

الشريعة والقرآن

بين الأصوليين القدامى ومنظري
الإسلام السياسي المعاصرين

رياض الميلادي

باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

المقدمة:

على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية في علاقتها بالمقدس خلال الأزمنة الحديثة، ومنها المجتمع العربي الإسلامي طبعاً، فإنّ القرآن بقي يحتفظ بمكانة مركزية في المنظومة الثقافية العربية والإسلامية. وهذه الحقيقة لا نرصدها فيما يكتبه المستشرقون كلّ يوم من أطروحات حوله، وما نقرؤه على مواقع الإنترنت من مواقف وآراء تتصل بالنص الإسلامي المقدس وبوظائفه فحسب، وإنما نقف على هذه الحقيقة أيضاً في مستوى الواقع اليومي المعيش؛ فمسألة القرآن والشريعة وقضية الدعوات التي نسمعها بضرورة تطبيق الشريعة وأيهما أفضل التنصيص في الفصل الأول من الدستور على مسألة الشريعة، باعتبارها المصدر الرئيس في سنّ القوانين والشرائع، وقد استماتت طائفة من أجل ذلك، أم عدم التنصيص على ذلك، كل هذه المسائل كانت ومازالت مما يثيره رجال السياسة ورجال الدين، أو ممّا تتطارحه اليوم ما تسمى خطأً بالنبذة بعيد ما وُسم بالثورات العربية ولا سيما الثورة التونسية.

إنّ مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم لتنظيم حياة الناس إذًا، ليست من المسائل التي يمكن اعتبارها ضرباً من الترف الفكري الذي يُعنى به الدارسون أو ممّا يتوسع في الوقوف عليه المنظرون للدولة الإسلامية المنشودة أو ممّا يناقشهم فيه العلمانيون، وإنما هي مسألة حيوية طفت على السطح بقوة من جديد بعيد الثورات العربية، عندما قررت بعض النخب في هذه الدول إعادة صياغة دستورها. ويمثّل ذلك شاهداً على أن المجتمعات تعيد النظر في قضاياها الكبرى لا بسبب ما تتعرض له من إحراج خارجي فحسب، وإنما بسبب ما يشهده المجتمع في حد ذاته من حراك في كلّ المستويات.

ومن المعلوم، أنّ المنظرين لحركات الإسلام السياسي قد رفعوا منذ عقود عديدة شعارات سياسية وحقوقية للدولة الإسلامية المنشودة، من أهمّها مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية التي يمثلها أساساً النص القرآني. وقد دفعهم ذلك إلى الاعتقاد خطأً، بأنّ الكتاب المقدس يمثل مدوّنة قانونية تضمّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في كل زمان ومكان، وبذلك فهو عندهم مدوّنة تتّسم بالشمول والاستغراق والدوام والبيان. ولذلك رأينا أن نختبر هذه المقالة، لا من خلال المنطق الداخلي الذي يبني عليه المنظرون لحركات الإسلام السياسي رؤيتهم للشريعة فحسب، وإنّما أيضاً من خلال العودة إلى المفاهيم الكبرى والمقدّمات الأساسية التي بنى عليها علماء الأصول مقالتهم المركزية القائلة بثبوت النص المقدس وحجيّته وشموله واستغراقه.

ولعلّ الوقوف عند هذه المفاهيم الكبرى التي أرسى الخطاب الأصولي عليها نظرتّه إلى القرآن مدوّنة تشريعية، تستمد منها الأحكام التكاليفية، أن يسهم في تحقيق غايتين مهمّتين اثنتين:

- أولاً: إبراز مدى تماسك الخطاب المتّصل بمفهوم الشريعة في كتابات أهم منظري حركات الإسلام السياسي.

- ثانيًا: التفكّر في بدائل حقيقيّة لقضيّة مصادر التشريع ومرجعياته في الدولة المنشودة الموسومة بالإسلامية.

كيف تمثل منظرو الإسلام السياسي مفهوم الشريعة؟

من المعلوم لدى دارسي فكر حركات الإسلام السياسي بمختلف تنويعاتها أنّها تدرج الاهتمام بمسألة الشريعة في إطار سؤال أوسع هو سؤال مركزيّ في فكر الإخوان المسلمين، وفي فكر المنظرين للإسلام السياسي عمومًا، ونقصد به سؤال الحكم، فلمن الحكم¹؟ وإذا كانت الإجابة عندهم بديهية تقول بأنّه لا حكم إلا لله بالاستناد إلى الأدلّة النصية من القرآن الكريم ذاته²، فإنّ هذا الحكم الإلهي لا يمكن أن يعتمد على غير كلام الله؛ أي قرآنه، وفي هذا المستوى يقع استحضار مصطلح الشريعة.

يقول عبد القادر عودة منظر الإخوان المسلمين المصريين: "والشريعة التي أنزلها الله على رسوله وألزمنا اتباعها والعمل بها ليست إلا كتاب الله الذي يقرؤه المسلمون ويستمعون إليه في كل صباح ومساء"³. فالشريعة إذن، تتماهى في هذا التصوّر تماهيًا تامًا مع القرآن، وبذلك يقع الربط بين قضية الحكم في البلاد الإسلامية وقضية الشريعة الإسلامية التي تُنظّم هذا الحكم" لأنّ اتباع ما أنزل الله يقتضي أن يكون الحكم ممّا أنزل الله"⁴. ويحشد المنظرون الإسلاميون الآيات العديدة لتأكيد هذه المصادر من قبيل: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" (النساء / 59)، "وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله" (الشورى / 10).

