الفيض القدسيّ، علوم تقع وراء حدود العقل ومجاله[٣].

---

[١] ابن عربي، محيي الدِّين، الفتوحات المكّية، تحقيق: د. عثمان يحيى، القاهرة، المجلس الأعلى للثَّقافة، ج١٢، ص ٤٧٩

[٢] المصدر نفسه. ج٦: ص ٦٢٥

[٣] المصدر نفسه. ج٦: ص ٦٢٦

ويشدِّد المتصوفة والعرفاء على القيمة المعرفيَّة للذوق والكشف والشهود، ويتمسكون بها بوصفها وسيلةً تتفوق على العقل في إنتاج نمط من الإشراق الروحيّ يتخطى العلمَ الحصوليّ، ويتحول معها الإدراكُ إلى علم حضوريّ، ويشبّهون ذلك بمن يأكل العسل ويذوقه مباشرة، ومن يعرف حلاوة العسل من دون أكله وتذوقه، يكتب ابن عربي بأنَّ: "العلم الثاني علم الأحوال، ولا سبيل إليها إلّا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أنْ يحدَّها، ولا يقيم على معرفتها دَّليلًا البتة، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع، والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أنْ يعلمها أحد، إلّا بأنْ يتصف بها ويذوقها"[١٩].

ليس العقلُ طريقًا للعارف للعلم الإلهيّ، وإنَّما طريقه هو القلب، ولا يسعى لأخذ صورة من العوالم الربوبيَّة بل يهمه أنْ يتذوقها، وأنْ يشاهدها على ما هي عليه. العارف لا يطلب علم اليقين، ولا يكتفي به، إنَّما يريد عيِّن اليقين، وهو ما تعبر عنه المسافة بين إدراك صورة الحلاوة وحضورها في الذهن، وتذوق الحلاوة مباشرة. يقول صدر المتألهين الشيرازي: "والفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أنْ يعلم أحدٌ حدَّ الحلاوة وبين أنْ يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أنْ تدرك حدّ الصحة والسلطنة وبين أنْ تكون صحيحًا سلطانًا، وكذلك مقابل هذه المعاني"[٢٠]. ويعود ذلك لدى العرفاء إلى أنَّ العلم نور يشرق في قلب العارف.

وجوديَّة عبد الرزاق الجبران:

يوظِّف الجبران نزعته الوجوديَّة في نقده للأصول الدِّينيَّة عبر وجوديَّة كيركجارد وفلسفات التصوف إذ يبدأ الجبران في كتابه انقلاب المعبد في توظيف بعض النصّوص الدِّينيَّة من أجلِّ استجلاء وجوديِّته عبر بعض الأقوال التي يشير ظاهرها إلى ما يريده مثل قول الإمام عليٍّ (ع) (لبس الإسلام لبس الفرو مقلوبًا) في إشارة منه إلى انعكاس القيم الدِّينيَّة وانقلاب فهمها، من قبل آليات التفكير السائدة في عموم التراث الإسلاميّ، وقول النبيِّ (ص) (سيأتي زمان على الناس لا يبقى من القرآن إلّا رسمه ومن الاسلام إلّا إسمه يسمون به وهم أبعد الناس منه...)، في محاولة إلى نقد القراءة التراثيَّة للإسلام، ويفترض لاحقًا حلًّا أسماه (الحل الوجوديّ) الذي يفترض العودة إلى لوازم الوجود بالخروج من معارف المعبد إلى حقائق الوجود مسلِّمًا بأنَّ الوجوديَّة ليست مذهبًا فلسفيًا بقدر ما هي رسالة إنسانيَّة غابرة حملها جميع الأنبياء صرَّح بها كيرك جارد قبل أنْ ينسخها سارتر بلباسها الملحد[1]، محاولًا أنْ يأخذ من الوجوديَّة ما يتناسب مع رؤاه الخاصَّة، فهو يصرُّ على وجوديَّة أبي ذر لا وجوديَّة سارتر، عبر استحضار المعنى ومغادرة الأسماء وهي السمة المنهجيَّة البارزة في تفكير الجبران كما يؤكِّد بقوله: (الأهم في انتماء التسمية هو الإنقلاب من أحكام المعبد إلى قيم الوجود وفتح جينولوجيا أخرى للقيم وطرح فكرة الفقه الوجوديّ قبال الفقه الأرسطي القياسي والتعبدي[2]، وهنا يتضِّح موقفه من التفكير الشكلانيّ والتأكيد

[1] ظ : عبد الرزاق الجبران, انقلاب المعبد: ١٢
[2] المصدر نفسه: ١٧

على التكفير الذي يلتحم بالمعنى من دون تقيد بالأسماء، حتى يقول : (الحقيقة ليست بعيدة الأسماء تبعدها) في سيِّاق تحرري من القوالب الجاهزة والإنفتاح على المعاني التي تختزلها القيم الدِّينيَّة، ليؤسس إلى موقف اللانتماء التي تتماهى مع حقيقة التوحيد في نظره، على أساس أنْ التوحيد هو عدم الإنتماء إلى غير الله، وبمعنى آخر يؤكِّد تبني معرفة دِّينيَّة بلا أسوار وبلا أسيجة تقصي الآخر وتخلق ثنائيَّات الأنا والآخر المسلم والكافر...

يختلف الجبران مبدئيًا مع التراث الدِّينيّ في مسألة محوريَّة وهامَّة وهي أنَّ الدِّين ليس علمًا بل قيمًا ذاتيَّة على حدِّ قوله في أنَّه لم ينحرف الدِّين إلّا حين حوّل علمًا ودرسًا ولاهوتًا.، على حين يرى أنَّ الدِّين أمر وجوديّ قيميّ معنويّ إنسانيّ وهذه المقولات لا يمكن أنْ يحصرها علم؛ لأنَّ الإنسان في وجوده أمر منفلت عن أي علم أو قانون يمكن أنْ يعمم أحواليًا وزمانيًا..

إذن المشكلة باتت منهجيَّة بل يمكن وصفها بأنَّها مشكلة ما قبل المنهج وما قبل التفكير في المنهج بل هي مشكلة ترجع إلى تحديد الاختيار بين منطق العقل ومنطق القلب، الوجدان والأفكار، تلك الأفكار التي يسورها العلم والمنهج، تختلف عن تلك التي تكون منفلتة في أفق الذات...، والفقه والحال هذه أمام تصور نابع من ذات ملحة في وجودها على التساؤل ومتمردة على الصورة ومتجاوزة لها إلى المعنى والحقيقة والواقع بكلِّ تجلّياته..

لذلك نجد الجبران ينطلق في وجوديِّته من المقدَّس إلى خارج قدسه ومن التفسير إلى القرآن ومن الفقيه إلى النبيِّ ومن الفيلسوف إلى الإنسان الوجوديّ...، من ابن سينا – حسب تعبيره - إلى أبي ذر...، تلك الثنائيَّات نظر

إليها بشكلٍّ معكوس بعد أنْ وجد الحقيقة مقيدة بالنَّصِّ عبر منع الإبدَّاع خارج النَّصِّ وإغلاق المعنى متوقفًا عند مشكلة (لا اجتهاد قبال النَّص) بل يراها أكثر تعقيدًا عندما يتم حظر الإبدَّاع من خارج النَّصِّ...

تتضِّح ردة فعل لديه من الإسلاميّين بما يدونه: (الإسلاميّون ما زالوا ببشاعة يقولون أنَّ مشكلة الإنسان منبثقة من عدم تطبيق الدِّين للحياة، وأنَّ الناس خرجوا على ملَّة الله رغم أنَّ الإسلاميّين أنفسهم من خرجوا على ملَّة الناس)[1]، والواضح من قوله النزوع نحو محوريَّة الناس / الإنسان قبال محوريَّة الله الذي تم تشويه صورته من قبل التراث المعرفيّ الإسلاميّ، فالمشكلة في نظره هي تبرير المشاكل بعد سوء تطبيق الدِّين، بل المشاكل نتيجة إقحام الدِّين الفقهيّ بكلِّ شيء بمنطق (يجوز ولا يجوز) بحيث يرفض سلب الحياة من الإنسان عبر إشكاليَّة كون الدِّين لا يرفع عبء الحياة على الإنسان بل أصبح الدِّين عبئًا ثقيلًا على الإنسان، بسبب ابتعاده عن واقع الإنسان ووجوده ومعاناته الطويلة.

يفترض الجبران أنَّ المجتمع الإسلاميّ مجتمع فقهيّ لا كلاميّ، وبالتالي فإنَّ علم أصول الفقه يشكِّل أسَّ المشكلة في شكل المجتمع الإسلاميّ، على أنَّه لا ينكر تَّأثير الفلسفة والكلام في بنية أصول الفقه، فهو يرفض المنهجيات التي تحكمت في التَّشريِّع من قبيل صوريَّة المنطق الأرسطي الذي شاع عوره حسب تعبير الجبران[2]، كما يلاحظ خطوطًا أخرى في التَّشريِّع وقف عندها تتجلى

[1] المصدر نفسه: ٣١
[2] ظ: المصدر نفسه: ٨٢

بمقولات وقواعد أصوليَّة مدرسيَّة ومذهبيَّة لا يضبطها جامع سببت الإرباك الأكبر في النتاج الفقهيّ والدِّيني عمومًا، والذي أفضى حسب تعبيره إلى حجب الحياة عن الإنسان، وحجب الإنسان عن الحياة،

وثمَّة أفكار يلخَّصها الجبران تمثِّل نقاط مركزيَّة هامَّة:

- أولوية الدِّين على الإنسان، وهي المشكلة الأساس في تفكير الجبران تتعلق تباعًا بإشكاليَّة محوريَّة الإنسان قبال محوريَّة الله، وقد تلتقي مع النزعة الإنسانيَّة الغربيَّة لكن تتبع نصّوص الجبران يكشف عن اختلاف المنطلق والرؤيَّة، فالغيب ليس أمرًا معدومًا وفق رؤيَّة الجبران، بل هو مفهوم محرف ومقلوب...

- فقدان مفهوم الحياة واغترابه، وهو يتَّصل بسابقه (أولوية الدِّين على الإنسان) فالحياة كما يرى الجبران حلقة مهملة في منطق الفكر الدِّينيّ، لم تكن سوى عتبة للحياة الأخرى التي يركِّز عليها الخطاب الدِّينيّ، وربَّما نجد نماذج مشابهة للجبران في التنصر لأولوية الحياة على الدِّين انطلاقًا من عدِّ الدِّين خادمًا للحياة، مثل شريعتي الذي حاول أنْ يؤدلج الدِّين وجعله حركيًا في واقع الحياة، على اختلاف بينهما في موضوع الآيديولوجيا، إذ رفضها الجبران رفضًا مبرمًا، والملاحظ بعد قراءة تلك الأفكار أنْ تقبلها ليس بالأمر المستحيل إذا ما تمَّت قراءتها بمنحى موضوعيّ، يتجاوز حدة الأسلوب التي طرحت به، وحدة الأسلوب واضحة لدى الجبران، رغم توظيفه للوجدان، واستقطابه للحماسة الإنسانيَّة.

- شطب فلسفة المعنى والقيم لحساب التعبدي والأرسطي، هكذا يعبر الجبران عن الممازجة بين المعنى والفحوى والواقع من جهة والقيم من جهة أخرى، كذلك يمزج بين التعبدي والتوقيفي والغيبي من جهة والمنطق الأرسطيّ من جهة أخرى، إنَّ تلك الممازجة قد تخلو من أساس معرفيّ بعد ملاحظة الفروق المفهوميَّة بين القيم و(الواقع/المعنى) وكذلك بين (التعبدي/المقدَّس) والمنطق الأرسطي، وربَّما كان يقصد العلاقات المصيرية التي تحكم تلك الثنائيات بتعبير مبالغ جعل كلًّا من تلك الثنائيَّات مترادفات وفقًا لمنطق تفكيره الخاصِّ، فالعلاقة المصيريَّة التي تربط التعبدي بالمنطق الأرسطيّ تنكشف بعد ملاحظة خدمة المنطق الأرسطيّ لفكرة التعبد والتوقف عند الحواجز الغيبيَّة، كذلك حاول الكشف عن العلاقة البالغة بين فلسفة المعنى والقيم، وفلسفة المعنى تقابل من جهة أخرى المنطق الأرسطي الذي يؤسس لفلسفة الشكل دون المعنى،

- إغلاق المفاهيم الدِّينيَّة على تأسيس آبائي، وهو يشير إلى تأليه الفهم وتنزيله منزلة الوحي، وإغلاق الفهم الدِّينيّ أمام أيَّة محاولة لنقده أو حواره، والملاحظ أنَّ الجبران منفعل من ظاهرة الوقوف على آراء السلف والآراء القديمة التي أصبحت بنظره المرحلة المؤسسة للتراث بالشكل الذي يغلق أيَّة محاولات للتجديد، لكن الإشكاليَّة التي تنتج عن خطاب الجبران أنَّه يميل إلى الإبهام في تشخيص مصاديق أقواله، مما يؤدي إلى التعميم على جلِّ الإتجاهات والمدارس الدِّينية، فإذا كانت النزعة السلفيَّة مصداقًا ظاهرًا في توصيفه فذلك لا يعني عدم انطباق توصيفه على التراث الآخر، فهو لا يميل في كتاباته إلى

التخصيص والإستثناء بل يأخذه الحماس اللفظي إلى التعميم بقصد أو دون قصد.

- تسليط العرف والمذهب والمدرسة على الدِّين / تنميط الدِّين، ويتناول في هذه الفقرة مشكلة

مفهوم الجهاد وتنصيب مفهوم الغلبة عصابيًا

ـ تحزيب الدِّين

ـ أولوية الدِّيني على القيمي

ـ تحويل ختم النبوّة إلهيًّا إلى إغلاق المعنى بشريًا

ـ تحويل الدِّين إلى علم [1]

ثمَّة استغراب من أنَّ مفهوم العدل الذي يعتبر العنصر الأهم في أصول الدِّين لا يملك حصة من أسس التَّشريِّع في أصول الفقه، فكيف بالعناصر الوجوديَّة البعيدة كلِّ البعد كالجمال مثلًا[2]، يتساءل عن حضور تلك العناصر التي يطلق عليها صفة الوجوديَّة في طيات علم أصول الفقه، وبالتحديد في مقاصد الشرع، فينتقد خماسية الشاطبي (حفظ الدِّين والنفس والعقل والعرض والمال) داعيًا إلى اجتهاد جديد يتوخى القيم والجمال بشكل يتقدم على الدِّين نفسه؛ لأنَّ الأخير ينشد تحقيقهما.

[1] المصدر نفسه : ٨٦

[2] المصدر نفسه : ١٥٤

وقفة ومراجعة مع وجودية الجبران:

إلى حد ما أتفق في ضرورة استحضار النزعة الوجدانية في مناهج التفكير الفقهي، على أن لا يفضي ذلك إلى مسخ هوية المنهج الفقهي الذي يفترض قيامه على أصول ومبادئ علمية، وهنا محل الإشكال بالضبط، لأن الوجدان لا يخضع تماما للمعرفة العلمية، لكن بالإمكان أن يكون رقيبا وناقدا لها من أجل أن تتم المراجعة وإعادة التفكير بنحو دوري ومرحلي، لأن التفكير الوجداني إن صح التعبير غالبا ما يستشعر النتائج والمآلات، لذا يمكن عد مجال الوجدان أحد الأطر المرجعية للمنهج الفقهي، بمعنى أن المراجعة التي يمارسها التفكير الفقهي تخضع في حركتها إلى الوجدان كأحد معايير التقييم للمعرفة وما تنتجه من أنساق ثقافية.

لقد شكلت وجودية الجبران ردة فعل واضحة على نماذج فقهية وعقدية مختلفة على الصعيد الإسلامي، ومنهجيا لا يمكن تبني أي ردة فعل بنحو كلي ما دامت ردة فعل، كذلك لا يمكن إهمال النظر لها كنقطة نظام منهجية تلاحظ ما يؤول إلى المنهج العلمي من نتائج ينبغي أن ترعى قيم الإنسان.

إن تناول النزعة النقدية الوجودية في محل بحثنا، كان من أجل التأكيد على سعة الأفق في استيعاب منطلقات النقد حول المعرفة الدينية بنحو أعم، والفقهية بنحو أخص، وأزعم أن الموقف الفقهي من النقد يمكن أن ينحى منحيين:

المنحى الأول: منحى المقاطعة، وليس من مصلحة منهج التفكير الفقهي أن يغض الطرف أمام أي نماذج نقدية، لأن ذلك يضيق أفق التفكير الفقهي بالنحو الذي يعزله تماما عن واقع الحياة.

المنحى الثاني: منحى المواصلة، والاطلاع على نماذج النقد أيا كانت، بالنحو الذي يثري البنى التي استندت عليها المعرفة الفقهية، ويمنحها كما مناسبا من الاحتواء لمختلف التوجهات الإنسانية التي يمكن أن تسهم في بناء خلفيات معرفية خصبة لدى المنهج الفقهي فضلا عن مناهج البحث الديني الأخرى.

الوجوديَّة لدى المفكِّر الرِّفاعي:

قد يظن بعض الكُتاب أنَّ المفكِّر العراقيّ الرِّفاعي قد تحول في مسيرته البحثيَّة من كونه أستاذًا في المجال الحوزي المدرسي إلى باحث يساري متنور، مثلما ورد في توفر الجو الفكريّ والثَّقافيّ المناسب له لكي يمر بهذا التغيير الكبير والتحول المثير للانتباه[1].

لكن الذي يبدو ليِّ أنَّ المسألة ليست تحولًا بقدر ما هي مرحلة نضج فكريّ مكمِّلة إلى تكوّينه وخزينه العلميّ، فهو لم ينبذ نتاجه على مستوى قراءة وفهم التراث الدِّينيّ لينتهي إلى قراءته الخاصَّة للدِّين، وبالأخصِّ ما يتمثل في البعد الوجوديّ عبر كتابيه الدِّين والظمأ الأنطولوجي، والإغتراب الميتافيزيقي، أذ يؤكِّد فيهما وجود مثلث الحاجات الثلاثة التي تحكم سلوك الإنسان في طول

[1] ظ: الكتاب التذكاري عن فكر الرِّفاعي. مجلة الموسم. العدد ١٠٥. أكاديمية الكوفة. هولندا. السنة ٢٦. ٢٠١٤. ص ٧٥٤.

خط تَأريِّخه الدِّينيّ والثَّقافيّ والذي تكون من الحاجات الماديَّة والمعنويَّة والوجوديَّة، عندما يقف عند الأخيرة متناولًا للحاجة الوجوديَّة التي تعاني ضعف الحضور في الخطاب الدِّينيّ القديم والمعاصر، وهو المنطلق الأساس في فكره وقراءته للدِّين التي تتجاوز كون الدِّين مرحلة تطوريَّة في مسيرة حياة الكائن البشري أو كونه تراثًا أو مجالًا للطقوس والممارسات العباديَّة.

لقد مثلتْ الحاجة والإفتقار الوجوديّ لدى الرِّفاعي أيقونة بارزة في فكره وقراءته، فلم يكن الرِّفاعي في كتابه الأخير "الدِّين والظمأ الأنطولوجي" يتحدث عن الدِّين على مستوى الأزمة أو الدفاع أو التفسير، بل كان يتحدث بلغة براغماتيَّة شفافة، أو كان يكتب بهدف براغماتيّ شفاف، ولعلَّ بعض القراء يستغربون مثل هذا الاستعمال باعتبار أنَّ هذا المصطلح ـ أي البرغماتيَّة ـ يمثِّل نزعة دنيوية حادة، وهي إحدى إساءات الفهم للمصطلحات الفلسفيَّة الغربيَّة، كما هو مع الفلسفة التي ظلمت من قبل دعاتها قبل أعدائها، أقصد الفلسفة الوجوديَّة، فإنَّ البرغماتيَّة هنا بلحاظ تحصيل الإرتواء الوجوديّ، أي الإرتواء من الوجود حتى الثمالة، السكر بلا خمرة عنب أو تمر، بل السكر بارتشاف أكبر قدر من الحيوية الوجوديَّة، التي تنبعث من ذات هذه البديهية الصارخة في المنحى الكلاسيكي لفهم الوجود، وأضيف أنَّنا أيضًا مسؤولون عن توسيع هذه الحيوية وإثرائها، رغم أنَّها هي الأساس في كلِّ أنطولوجيا، كما تقول المدرسة الكلاسيكيَّة لتفسير الوجود، وليس هنا مجال تحرير المعركة بطبيعة الحال[1].

[1] ظ: غالب الشابندر, صحيفة المثقف, مقال منشور على الويب

ويشير الرِّفاعي إلى أنَّ "الحاجةَ الوجوديَّةَ تعني أنَّ الإنسانَ هو الكائنُ الوحيدُ الذي لا يكتفي بوجوده الخاصِّ، لذلك يظلُّ يعمل كلَّ حياته على تكثيف وتوسيع هذا الوجود كيفيًا وكميًا، أو رأسيًا وأفقيًا، لأنَّ ذاتَه في حاجة تظلّ تلازمه كلَّ حياته، وتتمثّل في "فقره الوجوديّ"، لذلك يطلب وجودُهُ الاستغناءَ والخلاصَ من هذا الفقر، ولا يقف توقُّه لإغناء وجوده عند حدّ، بل يطلب أنْ يتفوّق على الكائنات كيفيًّا، كما يسعى أيضًا للامتداد بوجوده كمّيًّا، لذلك لا تغيب في حياته مطامحُ الاستحواذ على كلِّ شيء مادي أو غير مادي، ولا يكفُّ سعيُه لامتلاك كلِّ ما يمكن أنْ تطالَه قدراتُه".

ويتابع بالقول: "الدِّين منبع إشباع هذه الحاجة الوجوديَّة، وعندما يفشل الكائنُ البشري في استيفاء هذه الحاجة يتعرّض للظمأ الوجوديّ "الأنطولوجيّ"، ومن هذه الحاجة الأبدَّية يتوالد الظمأُ الوجوديّ المزمن، المضمَرُ تارةً والمعلَنُ تارةً أخرى، والذي يحاول الإنسانُ إرواءَه بوسائل عدة. وعندما يفشل في إرواءِ هذا الظمأ يعيشُ غربةً وجودية، أي يسقط في اغتراب عن الوجود المطلق، واغترابُه هذا ينتج غربتَه عن وجوده الشخصي، وهذا الإغتراب اصطلحنا عليه بـ "الإغتراب الميتافيزيقي"، الذي هو اغترابٌ يتفجّر أحيانًا بأقسى أنواع القلق وهو القلق الوجوديّ. وهذا ضربٌ من الاغتراب يختلف عن أنواع أخرى تحدّث عنها فلاسفةٌ وعلماءُ اجتماع. وقد شرحنا هذا الضربَ من الإغتراب في أكثر من مورد في هذا الكتاب، وأوضحنا كيف تؤسّس الرؤيَّةُ التوحيديَّةُ لصلةٍ وجوديَّة عضوية بالوجود المطلق".

وبيِّن أنَّ "خارطةُ حاجات الإنسان في هذا الكتاب ليست ثنائيَّة، بل تشكّل مثلثًا ذا ثلاثة أضلاع ليست متطابقةً ولا متساوية، ويقود عدمُ الوعي بها أو عدمُ تأمين أي ضلع منها بالشكل المناسب لكيفية تلك الحاجة إلى حالةِ اختلال في حضور الإنسان في العالَم، ومتاعب في طريقة عيشه. كلُّ صنف في هذا التصنيف الثلاثي للحاجات يستطيع الإنسان استيفاءَه بما يشاكله من وسائل، فالحاجاتُ المادية يشبعها ماديًا، والمعنويةُ يشبعها معنويًا، والوجوديةُ يشبعها وجوديًا. لكن ذلك لا يعني أنَّ كلَّ حاجة من هذه الحاجات مستقلةٌ عن الأخرى استقلالًا تامًا، بل إنَّ هذه الأصناف الثلاثة للحاجات مترابطةٌ ومتداخلةٌ ومتفاعلةٌ في ما بينها، فكلٌّ منها يؤثّر في الآخر ويتأثّر به. لذلك لا يتحقّق للإنسان ما تتطلّبه حياتُهُ من أمان وسلام وسكينة باطنية مالم يشبعها كلَّها بشكل متوازن. إشباعُ أيّ منها لا يكون بديلًا عن غيره، فلو وفَّر الإنسانُ كلَّ حاجاته المادية فإنَّ ذلك لا يغنيه عن الصنفين الآخرين، وهكذا لو أشبع صنفين منهما فإنَّه لا يستغني عن الثالث. تأمينُ مثلث الحاجات هذا هو ما يوفّر للإنسان حياةً تنخفض فيها وتيرةُ الألم، ويتخلّص فيها من وحشة القلق الوجوديّ، وتصيرُ حياتُهُ أشدَّ مناعةً في مقاومة كلِّ أشكال التحدّيات، وأكثرَ قدرةً في التغلب على مشكلات الحياة التي تتوالد باستمرار، كما أنَّ تجاوزَ واحدةٍ من الحاجات لحدودِها وزحفَها على حقل الحاجتين الأخريين يُحدِثُ خللًا بنيويًّا في حضور الإنسان في العالَم، ويُعكّر طريقةَ عيشه. ففي المجتمعات التي ينام فيها العقلُ ويتفشّى فيها الجهلُ تتضخم في مخيلة الناس الحاجةُ الوجوديَّة، ويجري تعويضُ الحاجات فيها بنحو تُختَزَل فيه كلُّ الحاجاتِ بالحاجة الوجوديَّة، ويتوهمُ الناسُ أنَّ كلَّ حاجة في حياتهم لا ضرورةَ لها، وليس لها من أهمِّيَّة إلّا بحدود ما تُمكِّن الكائنَ البشري من تأمين الحاجة الوجوديَّة من خلال

الدِّين. وبسبب هذا التوهم تُهدَر حاجاتٌ أساسيَّة يفضي إهدارُها إلى إصابةِ الوعي البشري بالشلل، وتوقفِ تطور العلوم والمعارف، وتعطيلِ بناء الحياة وتنميتها، فإنَّ نسيانَ الإنسان حاجاتِه المادية وغيرَ المادية الحقيقيَّة يفضي إلى تبديدِ طاقات أساسيَّة في شخصيِّته، وضمورِ مواهبه في الإبدَّاع."

ومن هنا نجد التقارب في الرؤيَّة بين المفكرين كيركگورد والرِّفاعي، عندما يؤكِّدان على أنَّه بالمحبة والإيمان يستطيع الكائن البشري استرداد ذاته الضائعة، وأنَّه من خلال إيمان المحبة ومحبة الإيمان يتحرر الإنسان من اللامعنى واللاجدوى والعبثية والقلق والخوف، ويظفر بالسلام الباطني والطمأنينة والسكينة.

(عندما يمرضُ التديّنُ تمرضُ الحياة، وعندما يصحو التديّنُ تصحو الحياة)[1] هكذا يستهل الرِّفاعي مقاله حول التجديد الدِّينيّ، والمقال يؤكِّد على الفارق بين التجديد الذي يميت الدِّين والتجديد الذي يعيد الحياة إلى الدِّين، فهمُ الدِّين وكيفيةُ قراءة نصّوصه من أهمِّ العوامل الفاعلة في تحولات السِّياسة والاقتصاد والثَّقافة والعلاقات في حياة المجتمعات. الدِّين هو الحبل السري الذي يتغذى منه تكوينُ الفرد، وتقاليدُ المجتمع وأعرافُه وقيمُه وهويِّتُه، حسب رؤيَّة الرِّفاعي، ولا يمكن أنْ تكتمل صورة التجديد في فكر الرِّفاعي من دون بعث الطاقة الوجوديَّة في عمق الإنسان، فمَنْ يريد أنْ يُعلِّم الناسَ المحبةَ يجد الدِّين منبعًا لا ينضب يمكن استثمارُه في تكريسها، وهنا يتجلى الأثر

[1] ظ: عندما يتجاهل التجديد الدِّين يخطئ الطريق , مقال منشور في جريدة الصباح ٢١ كانون الثاني ٢٠٢١

الوجوديّ، في حين يمثل استغلالُ الدِّين في إشاعة الكراهية، وهي من أسوأ أشكال توظيفه في الحياة الأثر السائد للقراءة السطحية للدِّين، ثم لا يكون ذلك إلّا بقراءة نصّوص الدِّين قراءة تتجلى فيها البصيرة والرؤيَّة النقيَّة التي تتسق مع القلب والفطرة.

فالإيمان الوجوديّ مرتكز هام لدى الرِّفاعي في قراءته للدِّين عبر تشخيص الحاجة والظمأ الوجوديّ ومحاولة تأسيس فهم جديد للدِّين من خلال منابع إرواء ذلك الظمأ.

ثانيًا: النزعة النسويَّة ومنطلقاتها في نقد المعرفة الفقهيَّة

يواجه الباحث في شؤون المرأة مشكلتين، تتمثل الأوّلى بالتيار النسويّ باتجاهاته المتعددة والذي يفرض المشكلات على واقعنا، وتتمثل الثانية بفهم المسلمين للدِّين، الذين يكتفون بعرض المنظومة الدِّينيَّة كما جاء بها القرآن الكريم والسُّنَّة ويلتزمون الصمت تجاه الواقع وممارساته، لذا يضطر الباحث إلى تجشم العناء في انتقاء ما يفكِّر فيه تبعًا لاستحقاقات المرحلة بعيدًا عن الترهل في الطرح.

من غير اليسير اليوم إجراء موازنة بين مكتسبات واستحقاقات المرأة من جهة ومسؤولياتها ودورها الحضاريّ من جهة أخرى، فقد تعقدت قضية المرأة عبر محطات فكريَّة مختلفة من قبيل وضعها التكوينيّ ومكانتها في الديانات ومشكلة التمكين على مستوياته الفكريَّة والسِّياسيَّة والإجتماعيَّة والاقتصادية، وبقدر ما تشغله المرأة من أغلبية المجتمع بقدر ما كانت مشكلات المرأة غير

حاضرة بنحو كافٍ في مدونات التحليل التَّأريخيّ والسِّياسيّ، وهي مشاركة بنحو أساس في كلِّ ما يجري من أحداث سواء بشكلٍّ مباشر أم غير مباشر.

كذلك من غير اليسير التفكير حول ابتعاث المرأة حضاريًا واستنهاض دورها في غرس القيم، بسبب الإشكاليَّات العالقة عبر التَّأريِّخ حول وضع المرأة واستلابها الفكريّ والجنسيّ والاقتصادي.. فمن شاء أنْ يتحدث عن مسؤوليَّاتها ودورها لم يشأ يكون بمنأى عن تساؤلات (قضية المرأة)، وإذا كانت ثمَّة أطر دِّينيَّة للقيم التي ينبغي أنْ تتحرك من خلالها، فلن تخبو الإثارات والتساؤلات حول مكانة المرأة في نفس تلك الأطر الدِّينيَّة، وكيف خوطبت في النصّوص الدِّينيَّة، وما هي طبيعة النظرة إلى المرأة في الفكر الدِّينيّ؟، وهل ثمَّة إعادة نظر في فهم بعض تلك النصّوص وما تستتبعه من تَّشريِّعات سلوكيَّة تتعلق بالمرأة؟

لذلك فالحديث عن المرأة شائك بالقدر الذي يحتِّم على دائرة البحث أنْ تستجلب كلَّ ما له علاقة بوضع المرأة سواء دِّينيًا أم سِّياسيًّا أم اقتصاديًا؛ لأنَّ التداخل قهري، والارتباط أمر واقع.

لكن هذا لا يجعل من الموازنة بين الحقوق والمسؤوليَّات أمرًا مستحيلًا، كما لا ينبغي أنْ يجعل من الموازنة أمرًا مؤجلًّا أو مسكوتًا عنه، والجدير بالمنظومات الفكريَّة أنْ تعي حجم الأثر الذي تتركه مشكلة المرأة في المأزق الحضاريّ.

والمرأة المعاصرة مرتبكة الكينونة، وتعاني أزمة الذات، بفعل تبدد القيم، والتبدد لا يعني الزوال هنا، بقدر ما يعني التشتت والتبعثر في أولويات القيم

من جهة، واختراقها من جهة أخرى، ذلك أنَّ الذات الإنسانيَّة لا يمكن أنْ تعي هويِّتها ما لم تتوفر معايير حاكمة على الواقع بكلِّ ما يتضمنه من سلوك ونشاط بشري، فما لم توجد قيم لا يمكن أنْ تتشكل الكينونة؛ لأنَّها لها أساسها القيميّ، ومن دونه تبقى مرتبكة أو مضمحلة.

الذين يسلبون المرأة بفكرهم وتفسيرهم للحقائق يعتقدون بثبات الواقع والمرأة من جهة، وثبات القيمة والحقيقة من جهة أخرى، والذين على الجانب الأقصى ممن يهدر كرامة المرأة بمفاهيم الميوعة والخلاعة يعتقدون أنَّ كلًّا من المرأة والقيم في تغير من دون ثبات، إنَّ التغيير من سنن الكون والحياة، والتطور سمة التَّأريِّخ البشري، لكن ثمَّة أطر ثابتة، فلم يكن تَّأريِّخ القيم متغيراً عند البشر، مهما تبدلت القيم أو تبددت، فما يزال هناك الثابت العقلانيّ الذي يقيس مدى فاعلية القيم في حياة المجتمع، نحن كبشر عقلاء، لا يمكن أنْ تتغير معاييرنا بل تتطور في حدود معينة، لذا عندما نحكم في قضية ما، فلا بدَّ من ثابت ننطلق منه، وإلّا زالت مشتركات الحوار الإنسانيّ وزال بزوالها الحوار..

باتت المرأة بين مطرقة الاضطهاد واستلاب الحقوق من جهة وسندان القيم وأزمة الكينونة من جهة أخرى، فثمَّة جدلية بين حلِّ مشكلة المرأة ورصد المرأة المشكلة، فلا بدَّ من رصد المرأة المشكلة، المرأة التي تمثل النموذج السلبي، النموذج الذي يصادر كيانها وهويتها، فلقد عانت المرأة كوجود وكيان مستقل عن الرجل واقعًا مريرًا عبر التَّأريِّخ، فكلُّ منعطف اجتماعيّ أو سِّياسّي نجد ألمًا ووجعًا في نصف الأكبر من المجتمع (النساء)، وبقدر ما يسعى المفكرون إلى حل مشكلات المرأة وما تعانيه، يحاول الكثير منهم إنقاذ المرأة من مشكلات

الكينونة والذات، التي ترتبط بسلوك المرأة ووضعها في ظلِّ متغيرات الواقع وانحسار القيم.

إنَّ ارتباط قضية المرأة بالأسرة هام إلى حد كبير، فلم تختلف المنظومات الفكريَّة أيَّة كانت على أهمِّيَّة دور الأسرة في البيت وما لها من أثر هامٍّ في تربية الأبناء، عبر ثنائيَّة الأب والأم، التي تمثِّل أهمَّ مصادر إدارة السلوك للفرد قبل بيئة الدراسة والعمل والبيئات الثَّقافيَّة الأخرى ووسائل الإعلام، وفي ظلِّ تطورات العصر، تعددت مصادر الوعي بنحو معقد خلق حالة من التناقض في القيم، والمرأة اليوم تعيش ذلك الإنشطار بين موقفين:

الأوّل: موقف إثبات الذات وتحديد الموقع من خلال استثمار فرص الحضور في المجتمع خارج المنزل، وشغل الوظائف والمشاركة في فعاليَّات المجتمع، على حساب وظيفتها في المنزل أحيانًا، وهو تحدٍ واضح تعانيه المرأة في الظروف المعاصرة.

