

صناعة الفتوى

إشراف: بسام الجمل | تنسيق: أنس الطريقي



نادر الحمّامي
عيسى الجابلي

عبد الباسط الغابري
فيصل سعد
عبد المجيد يوسف
عبد الرزاق القلسي

عماد عبد الرزاق
محمد سويلمي
عمار بنحمودة
عارف العليمي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الفهرس

3..... تقديم
أنس الطريقي

بحوث

5..... الإفتاء الإلكتروني: الخطاب الديني وإعادة المؤسسة
محمّد سويلمي

39..... الفتوى بين ثبات الشريعة وتغيّر الزمان والمكان
عماد عبد الرزاق

55..... الإفتاء في تتّوّن النّساء
عمّار بنحمّودة

مقالات

71..... فقه المقاصد والموازنات ودوره في صناعة التشريع الوسطي
عارف العلّيمي

81..... الفتوى بين الدين والسياسة
عبد الباسط الغابري

ترجمات

89..... «فتوى»
فيصل سعد

93..... «الفتوى»
عبد المجيد يوسف

قراءات في كتب

103..... أزمة الإسلام وانتاز الفتوى في كتاب «انقسام شخصية الإسلام»
عبد الرزاق القلّسي

111..... قراءة في كتاب «الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ»
نادر الحمّامي

حوارات

117..... حوار مع الباحثة زهية جويرو
حاورها: عيسى جابلي

121..... المشاركون في الملفّ البحثي

◆ أنس الطريقي

تحتلّ الفتوى في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة منزلة بالغة التأثير. فتبعًا لوظيفتها الأساسيّة في إيجاد السندات الدينيّة لطرق السلوك الفرديّة والجماعيّة في الإطار الجماعيّ الإسلاميّ، كانت الفتوى تجسيدًا لحيويّة العمليّة الفقهيّة من داخل تعطلّها التاريخيّ داخل الأنساق الفقهيّة المذهبيّة الكبرى. ولكنّها كانت أيضًا تسهم بالقدر نفسه في حيويّة المجتمعات الدائمة بالإسلام، بما تنجزه من مؤالفة بين اشتراطات الحياة الاجتماعيّة المتحرّكة، ومقتضيات التطابق الإسلاميّ مع المنظومة الدينيّة الشاملة. وعلى هذا النحو كان دورها القانونيّ الاجتماعيّ يتجاوز إيجاد حلول الإشكاليّات الفقهيّة للحياة العمليّة، إلى تكريس انتماء الفرد لفضائه الاجتماعيّ والدينيّ.

وعلى الرّغم من انتقال الإفتاء من طور الإفتاء المرسل الذي مارسه النبيّ والصحابة والتابعون بشكل تلقائيّ في نوع من الإجابة عن أسئلة المسلمين الأوائل، إلى طور المؤسّسة الرّسميّة المقنّنة لوظيفة الإفتاء وشروطها ومراجعها، فإنّه واصل دوره الدينيّ الفرديّ والجماعيّ. إلّا أنّ عمله في منطقة وسطى بين الدينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ، جعله يتحوّل على التدرّج إلى أداة إيديولوجيّة تستثمر في مسار تحوّل الدولة إلى قوّة الضبط الكلّيّة الصانعة للمجتمع والتاريخ. وبهذه الصورة لم يعد دور الإفتاء التشريعيّ والدينيّ سوى تكريس للانغلاقين السياسيّ والدينيّ اللّذين دخل فيهما العالم الإسلاميّ منذ القرن السادس الهجريّ. وتدعّم هذا الأمر في العصور الحديثة بالتوجّه السياسيّ الدينيّ نحو غمط الدولة الحديثة. وكان هذا التحوّل يؤدّي إلى مزيد عزل مؤسّسة الإفتاء عن أداء دورها الدينيّ التشريعيّ السياسيّ لا سيما مع تضائل قدرتها أمام تطوّر المعارف والمنظومات القانونيّة عن الاستمرار في إدراج النّظام الاجتماعيّ السياسيّ في التصرّور الجماعيّ الإسلاميّ عن نظام الكون. فصارت عمليّة الإفتاء مجرد إجراء شكليّ يعمل في سياق الدولة وأوامرها وأهدافها، فيطمعها ببعض مداخل المشروعيّة، عبر تمكينها من منعشات للذاكرة تواصل شدّ الإجماع الجماعيّ الهشّ والمتوتّر حول الدولة.

ويبدو تعثر الدولة العربيّة الحاليّة وأزمته المتصاعدة بداية من السبعينات خاصّة، من العوامل التي تضاعف عجزها عن تمثيل ضمان للاستمراريّة الدينيّة. وهي تؤدّي في علاقتها بمؤسّسة الإفتاء إلى عودة دورها فعّالًا في التاريخ. ولئن جرى هذا الدور في سياق سعي الدولة إلى استمداد الشريّة من الدّين، فإنّه يحوّل الفتوى إلى صناعة كاملة تمارسها بعض الدول من أجل الهيمنة بفرض أمودجها السياسيّ الدينيّ، ومارسها أخرى آليّة دفاع إذ تبرهن بها على إسلاميّتها إزاء مساعي تلك الهيمنة. إلّا أنّ الأثر العامّ لذلك في الإفتاء، أنّه يفقده بعده المعرفيّ والتشريعيّ والاجتماعيّ، ودوره في مدّ المجتمعات الإسلاميّة بوسائل صلتها الرمزيّة القارّة والحيويّة لوجودها بتصرّورها لنظام الكون، بل إنّ يصبح أبرز عوامل فكّ تلك الصلة وما ينتج عنها من انفصام عام بين المسلم وواقعه وهو ما يتجلّى في جميع أصعدة حياته ضمورًا إبداعيًا، ونبذًا للغيريّة في مستوياته الدنيا والكوينيّة.

سيجد القارئ لهذا الملف بحوثاً شتى ومقالات وترجمات وقراءات في كتب وحوارات تتغىي إنارة هذه الظاهرة من كل جوانبها وأبعادها: من ناحيتها التعريفية والتاريخية (الترجمات، حوار عيسى الجابلي مع زهية جويرو)، وأدوارها التشريعية الدينية (مقال عارف العليمي)، والاجتماعية (بحث عمّار بنحمودة)، وعلاقتها بتمفصلات الديني والسياسي في المجال الإسلامي (مقال عبد الباسط الغابري)، ومعضلاتها الدينية المعرفية (بحث عماد عبد الرزاق)، ومحدداتها التاريخية الراهنة المتحركة فيها، وآليات صناعتها (بحث محمد سويلمي). وسيجد في قراءة نادر الحماوي وعبد الرزاق القلبي لكتابين في موضوعها عملية تأليفية لكل هذه النواحي السابقة التي تدرج مؤسسة الإفتاء وصناعتها داخل الأطر الإيديولوجية المتحركة فيها.

الإفتاء الإلكتروني: الخطاب الديني وإعادة المؤسسة

◆ محمد سويلمي

الملخص:

يتناول البحث ظاهرة الإفتاء الإلكتروني في الإسلام المعاصر بوصفها واحدة من تعبيرات إسلام العولمة، ويضع الظاهرة في سياقاتها التاريخية والاقتصادية والتقنية ساعياً إلى استقصاء مكنوناتها وتفهم حقيقتها البنيوية والدلالية. فمواقع الإفتاء الإلكتروني التي تتنوع في هويتها بين فردية وجماعية، وبين رسمية وغير رسمية، تحولت إلى سوق دينية تستقطب جمهوراً واسعاً من جموع المسلمين وتقدم جملة من الخدمات المتعددة التي تجمع التشريعي والطقسي والمعرفي والروحي. وقد استفادت مواقع الإفتاء الإلكتروني من موجات العولمة التي خلخلت أنماط الممارسات والأبنية والمفاهيم، فوسّعت مواقع الإفتاء الإلكتروني هذه في مجال اشتغالها وفعلها، واجتذبت قاعدة جماهيرية دينية من محاضن ثقافية مختلفة ومجالات متعددة، وغيّرت قنوات تواصلها التقليدية مع جموع المؤمنين، وأتاحت النفاذ الميسر إلى معروضها الإلكتروني وفق مراسم اتصالية عامة وموحدة بما جعلها سلطة دينية افتراضية ذات مكانة اعتبارية عالية.

إلا أنّ مواقع الإفتاء الإلكتروني وإن جذدت آليات خطابها الديني وقنواته، فقد ظلّت مشدودة إلى النسق الأصولي برمته، فمصادر الفتيا في أغلبها تعود إلى مدونات فقهية معلومة، والتموقع المذهبي يُعاد إنتاجه وتسويقه ضمن المنوال والخلفيات والمبررات نفسها، والشرعية المقدسة ظلّت مأق السلطة والوجاهة الرمزية. إلى ذلك فمواقع الإفتاء الإلكتروني قد ولدت واقعاً دينياً جديداً، فالملفتي كائن إلكتروني مجهول، والأمة الافتراضية شتات من جمهور ديني مسلم متباين الثقافة والمجال الجغرافي والهوية، والتدين ينقلب من إنجازات ثقافية مختلفة إلى نموذج أرثودوكسي وقع تعميمه. وهذا يضع المؤسسة الدينية وتحديداً مؤسسة الإفتاء في مأزق تشظي "الأمة" وانفلات رصيدها الرمزي وانفكاك روابطها العلائقية بالقدر الذي يثير تساؤلات عن آفاق المؤسسة الدينية في ارتباط بتصاعد التوترات السياسية وبروز جماعات أصولية ذات توجهات عنيفة. لذا فمواقع الإفتاء الإلكتروني تختزل صورة الإسلام المعاصر المؤسسي وما تبنّاه من خطاب إلكتروني متعدّد الوسائط في سوق معولمة لا مبدأ له غير إغواء البشر بالمعنى أو بظلال المعنى.

مقدمة:

لا يمكن للدين أيّ دين أن يضمن ديمومته في التاريخ واستجابته للجموع المؤمنة في هواجسها وانتظاراتها واحتياجاتها إلا إذا انتقل إلى طور مُمأسس مضبوط بمؤسسات لها الشرعية والسلطة في إدارة تفاصيل المعاش وخلق الانتظام في شبكة مجتمعية وثقافية معلومة الملامح وموضع مشتركة وإجماع. إلا أنّ المأسسة ليست مجرد عملية اتّفاقية وتواطئية بسيطة بقدر ما هي تراكمية ومتشعبة تقتضي من النخبة الدينية أن تكيّف التدين religiosity وتعيد النظر في نسق الاعتقادات

والممارسات، وتُحَيِّن أدوات الرقابة وإدارة الجمهور الديني ما دام منخرطاً في معيش يومي متقلب تتسارع تفاصيله لأنَّ "هناك ضرورة لإنتاج مؤسّساتي في كلّ دين حتّى يسعى إلى تأمين هويّته عبر التحوّلات الاجتماعية للعالم المحيط به"¹. وهذا هو عينه حال الإسلام التاريخي الذي عايش المسلمين على اختلاف مجالاتهم وتنوّع أوساطهم الثقافية والاجتماعية، فأفرز جملة من المؤسّسات التي تولّت تقنين الشأّن الروحي والعملي تديرها نخبة ذات مكانة اعتبارية مكيّنة في الضمائر والذاكرة لعلّ أبرزهم الفقهاء صنّاع التشريع والسلوك القويم والتععيد بواسطة الفقه بوصفه "مؤسّسة لضبط السلوك الاجتماعي"².