وهكذا تكون قضية الحكم، وهي قضية يلتبس فيها الديني بالسياسي، الحاضن الرئيس لدى منظري الإسلام السياسي للخوض في مسألة الشريعة، باعتبارها كفيّلة بتنظيم حياة المسلمين داخل الدولة الإسلامية المنشودة التي تردّ كل الأحكام والقوانين، مهما كان مصدرها متى لم تكن أحكام الشرع الإلهي، يقول الشيخ راشد الغنوشي على سبيل المثال: "كما أنّه ليس لأيّ مواطن الحقّ في أن يطبع أيّ تشريع أو قرار أو توجيه مناقض للشريعة أيّا كانت الجهة التي أصدرته"⁵. وهذا التقسيم في مسألة التشريع إلى ما هو إلهي وما هو بشري، قد كان في تقديرنا مقدّمة لأمرين. أمّا الأول، فالاستهانة بالعقل البشري ونعته بالقصور والتقليل من قدرته على ضبط قوانين وضعيّة تنظّم حياة الإنسان، وأمّا الثاني، فتقسيم البشريّة

¹ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت (دب) ص 76

² يعتمد المنظرون للإسلام السياسي عموماً الآيات التالية: "اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين" (الأنعام / 106) وقوله تعالى: "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء" (الأعراف / 3)

³ عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 69

⁴ نفسه، ص 69-70

⁵ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، 2011 ص 253-254

والمعنى ذاته قد سبقه إليه منذ عقود. عبد القادر عودة: "وقد جعل الله ما أنزل على رسوله شريعة لنا، وأوجب علينا أن نتبعها ونلتزم حدودها، ونهانا عن إتباع تشريعات الناس وقوانينهم". الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع مذكور، ص 68-69

إلى مجتمعات جاهلية "تتبع أهواءها وضلالاتها يصوغونها تشريعات وقوانين يضلون بها البشر ويصرفونهم عن شريعة الله"⁶، ومجتمعات إسلامية خاضعة "لإرادة الله المتجلية في شريعته"⁷.

وما من شك في أن أبا الأعلى المودودي يمثل الأب التاريخي لفكرة الحاكمية التي بسط القول فيها سيد قطب في كتابيه: "معالم في الطريق"، و"في ظلال القرآن". وقد ذهب بالحاكمية إلى مداها المنطقي الأقصى، ذلك أن أساس مفهوم الحاكمية يقوم على العبودية التامة لله. وبناء على ذلك "تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أي شأن من شؤونها، ولا في أي جانب من جوانبها عن أنفسهم، بل يرجعون فيها إلى حكم الله ليتبعوه"⁸. ويبشر سيد قطب كما هو معروف بدولة دينية شاملة تختلف عن تيوقراطية الغرب، في كونها تُمثل تكليفاً؛ أي فرض عين على كل مسلم، وليست مقتصرة على مؤسسة واحدة هي الكنيسة، وهي دولة تامة، لأنها لا تترك أي جانب في الحياة للإنسان. يقول أحد الباحثين في وصف هذه الحاكمية: "فقد اتسع مفهوم السياسة، حيث يمكنه ببساطة أن يستوعب كافة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي لله والدين". فالله يصبح حاكماً، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة السياسية، ويصبح كل مكون من مكونات الدين خاضعاً لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم يصبح هدف إقامة الدولة حاضرًا حضورًا تلقائيًا في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة وجمعية وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب"⁹. فهذا الضرب من الحاكمية المطلقة التي يتسع فيها السياسي ليشمل كل شيء في حياة الإنسان، هو الذي قاد الإسلاميين إلى المعضلة الكبرى التي تتمثل في طمس أي دور للإنسان في عالم الشهادة، والحال أنهم في حاجة إلى صيغة تتضمن الميز بين الجانب الإلهي المجمع عليه في الدولة الإسلامية من جهة، والدور الإنساني في نفس هذه الدولة.

وكانت فكرة الاستخلاف هي المنقذ من هذه الورطة، إذ وجد عدد من منظري الإسلام السياسي مخرجًا من هذا المأزق في فكرة استخلاف البشر؛ فالحاكمية لله وحده والخلافة للبشر، وقد مثل هذا الاتجاه في التفكير تصورًا معتدلاً داخل التيارات الإسلامية المعاصرة، لأنه يعطي مساحة أكبر للإنساني في التشريع الإلهي المتصل من السماء إلى الأرض فيما يطمس الاتجاه الراديكالي أي دور للإنسان، إذ إن مهمة البشر تقتصر على التنفيذ وحسب، لأن الله هو الشارع ابتداءً، وحتى حين يجتهد البشر فيما ليس فيه نص، فإنهم لا يضيفون شيئاً إلى ما جاءت به الشريعة، بل حتى الإشارة إلى الرسول الكريم في إطار.

⁶- عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 69

⁷- راشد الغنوشي، المرجع المذكور، ص 253

⁸- سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، 1988، ص ص 94-95

⁹- شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية القاهرة، دار طيبة 1995، ص 210

لا ينفي الحكم والتشريع أن الحاكمية لله وحده، لأن ما يقوله الرسول الكريم: "إن هو إلا وحي يوحى" على حدّ عبارة سيّد قطب¹⁰، وهو تصوّر للسنة النبوية ولأحاديث الرسول يعدها لوناً آخر من ألوان الوحي، وهو رأي لم يكن كما هو معلوم محلّ اتفاق العلماء والأصوليين القدامى. وهذا ما يشير إلى أنّ سيّد قطب قد تبنى أكثر الآراء غلواً، عندما جعل من السنة تجلياً آخر للوحي الإلهي.