الثاني: موقف الحفاظ على سلطتها ومكانتها في المنزل ووظيفتها في إدارة سلوك الأبناء وصناعة الإنسان الذي يتحرك وفق القيم العليا...

بين هذا الموقف وذاك تتضِّح معالم المشكلة، في تجاذب مستمر بين مسؤوليَّة التربية من جهة وصخب الشارع الذي يدعو المرأة إلى التحرر من قيود المنزل من جهة أخرى، إنَّ إدراك وظيفة المرأة في المجتمع يحتِّم على الجميع تحديد الأوّلويات والتفكير بقدر عالٍ من المسؤوليَّة والواقعيَّة، وعلى الرغم من اختلاف المدارس والإتجاهات بين منظومة الدِّين ومنظومات فكريَّة

متعددة حول وضع المرأة أضحت المرأة في دوامة من التصورات المختلفة حول تحديد هويّتها الفاعلة وتسمية دورها الحقيقيّ في المجتمع على مستوى الأسرة وخارج الأسرة، فمن الثابت أنَّ دور الأسرة في صناعة الفرد لا يستغني عن المرأة المربية، حيث تجتاح الواقع الأسري جملة من التحديات التي تذوب كيان المرأة في الأسرة ممَّا يؤدي إلى غياب واضح لأثرها الإيجابيّ في إدارة السلوك، وهنا تبرز مشكلة القيم، كونها الحاكمة على وضع المرأة، بين قيم تدعو إلى تحررها من وظائفها الأزليَّة في شغل البيت وتربية الأبناء، وأخرى تدعو إلى عزل المرأة عن البيت ورميها في أحضان المجتمع تحت ضغط من عناصر كيانها البايلوجي التي تحدِّد من ظهورها بالنحو الذي يظهر عليه الرجل ممَّا يزيد في حدة المنافسة مع الرجل باتجاه إثبات الذات والقدرة على مجاراة الرجل في نشاطه خارج المنزل.

إنَّ أهمِّيَّة حضور المرأة في الوضع الأسري لا تلغي أهمِّيَّة حضورها ومشاركتها في الوضع الإجتماعيّ خارج الأسرة، وهو ما يستدعي حالة من التوازن بين متطلبات الظرفين (الداخل والخارج) وحالة التوازن هذه تمثِّل تحديًّا آخر أمام وعي المرأة المعاصرة؛ بسبب فقدان مصادر وعي قادرة على رصد وتشخيص التوازن بصيغة عقلانيَّة بعيدة عن مؤثرات التشدد الدِّينيّ من جهة، والتطرف الذي انتجته بعض النزعات النسويَّة التي أصبحت تعمل على مسخ بعض عناصر كينونة المرأة، وتتمثل المشكلة في الجانبين عبر الأنموذج الذي يقدِّمه الجانبان، فالأنموذج الدِّينيّ المتشدد منه يتمثل بالمرأة المحرومة من التعليم والمعزولة عن تطلعات الحياة، في حين يتمثل الأنموذج الذي تقدَّمه بعض حركات النزعة النسويَّة بالمرأة التي تتجاوز أطر الأنوثة باتجاه التميع

والإنخراط في بيئات الفساد المرئي على مواقع التواصل الإجتماعيّ، فبين هذا وذاك أجد من الصعب أنْ يبرز خطابٌ معتدلٌ، يستند إلى العدالة لا المساواة؛ لأنَّ الأخيرة لا يمكن قياسها في ضوء معايير قيمية واضحة، فلم تكن المساواة تساوق العدل دائمًا، لذا ينبغي تحقيق المساوة من خلال العدل لا بصيغتها المجردة عن العدل، ومهما تمَّ تحري العدل ومراعاته كانت المساواة العادلة في ضمنه وتحت إطاره.

لقد كان من الضروري أنْ تنعقد الحلقات العلميَّة الجادة في اتجاه تحديد أولويات الأنموذج النسوي ورسم محددات الهويَّة النسويَّة على مختلف الصعد، في ظلِّ واقع يشهد تبددًا في القيم وأزمة حقيقيَّة في معايير السلوك وفقدان الفضيلة بجوهرها الحقيقيّ، وحتى تزييف القيم ومسخ جوهرها، وضياع أصلها، كلُّ ذلك يعبِّر عن مشكلة حقيقيَّة تكتنف الواقع الإجتماعيّ العربيّ بين تجاذبات فكريَّة تشحنها نوازع سِّياسّية وإقليميَّة، ليست محلًّا لبحثنا، لكنها ذات الأثر الواضح في ارتباك كينونة المرأة وضمور دورها الحضاريّ، وبدلًا من أنْ تكون المرأة إحدى مفاتيح الحل أصبحت في قلب المشكلة المعاصرة، فما تزال المرأة تدفع ثمن أنوثتها إلى ما ينتج عن أقصى اليمين وأقصى اليسار...

لذا تتضِّح ضرورة إعادة فهم المنظومات الناظرة في شأن المرأة سواء كانت دِّينية أم وضعيَّة بشريَّة، وإشراك المرأة في عمليَّة الفهم، وتمكينها فكريًّا من وعي حقوقها ومسؤولياتها، على أنني أدعو إلى الانتقال في التفكير من حقوق

المرأة إلى وعي المرأة بالحقوق ومن تمكين المرأة إلى وعي المرأة المتمكنة، ومن المساواة إلى العدالة.

لم تكن للمرأة المساحة التي تستحقها من المكانة والحقوق طيلة تَأَريِّخ البشريَّة، سواء من قبل الأنظمة والتَّشريِّعات الوضعيَّة أو من قبل العادات والتقاليد البشريَّة، وحتى في مجال تطبيق الديانات السماويَّة وغيرها، لم يتم إنصاف المرأة بل تداخل بين ما هو دِّينيّ مع ما هو تَّأريخيّ لتلتصق بعض السلوكيَّات المتموضعة تَّأريخيًّا بالمنظومة الدِّينيَّة، وهذا الإدعاء قد يواجه نقاشًا من البعض من منطلق دِّينيّ يحاول أنْ يبرز دور الدِّين في الحفاظ على مكانة المرأة وحقوقها، لكن المساحة التي شغلها دور الدِّين ضئيلة قياسًا بحجم التَّأريِّخ البشري الذي يختزل الكثير من التجاوز والغبن لحق المرأة، ولم تغطِّ الديانات إلّا أجزاء قليلة من التَّأريِّخ ممَّا لا يسوغ نفي الواقع الذي يكشف حجم المعاناة التَّأريخيِّة لوضع المرأة.

يمكننا أنْ نشهد بعضًا من مواجهات المطالبة بحقوق المرأة في عهد النبيِّ (ص) عندما جاءته إحداهن: ((أتت إمرأة النبيِّ صلّى الله عليه وسلَّم فقالت: يا نبيَّ الله، للذكر مثل حظ الأنثيين، وشهادة إمرأتين برجل، أفنحن في العمل هكذا إنْ عملت إمرأة حسنة كتبت لها نصف حسنة؟ فأنزل الله هذه الآية {ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض} فإنَّه عدل مني وأنا صنعته)[1]، مما يعني أنَّ نزوع المرأة نحو حقوقها حاضر حتى في عصر التَّشريِّع، وهي إشارة تكرِّس أهمِّيَّة الاهتمام بوضع المرأة العام، وتحديد مشكلاتها.

[1] الصحيح من أسباب النزول ص ١١٩

تعلِّق (الدكتورة كاميليا حلمي) مسؤولة اللجنة العالميَّة للمرأة والطفل في القاهرة معلقة على أهداف هذا التيار (النزعة النسويَّة) : «إنَّ حركات التمركز حول الأنثى قد تمادت كثيرًا في المطالبة بحقوق المرأة والتركيز عليها حتى بدا الموضوع يتعدى المساواة إلى الإستغناء عن الرجل، وإنَّ حركات (feminism) أي النسويَّة أو الأنثويَّة تدعو للاستغناء التام عن الرجل، يعني الإستغناء الاقتصادي والسِّياسيّ والإجتماعيّ والجنسي، فبعد أنْ كانت حالات الشذوذ بين النساء "السحاق" حالات فرديَّة أصبحت ظاهرة اجتماعيَّة مرتبطة بالنسويَّة»[1]، يرى المسيري أنَّ البديل عن هذه الحركة التي تغزو مفاهيمها مجتمعنا فتنقصه من أطرافه، هو دراسة قضايا المرأة العربيَّة المسلمة داخل إطارها التَّأريخيّ والإنسانيّ؛ لأنَّ مشكلة المرأة بالنهاية مشكلة إنسانيَّة لها سماتها الخاصَّة، وكذلك ينبغي أنْ نجترح حلولًا لمشكلاتنا متولّدة من نماذجنا المعرفيَّة ومنظومتنا القيميَّة والأخلاقيَّة، وإيماننا بالمشترك الإنسانيّ بيننا؛ الإنسانيّ الذي يسبق الفرد، كما يسبق الإنسان المادة، وبهذا يمكن أنْ نستبدل الحديث عن "حقوق الإنسان" الفرد، و "حقوق المرأة" الفرد، و "حقوق الطفل" الفرد، بالحديث عن "حقوق الأسرة" نقطةَ بداية يتفرّع عنها "حقوق الأفراد" داخل منظومة الأسرة، وبهذا نتجاوز فكرة تحقيق الذات بشكل فردي مطلق إلى تحقيق الذات داخل إطار الأسرة.[2]

---

[1] حقيقة الحركات النسويَّة المعاصرة, مجلة الوعي, العدد ٢٣٨ العدد ٣٢٨ – السنة الواحدة والعشرون، ذو القعدة ١٤٢٧هـ الموافق كانون الأوّل ٢٠٠٦م

[2] ظ: المسيري, عبد الوهاب, قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى: ٣٨, ط٢, نهضة مصر للطباعة والنشر, ٢٠١٠

من هذا المنطلق تطالب النزعة النسويَّة بحضور المرأة على مختلف الميادين، لكن النزعة تلك لم تكن على منوال واحد ولا على مستوى واحد من الظهور والحظور، فهي بين اتجاه معتدل وآخر متشدد، لذلك لا بدَّ من تناول بعض أطروحات النزعة النسويَّة ذات العلاقة بالفقه، مما يدعو إلى استحضار أهم النماذج المعاصرة التي تحاور حول الفقه والمرأة، وقد حاز اهتمامي ما كتبته الدكتورة زهية جويرو، في كتابها (الوأد الجديد)، ويمكن عرضه وتحليله بشيء من التفصيل:

مع كتاب (الوأد الجديد) كأنموذج عن واقع الفقه والمرأة :

تقدِّم الدكتورة زهية جويرو مشروعًا عن المرأة في مقالات متنوعة عن الفتوى وفقه النساء بكتابها الذي يحمل عنوان (الوأد الجديد، مقالات في الفتوى وفقه النساء) في طبعته الأوّلى الصادرة عن دار الرافدين العراقيَّة للعام ٢٠١٩، وقد احتوى الكتاب على مسائل رئيسة تبدأ بـ(مواريث النساء بين النَّصِّ والتأويل، قراءات في أحكام الولايَّة والقوامة، وضع المرأة بين القرآن والفقه...) هذه أهمُّ عنوانات الكتاب التي تتناول فيها جدليَّة الفقه والمرأة، عبر عرض لعدّة مسائل مفصليَّة وهامَّة في رسم ملامح وضع المرأة الراهن إزاء التفكير الفقهيّ، ومع أنَّها ركَّزت على المنجز الفقهيّ الحنبلي أو الذي يكتب طابعًا سلفيًا، لكنها تنتهي إلى مؤشرات ذات عوامل مشتركة إلى حدما مع بقية الاتجاهات الفقهيَّة الإسلاميَّة.

في مقدِّمة الكتاب تفترض الكاتبة أنَّ الإسلام ظاهرة ذكوريَّة بامتياز، فكلُّ ما يتَّصل بالكلام والفقه والتفسير والتأويل و...، استأثر به الرجال وهو ما يشير إلى خطور ذلك في ما يخصُّ فهم الدِّين، الذي أصبح مصاغًا ضمن رؤيَّة وذهنيَّة ذكوريَّة معبأة بتَّأريِّخ جاهلي، كذلك تفترض أنَّ للوأد في واقع النساء اليوم أوجه متعددة لا تقتصر على المعنى التَّأريخيّ السائد للوأد، بل هي أوجه تمتد إلى معان لا تقل خطورة عن المعنى المعهود، وبحسب تعبير الكاتبة فإنَّ (مئات النساء اللاتي يلقين حتفهن سنويًا في عدد من البلدان الإسلاميَّة بتهم تتعلق بالشرف ولا يلقى قتلهن العقوبة المناسبة للجريمة هن الموؤودات الجدد، إنَّ عدد البنات اللاتي يزوّجن في سن لا يسمح لهن حتى بمجرد فهم ما يحدث هن أيضًا من الموؤودات الجدد، إنَّ المرأة التي لا يسمح لها بأنْ تقرر بنفسها إجراء عمليَّة جراحيَّة في وضعيَّة استعجاليَّة وقد تفقد حياتها بسبب ذلك وتمنع من أنْ تقرر بنفسها الدخول إلى المستشفى عند الحاجة، والطالبة التي يمنع فريق الإنقاذ من الدخول إلى الجامعة لإنقاذها من أزمة قلبية بدعوى منع الإختلاط، وتموت في مقتبل العمر بسبب ذلك، والنساء اللاتي تشوه وجوههن وأجسادهن بحامض الكلور في مناطق نفوذ الجماعات الدِّينيَّة المتطرفة بآسيا ويتم تسويغ هذه الجريمة مسوغات دِّينيَّة، وتلميذات المدارس اللاتي يختطفن من مقاعد الدراسة وتتم معاملتهن على أنَّهن سبايا حرب ويهددن بالبيع بصفتهن ملك يمين، والشابات اللاتي يزج بهن في حروب قذرة ليكنّ (مجاهدات نكاح) ويشرَّع ذلك بالفتاوى...، هؤلاء جزء من الموؤودات الجدد..)[1]، يمثل هذا النَّصّ – أغلب الظن - ذروة الكتاب وإشكاليَّته المتحمسة التي جسدت وجدان الكاتبة

[1] زهية جويرو, الوأد الجديد, مقالات في فتاوى وفقه النساء: ص ٩

في سرد مجموعة من النماذج الجديدة للوأد، وربَّما لا تتسق تلك النماذج لدى بعض القارئين في الشأن الدِّينيّ، إما بسبب رؤيَّة دِّينية مغايرة أو لسبب ذكوري...، لكن القدر المشترك في تلك النماذج هو حجم الألم الوجوديّ الذي تعانيه المرأة، وربَّما لا يروق لبعضهم من ربط ذلك كلِّه بالفقه، وهو صائب إلى حد ما، لكن الواقع يفرض علاقة بين الفقه وتلك الممارسات بشكل يكاد يكون ثقيلًا جدًّا على الذين بذلوا جهدًا كبيرًا في المعارف الدِّينيَّة وبالأخصِّ علم الفقه، وأخيرًا يشعرون بأنَّ عليهم دفع الثمن إزاء ما تظهر من إشكاليَّات ومناقشات وجدل حول المنجز الفقهيّ.

لا يوجد حقل معرفيّ من دون شوائب تستتبع النقد، وهو ما لا يتم إدراكه غالبًا، لكن الموضوعيَّة تقتضي توخي الدقة في الطرح.

وبالعودة إلى الكتاب مرة أخرى نلحظ أهم المقدِّمات التي أكَّدت عليها الكاتبة في مقدِّمتها من: (أهمِّيَّة المحاولة في كشف الطبيعة الذكوريَّة لنشاطات التفسير والتأويل والتَّشريِّع التي تمركزت التَّأريِّخ، والتمييز بين القرآن الكريم وكلِّ التراث التفسيري والتأويلي والتَّشريعيِّ الذي تشكَّل حوله، كذلك التمييز في القرآن نفسه بين ما هو ثابت وجوهري وما هو عارض مرتبط بالظرف التَّأريخيّ، ..)، إنَّ أكثر ما يثير الجدل في تلك المقدِّمات الهامَّة لدى الكاتبة هو التمييز الذي تدعو إليه في النَّص القرآنيّ بين ما هو ثابت وما هو عارض، وهو بحد ذاته يتطلب مشروعًا استثنائيًّا يتناول كثيرًا من التساؤلات حول بعض النصّوص القرآنيَّة ومدى إطلاقها الزمانيّ، وهي اليوم إشكاليَّة تتصاعد في الفضاء

العلميّ والثَّقافيّ مما يعني ضرورة التفكير الجاد في دراسة إرهاصاتها وتداعياتها في الوقت نفسه.

تنطلق الكاتبة في الكشف عما تسميه (البراديغم التوحيدي) الذي يسمح باعتبار الإنسان هو المقصد الأعلى للهدي القرآنيّ بعيدًا عن الإختلافات الجنسية[1]، الذي تبرر عن طريقه على الأقل تجاوز بعض المواقع القرآنيَّة من حيث كونها مواقع زمنيَّة، غير قابلة للتعميم، وهو من أخطر ما استندت إليه في خطابها النسوي، إذ لم يحسم بعد ما في السُّنَّة والاحاديث من نصّوص زمنية أو تدبيريَّة فكيف بالقرآن الكريم..؟، ومن المسائل الهامَّة التي تناولتها في كتابها هي المتعلقة بالميراث، وما تتضمنه من اختلاف في الفروض بين الذكر والأنثى، فناقشت قوله تعالى: ((للذكر مثل حظ الأنثيين)) بحجة تتعلق بما سبق من الإصرار على اعتبار جزء كبير من النصّوص القرآنيَّة نصّوصًا زمنية محددة بظرفها التَّأريخيّ والزماني، كذلك الحال في مناقشتها لأحكام الولايَّة والقوامة، وهو ما يظهر جليًّا في صفحات كتابها[2].

إذن هي بصدد تقديم خطاب ورؤيَّة مغايرة للسائد والمشهور في العرفة الفقهيَّة الإسلاميَّة من تباينات في وضع المرأة عن الرجل، وتشير إلى وجود فهم غير منصف عن المرأة ووضعها ومكتسباتها، عبر استشهادها بما ذكره الثعلبي في (عرائس المجالس) من العقوبات الوجوديَّة للمرأة والتي تبلغ خمسة عشر عقوبة أنزلها الله بحواء وبناتها نتيجة خطيئة أمهّم إذ يذكر (وابتليت حواء

[1] ظ: المصدر السابق: ص ١٤
[2] ظ: المصدر السابق : ٢٩و ٤٧

وبناتها بهذه الخصال وبخمس عشرة سواهن أولاها الحيض... الثانية ثقل الحمل الثالثة الطلق وألم الوضع .. الرابعة نقصان دِّينها الخامسة نقصان عقلها السادسة أنَّ ميراثها النَّصف من ميراث الرجل، السابعة تخصيصهن بالعدّة والثامنة جعلهن تحت أيدي الرجال والتاسعة ليس لهن من الطلاق شيء ولا يملكن ذلك إنَّما هو للرجل، والعاشر حرمن الجهاد الحادية عشرة ليس منهن نبيٌّ الثانية عشرة ليس منهن سلطان ولا حاكم الثالثة عشرة لا تسافر إحداهن إلّا مع ذي رحم محرم الرابعة عشرة لا تنعقد بهن جمعة الخامسة عشرة لا يسلم عليهن)[1]، هذا التصور السائد في الذهنيَّة الذكوريَّة من النخبة المعنيين بالمعرفة الدِّينيَّة بالتحديد هو ما كرَّس مغبونية المرأة كما تشير إلى ذلك الدكتورة جويرو، فتذكر (أنَّ هذا الفهم هو الذي شكَّل مرجعيَّة عموم التصورات المحددة للوضع الاجتماعيّ والقانوني، وحتى العقائدي للنساء،.. ولو نظرنا في الأحكام التي تروجها الفتاوى المتداولة على امتداد قرون وإلى حد اللحظة نلاحظ بيسر أنَّ تلك العقوبات ما زالت سارية المفعول بل أنَّها تحولت إلى أحكام ثابتة لا تتزحزح..)[2].

هكذا خطاب متكون بدافع من الشعور بالمظلوميَّة لا يمكن صده بسهولة، بل لا يمكن التعامل معه بمنطق الصد، وحتى الحوار سيكون غير متكافئ وغير مساوٍ له ما لم يتساوى منطق التفكير، وطريقة الفهم، كذلك يجب التساوي في معايير التقييم للأفكار، ربَّما يجب أنْ تتحاور مع هذه الكاتبة (المتطرفة في نظر

---

[1] الثعلبي النيسابوري, قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس, مطبعة الحيدري, المنبئ ١٢٩٥هـ, ص٥٧

[2] المصدر السابق: ص٨٦

الكثيرين)، إمرأة عالمة مطلعة من الاتجاه المدرسي الذي يتمتع بالكثير من عناصر القوّة مثل المشهور الفقهيّ وغيرها من الحدود المانعة لأنماط عدّة من الحوار والتساؤل.

الانتقال من النسوية الى الانسانية

من خلال ما تقدم من تصورات حول النسوية، يمكن ملاحظة تطرف النسوية في بعض مستوياتها، والذي تأتّى من سببين، الأول هو التحسس الذكوري وردود الفعل تجاه مطالبات المرأة، والثاني هو المغالاة في المطالبة من قبل المرأة إلى الدرجة التي تكاد تعلن استغناءها التام عن عالم الذكورة، والتمرد على منظومة الأسرة والزواج بحسب ردود أفعال بعض منهن، وهذا الأمر يستدعي العمل على طرح متوازن لمتطلبات واستحقاقات المرأة من خلال العودة إلى ضمان القيمة الإنسانية للمرأة قبل أي شيء، وهو الحيز المشترك والواقعي لها وللرجل، فكثير مما تشكو منه المرأة هو وليد انتهاكات عدة للقيم الانسانية التي تطال الانسان بغض النظر عن نوعه، ومتى ما نضجت الرؤية للمرأة على أنها إنسان بالدرجة الأولى من دون تكريس لأنوثتها ونوعها، كان الأمر أقرب للواقع.

ثالثًا: منطلق المفارقة بين الفقه والواقع:

في المعرفة الفقهيَّة يستعمل لفظ التعبد بمعنى التكليف مثل قول بعضهم : نحن متعبدون بالنصّوص، أي مكلفون بالأخذ منها، أو : نحن متعبدون بشَّرع من قبلنا أي مكلّفون به[1]، ويرد اللفظ أيضًا بمعنى ما لا يعرف إلّا من قبل الشارع، أي ما يساوق التوقيفي، فالحكم غير المعلَّل الذي لم تتضح الغاية منه يكون تعبديًا، والمعنى الذي يمكن أنْ نلاحظه هنا هو مدى الإلتزام بالنَّص أمام العقل، فالتعبد في أحد أبعاده يمثِّل الإلتزام والحبس للدلالة في أثناء قراءة النَّصِّ، ممَّا ينتج قراءة تعبديَّة تتمثل بمركزيَّة صارمة للنَّصِّ من دون وعي ظروفه الزمانيَّة، فالكثير من النصّوص مطبوعة بطابع عصرها، لكن إشكاليَّة العقل والنقل ساعدت على تنامي الموقف الذي يتحسس من عقلانيَّة القراءة للنقل.

لذا تمثِّل مفردة التعبد أيقونة بارزة وهامة وفاعلة في الحراك الدِّينيّ، فهي تقضي بالأخذ عن المقدَّس والتسليم له على مستوى النظر والعمل، وهو ما يصطدم بشكل تلقائي مع ما يصبو إليه الحراك العقلي في طلبه للمعرفة، فالتعبد قيمة راسخة في العمق الوجوديّ للدِّين، وهو ما يخلق تابوهات تحدُّ من حرية التساؤل أمام الكثير من المبادئ الدِّينيَّة، فهناك منطقة يمكن وصفها بالمحرمة لا يمكن تجاوزها من قبل العقل الإنسانيّ، ممَّا تؤدي إلى ظهور مركب يحمل في طيه عقلانيَّة تدعو إلى رجوع الجاهل إلى العالم تتمثل في مقولة

[1] الموسوعة الفقهيَّة: ١٢/ باب تعبدي .

التقليد من جهة ومن جهة أخرى يشكِّل المركب أيقونة تعبديَّة لا تسمح للمقلِّد من تجاوز المقلَّد في المعرفة والعمل على حد سواء، هذا المركب يستبطن ظاهرة تتجلى فيها جدليَّة العقل والتعبد، فالمكلّف وفق العقل الفقهيّ يأخذ مساحة عقلانيَّة تحت إطار الرجوع إلى التخصص وذوي الخبرة كما هو مفاد مقولة التقليد، ويتقيد في الوقت نفسه بقدسيَّة الرأي الإجتهاديّ الذي ينتمي اليه بتقليده بحيث لا يمكنه مشاركة الفقيه في استنباطه للنَّصِّ التَّشريعيّ...

من تلك الثنائيَّة التي تحمل مفارقاتها معها برزت ازدواجيَّة في الذهنيَّة المثقفة تتردد بين مطرقة التعقل وسندان التعبد، وهنا تبرز مشكلة في عدم وضوح الحدود التي ينبغي الإلتزام بها في حركة الفكر بين ما هو عقلانيّ وما هو تعبدي، على أنَّنا لا ننكر الاشتراك بينهما من حيث البنية، فليس كلُّ ما هو تعبدي منافيًا للعقلانيَّة، لكن على مستوى الممارسة إما أنْ يكون الحراك عقلانيًّا أو تعبديًا، وهنا مشكلة النمطية الحاكمة على الحراك الذهني بين الإلتزام بالمخرج الإجتهادي على أنَّه غير خاضع للعقل بشكل تام، والإلتزام بما تدعو اليه العقلانيَّة من محاكمة كلِّ ما يصدر عن المنظومة الفقهيِّة تجاه قيمٍ متغيرةٍ وثَّقافاتٍ متعددةٍ...

ثمَّ يبدو أنَّ ما هو عقلي يختلف من الإلهيّ إلى الإنسانيّ بحيث تختلف الرؤيَّة الدِّينيَّة عما تدعو الرؤية الفلسفية في العقلانيَّة لتنتج ثنائيَّة جديدة مفادها عقل دِّينيّ وعقل فلسفي يكتسب الأوّل أفكاره من الوحي فيما ينحو الثاني إلى أخذ أفكاره من الواقع بمعنى آخر تظهر مشكلة المطلق والنسبي،

وهو ما يؤجج الجدل بين العقل والتعبد مرة أخرى؛ لعدم ثبات المشترك بين العقلانيَّة والتعبد تبعًا لاختلاف المصدر...

يشير التعبد إلى الإلتزام بحرفية النَّصِّ، حفظًا للقداسة التي تحوم حوله، من دون محاولة النظر فيه أو تأويله، ممَّا ينتج حالة من الجمود على النَّصِّ ومغادرة روح النَّصِّ التي تختزل الكثير من المعاني، وما يثيره مفهوم المقاصد من حساسية على مستوى الفقه المدرسي تجعل التفكير المقاصدي في منأى عن الممارسة الفقهيِّة، إلّا أنَّ ذلك لا يدعو إلى مغادرة التفكير بروح التَّشريِّع وما ينطوي عليه من اعتبار قيمة الإنسان في إنتاج الأحكام؛ لأنَّ نمط التفكير الفقهيّ قد يبتعد كثيرًا عن ملاحظة التساؤلات الملحة بشأن مكانة الإنسان في التَّشريِّع، والبنى المنهجية تكاد تخلو من أيِّة اعتبارات للقيمة الإنسانيَّة بل ركَّزت على تفاصيل قواعد الفهم للخطابات الشَّرعيِّة، في محاولة إلى استظهار المرادات والدلالات التي ينتجها فهم النَّصِّ، بحيث أصبح الشغل الشاغل هو فهم النَّصِّ التَّشريعيّ بقدر عالٍ من الإحتياط في إنتاج دلالة تستوفي الشرائط الإبستمولوجية كما يقرِّرها أصول الفقه، بعيدًا عن شرائط العامل القيمي، فيؤول الأمر إلى الاقتصار على استخراج نتائج ظنّية معتبرة عبر آليات الاستنباط التي غايتها الكشف عن مراد النَّصِّ التَّشريعيّ، في حدود ظهور الحكم، من دون ملاحظة ما تستتبعه تلك المرادات من نتائج على أرض الواقع، ممَّا يؤدي إلى إنتاج منظومة غير مكتملة من حيث توفر معالم قيمية تنسجم مع روح النَّصِّ التَّشريعيّ.

إذا كانت المقاصد تثير إشكاليَّة التعليل في الاستنباط الفقهيّ، فإنَّ التعليل ربَّما يكون ضروريًا في مرحلة التأسيس إلى معنى التَّشريِّع وغاياته، بمعنى أنَّ الموقف الفقهيّ من التعليل إذا كان يتجنب التعليل في مرحلة استنباط الحكم فلا ينبغي أنْ يتجنبه في مرحلة التبرير وإظهار فلسفة تَّشريِّع الحكم، فهذه الأخيرة هامة للغاية؛ لأنَّها تشرعن لتسويق الممارسة الإجتهادية، فبعد أنْ يقوم الإجتهاد على أسسٍ استدلاليةٍ بعيدةٍ على الإعتماد على التعليل، فلا يعني ذلك عدم الحاجة إلى التعليل البعدي، فالتعليل القبلي الذي يتخلل الممارسة الاستنباطية ترفضه أغلب مسالك الاستدلال في حين يمكن تفعيله في مرحلة لاحقه ليكون تعليلًا بعديًا، أي بعد إنتاج المعرفة الفقهيِّة، ممَّا يفضي إلى معالجات جادة في إظهار واستجلاء الجانب القيمي من مجمل الأحكام التي تم الانتهاء إليها أثناء عملية الاستنباط الفقهيّ.

إذن نحن أمام دعوة جادة إلى العودة إلى المعنى الكلي، ذلك المعنى الذي تتجاوزه مرحلة التفسير الأوّلية التي يمارسها العقل الفقهيّ وهو يتعامل مع النَّصِّ التَّشريعيّ، فالتفسير والفهم والاستدلال الذي يمارسه العقل الفقهيّ على نحو تفصيلي جزئي ينبغي أنْ ينتهي إلى إعادة النظر على النحو الكلي عبر الإحاطة بالمنتج الكلي للاستنباط في محاولة إلى استجلاء المعنى الكلي للتَّشريِّع الذي يراعي قيمة الإنسان وحضوره في إنتاج المعرفة الفقهيِّة.

إنَّ اعتبار مآلات الأحكام وما تنتجه من أنساق حياتية لشيء هام قد تنبه الشاطبي في حديثه عن المآلات بما نَّصه: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على

فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعيَّة فربَّما أدَّى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعيَّة. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعيَّة ربَّما أدَّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعيَّة، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلّا أنَّه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشَّريِّعة)[1]، والواضح من نَّصِّ الشاطبي أنَّه يركِّز على المصلحة والمفسدة وهو معيار لا يكفي من دون انضاج وتطوير لفكرة ملاحظة ما تؤول اليه الإجتهادات من أنساق حياتية، عبر مراعاة الواقع والتباساته في المعرفة الفقهيِّة، ويمكن القول أنَّ إخراج ملاحظة المآلات من حيِّز المقاصد إلى حيِّز آخر أكثر عمقًا عبر رؤية واسعة تستغرق المتغيرات الطارئة؛ لأنَّ حيِّز المقاصد الشَّرعيِّة يمثِّل مساحة جامدة نسبيًا ومقيدة بالفهم الكلي لما يريده الشَّرع، وبعبارة أخرى تعدُّ المقاصد ضمن أفق النَّص ولا يمكن إندماجها مع سيِّاقات اعتبار الواقع ومتغيراته.

[1] الشاطبي, الموافقات، ج٤، ص١٩٤ـ١٩٥.

الديني والتاريخي في المعرفة الدينية وأثرها على المعرفة الفقهية

تختلف الحقيقة الدينية عن الحقيقة التاريخية من ناحية جوهرية، ومن المفترض اختلاف منهج المعرفة الدينية عن منهج المعرفة التاريخية، سواء على مستوى الإدراك الذهني لقضايا الدين وقضايا التاريخ، أم على مستوى مناهج البحث والتفكير التخصصي، كذلك يختلف تأثر الفكر البشري أمام كل من المجالين، فالدين يقدم حقائق كلية عن البعد الغيبي وارتباط الإنسان بخالقه وما يترتب على ذلك الارتباط من وظائف وممارسات، فضلا عن الرؤية الكونية التي يطرحها الدين للإنسان.

أما التاريخ فهو مجموعة من المعارف المتراكمة التي وظيفتها توثيق الأحداث من اجل خلق وعي كلي بمجمل ما حدث فضلا عن توفير سنن الأحداث والمتغيرات التي تطرأ على واقع الإنسان على مختلف الصعد.

والتاريخ يمثل وسطا ناقلا للمعارف، ومن ضمنها المعارف الدينية، وهنا تتضح منطقة الالتقاء في الوعي البشري بين ما هو ديني وما هو تاريخي، ويتلقى الذهن البشري معارفه الدينية بوسائط وأدوات تاريخيّة وهي نتيجة طبيعية لتداول المعارف بين الأجيال، لكنها تفصح عن مشكلة منهجية ومعرفية بالدرجة الأولى من خلال اختلاط الديني بالتاريخي، وعملية الفصل تستدعي وعي الفروق بين أدوات المعرفة الدينية والتاريخية، وهنا يتكون أدوات المعرفة التاريخية في خدمة وعي الحقائق الدينية، لذا يمكن عد علوم الحديث في النطاق الديني الإسلامي مجالا هامة لما يؤديه من وظيفة نقل المعرفة الدينية

بعد فحصها والتدقيق فيها إلى المتلقي في زمن متأخر عن عصر صدور المعرفة الدينية.

ولم تسلم مناهج البحث الديني في مجال نقل المعرفة الدينية من مشكلة التداخل بين الديني والتاريخي، لأن المنقول يتم تلقيه على نحوين:

إما أن نتلقى المنقول على كونه معرفة أو حقيقة أو فكرة أو نظرية أو مفاهيم بسيطة.. أو نتلقى المنقول على كونه حدثا أو معرفة مركبة من مجموعة أفكار أو أحداث يختزل بعضها بعضاً، أو مفاهيم تشكلت بنحو متراكم أو جاءت في سياق مرحلي وتاريخي..

والأمثلة كثيرة، لكن سنركز على مثال بسيط في المجال الفقهي، وذلك من قبيل ما تجب فيه النفقة على الزوجة من مأكل وملبس فهو يحاكي الخصوصية الزمانية لعصر التشريع، بينما اليوم تغيرت معالم حاجات الفرد والمجتمع إلى ما يتجاوز طبيعة المأكل والملبس في العصور المتقدمة إلى طبيعة الحاجات الضرورية التي تفرضها الحياة المعاصرة اليوم، وهذا مثال بسيط لا يشوبه الخلاف في حين توجد مسائل بالغة التعقيد على النحو الذي ذكرت.