لكنّ مؤسّسة الفقه كانت حصيلة مسار تكويني أفصحت عن تراكمات كمّية ونوعية في النشاط التشريعي للمجتمعات المسلمة منذ بواكير الإسلام التأسيسي حتّى مؤسّسات الإفتاء المعاصر مروراً بتشكّل المدارس الفقهية في الأمصار وما عرفته من أنشطة تشريعية جمّة³. وهذا يلمع إلى مرونة مؤسّسة الفقه ونجاعته وما تحوزه من قدرة معتبرة على تجديد كيانه المؤسّسي برمّته أدوات وأشكالاً وخطاباً حتّى تصون تموقعها البنيوي في صميم الجموع المؤمنة وتستأنف دورها الكاريزمي في التوجيه والهيمنة ومقارعة كلّ خروج عن المنوال المسطور. وما نشأة مؤسّسة الإفتاء بشتّى وجوهها: الرسمي وغير الرسمي، الفردي والجماعي إلّا حجة على مكانة الوظيفة التشريعية للنخبة الدينية التي أفلحت في الاستجابة لتطلّعات المؤمنين ومجابهة جملة من المخاطر الناجمة عن طبيعة العمران نفسه في تحولاته المتسارعة. أليست قدرة النظام الديني كامنة في "أن يثبت بلا انقطاع تجاه الفوضى"⁴؟

وقد ألّفت مؤسّسة الإفتاء نفسها في مواجهة معيش إسلامي تصدّعت أبنيتها التقليدية وتفكّكت أرصدته الرمزية بفعل موجات التحديث التي عرفت الدولة الوطنية الناشئة ومسّت نظمها التعليمية والقانونية والإدارية في مقام أوّل، ثمّ بحكم التماسّات الحضارية مع الآخر الغربي الذي نجح في ميادين المعرفة والتقنيات والديمقراطية والمواطنة في مقام ثانٍ، لذلك "راجعوا عن وعي خطاب فتاواهم لاستيعاب تمثّلاتهم للظروف المجتمعية الجديدة"⁵. لهذا كان الخبراء الدينيون أكثر النخب قدرة على الانسجام مع تحولات الوسائط الاتصالية على غرار الطباعة والبثّ الإذاعي والميديا والوسائط الرقمية المتعدّدة الوظائف، ومنها مجال النت أو عالم الواب بوصفه مكوّناً أساساً في ما يعرف بالاتّصال الموسّط حاسوبياً Computer-Mediated Communication. وهذا عجلّ بظهور نمط جديد من التديّن عُرف بالدين الإلكتروني online religion الذي نقل الشأّن الديني من المجال الفعلي غير المباشر offline إلى المجال الإلكتروني المباشر on-line أو الافتراضي Virtual أو السيبراني Cyberspace ليصبح الفعل الديني بكلّ مظهراته "واحداً من المجالات الأكثر ازدهاراً

1 الشرفي، محمّد، المؤسّسة الدينية في الإسلام، لبنان، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 82.

2 حمّامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، يوليو 2006، ص 125.

3 Hallaq, Wael, **A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uṣūl Al Fiqh**, C.U.P, U.K, 1997, p. 1- 10.

4 برجر، بيتر، القرص المقدّس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، ت: محمّد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003، ص 101.

5 Masud, Khalid Mohammed, Messich, Brinkley, and Powars, David, **Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, U.K, 1996, p.23.

في عالم النت⁶. ومهما تكن المقاربات التي تقصّت هذه الظاهرة وأعملت فيها البحث والنظر، فذلك ينبئ عن جاهزية المؤسسة الدينية بما فيها المؤسسة الإفتائية التي انخرطت بسرعة مذهلة في مجتمع المعلومات واستجابت لاحتياجات السوق الدينية Religious Marketing وتطلّعات الجمهور المؤمن من المسلمين في مجتمعاتهم الأصلية أو في الشتات Diasporas.

وهما أنّ مؤسسة الإفتاء تعي مركزية دورها في تفاصيل المعيش اليومي للمسلمين وما يطرأ عليه من مستجدّات، فقد تحوّلت سريعاً إلى أدوات اتّصالية طارئة وفعّالة أبرزها الإفتاء الإلكتروني الذي يكفل لها مواكبة جمهورها الجديد في مهاراته ومعارفه واحتياجاته، هو جمهور ”برؤية وتأويل إسلامي بديلين إضافة إلى التمهصلات التقليدية والقيم والأفهام الدينية“⁷. وهو ما يعلّل استئثار هذه المواقع الإفتائية بأغلب أنشطة النت وبالسواد الأعظم من الجمهور المسلم، تماماً كحال الجماهير الدينية في العالم على اختلاف عقائدهم ونحلهم وممارساتهم الطقسية⁸. بيد أنّ مواقع الإفتاء الإلكتروني لا تزال مجالاً مغموراً وظاهرة مستجدة تستدعي التفهم والغوص فيها توصيفاً وتحليلاً وتأويلاً، إلى ذلك فهي مثار حشد من الأسئلة البحثية على صلة بدواعي نشأتها، وأدواتها التواصلية، وجمهورها الواقعي والافتراضي معاً، ونوعية الخدمات الدينية التي توفّرها لجمهورها، وخطابها الديني الإلكتروني من حيث أنظمتها واستراتيجياته، وارتباطاتها الفكرية والسياسية، وآفاق حضورها وسلطتها في الأفق المنظور⁹.

ولا يمكن لهذه الإشكالات أن تفصح عن مكنوناتها إلّا إذا قرّنت بمادّة إلكترونية إفتائية كفيّلة بأن تقدّم صورة تتسم بالشمول والتنوّع والدقّة، فمواقع الإفتاء الإلكتروني تتوزّع بين مواقع رسمية تمثّل جهات دينية وعلمية لها مقامها المكين في تاريخ المسلمين مثل جامعة الأزهر www.dar-alifta.org، أو مواقع تمثّل جهات حكومية شأن ديوان الإفتاء: الموقع الرسمي لديوان الإفتاء بالجمهورية التونسية www.di.tn أو موقع مركز الفتوى إسلام ويب Islamweb.net التابع لإدارة الدعوة والإرشاد الديني بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر. إلى ذلك فالمدوّنة تحوي مواقع إفتاء إلكترونية فردية مثل موقع ”الإسلام سؤال وجواب“ Islam Q and A أو مواقع منسوبة إلى جمعيات محسوبة على توجّهات دينية وسياسية معلومة مثل موقع Fatwa-online أو موقع Islam-online. وقد وسّعت المدوّنة مجال اختياراتها لتشمل مواقع إلكترونية إفتائية في دول الشتات المسلم أو الأقليات المسلمة Muslims Minorities من قبيل موقع ”اسأل الإمام“

6 Caron, Nathalie, *La religion dans le Cyberspace, Matériaux pour l'histoire de notre temps*, N° 75, Juillet-Septembre, p.18, 2004.

7 Bunt, Gary, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press, London and Firginia, U.K, 2003, p.135.

8 Dawson, Lorne, *Religion and the Internet: Presence, Problems, and Prospects*, in, Antes, Peter, Geertz, Armin and Warne, Randi, *New Approaches to the Study of Religion*, V 1, Walter De Gruyter Publications, Berlin and Newyork, 2004, p.389.

يشير الباحث إلى أنّ 3 ملايين أمريكي دخلوا الأنترنت يومياً لأغراض دينية في سنة 2001 وفي سنة 2004 بلغ عدد المبحرين الدينيين في النت 82 مليوناً أي بنسبة 64%.

9 Bunt, Gary, *Ibid*, p.126.

Ask-Imam. com أو موقع Troid.org، وهي مواقع تعرّف نفسها على أنّها اختيارات ذاتية وفردية دون التغاضي عن المواقع الرسمية على غرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث www.e-cfr.org.

1 . الفقه الإسلامي وإعادة المؤسسة

لا يمكن لأيّ مؤسسة أن تتشكّل في بنية مخصوصة وأن ترسم مجالها النظري والعملي وأن ترسي منطلقات ومقاصد إلا إذا "قونت" حقل سلطتها واستفادت من تاريخ الممارسات التي أقرّها الحسّ الجمعي المشترك لمجتمع ما. وجوهر كلّ مؤسسة هو التنميظ Modelization و"القونة" Codification والمشاركة Commonality لتكون المؤسسة منتوجاً يتقمّصه البشر ويمارسونه لأنّ "المؤسسة تحدث كلّما كانت هناك نمذجة تبادلية لأفعال اعتيادية من طرف أنواع من الفاعلين"¹⁰، ولكنّه إلى ذلك منتوج فوق بشري يجري مجرى البداة. وهذا حال النشاط التشريعي في تاريخ المسلمين، فقد انتقل في طور أوّل من الاجتهادات الفردية الحرّة إلى فقه المذاهب المقتنّ الذي انتشر في الأمصار والحوضر، ثمّ في طور ثان كانت المؤسسة منصّبة على ضبط الفروع وشرح المتون وممارسة الترجيح والتخريج¹¹. أمّا الطور الثالث فهو تحوّل الإفتاء إلى مؤسسة حكومية رسمية لها وضعها الإداري المضبوط بمراسيم، وارتبط هذا في الأفق الشيعي بالدولة الصفوية وفي الأفق السنّي بالدولة العثمانية التي استحدثت خطة شيخ الإسلام وعيّنت في كلّ الولايات التابعة لها مفتين رسميين ودواوين وموظّفين خاصّين بالإفتاء يديرهم "أمين الفتوى"¹². إلّا أنّ النقلة النوعية اقترنت بنشأة الدولة الوطنية الحديثة في أغلب الأقطار المسلمة وما أعلنته من خيارات تحديثية وتنموية لم تمنعها — وهذه هي المفارقة البنيوية — من استدماج المؤسسة الدينية في أنظمتها الإدارية والقضائية فكانت خطة المفتي ومؤسسة دار الإفتاء الوطنية ملمحين أساسيين لأغلب هذه الدول على الرغم ممّا أحدثته من تجديدات في نظمها القانونية والقضائية وعلى الرغم ممّا ادّعته من توجّهات علمانية¹³.