ويبدو أنّ إسناد الحكم في خطاب حركات الإسلام السياسي قد أخرج المنظرين، لأنهم كانوا في حاجة إلى تحديد موقع للإنسان في الدولة الإسلامية المنشودة، ولذلك نجدهم ينوعون المخارج إزاء المضايق التي اصطدموا بها، ولعلّ هذا ما دفع بعضهم إلى تقسيم الحاكمية إلى ضربين "فالحاكمية كونية قدرية؛ بمعنى أنّ الله هو المتصرف في الكون والمدير لأمره، الذي فيه أقداره، ويحكمه بسننه التي لا تتبدّل". وحاكمية تشريعية أمرية؛ وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي، والإلزام والتخيير، وهي التي تجلّت فيما بعث الله به الرسل، وأنزل الكتب، وبها شرع الشرائع وفرض الفرائض، وأحلّ الحلال وحرّم الحرام"¹¹ والحرص ذاته هو الذي دفع في تقديرنا مؤسس حزب التحرير الشيخ تقي الدين النبهاني إلى القول بأن السيادة في الدولة الإسلامية المنشودة هي سيادة الله أو شريعته، وأمّا السلطان فهو للبشر أو الشعب أو الأمة¹².

وهكذا فقد استندت فكرة الحاكمية في تقديرنا إلى تصوّر غير دقيق للشريعة الإلهية التي سنقوم عليها الدولة الإسلامية المنشودة؛ فالشريعة في خطاب الإسلاميين المعاصرين بدت مفهوماً زئبقياً يعسر ضبط دلالاته في مدوناتهم على نحو دقيق، بل يقع توظيفه في أغلب الأحيان توظيفاً سياسياً وعلامة فارقة بين مجموعة وأخرى. والدليل على مرونة هذا المفهوم أنّ الدارس يلحظ اتساعاً في مفهوم الشريعة حيناً وتضييقاً له حيناً آخر، يقول عبد القادر عودة: "إن الحكام والمحكومين في كلّ بلد إسلامي يجب أن يتقيدوا في كلّ تصرفاتهم واتجاهاتهم باتباع ما أنزل الله، وأن يجعلوا دستورهم الأعلى كتاب الله¹³، فالمنظر يماهي بين الشريعة والكتاب، بل يعد هذا دستوراً يهتدي به المسلمون ويعمد إلى قوله تعالى: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً" (النساء / 65). وما من شك في أنّ عودة يعزل الآية عن سياقها ويفهمها فهماً فيه تعسف واضح، ذلك أن الحكم الوارد في الآية يتعلق بالقضاء الذي دُعِيَ إليه الرسول الكريم ليفصل بين الزبير بن العوام وأحد الأنصار¹⁴ في حين تجد لدى منظر إسلامي آخر وعياً صريحاً بهذا التناقض في توظيف الفقهاء لمفهوم الشريعة، يقول لؤي صافي، وهو سوري

¹⁰ - سيّد قطب، نحو مجتمع إسلامي، بيروت، دار الشروق، 1983، ص 150

¹¹ - فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، المستقبل العربي، السنة 15، العدد 166، (كانون الأول / ديسمبر 1992) ص 33

¹² - راجع الدكتور حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الأول / أكتوبر 1996، ص 134 وما يليها، يقول الباحث "هناك تنويع آخر لفكرة الحاكمية أسندت إلى تراث شيعي" ونقصد بذلك فكرة ولاية الفقيه التي تتعدى الشؤون الدينية إلى السلطة السياسية. والحكومة في هذه الحالة تيوقراطية تماماً لأنها تمثل دولة السماء والأرض" المرجع نفسه، ص 135

¹³ - عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 70

¹⁴ - راجع على سبيل المثال، الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1992، م 4، ج 5، ص 160 وما يليها.

معاصر: "فمن ناحية يؤكد الفقهاء على أن الشريعة ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشددوا لذلك على أنها أحكام عامة لجميع البشر في كل زمان ومكان... ومن ناحية ثانية يعتمد الفقهاء في تطوير الأحكام الشرعية مصادر أخرى إلى جانب نصوص الوحي كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع والاستصحاب ومذهب الصحابي، وغيرها من المصادر"¹⁵ وما من شك في أن هذا التصور الأخير للشريعة، إنما يوسع من دلالتها ويجعلها تتصف بالمرونة والانفتاح اللذين لا أثر لهما في الفهم الأول للشريعة ذاك الذي يحصرها في القرآن دون سواه. ولهذا يجد صافي من المفيد التمييز بين الأحكام الشرعية الثابتة في التنزيل والأحكام الشرعية المفصلة في كتب الفقه، أو بين الشريعة، بوصفها خطاباً إلهياً مضبوطاً بنصوص الوحي والشريعة، باعتبارها استنباطاً لأحكام تفصيلية انطلاقاً من نصوص الوحي.¹⁶ وسنقف لاحقاً عند حدود هذا التصور وعسر التمييز بين هذا وذاك، غير أنه يجدر بنا أن نشير إلى أن منظري الإسلام السياسي لم ينتبهوا إلى هذا التناقض في تصور مفهوم الشريعة، لأنهم يعمدون إليه شعاراً يتم توظيفه لأغراض سياسية من أجل التعبئة وحشد الأنصار بالأساس.