إن الوعي البشري لا يمكنه الفرز ببساطة بين النحوين من المنقول، وطبيعي أن كل مالدينا من معارف وعلوم منقول في الغالب وواصل الينا بالتراكم، والخبرة البحثية كفيلة في أن نميز - على مستوى الدراسات الدينية - بين ما هو ديني وما هو تاريخي، فثمة معارف تم فهمها على أنها حقائق دينية في حين لا تعدو كونها تراكم تاريخي، وذلك يجري كثيرا في حيز الدراسات الفقهية

والعقدية، إذ تحولت بعض المفاهيم التاريخية إلى عقائد مما أدى إلى تضخم العقائد، وهي إحدى مشكلات التراث.

إذن نحن أمام تراث يستدعي التمييز بين ما هو ديني مقدس وما هو تاريخي اكتسب صفة المقدس من خلال التراكم وسلطة التداول، وهذه مهمة ليس باليسير الخوض في غمارها، وهي ذات تبعات كبيرة تفرض متغيرات في قيمة المنقول والمقبول.

وعلى مستوى الفقه والتشريع ثمة مساحات من المدركات التي تستدعي المراجعة والتقصي في مدى اعتبارها جزءا من منظومة الأحكام أو خصوصية وتابعة من توابع مرحلة إمكانية، كما في التراكمات التي حصلت من تداخل السياسي مع الديني وما أنتجت عنه من مفارقات في الواقع الفكري الإسلامي.

ومن جملة ذلك ما اختلف عليه من مسألة الإمامة إذ يعدها فريق من المسلمين على أنها مسألة سياسية ذات طابع تاريخي في حين يعدها الشيعة الإمامية أصلا اعتقاديا، وهذه حالة معكوسة لتحول الديني الى تاريخي، من وجهة نظر شيعية طبعا، وهكذا نلحظ التحول في الأحداث لتغدو ثقافات راسخة في المجتمعات، ويعرض استاذنا الدكتور عبد الامير كاظم زاهد لاشكالية التداخل بين التأريخ والدين في فهم القرآن الكريم، اذ يذكر تفصيلا: (في النظر في آيات الكتاب المجيد نجد مجموعة من الآيات التي تشرّع الأحكام لها معطيات زمنية تاريخية قد انقسم الناس فيها إلى ثلاثة أقوال:

أ/ ما يرى أن النص والتفسير والتموضع الزماني والمكاني والممارسة التاريخية كل ذلك دين يتعبد به، ويعد من المقدسات غير القابلة لاعادة النظر او المراجعة بناءً على معطيات التطورات الاجتماعية والمدنية هؤلاء هم أغلب المفسرين والفقهاء.

ب/ ويرى آخرون: إن هذه النصوص تحمل في ثناياها حقائق قانونية جوهرية يمكن أن يطبق الجوهر (كمعايير أساسية) على كل الأزمان والأحوال كل بحسبه تطبيقاً كلياً لا تفصيلياً بما لا يتصادم مع الحركة الطبيعية لتطور الإنسان ولا يحصل الاعتناء بما التصق بالنص من قضايا زمنية.

ج/ من يعتبر النص، والمفهوم الفكري من النص كله تاريخ زمني منحصر في الماضي وعليه يلزم التعامل معه على أنه (تراث تاريخي)، يمكن أن تتم الاستفادة منه كسوابق تطبيقية للنص[1].

إن التمييز بين الديني والتاريخي في المعرفة الدينية يتطلب فهمًا عميقًا لطبيعة النصوص الدينية وسياقها التاريخي، ومن بعض النقاط التي تساعد في توضيح هذا التمييز:

أن الديني يتضمن ما يتعلق بالمعتقدات والطقوس والشعائر التي يتبعها المؤمنون، هذه المعرفة تُعتبر مقدسة وثابتة، وتأتي ضمن المصادر الاساسية، فضلا عن النصوص المقدسة التي تعد مصدرًا رئيساً للمعرفة الدينية، وهناك

[1] انظر: صحيفة المثقف/ عبد الأمير كاظم زاهد: التداخل بين الدين والتاريخ

ما يمكن ادراجه ضمن الديني والمتمثل بالتجربة الروحية، وما يجربه العرفاء من معارف خاصة.

بينما يتحدد التاريخي، بالسياق التاريخي، فالمعرفة التاريخية تتعامل مع فهم السياق الذي فسرت فيه النصوص الدينية، بما في ذلك الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أثرت على تشكيل الفهم، كذلك النقد التاريخي، الذي يستخدمه المؤرخون والمحدثون في سياق تنقية المنقول، وتحقيق المخطوطات، والتحقق من الأحداث التاريخية المذكورة، ومقارنة النصوص مع مصادر تاريخية أخرى، فضلا عن التطور الديني، فالفهم التاريخي يتضمن دراسة كيفية تطور العقائد والشعائر الدينية عبر الزمن، وكيف تأثرت بالأحداث والشخصيات التاريخية، وهذا مما لا يمكن إدراجه ضمن الديني.

وبعض العلماء يحاولون الجمع بين المنهجيات الدينية والتاريخية لتقديم تفسير متكامل وصورة شاملة للمعرفة الدينية، والدراسات الأكاديمية للدين غالبًا ما تتبنى مقاربة متعددة التخصصات، تجمع بين الأساليب الدينية والتاريخية لتحليل النصوص والظواهر الدينية، كما لا يختلف التعليم الديني من حيث استفادته من إدراج المعرفة التاريخية لتقديم صورة أكثر شمولية وواقعية للطلاب عن دينهم وتاريخه.

إن التوازن بين المعرفة الدينية والتاريخية يساعد في تكوين فهم أعمق وشامل للنصوص الدينية، مما يعزز التفاعل بين الإيمان والمنهج العلمي، ويشجع على دراسة الدين بطريقة تحترم كلًا من الجانب الروحي والجانب العلمي.

لذا فإنَّ سيِّاقات التعاطي مع التاريخ على الصعيد الفقهيّ تتنوع بحسب الآتي:

السيِّاق الأوّل: الذي يرى أنَّ النَّص وفهم النَّص والممارسة التَّأريخيِّة مما يُتعبَّدُ به، ويعدُّ ضمن دائرة المقدَّس غير القابلة للمراجعة، ويفترض أنَّ قراءة النَّص الدِّيني غالبًا ما تنتج الدلالة المطلقة، ويؤمن هذا السيِّاق أنَّ فهم النَّص لا بدَّ أنْ ينأى عن مصادر النَّصِّ لصالح العقل، ومنه التشدد في الموقف من التعليل والقياس، ورفضه لأيِّة مقاربة نظريَّة تراعي الزمان والأحوال والمكان مع الاحتفاظ بالثابت الجوهري من الإسلام.

السيِّاق الثاني: ويمثّله الاتجاه التنويريّ الذي يتزايد في أوساط الدارسين للنَّصِّ الدِّينيّ، فهم يرون أنَّ أبرز عنوانات الأزمة الحضاريَّة للمسلمين تكمن في عقم المناهج المعرفيَّة، بشكل عامٍّ، وإنْ ظهرت في الملف الإجتماعيّ، أو السِّياسيّ، أو الاقتصادي بأوضح حالاتها.

ومن مخرجات هذا الاتجاه أنَّه يميل إلى فهم التراث الإسلاميّ بوصفه نموذجًا تَّأريخيًّا كبقية النماذج، أي إنَّ للأحداث والممارسات والتجارب والخطابات نموذجها الواقعي وحيثياتها الزمانيَّة والمكانيَّة، وشروطها الماديَّة والدنيوية، مما يعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم الدِّينيَّة للتطور والتغيّر، أي قابليتها للتحول إلى آراء جديدة، وصرفها وتبدلها عما كانت عليه، وإعادة التوظيف لكي تناسب العصر.[1]

[1] ينظر: د. عليّ حرب، نقد النَّص، الناشر : المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨م، ٦٥.

ومن الأمثلة التي تسيرُ برَكْب ما تقدّم قوله، في ضوء قراءة الواقع التَّأريخيّ للأحكام الشَّرعيِّة يعتقد الدكتور محمَّد مجتهد شبستري بأنَّ الفقه الإسلاميّ فقه تَّأريخيّ. فلا يصلح أنَّ يكون علاجًا لمشاكل الواقع الإسلاميّ المعاصر بعد أنْ فقد القناعة العقلانيَّة[1] . ويرى أيضًا أنَّ مفهوم العدالة التي وردت عن النبيِّ (صلى الله عليه واله) والإمام عليٍّ (عليه السلام) لم تعدُّ صالحةً لعصرنا الحاضر ؛ لأنَّها ولدت في مجال تَّأريخيّ له نمط خاص من التصورات والتصديقات السائدة في ذلك العصر، والتي تتّصل بحياة الإنسان الفردية والإجتماعيَّة. فإنَّ تصور النبيِّ وتصديقه في مسألة العدالة كان يتطابق مع تصور الأخلاقيين عن العدالة في ذلك الزمان.[2]

إنَّ بروز النزعة التَّأريخيِّة في قراءة النصّوص في الوسط الإسلاميّ جاءت متأخرة، وقد ساعد عليها عاملان أساسيان، هما:

أوّلًا: كان لانفتاح الباحثين والمشتغلين بالعلوم الدِّينيَّة واطلاعهم على آخر منجزات العلوم الإنسانيَّة التي لها صلة بالعلوم الشَّرعيِّة، مثل: الهرمنيوطيقيا، والألسنيَّة، وفلسفة العلم، والقانون والحقوق،، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا وغيرها، أثرٌ في اكتشاف المناطق المستبعدة في دلالات الواقع التَّأريخيّ وانعكاسه على فهم النصّوص الدِّينيَّة، والكشف عن حالات التطور والجمود عبر التَّأريِّخ .

[1] ينظر : قراءة بشرية للدِّين، الناشر : دار الفكر الجديد – النجف الأشرف ٢٠٠٧م، ٢٣٤.
[2] ينظر : نفس المصدر، ٢٣٧.

ثانيًا: تطوّر الحياة الاقتصادية والإجتماعيَّة والسِّياسيَّة وتسارعها، للإنسان المعاصر، الأمر الذي عقّد وصعَّب الحياة بجوانبها كافَّة، وقد رافق ذلك سعي الحركات والأحزاب الدِّينيَّة إلى أسلمة المؤسسات الإجتماعيَّة والاقتصادية والسِّياسِّية والثَّقافيَّة. فطرحت تساؤلات فقهيَّة جديدة لم تألفها القراءة الفقهيَّة التقليديَّة من قبل، فصارت تستفهم هذه التوجهات عن التَّشريعِّات الخاصَّة بالمجتمع الإسلاميّ، وتجاوزته إلى السؤال عن مجال الفقه وحدوده، وقيمة دلالات الواقع في قراءة الفكر الدِّينيّ وفهم مدلول النَّصِّ، وأثر الزمان والمكان، وعلاقة الاستنباط الفقهيّ بالعلوم الأخرى، وأثر أسبقيات الفقيه ومرجعياته ورؤيته الكونيَّة في فهم النَّصِّ، وغير ذلك.[1]

وخير مثال على ذلك هو دخول المؤسسة الدِّينيَّة الشيِّعية في الحياة السِّياسيَّة بعد أنْ كانت مؤسسة دِّينيَّة خالصة، فمنذ قضية "التنباك" مرورًا بالحركة الدستورية "المشروطة"، وقيادة الفقهاء لثورة العشرين في العراق، وكذلك تجربة حزب الدعوة الإسلاميَّة، وتجربة السيِّد موسى الصَّدر في لبنان وصولًا للثورة الإسلاميَّة في إيران مع السيِّد الخميني (ت١٤٠٩هـ)، حصلت تحولات تَّأريخيِّة في التفكير الفقهي لدى الشيعة، لم تكن من قناعاته التقليديَّة المتعارفة تَّأريخيًّا، ومن بين هذه التحولات دخول هذا العقل دائرة المتغيّر، دائرة السِّياسة والاقتصاد وتحديات العصر و... أكثر بكثير ممَّا كان الحال عليه قبل ذلك. فقد لاحظ فقهاء الشيِّعة على الصعيد السِّياسيّ في القرن العشرين وجود شخصيَّة أخرى للمعصوم(عليه السلام) وهي شخصيَّته السلطانيَّة "الولائيَّة"

[1] ينظر: بتول فاروق، فلسفة الفقه، ٣.

"الإداريَّة" كما في كلام السيِّد محمَّد باقر الصَّدر(ت١٤٠٠هـ) في اقتصادنا[١] ثم راج تداوله بعد ذلك.[٢]

(وفي إيران اليوم نجد خطوة أوليَّة وبداية مفتوحة لمطالبة الفقه الإماميّ للتحدث عن حجيَّة المصالح والمقاصد التي يمكن للعقل إدراكها من الواقع وإنْ لم تستنبطها من النصّوص وآلياتها.)[٣]

وفي هذا تطور مفصلي كبير، إذ إنَّ الفقه الشيِّعي في عصوره الماضية لم يعترف بمرجعية المصالح الإجتهادية "الظنِّية" حتى في حدود ما لا نَصَّ فيه؛ إلَّا أنَّ الحال لدى السيِّد الخميني كان أبعد من ذلك، إذ اخذ على عاتقه مبدأ العمل باعتبارات المصلحة الخاصَّة بحفظ النظام مقدِّمًا إياه بالحاكمية على غيرها من الأحكام، والأدلة الشَّرعيِّة الأخرى، وعلى رأسها أحكام النَّصِّ.

---

[١] اقتصادنا، تحقيق ونشر:مكتب الإعلام الإسلاميّ فرع خراسان، الطبعة : الثانية ١٤٢٥هـ،٣٨، ٣٨١.

[٢] ينظر : الشيخ حيدر حب الله، نظرية السُّنَّة في الفكر الإماميّ الشيِّعي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربيّ – بيروت – الطبعة الأوّلى ٢٠٠٦م، ٧٣٣ .والشيخ محمَّد مهدي شمس الدِّين، الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، الناشر: المؤسسة الدوليَّة، الطبعة الأوّلى ١٤١٩هـ١١٣. والشيخ عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميَّة، الناشر : الغدير للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م، ٢/ ٥٥٠ ٥٥١. وعليّ حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشَّريِّعة ونظرية المقاصد، الناشر: دار الهادي – بيروت، الطبعة الأوّلى – ٢٠٠٥م، ٤٢٧.ومصطفى البغا، الإجتهاد والحياة، إعداد محمَّد الحسيني، الناشر: دار الغدير –بيروت، الطبعة الأوّلى – ١٩٩٦م، ٦٦. ومحمَّد عبد القادر النجار، المساحة المفتوحة في التَّشريِّع الإسلاميّ، الناشر: دار المحجة البيضاء – بيروت، الطبعة الأوّلى ٢٠١٣م، ٧٩ ٨٠.

[٣] يحيى محمَّد، فهم الدِّين والواقع، ١٣ ١٤.

السيِّاق الثالث: الذي يوفق بين السابقين فيرى أنَّ النصّوص تحمل في طياتها حقائق جوهرية يمكن أنْ يطبَّق الجوهر منها على الأزمنة والأحوال كلٌّ بحسبه تطبيقًا كليًا لا تفصيليًا بما لا يتصادم مع الحركة الطبيعيَّة لتطور الإنسان، ولا اعتبار أو اعتناء بما التصق بالنَّصِّ من قضايا زمنيَّة. فيرون أنَّ تأثير الواقع في مفاد الأدلة يمكن تصوره في أمرين:

الأوّل: أنْ يراد الظروف الموجودة حال صدور الأدلة، بمعنى زوال الحكم بسبب تغيّر الظروف المحيطة به، وخصوصياته المأخوذة فيه، ومن شواهد الرِّوايات على ذلك:

الرِّوايَّة الأوّلى : روى محمَّد بن مسلم، وزرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنَّهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية ؟ قال : ((نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عنها وعن أكلها يوم خيبر وإنِّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت ؛ لأنَّها كانت حمولة الناس، وإنِّما الحرام ما حرم الله عزَّ وجلَّ في القرآن.))[1]

ومن ذلك ما أخرجه كلٌّ من البخاريّ ومسلم عن أبن عباس قال: (عن ابن عباس قال لا أدري أنهي عنه رسول الله (صلى الله عليه - واله - وسلم) من أجلِّ أنَّه كان حمولة الناس فكره أنْ تذهب حمولتهم أو حرمه في يوم خيبر. يعني لحوم الحمر الأهلية.)[2]

---

[1] الشيخ الكليني ت٣٢٩هـ ، الكافي، تحقيق : عليّ أكبر الغفاري، الناشر : دار الكتب الإسلاميَّة – طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٧ش، ٢٤٥/٦ ٢٤٦.

[2] البخاريّ ت٢٥٦هـ ، صحيح البخاريّ، الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٠١هـ ٥/ ٧٩. مسلم النيسابوري ت٢٦١هـ ، صحيح مسلم، الناشر : دار الفكر بيروت – لبنان، ٦٥/٦.

وجه الاستدلال: يرى الشيخ جعفر السبحاني أنَّ الحديث يشير إلى أنَّ نهي رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكل لحومها كان لأجلِّ أنَّ ذبحها في ذلك الوقت يورث الحرج والمشقة، لأنَّها كانت سببًا لحمل الناس والأمتعة من مكان إلى آخر. فإذا ارتفعت الحاجة في الزمان الآخر ارتفع ملاك الحرمة.[١]

الرِّوايَّة الثانية: محمَّد بن الحسين الرضي الموسوي في (نهج البلاغة)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنَّه سئل عن قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود، فقال:)إنِّما قال النبيُّ (صلى الله عليه وآله) ذلك والدِّين قل، وأمّا الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ ما اختار.) [٢]

وجه الاستدلال : (إنَّ عنوان التشبّه كان قائمًا بقلّة المسلمين وكثرة اليهود، فلو لم يخضبْ المسلمون الشيب يوم كانوا أقليَّة صار عملهم تشبيهًا باليهود وتقوية لهم، وأمّا بعد انتشار الإسلام في أقطار الأرض على نحو صار اليهود فيه أقليَّة، فلا يصدق التشبه بهم إذا تُرك الخضاب.)[٣]

الرِّوايَّة الثالثة : عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألت عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن الوبا بناحية المصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره؟، فقال : لا بأس إنِّما نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن ذلك لمكان ربية كانت بحيال العدو فوقع فيهم الوبا،

---

[١] جعفر السبحاني، مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه، ٤١٧.

[٢] الحر العاملّي ت١١٠٤هـ ، وسائل الشيِّعة، تحقيق : مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث – قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ ٨٧/٢.

[٣] جعفر السبحاني، مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه، ٤١٦.

فهربوا منه فقال رسول الله(صلى الله عليه وآله): الفار منه كالفار من الزحف كراهية أنْ تخلو مراكزهم.[1]

وجه الاستدلال: إنَّ نهي الحديث دلَّ على ملاك خاصٍّ، وهو أنَّ خروج الحراس المرابطين من مواقعهم كان سببًا لضعف الوجود الإسلاميّ فكان المنع من قبل النبيِّ (صلى الله عليه واله وسلم) لهذه القضية فقط. وإلّا فلا مانع من أنْ يفرّ المرء من الوباء بغية السلامة بعد أنْ تغير الحال والموقف.

الرِّوايَّة الرابعة : ما جاء في نهي النبيِّ (صلى الله عليه واله) عن بيع الثمرة قبل نضجها، فقد ورد ذلك في رِّوايَّة الحلبي عن الامام الصادق (عليه السلام) : (أنَّه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها ؟ فقال : قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ولم يحرمه، ولكن فعل ذلك من أجلِّ خصومتهم .)[2]

فنهي النبيِّ (صلى الله عليه واله) هنا من جهة أنَّه ولي الأمر الذي له أنْ يمنع من الحلال إذا دعت حاجة المجتمع إلى ذلك. وصريح الرِّوايَّة أنَّ نهيه ليس حكمًا شَّرعيًّا إلهيًّا ولذا قال: (.. ولم يحرمه..)، بل هو إجراء تنظيمي وإداريّ.[3]

---

[1] الحر العاملّي، وسائل الشيِّعة، ٤٢٩/٢/ ٤٣٠.

[2] نفس المصدر، ١٨/ ٢١٠.

[3] محمَّد مهدي شمس الدِّين، الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ١٢٢.

الرِّوايَّة الخامسة : روى محمَّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال (كان النبيُّ صلى الله عليه وآله) نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجلِّ الحاجة، فأمّا اليوم، فلا بأس به .)[1] ودلالة هذا الحديث واضحة . ولعلَّ الوقوف على الجوامع والمصنفات الحديثيَّة، يكشف عن عدد من الرِّوايات التي كان للظروف والأحوال والمواقف أثر في تبدّل أحكامها.

الثاني: أنْ يراد بتَّأثير الواقع هو تكوين فهم جديد وشامل لمضامين الأدلة بسبب تطوّر العلوم وتقدّم المعارف البشرية. ففهم الفقيه ووعيه يتطور وينضج بفعل الزمان ويتجه للكشف عن آفاق أخرى لم يكن الفقهاء السابقون قد فطنوا إليها، وهذا النوع صحيح وواقع في الوقت نفسه، ومن قبيل ذلك نظريَّة الجهاد الابتدائي أو الدعوي، إذ فهم الفقهاء السابقون أنَّ المناط في مشروعيِّته هو الكفر، والذي يترتب عليه أنَّ الأصل في العلاقة مع الآخر غير المسلم المسالم هي الحرب لا السلم إلى أنْ يذعن للحكم الإسلاميّ، وإنْ لم يشهر السلاح أو يخطط للعدوان. وبذلك لا معاهدة دائمة أو مصالحة دائمة. إلَّا أنَّ العقود الأخيرة من القرن العشرين أخذت تجذر فكرة بناء العلاقات بالأساليب غير العنيفة، وترسّخ قضية الحريات الدِّينيَّة، الأمر الذي دفع بعض الفقهاء لإعادة قراءة نصّوص الجهاد، ليصلوا إلى أنَّ المناط في الجهاد الإسلاميّ هو لدفع العدوان الواقع أو المتوقع، فيكون الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلاميَّة وغيرها هو السلم، وإنَّ القتال هو عنوان طارئ يأتي لدفع العدوان والظلِّم[2]. ويمثِّل

---

[1] الحر العاملّي، وسائل الشيِّعة آل البيت ، ١٦٩/١٤ ١٧٠.

[2] ينظر تفصيل الأقوال مع الأدلة في الفصل الأوّل من هذه الدراسة .

الاتجاه التوفيقي في فهم دلالات الواقع عموم فقهاء الإماميَّة [1]، والمذاهب الأخرى.[2]

واستحضار دلالات الواقع التَّأريخيِّة، سواء واقع التنزيل، أم الواقع العام كان حاضرًا في هذا الاتجاه ولو بشكل محدود كما يتضح ذلك في ظلِّ ملاحظتهم لبعض الحالات من أنَّ الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه فيقال "حكم في واقعة " أو "قضية في واقعة" ولا يصح لأنْ يعمم على الأمور جميعها والحالات ليصبح قاعدة. ومن أقدم الاستعمالات لهذا التعبير ما جاء عن المحقق الحلّي (ت٦٧٦هـ)، في تعليقه على رِوايَّة مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) في بحث الدِّيات، مع شهرتها – كما يصرِّح - إلَّا أنَّها حكاية حال، أو حكم في واقعة فلا يعمل بها على نحو العموم[3] . ويعلق ابن فهد الحلّي(ت٨٤١هـ)، على رِوايَّة في كتابه المهذب البارع، فيقول: (حكم في واقعة، فيحتمل الاختصاص وعدم التعدي)[4]، والمحقق الأردبيلي (ت٩٩٣هـ) أيضًا لا

---

[1] ينظر: ناصر مكارم الشيرازي، المسائل المستحدثة في الفقه الإسلاميّ، مجلة فقه أهل البيت،٨٧/٤ . والشيخ محمَّد جواد اللنكراني، دور الزمان والمكان في علم الفقه، مجلة فقه أهل البيت ع ، ١٥٤/٥٣.

[2] ينظر: أحمد مصطفى الزرقا، المدخل الفقهيّ العام، نشر دار القلم – دمشق الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ٩٤١/٢ ٩٤٣. والشيخ يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشَّريِّعة، الناشر: دار الصحوة – القاهرة ، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ٧٧ ٧٨. شَّريِّعة الإسلام – صالحة للتطبيق في كلِّ زمان ومكان – الناشر: دار الصحوة– القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٣م، ٥٣ ٥٤.

[3] ينظر: شرائع الإسلام، تحقيق : مع تعليقات : السيِّد صادق الشيرازي، الناشر : انتشارات استقلال – طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ ٤/ ١٠٢٩.

[4] المهذب البارع في شرح المختصر النافع، تحقيق : الشيخ مجتبى العراقيّ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ٤/ ٤٢١.

يأخذ برِّوايَّة محمَّد بن الفضيل، عن عمرو بن أبي المقدم عن الإمام الصادق في الدِّيات ويعبر عنها بأنها (حكم في قضية ..ولا يتعدى إلى غيره .)[1]، وهكذا عند السيِّد محسن الحكيم(ت١٣٩٠هـ) في باب الإجارة، إذ لا يأخذ برِّوايَّة للسكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) ويعبِّر عنها بأنَّها:(حكم في واقعة خاصة)[2] والأمر نفسه عند السيِّد أحمد الخوانساري(ت ١٤٠٥هـ) فقد رفض في كتاب الدِّيات تعميم رِّوايَّة محمَّد بن قيس عن أبي جعفر عن عليٍّ (عليه السلام) بقوله :(إنْ صحَّت هذه الرِّوايَّة فهي حكاية في واقعة)[3] وهكذا الحال عند السيِّد محمَّد رضا الگلپايگاني(ت١٤١٤هـ) في باب الحدود .[4]

ويمكن القول أن جل الفقهاء قد فهموا بعض الرِّوايات فهمًا بلحاظ نسقها وظروفها، فالشيخ الصدوق (ت٣٨٠هـ) قد فهم نصّوص الطب النبوي بلحاظ واقعها، ويذكر: (اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنَّها على وجوه: منها ما قيل على هواء مكّة والمدينة فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية . ومنها ما أخبر به العالم على ما عرف من طبع السائل، ولم يعتبر بوصفه، إذ كان أعرف بطبعه منه.)[5]

---

[1] مجمع الفائدة والبرهان، ٢٥٣/١٤ ٢٥٤.

[2] مستمسك العروة الوثقى، ١٩٨/١٢.

[3] جامع المدارك، تحقيق : تعليق : عليّ أكبر الغفاري، الناشر : مكتبة الصدوق – طهران الطبعة : الثانية ١٤٠٥هـ٦/ ٢٩٠

[4] ينظر: الدر المنضود في أحكام الحدود، بقلم الشيخ عليّ الكريمي الجهرمي، الناشر : دار القرآن الكريم – طهران، الطبعة الأوّلى ١٤١٢هـ١/ ٢٧٤.

[5] الإعتقادات في دِّين الإماميَّة، تحقيق : عصام عبد السيد، الطبعة : الثانية ١٤١٤، ١١٥.

إنَّ هذا الفهم سليم إلَّا أنَّه أوسع من هذه الموارد النادرة التي لاحظوا فيها هذه النقطة. فقد أخذ عنوان الواقع التَّأريخيّ، وضرورة فهمه بالاتساع والتمدد في العقود الأخيرة، ولا يتصور هذا التَّأثير إلَّا في الرِّوايات دون الكتاب المجيد، فالشيخ محمَّد مهدي شمس الدِّين ذهب إلى أنَّ كثيرًا من أحاديث السُّنَّة الشريفة، هي" تدبيرية" جاءت لتدبيرات عصر له أعرافه وطريقته، يقول : (لا بدَّ من إعادة النظر فيما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السُّنَّة حكمًا شَّرعيًّا إلهيًّا بينما كثير منها، أعني نصّوص السُّنَّة، لا تتضمّن أحكامًا شَّرعيِّة إلهيِّة، بل تتضمن ما أسميه تدبيرات، وهي أحكامٌ تنظيميَّة إداريَّة .)[1] .

ويلحظ هنا أنَّ الشيخ لم يقل بتدبيريَّةِ نصّوص السُّنَّة بشكل كامل، فالتحولات الكبرى التي تطرأ على الحياة البشريَّة لا تمنع - منطقيًا - من وجود أحكام وقوانين ثابتة، لا تنالها يد التغيير. كما يرى الدكتور مصطفى ملكيان، مستشهدًا بنصّوص لكونفوشيوس نفسه، ما تزال حية نشطة رغم القرون المتمادية.[2]

نعم، المعتبر عند الشيخ أنَّ الأصل فيما صدر عن النبيِّ (صلى الله عليه وآله) هي التدبيريَّة والتنظيميَّة، إلّا ما خرج بدَّليل يشير إلى تبليغيته وديمومته.

---

[1] الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، الناشر : المؤسسة الدوليَّة – بيروت، الطبعة الأوّلى ١٤١٩هـ ٨٦ ٨٧.

[2] ينظر : مصطفى ملكيان، حوار حول توقعات الإنسان من الدِّين مجلة نقد ونظر، ٦/ ٦٣ ٦٤.

والتدبيريَّة تعني الزمنية والتأقيت، فلا تنفذ إلَّا في عصره حال حياته، وهذا بخلاف ما فهمه البعض[1] من أنَّ الأحكام التدبيريَّة تأبيديَّة كالتبليغيَّة إلَّا أنْ ترد قرينة على الاختصاص .

وما نستطيع أنْ نسجله هو أنَّ حسَّ قراءة الواقع، وفكّ الالتباس بينه وبين النَّصِّ بقي محدودًا بل خجولًا عند أصحاب هذا الاتجاه، ويشهد لذلك عدم وجود دراسة خاصَّة عند الشيِّعة – مثلًا - بهذا الموضوع في علم الكلام، ولا في أصول الفقه، فالدراسات اللُّغويّة الأصوليَّة تحدثت عن صيرورة اللُّغة وتحولاتها، كما تحدثت عن بعض العناصر التَّأريخيِّة المحيطة بالنَّصِّ، لكنَّها كانت على الدوام تنزع ناحية السكونيَّة، من هنا شاهدنا نظريَّة ثبات اللُّغة أو ما كان يسمى سابقًا بأصالة عدم النقل، لقد أخذوا بأصول ومبادئ تدعم – عمليًا - ظاهرة الثبات اللُّغويّ والدلاليّ، وإنْ أقرّوا نظريًّا بمبدأ التحول، فهذا المبدأ لم يستطع التأثر في الميدان العمليّ، لأنَّ مثل قاعدة عدم النقل تعيق إنتاجه وفعاليته.[2]

كما أنَّ أكثر الفقهاء قلّما يتعاملون مع النصّوص ويأخذون الدلالات المحيطة بها بعين الاعتبار في الوقت الذي تجد اهتمامًا واضحًا في الدلالة الحرفيّة للنصّوص، فهذه الدلالة قد شغلت أذهان الفقهاء والأصوليين من أجلِّ الكشف عن الحكم الشَّرعيّ. حتى إنَّك حين تطّلع على كتب الفقه والأصول

---

[1] ينظر: الشيخ حسين المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدَّولة الإسلاميَّة، الناشر: المركز العالميّ للدراسات الإسلاميَّة – إيران، الطبعة الثانية – ١٤٠٩هـ ٢/ ٦٢٢.

[2] ينظر :الشيخ حيدر حب الله، نظرية السُّنّة في الفكر الإمامي الشيِّعي – التكون والصيرورة، الناشر : مؤسسة الانتشار العربيّ، الطبعة الأوّلى ٢٠٠٦م،٧٢٦.

تجد بوضوح حجم الجهد الكبير المصروف لأجلِّ هذه الدلالة. فمباحث الظهور والمطلق والمقيد والعامِّ والخاصِّ والناسخ والمنسوخ وغيرها كلّها معنية بهذا الأمر.[1] وربَّما يعود السبب في ضعف الوعي بدلالة الواقع لعاملين كما ورد عند الشيخ حيدر حب الله :

الأوّل: ضعف الوثوق بالتَّأريِّخ بوصفه كاشفًا عن واقع النَّص.

الثاني: إلتزامهم بالقاعدة الأصوليَّة وهي، "المورد لا يخصّص الوارد " التي حموا بموجبها النصّوص من الاختزال الخارجي، وكانوا يهدفون في ذلك إلى فتح البعد الدلاليّ للنَّص، وصيانته من الاختزال والإهدار. غير أنَّه قد سجَّل على ذلك ملاحظات من وجوه، وهي [2] :

أوّلًا: يظلُّ إثبات الظاهرة الإجتماعيَّة والسِّياسيَّة والاقتصادية أوفر حظًا من إثبات النصّوص الجزئية الصادرة من زيد أو بكر، إذ وفقًا لمنهج الإستقراء، وحشد الشواهد والقرائن وتوافر المعطيات ذات الطابع التراكمي.. بالإمكان تكوين صورة يقينية عن الواقع.

ثانيًا : هنالك فرق بين عدم التخصيص الوارد بالمورد، وبين فهم الوارد بمعونة من المورد، وهذا شيء يقرّ به المفسرون المسلمون، لهذا اهتموا بدراسة أسباب

---

[1] ينظر : يحيى محمَّد، فهم الدِّين والواقع، ١٥٤.

[2] دراسات في الفقه الإسلاميّ المعاصر، الطبعة الأوّلى ٢٠١١م، الفقه الإسلاميّ ضرورات للدخول في مرحلة جديدة،١/ ٣٦ ٣٨. وينظر له : تَّأريخيَّة السُّنَّة النبوية مقاربة في منهجيات أصول الفقه الإسلاميّ، مجلة الحياة الطيبة ٢٠٠٧م، ٢١ ٢٢/ مقال .

النزول لتعينهم – أحيانًا - على فهم الآيات القرآنيَّة، بحيث لا تهدر دلالة النَّصِّ لخصوصية المورد، ولا يضيع السيِّاق الموردي أمام النَّص .

ثالثًا : إنْ فرض التأكد من العلاقة بين النَّصِّ وسيِّاقه تظلُّ ممكنة، ولا سيَّما لِمَنْ مارسها، وحتى لو لم يجزم بها، فقد ذكر علماء الأصول أنَّ الشك في قرينة الموجود يوجب الإجمال في الدَّليل، وهذا – على أبعد تقدير – نحو من أنحاء الشك في قرينة الموجود (وهو سيِّاق الواقع التَّأريخيّ المحيط) الأمر الذي سيترك الأثر في تعطيل بعض نواحي الإطلاق في النَّص أو غير الإطلاق أيضًا.

ولكن بشكل عامٍّ نستطيع أنْ نخلص إلى أنَّ هذا الاتجاه أغلبه يرى أنَّ الأصل في كلِّ أفعال المعصوم(عليه السلام) أنَّها تبليغ إلَّا ما قام الدَّليل على أنَّه تدبير زمني، وأنَّ طبيعة الواقعة، ونمط فعله أو قوله حول الواقعة هو الذي يحدِّد من جهة الثبوت والتغيّر، فإذا كانت الواقعة ثابتة ودائمة فهي تبليغيَّة، أو حكمها ثابت بثبات موضوعها – دون أنْ يتغير ، وإذا كانت زمنيَّة فالأصل أنَّ الحكم يتغير بتغيّر الموضوع .