لكنّ اللات للأنظار أنّ كثيراً من الدول الإسلامية بقيت إلى وقت ليس بالبعيد دون وظيفة المفتي الرسمية شأن السعودية ولبنان وماليزيا وأندونيسيا، إضافة إلى دول قلّصت من نفوذ المفتي الرسمي وأقصته من مجال القضاء والتشريع القانوني مثل اليمن وتونس ومصر¹⁴، بل إنّ دولاً نافذة في المجال الإسلامي بقيت حتّى أواخر الألفية الثانية دونها خطة إفتائية رسمية على غرار السعودية التي أقرّت هذه الخطة وأسندتها إلى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز سنة

10 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, **the Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge**, Penguin Books, England, 1966, p.72.

11 Peterson, Jacob, **Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas for the Dār Al-Iftā**, Brill, Leiden and New York, 1997, p.4.

12 Masud, Khalid Mohammed, Messich, Brinkley, and Powars, David, **Islamic Legal Interpretation**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, U.K, 1996, p.13.

13 كولسون، ن، في تاريخ التشريع الإسلامي، ت: محمّد أحمد سرّاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.م)، ط 1، 1412 هـ / 1992 م، ص 212.

14 نفسه، ص 217.

¹⁵ 1993. وهذا المسار على تقلباته وتميزاته لا يدفع عن مؤسسة الإفتاء ما اتّسمت به من صلابة بنيوية وقدرة على الانخراط الحيّ والفعّال في المعيش الإسلامي الذي فرض جملة من الإكراهات وعائش حشدًا من تحولات ناجمة عن تأثيرات خارجية أو احتياجات داخلية. وقد عزّزت مؤسسة الإفتاء بالانتقال من طور الإفتاء المحلي أو القطري إلى طور آخر عابر للوطنية Transnationalism بنشوء جهات غير حكومية تغطّي مجالات جغرافية واسعة وتستهوّي جمهورًا دينيًا متنوع المحاضن الثقافية ومتباين المنابت الاجتماعية، ولها حظوة اعتبارية عالية المقام في ضمائر الجموع المؤمنة من المسلمين مثل "رابطة العالم الإسلامي بمكة وهي لجنة إفتاء منظّمة الدول الإسلامية ومجلس الدعوة الإسلامية بباكستان" ¹⁶ أو رابطة علماء المسلمين التي يرأسها الشيخ يوسف القرضاوي.

بيد أن خواتيم الألفية الثانية قد بعثت المشهد الإسلامي برّمته لا بأحداثه السياسية والعسكرية فحسب، بل بتأثير من العولمة Globalisation الاقتصادية والتقنية والثقافية التي عصفت بمفاهيم أساسية عن الخصوصية والهوية والآخر والمجالين الجغرافي والحضاري، وفتحت آفاقًا هائلة في التكنولوجيات وتطبيقاتها المتنوعة، وخلقت كونًا متماسًا ومندمجًا بفضل ثورة الوسائط الاتصالية Communication Medium وأهمّها الحاسوب وشبكة المعلومات والهواتف الكمبيوترية الذكيّة معزّزة مكانة الأنترنت التي أعادت صياغة العالم وأتاحت للفرد والجماعات والمجتمعات إمكانات لا متناهية في ميادين الاقتصاد الرقمي وتبادل المعلومات وصناعة المعرفة وعولمة الثقافة وطرائق العيش بما جعل الأنترنت "ساحة ثقافية ساخنة ووسيطًا إعلاميًا جديدًا ومجالًا للرأي العام مغايرًا تمامًا لما سبقه" ¹⁷. ولهذا أثره البالغ في المؤسسة الدينية الإسلامية ونخبها المهيمنة بالقدر الذي أثر في جمهور المؤمنين أنفسهم بما يستدعي تثير الأدوات والاستراتيجيات حتّى لا ينفرد عقد "الأمة المسلمة" وتصور هيبته ونفوذها ما دام الدين "يستعمل أدوات متنوعة بشكل منتظم لتحقيق غاياته، وهذه الأدوات غالبًا ما تتداخل ووسائل أخرى للسلطة" ¹⁸، فكان السبيل رقمنة الإسلام Islam Digitization بظهور إسلام الأنترنت Islam Net أو الإسلام الإلكتروني Islam online ومنه مواقع الإفتاء الإلكتروني.

1 - 1 - المسلمون وعصور العولمة

على الرغم مما تبديه المؤسسة الفقهية من التزام إجرائي وعملي بما يتوفّر لها من رصيد تشريعي ضخم وهائل، فإنّ لها القدرة على التكيّف والسياقات المجتمعية التي تنزل فيها والطوارئ الناشئة بفعل الحراك الداخلي للمعيش الإسلامي من جهة وآثار المحيط العالمي المادّية والثقافية من جهة أخرى. ولا يتاح لأيّ دين بمجموع مؤسساته أن يصون ديمومته ويذبّ عن مكانته السلطوية ما لم ينصهر في متطلبات اللحظة التاريخية، وهذا شأن مؤسسات الإسلام التاريخي التي أخذت "بعين الاعتبار التحولات الجذرية للأنظمة الاقتصادية والسياسية والمؤسسات الاجتماعية والأنظمة القانونية في

15 Vogel, Frank, **Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia**, Brill, Leiden, Boston and Köln, 2000, p.5.

16 Masud, Muhammed Khalid, **Islamic Legal Interpretation**, p.23.

17 عليّ، نبيل، **الثقافة العربية في عصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 265، يناير 2001، ص 94.

18 Borg, Meerton and Henten, Jan, Powers, **Religion as a Social And Spiritual Force**, F.U.P, New York, U.S.A, 2010, p.9.

حاضر المجتمعات الإسلامية¹⁹. وهذا التكيّف الجديد وإن لم يمَسَّ جوهر الخطاب أو أدوات التشريع أو أطر التفكير والتعليل، فإنّه لا يلغي الهيئة المستجدة للمفتي نفسه ومؤسسة الإفتاء معاً. فالمفتي المعاصر قد وسّع من حدود مدرّكاته ومعارفه حتّى يواجه نخباً جديدة من الأخصائيين والخبراء والتقنيين في مجالات الطبّ والمال والتكنولوجيا والاقتصاد والسياسة لأنّ المفتين ”وهم يعكسون أحياناً تضخّم معارف العالم ومباحثه المختصّة عليهم أن ينتصروا على العلمانيين الخبراء“²⁰، إلى ذلك فانشغالات الجمهور الديني من المسلمين تزيّت بأنماط المعاش وإشكالاته من الملبس إلى قضايا التخصيب الاصطناعي والأنترنت. وهو ما استدعى تحوّلاً جوهرياً في الخطاب الإسلامي الذي نزع إلى أسلمة المعرفة L'Islamisation de la connaissance بتثوير خطابه وتوسيع مدارات اهتمامه وموارده المعرفية، فهو أي ”الخطاب الإسلامي المعاصر يتميّز بتنوّع مصادره وتنوّع أشكاله وتعدّد الأسئلة والإشكالات المثارة“²¹.

استطاعت النخب الدينية في كثير من الأنظمة السياسية في الدول الإسلامية أن تضمن بأشكال متعدّدة وضعاً مؤسّسياً يكفل لها نصيباً مخصوصاً من إدارة الشأن العمومي والتعاطي مع مستجدّات الواقع الاجتماعي والسياسي كالمحاكم الشرعية أو دور الإفتاء أو الإقرارات الدستورية بإسلامية هذه المجتمعات أو صدور القوانين المنظمة للحياة الأسرية²² بما أبان عن صلابة هذه المؤسسة وانغرازها البنيوي في معيش المجتمعات الإسلامية من جهة، وإخفاق رهانات التحديث والعلمنة التي انتهجتها أنظمة عدّة مثل مصر وإيران وتركيا وتونس والعراق لما فرضتها قسراً وادّعاءً على شعوبها ”بمحاكاة مفروضة من الأعلى وبسلطة تعسّفية أحياناً“²³. كلّ هذا أسهم في فوران ديني جديد عزّزته بواعث اجتماعية واقتصادية وخيارات سياسية واستفاد من تحولات عالمية أفرزت حركات إسلام سياسي مثل الإخوان المسلمين في مصر والعدالة والتنمية في تركيا والاتّجاه الإسلامي (النهضة حالياً) في تونس والحزب الإسلامي في ماليزيا وأنظمة حكم دينية في السعودية وإيران وتركيا وماليزيا وتنظيمات عنيفة تنتهج الأصولية تفكيراً والعمل المسلّح أسلوباً في أفغانستان والعراق والشيخان واليمن ومصر وغيرها.

وحثّى تضاعف المؤسسة الدينية سلطانها في هذه المجتمعات المسلمة، فقد انخرطت في القيادة السياسية الفعلية للدولة في كثير من الأقطار الإسلامية على غرار إيران والسعودية والسودان وإندونيسيا وماليزيا، ففي إيران مثّلت الإطاحة بالشاه رضا بهلوي إيذاناً باستلام النخبة الدينية مقاليد السلطة وإدارة الحياة العامّة في كلّ مناحيها وتفصيلها بما حوّل النخبة الدينية إلى بيروقراطية حاكمة تسيطر على كلّ المجالات الاقتصادية والإدارية والإعلامية والثقافية ولها المكانة العملية والرمزية معاً، فالكيفية ”التي يُوقّر بها رجال الدين الإيرانيون بوصفهم سلطات دينية أو التي يضعونها ويطالبون

19 An-na'im, Abdullahi Ahmed, *Shari'a in the Secular State: a Paradox of Separation and Conflation*, in, *the Law Applied, Contextualizing the Islamic Shari'a*, I.B.Turis, London and New York, U.K and U.S.A, 2008, p.321.

20 Masud, Muhammed Khalid, *Islamic Legal Interpretation*, p.30.

21 Beghoura, Zouaoui, *L'Islamisation de la connaissance entre savoir et pouvoir*, *Télémaque*, N° 34, Novembre, 2008, p.121.

22 كولسون، ن، في تاريخ التشريع الإسلامي، ص 274.