ولئن اعتمد أغلب منظري الإسلام السياسي على الآية الوحيدة في القرآن التي وردت فيها لفظة الشريعة¹⁷، وهي الآية الثامنة عشرة من سورة الجاثية التي يقول نصها: "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعملون". وقد ذهب الإسلاميون في توظيف الآية إلى جعلها تفيد وجود حدود وتشريعات وقوانين قد صاغها الله في كتابه، لتعارض مع تشريعات البشر التي هي بالضرورة ضرب من القوانين النابعة من الضلالة، لأنها في نظرهم اتباع للأهواء على نحو من الأنحاء.¹⁸

ومن الطريف لدى أغلب منظري الإسلام السياسي، أنهم لا يجدون حاجة إلى العودة للمصادر القديمة ولا للتفسير المشهورة، وإنما نجدهم يشرحون الآية ويتوسعون في فهم عبارة الشريعة من خلال إسقاط معناها الحديث كما توضحه أدبيات النصوص القانونية، ليخلصوا بضرب من التوليد الدلالي إلى أن القرآن مدونة

¹⁵ - لؤي صافي، العقيدة والسياسية، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1 / 1416 / 1996، ص 152

¹⁶ - راجع، لؤي صافي، المرجع السابق، ص 156

¹⁷ - من المعلوم أن الألفاظ المرتبطة بكلمة "شرع" وردت في القرآن في مواضع أربعة، إثنان منها في صيغة الفعل "شرع" وإثنان في صيغة المصدر "شرعة" والمواضع هي:

"شرع لكم الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (الشورى / 13)

"أم لهم شركاء لهم من الدين ما لم يأذن به الله" (الشورى / 21)

"لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" (المائدة / 48)

"ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" (الجاثية / 18)

¹⁸ - أنظر على سبيل المثال، عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 68 - 69، والغنوشي المرجع المذكور، ص 253 - 254 ومناهج من أمر الدين، فاتبع شريعتك الثابتة بالدلائل والبيّنات، قال الكلبي: إن رؤساء قريش قالوا للنبي (ص)، وهو بمكة: أرجع إلى ملة أبائك فهم كانوا أفضل منك وأسنى فأنزل الله تعالى هذه الآية "19" فالتفسير الذي عمد إليه منظر والإسلام السياسي قد قام على اقتطاع الآية من سياقها واجتثاثها تماما من ذلك أن الخطاب فيها موجه إلى الرسول يدعو إلى ضرورة الثبات على المنهج الذي اتبعه خلافا لبني إسرائيل الذين ذكروا في الآيتين السابقتين من السورة ذاتها (الجاثية / 16 -

قانونية تحمل شريعة المسلمين، وتجيب عن أسئلتهم في كل زمان ومكان. غير أن التفسير القائم على ادعاء البداهة والقول بأن النص صريح يقود إلى أن الآية المتضمنة لعبارة الشريعة مرتبطة بشؤون الدين، مثلما تبينه أغلب التفاسير القديمة، يقول فخر الدين الرازي: "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون؛ أي على طريقة ومنهاج من أمر الدين". وفي الآية الكريمة: "ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين ... وآتيناهم بيّنات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم، إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة"، وقد تفتن الرازي في مفاتيح غيبه إلى أن الحديث عن "الشريعة" في الآية الثامنة عشرة من سورة الجاثية، إنما جاء في سياق الجدل مع أهل الكتاب وفي إطار إثبات مشروعية مخالفتهم في أمور الدين، وهو ما تؤكد الآية "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً" (المائدة 5 / 48).

والمتمعن في معاني المنهج يدرك أنه على صلة وثيقة بالمعنى اللغوي المفيد للموضع الذي ينحدر منه الماء، ولكنه لا يدل على أن النبي الكريم يسن سنة تصبح ملزمة بعد وفاته بقدر ما يدل على أن النبي يتوخي سبيلاً مخالفاً لسبيل أهل الكتاب".¹⁹

وهكذا بدا لنا تعامل منظري الإسلام السياسي مع عبارة الشريعة وما قرب منها في المعنى تعاملاً ذرائعياً، يقوم أساساً على التسرع في الفهم والانتقاء والاختزال، وعزل النص عن سياقه وعن أسباب نزوله، وهو فضلاً عن كل ذلك تعامل تبريري يأتي لإثبات مصادرات وقع التسليم بها على نحو مسبق، وهي مسلمات قد استقرت حقاً في الضمير الجمعي من قبيل شمول القرآن وحجيته واستغراقه ودوامه وبيانه، ولكن هذه المسلمات يمكن أن تكون محل إعادة نظر بالاعتماد على المصنّفات الأصولية الكلاسيكية، لأن أغلب منظري الإسلام السياسي لا يملكون، في تقديرنا، وعياً بما أثاره الأصوليون من إشكاليات وما واجهوه من مآزق بمناسبة اهتمامهم بالكتاب أصلاً من أصول التشريع.²⁰

القرآن والشريعة عند الأصوليين:

من المهم أن نذكر أن علم أصول الفقه، باعتباره المنهجية الإسلامية الأصيلة في استنباط الأحكام من الأدلة، قد جاء متأخراً في الزمن عن قرينه علم الفقه، وهو ليس أمراً شاذاً في الحضارة العربية وقيام العلوم

¹⁹ - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1450 / 1990، المجلد 14، ج 27، ص 226

عبد المجيد الشرفي، لبنات دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 2011، ص 86

²⁰ - أنظر رياض الميلادي، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن للهجرة، أطروحة دكتوراه مقرونة بالجامعة التونسية أشرف عليها الأستاذ توفيق بن عامر، قريية الصدور عن دار المدار الإسلامي بيروت.