وعلى كلِّ حال فإنَّ التجربة العمليَّة للنبيِّ (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) على الرغم من أنَّها تَّأريِّخ، غير أنَّ الحكم عليها من حيث تحولها إلى دِّين مرتبط بمعايير الثبات والتغيير، فالمتغيّر لا يعدُّ دِّينًا أو تبليغًا إلهيًّا ثابتًا، وإنِّما يعدُّ تبليغًا صائبًا ومسددًا من الله (عزَّ وجلَّ) لكنَّه صالح لزمان ما، ولا يفرض على الأزمان الأخرى، فللأزمان الأخرى أحكامها طبقًا لطبيعة الموضوع المتغير جوهريًا أو المتغير في بعض سماته الاعتبارية المقومة له.

ويرى أصحاب الاتجاه التوفيقي أنَّ الاتجاهين السابقين لا ينسجمان مع المباني الدِّينيَّة ومنظومة المعارف الإسلاميَّة، فالاتجاه السلفي يمزج بين النَّص والتجربة البشرية التي تزامنت مع النَّصِّ، فكانت المصلحة التي تتسم بالقطعيَّة والضروريَّة باعثًا للحكم الشَّرعيّ، فَرُوْعِي المدى الزمني في هذا الاتجاه بقدر التجربة البشرية، ورُوعي فيه فكرة " معيارية الأجيال الأوّلى "، وكان الاعتماد فقط على النَّصِّ أو تفسير النَّصِّ بالأثر، وليس بالرأي والعقل بوصفه أحد المسالك، فاعتماد القراءة الحرفيَّة، وتأسيس الفهم المعياري (فهم السلف) أسس لمواقف غير منسجمة مع التطور المدني الإنسانيّ ؛ لأنَّ الإفتاء أُسِسَ على تطبيقات الواقع التَّأريخيّ للفقه الإسلاميّ، فصارت مستجدات الحياة (محلّ البحث) متوقفة على معرفة مدى قبولها من فهم السلف، أو عدمه.[1]

وبعبارة بديلة : إنَّ النَّصَّ لدى السلفية أشمل من آيات القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة، فهو يتسع ليغطي آثار الصحابة والتابعين وأخبارهم، واتباعهم، وهذه الآثار متداخلة وملتبسة مع فهم النَّصِّ لديهم.

فالاتجاه السلفي بقي عاجزًا عن عرض منظومة يثبت فيها حضور الإسلام بوصفه نظامًا في ميدان الحياة الإجتماعيَّة للإنسان .

وكما يرفض الاتجاه التوفيقي مقولة تَّأريخيِّة القرآن، أو تَّأريخيِّة عموم السُّنَّة، إذ يلزم منها تَّأريخيِّة الدِّين أو أكثره من وجهة النظر السائدة، وهو أمر يَرَوْن بطلانه ؛ لأنَّه يتعارض مع خلود الشَّريِّعة، (التي تظافرت الآيات

[1] ينظر: د. عبد الأمير زاهد، إشكالية فهم النصّوص المرجعيَّة لدى الأصوليَّة المعاصرة، ٣٩١ .

والرِّوايات[1]على أنَّ الرسول خاتم الأنبياء، وكتابه خاتم الكتب، وشَّريِّعته خاتمة الشَّرائع، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة).[2]

فلولا قناعة الفقيه وإيمانه بهذا المبدأ، لما بذل جهده في طريق استنباط الأحكام الشَّرعيِّة من المدارك المعتبرة لتناول الأحكام منها .

إنَّ الاتجاه التوفيقي يرى أنَّ من لوازم الإعتقاد بخاتمية الدِّين الإسلاميّ وخلوده، هما: الأصالة والخلود : أي أصالة الإسلام وخلوده، ليجمعهما في نظريَّة واحدة .

صرَّح أكثر من فقيه بتحييد القرآن الكريم عن تَّأريخيِّة الواقع، ومنهم الشيخ محمَّد مهدي شمس الدِّين في كتابه الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ٨٦ - ٨٧. والسيِّد محمَّد حسين فضل الله، الإجتهاد والحياة، حوار على ورق، الناشر: مركز الغدير للدراسات – إيران، الطبعة الثانية - ١٩٩٧م، ٣٧ - ٣٨.

[1] ينظر : الشيخ جعفر السبحاني، معالم النبوّة في القرآن الكريم، بقلم جعفر الهادي، الناشر: دار الأضواء –بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ ١١٩ ١٢٤. ١٣٥ ١٣٦. ١٤٨.

[2] الشيخ جعفر السبحاني، مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه، الناشر : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، الطبعة الأوّلى ١٤٢٧هـ ٤٣٣.

ويمكن تبرير ذلك بوجوه، ومنها :

أوّلًا: مرجعية القرآن، وكونه كتاب المسلمين الخالد، فإذا ما نالته يد القراءة التَّأريخيِّة لم يعدْ للإسلام حضور ووجود، وقد قال تعالى :﴿ وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغْ﴾[1]

ثانيًا : ما دلَّ على كون القرآن الكريم هو ميزان التصويب والترجيح بين الرِّوايات، فإذا طالته التَّأريخيِّة فكيف يمكن افتراضه معيارًا ؟

ثالثًا : ما دلَّ من النصّوص على أنَّ القرآن حي لا يموت، وأنَّه لا ينتهي بالقوم الذين حلَّ بهم . ومن ذلك ما رواه العيَّاشي(ت٣٢٠هـ) في تفسيره عن عبد الرحيم القصير،عن الإمام الباقر(عليه السلام) أنَّه قال: (إنَّ القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين.) وفي رِّوايَّة أخرى عنه في نفس المعنى تقريبًا عن الإمام الصادق (ع) أنَّه قال: (إنَّ القرآن حي لم يمت، وأنَّه يجرى ما يجرى الليل والنهار، وكما تجرى الشمس والقمر، ويجرى على آخرنا كما يجرى على أوّلنا)[2]

[1] سورة الأنعام،١٩.

[2] تفسير العيَّاشي، تحقيق: هاشم الرسولي، الناشر: المكتبة العلميَّة الإسلاميَّة طهران،٢٠٣/٢. ينظر: الشيخ حيدر حب الله، حجِّية السُّنَّة في الفكر الإسلاميّ،٦٦٩ ٦٧١.

الإستغراق في النَّصِّ ومآلاته على الواقع:

إنَّ الإنسان لا يمكن أنْ يعيش بلا واقع، فلكلِّ إنسان واقعه، ومحيطه بكلِّ ما يحملانه من مكونات مادية وسنن طبيعة واجتماعيَّة تؤثِّر في حياة الفرد، وتحدِّد إطار سلوكه، ونشاطه، وثَّقافته، وفكره، فالواقع بهذا الإطار هو من أقوى المحددات التي تعمل على تقييد ثَّقافة الفرد وفكره، ويمكن للذات التحرر من هيمنة الواقع بالتجرّد والتحرّر نسبيًا، ولكن لكلِّ عصر ظروفه الخاصَّة التي تؤثِّر في تفكير أفراده، ولولا حضور الواقع في الثَّقافة الغربيَّة لم يكن باستطاعتها النجاح، فقد دلَّ هذا النجاح على عدِّ الواقع أساس الحقائق المستخلصة من مبدأ الإستقراء، والتجربة هو عامل مؤثر ومهم فيه.[1]

يتمثل الواقع بعناصر حياة الإنسان وتفاصيلها التي تكتنفها سنة التغير ممَّا يشير إلى تجدد موضوعات القيم، فعلى وفق افتراض ثبات القيم تبقى موضوعات القيم متغيرةً، فالصدق قيمة عليا ثابتة، ومفرداته متعددة ومتغيرة، كذلك الإحسان يأخذ أشكالًا مختلفة فقد يكون فعل ما إحسانًا في مكان معين وعكسه في مكان آخر، حسب اختلاف البيئات والتقاليد، (ثم إن أعظم ميزة للبشر، إنما هي قدرته على استيعاب تجارب الآخرين، وقسط كبير من القيم الأخلاقية هي تجارب بشرية متراكمة، فلماذا نتركها ونبدأ من جديد؟ بلى؛ التجربة الإنسانية المباشرة، هي الأبلغ نفاذاً والأغنى حكمة، ولكنها وحدها لا تكفي)[2].

[1] جدلية الخطاب والواقع، ٢٥ ٢٧.

[2] التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده ، ج ١٠، السيد محمد تقي المدرسي، ص ٨٦

إنَّ أثر الواقع في تفعيل الجانب القيمي في الفقه يتأتى من حيث نزول الحكم الشَّرعيّ من مستوى الفرضية الفقهيَّة والإطار التنظيري إلى مستوى الواقع المتطلب الذي يستدعي مراعاة مختلف الظروف المتغيرة أو الطارئة التي تحيط بالموضوع الفقهيّ.

لعلَّ الوقوف عند آلية التفكير الأصوليّ من الأهمِّيَّة بمكان، ذلك أنَّ طرائق التفكير الدِّينيّ ذات منحيين رئيسين:

الأوّل: المنحى العلميّ، الذي يقع تحت تأثير العقل الأداتي، المعرفيّ، الذي يتسِّم بالصرامة المنهجية متجاوزًا الجوانب الوجدانيَّة في التفكير، وهو ما يعانيه الفكر القانونيّ أيضًا.

الثاني: المنحى الوجداني/ القيمي، الذي ينطلق من الأفكار الفطريَّة ذات العمق الوجودي، التي تتوخى الخير والجمال في انطلاقها، وفي هذا المنحى يتم القفز على الأسيجة المنهجيَّة التي يتسلح بها المنحى العلميّ /المدرسي، محاولًا الغور في أعماق الحسِّ الإنسانيّ بما يحمله من هموم الواقع التي تتسم بالطابع النسبي.

أمثلة:

في مسألة الرضاع تقرِّر القاعدة أنَّ الرضاع يستتبع الحرمة فقد ورد في حديث أنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال : (يحرم من الرضاع ما يحرم

من النسب)[1]. بمعنى أنَّ رضاعة الطفل تمثِّل علّقة نسبيَّة بين المرضعة والطفل حتى لو كانت أجنبية عنه، مما يستتبع آثارًا أخرى من قبيل حرمة الزواج بين الطفل الرضيع وبقية أطفالها من الإناث، وهذه القاعدة التَّشريعيَّة من العوامل المساعدة على التماسك الإجتماعيّ وتوثيق العلاقات والروابط على النحو الذي يجري في داخل الأسرة الواحدة، لكن ثمَّة بعض المشكلات التي تنتج عن طبيعة التعاطي مع النصّوص المؤسسة لهذه القاعدة، فقد تعرض النَّصُّ القرآنيّ إلى القاعدة بإجمال نسبي فقال تعالى في أثناء ذكر المحرمات من النساء: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ}[2].. ولم يذكر التفاصيل، وإنَّما تم ذكرها في ضمن السُّنَّة الشريفة للنبيِّ (ص) وأهل بيته (ع)، والحديث السابق: (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) ورد بشكل مستفيض لدى مختلف المذاهب الإسلاميَّة، ويبقى النَّصُّ بما يختزله من دلالات مفتوح على الزمن ومتاح لأنْ يغطي الكثير من المصاديق والتطبيقات، وهنا تبرز نقطة القوّة التي تتمتع بها النصّوص التَّشريعيَّة، ففي خضم التعاطي مع تلك النصّوص المؤسسة لمجموعة من الأحكام فإنَّ الفهم الفقهيّ يأخذ مجاله الرحب في استنطاق الدلالات التي من شأنها أنْ تبرز النَّصَّ التَّشريعيّ بمستواه الشامل، لكنَّه في الوقت نفسه يقع ذلك الفهم في مشكلة الإسهاب والإكثار في إنتاج الدلالة من النَّصِّ الواحد بالشكل الذي يؤدي إلى تضخم المعرفة الفقهيَّة جراء القراءة المستغرقة في النَّص والبعيدة عن التباسات الواقع.

---

[1] وسائل الشيَّعة: ٢٠/ ٢٤٩ ح ٢٥٨٥٠

[2] [النساء : ٢٣]

في القاعدة الفقهيَّة أعلاه تظهر إحدى مشكلات الإستغراق في الاستدلال عبر الشاهد الآتي: لو أنَّ أمَّ الزوجة أرضعت الإبن فإنَّها أي (الجدة) ستصبح أمَّ (الحفيد) بالرضاعة، ومن ثم تترتب الآثار على هذه العلقة النسبيَّة عبر (الاعتبار الأوّل) القاضي بكون الأم أخت الإبن بالرضاعة، ومن ثمَّ (الاعتبار الثاني) المستند إلى الأوّل القاضي بحرمة الأم على الأب؛ لأنَّها أخت ابنه بالرضاعة وإذا كانت أخت ابنه فهي بمثابة ابنته وبالتالي تحرم عليه كزوجة ويعاملها كابنته، بحيث يقع انحلال الزواج وثبوت الحرمة بمجرد الرضاع الذي وقع بين الجدة للأم وحفيدها.

إنَّ مثل هذا الحكم قد يسلم من النقد من الناحية الشكلية الاستدلالية؛ لأنَّ الاعتبار الأوّل والاعتبار الثاني من قبيل الملازمات الذهنيَّة التي من شأنها تكثير مصاديق المفهوم الواحد، وتوسع من دلالات النَّص الواحد، لكن من الناحية الواقعية تنحل أسرة ويرتبك بناءها وتهتز روابطها بسبب فعل مباح! لأنَّ رضاعة الجدة للحفيد لم تكن محرمة أصلًا حتى وإنْ استتبعت تحريمًا مؤبدًا بين الأب والأم...

إنَّ التسلسل المنطقي عبر الاعتبارين السابقين والملازمات الذهنيَّة التي ربطت بين رابطة الأخوة بين الأم والابن من جهة وبين الأم والأب من جهة أخرى، كلُّ تلك العمليات لم تضع بالحسبان ما يؤول إليه الحكم، بل لم تفترض في طبيعة سيرها الذهني أنَّها معنية بما سيؤول، بل هي معنية بسلامة المقدِّمات لتغدو النتائج سليمة من وجهة النظر المنطقيَّة والشكليَّة فحسب...

من الواضح بالنسبة إلى الناظر في المدونة الأصوليَّة أنْ يلاحظ البون الشاسع بين رؤيَّة ممثليها لفئة الرقيق ورؤيَّة المحدِّثين في عصرنا، فانطلاقًا من تعريف الرِّقّ نقف على موقف استنقاص العبد وعلى حرمانه من حقه في المساواة مع غيره من الناس. ويعرِّف في هذا السيِّاق الفقيه والأصوليّ الحنفي الخبازي (ت ٦٩١ هـ) الرِّقّ بأنَّه: "عجز حكمي شرع جزاء في الأصل لكنَّه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء عرضة للتملّك والابتذال".

وما يستدعي التوقف في هذا التعريف الفقهيّ مناقضته لقيمة المساواة في العصر الحديث، لأنَّ المقصود بالعجز الحكمي عدم أهلية العبد في نظر الشَّريِّعة لكثير مما يملكه الحرّ كالشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك. وهذا التعريف فضلًا عن ذلك يتناقض مع قيمة أساسيَّة في العصر الحديث هي حرية الإعتقاد، وهو ما يتجلى عبر معاقبة الكافر على كفره عبر استرقاقه. لذلك، ذكر الخبّازي في تعريفه السابق أنَّ الرِّقّ شرِّع في الأصل جزاء للكفر. ويقوم هذا التصور على نظرة مركزيَّة للإسلام يهمش عبرها من لا يؤمن بهذا الدِّين عند بلوغه إليه ويقع إخراجه من دائرة البشر ويجوز بمقتضى ذلك استعباده

وبناء على هذا، كرّست المؤسسة الدِّينيَّة عامَّة والمدونة الأصوليَّة الفقهيَّة بشكل خاصٍّ، موقف تفضيل الحر على العبد حتى عدّت أفضليّة الحر على العبد قاعدة من القواعد التي يقوم عليها الفقه الإسلاميّ.

ومن التجليات الأساسيَّة لهذه القاعدة في التنظير الأصوليّ حرمان العبد من أداء الشهادة في مجلس القضاء؛ بسبب اعتبار الشهادة منصبًا شريفًا لا تتناسب ودونية منزلة العبد والظاهر أنَّ التغيير الجذري في النظرة الفقهيَّة إلى العبد

والعبودية لم يحدث إلَّا في العصر الحديث تحت ضغط القيم الحديثة التي تؤكِّد كرامة الإنسان وحريته والمساواة بين كلِّ البشر مهما اختلفت ألوانهم وأعراقهم ومعتقداتهم، ومن ذلك أنَّ قرار إلغاء الرّق في تونس سنة ١٨٤٦ في عهد أحمد باي وافق عليه المفتي المالكي إبراهيم الرّياحي (ت ١٢٦٦ هـ/١٨٥٥ م) والمفتي الحنفي محمَّد بيرم الرّابع (ت ١٢٧٨ هـ/١٨٦٩م).

ولا شكَّ في أنَّ هذه الآراء تنمّ عن تشبع بالقيم الحديثة يدفع إلى رفض ما يتناقض معها من مواقف أصوليَّة وفقهيَّة، لأنَّ كل منظومة تَّشريعيِّة تحكم على نفسها بالجمود والإنقراض إنْ لم تنسجم مع عصرها.

من قيم الإسلام التاريخي الى إسلام القيم المطلقة

• الاسلام التاريخي:

بسبب حالة التأزم التي يعيشها المسلمون بعد صدمة الحداثة تولد الحديث عن الاسلام التاريخي الذي يمثل الحالة المقابلة لمقتضيات التحديث، ويمكن الكشف عن بعض من مدلولات الاسلام التاريخي من خلال رصد نماذج بارزة للتجربة الاسلامية بصفة عامة، من حيث المجال الديني والسياسي والاجتماعي، وطبيعة القيم التي تشكلت بفعل عامل تاريخي بعيداً عن الاصل الوحياني للدين الاسلامي، ويمكن اطلاق مفردة (الاضافات) على كل ما ألصق أو ألحق بالدين، لتغدو إسلاما تاريخيا، وهي احدى مشكلات الأديان بنحو عام، والتي تكاد أن تفضي الى انتاج دين مغاير من خلال تحولات مفصلية يمر

بها الفكر الديني مما يجعل من القيم - التي يفترض أن تكون هي الأخرى مطلقة - مخرجات لاحقة ومتفرعة عن رؤى بشرية حاولت أن تتصدر المشهد الفكري الديني من خلال قراءات عقدية أو فقهية أو حتى ثقافية وأدبية، حتى غدت تلك القراءات - وهي ضمن وضع تاريخي محدد - جزءاً وفرعا من الأصل، في حين كان ينبغي أن يتحقق الوعي بالأصل من جهة، والطارئ من جهة أخرى، على مدى التطورات والتحولات التاريخية، اذ يغلب أن يُلبس ابتكار او رؤية جديدة ثوب القداسة ومن ثم إحلاله محل الأصل على الرغم من كونه نتاجاً بشرياً طارئا له الظروف الخاصة المولدة له.

لذا كان الاسلام التاريخي ما يعبر عن تراكم للرؤى التي تم توظيفها إما دينياً أو سياسياً لتأخذ مكانها في عمق وجود الفرد والمجتمع.. وتكتسب طابعاً دينياً أصيلاً، يجلّي مفردة الاسلام التاريخي.

• قيم الاسلام التاريخي

إن قيم الاسلام التاريخي تابعة للوضع التاريخي لبعض إضافات الإسلام، من كونها قيماً متولدة عن قراءات ورؤى خاصة، وتمت أدلجتها سياسياً لتأخذ مداها الاجتماعي والديني، مما يتعسر لاحقاً اكتشافها وتحديدها من جهة، وحتى نقدها أو فصلها عن الأصل من جهة أخرى، ومن أمثلة ذلك ما استشرى لدى مختلف الاتجاهات والمذاهب من عقدة الكراهية للآخر المختلف أو المخالف، بحيث أصبحت تلك العقدة من صفات المتقين الذي باتوا يشعرون بالحرص على تلك الفرعيات التي أضيفت إلى الأصل أو حلت محله، فظهرت

سلوكيات السب والازدراء مثلا على انها احدى القيم التي تميز الفرد المسلم، والاسلام منها براء.

فمثلا آية السيف حسب قول بعض فقهاء الاسلام قد أبطلت حكم أكثر من مئة وعشرين آية أخرى تأمر المسلمين بالحكمة والرحمة والإحسان في علاقتهم بأهل الكتاب. فكان من نتائج هذه المقولة أن ظهرت جماعات الإسلام الداعشي التي ألحقت بالمسلمين والإسلام أضراراً فادحة، من أبسط صورها ظهور موجة إلحاد وتنصّر لم يشهد مثيلها العالم الإسلامي منذ ثمانين عاما على الأقل.

لذا فإن الأخطر في تجليات العنف هو العنف الطائفي والعنف الأيديولوجي، إذ كثيرًا ما يتحول هذا العنف إلى ظاهرة اجتماعية، وإلى عنف له شرعة دامية تمارسه السلطة والجماعة، وتتبدى من خلال تضخمه وتغوّله، وكثرة ضحاياه الكثير من الهويات القاتلة، والهويات المقتولة، بسبب قيم الاسلام المفهوم فهماً تاريخياً.

• القيم المطلقة

في حين ذابت القيم المطلقة في واقع الممارسة والتطبيق لتغدو مجرد شعارات توظف حين الحاجة فقط، على مستوى انتاج الايديولوجيات، أو تصغر تلك القيم وتؤطر في حدود ضيقة جاءت صنيعة العصبيات المذهبية أو غيرها من الاتجاهات التي تحصر الدين في زواياها الضيقة فحسب.. القيمة المطلقة قيمة اعتبارية قائمة بذاتها من خير وعدل وكل فضائل الأخلاق، ولم تكن ضمن أولويات الخطاب الاسلامي على مدى الاسلام التاريخي، بل كانت مجرد اطار

عام وفضفاض ينظر له نظرة المسلمات المهملة، اذ يدرك الانسان كثير من المسلمات وفي ذات الوقت يهملها اذا لم تجلب له منفعة عاجلة او شخصية مثلا.

وأزمة القيم مشكلة عامة تكاد تواجه أغلب المنظومات الفلسفية والفكرية فضلا عن الدينية، وبالأخص في عصرنا الراهن، وذلك بسبب مشكلات بنيوية تتعلق بتلك المنظومات من ناحية طبيعة تشكلها وبناءها والاسس التي تستند إليها، ومشكلات أخرى قد تكون طارئة أو خارج بنية تلك المنظومات.

- اسلام القيم المطلقة

لذا كان من الجدير العودة الى إسلام القيم المطلقة، ذلك الاسلام الذي تجلّيه نصوص القرآن الكريم، اذ المشكلة ليست في تحريف النصوص كما حدث في الديانات السابقة بل المشكلة في تحريف الوعي، والفهم، والاستنتاج، والقيم المطلقة التي حث عليها الإسلام لم تكن غائبة على مستوى النص، بل على مستوى الممارسة والواقع، وفعل الثقافة هو ما ولد تلك المشكلة، أي تثقيف المفهوم الديني، وصياغة ثقافة قائمة على فهم يبتعد عن المحور ويلصق بالمساحات التي تعد على الهامش لا أكثر.

ان تفعيل القيم المطلقة في الخطاب الديني الاسلامي يستدعي استحضار الكليات او المفاهيم والقواعد الكلية التي يمكن أن تمثل مرجعية عليا في إنضاج الخطاب الديني ضمن حدود القيم العليا، وهذا الاستحضار ليس من العسر بمكان سوى حاجته الى فعل ميداني واقعي على مستوى فهم النصوص الدينية

وتوظيفها في تحقيق المقاصد الكلية للإسلام من خلال إرساء تلك القيم على كونها مرجعيات معرفية ثابتة، والتجرد عما سواها من زوايا حادة تفضي الى الإقصاء وتفتيت السلم المجتمعي، بهدف اثبات أن الاسلام دين يحث على تكريس القيم المطلقة التي تتمتع بعمومية وشمولية ومقبولية عامة.

المحور الرابع: إشكاليّات الفقه والقيم في إطار مشكلات العنف

مدخل:

لم يبتعد العنف كمفهوم عن فضاء الدِّين، وغالبًا ما يتم اقتران العنف بالدِّين، وهي إحدى مشكلتي البحث، من جانب آخر تتحدد المشكلة الأخرى في سيِّاقات إنتاج العنف في الفكر الدِّيني وما يستتبعها من إطلاق مفردة (العنف الدِّينيّ) التي أصبحت عنصرًا أساسًا في بناءات النقد الدِّينيّ، على أنَّ مشكلة العنف تعدُّ من كبريات مشكلات الإنسان عبر تَّأريِّخه الطويل، وافترض في هذه الورقة أنَّ العنف يبدأ من المعنى، أو ثمَّة علاقة جدلية بين المعنى والواقع في إنتاج مختلف أشكال العنف، بحيث باتت المعاني عنيفة، بفعل واقع الفهم البشري الذي يعاني من اختلالات فكريَّة صاحبت جلَّ المنظومات الفكريَّة والثَّقافيَّة، ويمكن أنْ نحدِّد إشكاليّة (عنف المعنى) عبر الوقوف على ما تختزله النصّوص الدِّينيَّة من دلالات تكرِّس العنف في محاولة للكشف عن الأسباب التي تقف وراء إنتاج العنف عبر النَّصِّ الدِّينيّ، وما إذا كان الدِّين سببًا للعنف أو أحد عوامل العنف، وتحديد موضوعي للثغرات التي يعاني منها الفهم الدِّينيّ في تفسيره للنَّصِّ الدِّينيّ وممارسته للعنف في حدود المعنى، عبر توظيفه لثنائيَّة الإيمان والكفر في عملية الفرز (الدِّينيّ واللادينيّ) والتي تستتبع (عنف الممارسة وممارسة العنف).

وتتضح سيِّاقات إنتاج العنف بمرحلتين، الأوّلى مرحلة (المعنى) التي تتمثل بأنماط التفكير السائدة والمرتكزة على أساس افتراض وجود مغاير في المعتقد مسلوب الحقوق، ليتم تشكل المرحلة الثانية (الممارسة) والتي تتمثل في شرعنة

(الممارسات العنفية) تجاه الآخر (المفترض) وتحت إطار (التَّشريِّع واجتهادات الفقهاء) الذي يعاني هو الآخر من مشكلات عدة في البنية المعرفيِّة، من قبيل الأطر (الزمكانيَّة) غير المنظورة على الأغلب في بيئات الفهم الفقهيّ، وبسبب سطوة (أدوات المنهج الفقهيّ/علم أصول الفقه) على الفكر الدِّينيّ، وضعف حضور القيم الإنسانيَّة في واقع الفهم الدِّينيّ قديمًا وحديثًا.

إنَّ عمليَّة رصد إنتاج العنف في المرحلتين (المعنى والواقع) على قدرٍ عالٍ من الأهمِّيَّة في سبيل تذويب حاجز الجليد بين الوجدان الإنسانيّ والمضمون الدِّينيّ الذي يكفل وجود الإنسان وكرامته ومقومات عيشه.

لا يمكن أنْ يكون للنَّصِّ أيُّ معنى من دون عمليَّة الفهم، ولا تتم إنتاج المعنى إلَّا بالفهم، والفهم نشاط بشري يقع تحت تأثيرات مختلفة، تجعل منه كيانًا مرادفًا للإنسان، بمعنى أنَّ الإنسان يمارس عمليَّة الفهم بكلِّه، وبما يحمل من أعباء على مستوى الذهن والروح والعاطفة، وهذه ما يمكن تسميته بالقبليات التي تسبق عمليَّة الحكم بعد الفهم.

إنَّ المعنى – وهذه الحال - سوف لن يكون تابعًا بنحو تام إلى النَّصِّ، بل يتشكل من خلال عناصر ذهن القارئ للنَّصِّ، فإذا كانت العناصر المكونة لذهنية القارئ عناصر متوحشة، سيكون المعنى متوحشًا، كذلك العكس..

لقد أبتلي الفكر الدِّينيّ بنحو عامٍّ بتلك المشكلة، مشكلة الفهم، التي تتفرع على عدّة مشاكل:

١ - تضخم الفهم، عندما يضيف القارئ إلى المعنى ويحمِّل النَّصَّ فوق طاقته ويفهم بنحو مبالغ فيه، ويشحن دلالات النَّصِّ بإضافات طارئة تحرِّف المعنى، وتخلق أنموذجًا متصلبًا، لا يقبل التأويل.

٢ - انزياح الفهم، عندما يساوق الفهم معاني بعيدة ويتحرك في مجال مجانب عما عليه روح النَّصِّ وغاياته التي ينبغي أنْ تبرز.

٣ - أدلجة الفهم، عندما يخضع العقل الدِّينيّ لغايات مرحليَّة في الوجود الإنسانيّ، غايات من شأنها تقويض الدِّين بممرات حرجة ومساحات ضيِّقة تؤثِّر على سمو المعرفة الدِّينيَّة، وهي من أبرز مشاكل الثَّقافة بنحو عامٍّ عندما ينزاح الفهم إلى الميول دون الحقائق.

٤ - تزييف الفهم، عندما يفتقد أساسه المعرفيّ ويتجاوز مصادره الوحيانيَّة إلى مصادر بشريَّة محدودة خارجة عن نطاق القيم.

وفي هذه الورقة البحثيَّة تتجلى محاولة إبراز المعاني العنيفة التي أنتجتها الذهنيَّات المتشددة، وإنَّما عبَّرت بـ (عنف المعنى) لا عنف الفهم؛ لأنَّ الفهم للأسف أضحَّى (معنى) مستقرًا في الأذهان وغائرًا في السلوك وسمة للحركات الدِّينيَّة المتشددة، ومن ثمَّ هويَّة تمَّ إسقاطها على التراث الدِّينيّ، فلم يكن جزافًا إطلاق هذا التعبير (عنف المعنى) على ممارسات الفهم العقيم.

١ - تضخم الذات العقديَّة وأثرها في قبول الآخر

الذات العقديَّة هي تلك الذات المركبة من العقل المعتقد والإعتقاد، والثاني يتضمن مجموعة من الأفكار التي تترتب على مستويين، مستوى الحقيقة الدِّينيَّة، ومستوى الفهم لتلك الحقيقة، وربَّما يعاني ذلك الفهم من إضافات شخصانيَّة متمثلة بقبليات الفهم، وإرهاصاته وهواجسه، تحت وطأة البيئة والثَّقافة والمكونات المعرفيَّة المختلفة..

إنَّ تحول المعتقد من الحقيقة إلى الفهم يضفي عليه طابعًا بشريًا تكتنفه نسبية الفهم، وما يضيفه الفهم من معاني قد لا تتسق مع الحقائق الدِّينيَّة المجردة عن الفهم..

والذات القابلة للفهم الدِّينيّ قابلة كذلك لانتقال حالة القدسيَّة وتسربها إليها، ما يعني كونها ذاتًا مركبة من العناصر الفرديَّة والإجتماعيَّة في تركيبتها إضافة إلى عناصر المعتقد، والتي بدورها تعمل على نقل الذات من كيانها المستقل إلى كيان معقَّد بعض الشيء، كيان يشتمل على حصانات تمنع تسلل النقد إلى الذات، وهو ما يمكن اعتباره ضرب من معصوميَّة الفهم، الناتجة عن معصوميَّة المعتقد، إذن ثمَّة مشكلة على مستوى عدم التمييز والفرز بين الذات من جهة، والمعتقد من جهة أخرى.

إنَّ حالة الإندماج بين الذاتي والموضوعيّ في المعرفة الدِّينيَّة يفسِّر مشكلات الفكر الدِّينيّ على مستوى الحوار، والتعايش، والتقارب الحضاري، وبسبب خلق ثنائيات حادة تسود الفكر الدِّينيّ وتؤثِّر على مختلف علاقات البشر،

وتتضح أهمِّيَّة رصد ومعالجة التضخم الحاصل في الذات العقديَّة، وما له من أثر في إعاقة التقارب الإجتماعيّ، ذلك أنَّ سمة الإختلاف في العقول أو الفهوم طبيعيَّة، وتنوع وجهات النظر أمر إيجابيّ بحدود طبيعته الذهنيَّة، لكن عندما يتجاوز الحدود الذهنيَّة إلى حدود الإنسجام القلبي الذي يستلزم علاقات إنسانيَّة سليمة، حينئذ تبرز المشكلة، وتأخذ أبعادًا اجتماعيَّة وحتى سِّياسيَّة على مستوى عامٍّ.

يمكن إرجاع إشكاليِّة التعصب والتشدد الدِّينيّ إلى ما تنتجه عمليَّة التضخم في الذات العقديَّة من ممانعات تجاه قبول الآخر، فالآخر إذا كان رأيه غيرَ مقبولٍ فلا مشكلة، وهي من سنن الإختلاف الجارية على البشر، لكن قبول الآخر لا يتوقف على قبول رأيه، وهنا الفارق، فلا ينبغي أنْ تتعلق مقبولية الآخر على مقبولية رأيه والشراكة معه في الإنتماء، وثمَّة شاهد قرآنيّ ربَّما يوضِّح بدقة ما نحن بصدده، فقوله تعالى: ((وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (ال عمران/ ١٠٣)

ففي الآية فرضٌ من الله تعالى على ضرورة الإعتصام والتقارب وعدم الإفتراق، على مستوى العلاقات والتعايش لا على مستوى العقول والفهوم؛ لأنَّ الأخيرة من سنن الإختلاف لدى البشر أنْ تختلف عقولهم، لا أنْ تختلف قلوبهم، لذا أردف قوله تعالى: (... فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا..) فمهما اختلف وتنوعت العقول والمعتقدات لا ينبغي أنْ تستتبع اختلاف القلوب بل تأتلف تحت عنوان التعايش الإنسانيّ، وإذا كانت ثمَّة تباعد للقلوب

فهو يعود لجملة من الأسباب التي من أبرزها اختلاط الذاتيّ بالموضوعيّ، وتعالي الذات بتعالي المعتقد، واندماجها بالمعتقد على النحو الذي يجعلها تكتسب حصانة المعتقد ومعصوميَّته إلى الحد الذي يجعلها لا تقبل التقارب القلبي مع الآخر، وهو ما أدَّى إلى تعاظم الإقصاء والعنف بين فئات مختلفة في التفكير وعند مختلف الديانات والمذاهب، حتى أنتج مشكلة أخرى كانت من أخطر ما واجه الدِّين وهي اقتران الدِّين بالعنف، وبسبب عنف الفهم أصبحت معاني الدِّين عنيفة، وبسبب عنف المعنى أصبح الواقع عنيفًا، وهكذا تتسرب أطراف المشكلة إلى الواقع، ليتم توظيف تلك المشكلة سِّياسيًّا عبر خلق تلك الثنائيات الصارمة، من جراء تعميم وتطبيق لمعايير الحق والباطل على فئات ومجتمعات بأكملها.

ومن الجدير أنْ نلحظ مستويين من التضخم في الذات، أوّلهما على مستوى الفرد، وثانيهما على مستوى المجتمع، فكما يشعر الفرد بشيء من الحصانة في فهمه وما يظنُّه من معتقدات، كذلك الحال في المجتمعات وروحها، ووعيها المشحون بمانعات قبول المختلف عقديًا وحتى ثَّقافيًّا، والمشكلة أنَّ في بعض المجتمعات تعيش مفارقة في الشعور بتضخم الذات والأفضليَّة على بقيَّة الجماعات رغم تدني واقعها واستلاب هويتها الحقيقيَّة، وضياع جدوى إرثها الحضاري في المبالغة بالتمجيد، والتفاخر الذي يناقض ما هي عليه حال.