23 Dayan-Herzbrun, Sonia, *Cheveux coupés, cheveux voilés*, *Communications*, N°60, 1995, p.171.

بها لأنفسهم خضعت إلى تغييرات منذ الثورة الإسلامية وتحديداً في فترة ما بعد موت آية الله الخميني في 1989²⁴. أما في السعودية فقد تمكنت النخبة الدينية يتقدمهم المفتون من التموّج في النسيج المؤسّساتي للدولة باستحداث وكالتين عموميتين لنشر الفتاوى، الأولى هي مجلس كبار العلماء وتتألف من خمسة عشر من كبار العلماء يعيّنهم الملك ولها دوران بحثي وفكري، في حين تمثّلت الثانية في اللجنة الدائمة للإفتاء وتتكوّن من أربعة من علماء المجلس ويختصّون بالردّ على استفسارات الجموع المسلمة بشكل حيني متواصل، ويفوقون في السلطة التنفيذية كلّ مرافق الدولة بما فيها الجهاز القضائي²⁵. وقد استفادت مؤسّسات الإفتاء من احتياج الجمهور المسلم إليها في تصارييف معيشه اليومي بالقدرة الذي استثمرت فيه أجهزة الدولة وقدراتها المالية ونفوذها الاستراتيجي، فالوهابية "قد استفادت منذ السبعينات بشكل كبير ممّا اكتسبته العربية السعودية من قوّة ورفاهية استعملتها لتقديم الدعم لمؤسّساتها الدينية في مختلف أنحاء العالم أجمع"²⁶.

لكنّ التحوّل الإسلامي الأبرز في عصور العولمة ارتبط بالميديا التي تحوّلت إلى مكوّن أصيل في حيوات البشر عموماً والجموع المسلمة تحديداً، فكان لزاماً "تشغيل الإسلام بوصفه نظاماً حمائياً في وجه اجتياح وسائل الاتّصال الحديثة"²⁷، فكان أن تحوّل اهتمام الأنظمة الحاكمة ودوائر المال والنفوذ المرتبطة بها إلى مجال الوسائط الاتّصالية الحديثة وخاصة بعد حرب الخليج الثانية في 1991 والتفكير في تخطّي الأطر الوطنية المحلية للميديا والانتقال من البثّ التماثلي إلى البثّ الرقمي وما يوفّره من كثافة وسرعة في التدفق الاتّصالي. وهي نقلة فرضتها إكراهات سياسية واجتماعية واستثمرتها نخبة السلطة من أنظمة سياسية ورجال أعمال وأوساط فنية، وشملت "المُرشدِين الدينيين" و"العلماء الرسميين"²⁸. وهذا ما يبرّر إلى حدّ كبير فورة الميديا الدينية في المجتمعات الإسلامية وما تحمله من توجّهات عقديّة مذهبية وخلفيات سياسية وثقافية حوّلت المشهد الإعلامي إلى ضرب من الفوضى والاحتراب في الفتيا والمعلومة والمصدر والخطاب في حدّ ذاته²⁹، والميديا الدينية الإسلامية لا تأتي بدعاً بل تحتذي نهج التلفزة الإنجيلية Le Tél évangélisme التي ظهرت في الأفق الغربي المسيحي منذ سبعينات القرن الماضي في الولايات المتّحدة الأمريكية وارتبطت بدوائر مالية وسياسية ودينية معلومة³⁰. ويمثّل القرضاوي واحداً من الدعاة الدينيين الذين جسّدوا إعادة المؤسسة والاندماج الذي في مخرجات العولمة ومنجزاتها

24 Amirpur, Katajun, *a Doctrine in the Making? Velāyat-El Faqīh in Post-Revolutionary Iran*, in, **Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies**, Brill, Leiden and Boston, U.S.A, p.218.

25 Vogel, Frank, *the Complementarity of Ifā and Qadā*, in, **Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies**, p.263.

26 Vogel, Frank, **Islamic Law and Legal System**,.80.

27 Ghaffari-Farhangi, Sétoreh, *Les médias dans le monde Musulman*, **Communications et Langages**, N°126, p.14, 2000.

28 Zweiri, Mahjoub and Murphy, Emma, **the New Arab Media: Technology, Image and Perception**, Ithaca Press, U.K, 2011, p.14 (introduction).

29 يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى قنوات فضائية متعدّدة المشارب والتوجّهات والأجندات من قبيل

30 Gutwirth, Jacques, *Religion télévisée et business audio-visuel*, **Archives des sciences sociales des religions**, N°83, Juillet-Septembre, 1993, p.67.

مسخرًا الميديا بكلّ وجوهها، فقد ”استخدم بمهارة الطباعة والإعلام الإلكتروني إضافة إلى الأنترنت لنشر مواقفه وكتاباتهِ على نطاق واسع، وهو - يمكن القول - أوسع العلماء تأثيرًا في العالم الإسلامي المعاصر“³¹.

أما الوجه الأكثر مركزية في احتكاك المسلمين ومؤسسة الإفتاء بمنجزات العولمة فموصول بتكنولوجيا المعلومات Information Technology والفضاء السيبراني Cyberspace اللذين يمثّلان مجال السيادة الاقتصادية والعسكرية والثقافية وأسهما في خلق مفهوم جديد هو مجتمع المعرفة Information Society أو اقتصادات المعرفة Information Economics³². كلّ هذا عصف بمواضعات العالم القديم وأربك فعل المؤسسات في الفرد والمجتمع وأشاع كماً هائلاً من الريبة عن بداهاتنا وتمثّلاتنا بما فرض على الفاعلين الاجتماعيين كلّ في حقله ومجاله أن يجدّد عدّته واستراتيجياته بمن فيهم النخب الدينية وفي مقدّمهم المفتون الذين استأنفوا مسار الاستفادة من ثمار العولمة والإمساك بناصيتها وتملّك مفاتيحها التقنية وكأّمّا ”العولمة خدمت الموجة الدينية“³³. وهذه النقلة شكلية وجوهرية في آن لأنها ستسمح بنشأة جمهور ديني جديد مغاير لصورة الجمهور القديم، ويمثّل أمماً أو طوائف افتراضية Virtual Communities ”موجودة إلكترونياً“³⁴ مثلما ستخرج التدين الإسلامي من أثوابه القديمة وتحوّله إلى سلع إلكترونية متنوعة تشمل الصوتي والمرئي والمكتوب والمحادثات التفاعلية، وتحتوي خطاباً وأدعيةً وأفلاماً مصوّرةً وكتباً وترتيلات وفتاوى واستشارات وعروض الزواج³⁵ وكأّمّا الإسلام الإلكتروني Islam Net لم يكن خياراً حرّاً وطوعياً تقصّده المؤسسة الدينية بقدر ما كان استجابة لإكراهات عالم معولّم ومضغوط بالمعلومات، وصوناً لجمهور تشبّثت نوازعهُ وأطرهُ ومؤثّراتهُ. وما على النخب الدينية ومنهم المفتون إلّا إعادة إنتاج ”أشكال المشتركة Commonality التي تُحوّل وتروّج بواسطة تكنولوجيايات الاتّصال وممارساته“³⁶.

1 - 2 - النخب المقدّسة والسوق الدينية الجديدة

ما من شكّ في أنّ الحداثة نمطاً في العيش ومنوالاً في التفكير قد خلّخت النظام المؤسّسي برمّته، وسرّعت تفكّك البنى التقليدية الراسخة لا في الأفق الغربي فحسب بل في الأفق الإسلامي، فألفت السلطة الدينية نفسها في مواجهة نخب جديدة من السياسيين والإعلاميين والخبراء والتقنيين تتملّك أرصدة معرفية غنيّة ومهارات تقنية وأشكال خطاب أكثر نجاعة ومواءمة لروح المعيش المعاصر. إلى ذلك فهذه العولمة المتلاحقة خلّقت فضاءً عالمياً يتشارك فيه البشر على اختلاف هويّاتهم الإثنية والدينية والثقافية حشدًا من المعارف والقيم والممارسات ويندمجون في شبكات متعاقلة واقعية

31 Qasim Zaman, Muhammed, *Consensus and Religious Authority in Modern Islam: the Discourse of the 'Ulamā'*, **Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies**, p.171.

32 عليّ، نبيل، *الثقافة العربية في عصر المعلومات*، ص 81.

33 روا، أليفييه، *الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة*، ت: صالح الأشقر، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2012، ص 249.

34 Karan, Christensen and Levinson, David, **Encyclopedia of Community: from Village to the Virtual World**, Sage Publication, Thousand Oaks, London and New Delhi, U.S.A, U.K and India, 2004, Vol 4, p.1452-1462.

35 Dawson, Lorne, *Religion and the Internet*, Ibid, p. 388.

36 O'Leary, Stephen, *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer*, in, Dawson, Lorne and Douglas, Cowan, **Religion Online: Finding Faith on the Internet**, Routledge, New York and London, U.S.A, 2004, p.38.

وافتراضية ويتبادلون كمًا هائلًا من المعلومات والبضائع والمفاهيم. كل هذا أدّى إلى إعادة إنتاج تصوّرات أثيلة عن الفردية Individuality والجمعية Collectivity، والمحلي Local والكلي Global والعائلة والطائفة والأمة مثلما بعثر الأنساق الثقافية والنظم الرمزية والذاكرات القومية. إنه "مجتمع المخاطرة العالمي"³⁷ الذي حفّز النخب الدينية على تجديد خطابها واستنهاض أدوات جديدة تجعلها قادرة على تحمّل آثار العولمة وأدفاق المعلومات والاتّصالات الموصّطة حاسوبياً Computer-Mediated Communication من شبكات التواصل والأنترنت إلى الألواح الرقمية والهواتف الذكية أو ما يسمّى "شبكة المعلومات الشخصية"³⁸ Personal Network. ولكن كيف يتأتّى للنخب المقدّسة ومنهم صنّاع الفتيا أن يتشرّبوا هذه الفورة، ويتأقلموا وقوانين السوق الدينية، ويشبعوا احتياجات الجمهور الديني على تشظّيها وتباينها؟

العالم الاجتماعي كما يرى ب. بورديو P.Bourdieu محكوم باقتصاد كلي ونوعي للممارسات يتمّ بموجبها ضبط الحقوق وطبيعة البضائع المتبادلة والعوائد المرجوة منها وخاصّة "الثروات الرمزية المثقّلة بالدلالة المعترف بها من طرف الفاعلين"³⁹، والديني هو أكثر السلع رواجاً وجاذبيّة خاصّة في مجتمعات إسلامية ترى في الدين نمط حياة وأسلوب تفكير وكيفيّة اجتماع، ولما لها من سحر رمزي في ضمائر المؤمنين بها. ولكن ما هي مواصفات السوق الدينية الإسلامية؟ ومن الفاعلون في تصاريدها؟ وأيّ سلع يقع تداولها؟ التسليع الديني Religious Commodification حقيقة سوسيولوجية عامّة موصولة بأيّ نشاط ديني يتمّ في إطار تنظيمي يجمع الأتباع والمؤسّسات في آن لأنّه "يوجد في كل مكان وكأنّه يشكّل مشاريع دينية بشرية معقّدة"⁴⁰. لهذا فإنّ للسوق الدينية تنبني على ضروب عدّة من السلع تشمل المادّي والمعنوي أو العملي والرمزي من أشكال الملابس والأيقونات إلى الاعتقادات، وعليها أي السوق الدينية أن توفرّ لجمهورها كلّ الاحتياجات ذات المردودية العالية للحفاظ على تبعيّتهم وانتظامهم وصلابتهم الاعتقادية لأنّه "كلّما زادت كميّة الديني في السوق زاد إقبال الناس على استهلاكها"⁴¹. وليست الدواعي الروحية أو النفسية هي التي تستدعي هذه السلع فحسب، بل الرغبة في اصطناع هويّة مخصصة ومعالم ثقافية معلومة وتنميط الاعتقاد والممارسة معاً، لهذا فالسوق الدينية سوق متحوّلة ومفتوحة على منتجات مستجدّة وتخضع إلى تعديلات وتحيينات. لهذا فالتسليع الديني "عمليات متعدّدة الأوجه تستوجب توسّعاً أبدياً هائلاً للإيمانات الدينية المسلّعة وتشظّي الحياة الاجتماعية المنتشر وتكاثر الخيارات ذات الصلة بأنماط الإيمان وبنية الحساسيات"⁴².