فيها. وقد ذهب الدارسون في تفسير أمر النشأة مذاهب شتى²¹ لعل أهمها ما أشار إليه جوزيف شاخت²² من أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية قد جعل الأوضاع الاجتماعية تسير نحو التعقد، فحدثت نوازل وأقضية جديدة لم ترد في شأنها أحكام صريحة، فصار الحكام والقضاة والعلماء يستنبطون الأحكام حسب ما يؤدي إليه اجتهادهم حيناً، وحسب العرف الجاري العمل به في المنطقة التي تحدث فيها النازلة حيناً آخر. وهكذا ظهرت لدى العلماء رغبة حقيقية في وضع قواعد عامة للعلم "لتسييح الخلاف الذي وسم أحكام الحلفاء والقضاة والفقهاء طيلة نحو قرنين، وإضفاء رداء إسلامي على تلك الحلول للمشاكل الحقيقية والمفترضة"²³، ثم إنَّ المطلع على آثار الشافعي، ولا سيما الكتاب الضخم في الفروع الموسوم بالأهم، يدرك أن الفقيه قد تقطن إلى استفادة أصحاب النفوذ السياسي من اختلاف الفقهاء في فروع الفقه وأحكامه، مما سهل عليهم الأخذ بما وافق مصالحهم وأهواءهم²⁴، ولذلك شعر المسلمون بالحاجة الماسة إلى وضع أسس ثابتة متفق عليها يقوم بالاستناد إليها استنباط الأحكام للمكلفين، فكان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجيات وتأسيساً لفلسفة التشريع في الإسلام.

لقد أسس الشافعي (ت 204 هـ) برسائلته الشهيرة اتجاهاً في استنباط الأحكام، سيصبح سائداً بعده لدى كل المذاهب الإسلامية دون استثناء يقول: "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة"²⁵، وأصبح هذا المبدأ منذ القرن الثالث للهجرة مسلمة لا سبيل إلى مناقشتها، بل استقرت في الضمير الجمعي، وصارت تعامل لا على أساس أنها قاعدة بشرية سنها رجل يجوز عليه الخطأ، مثلما يجوز عليه الصواب، وإنما صار يُنظر إليها باعتبار أن كل أعمال الإنسان لا بد أن تخضع لقواعد الحلال والحرام، وأن النص المقدس هو الذي يحمل بالضرورة تحديداً لأحكام تضبط سلوك المكلفين، ولذلك صار من الطبيعي أن يكون عمل الفقهاء والأصوليين قائماً بالضرورة على النظر إلى القرآن من وجهة فقهية تقنية، وأمسى من الشرائط الواجب توفرها في المجتهد معرفة ما سمي بآيات الأحكام والناسخ والمنسوخ وغيرها من القضايا، ويبدو أن هذا التصور قد تأسس لأن "الإنسان كان يعيش في عالم مقدس يرى فيه لزاماً عليه تبرير سلوكه تبريراً دينياً"²⁶. وهكذا يمكن أن نقول باطمئنان إن التشريع أو الإفتاء أو ضبط أحكام المؤمنين كان في البداية

21- أنظر بحثاً مرجعياً في أمر من أرسى العلم وأسسه و في مناقشة ما يثره القول بأن الشافعي قد نظر للعلم من خلال رسائله الشهيرة وائل حلاق ، هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي ترجمه رياض الميلادي ، حوليات الجامعة التونسية عدد 53 / 2007 و كذلك للمؤلف ذاته والمترجم نفسه نشأة الفقه الإسلامي وتطوره دار المدار الإسلامي بيروت، 2007

22- أنظر جوزيف شاخت (J.schacht) و قد نقلنا الكتاب إلى العربية (1959، onford) *the origins of Muhammadan Jurisprudence* و يصدر قريباً عن دار المدار الإسلامي تحت عنوان : الفقه الإسلامي : من النشأة إلى التأسيس.

23- عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت ط*2001، ص ص 155-156

24- أنظر تحليلاً مستفيضاً في رياض الميلادي ، الكتاب أصلاً من أصول الفقه إلى حدود القرن الثامن للهجرة ، مرجع مذكور ص ص 61-78

25- الشافعي، الرسالة، القاهرة ط*: 1399/1979، ص 444

26- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائث، مرجع مذكور، ص 150

فعلاً حرّاً يمارسه أهل العلم، وعندما تأسس علم أصول الفقه، فأثّر قد ضيق من مجال الحرّية، وضبط قواعد لا بدّ من احترامها هي بمثابة السياج أمام الاجتهاد الحرّ.²⁷