٢ - عنف المعنى (العنف غير المباشر):

ترى النظرية السلوكيَّة أنَّ العنف لا يورَّث، فهو إذن سلوك مكتسب يتعلمه الفرد أو يعايشه خلال حياته، وبخاصَّة في مرحلة الطفولة، فإنْ تعرض لخبرة العنف، في المراحل الأوّلى من حياته، فهو في الغالب سيمارسه لاحقًا مع غيره من الناس، وحتى مع عناصر الطبيعة نباتًا كانت أو حيوانًا؛ فالعنف إذا ظلَّ أسودًا يلازم الإنسانيَّة ويقضِ مضاجعها، ولا يزال العنف يطرح نفسه بظلِّه الثقيل ويبدِّد كلَّ آمال البشريَّة في حياة تسودها قيم المسالمة والإخاء. ويقول (ألبرت باندورا): يحدث الكثير من التعلم من خلال المحاكاة؛ فالسلوك العدواني والعنف والهياج الإجتماعيّ يتأتى من محاكاة Imitation الناس المحيطين به، ضمن الإطار الذي تحدده الفروق الفطريَّة. ويعتقد أنَّه كلّما كان النموذج ذا مركزٍ أو مقامٍ أهمٍّ زاد احتمال إقدام الفرد على محاكاة سلوكه، فعلى سبيل المثال أنَّ احتمال انتشار العنف الصادر من لاعب شهير أثناء مباراة لكرة القدم إلى جمهور المتفرجين أقوى ممَّا لو صدر هذا العنف من لاعب أقلِّ شهرة وطالما أنَّ هذه المحاكاة تحدث بمعزل عن العقوبة (كمثال العنف)، فهذا يعني أنَّ الفرد قد يتعلم الكثير من الأشياء من نموذج معتبر. وهناك رأي يقول بأنَّ احتمال إقدام الأطفال على العنف لدى الذين سبق أنْ شهدوا العنف الصادر من الراشدين أقوى من إقدام الأطفال الذين لم يشهدوا هذا النوع من العنف[١]؛ فالعنف إذن سلوك متعلّم من خلال ملاحظاتنا لغيرنا من الناس وتقليدهم

[١] ديفيد فونتانا، الشخصيَّة والتربية، ترجمة عبد الحميد يعقوب جبرائيل وصلاح محمَّد نوري داود، مطابع التعليم العاليّ، أربيل. العراق ١٩٨٦ ، ص١٥٦ .

والإقتداء بسلوكهم، ومن خلال علاقاتنا المتبادلة معهم والتفاعل القائم بيننا وبينهم[1].

- **عنف المعنى عبر توظيف مفهوم الحاكميَّة**

ينطلق الفكر الدِّينيّ الإسلاميّ من مفهوم الحاكميَّة للتأسيس إلى جملة من الأفكار الرئيسة التي تتفاوت من اتجاه إلى آخر بحسب نمط الرؤيَّة والمنحى الذي يرتكز عليه الفكر.

وعلى مستوى الاتجاهات المتشددة التي لها دور فاعل في إنتاج المعنى العنيف تمثِّل فكرة الحاكميَّة إحدى الأفكار الرئيسة التي يستند عليها فقه التكفير، والتكفير بحد ذاته يعدُّ المنطلق الأوّل لتَّشريِّع الجهاد، فمن دون افتراض كفر الآخر لا يمكن أنْ يقوم فقه الجهاد، لذا فإنَّ تصور الحاكميَّة وفق الرؤيَّة المتشددة يكشف عن عنف المعنى الذي يرسخ في الذهن المتشدد، ذلك عندما يرى انحصار الحقانيَّة في الحكومة الدِّينيَّة التي يستنبطها من مفهوم الحاكميَّة وبطلان ما يغايرها من حكومات وضعيَّة، بل وكفر كلِّ حكومة غير دِّينيَّة، بالنحو الذي يخلق فيه نموذجًا نهائيًا للحكومة يمثِّل معيارًا لكفر الآخر عندما لا ينتمي إلى ذلك الأنموذج.

فمن معايير التكفير قديمًا وحديثًا هو الحكم بغير ما أنزل الله، والبعد عن كون مقتضى حاكميَّة الله تعالى من موجبات الكفر، لكنَّ هذا السبب لم يتشكَّل بنحو متفق عليه، بل اختلف في بعض تفاصيله، ومع أنَّ فكرته الأساسيَّة قائمة

[1] فرج عبد القادر طه، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي.

على اختصاص الله تعالى بالحكم المطلق، وإمكانيَّة تفرع ذلك الحكم أو تجليَّه على يد من منحه الله صلاحية الحكم، وهو ما يشكِّل المساحة المتفق عليها، لكن بالنظر إلى مفهوم الحكم والكفر المترتب عليه يبدو الإختلاف فيه واضحًا، وهو مؤشر أوّل على عدم تماميَّة السبب؛ لكونه مما اختلف فيه والتكفير لا بدَّ أنْ يستند إلى معايير قطعيَّة لا خلاف عليها.

وقد أخذ التطور في فكرة الحاكميَّة على يد أبي الأعلى المودودي وسيِّد قطب، وهما من أقطاب الاتجاه السلفي الحديث، وسيتضح ذلك بحسب ما يأتي:

- **تصور الحاكميَّة عند أبي الأعلى المودودي:**

انطلق المودودي من مفهوم أنَّ الله تعالى الخالق المدبر الذي بيده مقاليد كلِّ شيء له السيادة المطلقة على مجريات الكون بما فيه الإنسان وهو وحده الذي يمتلك حق تَّشريِّع الإباحة والتحريم وهو وحده الذي يستحق العبادة والطاعة والإلوهيَّة، وليس هناك فرد أو مؤسسة حتى البشريَّة كلِّها أنْ تدعي أيِّة سيادة، فالملك لله وحده، وقوانين الإسلام هي التجسيد الشَّرعيّ لأوامره وهذه هي الحاكميَّة التي لا يسع أحد من الناس أنْ لا يمتثل لها أو يعتقد بها؛ لأنَّها ترتكز إلى عدة من الآيات القرآنيَّة، بل على فكرة العبودية التامَّة التي يجب على الإنسان الإلتزام بها وبمقتضاها؛ لأنَّ حياة البشر تعود بجملتها إلى الله فلا يقضون بشأن من شؤونها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم بل يرجعون فيها إلى الحكم لله ليتبعوه وما عداه فهو عبوديَّة لغير الله أو حاكميَّة الله للعباد)(١).

[١] المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة: ٣٨

يتضح الربط بين العبوديَّة وفكرة الحاكميَّة بقوله : (يجب الإلتزام بمقتضاها – أي بالحاكميَّة - وهذا الإقتضاء ناتج عن تأويل خاصٍّ به، ثم يخلط بين الحاكميَّة التكوينيَّة والحاكميَّة التَّشريعيَّة ليسند الأخيرة إلى الأوّلى، بشكل يجعل منها – أي الحاكميَّة التَّشريعيَّة - أصلًا إيمانيًا مستقلًا.

ويقول: (إنَّ من أبرز الدواعي للحاكميَّة خضوع الكون لله وحده الذي بعث الرسل ليقيم في العالم العدالة الإجتماعيَّة على أساس ما أنزل من البيانات، ولا بدَّ للدَّولة الإسلاميَّة أنْ لا تترك مساحة في الحياة الإنسانيَّة لغير الشَّريِّعة، ولا بدَّ أنْ تكون دَّولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانيَّة بأسرها، ولا بدَّ أنْ تطبع كلُّ فرع من فروع الحياة الإنسانيَّة بطابع نظريتها الخلقيَّة وبرنامجها الإصلاحي وليس لأحد أنْ يقوم بوجهها ويستثني أمرًا من أمورها لأنَّ الحاكم الحقيقي في الإسلام هو الله)(١).

وهنا يتوسع في الحاكميَّة كتَّشريِّع شامل ليس لأحد أنْ يعترض عليه في أي شيء من تفاصيل الحياة، وهذه الصرامة في التطبيق تؤدي إلى التوسع في التكفير، وهذا ما لم يشهد له دَّليل معتبر.

ويؤكِّد المودودي أهمِّيَّة السلطة في ترسيخ أصول الدِّين بقوله: ((خلاصة القول أنَّ الأصول الإلهيَّة يظهر جوهرها في السلطة سواء اعتقد بها الناس من حيث أنَّ حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة أو من حيث أنَّ الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وإنَّ أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان))[٢] ، فالدِّين لا يمكن تطبيقه من دون السلطة،

[١] المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه: ٧٢
[٢] المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة: ٢٨

وهذا الإقتران وإنْ صح نسبيًا من ناحية التكميل وإرساء شَّريِّعة الدِّين لكنه اقتران مبالغ فيه من حيث شدة التأكيد عليه.

وفي تصور المودودي تشترك الربوبيَّة مع الحاكميَّة في ترادف مزعم[1]. فحقيقة الربوبيَّة عنده هي السلطة، وحقيقة العبادة هي الطاعة، والنبيُّ هو الممثِّل الأعلى للسلطة، وأنَّ القانون الذي يضع قيود التحريم والتحليل قانون الله فقط، أمّا قوانين الآخرين باطلة ومردودة، ويعتقد المودودي أنَّ الحكم والسلطة لا يقبل منهما شيء من التجزئة والتقسيم، فالذي يعتقد أنَّ أمرًا كائنًا ما كان يمكن أنْ يأخذه من دون الله فإنَّه يأتي من الشرك مثل ما يأتي به الذي يدعو إلى غير الله ويسأله[2]. وهكذا نقل المودودي قضية الحكم والسلطة من نطاق الفقه ــ كما يعتقد أغلب المسلمين ــ إلى نطاق العقائد والأصول، لأنَّه قد أسسها على فكرة خضوع الكون إلى إرادة الله، ورأى أنَّ العدالة فقط تحقق عندما يحكم الناس بالآيات القرآنيَّة، وبهذا العرض لم تترك نظريَّة المودودي دورًا للإجتهاد الإنسانيّ في رسم منهاج الحياة حتى في الفروع والتفاصيل.

إنَّ تحول المعنى من مجاله الفقهيّ إلى مجاله العقائديّ من شأنه أنْ يضخِّم المعنى كذلك نلاحظ توظيفه للمعنى في سيِّاق حاد غير قابل للنقاش..

وتعدُّ قراءته قراءة مرحلية لها ظرفها الخاص والمحدد في ضوء مقتضياتها، لذا تستدعي منا إعادة إنتاجها أو تجاوزها إلى مرحلة لاحقة لها مقتضياتها المختلفة.

---

[1] ظ: المصدر نفسه: ٦٣

[2] المصدر نفسه: ٣٢

- **تصور الحاكميَّة عند سيِّد قطب:**

وافق قطب المودودي في الآراء، وفرَّق بين الجاهليَّة الأوّلى وجاهليَّة القرن العشرين، ويرى أنَّ الأخيرة أسوأ؛ لأنَّ الجاهليَّة الأوّلى كانت تضع شريكًا مع الله، بينما جاهليَّة القرن العشرين ــ كما يرى ــ أساسها الإعتداء على سلطان الله، وأخصُّ خصائص الإلوهيَّة وهي الحاكميَّة؛ لأنَّها تسند الحاكميَّة إلى البشر فتجعل بعضهم عبيدًا للآخر وذلك في صورة ادعائهم أنَّه له الحق في وضع التصورات والقيم والشَّرائع والقوانين بمعزل عن منهج الله[1]. وبذلك يتفق مع المودودي في أنَّ قبول التَّشريِّع من غير الله ((عبادةً له))[2]. ويشرح سيِّد قطب كلمة((لا إله إلَّا الله)) فيرى معناها لا حاكميَّة إلَّا لله ولا شَّرعيِّة إلَّا من الله ولا يفهم منها إلى ردِّ الحاكميَّة إلى الله[3].

إنَّ فكرة الحاكميَّة بهذا المستوى من التعقيد ستكوّن منفذًا واسعًا لإطلاق الكفر على مجتمعات كاملة، وتكمن المشكلة في تأويلهم للحاكميَّة من جهة، ولكلمة (لا إله إلَّا الله) من جهة آخرى، بطريقة غير قابلة للنقاش والنقد، فالفهم الذي يعرض له المودودي وقطب يكاد يكون مقدَّسًا، أمّا غيره من القراءات والتأويلات فلا موقع لها لديهم، وهذا تعسف سافر وصورة واضحة للمعنى العنيف الذي يقدِّمونه .

---

١ سيِّد قطب: معالم في الطريق: ٩

٢ المصدر نفسه: ١٠

٣ ظ: المصدر نفسه: ٣١

وفي صدد المقارنة بين الجاهليَّة الأوّلى والجاهليَّة المعاصرة يقول: ((لقد كان العرب في جاهليتهم الأوّلى أرقى من مجتمعات الجاهليَّة العلميَّة الحديثة؛ لأنَّهم فقط كأنَّه يرون الله مشرِّعًا بينما الجاهليَّة الحديثة تنكر عليه حاكميَّته، ويزولونها هم بأنفسهم فهم أكثر شركاء، لذلك سماهم القرآن بثلاث تسميات الكفر والفسق والظُّلم))[١].

ويؤكِّد قطب أنَّ ربوبيَّة الله وحدها تعني ثورة على حاكميَّة البشر بكلِّ صورها وأشكالها والتمرد الكامل عليها[٢]، ويعتمد عليها في دعوته إلى حجب الناس عن الرجوع إلى المؤسسات القضائيَّة فيرى أنَّ التحاكم إلى القوانين البشريَّة مخالفة للدِّين وإشراك في الحاكميَّة[٣] ؛ لأنَّ توحيد الإلوهيَّة يعني توحيد الربوبيَّة وهي تعني حاكميَّة الله[٤]، فأظهر مصطلحًا جديدًا هو توحيد الحاكميَّة .

ويتناول قطب الآيات الثلاثة من سورة المائدة سالفة الذكر ويقول: (ما قيمة دعوى الإيمان والإسلام باللسان دون العمل الذي هو أقوى تعبير من كلام، لا سيَّما وأنَّ العمل ينطق بالكفر)[٥]، متغافلًا عن سيرة النبيِّ (ص) في إمضائه لإسلام من نطق الشهادتين دون ملاحظة نوع أعماله، وربَّما ينطق العمل بالكفر كما في تعبير سيِّد قطب لكن ذلك لا يستدعي إطلاق الكفر، وإلَّا فإنَّ المنافقين في عهد النبيِّ (ص) قد نطقت أعمالهم كفرًا ولم يتم تكفيرهم أو استحلال دمهم.

---

١ المصدر نفسه: ٤٨٣/٢

٢ ظ: المصدر نفسه: ٨٠

٣ المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة، ٨١

٤ سيِّد قطب، معالم في الطريق: ٤١

٥ المصدر نفسه: ٣٧٦/٢

في ضوء قراءتي للمودودي وقطب تتمثَّل المشكلة بالمعاني المشحونة تجاه الآخر، إذ لا يمكن أنْ يتحقق العنف ما لم يكن الآخر في زاوية ضيِّقة، وما لم يكن وجوده وكيانه على المحك، عندما يسلب كلَّ خصائصه الإنسانيَّة والمعنويَّة، ولا ينكَّر ما للظرف السِّياسيّ والآيديولوجي في عصر كلٍّ من المودودي وقطب في صنع هذا التصور لديها مما يستدعي أنْ نتعامل مع فكرهما على أساس مرحلي مؤقت لا مطلق.

- نقد الأسس النظريَّة لمفهوم الحاكميَّة لدى الاتجاه المتشدد:

لقد اعتمد المتشددون عند عرضهم للحاكميَّة مجموعة من الأدلة القرآنيَّة للدلالة على صياغتهم لها، وسيتم التعرض لأهمِّها :

الدَّليل الأوّل: لقد اعتمد دعاة الحاكميَّة على الآيات الثلاث من سورة المائدة:

[وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ][1] .

[1] سورة المائدة : ٤٥،٤٦، ٤٧.

وجاءت هذه الآيات بوصف الذين يسارعون في الكفر، وأشارت إلى اليهود الذين كانوا يحتكمون إلى شَّريِّعتهم (التوراة)، فلما حصل بينهم من ارتكب جرمًا وكانت شَّريِّعتهم تحكم عليه بالرجم فأرادوا تخفيف الحكم عنه فجاؤوا إلى النبيِّ لعلَّهم يجدون عنده ما هو أخف فخيَّر الله النبيَّ بين أنْ يحكم بينهم أو يعرض عنهم، ويتساءل القرآن الكريم ـ مستنكرًا - كيف يحكِّمونك وعندَّهم التوراة التي تحتوي على حكم الله كما يعتقدون؟، ويشير النَّصُّ إلى أنَّ اليهود كتموا حقيقة حكم التوراة في الجناية تلك فقال: [وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ][1]، وعندئذ قال: [وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا][2]، إذ يظهر من النَّص أنَّ الذين وسماهم القرآن بالكفر هم أولئك الذين علموا حكم الله وأخفوه عمدًا، وروجوا حكمًا آخر في الوقت الذي يزعمون فيه أنَّ توراتهم فيها هدى ونور وشَّريِّعة وقد حكم بها النبيِّون، فالكفر الذي في الآية على فرض عدّه ((الخروج من الدِّين)) فإنَّه لا يتحقق على وفق منطق الآية إلَّا مع الجحد والعناد في الانتقال من حكم الله عمدًا واستحلالًا إلى حكم آخر بغية تخفيف الحكم وأي هدف غيره، وجاء الوصف في ما بعد هذا المقطع من الآيات بالظالمين والفاسقين لحيثيات أخرى[3].

وتتناول الآية الثانية القصاص إلَّا إذا تصدق المجني عليه فهو كفارة له، ثمَّ تنصُّ أنَّ على من لم يحكم بالقصاص فهو ظالم والظلّم أنْ يترك الجاني دون عقاب مستحق، والظالم أعم من الكافر، ثم يطالب النَّصّ أهل الإنجيل أنْ

---

[1] سورة البقرة: ٤١.

[2] سورة المائدة : ٤٤.

[3] ظ: عبد الأمير كاظم زاهد, إشكاليَّة فهم النصّوص المرجعيَّة للأصوليَّات الإسلاميَّة : ٣٩٣

يحكموا بما أنزل الله فيه ويورد أنَّ من لم يحكم بما فيه فأولئك هم الفاسقون أي((العصاة)) وتعبير الظالمين والفاسقين غير الكافرين.

فالجملة الشرطية في الآيات الثلاث واحدة ((ومن لم يحكم بما أنزل الله)) وقد جاء جوابها متعددًا في سيِّاق ثلاث آيات متتابعات وليس لنا أنْ نفهم التعدد على فعل شرط واحد إلَّا بالإستعانة بالسيِّاق ومن تعدد الأوصاف يتبين أنَّ الجاحد المستحل والذي يبحث عن حكم غير شَّرعيّ من قانون آخر بغية الإفادة من غير حكم الله فهو((كافر)) وإنْ اختلفوا في كفره أنَّه ليس كفر اعتقاد وإنِّما هو كفر عصيان كما هو رأي بعض المفسِّرين[1] وإنَّ من لم يعاقب الجناة بالقصاص فهو ظالم، وإنَّ أهل الإنجيل إذا تركوا الاهتداء به فهم فاسقون عصاة.

وحتى ابن تيميَّة – في أحد المواضع - لا يقول بما يقولون به كما يتضِّح من قوله: (والإنسان متى حلّل الحرام المجمع عليه أو حرم الحرام المجمع عليه أو بدل الشَّرع المجمع عليه كان كافرًا مرتدًا باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين : [وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ]؛ أي: المستحل للحكم بغير ما أنزل الله)[2].

ومثله قول ابن القيم الجوزية: (والصحيح: أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين: الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم، فإنَّه إنْ اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة، وعدل عنه عصيانًا، مع اعترافه بأنَّه

[1] ظ: الطباطبائي، محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ٢٠٠/٥
[2] ابن تيميَّة, أحمد أبو المجد، الفتاوى: ٢٦٧/٣

مستحق للعقوبة؛ فهذا كفر أصغر. وإنْ اعتقد أنَّه غير واجب، وأنَّه مُخيّر فيه، مع تيقُّنه أنه حكم الله، فهذا كفر أكبر. إنْ جهله وأخطأه، فهذا مخطئ، له حكم المخطئين)[1]، فيتضِّح من كلامه أنَّه لا يرى ما يذهب اليه المودودي وسيِّد قطب في الحاكميَّة.

وقد اختلف الصحابة في الآية فقد نقل المفسِّرون أنَّ عبد الله بن عباس يراها أنَّها فيمن يجحد حكم الله، فلا يجوز تعميمها على من لا يجحد، وأنَّ البراء بن عازب يرى أنَّ الآيات الثلاث نزلت في الكفار خاصَّة فلا دَّليل على جعلها على المسلمين ومعه الضحاك وعكرمة وابن قتادة[2].

وسبب نزول الآية يتضمن حادثة اليهود لما زنا منهم رجل بإمرأة ذهبوا إلى رسول الله (ص) يستفتونه بشأنها، فلما سألهم عن حكم الزاني المحصن عندهم في التوراة كتموا حكم الله وجحدوه وادعو على الله حكمًا غير حكمه، ولم يعترفوا بحكم الله الموجود في التوراة إلَّا بعد أنْ ضيَّق عليهم النبيُّ (ص) الخناق فاعترفوا بحكم الرجل كرهًا على مضض[3]، وقال الرازي أنَّ المقصود من النَّص تهديد اليهود لإقدامهم على تحريف الحكم بتغيير حد الزاني وإنكار حكم الله ولأجلِّه فهم لا يستحقون وصف الإيمان[4]، وقد وضَّح أنَّ المراد من قوله تعالى: [وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ] [5] هم اليهود.

---

[1] ابن القيم الجوزية, مدارج السالكين: ٣٣٦/١

[2] ظ: الطُّوسيّ، محمَّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: ٥٣٢/٣، الراوندي، فقه القرآن،٢/٢.

[3] ظ: الواحدي، عليّ بن احمد: أسباب نزول القرآن:٧٠

[4] ظ: فخر الدِّين الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب: ٢٧٦/٥. السِّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور: ٣٧٩/٢

[5] سورة المائدة: ٤٤

وينقل الرازي عن عطاء أنَّ المراد بالكفر هنا ليس الكفر الذي يخرج المرء من الملَّة إنَّما هو دون الكفر الإعتقادي، ومثله ورد عن طاووس فهو ليس كالكفر بالله واليوم الآخر [١].

ويرى الزمخشري أنَّ المراد بآيات الله الثلاثة المتقدِّمة أنَّها نزلت خاصَّةً بأهل الكتاب، فمن جحد منهم حكم الله فقد كفر، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم أو فاسق[٢].

ويرى الطُّوسيّ في التبيان أنَّها عامَّة فمن حكم بغير ما أنزل الله مستحلًا لذلك كفر[٣].

وقال الطباطبائي: (وقد اختلف المفسرون في معنى الكفر من لم حكم بما أنزل الله، وهي مسألة فقهيَّة، الحقُّ فيها: أنَّها المخالفة للحكم الشَّرعيّ أو وليُّ الأمر أو الرد عليه وكلُّ ذلك يوجب الكفر، وفي صورة العلم بثبوته مع عدم الرد عليه فلا توجب كفرًا وفسقًا لكونه قصورًا يعذر فيه إلَّا أنْ يكون قصورًا في شيء من مقدِّماته)[٤]. ويرى الطباطبائي أنَّ الآيات الثلاثة متصِّلة الأجزاء يرتبط بعضها ببعض، وأنَّ النَّصَّ إنَّما وصف اليهود بالكافرين فلأنَّهم لم يلتزموا بالميثاق الذي عاهدوا الله عليه وهو حفظ كتابهم.

---

١ ظ: فخر الدِّين الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب: ٦٨/٦.

٢ ظ: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: ٥٨/٢

٣ ظ: الطُّوسيّ، محمَّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: ٥٣٣/٣.الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن: ٢/٢

٤ الطباطبائي، محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ٢٠٠/٥

فيما يذهب الكاشاني إلى أنَّ وصف (الكافرين) يعود على الجاحد، أمّا وصف الفاسقين والظالمين يعود على من أقرَّ بقلبه وترك العمل به[1].

وقال القرطبي: (لا يمكن حملها على المسلم تارك العمل بالأحكام لأنَّ المسلم لا يكفر وإنْ ارتكب كبيرة)، فيرى أنَّها نزلت في خصوص أهل الكتاب[2].

ممَّا تقدَّم يتضح عدم اتفاق المفسرين على أنَّ الآية نَّصٌّ في تكفير من لم يحكم بما أنزل الله.

الدَّليل الثاني:

ويستدل البعض بقوله تعالى على لسان يوسف: [مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّـهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّـهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ][3].

إنَّ في الآية حصرًا بدلالة النفي والإستثناء على أنَّ الحكم لا يكون إلَّا لله تعالى، وفي ضوء الآية يرى سيِّد قطب : (أنَّ الربوبيَّة لا تكون إلَّا لله، ولكن الشَّرائع في الجاهليَّات المتعددة الأشكال تعطي لنفسها خصوصيَّة الحكم والسلطان، وأنَّ الله لم يجعل لها سلطانًا ولم ينزل بها من سلطان، ومن ادَّعى له هذا الحقّ فقد نازع الله ألوهيَّته سواء كان فردًا أو طبقة أو حزبًا أو أُمَّة أو الناس جميعًا، ومن نازع الله فقد كفر كفرًا بواحًا ويعتبر كفره من المعلوم

---

[1] ظ: الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي: ٤٣/٢

[2] القرطبي، محمَّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن: ٧٥/٢

[3] سورة يوسف: الآية ٤٠

من الدِّين بالضرورة حتى يحكم هذا النَّصّ وحده)[1]، ويتضِّح أنَّ الآية تقرِّر أنَّ الله تعالى أسس الدِّين على الإخلاص لله وحده لا شريك له كما نقل الطبري هذا المعنى عن الربيع وأبي العالية[2] .

وقال الرازي : إنَّ الآية تدلُّ على أنَّه ليس لغير الله حكم واجب القبول ولا أمر واجب الإلتزام بل الحكم والأمر ليس إلَّا له[3].

وقد ركَّزت الآية على جانب العبادة لله وحده، وتتضمن الذم لعبادة الأوثان، دون أنْ تدل على الجوانب التَّشريعيِّة.

الدَّليل الثالث :

قوله تعالى: [فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا][4].

قال الطبري: (معناه أنَّهم لا يصدقون بي ولا بك وبما أنزل إليك حتى يحكموك في ما شجر بينهم أي حتى يجعلوك حكمًا بينهم في ما التبس عليهم حكمه)[5].

---

١ سيِّد قطب: في ظلال القرآن: ٣٠٩/٤

٢ ظ: الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل: ١٠٦/١٦

٣ ظ: فخر الدِّين الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب: ٤٦/٩

٤ سورة النساء: ٦٥

٥ الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: ٥١٨/٨

ويشير الرازي إلى سبب نزولها بقصَّة اليهودي والمنافق، وقيل نزلت في قصَّة الأنصاري مع الزبير، والآية دلالة على أنَّه من لم يرضَ بحكم رسول الله فليس مؤمنًا[1]، وسبب النزول يرتبط بموضوع التقاضي، وعدم الإيمان يحتمل المراد منه عدم الإيمان الحقيقي والكامل، لا الإيمان المساوق للإسلام الذي يقابله الكفر.

لقد نقل الفكر المتشدد فكرة الحاكميَّة من نطاق الفروع إلى نطاق الأصول الإعتقاديَّة، أيّ من الفقه السِّياسيّ إلى مصاف قضايا التوحيد والإعتقاد، حتى أنَّ البعض قدَّمه على توحيد الربوبيَّة والإلوهيَّة والأسماء والصفات وسماها توحيد الحاكميَّة، وقرَّر أنَّ الإخلال بها نقض لأصول التوحيد...، وأنَّ نقل الموضوع إلى حيِّز العقائد يعود على أصله بالنقض، لأنَّ الجمهور يرون أنَّ الإيمان يزيد وينقص ولا يكون الخروج إلَّا بالجحود، فترك العمل بالشَّريِّعة يقلِّل من درجة الإيمان ولا يكفَّر)[2]، ولا تلتقي رؤيَّة الاتجاهات المتشددة مع ما كان ثابتًا في التراث الإسلاميّ مع بدايات التجربة النبوية في الحكم ولم تكن صياغة الحاكميَّة بالشكل الذي يطرحوه إطلاقًا.

[1] فخر الدِّين الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب: ٢٦٧/٥.

[2] عبد الأمير كاظم زاهد, إشكاليَّة فهم النصّوص المرجعيَّة للأصوليَّات الإسلاميَّة المعاصرة: ٤٠٠ بتصرف

٣ - عنف المعنى في رِّوايَّة (الفرقة النّاجية):

يستند الاتجاه المتشدد إلى رِّوايَّة الفرقة النّاجية في تكفير من لم يلتزم بمنهج السلف وأنَّ الفرقة النّاجية هم أهل الحديث من السُّنَّة والجماعة[١]، وقد تمت الاستفادة من تلك الرِّوايَّة في حصر الحقيقة والنجاة في طائفة واحدة، مع أنَّ الرِّوايَّة لم تشخِّص في أكثر صيغه من هي تلك الطائفة فإنَّ التأويل المتشدد يسقط مراده على الرِّوايَّة ليتم فرز جميع من هم غير أهل السُّنَّة والجماعة عن الطائفة الحقَّة.

والغريب أنَّ هذه الرِّوايَّة تتناولها مختلف الفرق الإسلاميَّة وكلُّها تدعي أنَّها مصداقها الوحيد، من دون ملاحظة الإشكاليَّات المحيطة بها من حيث السند والمتن، وفي هذا المبحث سيتم تناول الرِّوايَّة من حيث السند والمتن وبيان وهنه على مستوى الصدور والدلالة.

- التوظيف المتشدد للرِّوايَّة في مسألة التكفير:

سئل ابن تيميَّة عن قوله (ص) وسلم : ... تفترق أمتي ثلاثة وسبعين فرقة.. ما الفرق؟ وما معتقد كلُّ فرقة من هذه الصنوف؟ فأجاب:

(الحمد لله. الحديث صحيح مشهور في السنن والمساند كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم، .. وفي رِّوايَّة قالوا يا رسول الله من الفرق النّاجية

---

[١] ظ: المشعبي عبد المجيد بن سالم, منهج ابن تيميَّة في مسألة التكفير, ط١, مكتبة أضواء السلف: ٣٠١

قال : (من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي). وفي رِوايَّة قال (هي الجماعة يد الله على الجماعة). ولهذا وصف الفرقة النّاجية بأنَّها أهل السُّنَّة والجماعة وهم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم (وأمّا الفرق الباقية فإنَّهم أهل الشذوذ والتفرق والبدع والأهواء. ولا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريبًا من مبلغ الفرقة النّاجية فضلًا عن أنْ تكون بقدرها. بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلَّة. وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسُّنَّة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسُّنَّة والإجماع كان من أهل السُّنَّة والجماعة... وبهذا يتبين أنَّ أحقَّ الناس بأنْ تكون هي الفرقة النّاجية أهل الحديث والسُّنَّة الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلَّا رسول الله. وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله وأعظمهم تمييزًا بين صحيحها وسقيمها)[1]، وهذا اقتباس موجز من حديثه في دلالة الرِّوايَّة، ومنه يتضِّح حصرها للفرقة النّاجية في أهل السُّنَّة والجماعة وكونها الفرقة الوحيدة التي يمكن أنْ تمثِّل السواد الأعظم بين المسلمين.

وقال محمَّد بن عبد الوهاب: (سميت النّاجية؛ لأنَّها نجت من النار، كلُّ هذه الفرق في النار إلَّا هذه الفرقة، فهي النّاجية من النار، وهذه أوصافها:

أوّلًا: أنَّها النّاجية.

ثانيًا: أنَّهم أهل السُّنَّة، الذين يأخذون بالسُّنَّة، وهي طريقة الرسول (ص). وهي تعني القرآن وتعني الأحاديث الصحيحة، ما كان عليه الرسول (ص)؛ كما قال: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، ولم يأخذوا بمذهب

[1] ابن تيميَّة, أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى : ٣/٣٤٥ ٣٥٠

الجهمية أو المعتزلة أو الخوارج أو غيرهم من الفرق، إنَّما أخذوا منهج أهل السُّنَّة المتمسكين بالسُّنَّة.

ثالثًا: «والجماعة»، سموا بالجماعة؛ لأنَّهم مجتمعون على الحقِّ، ليس بينهم اختلاف، لا يختلفون في عقيدتهم، إنَّما عقيدتهم واحدة، وإنْ كانوا يختلفون في المسائل الفقهيَّة والمسائل الفرعيَّة المستنبطة، فهذا لا يضر، الإختلاف في الفقه لا يضر؛ لأنَّه ناشئ عن اجتهاد، والإجتهاد يختلف، والناس ليسوا على حد سواء في ملكة الإجتهاد، أمّا العقيدة فإنَّها لا تقبل الإجتهاد، بل يجب أنْ تكون واحدة؛ لأنَّها توقيفيَّة، قال تعالى: [إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ] [1]، هذه أُمَّة واحدة لا تقبل الإختلاف، تعبد ربًّا واحدًا، وفي الآية الأخرى: [وَإِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ] [2]..)[3]. فيبيِّن أنَّ أهل السُّنَّة والجماعة هم المقصودون في الرِّوايَّة وبعد ذلك يحدَّد الاتجاه المتشدد الإطار العام لأهل السُّنَّة والجماعة بالملتزمين بمنهج السلف.

يقول ابن باز: (وفي لفظ: (ما أنا عليه وأصحابي) هذه الفرقة النّاجية الذين اجتمعوا على الحقِّ الذي جاء به الرسول (ص) واستقاموا عليه، وساروا على نهج الرسول (ص) ونهج أصحابه، هم أهل السُّنَّة والجماعة، وهم أهل الحديث الشريف السلفيون الذي تابعوا السلف الصالح وساروا على نهجهم بالعمل

---

[1] سورة الأنبياء: ٩٢

[2] سورة المؤمنون: ٥٢، ٥٣

[3] الفوزان صالح, شرح عقيدة الإمام محمَّد بن عبد الوهاب: ١٥

بالقرآن والسُّنَّة، وكلُّ فرقة تخالفهم هي متوعدة بالنار)[1]، وذكر صالح بن عبد العزيز: (قد جاء على النبيِّ (ص) أنَّه قال «إن الْيَهُود افْتَرَقَتِ عَلَى إحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإنّ النَّصارَى افْتَرَقَتِ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإنَّ هذه الأمة ستفترق علَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلّهَا فِي النّارِ إِلَّا وَاحِدَةً » قالوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ الله؟ قال «وَهِيَ الْجَمَاعَةُ» وفي رِّوايَّة أخرى قال «هِيَ مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ اليَوْم وَأَصْحَابِي». وهذه الرِّوايَّة تدلُّ على أنَّ الطائفة الموعودة بمغفرة الله جلَّ وعلا وبالنجاة من عذابه في النار، أنَّها هي الملازمة للجماعة، وهي الملازمة لما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه، ولهذا تنوّعت أسماء هذه الفئة إلى عدّة أسماء عند أهل العلم:

فتارة يسمونهم أهل السُّنَّة والجماعة، باعتبار أنَّ النبيَّ (ص) قال عنها أنَّها الجماعة وأنَّها على مثل ما هو عليه الصلاة والسلام؛ يعني على السُّنَّة فصاروا أهل السُّنَّة والجماعة، ومنهم من يصفهم بأنَّهم الفرقة النّاجية، وهذا وصف جاء متأخرًا ولم يكن معروفًا في الزمن القريب منه عليه الصلاة والسلام، وأُخذ من أنَّها نجاة من النار ما بين الثلاث وسبعين فرقة، فوصفت بأنَّها الفرقة النّاجية وسميَّت الفرقة النّاجية، ومنهم من يقول الطائفة المنصورة، وهذا باعتبار أنَّ النبيَّ (ص) بيَّن أنَّه «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمّتِي عَلَى الْحَقّ ظَاهِرِينَ لاَ يَضُرّهُمْ مَن خَذَلَهُمْ ولا من خالفهم حَتّى يَأْتِيَ أَمْرُ الله تعالى»، وفي لفظ آخر «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقّ »، وفي لفظ ثالث «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمّتِي عَلَى الْحَقّ منصورة لاَ يَضُرّهُمْ مَن خالفهم ولا مَن خَذَلَهُمْ حتى تقوم الساعة» ويستدلون بذلك على أنَّ هذه الطائفة على الحقِّ، والحقُّ هو الذي

[1] ابن باز, استفتاءات, الموقع الرسميّ.