وقد شهدت السوق الديني امتداداً هائلاً في المجال وانتشاراً كاسحاً في الحرفاء الدينيين وتنوّعاً مذهلاً في البضائع بفضل عولمة السوق وانتشار الوسائط الاتّصالية وتضخّم النت، فمجال السوق الدينية تخطّى المجالات المحليّة أو الوطنية

37 غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، ت: فايز الصيّاح، المنظّمة العربية للترجمة، ط 1، أكتوبر 2005، ص 143.

38 علي، نبيل، الثقافة العربية في عصر المعلومات، ص 82.

39 شوفالبي، ستيفان وشوفيري، كريستيان، معجم بورديو، ت: الزهرة إبراهيم، دار الجزائر والشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، الجزائر ودمشق، ط 1، 2013، ص 55.

40 Kitiarsa, Pattana, *Toward a Sociology of Religious Commodification*, in, Turner, Bryan, *the New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Wiley-Blackwell, U.K and U.S.A, 2010, p.563.

41 روا، ألفيبي، الجهل المقدّس، ص 250.

42 Kitiarsa, Pattana, *Ibid*, p.564.

بفضل عمليات الـ Deterritorialisation التي نزعَت عن السلع كلَّ علاماتها الثقافية وحوَّلَتها إلى منتجات بلا هويَّة ثقافية قابلة للترويج والاستهلاك في الفضاء المعولم المفتوح بما يفسِّر نجاحاتها المبهرة، فمروق "الديني من الثقافة ظاهرة جوهرية لتطوُّر الديني في الحقبة المعاصرة. وهي نتيجة للعولمة ووسيلة لها في آن وتفسِّر جيِّدًا نجاح الأشكال الأصولوية للديني"⁴³ شأن "الحجاب الإسلامي" الذي انقلب من ملابس مخصوص بسياق تاريخي وثقافي إلى منتج ديني عابر للفضاءات والثقافات على غرار كلِّ الرموز الملبسية الدينية في العالم. أمَّا الحرفاء فلم يعودوا أولئك الذين يرتبطون بالمؤسسة الدينية مباشرة أو المنخرطين في انتماء طائفي جمعي، فالجمهور أو الأتباع يكوّنون أمة إلكترونية مباشرة Online Community تتنوّع في أوساطها المجالية وهويّاتها الثقافية والاجتماعية و"تحدث بوصفها تجمّع أفراد عبر التكنولوجيا الأنترنتية لتشكل شبكات علاقات مترابطة قائمة على منظور وانشغال وتواصل مشترك"⁴⁴.

والواضح أنّ السلع الدينية في تناغم كليّ وقوانين السوق المعولمة فتنوّعت الخيارات وأشكال البضائع ومسالك الترويج مستثمرة ما يتيح فضاء السير للجمهور من حرّية في المعايينة واقتصاد في الجهد كان يشقّ على الكثيرين سابقًا، فالمسلم المستفتي يلقي ضالّته دون حاجة إلى تنقّل، والمريد المقبل على الأدعية والأذكار والتلاوات يلقي نفسه في حالة تفاعل سمعي وبصري مباشر online، لذا فالدين الإلكتروني متاح للجميع وعملي في الجهد والتكاليف ومجال يلبي تطلّعات الطائفة الإلكترونية المباشرة⁴⁵ Online Community. بيد أنّ ما منح هذه السوق الدينية نجاحاتها في الانتشار والتأثير لا يرتبط بطبيعة السلع نفسها فقط، بل يعود إلى اقتدارات النخبة المقدّسة في توفير معروض ذي جاذبية لا تقطع مع النسق القديم بقدر ما تعيد إخراجها في حلّة جديدة، لهذا وجد الفاعلون الدينيون أنفسهم مجبرين على الأخذ بناصية التكنولوجيات الحديثة وإعادة تجديد استراتيجيات التسويق لأنّها "متورّطة في مسألة البحث عن حيّز لها في سوق الرسائل التي تنتجها الصناعة الثقافية الجديدة ومحيط وسائل الإعلام"⁴⁶. وهي استراتيجيات تأخذ في الحسبان ميولات الجمهور ومهاراته والإمكانات التي توفرها الوسائط الاتصالية وخاصة الاتصال الموّسط حاسوبياً Computer-Mediated Communication.

لهذا فالسوق الدينية الإسلامية راعت خصوصية جمهورها من حيث التكوين التعليمي والمهارات التقنية والخلفيات المذهبية والأرضيات الاجتماعية والثقافية بالقدر الذي راعت فيه نوعية السلع الدينية، فعملت على ضمان الديمومة مع تراث ضخم وأثيل ولكن بإعادة إنتاجه وفق مقتضيات السوق ومعايير التسليع ومراعاة قنوات التسويق وكأتمّ المادّة الدينية لم تشهد تحويراً حقيقياً في مضامينها، بل تغيّرت في الأشكال والوظائف، لذلك فالرموز والاعتقادات والممارسات "ستحد معادلات وظيفية جديدة في التعابير الثقافية التكنولوجية وبعض منها سيكون غير معلوم لجمهور اليوم"⁴⁷. وفي

43 رواء، أليفية، الجهل المقدّس، ص 186.

44 El-Nawamy, Mohammed and Khamis, Sahar, **Islam Dot Com**, Polgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2009, p.56.

45 Christensen, Karen and Levinson, David, **Encyclopedia of Community**, Vol 1, p.246.

46 أكوايفاء، سابينو وباتشي، إنزو، علم الاجتماع الديني: السياقات والإشكالات، ت: عزّ الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط 1، 1432 هـ / 2011 م، ص 131.

47 Lorne, Dawson and Douglas, Cowan, **Religion online**, p.46.

مواقع الإفتاء الإلكتروني بضائع فقهية أعيد إخراجها في أثواب جديدة بالتخلص من التبويبات القديمة واصطناع مسميات جديدة مثل النكاح الذي وقع استبداله بمصطلح الزواج أو قضايا الحدود والقصاص والجنايات التي عوّضتها عبارة عامة هي القضايا الاجتماعية أو باب الإيمان الذي ناب عنه قسم العقيدة أو المعاملات المالية التي اتخذت تسمية معاصرة وهي القضايا الاقتصادية⁴⁸. وعليه فمؤسسة الإفتاء شأنها شأن مؤسسات دينية أخرى "أعادت بنية نفسها في بيئة افتراضية تشكّلت بالممارسة الفردية أكثر مما تشكّلت بفعل المؤسسات الدينية"⁴⁹، وهو ما مكّنها من أن تكون سوقاً دينية دائبة الحركية لا ينقطع نشاطها مثلما لا تفقد بضائعها ألقها العملي والرمزي "لأنّها تحضر بشكل عام في مستهلّ القوائم المقدّمة من قبل محرّكات البحث وبالتالي تكون لها أفضلية الزيارة من قبل الأنصار الجدد، ومن جهة أخرى لأنّها مذكورة بكثرة في مواقع أخرى تدير روابط تسمح بالنفاذ إليها لإتمام بحث معمّق أكثر"⁵⁰. وعلى الرغم من انعدام دراسات جادة وذات صدقية عن حجم الاستهلاك الديني وكّم الحرفاء من الجمهور المؤمن، فهذا لا يدفع عن مواقع الإفتاء الإلكتروني استئثارها كمياً ونوعياً بالسوق الدينية كحال المواقع الدينية العالمية في الفضاء السيبراني⁵¹.

2. مواقع الإفتاء الإلكتروني: البنية والخطاب

إنّ تنوّع الوسائط الاتّصالية وتعدّد أشكال التفاعل الافتراضي في عالم النت قد وسّع من قائمة الخدمات ونوعيّاتها ملبياً احتياجات الأفراد والجماعات مادّية وفكرية ونفسية وروحية وخاصّة في الدين الإلكتروني الذي وفر لمؤمنيه خدمات واسعة لم يغفل فيها اختلاف الميولات أو التنوّع العمري أو السياقات العرقية والاجتماعية، فالمبحرون في فضاء السير "يستطيعون القراءة عن الدين" و"تحميل النصوص والوثائق الدينية" و"يبحثون في الكتب المقدّسة مستخدمين المؤشّرات الإلكترونية" و"يشاهدون الأشرطة المصوّرة" و"يستمعون إلى الموسيقى والاحتفالات والصلوات والاعترافات والخطابات الدينية"⁵². وفي حالة الإسلام الإلكتروني لا تختلف الصورة، فهو يعي بنية جمهوره المسلم ويدرك احتياجاته ويحسن تسويقها على نحو ناجع أظهر "مقدرة على التكيف مع السوق"⁵³. وقد وضع أ. غدنز A. Giddens مقاصد ثلاثة أساسية من الانخراط التفاعلي في الدين الافتراضي وهي "تداول التجارب والممارسات" و"تملّك المهارات والمعارف" و"التمفصل مع التنوّع"⁵⁴، وهي مقاصد تفي بحقيقة إسلام النت وتحديداً مواقع الإفتاء الإلكتروني تلك المستقلّة بذاتها أو المدمجة

48 ديوان الإفتاء: www.di.tn الموقع الرسمي لديوان الإفتاء بالجمهورية التونسية، 30 أوت 2016.

49 El-Nawawy, Mohammed and Khamis Sahar, **Islam Dot Com**, p.60.

50 Roy, Olivier, la communauté virtuelle: l'Internet et la déterritorialisation de l'Islam, **Réseaux**, Vol 18, N° 99, 200, p.223.

51 Caron, Nathalie, La religion dans le Cyberspace, p.20.

52 Kitiarsa, Pattana, Toward a Sociology of Religious Commodification, p.388.

53 رواء، أليفيه، **الجهل المقدّس**، ص 252.

54 Lövheim, Mia, Young People, Religious Identity, and the Internet, in, **Religion online: Finding Faith on the Internet**, p.62.