وهكذا يمكن أن ننظر في تاريخ علم أصول الفقه في الحضارة الإسلامية من خلال مختلف المذاهب والفرق، لنقرأ طريقة الأصوليين²⁸ في التعامل مع القرآن نصّاً تشريعياً أول، ولنقف على الإشكاليات التي اصطدموا بها أمام إلحاحهم على هذه المسألة ولنختبر الحلول التي ارتضوها لتجاوز المضايق والإحراجات التي أوقعتهم فيها استماتتهم في النظرة الفقهية التقنينية التي عاملوا بها النصّ الإسلامي المقدس. ويمكن أن نختزل المفاهيم الكبرى التي تبنت الأصوليون على أساسها نظرتهم إلى القرآن الكريم نصّاً للتشريع في مصطلحات أربعة، أولاً الثبوت والحجية، وثانياً البيان، وثالثاً الشمول، ورابعاً الدوام. ولا يتسع المقام لعرض هذه المسائل من خلال مدونة أصولية ضخمة، وإنما سنقتصر على الوقوف على النتائج التي يمكن أن نخلص إليها بعد قراءة التراث الأصولي الممتد من رسالة الشافعي وصولاً إلى ما يكتب اليوم من داخل الرؤى التقليدية²⁹، ولذلك سنكتفي باستعراض عدد من النتائج ولعل أهمها.

أولاً: إن ثبوت النصّ وحياً من الله إلى رسوله وتواتره عبر الحفظ والقرآن، ليس أمراً خالياً من الإشكاليات التي تنسب مفهوم الإجماع حول الوحي ذاته وحول المصحف الإمام إثر ذلك، إذ يبدو أن تشكيل المصحف الإمام لم يكن بمنأى عن ضلال السياسة وما تقتضيه أحكام بناء الدول، فتم حينئذ انتقاء جامعي النصّ، ممن لا يمثلون تهديداً لمقالة التواصل، فكانت السنة الثقافية بصدد بناء عالمها، ولهذا السبب تكرر الجمع السني، وتم تغييب كل من خرج عن هذه السنّة، هذا ما نفهم به مثلاً سبب ارتباط عمليات جمع القرآن بعهد الخلفاء الثلاثة الأوائل، باعتبار أن عهدهم يمثل عهد الائتلاف لا مرحلة الاختلاف التي ستبدأ مع علي، وهو أيضاً ما نفهم به استبعاد ابن مسعود وجعل الجامعين المساعدين لزيد بن ثابت من الشبان: عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وهم جميعاً ينتمون إلى عالم المدينة، مما يعني عدم سماعهم الوحي المكي المتقدم عليهم.

وهكذا أريد من القرآن أن يتحول بسرعة إلى مدونة رسمية مغلقة، ولذلك رفضت كل المصاحف المناوئة، وشهّر بأصحاب القراءات المختلفة.

²⁷ - انظر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، محاضرات، مركز النشر الجامعي 1999، ص 346

²⁸ - تعود الدارسون على الميز في تعامل الأصوليين مع القرآن نصّاً تشريعياً بين الرؤية البيانية التي أرساها الشافعي و الرؤية المقاصدية التي تبلورت مع الشاطبي و لكن هذه الرؤية الأخيرة لم تمثل في تقديرنا قطيعة حقيقية عن التعامل الحرفي البياني التقليدي، للتوسع في ذلك راجع رياض الميلادي، الكتاب أصلاً من أصول الفقه . مرجع مذكور ص 322-351. وحتى حديث بعض زعماء الإسلام السياسي عن النظرة المقاصدية في التشريع وأهمية الاعتماد عليها، فتقوم شاهداً آخر على غياب الدقة والعمق في فهم نظرية الشاطبي ثم الفاسي وابن عاشور وحدودها المعرفية وتواصل الاكتفاء بترتيد مصطلح المقاصد دون فهم حقيقي. انظر على سبيل المثال الشيخ راشد الغنوشي، الإسلام و الحريات العامة، مرجع مذكور.

²⁹ - انظر محمد طاع الله ، أصول الفقه عند المحدثين ، دراسة تحليلية نقدية ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان 2000، حيث انتهى إلى أنّ الأصوليين المحدثين لم يضيفوا شيئاً جديداً لتصور القدامى للقرآن نصّاً تشريعياً.

ثانيًا: إن القرآن جملة من المجازات والكنائيات والأصوات والمبادئ العامة، فهل يصلح أن يكون بالفعل قانونًا مضبوطًا شاملًا ونهائيًا؟

إن النص مبين في أغلب الأحوال، ولكنه مثلما يضم المحكم يضم المتشابه، ومثلما يضم الواضح يحوى المبهم، وكما يضم الحقيقة يضم المجاز؛ فدرجة البيان، على ما بدا لنا، متفاوتة، وكأنّ مسألة بيانية النص التي أقرّها الأصوليون والبلاغيون، إنما هي أقرب إلى ما يجب أن يكون منها إلى ما هو كائن بالفعل.

ثالثًا: إن آيات الأحكام والمصطلح ينبغي أن نعيد النظر فيه لأن الحكم مصطلح فقهي لاحق، ولم يتفق الأصوليون والفقهاء والمفسرون على عددها، وما ترتب عليها من تشريع بشري مرتبط بها كثيرًا، لم تكن محكومة بعوامل التاريخ، بل تدخلت في سنها ظروف خاصة بالمجتمعات التي شرعت من أجلها وبالأزمة التي سابقتها، في حين أسهم الفقهاء والأصوليون في ترسيخ الاعتقاد بأنها أحكام مطلقة، وبأن النص جملة من القوانين التي يمكن تكريسها في كل الحالات، وخلال كل الأزمنة.