عليه الفرقة النّاجية، والحقُّ هو الذي عليه تلك الفرقة التي تميزت من بين ثلاث وسبعين فرقة برضا النبيِّ (ص) وبوعده لها بأنَّها تنجو من النار، ووصفها هنا بأنَّها منصورة؛ لأنَّه نظر إلى أنَّ الله جلَّ وعلا وعد من استمسك بكتابه وبسُنِّة نبيِّه عليه الصلاة والسلام وبالهدى الأوّل بأنَّه سيستنصر، كما قال تعالى: [إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٥١﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ ۖ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ][1]...)[2].

وقد تمَّ التأكيد على هذه الرِّوايَّة والاستفادة من دلالتها من قبل بعض شخصيات المتشددة الجهاديَّة فيقول أبو قتادة : (فهذه الأحاديث تدلُّ على أنَّ الطائفة المنصورة التي مدحها رسول الله (ص) من شرطها القتال في سبيل الله لإظهار الدِّين، وهي طائفة قائمة لم تنقطع أبدًا (لاتزال طائفة ...)، وأمّا قول كثير من السلف الصالح أنَّ الطائفة المنصورة هم أهل الحديث؛ فهذا معنى حقٌّ ومعنى قولهم هذا أيّ أنَّها على عقيدة أهل الحديث، وعقيدتهم هي الأسلم والأعلم)[3]، والملاحظ أنَّ الاتجاهات المتشددة الجهاديَّة قد اعتمدت رِّوايَّة الفرقة النّاجية في تأسيس لمشروعيَّة عملها الجهاديّ المستند إلى تكفير كلِّ من لا تنطبق عليه أوصاف أهل السُّنَّة والجماعة بحسب تأويلهم للرِّوايَّة.

---

[1] سورة غافر:٥١ ٥٢

[2] صالح بن عبد العزيز آل الشيخ, الموقع الإكتروني الخاصِّ به.

[3] أبو قتادة, معالم الطائفة المنصورة, موقع الآجري

- **مواضع ذكر الرِّوايَّة:**

لقد شاع ذكر الرِّوايَّة متنًا، بالنصّوص المتعددة التي ظهرت فيها، في كتب التخصُّصات الإسلاميَّة المتعدِّدة.

فقد ذكرت الرِّوايَّة في كتب التفسير، مثل: تفسير ابن جريج، وتفسير مقاتل، وتفسير وكيع، وتفسير قتادة، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وتفسير مجاهد[١]، وظهر في تفسير الكشاف للزمخشري والقرطبي، وتفسير البيضاوي في أنوار التنزيل [٢]. كما وجد الحديث في سنن أبي داوود[٣]، والترمذي[٤]. ونقله السّيوطي في «الدر المنثور»[٥] وصحَّحه الحاكم في «المستدرك»[٦] .

ونَصُّها في الكافي: محمَّد بن يحيى، عن أحمد بن محمَّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر(ع) قال: {ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا} قال(ع): (أما الذي فيه شركاء متشاكسون فلان الأوّل، يجمع المتفرقون ولايته، وهم في ذلك يلعن بعضهم بعضًا، ويبدأ بعضهم من بعض، فأما رجل سلمٌ لرجل فإنَّه الأوّل حقًّا وشيِّعته) ثم قال: (إنَّ اليهود تفرَّقوا من بعد موسى(ع) على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنة، وسبعون فرقة في النار؛

---

[١] ظ: المظفر، محمَّد حسن، دلائل الصدق ٣/ ٥٠

[٢] الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: ٨٢/٢، تفسير البيضاوي ٢: ٢١٦.

[٣] السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود: ٢٧٦/٤

[٤] الترمذي، محمَّد بن عيسى، سنن الترمذي ٥: ٢٦

[٥] السّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور: ٦١/٢

[٦] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ١/ ٢٠٦

وتفرَّقت النَّصارى بعد عيسى عليه السلام اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها في الجنة، وإحدى وسبعون في النار؛ وتفرقت هذه الأمَّة بعد نبيِّها، ثلاثًا وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار، وفرقة في الجنة. ومن الثلاث وسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النار، وفرقة في الجنة، وستون فرقة من سائر الناس في الناس)[1].

والمؤيدون لصحّة صدورها يقولون مرّة: إنَّها متواترة، دون أنْ يثبتوا هذا التواتر؛ وأخرى: إنَّها صحيحة مشهورة في السنن والمسانيد، كما هي عبارة ابن تيميَّة؛ وثالثة: إنَّها مستفيضة، رغم اعتراف الكثير منهم أنَّ في مفردات أسانيد هذه الرِّوايات كافَّة ضعف في الإسناد.

ويتحصَّل أنَّ الدارسين لهذه الرِّوايَّة ثلاثة:

١ـ جمع صرَّح، بل جزم، بصحة الرِّوايَّة بكلِّ ألفاظها المرويّة بها، على اختلافها.
٢ـ جمّع تكلموا في أسانيدها، واضطراب متونها؛ فمال قسم منهم إلى إنكار صدورها بالمرة.

٣ - ومال بعضهم إلى إنكار الزيادات التي ألحقت بالنَّصِّ الأصلي لها.

٢ - ٣: نقد المتن والسند

[1] الكليني, محمَّد بن يعقوب، الكافي ٥/ ٥١٤

ومن المهم أنْ تتم مراجعة الرِّوايَّة من حيث السند والمتن كما سيتضح من الآتي:

- **إشكاليَّة السند**

لقد درس أحد المعاصرين الرِّوايَّة دراسة وافية، وبعد عرضه للمتون التي وردت فيها الرِّوايَّة انتهى إلى الملاحظات الآتية[1]:

قال الشاطبي في «الاعتصام»: (الحديث رواه أبو داوود، والترمذي، وأحمد، ولا ذكر له في الصحيحين، فلم يخرجاه)[2]، ورِّوايَّة كهذه، تعدّ من الأصول الإعتقادية المهمَّة، والتي تقوم عليها العقيدة، كيف يغفله البخاريّ ومسلم، ولا سيَّما أنَّها توافق ما يعتقدانه، سواء بالزيادات الملحقة بها، أم بتأويلها؛ لذلك فعدّم قبولهما الرِّوايَّة بشرطيهما دَّليل على ضرورة المراجعة والتدبُّر.

ولا بدَّ من التفريق بين انتشار الرِّوايَّة في المدوَّنات وبين تعدُّد أسانيدها، بحيث يستند إلى تعدِّد طرق الرِّوايَّة، حتى يوصف بأنَّه مشهور أو مستفيض. والرِّوايَّة مرويَّة بنهايات أربع: أبو هريرة، وأبو أمامة، ومعاوية، وأنس. وكلُّهم فيهم كلام.

وعلى افتراض الإغفال عمّا في نهايات سندها، ففي أواسط سندها رجال تكلم أئمة الجرح والتعديل فيهم، مثل: محمَّد بن عمرو بن علقمة، الذي هو في إسناد حديث أبي هريرة. فقد جرَّحه يحيى القطان، وقال فيه يحيى بن

---

[1] ظ: عبد الأمير زاهد, الأسس الدِّينيَّة للتطرف قراءة نقديَّة في حديث الفرقة النّاجية, بحث منشور في الإجتهاد والتجديد، العدد ١٧

[2] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام ٢/ ١٨٦

معين: «ما زال الناس يتّقون حديثه»، قيل له: ما العلّة؟ قال: ما زال يحدِّث الناس من رأيه، وينسبه إلى أبي سلمة، عن أبي هريرة. وقيل عنه: إنَّ آفته أنه يذكر فضائل لمعاوية[1]. فالرِّوايَّة فيها علَّة قادحة.

وفي أسانيدها أزهر بن عبد الله بن جميع الحرازي الحميري الحمصي، الذي قال عنه الذهبي: أزهر ناصبي[2]، ورغم كلِّ هذا ائتمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة. وفعلوا ذلك مع محمَّد بن عمرو قبله.

وقد استدرك عليها الذهبي بأنّ في سندها « محمَّد بن عمرو » ولا يحتج بها منفردة ولكنها مقرونة بغيرها.[3]

وقد رواه الحاكم بأسانيد مختلفة، وقال : (قد روي هذا الحديث عن عبد اللّه بن عمرو بن العاص، وعمرو بن عوف المزني بإسنادين تفرّد بأحدهما عبد الرحمن بن زياد الأفريقي، والآخر كثير بن عبد اللّه المزني، ولا تقوم بهما الحجّة)[4]، هذا حال ما نقله الحاكم في مستدركه.

وأمّا ما رواه أبو داود في سننه والترمذي في سننه، وابن ماجة في صحيحه فقد قال في حقّه محمَّد زاهد الكوثري : (أمّا ما ورد بمعناه في صحيح ابن ماجة، وسنن البيهقي، وغيرهما ففي بعض أسانيده « عبد الرحمن بن زياد بن أنعم » وفي بعضها « كثير بن عبد اللّه » وفي بعضها « عباد بن يوسف » و « راشد

---

[1] ابن بطة، الإبانة: ١/ ٣٦٧.
[2] الذهبي, محمَّد بن أحمد، تهذيب الكمال في أسماء الرجال:١/ ٣٠١
[3] ظ: الكوثري, محمَّد زاهد التبصير في الدِّين: ٩
[4] ظ: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ١٢٨/١

بن سعد » وفي بعضها « الوليد بن مسلم » وفي بعضها مجاهيل كما يظهر من كتب الحديث ومن تخريج الحافظ الزيلقي لأحاديث الكشاف، وهو أوسع من تكلّم في طرق هذه الرِّوايَّة فيما أعلم).[1]

وطريق عوف بن مالك الأشجعي قال فيه صاحب مجمع الزوائد: إنَّ حديث عوف بن مالك فيه مقال؛ لأنَّ في إسناده عباد بني يوسف، وهو ممَّن لم يخرِّج له أحدٌ، سوى ابن ماجة، وليس عنده سوى هذا الحديث[2].

لأجلِّ ما تقدَّم ضعّف ابن حزم الرِّوايَّة كلّها، فقال فيها، وفي نظيرها - أصحابي كالنجوم - : (هذان حديثان لا يصحّان أصلًا من طرق الإسناد، وما كان هكذا ليس بحجَّة عند مَنْ يقول بخبر الواحد، فكيف بمَنْ لا يقول به؟!)[3] .

ـ فإذا لوحظ الإسناد فقط هناك ثلاثة آراء في صدور الرِّوايَّة:

الرأي الأوّل: إنَّها صحيحة صادرة عن النبيِّ، بكلِّ زيادتها وألفاظها. وهذا هو متبنى ابن تيميَّة، الذي قال عنه في «مجموع الفتاوى»[4]: «الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد»، بعد أنْ ألمح الحاكم في مستدركه إلى صحة الرِّوايَّة.[5]

---

[1] الكوثري, محمَّد زاهد, التبصيرفي الدِّين: ٩

[2] الهيثمي، عليّ بن أبي بكر، مجمع الزوائد ٧: ٥١٦

[3] ظ: ابن حزم، عليّ، الفصل في الملل والنحل: ٢١٦/١

[4] ظ: ابن تيميَّة, مجموع الفتاوى: ٣٤٦/٣

[5] ظ: الحاكم النيسابوري, المستدرك على الصحيحين: ٦/١.

الرأي الثاني: إنَّها رِوايَّة موضوعة بالكلية، الزيادة والأصل. وقد تقدَّم نَّصُّ ابن حزم إذ قال: لا يصحّ أصلًا من طريق الإسناد[1].

الرأي الثالث: إنَّ الأصل في الرِّوايَّة رِوايَّة النبيِّ، وإخباره عن تفرق اليهود والنَّصارى إلى فرق عدّة، وأنَّ المسلمين أيضًا سيكون لهم فرق متعددة فقط، وليس في المتن: كذا في النار، ولا في الجنة، ولا الناجين، وتوصيفاتها. فكلُّ تلك من زيادة الوضّاعين.

ولما ثبت أنَّها خبر آحاد فالمسلك عند العلماء أنَّ خبر الآحاد لا تقام عليه عقيدة، ناهيك عن أنَّ في طرقها كلام يخدش موثوقية صدوره كلًّا، أو يشكِّك في الزيادات الملحقة به.

- **إشكاليَّات المتن:**

في متن الرِّوايَّة العديد من المشاكل أهمها:

آ - ارتباك نصّوص الرِّوايَّة:

إنَّ مشكلة اختلاف نصّوص الرِّوايَّة لا تقلُّ عن مشكلة سندها، فقد تطرّق إليه الإختلاف من جهات شتى، لا يمكن معه الاعتماد على واحد منها، ومن أبرز تلك الارتباكات:

[1] ظ: االعسقلاني, أحمد بن عليٍّ, تهذيب التهذيب ٣٣٤/٩., ضعفاء ابن عدي ٢٢٢٩/٦.

الإختلاف في عدد الفرق : فقد روى الحاكم عدد فرق اليهود والنَّصارى مردّدًا بين إحدى وسبعين واثنتين وسبعين، بينما رواها عبد القاهر البغدادي بأسانيده عن أبي هريرة على وجه الجزم والقطع، وأنَّ اليهود افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النَّصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وروى أيضًا بسند آخر افتراق بني إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة وقال : « ليأتين على أُمّتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة، وستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين ملّة، ونقل بعده بسند آخر افتراق بني إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة[١].

الإختلاف في عدد الهالكين والناجين:

إنَّ أكثر الرِّوايات تصرِّح بنجاة واحدة وهلاك الباقين. فعن البغدادي بسنده عن رسول اللّه أنَّه قال : كلّهم في النار إلَّا ملَّة واحدة.[٢]

بينما رواه شمس الدِّين محمَّد بن أحمد بن أبي بكر البشاري (ت٣٨٠) في كتابه « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » بصورة تضاده إذ قال : إنَّ حديث (اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار) أصحّ إسنادًا، وحديث (اثنتان وسبعون في النار وواحدة ناجية) أشهر. [٣]

---

[١] البغدادي, عبد القاهر, الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النّاجية منهم: ٥

[٢] نفس المصدر: ٥

[٣] السبحاني, جعفر, بحوث في الملل والنحل: ٢٧

الإختلاف في تعيين الفرقة النّاجية:

اختلف أهل النقل في تعيين سمة الفرقة النّاجية أخذًا بما يقول بأنَّ جميعها في النار إلَّا واحدة، فقد روى الحاكم وعبد القاهر البغدادي وأبو داود وابن ماجة بأنَّ النبيَّ قال: إلَّا واحدة وهي الجماعة، أو قال : الإسلام وجماعتهم.[١]

وروى الترمذي[٢] والشهرستاني[٣] أنَّ النبيَّ (ص) عرَّف الفرقة النّاجية بقوله: ما أنا عليه اليوم وأصحابي.

وروى صاحب روضات الجنات عن كتاب « الجمع بين التفاسير » أنَّ النبيَّ صلّى الله عليه وآله عرَّف الفرقة النّاجية بقوله : « هم أنا وشيعتي ».[٤]

وهذه الوجوه تعكس مدى الإختلاف في تحديد ملامح الفرقة النّاجية.

قال محمَّد عبده : (أمّا تعيين أي فرقة هي النّاجية، أيّ التي تكون على ما كان النبيُّ عليه وأصحابه، فلم يتعيّن إلى الآن، فإنَّ كلَّ طائفة ممّن يذعن لنبيِّنا بالرسالة تجعل نفسها على ما كان عليه النبيُّ وأصحابه، - إلى أنْ قال - وممّا يسرني ما جاء في حديث آخر أنَّ الهالك منهم واحدة).[٥]

---

[١] ظ: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١٢٨/١

[٢] الترمذي، محمَّد بن عيسى، سنن الترمذي ٥/ ٢٦

[٣] ظ: الشهرستاني, محمَّد عبد الكريم، الملل والنحل: ٣١/٢

[٤] الخوانساري, محمَّد باقر, روضات الجنات: ٥٠

[٥] ظ: محمَّد رشيد رضا, تفسير المنار: ٨/ ٢٢١ ـ ٢٢٢

كذلك يلاحظ السبحاني ارتباك النَّصِّ بما ورد من السمات في تحديد الفرقة النّاجية لا يتجاوز أهمّها عن سمتين :

أوّلها : « الجماعة » وهي تارة جاءت رمزًا للنجاة، وآخرى للهلاك، فلا يمكن الاعتماد عليها، وإليك بيان ذلك : بما روى ابن ماجة عن عوف بن مالك قال : قال رسول اللّه (ص): افترقت اليهود... والذي نفس محمَّد بيده لتفترقن أُمَّتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وثنتان وسبعون في النار. قيل : يا رسول اللّه من هم؟ قال : الجماعة.[1]

- فيقول - : (بينما نقل أنّه قال : « وإنَّ هذه الملَّة ستفترق على ثلاث وسبعين : ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة »[2]، فإنَّ الإتيان بضمير الجمع في الحديث الأوّل، وبضمير المفرد في الحديث الثاني يؤيد رجوع الضمير في الأوّل إلى : « اثنتان وسبعون »، ورجوع الضمير المفرد إلى « الواحدة » فتكون الجماعة تارة آية الهلاك وآخرى آية النجاة[3]، أضف إلى ذلك أنَّ قسمًا كبيرًا من النصّوص لا يشتمل على هذه اللفظة.

ثم يبين السبحاني النقطة الثانية بقوله: (عبارة (ما أنا عليه وأصحابي) باعتبارها آية النجاة لا يخلو من خفاء؛ لأنَّ هذه الزيادة غير موجودة في بعض نصّوص الرِّوايَّة، ولا يصحّ أنْ يقال إنَّ الرّاويّ ترك نقلها لعدم الأهمِّيَّة؛ ولأنَّ المعيار الوحيد للهلاك والنجاة هو شخص النبيِّ صلى الله عليه وآله وأمّا أصحابه فلا يمكن أنْ يكونوا معيارًا للهداية والنجاة إلَّا بقدر اهتدائهم واقتدائهم برسول اللّه (ص)، وإلَّا فلو تخلّفوا عنه قليلًا أو كثيرًا فلا يكون

[1] القزويني، محمَّد بن يزيد، سنن ابن ماجة : ٢/ ٤٧٩

[2] السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود: ١٩٨/٤

[3] السبحاني, جعفر، بحوث في الملل والنحل: ٢٩

الاقتداء بهم موجبًا للنجاة، وعلى ذلك فعطف (وأصحابي) على النبيِّ (ص) لا يخلو من غرابة)[1]، وهو نقد بنّاء يكشف عن ضعف متن الرِّوايَّة وارتباكها.

- **نقد متن الرِّوايَّة وفق قيم العدل الإلهيّ**

ومع غضّ النظر عما تقدَّم، فإنَّ الحكم على اثنتين وسبعين فرقة من فِرَق المسلمين ومن أبناء أمَّته(ص) بدخول النار، كما هو مفاد الرِّوايَّة، لا يخلو من غرابة، بل إنَّه يتنافى مع قيم العدل الإلهيّ. وبيان ذلك:

إنَّ لفظ الفرقة يضمُّ ويشمل كلَّ من ينتسب إليها، صغيرًا كان أو كبيرًا، عاقلًا أو مجنونًا، عالمًا أو جاهلًا، قاصرًا أو مقصّرًا. ومعلومٌ أنَّ منطق العدل يقتضي ألا يعذَّب ولا يعاقَب سوى البالغ العاقل العالِم بالحقّ الجاحد له، وهذا الفرد نادر الوجود في كلِّ الفِرق والأديان. أمّا الغالبية العظمّى، فهم إمّا صغارٌ غير بالغين، أو كبارٌ بالغون لكنهم جازمون بصحَّة ما هم عليه، ولا يحتملون صحَّة المذاهب أو الأديان الأخرى، والصغير كما هو واضح، يَقْبُحُ عقابه، وكذلك المجنون، لعدّم التكليف بالنسبة إليهما، بسبب فقد العقل أو التّمييز، كما أنَّ الكبير الجازم بصحّة معتقده معذورٌ، ولا تصحّ معاقبته ومؤاخذته حتى لو كان كافرًا، لأنَّ قطعه يشكِّل عذرًا له، وإذا كان غالب الكفّار معذورين بسبب جهلهم القصوريّ، كما تقدَّم عن بعض العلماء، فإنَّ المسلمين ليسوا أسوأ حالًا من الكفار[2].

---

[1] ظ: نفس المصدر: ٣٠

[2] ظ: حسين الخشن, مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية, مجلة بينات, موقع إلكترونيّ: http://arabic.bayynat.org/Default.aspx

- **مخالفة الرِّوايَّة للقرآن الكريم والسُّنَّة الشريفة**

تتضِّح هذه المخالفة من خلال الآتي:

في ضوء الرِّوايَّة أنَّ الأُمَّة حتمًا ستفترق، فهو أمر قد قدِّر عليها سلفًا، وليس للأمَّة القدرة على سلوك طريق غيره، فهو قضاء إلهيّ ماضٍ في المسلمين، وهذا ما لا يمكن قبوله قطعًا، فقد وجدنا الله سبحانه وتعالى يحذِّرنا من الإختلاف والتنازع في كثير من محكم تنزيله، ويدعونا إلى الاعتصام والوحدة والإئتلاف، كقوله: [وَأَطِيعُوا اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّـهَ مَعَ الصَّابِرِينَ] [1]، وقوله: [حَتَّىٰ إذا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ] [2]، وقوله: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّـهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا] [3]، وقوله: [اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّـهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّـهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا] [4]، وقوله: [وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] [5].

---

[1] سورة الأنفال: ٤٦.
[2] سورة آل عمران: ١٥٢.
[3] سورة النساء: ٥٩.
[4] سورة آل عمران: ١٠٣.
[5] سورة الأنعام: ١٥٣.

فكيف يمكن العمل بهذه التوجيّهات الربَّانية وقد قضي أمر الافتراق بين الأمَّة أزلًا؟ فالآيات ترشد إلى الوحدة ونبذ الإختلاف والرِّوايَّة تكرِّس الإختلاف والتشتت وتتيح لكلِّ فرقة أنْ تكفِّر الأخرى ما دامت الرِّوايَّة لم تحدِّد من هي الفرقة النّاجية.

والفرقة بين الأمَّة حاصلة؛ قائمة ومشاهدة، لا تحتاج إلى التصديق عليها بختم "تلقي الأمَّة الرِّوايَّة بالقبول، وبهذا الشأن يتساءل أحد الباحثين بقوله: (هل تقبل الأمَّة أنْ تجعل من دلالة الرِّوايَّة أمرَ الفرقة بين المسلمين محسومًا سلفًا من قبل الله تعالى، أو أنَّ الرسول عليه الصلاة والسلام يشّرِّع للأمَّة التمايز بين الفرقة النّاجية والفرق الهالكة، وأنَّ تكون الأمَّة متعبدة بإقامة أسوار المفاصلة بين أتباعها إلى يوم الدِّين؟)[1].

ثم يعقب العدوي قائلًا: (أنَّها شرِّعت لتقسيم الأمَّة إلى شيع وأحزاب، وهذا الصنيع وقوع فيمَّا حذَّر الله منه المؤمنين وتوعد عليه المشركين عندما قال: [فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّـهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّـهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّين الْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ][2])[3].

---

[1] خميس بن راشد بن سعيّد العدوي, قراءة في رِّوايَّة الفرقة النّاجية, بحث منشور في موقع جمعية التجديد الثَّقافيَّة في البحرين: http://tajdeed.org

[2] سورة الروم: ٣٠ – ٣٢.

[3] المصدر نفسه.

إنَّ الرِّوايَّة تتعارض مع مفهوم وحدة الأمَّة الواحدة الذي جاء الإسلام ليرسخه ليس في الأمَّة الخاتمة فحسب، بل في إطار الإنسانيَّة جمعاء، وذلك عندما اعتبر اتباع الرسل جميعًا أُمَّة واحدة ودعاهم إلى عبادة ربِّهم ولزوم تقواه، ولكن للأسف وقعنا فيما وقعت فيه الأمم السالفة ومضينا على سُنِّة الأوّلين، فأخذت كلُّ فرقة منا تدّعي أنَّها على الحقِّ وما سواها هالك في النار، قال عزَّ وجلَّ: [يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۖ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ][1].

تجرِّئ الرِّوايَّة المسلمين على بعضهم، بذكر المثالب ونهج سبيل التشهير، وعلى التنقير في تراث كلِّ فرقة بغية الإساءة إليهم والسخرية منهم، وقد حرَّم الله بين الناس كلَّ ما يؤدي إلى ذلك فقال تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّـهَ ۚ إِنَّ اللَّـهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ][2][3].

---

[1] سورة المؤمنون: ٥١ – ٥٣.

[2] سورة الحجرات: ١١ – ١٢.

[3] ظ: حسين الخشن, مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية, بحث منشور في مجلة بينات في تأريِّخ ٢٠١٤/٣/٢٧على الموقع: http://arabic.bayynat.org

جعلت من النبيِّ (ص) مؤسِّسًا للفرقة بين الأُمَّة عندما نصَّت الرِّوايات على نجاة فرقة بعينها وما خلاها هالك، وقسَّمت الأمَّة شطرين: شطر ناجٍ وشطر هالك، وهذا مخالف لطبيعة سلوك النبيِّ (ص) فقد كان يؤآلف بين الناس، ويليِّن لهم الجانب، قال تعالى: [فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّـهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّـهِ ۚ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ][1].

وهذه الرِّوايَّة قد نشط تداولها في الصراع المسلح وما أعقبه بين الصحابة ومن جاء بعدهم، مع أنَّ الآية السابقة نزلت في تولي فريق من المؤمنين من الزحف عن نصرة إخوانهم يوم أحد، وقد جاء الكفر بقضه وقضيضه لينقض على المسلمين ويستأصلهم، قال تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا ۖ وَلَقَدْ عَفَا اللَّـهُ عَنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ] [2].

حيث تنافي الرِّوايَّة مقتضى الإصلاح الإلهيّ في حال اختلاف المسلمين، من خلال قوله تعالى: [وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّـهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ][3].

---

[1] سورة آل عمران: ١٥٩.
[2] سورة آل عمران: ١٥٥.
[3] الحجرات: ٩-١٠.

رغم أنَّ الرِّوايَّة نشطت في ظلِّ صراع طائفيٍّ سِّياسيّ بين المسلمين، إلَّا أنَّه بعد ذلك تحولت إلى تَّشريِّع للخلاف العقديّ والفكريّ والفقهيّ والإجتماعيّ، والله حرَّم كلَّ أشكال الخلاف المؤديَّة إلى القطيعة بين المسلمين، بل دعا إلى الوحدة والتآلف، قال تعالى: [وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّـهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّـهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّـهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ] [1].

وأمّا مخالفة الرِّوايَّة للسُّنِّة، فبلحاظ زيادة "كلّها في النار إلَّا واحدة"، معارض للأخبار المتواترة معنىً، الّتي تنصُّ على أنَّ من شهِد أنْ لا إله إلَّا الله، وأنَّ محمَّدًا رسول الله، وجبت له الجنّة ولو بعد عذاب، ومنها ما رواه البخاريّ: "إنَّ الله حرَّم على النار من قال أنْ لا إله إلَّا الله يبغي بذلك وجه الله"[2].

لقد تمَّ نقل فكرة الحاكميَّة من نطاق الفروع إلى نطاق الأصول الإعتقادية، أي من الفقه السِّياسيّ إلى مصاف قضايا التوحيد والإعتقاد، حتى أنَّ البعض قدَّمه على توحيد الربوبيَّة والإلوهيَّة والأسماء والصفات وسماه توحيد الحاكميَّة، وقرَّر أنَّ الإخلال بها نقض لأصول التوحيد.

إنَّ نقل الموضوع إلى حيِّز العقائد يعود على أصله بالنقض؛ لأنَّ جمهور المسلمين على فكرة أنَّ الإيمان يزيد وينقص ولا يكون الخروج إلَّا بالجحود، فترك العمل بالشَّريِّعة يقلِّل من درجة الإيمان ولا يكفَّر، وبهذا يلاحظ أنَّ

---

[1] سورة آل عمران: ١٠٣.

[2] البخاريّ، محمَّد بن إسماعيل، الصحيح الجامع: ٦١/٣

الصياغة المتشددة للحاكميَّة قد خرجت على مبدأ مهم من مبادئ الإيمان الأساسيَّة لدى جمهور أهل العلم، وأنَّها وضعت رؤيَّة جديدة مضادة تمامًا لما كان عليه الحال لدى الأسلاف الذين قامت الاتجاهات المتشددة الإسلاميَّة على احترام ما استقروا عليه من مبادئ وأهمها عقائد السلف.

وما يتعلق بحديث الفرقة النّاجية، لم يوجد نَّصٌّ واضح على تكفير كلٍّ من هو خارج عن الفرقة النّاجية، بل غاية ما هنالك – في أقصى حد - أنَّ تلك الفرق في النار، وهذا لا يستلزم أنْ يكونوا في الدنيا محكومين بالكفر، وترتبت عليهم آثار الكفر، مع أنَّ رِّوايَّة الفرقة النّاجية لم تسلم من الإشكالات المتعلقة بسندها من جهة وبمتنها من جهة أخرى، ومثلها لا يرقى إلى أنْ تكون معيارًا للتكفير وإقصاء الآخر، فعلى فرض صحَّتها فإنَّ أقصى ما تدل عليه هو الإخبار بوجود فرقة واحدة تنجو من النار من دون وضوح لتلك الفرقة مع تعدد متون الرِّوايَّة.

إنَّ عنف المعنى تابع لعنف القراءة وعنف القراءة تابع لعنف الآيديولوجيَّة الحاكمة على الذهنيَّة الإسلاميَّة، لم يكن المعنى الحقيقي عنيفًا بالمرة، لكن المعنى الراسخ والسائد لا يمثِّل المعنى الحقيقيّ، لذلك صحّ وجازَ أنْ يوصف بالعنيف.

٤ - فقه التكفير وممانعته في بناء القيم الإنسانيَّة

من السنن الجارية على الأديان وطبيعتها أنَّها تتضمن ثنائيَّات متعددة كثنائيَّة القيم من خير أو شر وحسن أو قبيح، وثنائيَّة المصير (الجنة أو النار)، وثنائيَّة الإيمان أو الكفر التي تختزل تصنيفًا للبشر على أساس مثول الإيمان في العمق الوجوديّ من عدمه، والإيمان من أبرز تجليات الدِّين في الطبيعة البشريَّة وهو الذي تحول فيما بعد إلى (قانون تصنيف) يكرِّس حالة الإنتماء الدِّيني، بالنحو الذي جعل من الدِّين جهة ذات أسيجة صارمة وحادة، أمام اشتراطات التعدديَّة النوعيَّة والتعايش السلميّ ومرونة الإستيعاب والقبول للآخر، وفي تقديري لم يكن من هم الدِّين تكريس تلك الثنائيَّة (الإيمان أو الكفر)، ولم يقدِّم نفسه على أنَّه جهة قابلة للانتماء بقدر ما كان همه تكريس ذاته (أي ذات الدِّين) في الوجدان الإنسانيّ وترسيخ هويِّته الإيمانيَّة في نفوس البشر، ولم يكن ينبغي توظيف الإيمان كانتماء بل كهويَّة كونيَّة يشترك فيها الجميع، وفيما بعد تحول الإيمان من حالة وجوديَّة كامنة في عمق الإنسان إلى حالة تتمظهر بالشكليَّات ليصبح هويَّة وانتماء في الوقت ذاته، وهذه المشكلة ربَّما تتطلب بحثًا مستقلًّا لكنَّها على صلَّة وثيقة بما نحن بصدده من مسألة التكفير وممانعته في بناء القيم الإنسانيَّة، والذي يمثِّل نتيجة حتمية لقراءة الإيمان الدِّينيّ على أساس كونه انتماءً، ونحن نفرِّق بين كون الإيمان ك (هويَّة) وكونه (انتماءً) فالهويَّة ذات امتداد طولي عميق يتصل بوجود الإنسان الداخلي، في حين تبدو امتدادات الإنتماء أفقيَّة تنحو منحى الإقصاء للآخر (المختلف)، وهو ما سيتم تفصيله لاحقًا.

ومسألة التكفير من المسائل التي تبحث – دِّينيًّا - في إطار الفقه والكلام معًا، ذلك أنَّها ترتكز على ثنائيَّة الإيمان والكفر في بنيتها الأساس، وفي العصر الراهن طالما اقترنت ظواهر العنف الدِّينيّ بالتكفير، وكان الأخير العامل الأساس وراء نشوء تلك الظواهر، فلولا الحكم بكفر الآخر لم يكن من الجائز جهاده وقتاله بحسب معطيات الفقه والكلام.

إنَّ مشكلة التكفير ترتبط أساسًا بمشكلة الإيمان، فقراءة الإيمان بنحو يكرِّس هوية الإيمان، وممانعته من تقبل الآخر (غير المؤمن)، تجعل من التكفير نتيجة طبيعية وردة فعل تلقائيَّة تجاه ما هو مختلف...

لم يفهم الإيمان على أنَّه يقين واطمئنان وسكون تدريجي نحو المقدَّس، بل أصبح محمية بلون واحد تكسي من يدخلها طابعها الخاصُّ دفعة واحدة وتخلع عمَّن يخرج منها كلُّ ما يتصل بوجود الإنسان وكرامته، فالإيمان بمعناه التقليدي والمتشدد لم يمنح الفرد إنسانيَّة مضافة حينما قبله ولم يزدد الفرد أي معنى في دخوله التقليدي للدِّين، في حين ثمَّة مفارقة في عمليَّة الخروج، فالتدين التقليدي بالرغم من عدم إضافته للفرد أيِّ معنى إنسانيًّا راح يتسبب بخلع كلِّ المعاني عن الفرد عند خروجه مرتدًا أو كافرًا... فيأخذ من الآخر (الخارج) ما لم يعطه مسبقًا، ويعطي للمؤمن ما لم يفتقده مسبقًا، هذه المفارقة كامنة في الفهم البشري للدِّين، لتنعكس على ممارسات تندرج في ضمن الدِّين تدريجيًا.