في بوابة إلكترونية أوسع منها. ولكن ما هي حقيقة الإفتاء الإلكتروني؟ هل لها بنية مخصوصة مورفولوجيًا وتركيبياً؟ وأي خطاب تعتمد من حيث أنظمتها واستراتيجياتها؟

2 - 1 - في حقيقة الإفتاء الإلكتروني

الفتيا أو الإفتاء أو الفتوى أسماء مختلفة لحقيقة اصطلاحية واحدة، وهي "فرض على الكفاية إذ لا بدّ للمسلمين ممن يبين لهم أحكام دينهم فيما يقع لهم"⁵⁵، وهي نشاط استدلاي موصول بتقديم الحكم والدليل على واقعة ما من وجهة نظر فقهية، لذلك فالإفتاء "إبانة وتبيين وإخبار في حكم الشرع في نازلة أو حادثة لمن سأل عنه"⁵⁶. وهذا ما حوّلها إلى ضرب من الصناعات التي تستلزم قدرات أدائية ومهارات معرفية واقتدارات تواصلية تجعلها مجرد تأول بشري في الواقع بمنظور تشريعي مخصوص، فقد قال ابن خلدون: "وصارت العلوم الشرعية كلّها ملكات في الاستنباطات والاستخراج والتنظير والقياس"⁵⁷. والقدماء أنفسهم كانوا على وعي بهذا البعد الصناعي والأدائي في الفتيا، فضبطوا لها شروطاً معرفية ودينية وأخلاقية واجتماعية وخطابية قنّوها في باب "معرفة من يصلح للفتوى" و"في شروط المفتي"⁵⁸. لذا فالإفتاء صناعة دينية مقنّنة لها شرعيتها المقدّسة بالقدر الذي لها مقامها الممأسس في الأداء والطقوس والوظيفة وكأما "الفتوى أداء لغوي إنشائي Performatif وينبغي أن يُنظر إليها من جهة كونها خطاباً ممأسساً لا قولاً فردياً يعبر عن مواقف شخصية"⁵⁹.

والإفتاء بهذا المعنى وظيفة دينية نخبوية تستأثر بها طائفة يُسند إليها أمر التشريع والبتّ في هواجس المؤمنين وإدارة تصارييف معيشتهم اليومي، وهي إلى ذلك جزء من السلطة الفقهية في الإسلام التاريخي اقترن تشكّلها بشخصيات دينية اعتبارية في الأمصار والحوضر الإسلامية من المدينة في الحجاز إلى بغداد في العراق إلى مصر وإفريقية والأندلس. وفي تاريخ المسلمين السياسي علامات على أهميّة هذه الصناعة اجتماعياً وسياسياً فالحجّاج بن يوسف استعان بفتوى سعيد بن الجبير سنة 714 هـ للتنكيل بخصوم بني أمّية، والخليفة العبّاسي المنتصر بالله توسّل بالفتوى لتبرير المجزرة في حقّ أبيه المتوكّل في سنة 861 هـ⁶⁰. وحَتّى الدواوين والأجهزة القضائية التي قامت في تاريخ الدولة الإسلامية كانت مشدودة إلى سلطة المفتي الذي يمنح الأحكام أهلية شرعية ويقرّ بصلاحيته الدينية، واستمرّ ذلك إلى الدولة العثمانية، ففي عهد مراد الثاني [-1421 1451] وقع استحداث خطّة شيخ الإسلام الذي تُنات بعهدته مسؤولية البتّ في القضايا الموصولة بالجانب الشرعي، ليتحوّل هذا المفتي الرسمي الإداري إلى مسؤول عن النظام القضائي والنصوص القانونية في كلّ الولايات التابعة للإمبراطورية في عهد سليمان القانوني [1520 - 1566].

55 الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط 2، 1402 هـ / 1983 م، ج 32، ص 22.

56 سانو، قطب مصطفى، صناعة الفتوى المعاصرة، المجمع الفقهي الدولي، جّدّة، ط 1، 1434 هـ / 2013 م، ص 23.

57 ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدّمة، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 2، 1425 هـ / 2005 م.

58 النووي، أبو زكرياء يحيى، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بشام عبد الوهّاب الجابي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1408 هـ / 1988 م، ص 17-20.

59 الحدّاد، محمّد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، المدار الإسلامي، حزيران/ يونيو، 2007، بيروت، لبنان، ص 16.

وقد كان لظهور الطباعة وتطور أساليب النسخ وصناعة الورق دور محوري في النهوض بصناعة الفتيا، فوقع تجميع الفتاوى وتبويبها وتحقيقها والتعليق عليها في مجاميع مثلت مصادر للفتيا إلى أيامنا هذه على غرار "العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحميدة" لمفتي دمشق أو "الفتاوى الخيرية لنافع البرية" لمفتي سوريا اللتين تولاهما ابن عابدين أو "العروة الوثقى" وهي مجموعة اليازدي و"توضيح المسائل" للبوروجيردي وأشرف عليهما الطبطنائي في الإفتاء الشيعي⁶¹. وقد ترسخت مؤسسة الإفتاء على نحو أكثر تجذراً باستحداث "المحاكم الشرعية" التي لعب الاستعمار الغربي دوراً في تعزيزها خالفاً تشطياً في النظام القانوني لكثير من الدول الإسلامية أو الجماعات المسلمة كما هو الحال في نيجيريا أو أندونيسيا أو الهند أو السودان⁶². إلا أن التحول الجوهرى في مؤسسة صناعة الإفتاء ارتبط بإنشاء خطة المفتي وإدارة للفتيا تسمى دار الإفتاء أو ديوان الإفتاء مثل المفتي المصري الأكبر الذي تم تعيينه رسمياً في أواخر القرن التاسع عشر لتتوالى بعدها المؤسسة الإدارية في العديد من الدول الإسلامية كالجزائر وسوريا واليمن بما يعتبر تطوراً تنظيمياً معاصراً مهماً⁶³. وقد حظيت نخبة المفتين بقداسة ونفوذ بالغين في المشهد السياسي وفي عيون الجمهور على حد سواء، فمحمد الغزالي مفتي مصر السابق وواحد من علمائها النافذين كان قد أصدر فتوى في أوائل الخمسينات حرم فيها استحقاق المرأة لأي منصب مدني قيادي ليتراجع عن فتواه في أوائل التسعينات مجيزاً إمامة المرأة في الصلاة وأهليتها للقيادة السياسية⁶⁴. وليس يخفى أن لهذه الفتاوى صلة مكنية بتوجهات النظام الحاكم والمحيط السياسي المحلي والدولي.

لكن ظهور البث الإذاعي ثم التلفزيوني في مرحلة أولى، والاتصالات متعددة الوسائط في النصف الثاني من القرن العشرين في مرحلة ثانية قد دفع النخب المتنفة من إعلاميين وخبراء وسياسيين ورجال أعمال إلى تحويل مناويلهم في التواصل مع الجمهور وممارسة سلطانهم العملي والرمزي، خاصة أن هذه الوسائط الرقمية المعاصرة تتيح النفاذ والانتشار وتخطي الحواجز المكانية والثقافية وتتواءم مع انتشار التمدد وتحدث البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. في هذا السياق ألقت مؤسسات الإفتاء نفسها أمام أزمة بنيوية حادة، و"حين يعاني التنظيم الديني أزمة التحكم في المصادر الرمزية وفي أشكال التواصل بين المتنفيين الدينيين والمدنيين فإنه قياساً مع منظمات أخرى يولد آليات لتعويض الوظائف السابقة"⁶⁵. لهذا استوعبت النخب المقدسة سريعاً المخاطر المحدقة بسلطتها الاعتبارية والتهديدات التي تستهدف نظمها الرمزية والدلالية والآفاق الجديدة التي فتحت أمام أتباعها في مجتمع معول ومكتظ بالمعلومات ومتنوع الخيارات.

وقد مرت الأنشطة الإسلامية في شبكة النت بأطوار ثلاثة كما ذهب إلى ذلك ج. أندرسون J.Anderson الأول كان في ثمانينات القرن الماضي وكان عبارة عن صفحات ويب فردية أو منسوبة إلى جماعات من الطلبة أو الباحثين وإلى جمعيات أغلبها في المجال الغربي، وهو طور كان فيه الحضور المسلم محتشماً ولا يتعدى مجارة التطور التقني في دول المهجر. أما

61 Masud, Muhammed Khalid, *Ibid*, p.13-14.

62 كولسون، ن، في تاريخ التشريع الإسلامي، ص ص 208- 211.

63 Masud, Muhammed Khalid, *Ibid*, p.29.

64 Khalfallah, Haifaa, *Muslim Women: Public Authority, Scriptures, and Islam Law*, in, Sonbol, Amina El-Azhary, *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, A.U.C Press, Cairo, Egypt, 2006, p.49.

65 أكروافيا، سابينو وباتشي، إنزو، علم الاجتماع الديني، ص 133.

الثاني فيستغرق فترة التسعينات وفيه تنوّعت الأنشطة الإلكترونية كالنشاط الدعوي الذي مارسه الناشطون الوهابيون، والنشاط السياسي الذي تولّته حركات الإسلام السياسي مثل حركة الإخوان المسلمين المصرية، والنشاط الإفتائي مثل الصفحة الإلكترونية لمؤسسة الأزهر المصرية في 1999 أو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في مارس 1997 أو موقع IslamOnline. net في 1998⁶⁶ أو موقع Islam Q and A [الإسلام: سؤال وجواب] الذي أنشأه رجل الدين السعودي محمد صالح المنجد المرتبط بالدوائر الدينية السعودية في 1997⁶⁷. وهذا الطور قد أبان عن تنوّع في السوق الدينية والفاعلين السياسيين والتوجّهات المذهبية والفكرية، بالقدر الذي أظهر نضجاً في تطويع تقنيات الواب والاتّصالات الموصّطة حاسوبياً Computer-Mediated Communication بتأثير من الأحداث العسكرية والإكراهات الإقليمية من جهة، والرغبة في تدارك الفوات الإلكتروني الإسلامي في مجال تكنولوجيا الحاسوب والأترنات. لذلك فهو يعتبر طور "رسمنة Officializing الاستراتيجية والناشطين"⁶⁸. في حين مثل الطور الثالث نقلة شكلية ومضمونية وكان في بدايات الألفية الثالثة، فالمواقع الدينية وتحديداً مواقع الإفتاء نوّعت في قائمة اللغات التي تستعملها (الإنكليزية والفرنسية والتركية والفارسية) مثلما صارت أكثر تركيزاً على جودة التصميم من حيث مظهرية الصفحة الإلكترونية ووصلاتها الخارجية والداخلية وقوائم الخدمات، أمّا من ناحية مضمونية فقد صارت لهذه المواقع توجّهات مستجدة على غرار ما سمّي "الجهاد" في علاقة بالغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق ونشأة الجماعات العنيفة ذات النشاط العسكري⁶⁹. ويمكن في هذا الطور تبني التوصيف الذي أطلقه م. ماغوير M. Maguire بأنّه طور الأيديولوجيات Ideologies والأجندات Agendas⁷⁰، فناشطو النت يعكسون تشظي الإسلام الواقعي المعيش بين "الجهاديين" المتشدّدين والصوفيّين التقليديين والسلفيين المحافظين والمسلمين المعتدلين ودعاة الإسلام السياسي المحسوبين على جهات معيّنة.