وهكذا تنطق الفوارق بين ما ورد في النص القرآني من جهة، وما اقترحه الأصوليون من فهم بالخطوات التأويلية التي تم وفقها الانتقال من إرادة الله إلى إرادة الفقيه أو المشرع، وهذه الخطوات التأويلية هي التي ساعدت على الانتقال من دائرة القيم القرآنية ذات الجوهر الإنساني إلى دائرة القيم الإسلامية التاريخية المتصلة بأوضاع العمران. وقد تم هذا الانتقال بتوظيف عدد من الآليات لعل أهمها اثنتين، هما:

الآلية الأولى: وتقوم على تنزيل المقدس إلى دائرة البشري عبر إنطاق النص بما يراد منه أن يقول لا، استنطاق ما يقوله النص فعلاً، وهذه الآلية رأينا أنها تتواصل حتى مع محاولات تجديد أصول الفقه ذات الآفاق المقاصدية بداية من الشاطبي ووصولاً إلى الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، وهكذا أصبح النص ناطقًا بالحجة التي يريد الفقيه أن يدعم بها اختياره، وهو ما تفتن إليه علي بن أبي طالب، عندما قال: "هذا القرآن إنما هو خط مسطر وبين دفتين لا ينطق، إنما ينطق به الرجال".

ثم إن اختيار الفقيه ليس محكومًا بإرادته فحسب، وإنما هو محكوم بإرادة كل أنواع السلطة، ومنها سلطة النفوذ السياسي وسلطة السنّة الثقافية بما فيها من أعراف وممارسات.

الآلية الثانية: تتمثل في التعالي بما هو بشري إلى دائرة المقدس، فيصبح فهم الفقهاء المتوصل إليه عبر الاجتهاد هو الفهم الأصوب والأمثل، ويصبح الفقيه متحدًا باسم الله، فيتماهى حينئذ الفقه بما هو فهم بالشرع ونصوص إلهية، رغم أن مظاهر كثيرة مثل تعدد المذاهب واختلاف الآراء، حتى داخل المذهب الواحد، تؤكد أن الفهم نسبي وأن أفهامًا أخرى يمكن أن تطرأ في المستقبل.

أخرى لترفد القرآن وتعضده، بل لتسدّ النقص فيه بدءاً بالسنة النبوية ثم الإجماع والقياس وصولاً إلى الأصول التكميلية كالاستحسان والاستصحاب وغيرها، وهي أصول قد ازدادت الحاجة إليها كلما ازدادت الحياة الاجتماعية تعقيداً ممّا ينهض شاهداً آخر على أن المتناهي من النصوص، لا يمكن أن يحاصر مالا يتناهي من الوقائع والأحداث.

غير أنّ منظري الإسلام السياسي استمروا في رفع شعارات جوفاء، مثل شعار الشريعة، مما يقوم دليلاً في نظرنا على سطحية معارفهم الأصولية أولاً، وضيق آفاقهم الذهنية ثانياً؛ فقد نبّه الفيلسوف الهندي محمد إقبال منذ أكثر من سبعة عقود إلى أنّ القرآن ليس مدونة قانونية، حيث يقول: "على أنّ القرآن ليس مدونة في القانون، فغرضه الرئيس كما قلت من قبل هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلوات"³³ فالقرآن كتاب من كتب الدين المهمة التي لا يمكن أن نقصر أهميته على ما فيه من مبادئ عامة في التشريع، وإنما جاء ليقدّم تصوّراً مخصوصاً لوضع الإنسان في الوجود، وألحّ على قيم إنسانية أصيلة كالإحسان والإخاء والسلم وغيرها، ممّا نجده لدى الأنبياء الذين سبقوا محمّداً، وهو ما جعل بعض الباحثين يذهبون إلى أنّ رسول المسلمين يعيد في الحقيقة صياغة التجربة الإبراهيمية"³⁴ وأما التشريع، فإنما هو باعتراف الأصوليين أنفسهم جزء هيّن ليس غير، ولا يمثّل كما يتوهّم المتوهّمون قطب الرحى فيه، وقد تفتّن الطاهر الحداد منذ عقود عديدة إلى أنّ القرآن يختلف في بنيته ونظامه ولغته عن كتب القانون، ولا يمكن لذلك عدّه نصّاً قانونياً، يقول في مقدمة كتابه في الشريعة والمجتمع: "إنّ القرآن لم ييؤّب لأحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية في تدوين المبادئ والكتب، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطوّر، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها"³⁵، ولكنّ زعماء الإسلام السياسي لم يكن بينهم المنظّر الفذّ القادر على النفاذ إلى هذه الحقائق، بل استمروا يلوكون بعض الشعارات المستقرة في الضمير الجمعي دون أن يفكروا في اختبارها ودون أن يكفّوا أنفسهم عناء الاطلاع بعمق على ما يكتبه الآخرون من خارج آفاق التيارات السلفية من داخل الملة ومن خارجها؛ فهذه الإشكاليات التي وقفنا عليها في الخطاب الأصولي التقليدي كانت غائبة تماماً عن أذهان المنظرين للإسلام السياسي، وظلوا يكتفون في خطابهم بالحديث عن القرآن والشريعة وكأنها من المسائل المتفق عليها، والتي لا تثير أي إشكال، ثمّ إنّ ما عمّق عزلة الخطاب الذي عبّرت عنه حركات الإسلاميين ووقع هشاشة الأطروحات التي يتبناها أصحابها، أنّها كانت إمّا مكتفية باجترار مقرّرات السلف دون الوعي بما أثاره الأفذاذ من الأصوليين القدامى من أمثال نجم الدّين الطوفي والعزّ ابن عبد السلام وأبي اسحاق الشاطبي وغيرهم، وإمّا أنها أطروحات تعمد إلى شيطنة الآخر من حيث المبدأ وترفض حتى الإنصات إلى ما يقوله أصحاب الآراء المختلفة والمغايرة، سواء عبّر