- طبيعة الإيمان والكفر في التصور الدِّينيّ

لا يمكن الحديث عن التكفير ما لم يتم تناول الكفر والأخير مرتبط بنحو مباشر بالإيمان، فطبيعة الإيمان تحدد – معرفيًّا - طبيعة الكفر، ويمكن بناء فكرة أساس في نقد ممارسات التكفير ترتكز على محوريَّة تصور الإيمان ومحدداته المعرفيِّة في تحديد معنى الكفر، بعد وضوح أنَّ ثنائيَّة الايمان والكفر باتت راسخة في عمق التصور الدِّيني والنَّصِّ الدِّينيّ بالتحديد، فثمَّة قراءات إسلاميَّة مبكرة لمعنى الإيمان والكفر أوردها العلماء المسلمون بمختلف اتجاهاتهم الفكريَّة والمذهبيَّة، كان لها الدور الأساس في بناء تصور الآخر (الكافر) حتى شهدت انزياحات حادة نحو صياغة (حكم التكفير) كحكم فقهيّ وضعيّ - حسب تعبير الفقهاء - ممَّا يشير إلى تحول ثنائيَّة (الإيمان والكفر) من مجالها الكلامي إلى مجال فقهي إجرائي يتصل بعوامل التمييز والإقصاء الفئوي، وفي تصوري أنَّ منحى التكفير في حدود ما ثبت منه في التجربة الإسلاميَّة كان على صلَّة وثيقة بالجانب السِّياسيّ بمعنى أنَّ التكفير كمنتج فقهي تم نقله من مجاله السِّياسيّ إلى المجال الدِّيني/ الفقهي ليكون من أبرز مصاديق تداخل الدِّيني بالسِّياسيّ.

وفي صدد تناول مفهوم الإيمان تنطوي قراءات المسلمين للإيمان على محددات ترتبط باللُّغة والمنطق وتتضمن مستويات عدّة من مفهوم الإيمان، فقد تشكَّلت تصورات عن الإيمان الدِّيني عبر قراءات متعددة للنصّوص الدِّينيَّة بالنحو الذي أتاح للعقل الدِّينيّ أنْ يضيف بعض الإضافات على مفهوم الإيمان، في وسط حافل بالجدل حول بعض تفاصيل المفهوم من قبيل مدخلية التصديق

كعنصر أساس في تصور الإيمان الدِّيني، وإشكاليَّة دخول العمل أو عدمه في المفهوم.

وقد بدأ الإختلاف الحقيقيّ عند الاتجاهات الكلاميَّة، فللفرق والمذاهب الكلاميَّة آراء متعددة في تحديد مفهوم الإيمان، وبحسب استقراء بسيط تبين أنَّ معظم علماء الكلام المسلمين يتفقون على أنَّ الإيمان هو التصديق كما هو مفاد دلالته اللُّغويَّة، إلَّا أنَّهم اختلفوا في مدلول التصديق من جهة، وفيما يضاف إلى التصديق من قول وعمل من جهة ثانية، كذلك اختلفوا فيما ينعقد عليه الإيمان، فيرى الخوارج أنَّ حقيقة الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بكلِّ ما جاء به الشَّرع، فالإيمان عندهم لا يتحقق إلَّا بالقول والعمل بأوامر الشَّرع ونواهيه، وهو ما لا طريق لنا سواه للاستدلال على ما في قرارة نفسه من تصديق، أي أنَّ الإيمان لا يتجزأ فإما أنْ يأتي به الشخص كاملًا، وحينئذ يسمّى مؤمنًا أو ينقص منه بعض الأعمال فيخرج عن الإيمان[1].

في حين يذهب المعتزلة إلى أنَّ الإيمان يتجلى في القيام بجميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان عندهم هو جميع الطاعات فرضها ونفلها، وإنَّ المعاصي ضربان: منها ما هو صغائر، ومنها ما هو كبائر. وإنَّ الكبائر على ضربين، منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر... إلخ...، والقائل بهذا القول هم أصحاب أبي الهذيل، وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان على ضربين، إيمان بالله، وإيمان لله، وقال عباد بن سليمان: " الإيمان هو جميع

[1] عواجي، غالب بن عليٍّ، الخوارج تَأريِّخهم وآراؤهم الإعتقادية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير مقدَّمة إلى مجلس كلية الشَّريِّعة والدراسات الإسلاميَّة، جامعة الملك عبد العزيز، السعوديَّة: ٢٥٨.

ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرًا كالملَّة، والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر.[1]

ونقل عن الأشعري قولان: أولهما أنَّ الإيمان قول وعمل، وثانيهما هو أنَّ الإيمان مجرد المعرفة بالله، وهو الموافق لقول المرجئة، ويعود هذا إلى المراحل الاعتيادية التي مرَّ بها الأشعري.[2]

وأورد الشهرستاني بأنَّ: (الإيمان هو التصديق بالجنان، وأمّا القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدَّق بالقلب، أيّ أقرَّ بوحدانيَّة الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقًا لهم فيما جاءوا به من عند الله صحَّ إيمانه، حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمنًا ناجيًا، ولا يخرج من الإيمان إلَّا بإنكار شيء من ذلك)[3] وهو يكاد يقترب من اقتصار الإيمان على المحور الفردي الداخلي، لكن الإضافات مستمرة فقد تكلم أبرز الفقهاء من الأشعرية في مفهوم الإيمان فذكر أبو حنيفة أنَّ: (الإيمان هو الإقرار والتصديق)[4]، فيؤكِّد على المعرفة والإذعان النفسي، ويقول ابن حزم: (الإيمان هو جميع الطاعة فأي طاعة أطاع العبد بها ربَّه فهي إيمان وهو بفعله إياها مؤمن وأي معصية عصى بها العبد ربَّه فليست

---

[1] ظ: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، وتحقيق الدكتور عثمان، ص٧٠٧، ط١ مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م. ظ: الأشعري, مقالات الإسلاميّين, ت: محي الدِّين عبد الحميد: ٣٢٩/١.

[2] ظ: موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، وهي قاعدة بيانات إلكترونيَّة، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، الناشر: موقع الدرر السَّنيَّة على الإنترنت: ١٧/٢.

[3] الشهرستاني، محمَّد عبد الكريم, أبو الفتح، الملل والنحل: ١٠١.

[4] القاري، الملا عليّ، شرح الفقه الأكبر: ٣٠٢.

إيمانًا فهو بفعله إياها غير مؤمن والإيمان والطاعة شيء واحد فمعنى ليس مؤمنًا ليس مطيعًا لله تعالى ولو كان نفي الإيمان هاهنا إيجابًا للكفر لوجب قتل السارق ومن ذكر معه على الردة هذا لا يقوله أحد ولا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم)[١]، يتضِّح من قول ابن حزم أنَّ العمل مقوم لمعنى الإيمان، وهو قريب مما تذهب إليه الخوارج، وتتضح أهمِّيَّة ملاحظة العمل كعنصر مقوم لحقيقة الإيمان من خلال قول البغوي: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة على أنَّ الأعمال من الإيمان... وقالوا: إنَّ الإيمان قول وعمل وعقيدة).[٢] ومثله قول الحافظ بن عبد البر: (أجمع أهل الفقة والحديث على أنَّ الإيمان قول وعمل ولا عمل إلَّا بنيِّة... إلَّا ما ذكر عن أبي حنيفة وأصحابه فإنهم ذهبوا إلى أنَّ الطاعات لا تسمى إيمانًا)[٣].

ويجمع المرجئة القول بعدم دخول الأعمال في الإيمان، لهذا فإنَّ أدلتهم منصبة على ما يدل على أنَّ الإيمان في القلب دون الجوارح وأنَّ العمل ليس داخلًا في حقيقة الإيمان، ولا هو جزء منه، مع أنَّهم لا يغفلون منزلة العمل من الإيمان تمامًا إلَّا عند الجهم ومن تبعه في غلوه، وأنَّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنَّ التصديق بالشيء والجزم به لا يدخله زيادة ولا نقصان، وأنَّ أصحاب المعاصي مؤمنون كاملو الإيمان بكمال تصديقهم وأنَّهم حتمًا لا يدخلون النار في الآخرة[٤].

---

[١] ابن حزم, ابو محمَّد عليّ بن أحمد، المحلى بالآثار: ٢٢٨/١١.

[٢] الحسين بن مسعود، البغوي، شرح السُّنَّة: ٣٨/١ ٣٩.

[٣] التمهيد ٢٣٨/٩.

[٤] ظ: عواجي, غالب بن عليٍّ, فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها: ١٣٩/٣.

وخلاصة ما سبق من حقيقة الإيمان الشَّرعيّ لدى الأغلبية من علماء الإسلام أنَّها مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب، وهو الإعتقاد، وقول اللسان، وهو التكلم بكلمة الإسلام[1]، ومعنى ذلك أنَّ المعيار الذي يكشف الإيمان هو القول والعمل، وكلاهما نسبيان من حيث التحقق، ولا يمكن عدهما كاشفين بالدقة عن الإيمان الحقيقي (الإعتقاد في القلب)، وإذا ما لا حظنا أبعاد المفهوم وتوظيفاته لدى العلماء المسلمين، تتضِّح نزعة الإنتماء ومحاولة تمييز المجتمع على أساس دِّينيّ، والقبول - بدافع الفرز الأوّلي للمجتمع - بالإيمان الشكلي المبني على كفاية النطق بالشهادتين، وهي ما عبَّر عنه بعض منهم بـ(القول)، وعلى هذا بدأت صورة الإيمان تتشكل بنحو نمطي يتذرع بالظاهر، وأصبح الظاهر من تصرفات الإنسان بمستواه النسبي سببًا لدخول الإنسان إلى دائرة الإيمان بمجرد النطق بالشهادتين، وكذلك أصبح سببًا لخروج الإنسان من دائرة الإيمان إلى الكفر بمجرد ما يصدر من تصرفات توحي نسبيًا إلى اعتناقه الكفر، وهو ما أدَّى لاحقًا إلى الاعتباط في إطلاق أحكام التكفير على الإنسان.

- أثر التصديق في تحقق الإيمان:

بما أنْ تعريفات الإيمان تدور حول مفردة (التصديق) فإنَّ الأخير يستدعي شيئًا من التفصيل، إذ يعدُّ التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانيَّة لا من الأفعال الاختياريَّة، لأنَّ الإثبات والنفي لشيء يستدعي الإذعان تلقائيًا وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع[2]، أو أنَّ التصديق

[1] ظ: الوهيبي, محمَّد بن عبد الله بن عليّ, نواقض الإيمان الإعتقادية وضوابط التكفير عند السلف: ٢٢, نسخة إلكترونيَّة

[2] ظ: زين الدِّين بن نور الدِّين، المعروف بالشهيد الثاني, حقائق الإيمان, ٧٨.

معرفة تستلزم إذعانًا، وهو كيف نفسانيّ، وعليه يمكن القول أنَّ حقيقة الإيمان تنطوي على إدراك (لا إراديّ) وإذعان أو إقرار (نفسي/إراديّ).

وتأسيسًا على ذلك تتضِّح أهمِّيَّة كون التصديق فعلًا غير إراديّ، وهو ليس مدلولًا تامًا للفظ الإيمان، بل هو حالة نفسيَّة يتهيأ من خلالها الإنسان لكي يؤمن، وهو – أي التصديق - الحجَّة الباطنة التي تحتم على الإنسان الإقرار والإذعان النفسيّ ومن ثمَّ القوليّ والعمليّ، بمعنى أنَّ التصديق عنصر موضوعيٌّ في نفس الإنسان يحصل من طبيعة الخبر أو الرسالة ومن ثمَّ يتخير الإنسان بين إرادة الإقرار والإذعان أو عدم إرادتهما، وهو مفصل المسؤولية الإنسانيَّة في اختيار الإيمان والكفر، فالإيمان والحال هذه يمرُّ بمرحلتين:

الأوّلى: مرحلة التصديق، وهذه المرحلة مرهونة بطبيعة المضامين الموحى بها.

الثاني: مرحلة الإقرار، وهي اكتمال الايمان الأوّلي، ويبدأ هذا الإقرار بإذعان نفسيّ ثم يظهر على القول ويترجم بالأعمال.

وإذا كان جلُّ العلماء يفسرون الإيمان بالتصديق فإنَّ رؤيتهم للتصديق من حيث هو فعل قلبي اختياري، لذلك نجد استدراكهم على معناه وذكر الإقرار والإذعان في ضمنه.

في ضوء هذا التحليل يمكن أنْ يصاغ مفهوم الإيمان على أساس اعتبار الإرادة الإنسانيَّة في تحقق الإيمان، ويمكن أنْ يُعدَّ الإيمان فعلًا اختياريًا، تترتب عليه

مسؤولية إنسانيَّة تستتبع الثواب والعقاب، لكنَّ ذلك لا يمكن أنْ يكون من موضوعات الفقه التي تحكم على ظاهر الأفعال فحسب.

إنَّ الايمان بمعناه العام يختلف عن الإيمان بمعناه الخاصّ، فبالمعنى العام يكون الدخول الشكلي في الدِّين بنطق الشهادتين وهو ما يكفي - لدى الفقهاء - لحقن دم الإنسان، في حين يكون الإيمان بالمعنى الخاص عبارة عن سلم تدريجي ضمن حالة وجوديَّة تختلف بحسب الاستعدادات النفسيَّة، إنَّ المبرر الأساس الذي يقبع خلف حصانة الإنسان بعد إيمانه هو العامل السِّياسيّ الذي كان له الدول الفاعل في بداية نشوء الدِّين الإسلاميّ وهو ما أفضى فيما بعد ليصبح معيارًا ثابتًا في تصنيف الناس وإقصائهم، في حين يبقى الإيمان بمعناه الخاص حالة وجوديَّة فرديَّة لا يمكن قياسها من الخارج، ولا تقبل موقف الاختبار والحكم من الناحية الفقهيَّة والإجرائيَّة، لذا كان من الواضح أنَّ التكفير تشكَّل في ضوء التصورات الإجتهاديَّة التي طغت على الفكر الدِّينيّ لتخلق حالة من الاعتباط في توجيه الإتهام نحو الإنسان إذا ما صدر عنه ما ينافي مقتضيات الإيمان في حدودها الظاهريَّة.

أمّا الكفر فلا يعدو كونه موقفًا للإنكار، وهذا الإنكار إذا كان على مستوى القلب فلا يمكن أنْ يستتبع حكمًا فقهيًّا ظاهريًّا بل يبقى في حدوده الوجوديَّة التي لا يمكن وصلها بالمعايير الفقهيَّة، في حين يبقى الإنكار الظاهريّ الذي يتجلى إلى أفعال ذات أثر واضح على التعايش السلمي، فكما يجب على المؤمن احترام المكانة البشريَّة للكافر في حدود التعايش كذلك ينبغي على المنكر أنْ يراعي ظواهر الإيمان في مجتمعه، وأنْ لا يتصدى لها من موقع العداوة، وللكفر في المعرفة الدِّينيَّة صياغات متباينة تخضع للميول المذهبيَّة ولطبيعة تصور

الإيمان، يقول المرتضى في رسائله: (الكفر: هو الإنكار والتكذيب بشيء ممَّا يجب الإقرار والتصديق به والجهل بذلك وقيل : إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به)[١] .

وذكر الرازي أنَّ: (الكفر عدّم تصديق الرسول في شيء ممَّا علم بالضرورة مجيئه به)[٢]، ومثل الرازي كمن أنكر نبوّة محمَّد صلى الله عليه وسلم أو أنكر صحَّة القرآن أو أنكر وجوب الصلاة والزكاة فإنَّه داخل في الكفر؛ لأنَّ هذه معلومة بالضرورة أنَّها من دِّين محمَّد صلى الله عليه وسلم. فمن أنكر مثل هذه الأشياء فإنَّه يطلق عليه اسم الكافر.

وذكر القرافي عن الكفر من كونه: (انتهاك خاصٌّ لحرمة الربوبيَّة، إما بالجهل بوجوده أو صفاته، أو بفعلٍ كرمي المصحف في القاذورات والسجود للصنم... أو جحد ما عُلم من الدِّين بالضرورة)[٣].

وذكر ابن حزم في تعريف الكفر : (وهو في الدِّين : صفة من جحد شيئًا مما افترض الله تعالى الإيمان بعد قيام الحجَّة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معًا، أو عمل عملًا جاء النَّص بأنَّه مخرج له بذلك عن إسم الإيمان)[٤].

---

[١] الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين، رسائل المرتضى: ١٨٥/٢.

[٢] الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب من القرآن الكريم، ط١ بيروت: دار الكتب العلميَّة ١٤٢١هـ: ٣٥/٢.

[٣] القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمَّد بو خبزة، ط١ بيروت: دار الغرب ١٩٩٤م: ٢٨/١٢.

[٤] ابن حزم الأندلسي، عليّ بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط١ القاهرة: دار الحديث ١٤٠٤م: ٤٩/١.

وذكر ابن ميثم البحراني أنَّ: (الكفر هو إنكار صدق الرسول ((صلى الله عليه وآله وسلم) وإنكار شيء ممَّا علم مجيئه به بالضرورة)[١]، وقال الفاضل المقداد: (الكفر اصطلاحًا هو إنكار ما علم ضرورة مجيئ الرسول به)[٢]، وما علم مجيئ الرسول به لم يتضِّح لديهم فلم يشيروا إلى ما هو المعلوم مجيئه به، ولكن السيِّد الطباطبائي اليزدي أشار إلى ما جاء به وقال: (الكافر من كان منكرًا للإلوهيَّة أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريًا من ضروريات الدِّين مع الإلتفات إلى كونه ضروريًا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة)[٣].

وبعض من قال الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله، ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كلُّ معصية كفر[٤]

وذكر الشهيد الثاني بأنَّه : (..عدم الإيمان عما من شأنه أنْ يكون مؤمنًا سواء أكان ذلك العدم بضد أم بلا ضد فبالضد كأنْ يعتقد عدّم الأصول التي بمعرفتها يتحقق الإيمان أو عدّم شيء منها وبغير الضد الخالي من الإعتقادين وذلك كالشاك..)[٥]، وعلى هذا الفهم يكون التقابل بين الإيمان والكفر من قبيل الملكة وعدمها.

---

[١] البحراني، كمال الدِّين ميثم بن عليّ بن ميثم: قواعد المرام في علم الكلام: ١٧١.
[٢] الفاضل المقداد، جمال الدِّين أبو عبد الله المقداد، إرشاد الطالبين: ٤٤٣.
[٣] الطباطبائي اليزدي، محمَّد كاظم، العروة الوثقى، كتاب الطهارة، مبحث النجاسات.
[٤] ظ: الإيجي، عضد الدِّين، المواقف: ٥٤٦/٣.
[٥] زين الدِّين بن نور الدِّين، المعروف بالشهيد الثاني, حقائق الإيمان: ١٠٦.

هذه عيِّنة مما أدلى به بعض علماء المسلمين بخصوص مفهوم الكفر، والملاحظ من خلال تتبع تعريفاتهم أنَّهم على اتجاهين في رؤيِّتهم لمفهوم الكفر:

الاتجاه الأوّل: يميل إلى توسعة مفهوم الكفر تجنبًا للإخلال بالضبط المنطقي، كما في قولهم أنَّه : (إنكار لما علم مجيئه بالضرورة) وهذا التعريف وإنْ كان فيه تجنب واضح للخوض في تفاصيل مع يقع عليه الإنكار إلَّا أنَّه يؤدي – بحسب الواقع - إلى الاعتباطية في الإنطباق على مصاديق متكثرة، تجعل من التعريف وسيلة للإدخال الكثير من المصاديق تحت ما يعلم مجيئه بالضرورة، فالمشكلة في تحديد ما هو ضروري وما هو غير ضروري.

فيما يوضِّح الاتجاه الثاني:

أنَّ الإنكار يتعلق بالربوبيَّة والوحدانيَّة والرسالة، وهو لا يتعارض مع الاتجاه الأوّل بل يضيق مداه إلى دائرة أكثر انضباطًا من ناحية تغلغل المصاديق الدخيلة تحت طائلة الاعتباط..

فالربوبيَّة تشير إنكارها إلى معنى الإلحاد، والوحدانيَّة يقابلها الشرك، والرسالة يقابلها تكذيب النبيِّ (صلى الله عليه واله)، وهذه الثلاثة تعدُّ معايير أساسيَّة إلى حد ما، لكونها تتناسب مع مضمون الشهادة الذي يؤكِّد على الإذعان بالله وبرسوله.

لأنَّ الكفر هو جحد الضرورات من الدِّين أو تأويلها ولم تأت في نفيها آية قرآنيَّة ولا حديث آحاد فضلًا عن متواتر وأمّا مخالفة غلاة المتكلمين في دقائقهم فلم يقل أحد أنَّها كفر وإلَّا لوجب تكفير أكثر أهل الاسلام بل خيرهم.[1]

إنَّ تعريفات الكفر يمكن قبولها على المستوى النظري بمعنى أنَّ العلماء حينما قرروها لم يلاحظوا الواقع بل لاحظوا أساس الفكرة بحدود المفهوم أما تشخيص المصاديق فذلك موكول إلى الفرد الإنسانيّ، إذ لا يمكن تحقيق ميزان عملي من خلال تعريفات الكفر ولا يمكن كذلك أن يتم التكفير على أساس مفهوم الكفر؛ لأنَّ تشخيص مصاديق الأخير في غاية الصعوبة والدقة وما يقتضيه الاحتياط في الدماء – وفق المنظور الفقهيّ - هو عدّم التسرع في الحكم على الأشخاص بمجرد تطبيق معايير التعريف (تعريف الكفر)؛ لأنَّ الأخير لا يمكن تشخيص مصاديقه على أرض الواقع إضافة إلى أنَّ المصاديق أمر نفسي يتعلق بكلِّ فرد مع كلِّ ما يحيطه من ظروف نفسيَّة ومعرفيَّة.

[1] ظ: الحسني القاسمي، محمَّد بن إبراهيم بن عليّ بن المرتضى بن المفضل، إيثار الحق على الخلق في ردِّ الخلافات إلى المذهب الحقِّ من أصول التوحيد: ٢٢٣.

- **الخصوصيَّة الكونيَّة للإيمان:**

الكونيَّة مصطلح يرمز إلى مفاهيم دِّينيَّة، فلسفيَّة حول الكون يقترب ممَّا ينطبق على كلِّ شيء. إنَّه مفهوم يشمل جميع الناس في كينونتهم، وفي الدِّين، تعدُّ الكونيَّة مبدأ يؤكِّد انصياع جميع الناس تحت إرادة ورعاية الخالق، وتؤكِّد على أنَّ الكون تحت تصرّف الخالق.[1]

إنَّ الإيمان بوصفه موقفًا وجوديًّا انسانيًّا يربط الإنسان بتجليات المطلق على مستوى الوجود أو القيم يمكن أنْ يعدُّ من المفاهيم الكونيَّة التي يشترك فيها جميع البشر وبمختلف اتجاهاتهم الدِّينيَّة والفكريَّة، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لديه قدرة التفكير والميل نحو المعتقد والإنتماء لمختلف المنظومات الدِّينيَّة ممَّا يجعله كائنًا مؤمنًا، وصفة الكونيَّة تتيح إلى جعل الإيمان كينونة بشرية دائمة ومشتركة تستبطن حقًّا عامًّا لكلِّ فرد من منطلق حرية الفكر باعتناق أيِّة مضامين قابلة للإيمان، وبالرغم من الحاكميَّة العقليَّة على نقد مختلف أشكال الأصول الإيمانيَّة فإنَّ ذلك لا يمنع حقَّ الاختيار الإنسانيّ للقضايا الإيمانيَّة بالنحو الذي يجعل من الإيمان عنصرًا محوريًا في نشاط الإنسان الروحي والذي لا يمكن إلغاؤه من جهة كما لا يمكن فرضه على الآخرين من جهة أخرى، وهو ما تفيد به جملة من النصّوص الدِّينيَّة.

وعلى هذا الأساس يمكن أنْ يكون التكفير بما يحمله من وسائل الإقصاء والإلغاء عاملًا مجانبًا بل مناقضًا لكونيَّة الإيمان، وإذا سلَّمنا بوجود قيم كونيَّة

[1] ظ: ندره اليازجي, مفهوم الكونيَّة, موقع إلكترونيّ

مشتركة بين البشر فإنَّ الثابت منها لا يلغي حق الإنسان في اختيار معتقده وممارسة نشاطه وحركته الإيمانيَّة.

وهنا يصبح الإيمان في إطاره الوجوديّ هويَّة إنسانيَّة لها استحقاقاتها ومكتسباتها التي تكرِّس اجرائيَّات الحماية والتنظيم للنشاط الإيمانيّ الذي اتسمت به الطبيعة البشريَّة ليكون عنصرًا أساسًا في كينونتها ووجودها.

فلا يمكن لفقه التكفير أنْ يقفز على تلك الحقيقة الكونيَّة بتعميم أحكامه على خلع إنسانيَّة الإنسان بمجرد تمايزه الإعتقادي، وهو ما يتنافى أساسًا مع طبيعة النبوّات التي جاءت لتنشر التجربة الإيمانيَّة بوسائل لا تتجاوز طابعها المعرفيّ عبر استثمار مسوغات الوعي والنزوع نحو التقبل الروحي لمختلف تصورات وقضايا الإيمان الدِّيني، إذ لم يكن العنف الدِّيني حاضرًا في قاموس التجارب النبوية سوى في حدود ظرفيَّة استثنائيَّة تم تعميمها تَّأريخيًّا ممَّا أفضى إلى التباس واضح بين ما هو دِّينيّ وما هو تَّأريخيّ.

- التكفير وتبديد الضمير الأخلاقيّ

التكفير في منحاه الفقهيّ يشغل الموقع غير المناسب، فلم يكن من شأن الفقه أنْ يتناول إيمان الفرد، وقياسه، والحكم عليه، وما يقتضيه الضمير الأخلاقيّ هو عدّم اجتزاء الدِّين بالفقه، واقصار الإيمان الدِّينيّ على ما يستظهره الفقه من معايير تحدِّد مصير الإنسان ووجوده عبر معايير شكلانيَّة، تفتقد المحتوى الأخلاقيّ، يذكر الرّفاعي أنَّ : (منطقُ الفقه الذي يعرفه كلُّ خبير بمدونته لا ينظرُ للأخلاقِ، ولا يعتمدُ العقلَ الأخلاقيّ مرجعيةً، بل لا يتنبهُ حين

يكون على الضدِّ منها أحيانًا. المهمُّ عند اختبار مكانة الفقيه العلميَّة في الاستنباط هو براعتُه في التطبيق الميكانيكيّ للقواعد الأصوليَّة وغيرها في عمليَّة الاستنباط، وكأنَّه بمثابة الخبير بالرياضيات، الذي تُختبَر براعتُهُ في استيعاب المعادلات والقواعد وتطبيقها لحلِّ مختلف المسائل الرياضيَّة المعقدة. وقد انتهى ذلك إلى أنَّ بعضَ الآراء في مدونةِ الفقه الإسلاميّ كانت على الضدّ من أحكامِ العقل العمليّ "الأخلاقيّ"[1]، فيشير إلى هيمنة الشكل على القيمة، والتنظير على الواقع، وسلامة القضية منطقيًا على مخرجاتها في الواقع، فالتركيز مثلًا على أفعال الصلاة وكيفيتها من الناحية الشكليَّة ذو غلبة واضحة على أهمِّيَّة المحتوى القيميّ والمعنوي للصلاة، وكذلك في بقية الأفعال التي يتكفل الفقه بتنظيمها من الناحية العمليَّة التي لا تتجاوز سقف الكيفية، فيما يبقى الجانب النوعيّ مهملًا إلى حد ما، وهو ما يفرض ضرورة اكساب الفقه (في مخرجاته السلوكيَّة) أفقًا أخلاقيًّا يتوخى تحقيق المعنى الذي يتصل بالجانب الروحيّ بنحو يتجاوز حدود كيفية التطبيق التي تحكم شكل الأفعال فقط.

إنَّ اهتمام المعرفة الفقهيَّة بالشكل دون المحتوى لهو علامة بارزة في نمط البحث الفقهيّ الذي أمسى حبيس الدلالة الحرفيَّة للنصّوص التي توجه السلوك الإنسانيّ، من دون الاكتراث إلى ما تؤول إليه الأفعال من معنى إنسانيّ أو أخلاقيّ، بل تحيل في ذلك إلى الخطاب الوعظي الذي يقف عند حدود قاصرة عن التَّأثير في الذات الإنسانيَّة، وبالتالي يكون الفقه ذا مدى محدود من بلوغ مراماته التي من أجلِّها القيم الأخلاقيَّة.

[1] ظ: عبد الجّبار الرّفاعي, الأخلاق والمدونة الفقهيَّة, مؤمنون بلا حدود موقع إلكترونيّ

ويشير يحيى محمَّد من أنَّه لا ضرورةَ في منطق هذا التفكير، لأنْ تتطابق الفتاوى والأحكامُ الفقهيَّة مع أحكامِ العقل الأخلاقيّ والمعاييرِ القيميَّة الإنسانيَّة المتفق عليها بين العقلاء، مثل حقوق الإنسان بوصفه إنسانًا، وإنَّما المهم في منطق التفكير الفقهيّ أنْ تكون النتائجُ الفقهيَّة حاكيةً عن مقدِّماتها من القواعدِ الأصوليَّة والفقهيَّة وغيرِها من الأدوات المستعملة في استنباطِ الأحكام بشكلٍ صحيح، وإنْ كانت مفارقةً في مضمونها لمقاصدِ الشَّريِّعة وأهدافِ الدِّين وقيمِه المعنوية ومعاييرِه الأخلاقيَّة[1]، وفي ضوء تلك التصورات فالقيم لم تكن حاضرة في المنهج الفقهيّ، مع أنَّ النصّوص التي يعتمد عليها الفقيه هي ذاتها التي تؤسس للمنظومة القيمية، لكن يمكن الملاحظة على ما أشاروا إليه من عدّم حضور القيم في المنهج الفقهيّ عبر ما أشرتُ إليه سابقًا حول تخصص الفقه وأنَّه علم قائم بقواعد خاصَّة بعيدة عن التنظير للقيم، ومع وعي حقيقة المشكلة فإنَّ مخرجات الفقه ربَّما تتعارض مع بعض القيم الراسخة، وهو ما يستدعي أنْ تكون هناك لائحة تشتغل على مساحة (فلسفة التَّشريِّع) تؤدي بدورها إلى إبراز الجانب القيميّ في الشَّريِّعة الإسلاميَّة، وهو الجهد الذي طالما يتم إهماله للأسف، فالحركة العلميَّة تغور بالاستدلال وتفاصيله الدقيقة من دون وضع ركائز عامَّة للتَّشريِّع تعالج كلَّ ما يطرح من شبهات معاصرة حول الأحكام التي ينتجها الفقه، ولا يعني ذلك أنْ يتم التغافل عن حضور القيم في التفكير الفقهيّ؛ لأنَّ نسيانُ الأخلاقِ، وعدمُ الاكتراثِ بحقوقِ الإنسان بوصفه إنسانًا، من أهمّ أسباب إخفاق الإسلاميّين في بناء الدَّولة اليوم، بعد أنْ اختزلوا الإسلامَ في الفقه، وأضحت الفتوى الفقهيَّة مشجبَهم لتسويغ كلِّ فعل ينتهك حقوقَ الوطنِ والمواطن، ويفرغ الدِّين من محتواه

[1] ظ: يحيى محمَّد , الموقع الإلكتروني, الأخلاق والمدونة الفقهيَّة.

القيميّ الأخلاقيّ؛ لأنَّه يسهِّل على بعضهم الحصولُ على فتوى تشرعن ممارساته، وإنْ كانت لا أخلاقيَّة[1]، أنَّ تحديد تلك الإشكاليَّة لا يسلب الفقه الإسلاميّ أصالته ومشروعيّته بأي حال، لكن المنهج الذي يقوم عليه أي علم يقبل النقد كأي من العلوم الأخرى، وفيما يؤكِّد على الروح والمضمون للحكم الفقهيّ تطرح إشكاليَّة الفقه الشكلاني التي يتحمل (أصول الفقه) جزء كبيرًا في تكريسها، ذلك أنَّ أصول الفقه يتحرك بعقلية أداتيَّة تعمل بمنحى آلي تحت تأثير المنطق الأرسطي الذي يقف عند صورة المفهوم من دون احتكامه إلى الواقع، وكمثال بسيط عن مشكلة المنطق الأرسطي يمكن اعتبار كلِّ ما يقبل الحقن بالحبر (قلّما) من دون اعتبار كونه يكتب أو لا يكتب، بينما يرفض الواقع أنْ يعتبر القلم الذي لا يكتب قلما إلَّا إذا كان صالحًا لكتابة..

إنَّ التوسع في أسباب الكفر والتكفير ممَّا يعدُّ مشكلة في تضخم العقل الفقهيّ على حساب الحسِّ الأخلاقيّ، حتى أفضى إلى الاعتباط في التكفير وعدّم الإكتراث بنتائج التكفير من حيث ترتب آثاره من نجاسة الكافر فضلًا عن وجوب قتله، وإغفال واضح لحرية الإنسان في الحياة الدِّينيَّة، ممَّا انعكس سلبًا على الحياة الإجتماعيَّة من نشوء الفئوية الدِّينيَّة التي تستبع أقسى ممارسات الإقصاء والعنف الدِّينيّ.

لذا ينبغي التعامل مع لوائح التكفير في المدونة الفقهيَّة من منطلق معايير الأخلاق الدِّينيَّة الذي يعدُّ عنصرًا حاكمًا على إجرائيات الفقه، ولا يمكن اجتزاء المعطى الفقهيّ وتعميمه على الواقع الإنسانيّ مع إغفال المحددات الأخلاقيَّة للتفكير الفقهيّ، إذ لم يكن فقه التكفير ناشئًا في أحضان رؤيَّة دِّينيَّة مستوعبة

[1] ظ: يحيى محمَّد, الفقه والمدونة الأخلاقيَّة, الموقع الإلكتروني.

للإلزامات الأخلاقيَّة، بل كان ذلك الفقه قد نشأ بمعزل عن الإحتكام إلى رؤيَّة شاملة تتضمن شروط الحرية والكرامة الإنسانيَّة مستحضرةً كلَّ ما يتَّصل بضرورة الحفاظ على الضمير الأخلاقيّ عبر قراءة متوازنة بين متطلبات الأخلاق وما تنتجه قراءات الفقهاء للنصّوص الدِّينيَّة وأنَّ تلك القراءات التي طالما كانت بمنأى عن مآلات الحكم الفقهيّ في واقع الحياة الإنسانيَّة.

على أنَّ ذلك النقد لا يعني عزل الفقه أو تقويضه بقدر ما يعني إحلال الفقه في موقعه الطبيعي، وعلى حد ما ذكره حيدر حب الله من معارضة تنامي الفقه وتضخمه إلى حد غياب الروح الأخلاقيَّة، ومعارضة تقديم الفقهاء على المفسرين والعرفاء والفلاسفة بوصفهم الناطقين بإسم الدِّين دون غيرهم، نحو فهم خاص للدِّين يجعل الفقه مجرد ضلع من أضلاعه، ويمنحه موقعه الطبيعي في إدارة حياة الناس..[1].