وتكشف مواقع الإفتاء الإلكتروني عن تنوّع هائل في المضمون والأهداف والمرجعيات وطبيعة الخطاب بما يؤكّد تلك الحقيقة التاريخية عن الإسلام المتعدّد أو الإنتاجات الثقافية والتاريخية المسيّقة بأطر وجماعات مخصوصة وهو ما وصفه ق. بانت G. Bunt ناعماً إيّاه بالتنوع الإسلامي Islamic Diversity القائم على اعتبارات مذهبية وسياسية وفكرية وثقافية ارتحلت من الواقع التاريخي إلى الواقع الافتراضي⁷¹. فبعض مواقع الإفتاء الإلكتروني صفحات ويب شخصية تعود إلى شخصيات دينية نافذة ومرتبطة بمراكز سياسية مثل عمرو خالد amrkhaled.net أو يوسف القرضاوي www.qaradawi.net أو علي جمعة مفتي الديار المصرية www.draligommaa.com. وعلى الرغم من هويّتها الفردية الإلكترونية فمواقع الإفتاء هذه تستبطن تموقعات سياسية وفكرية مخصوصة، بل العجيب أنّ بعض مواقع الإفتاء الفردية منسوبة إلى شخصيات دينية فارقت الحياة مثل الشيخ السعودي ابن باز www.binbaz.org.sa، وعليه فنسبة

66 El-Nawawy, Mohammed and Khamis Sahar, **Islam Dot Com**, p.64-65.

67 Bunt, Gary, **Islam in the Digital Age**, p.138.

68 El-Nawawy, Mohammed and Khamis Sahar, **Islam Dot Com**, p.64.

69 El-Nawawy, Mohammed and Khamis Sahar, **Islam Dot Com**, p.65.

70 **Ibid**, p.66.

71 Bunt, Gray, **Ibid**, p.184.

الموقع لا تعدو أن تكون استثماراً رمزياً لمكانته الاعتبارية في الفضاء الواقعي وتحويلها إلى علامة تسويقية دينية في الفضاء الافتراضي. وتنقسم مواقع الإفتاء هذه بين رسمية حكومية تتبع سلطة بعض الأنظمة مثل موقع Islam-online وهو واحد من البوابات الإلكترونية لموقع Islam web التابع لإدارة الدعوة والإرشاد الديني بدولة قطر. إضافةً إلى ذلك فحشد كبير من مواقع الإفتاء منسوب إلى أفراد أو جهات خاصة ولكن هذه الهوية اصطناعية لارتباطها بمراكز دينية مخصصة مثل موقع Islam Q and A، وهو مسجل باسم الشيخ محمد صالح المنجد لكن مادته وتوجهاته شديدة الصلة بالدوائر الدينية السعودية⁷². وقد تسهم الخلفيات الثقافية والسياسية المحلية في تحديد استراتيجية الموقع الإفتائي وخصوصياته شأن موقع IslamBosna.com الذي يرتبط بالوجود الإسلامي في منطقة البلقان في قلب أوروبا. أما التوجهات الفكرية والمعرفية فترسم علاماتها في سياسة الموقع الإفتائي ومضامينه وروابطه الإلكترونية الداخلية Links والخارجية Hyperlinks مثل موقع As-sunna Foundation of America (ASFA) ذي التوجه الصوفي للشيخ محمد هشام الكتاني. وهذا يقوم حجة على أن الإفتاء الإلكتروني ليس نشاطاً موحدًا ولا صناعة تتماهى أدواتها وتتجانس، وإنما هو نشاط ديني افتراضي يعكس تنوع الأفهام والسياقات والأجندات.

2 - 2 - بنية موقع الإفتاء الإلكتروني

بما أن لكل خطاب تاريخه المؤسسي الذي يضبط معاملته وخصائصه ومضامينه وأدواته وعلاقاته بالسياق الموضوعي الذي يشغل فيه، فمواقع الإفتاء الإلكتروني وجدت نفسها أمام معضلة أساسية وهي: كيف يمكن التوفيق بين تراث خطابي ديني له موارده وعلاماته المائزة من جهة، والأنترنات بوصفها فضاء خطاب جديد تلعب فيه تكنولوجيات الاتصال دوراً محورياً؟ ما من شك أن كل خطاب منتج سلطوي ممأسس لأنه «إذا كان الخطاب يراقب العقول، والعقول تراقب الأفعال، فمن الحاسم بالنسبة إلى من في السلطة مراقبة العقول في المقام الأول»⁷³. وهذا يسوغ الحديث عن مؤسسة الخطاب الإلكتروني أو الخطاب الرقمي Digital Discourse أو خطاب الويب Web Discourse، ولكن هذا الضرب من الخطاب ينبنى على خطاطات Shems مخصصة تكسب الموقع الإلكتروني مورفولوجيته وتكوينيته لأن الخطاب الإلكتروني إنجاز علامي بوسائط متنوعة Multimodal ولكن في فضاء سيراني يدمج حشداً من النصوص والتقنيات وفق مراسم Protocols معينة.

2 - 2 - 1 - مورفولوجية مواقع الإفتاء الإلكتروني

مواقع الإفتاء الإلكتروني هي صفحات ويب تخضع إلى قواعد وسنن إجرائية في بناء جسدها المظهري، وهي في ذلك تحاكي الصفحة الحقيقية التي تمتلك بروتوكولاً كاملاً في استخدامها من حيث الهوامش والفراغات وتنظيم المكتوب والفقرات والعناوين والإحالات. وجلّ مواقع الإفتاء تتألف صفحاتها من رأس Head يحمل عنوان الصفحة الرسمي الذي يحتل مقدمة الواجهة مثل موقع دار الإفتاء المصرية <http://www.dar-alifta.org>، أما أغلب الصفحات فتتميل إلى

72 Bunt, Gray, **Islam in the Digital Age**, p.141.

73 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, Macmillan, New York, U.S.A, 2008, p.10.

موضعة localisation الاسم الإلكتروني في الطرف الأيمن من الموقع على غرار المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء <http://e-cfr.org/ar> أو مركز الفتوى التابع لدولة قطر <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php> أو موقع الإسلام سؤال وجواب <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php> وهذا موصول بسنن اللغة العربية التي تعتمد الكتابة من اليمين إلى الشمال محترمة استعدادات المسلم المستخدم للغة العربية، ففي الموقع نفسه توجد صفحات بلغات أخرى كالفرنسية والألمانية والتركية والباكستانية تعتمد تمشيًا خطيًا من الشمال إلى اليمين مراعية سنن اللغة قراءة وكتابة ومستجيبة لاستعدادات الجمهور المستخدم للغة، الجمهور الذي يملك خلفية ثقافية واجتماعية تترك أثرها في تقنيات الواب المستعملة في مواقع الإفتاء، «لهذا أصبحت الأنترنت حشدًا من التقنيات المهدّبة في سياقات ثقافية مختلفة»⁷⁴. أما أطراف الصفحة فأطرت ببياض يشاكل مظهرية الصفحة الورقية في تناغم مع القابليات النفسية للمستخدمين، لكن الاختلاف كان في تأثيث هذه الجوانب بالمادّة الإلكترونية فبعضها خصّص الهامش الأيمن لمادّة إخبارية تتصل بموضوعات سياسية واجتماعية تهّم الجمهور المسلم مثل موقع إسلام أون لاين وبعضها الآخر خصّصه لفهرس الموضوعات والبريد الإلكتروني ومحرك بحث داخلي مثل موقع إسلام ويب على خلاف الهامش الأيسر الذي ورد خلوا من أيّ مادّة في تواصل مع معتقدات ثقافية تتعلّق باليمين والشمال، وهو ما يظهر أنّ «الفضاء السيبراني هو كلّ تقني – مظهرات غرافيكية مولّدة حاسوبياً لبيانات عبر شبكات – ولكنه أيضاً مؤطّر بأنظمة نفسية ومعرفية وقانونية واجتماعية»⁷⁵. أما ذيل الصفحة فغالبًا ما يحوي العنوان الإلكتروني للموقع وتنويهاً بملكية المواد المنشورة، ولكنه قد يشتمل على وصلات خارجية تحمل المستخدمين إلى صفحة الموقع في شبكات تواصل أخرى مثل تويتر أو فايسبوك. وهذا يستجيب إلى استعدادات المستخدمين الذين يستعملون شبكات التواصل الاجتماعي Social Networks بما يعزّز حضور الموقع في عالم المبحرين من المؤمنين شأن موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، أو موقع دار الإفتاء المصرية التي خصّصت ذيل صفحتها لتنزيل تطبيقات تتصل بالهواتف الذكية. ولكن صفحات الواب ومنها صفحات الإفتاء الإلكتروني تخصّص الحيز الأكبر لجذع الصفحة الذي يحوي خارطة الموقع وقائمة رئيسية لأقسامها وموادّ سمعية وبصرية ومكتوبة وروابط داخلية وأخرى خارجية توزّعها وفق منوال بصري يراعي الفواصل الحسية ووضوح المعروض الإلكتروني بما ييسّر على المتصفّحين بلوغ مآربهم وسلاسة الإبحار في الموقع مشاهدةً واستماعاً وتحميلاً، وهي استراتيجية تقنية تراعي استعدادات الجمهور المسلم وتكسب الموقع الإفتائي نجاعته، فالنفاذ «إلى مصادر المعلومة مبسّط وميسّر عندما تكون لدينا وسائل يمكن الاستعانة بها مثل التدفق العالي ومحركات البحث السريعة والقويّة جدًّا على الدوام وأنظمة قديرة وتقنيات تنزيل موجهة بشكل ممتاز»⁷⁶.