³³ - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، نقله إلى العربية عباس محمود، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006، ص 170

³⁴ - عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2008، ص 52

³⁵ - الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس 1972، ص 22

عنها المستشرقون أو العرب المسلمون من داخل الملة ذاتها، يقول عبد الله العروي: "قد يقال من الخطأ مجارة المستشرقين في طرح الأسئلة كما يطرحونها، لأنّ كَيْفِيَّة الطَّرْح تَجَرُّ إلى تَبَنِّي النتائج، تبدو هذه الملاحظة وجيهة لكنّها خطيرة، لأنّها تُوَدِّي إلى عدم طرح السؤال أصلاً"³⁶؛ فالفكر الوثوقي القائم على بنى مغلقة هو الذي يرفض طرح السؤال ويأبى منطق المجادلة الذي يظهر أنّ زوايا النظر إليها كثيرة.

والظاهر أنّ سمة المعرفة الحديثة عمومًا، وسمة الإنسان الحديث أنه "إنسان التنازلات والتوافقات على حدّ عبارة العروي.³⁷

الخاتمة:

وهكذا يبدو لنا أنّ خطاب منظري الإسلام السياسي بحاجة إلى التحديث، ولكن للتحديث كما هو معلوم مقومات تقوم مقام الشروط، لعلّ أهمها الإيمان بأولوية العقل «Le rationnel» بما هو سلطة معرفية تنتج حقائقها ولا تخضع لإكراهات خارجة عنها، وفي خطاب زعماء الإسلام السياسي كما رأينا استهانة بالعقل البشري، باعتباره عنوان الضلالة والقصور، ويرفضون لذلك القوانين الوصفية، نظريًا، وينادون إلى تطبيق الشريعة الإلهية. وأمّا المقوم الثاني، فهو نتيجة منطقية للأول، ونقصد به عدم قبول سلطة الماضي على الحاضر والمستقبل، وخطاب الإسلام السياسي فيه دعوة صريحة إلى استدعاء "الشريعة" أو "أحكام الشريعة" على النحو الذي ظهرت فيه إلى زماننا هذا، باعتبارها في نظرهم ليست أحكامًا تنبئ عن فهم بشري، وإنّما هي أحكام إلهية مطلقة. وأمّا المقوم الثالث للحدث والتحديث، فهو الحرية التي يمكن أن تنسف أسس الاستبداد، وهي الديمقراطية والحرية بالأساس.

ثمّ إنّ من العوائق الكبرى في خطاب منظري الإسلام السياسي تلك الطريقة في توظيف الآيات القرآنية المتعلقة بالشرع أو الحكم، وهي الطريقة التقليدية القائمة على الاقتطاع والتجزئ والانتقاء وعزل النصّ عن سياقه التاريخي وعن سياقة المقامي النصّي، وجماع ذلك يفضي في تقديرنا إلى خطاب تبريري لا يؤسّس معرفة، وإنّما يبني إيديولوجيا تحمل وظيفة أساسية هي التعبئة وحشد الأنصار، ولعلّ من أهمّ الشواهد على ذلك ضمور مصطلح الشريعة في الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية وتواتره الشديد في أدبيات الإسلاميين المعاصرين.

³⁶ - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6 1998، ص 13

³⁷ -»Islam et modernité, Centre Culturel Arabe, Casablanca 2^{ème} éd, 2001 P 72

يقول العروي: «...L'homme moderne est l'homme des concessions, de la transaction, des compromis»

ثم إنه خطاب بدا لنا، يخلط عن قصد حيناً وعن غير قصد أحياناً، بين الشريعة وفقه الشريعة، بين الخطاب الإلهي الموجود في وضع كمنون في النصّ المقدّس، وهو الذي يمكن وسمه بالشريعة، ولكنّه وضع يستوي مع الصمت والعدم بما أنّ الإنسان بمشاعله التّاريخيّة ومعارفه الراهنة وأوضاعه العمرانية هو الذي ينطق ذلك النصّ ويخرجه من حيّز العدم إلى حيّز الوجود الفعلي الحامل للدلالة والحامل للأحكام. وذلك الانتقال من نصّ صامت إلى نصّ ناطق بالمعاني يعكس الخطوات التّأويلية التي قطعها المؤول بالضرورة من الشريعة إلى فقه الشريعة، فهل يمكن بعد هذا أن نتحدّث عن "الشريعة" بالألف واللام الاستغراقيتين؟ أليس نزع البداهة الزائفة عن بعض المفاهيم، مثل مفهوم الشريعة يمثّل خطوة من الخطوات الضروريّة للارتقاء بكلّ أنماط الخطاب من خطاب إيديولوجي ضيق الأفق إلى خطاب معرفيّ قد يسهم في تأسيس النهضة المنشودة؟



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com