- أنموذج فكرة الولاء والبراء وأثره في تكريس التكفير

إنَّ تحول فكرة الولاء والبراء إلى أصل اعتقادي أحدث مشكلات بارزة في التفكير الدِّينيّ التي رسَّخت التكفير والعنف في الوسط الإسلاميّ إذ تقوم عقيدة الولاء والبراء – لدى التصور السلفي - على الحب والبغض، وثنائيَّة الحب والبغض يتم اسنادها – لديهم - إلى ثنائيَّة الإيمان والكفر، وهذه الثنائيَّة حتميَّة في ضوء ما يُفاد من النصّوص الدِّينيَّة، وعلى أساسها تم توظيف الولاء والبراء من خلال الحبّ والبغض لتكون معيارًا لتحقق الإيمان والكفر،

[1] ظ: حيدر حب الله, شمول الشَّريِّعة , بحوث في مديات المرجعيَّة القانونيَّة بين العقل والوحي, ص ٤٩٩, ط١, دار روافد بيروت ٢٠١٨

يقول ابن تيميَّة : (على المؤمن أنْ يعادي في الله ويوالي في الله، فإنْ كان هناك مؤمن فعليه أنْ يواليه – وإنْ ظلمه. فإنَّ الظلّم لا يقطع الموالاة الإيمانيَّة، قال تعالى: [وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا][1]، فجعلهم إخوة مع وجود القتال والبغي، وأمر بالإصلاح بينهم، فليتدبر المؤمن: أنَّ المؤمن تجب موالاته وإنْ ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإنْ أعطاك وأحسن إليك. فإنَّ الله سبحانه بعث الرسل، وأنزل الكتب ليكون الدِّين كلِّه لله فيكون الحبّ لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام والثواب لأوليائه والإهانة والعقاب لأعدائه، وإذا اجتمع في الرجل الواحد: خير وشر، وفجور وطاعة، ومعصية وسنة وبدعة استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر، فيجتمع في الشخص الواحد موجبات الإكرام والإهانة كاللص تقطع يده لسرقته، ويعطى من بيت المال ما يكفيه لحاجته. هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أهل السُّنَّة والجماعة، وخالفهم الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم)[2].

ولمّا كان الولاء والبراء مبنيين على قاعدة الحبِّ والبغض ... فإنَّ الناس في نظر الاتجاه السلفي – بحسب والولاء والبراء – ثلاثة أصناف:

الأوّل: من يحبُّ جملة وهو من آمن بالله ورسوله، وقام بوظائف الإسلام ومبانيه العظام علمًا وعملًا واعتقادًا. وأخلص أعماله وأفعاله وأقواله لله، وانقاد لأوامره وانتهى عما نهى الله عنه، وأحبّ في الله، ووالى في الله وأبغض

---

[1] سورة الحجرات: ٩

[2] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى: ٢٠٨/٢٨

في الله، وعادَّى في الله، وقدَّم قول رسول الله صلّى الله عليه وسلم على قول كلِّ أحد كائنًا من كان[1] .

الثاني: من يحبّ من وجه ويبغض من وجه، فهو المسلم الذي خلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا، فيحب ويوالي على قدر ما معه من الخير، ويبغض ويعادَّي على قدر ما معه من الشر ومن لم يتسع قلبه لهذا كان ما يفسد أكثر مما يصلح.. وإذا أردت الدَّليل على ذلك فهذا عبد الله بن حمار،[2] وهو رجل من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم - كان يشرب الخمر، فأتي به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعنه رجل وقال: ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم ((لا تلعنه فإنَّه يحب الله ورسوله))[3] مع أنَّه صلّى الله عليه وسلم لعن الخمر وشاربها وبائعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه[4] .

الثالث: من يبغض جملة وهو من كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ولم يؤمن بالقدر خيره وشره، وأنَّه كلُّه بقضاء الله وقدره وأنكر البعث بعد الموت، وترك أحد أركان الإسلام الخمسة، أو أشرك بالله في عبادته أحدًا من الأنبياء والأوّلياء والصالحين، وصرف لهم نوعًا من أنواع العبادة كالحبّ والدعاء، والخوف والرجاء والتعظيم والتوكل، والإستعانة والإستعاذة والإستغاثة، والذبح والنذر والإبانة والذل والخضوع والخشية والرغبة والرهبة

---

[1] ابن سحمان, إرشاد الطالب: ١٣

[2] ظ: العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة: ٢٧٥/٤

[3] ظ: البخاريّ، محمَّد بن إسماعيل، المسند الجامع: ٧٨/٦

[4] الطبراني, سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط: ٩٣/٢

والتعلق، أو الحد في أسمائه وصفاته واتبع غير سبيل المؤمنين، وانتحل ما كان عليه أهل البدع والأهواء المضلة، وكذلك كلُّ من قامت به نواقض الإسلام العشرة أو أحدها.[1]

ويلخص ابن تيمية المسألة بقوله: (الحمد والذم والحب والبغض والموالاة والمعادة إنِّما تكون بالأشياء التي أنزل الله بها سلطانه، وسلطانه كتابه، فمن كان مؤمنًا وجبت موالاته من أي صنف كان، ومن كان كافرًا وجبت معاداته من أي صنف كان، قال تعالى: [إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّـهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴿٥٦﴾][2]، وقال: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ][3][4].

وقد أفاد منها ابن تيميَّة على أنَّها قضية ذات أبعاد شاملة ودائمة من دون أنْ تكون خاضعة للمتغير الزمانيّ، فقد ارتكز على الجانب الثابت منها ليوظفه في جانب آخر يؤسس لمائز أو فيصل جديد بين الإيمان والكفر.

إنَّ التحول المهم في نظرية الولاء والبراء قد حصل في فكر ابن تيميَّة الذي يعدُّ من أهمِّ مصادر الاتجاه السلفي، فقد أعطى في كتبه ورسائله لموضوع

---

[1] التبريزي، الميرزا جواد، إرشاد الطالب: ١٩

[2] سورة المائدة: ٥٥ ٥٦

[3] سورة المائدة: ٥١

[4] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى: ١٠/ ١٠٨

الولاء والبراء أهمِّيَّة بالغة، فالكافر عند ابن تيميَّة يعمُّ كلَّ من ليس مؤمنًا برسالة الإسلام كما يفهمها هو، وهو كلُّ من انطبق عليه وصف الكافر، فهو مستحق للبراءة حتى إذا أحسن إلى المسلمين من غيرهم، أو حتى إذا كان مسلمًا وأعتمد مسلكًا غير مسلكهم[١]. وكمثال على ذلك يقول : (إذا رأيت النَّصراني أغمض عيني كراهةً أنْ أرى عدو الله)[٢]. ويتضِّح مدى التطرف من ابن تيميَّة إذ أنَّ رسول الله(صلى الله عليه واله) لم يغفل أو يهمل اليهود الذين سكن معهم، لا في حالة السلم ولا في حالة الحرب فترة طويلة وقد تعايش معهم كما هو واضح في طريقة حكمه في المدينة.

ويرى ابن تيميَّة أنَّ الأصل بغض أعداء الله إلَّا في حالة الطمع في إسلامهم[٣]. فيقول: (أما إذا لعن المسلم دِّين اليهود الذين هم عليه في هذا الزمن، فلا بئس به في ذلك فأنَّهم ملعونون هم ودِّينهم)[٤].

ويعقِّب ابن تيميَّة على قوله تعالى: [تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّـهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَـٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ][٥]، بقوله: (لقد ذكر النَّصّ للجملة الشرطيَّة فعل الشرط وجوابه والشرط يقتضي تحقق جوابه إذا وجد المشروط، وأنَّ الحرف(لو) يقتضي انتفاء الشرط مع انتفاء المشروط، فقد دلَّت الآية على أنَّ الإيمان ينافي أتخاذهم

---

[١] المصدر نفسه: ٦/ ١٠٩

[٢] المصدر نفسه: ٦٣٨/١٠

[٣] السمهوري، رائد: نقد الخطاب السلفي ابن تيميَّة أنموذجًا : ٤١

[٤] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى: ١٢١/٣٥

[٥] سورة المائدة: ٨٠ــ٨١

أولياء، ولا يجتمع الإيمان واتخاذهم أولياء في القلب ودل على أنَّ من أتخذهم أولياء لم يفعل الإيمان الواجب بالله والنبيِّ وما أنزل اليه)[1]. بحيث أنَّه يفهم الإيمان الوارد في الآية على أنَّه الإيمان المنجي المساوق للإسلام، في حين يمكن حمل لفظ الإيمان في الآية – في قوله يؤمنون - على الإيمان الحقيقيّ لذلك تم تذييل الآية بـوصفهم فاسقين، والفسق غير الكفر.

ويقرِّر ابن تيميَّة في موضع آخر(أنَّ شهادة لا إله إلَّا الله تقتضي أنْ لا يحبّ المسلم إلَّا الله ولا يبغض إلَّا لله، ولا يوالي إلَّا لله، وأنْ يحبّ ما أحبّه الله، و يبغض ما أبغضه لله)[2]. و(إنَّ المؤمنين أولياء الله وبعضهم أولياء بعض، والكفار أعداء الله وأعداء المؤمنين، وقد أوجب الموالاة بين المؤمنين وبين أنَّ ذلك من لوازم الإيمان ونهى عن مولاة الكفار وبيِّن أنَّ ذلك منتفٍ في حقِّ المؤمنين)[3]، ليتحقق أنَّ جوهر الإيمان وماهيِّته يتجسد في الموالاة للمؤمنين والمعاداة لغيرهم، ولا يجتمع مع موالاة المؤمنين محبة غيرهم ومن لم يكن على وصف ابن تيميَّة فهو غير مؤمن.

وهذا التصور يحيل الإيمان والكفر إلى دائرة ضيِّقة تتمثل في الولاء والبراء من دون ملاحظة الحيثيات الموضوعيَّة لكيفية التولي والتبري وموقهما الحقيقيّ ضمن المعرفة الدِّينيَّة.

ولا يكتفي ابن تيميَّة بوجود الموالاة والمعاداة في القلب، وإنَّما يطلب أنْ تكون ظاهرةً قال: ((واعلم أنَّه وإنْ كانت البغضاء متعلقةً بالقلب، فإنَّها لا

---

[1] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، كتب الإيمان: ١٤

[2] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، الإحتجاج بالقدر: ٦٢

[3] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى: ١٩٩/٢٨

تنفع حتى تظهر آثارها وتبيِّن علامتها، ولا تكون كذلك حتى تقترن بالعداوة والمقاطعة فحينئذ تكون العداوة والبغضاء ظاهرتين))[1]، وهكذا يضع السلفيون للموالاة مجموعة أفعال يجب أنْ يقوم بها المسلم حتى تتحقق منه الموالاة، ويضعون للمعاداة مجموعة مفاهيم وأفعال على المسلم القيام بها حتى تتحقق المعاداة،ومن تلك الأفعال:

١ـ الهجرة من بلدان الكفر إلى بلاد المسلمين مع أنَّ الظاهر من قول النبيِّ (صلى الله عليه واله): ((لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونيِّة))[2]. هو انتهاء فرض الهجرة بفتح مكَّة.

٢ـ مناصرة المسلمين ومعاونتهم بالنفس والمال واللسان ومواساتهم في الألم والسرور ونصحهم وتوقيرهم وعكس ذلك مع الكفار.

ويجعل الفكر السلفي الولاء والبراء أمرين متلازمين، فلا يكون ولاء دون براء ولا براء دون ولاء، ويمكن أنْ ينتفي الولاء بنظرهم بمجرد الرضا بكفر الكافرين، وعدم تكفيرهم أو الشك بكفرهم، أو تصحيح أي مذهب لهم، والتحاكم اليهم والركون إليهم، واتخاذهم بطانة، والرضا بأعمالهم، والتشبه بهم، والتزيي بزيهم، والإقامة في بلادهم، والسفر إليها ولو لغرض النزهة ومتعة النفس، وهكذا يتمُّ نقل تلك الأفعال من مجال التَّشريِّع إلى مجال العقائد لتكون من معايير الكفر التي يمكن أنْ يقع فيها الكثير من المسلمين[3].

---

[1] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد، سبيل النجاة: ٤٤

[2] النووي، محمَّد حياة، المسند الجامع: ١٧٤/١٠

[3] ظ: سليمان بن عبد لله، أوثق عرى الإيمان: ٤٨

كذلك تحقّق البراءة والمعاداة للكفار لديهم بعدّم اتباعهم بأي أمر من الأمور، ومعصيتهم فيما أمروا به، وترك مودتهم والتشبه بهم في الأفعال الظاهرة، فقال ابن تيميَّة: (لا تقلِّدهم حتى في ما فيه مصلحة لنا، لأنَّ الله إما أنْ يعطينا في الدنيا مثله أو خيرًا منه، وأما أنْ يعوّضنا عنه في الآخرة)[1].

ومن خلال تتبع مصادر الفكر السلفي تمَّت ملاحظة أنَّ فكرة الولاء والبراء قد أضيف لها الكثير من الإضافات التي من شأنها أنْ تحوّل الفكرة من طابعها الدِّينيّ العامِّ إلى كونها أصلًا إيمانيًّا مستقلًّا، كما يتضِّح في قول محمَّد بن عبد الوهاب: (أنَّ الإنسان لا يستقم له دِّين ولا إسلام ـ ولو وحَّد الله وترك الشرك، إلَّا بعداوة المشركين والتصريح لهم بالعداوة، وإنَّ الإنسان إذا اظهر للمشركين الموافقة على دِّينهم خوفًا منهم، ومداراة لهم، ومداهنة لدفع شرهم، فإنَّه كافر مثلهم، وإنْ كان يكره دِّينهم، ويبغضهم ويحب الإسلام والمسلمين)[2].

وهذا الرأي ينافي حقيقة كون الإكراه على الكفر ليس بكفر، وهي فكرة مجمع عليها ويشهد لها القرآن الكريم بقول تعالى: [مَن كَفَرَ بِاللَّـهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّـهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ][3].

[1] ابن تيميَّة، أحمد أبو المجد: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: ١٧٢
[2] سليمان بن عبد الله :الدلائل: ٤١.
[3] سورة النحل: ١٠٦

ومعنى الولاء عندهم حبُّ الله والرسول والصحابة والمؤمنين ونصرتهم والبراء بغض الكافرين والمبتدعين ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان واليد[1].

وتطورت فكرة الولاء من الموالاة العامَّة في المسلمين إلى موالاة لجماعة خاصَّة منهم، وتحولت البراءة كما وردت في النَّصِّ من المشركين المعتدين على أهل الإسلام إلى عموم غير المسلم، وإنْ كان معاهدًا، ومحسنًا أو صاحب فضلٍ على المسلمين ثم عمِّمت على كلِّ من يخالف مسلك تلك الجماعة المتشددة فكلُّ من خالفهم في الرأي، فتجب البراءة منه بدل النَّصح والمناصحة. [2]

يقول سيِّد قطب: (إنَّ الولاية المنهي عنها هي ولاية التناصر والتحالف ولا تتعلق باتباعهم في دِّينهم، إذ المسلمون في تحالفهم مع غير المسلمين يحسبون أنَّ ذلك جائز وهو كفر وشرك)[3]، بمعنى أنَّ اتباع دِّينهم أمر مفروغ من منعه، وإنِّما المقصود هو التحالف معهم.

لقد اهمل الاتجاه السلفي عشرات الآيات التي تأمر المسلمين بالتعايش السلمي مع غيرهم كما في قوله تعالى: [لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّين وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّين وَأَخْرَجُوكُم

[1] مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلاميَّة في الوطن العربيّ: ١١٣/١
[2] مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلاميَّة في الوطن العربيّ: ١١٣/١
[3] سيِّد قطب: في ظلال القرآن: ٩٠٩/٢

مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ][1].

وهذه الآية تحدِّد علَّة النهي عن موالاة الكافر بشكلٍ صريحٍ وقاطع نفيًا أو إثباتًا[2]، وذهب الرازي إلى أنَّ المراد بالبر: الإكرام والتفضل[3]، فيظهر من النَّصِّ أنْ لا مانع من إكرامهم والتفضل عليهم.

يقول الطبري: (وأولى الأقوال بالصواب قول من قال عني بذلك ((لا ينهاكم الله...)) الآية. جميع أصناف الملل والأديان والجواز في أنْ تبروهم وتصلوهم وتقسطوا اليهم، فجميع من لم يقاتلنا ومن لم يخرِّجنا من ديارنا ولم يخصِّص به بعضًا دون بعض ولا معنى لقول من قال أنَّ ذلك منسوخ لأنَّ برَّ المؤمن من أهل الحرب ممَّن بينه وبينه قرابة نسب أو ممَّن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير محرم ولا منهي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لا هل الحرب على عورة لأهل الإسلام)[4]، وفي هذا دلاله قاطعة على رأي يخالف الفهم السلفي.

وفي قوله تعالى: [وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ

[1] سورة الممتحنه: ٩/٨

[2] البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢٨٨/٥

[3] فخر الدِّين الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب: ٢٩٧/٤

[4] الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٣٣/٢٣

وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ][1]، دلالة واضحة على مسايرتهم ومعايشتهم بالتي هي أحسن، واستثناء (الذين ظلموا) يدلُّ على أنَّ البراءة منهم لا علاقة لها بكفرهم.

يذكر الزمخشري: (اي بالخصلة هي أحسن، ومعنى ((إلَّا الذين ظلموا)) أي أفرطوا في الإعتداء على المؤمنين)[2]، ونقل الرازي عن المفسِّرين قولهم : (أنَّ المراد أي لا تجادلوهم بالسيف وإنْ لم يؤمنوا إلَّا إذا ظلموا وحاربوا)[3]، فيكون المعيار هو الحرب، والعدوان والقتال والإخراج من الديار، لا الكفر.

ومن ذلك قوله: [الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ][4]، الذي أجاز طعامهم والزواج بهم وأحلَّ طعامنا لهم، وكلُّ ذلك يهدر القول بالمباعدة، وبناءً عليه أجاز أغلب فقهاء الإسلام حلَّ ذبائحهم وجميع مطاعمهم. قال الزمخشري: (به أخذ الشافعي وهو قول عامَّة التابعين وبه أخذ أبو حنيفة وأصحابه، وقد افتى بأنَّ حكم الصابئين هو حكم أهل الكتاب)[5]. ويجيز البيضاوي الزواج بالكتابية وإنْ كانت من بلاد تحارب المسلمين[6].

---

[1] سورة العنكبوت: ٤٦

[2] الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: ٢١٦/٥

[3] فخر الدِّين الرازي، محمَّد بن عمر، مفاتيح الغيب: ١٧٨/١٢

[4] سورة المائدة: ٥

[5] الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: ٢٥/٣

[6] البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤٨/٣

إنَّ هذه الآيات وعشرات مثلُّها تؤسس لعلاقة طيبة سلميَّة بين المسلمين وغيرهم من اتباع الأديان والمعتقدات الأخرى على قاعدة السلم . فالسلم موجب للبر والقسط، أمّا الحرب والعدوان فهو سبب المباعدة والمقاطعة والبغض وهو الإستثناء من القاعدة[1].

وبناءً على ما تقدَّم يمكن القول أنَّ الولاء والبراء إذا كانا في ظروف الحرب والعداوة بمعنى أنَّ ظروف العداء هي المعيار في تشكِّل حكم الولاء والبراء فذلك يعني عدّم صلّة المفردتين بالتكفير، وعدّم كون أي منهما – الولاء أو البراء - معيارًا للتكفير، وأنَّ أقصى حدٍّ يمكن أنْ يكون معه الولاء للكفار كفرًا هو ما كان الولاء لهم لكفرهم، فضلًا عن مظاهرتهم على المسلمين.

وفي ختام ما سبق لا بدَّ من الإشارة إلى إنَّ تلك الأصول المضافة جاءت عن طريق توسيع الفهم، وتكثير البحث في أصول الدِّين وأساسيَّاته، كان ذلك لأجلِّ ترصين العقائد بالأدلة العقليَّة، وهو أمر مهم إلى حد ما، إلَّا أنَّه أدَّى وبشكل تلقائي إلى تضخم المادة العقائديَّة واندماجها وتداخلها مع الفلسفة من جهة، والفقه من جهة آخري، فادعت كلُّ فرقة أنَّ أصول دِّينها حقائق وأخذت بالنقد لأصول دِّين الفرق الأخرى، وبالتالي تضخم المحتوى الإيمانيّ وتعقد، وتحول إلى جهة تستدعي الإنتماء والممايزة عن كلِّ ما هو مختلف..

[1] الكبيسي، خليل، السلام في الإسلام: ١٨٨

الفقه وقيمة العدالة، مقاربة في مجال العلاقات الدوليَّة

إنَّ القانون الدوليّ ذو خصائص مميزة له عن غيره من القوانين، ذلك أنَّه يتضمن تنظيمًا لمصالح ومعالجة لنزاعات بين أطراف تتحدّد كلٌّ منها بكيان الدَّولة ذي الطابع المعقد، غالبًا ما يصعب قياس تحقق مصالحها والأكثر صعوبة هو الموازنة بين مصالح دول متعددة بالنحو الذي يدفع أيَّة تقاطعات أو تزاحمات كذلك التقاطعات ذاتها (النزاعات) هي الأخرى محل نظر وعلاج القوانين الدوليَّة .

ومن الناحية النظريَّة المجردة يتمُّ تصور أي نزاع بمعيَّة وعلاجه تحت مقتضى العدالة، والعدالة كقيمة عليا أخلاقيَّة أو تَّشريعيَّة، غالبًا ما تكون حاضرة في الأفق الذهني حيال مختلف صور النزاع في السلوك البشريّ، بيد أنَّ العدالة في القانون الدوليّ لم تشغل حيِّزًا تداوليًّا – من ناحيَّة اللفظ – بقدر ما شغله مصطلح (الاستقرار الدوليّ)، وهو – يقينًا - يختلف عن العدالة، من عدّة نواح، وربَّما هناك أسباب كثيرة دعت إلى الاستعاضة بـ(الاستقرار) عن (العدالة) أبرزها عدّم إمكانيَّة تحقيق الأخيرة بالنحو الذي يقتضيه الإطلاق القانون ذي الاستعمال الدقيق للألفاظ، فتمَّ الاتِّفاق ولو بنحو غير مباشر على استعمال (الاستقرار) لكونه يمنح سقفًا مؤقتًا من الزمن لتحقيقه، فضلًا عن طبيعة معطياته على الواقع السِّياسيّ[1].

[1] انظر: د. يوسف عطاري, القانون الدوليّ بين الاستقرار والعدالة: ١١٠, موقع ويب.

ومن هنا يمكن إيضاح مدى تعقيد مسائل العدالة وتطبيقاتها في القوانين، وكيف ينظر لها كقيمة غائيَّة ليس من اليسير بلوغها أو تحقيقها، لكن الواقع يكاد يكون مختلفًا مع التنظير الدِّينيّ وفي التَّشريِّع الإسلاميّ خصوصًا، عندما يتمُّ التعاطي مع (العدالة) بنحو يشوبه بعض الاعتباط أو التساهل في الاستعمال والتطبيق، لذا بودنا طرح التساؤل: (هل بلغ الفقه الإسلاميّ في المرحلة الراهنة مستوى يجعله قابلًا للخوض في تفاصيل العدالة في مجال العلاقات الدوليَّة ؟؟).

إنْ كان من اليسير الحديث عن الفقه والعدالة فكيف يمكن الربط بين العدالة وفلسفتها؟ اذ تتضمن فلسفة العدالة مسائلًا شائكةً في الفكر الحديث من حيث تناولها لفكرة الحياد الفكريّ ومدى تحقق الحياد في ظلِّ النسبيَّة التي تستغرق فكرة العدالة ذاتها...، وكيف للعقل الفقهيّ أنْ يتناول المسائل العميقة في فلسفة العدالة وهو يتعاطى سطحيًا مع افتراض نسبيَّة العدالة على المستوى العمليّ...؟

وما يرتبط بمسألة العدالة في إحدى مسائلها هي إمكانيَّة وضع حلٍّ عادل أمام جميع القضايا الطارئة ولو على المستوى الدوليّ... قد نتصور أنَّه من اليسير تطبيق العدالة من قبل جهة تفكر بحياد موضوعيّ لكنَّ التشكيك يساور ذلك الحياد بنحو صريح عندما نضرب مثالًا بسيطًا يوضِّح عمق المشكلة حول فكرة العدالة ونسبيَّتها وهو مثال بسيط لكنه ينطوي على قيم مختلفة قد تتزاحم في مجال التطبيق، فلو كان ثمَّة أطفال ثلاثة يتنازعون حول اقتناء لعبة تتمثل بـ(مضرب كرة البيسبول) وثمَّة حجّج ثلاثة لكلِّ طفل.. فالطفل الأوّل يدعي أنَّه لا يمتلك أيَّة لعبة يلهو بها ويشكو الحرمان، فيما يدّعي الطفل الثاني حلمه

وسيعه لامتلاك مضرب الكرة لا غيره، حتى نصل إلى ادعاء الطفل الثالث باحقيِّته بامتلاك المضرب لكونه قد صنعه بنفسه وهو أحقُّ به من غيره لقدرته على استعماله واللعب به، وحجّة الطفل الأوّل يسندها مبدأ التكافل وسدِّ النقص، وحجّة الطفل الثاني يسندها مبدأ تحقيق الطموح والأحلام وهي أقرب إلى فلسفة النفع، وحجّة الطفل الثالث يسندها مبدأ الملكيَّة وحقِّ الاختراع والصنع...، مع أنَّ كلًّا من الأطفال الثلاثة يقرون ويعترفون بحجّة كلٍّ منهم...، كيف سيكون حكمنا أمام هذا النزاع المتساوي الأضلاع!؟

وتحت أيِّة قيمة أو معيار سيتم تحقيق العدالة وفق تلك الثلاثيَّة المتساوية في الحجّج!؟

فمقتضى قيمة المساواة في توزيع الثروة تكون حجّة الطفل الأوّل في اقتناء اللعبة لأجلِّ حاجته وفقره مرجحة، في حين يقتضي منحى المنفعة وتحقيق الفارق النفسي في تحقيق حلم الطفل الثاني هو الأرجح وفق المقتضي الآنف الذكر، وكذلك تقتضي أسبقية الإبتكار والصنع حجّة الطفل الثالث الذي يتمتع لوحده بإمكانيَّة استعمال اللعبة...، وربَّما من اليسير تلمس الحلِّ لهذا النزاع وفق مثال بسيط يتعلق بواقع الطفولة في حين يستعصي ذلك على النزاعات الدوليَّة التي تتضمن حجَّجًا راجحة لجميع أطراف النزاع بالرغم من اعتراف جميع الأطراف بعقلانيَّة حجَّج الأطراف الأخرى، هنا تكمن أهمِّيَّة فلسفة العدالة وكيفية تطبيقها في النزاعات الدوليَّة الدائرة حول مختلف المكتسبات البشريَّة الطبيعيَّة والطارئة في الوقت نفسه، ومن هذا المنطلق تبرز أهمِّيَّة التساؤل حول إمكانيَّة الخوض فقهيًّا في مثل تلك المسائل التي تستدعي عقلًا محايدًا مع أنَّ وجود عقل محايد أمر خاضع للمناقشة بحد ذاته...

إذا رجعنا للفقه الإسلاميّ وفحصنا عن القيمة التي يمكن أنْ تحكم ذلك النزاع – آنف الذكر - سوف نجد أنَّ فكرة الملكيَّة حاكمة على ذلك النزاع ممَّا يستدعي دعم حجَّة الطرف الثالث الذي يدعي أحقيِّته بالصنع والإبتكار..

إنَّ بسط فكرة وجود قابلية للفقه على الخوض في المسائل التي تقع في المجال الدوليّ ووسائل حلِّ النزاعات الدوليَّة يستدعي التأمل أمام تفاصيل ربَّما تكون على مستوى عالٍ من التعقيد، أمّا عمليَّة ترويض الممارسة الفقهيَّة لتتسق مع حجم التعقيد في تطبيقات العدالة في النزاعات الدوليَّة فإنَّها تستدعي تجديد البناء الأصوليّ الذي من شأنه أنْ يمدَّ الفقيه بما يمكن أنْ يوفر المعالجات اللازمة لمثل تلك المسائل، وهنا يمكن أنْ نفترض بعض المداخل التي تكسب الفقه وسائل متاحة لأجلِّ تحقيق ذلك الغرض وهي:

الأوّل: استثمار فكرة (بناء العقلاء) وما تتضمنه من مساحات يمكن أنْ توفِّر آليات وإجراءات مناسبة لمعالجة مختلف النزاعات الدوليَّة، إذ يقف العقل الفقهيّ أمام حدود مبهمة حول فكرة بناء العقلاء، من دون أنْ يوفِّر محددات واضحة ودقيقة حولها، مع أنَّها فكرة قابلة للتطوير من قبيل اختزالها لمجوعة من القيم كـ(حفظ النظام العام) وغيرها من المقولات التي تعدُّ أفكارًا قابلة للتوظيف الفقهيّ في عدّة مسائل عامَّة وحساسة على الصعيد الدوليّ.

الثاني: توظيف وتطوير فقه المصالح بما ينسجم مع النزعة اليقينيَّة التي تتمثل في فكرة (القطع) لدى أصول الفقه الإماميّ على الأقل، بالنحو الذي يجعل من (المصالح) فكرة منضبطة بأسس معرفيَّة متينة.

إنَّ غياب تنظير عميق في فلسفة العدالة لا يحول دون بسط محاولات جادة على الصعيد الأصوليّ/ الفقهيّ في تفعيل رؤيَّة دِّينية ناضجة تستثمر الخزين المعرفيّ الكامن في ثنايا التراث الكلاميّ والفقهيّ على حدٍّ سواء، ليكون ذلك ممهدًا لطرح رؤيَّة متكاملة حول إشكاليَّة العدالة وأثرها في التنظير الدوليّ المتعلق بتنظيم العلاقات بين الأطراف الدوليَّة المتنازعة بالنحو الذي يمنح الفقه إمكانيَّة مواكبة المستجدات المعاصرة لآخر ما وصل إليه التنظير في القانون الدوليّ.

المحتويات

مُقدِّمة ٧
في الفقه الاسلامي .. هل توجد خطوط حمراء؟؟ ١٠
المحور الأول: مفهوم القيم الانسانية وعلاقتها بالفقه الاسلامي ١٥
١- علم أصول الفقه والقيم..... ١٧
مبررات الجدل حول الفقه والقيم..... ٢١
المعرفة الفقهيَّة وطبيعة النقد ٢٦
٢ - فلسفة الفقه كمدخل منهجيّ لجدليات الفقه والقيم الإنسانيَّة ٣١
تعريف فلسفة الفقه..... ٣٢
موضوع فلسفة الفقه ٣٤
محاور فلسفة الفقه متعددة ٣٤
رؤية تأسيسية لفلسفة العلوم الدينية ومدى إمكانية حضور القيم ضمن عناصر مناهج التفكير الفقهي ٣٦
الخصوصية المعرفية للعلوم الدينية..... ٣٩
من فلسفة الدين إلى فلسفة علوم الدين ٤١
مدى حضور القيم الإنسانية في المنهج البحثي..... ٤٣
العقلانيَّة والفقه ٤٤
الفقه والآيديولوجيا..... ٥٠
عسكرة المجتمعات الدِّينيَّة كنتيجة للآيدويولجيا ٥٣
بين إلهيَّة الإعتقاد وإنسانيَّة التَّشريّع..... ٥٦

المحور الثاني: الفقه والقيم، حدود العلاقة ٦٠
١ - التأسيس النَّصيّ للقيم وواقع الفقه الإسلاميّ ٦٠
٢ - القيم الإنسانيَّة بين الشَّريّعة والفقه ٦٢
من القيم الفقهية إلى الفقه القيمي..... ٦٦
٣ - إمكانيَّة المفارقة بين الفقه والقيم..... ٦٨
٤ - الفقه وفق ثنائيَّة الحقّ والتكليف ٧٦
المحور الثالث: منطلقات النقد حول المعرفة الفقهيَّة ٨٠
أوّلًا: النزعة الوجوديَّة الدِّينيَّة ومنطلقاتها في نقد المعرفة الفقهيَّة ٨٠
وجوديَّة عبد الرزاق الجبران..... ٨٩
وقفة ومراجعة مع وجودية الجبران ٩٥
الوجوديَّة لدى المفكِّر الرِّفاعي ٩٦
ثانيًا: النزعة النسويَّة ومنطلقاتها في نقد المعرفة الفقهيَّة..... ١٠١
مع كتاب (الوأد الجديد) كأنموذج عن واقع الفقه والمرأة ١٠٩
الانتقال من النسوية الى الانسانية ١١٤
ثالثًا: منطلق المفارقة بين الفقه والواقع ١١٥
الديني والتاريخي في المعرفة الدينية وأثرها على المعرفة الفقهية..... ١٢٠
من قيم الإسلام التاريخي الى إسلام القيم المطلقة ١٤٧
المحور الرابع: إشكاليّات الفقه والقيم في إطار مشكلات العنف..... ١٥٢
مدخل ١٥٢
١ - تضخم الذات العقديَّة وأثرها في قبول الآخر ١٥٥

٢ - عنف المعنى (العنف غير المباشر).....١٥٨
- عنف المعنى عبر توظيف مفهوم الحاكميَّة.....١٥٩
- تصور الحاكميَّة عند أبي الأعلى المودودي.....١٦٠
- تصور الحاكميَّة عند سيِّد قطب ١٦٣
- نقد الأسس النظريَّة لمفهوم الحاكميَّة لدى الاتجاه المتشدد ١٦٥
٣ - عنف المعنى في رّوايَّة (الفرقة النّاجية).....١٧٣
- التوظيف المتشدد للرِّوايَّة في مسألة التكفير ١٧٣
- مواضع ذكر الرِّوايَّة.....١٧٨
- إشكاليَّة السند.....١٨٠
- إشكاليَّات المتن.....١٨٣
- نقد متن الرِّوايَّة وفق قيم العدل الإلهيّ.....١٨٧
- مخالفة الرِّوايَّة للقرآن الكريم والسُّنَّة الشريفة ١٨٨
٤ - فقه التكفير وممانعته في بناء القيم الإنسانيَّة ١٩٤
طبيعة الإيمان والكفر في التصور الدِّينيّ.....١٩٦
-أثر التصديق في تحقق الإيمان.....٢٠٠
-الخصوصيَّة الكونيَّة للإيمان.....٢٠٧
-التكفير وتبديد الضمير الأخلاقيّ ٢٠٨
-أنموذج فكرة الولاء والبراء وأثره في تكريس التكفير ٢١٢
الفقه وقيمة العدالة، مقاربة في مجال العلاقات الدوليَّة.....٢٢٤

جدليَّة الفقه الإسلاميّ و القيم الإنسانيَّة

هـذا الكتـاب مجموعـة أبحـاث و مقـالات تتنـاول قضايـا عـدة الفقـه الإسـلامي و اشـكالات متنوعـة تتعلـق بواقـع الإنسـان و مـدى تحقـق القيـم الخادمـة للإنسـان في ظل البحث الفقهي الإسلامي

تصميم الغلاف : سمسن كاظم الشويلي

الوراثة
دار للطباعة والنشر
بغداد - المتنبي - مجمع العهد الجديد
07714343692
07729247088
alwarsha_books
9 789922 896335