إنّ هذه البنية المظهرية لمواقع الإفتاء الإلكتروني تشكيل مورفولوجي يراعي اعتبارات ثلاثة الأوّل يتّصل بالعدّة السيبرانية أو ما يُسمّى أنظمة الاتّصال الرقمي⁷⁷ Digital Communication Systems التي تفرض سننها التقنية على منجز هذه المواقع، أمّا الثاني فهو خصوصية الجمهور الديني المسلم الذي يحبّذ أن تكون هذه السلعة الإلكترونية

74 El-Nawawy, Mohammed and Khamis, Sahar, **Ibid**, P.61.

75 Whittaker, Jason, **the Cyber Handbook**, Routledge, London and New York, 2004, P.4.

76 Caron, Nathalie, **La religion dans le Cyberspace**, P.22.

77 Danesi, Marcel, **Understanding Media Semiotics**, Arnold, London and New York? 2002, P. 168.

يسيرة في التعاطي وناجعة لأنها «مفتوحة ومنجزة بشكل تقني متكامل»⁷⁸، في حين يقترن الاعتبار الثالث بالبيئة الثقافية والاجتماعية للجمهور، فالأصل وإن كان واقعة تقنية في مقام أول فهو حدث اجتماعي مطروف بسياق ونسق ثقافي كلي في مقام ثان⁷⁹. بيد أن مورفولوجية المواقع الإفتائية لا تكتمل إلا بالنظام العلامي الذي يشمل الألوان والأيقونات والمؤشرات أو ما يُسمى الدوال الرقمية⁸⁰ Digital Signifiers بما هي كل ترميز رقمي يمكن المستخدم من التفاعل مع الموقع في تنضيد مادته وتوزيعها، فصفحات الويب تتخير من الألوان ما ينهض بوظيفة الإبهار الضوئي الذي يدمج الجمهور الديني بصرياً ونفسياً في تفاصيل الموقع وخاصة الألوان ذات القيمة الضوئية العالية مثل البني أو الأزرق أو الأحمر أو الأسود في إخراج يعتمد التدرج في الشحنة الضوئية من البني الداكن إلى البني الفاتح في موقع الإسلام جواب وسؤال، أو الأزرق في درجاته المختلفة في موقع دار الإفتاء المصرية. وهذا التمايز اللوني يشغل مؤشراً يقيم تقسيمات بصرية بين معروضات الصفحة، تتناغم والعناوين أو الأقسام الرئيسية والفرعية على غرار موقع الإسلام سؤال وجواب Islam Q and A الذي يستخدم تدرجاً لونياً حسب المساحة الإلكترونية للصفحة من الداكن الذي يرتبط بالعناوين الكبرى إلى الأقل كثافة ضوئية ويتعلق بالعناوين الثانوية. إلى ذلك فهذه المواقع ما زالت تعتمد الجمع بين الأسود والأبيض، فالأول يمثل المكتوب أما الثاني فهو خلفية عرض تماماً كما في الكتابة الفعلية. ولا يخفى أن الاختيارات اللونية ضرورية في تصنيف المادة الدينية وتشكيلها وفق منظور يراعي ما تتيحه العدة الكمبيوترية Hardware والبرمجيات Software وخاصة النماذج اللونية⁸¹ Colour Models.

أما المستوى الثاني من الأنظمة العلامية Semiotic Systems فيتعلق بالأيقونات وهي على ضربين: الأول ذو خلفية ثقافية دينية تشمل الكتاب والمآذن والشمس المشرقة كما في موقع دار الإفتاء المصرية، وهذا مشحون برمزيات يقع استثمارها، فالمؤذنة تحيل إلى جامع الأزهر في القاهرة، والشمس الباسطة أنوارها تستدعي نصاً قرآنياً أثيلاً وهو قوله «هو الذي أخرجهم من الظلمات إلى النور»⁸²، أو الحرم المكي بمئذنتيه والكعبة في موقع الإسلام سؤال وجواب Islam Q and A، وكأما هذه العلامات الأيقونية الرمزية ضرب من عرض الهوية والتأكيد على التوطن في تراث رمزي راسخ لأن «الأجهزة الرمزية استعملت لإبداع هذه المعرفة وصونها وبذلك رمزنة حدود الأمة نفسها»⁸². أما الضرب الثاني من العلامات الأيقونية فموصول بعلامات تجارية عالمية هي روابط اتصالية تحيل إلى الموقع نفسه في تويتر أو فايسبوك، فموقع Ask Imam يحوي أيقونات عالمية هي عبارة عن علامات تجارية تمثل شركات وتطبيقات وشبكات اتصال مثل اليوتيوب وغوغل وأنستغرام، وهو الأمر نفسه في موقع دار الإفتاء المصرية. لذلك فهذا التنوع العلامي في الأيقونات هو نتيجة الاندماج بين عالمين الأول ثقافي مكتظ برصيد رمزي يشمل فضاءات وشخصيات ودلالات لها مكانتها الاعتبارية، والثاني رقمي متعدد الوسائط وكثيف في خياراته الافتراضية بما ينبئ أن العالم السيبراني ليس افتراضياً خائلياً بقدر ما

78 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, P.222.

79 Herring, Susan, *Computer-Mediated Discourse*, in, *Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell, U.S.A and U.K, 2001. P.625.

80 Danesi, Marcel, *Understanding Media Semiotics*, P.158.

81 Whittaker, Jason, *Ibid*, P.99.

82 Cohen, Anthony, *the Symbolic Construction of Community*, Routledge, London and New York, U.S.A, P.40.

هو مزيج من الواقعي والافتراضي ويكشف «أن التجارب والوضعيات الفعلية غير المباشرة Offline للمستخدمين يمكن أن تؤثر في مهارات الأفراد ومواردهم التي ينقلونها إلى التفاعل الإلكتروني المباشر»⁸³، وهذا لا يجعل من مواقع الإفتاء الإلكتروني تحولاً جذرياً وبنوياً في السلطة الدينية، بل هو مجرد تكيف يصون حقيقة المؤسسة التشريعية والجمهور المسلم نفسه، فهو لا يزال مشدوداً إلى بيئته الواقعية بأواصر متينة على الرغم من انخراطه في عالم افتراضي والمستخدمون «يدركون أن حقيقة العالم الإلكتروني لا يمكن أن تكون مفصولة عن الحياة الفعلية، والحياة الإلكترونية تشكل على الدوام رد فعل يرتبط بحياتهم الفعلية»⁸⁴.

ويشمل التشكيل المظهري والمورفولوجي لمواقع الإفتاء الخطوط المستعملة في المواد النصية المكتوبة، فالعناوين قد اتخذت الخط الغليظ تحقيقاً للغاية التنظيمية لمنشورات الموقع وأقسامه، وما يتضمنه من نصوص فرعية عليها أن تؤسس رابطة تفاعلية مع المستخدمين من الجموع المسلمة، أما مستويات الخط الأخرى فتتغير حسب طبيعة المكتوب فتتراوح درجة عرضها بين الحجم المغلظ والحجم المصغر، وهذا يكاد يماثل المادة النصية المكتوبة في الواقع لأن العالم الافتراضي في جزء كبير منه تحويل موسط تقنياً للطرائق والكيفيات المستخدمة بشكل اعتيادي. وقد تميل مواقع الإفتاء إلى الاستعانة بخطوط من الكتابات التراثية كالخط النسخي أو الديواني أو الكوفي على غرار موقعي Ask Imam وإسلام ويب Islamweb وهي خطوط تعقد الصلة بالمكتوب القرآني وما له من قداسة في الضمائر. كل هذه الأدوات المستخدمة في بناء مرفولوجيات مختلفة لمواقع الإفتاء هي جزء من العدة السيبرانية التي توفرها تكنولوجيا الاتصال والمعلومة⁸⁵.

2 - 2 - 2 - تكوينية مواقع الإفتاء الإلكتروني

لكل نص بنيته المخصوصة التي تنتظم فيها مكوناته وتنتشر دلالاته، والبنية نفسها بقدر ما هي اختيار ذاتي طوعي فإنها خاضعة لإكراهات النوع وسننه التي تشكلت بالممارسة والتواطؤ. وصفحة الويب نفسها تمتلك هيكلها الإلكتروني الذي يفرض توزيعية مضبوطة مثلما هو الحال في مواقع الإفتاء، فهي تتألف في العادة من وحدات بنوية صغرى متماثلة مثل قائمة عرض الأقسام أو الخدمات ومحرك بحث داخلي وروابط خارجية وبريد إلكتروني، لكنها تنفرد بمكونات أخرى حسب سياسة الموقع مثل مقالات مختارة أو مكتبة رقمية أو تغطية إعلامية لأحداث دينية وثقافية أو بيانات تصدرها جهات معينة. ففي موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وقع عرض بيانات على صلة بقضايا سياسية راهنة مثل اللاجئين أو المسجد الأقصى⁸⁶، وفي موقع إسلام أون لاين مقالات عن الراهن السياسي والاقتصادي كالتقارب الروسي التركي أو الأزمة الاقتصادية في اليونان، أما المواقع الإفتائية «الفردية» فتخصص جزءاً كبيراً منها للكتب والمقالات المنشورة أو المقابلات المتلفزة أو الخطب التي قيلت في مناسبات طقسية مثل موقع مفتي مصر علي جمعة <http://www.draligomaa.com>.

83 Lövheim, Mia, *Young People, Religious Identity, and the Internet*, in, **Religion online: Finding Faith on the Internet**, P.61.

84 Dawson, Lorne, *Religion and the Internet*, P.394.

85 Whittaker, Jason, **Cyberspace Handbook**, P.64.

86 <http://e-cfr.org/ar/041091> 2016

في حين تكتفي مواقع أخرى بالمشغل الإفتائي، ولا تتيح لمستخدميها خيارات أو روابط خارجية وداخلية غير التي تتعلّق بالفتيا مثل موقع Ask Imam وموقع الإسلام سؤال وجواب Islam Q and A. وهذه الاختلافات ليست مجرد اختيارات أو تنويعات بقدر ما هي محورية في بنية مواقع الإفتاء وتحقيق المقاصد المعلنة والخفية في ارتباط بالخلفية الفكرية أو السياسية وانتظارات الجمهور المؤمن ما دامت بنية كلّ خطاب تستهدف ثلاث غايات الأولى هي الإدارة المعلوماتية Information Managment وترتبط بطبيعة المعلومة، والثانية هي إدماج المعرفة Knowledge Integration في صلب هذه البنية، والثالثة هي الإدارة المرجعية Referential Management بوصل متقبّل البنية بخلفية معيّنة⁸⁷.

وكثيراً ما يكون لموقع الإفتاء الإلكتروني بنية خطابية تتألف من أنظمة متعاضدة ومستدمجة بشكل تفاعلي وهي النظام النصّي المكتوب والنظام السمعي البصري والنظام الإلكتروني، فهو بذلك يجمع اللغوي والمعرفي أو بالأحرى يدمج الإيديولوجي في الإنجاز اللغوي وكأما خطاب مواقع الإفتاء الإلكتروني ليس إلا «تفاعلاً مموّضاً وممارسة اجتماعية أو بوصفه نوعاً من التواصل في وضعية اجتماعية وثقافية وسياسية»⁸⁸. فالمكتوب أو المسموع أو المرئي أو العدة الإلكترونية أنظمة يقع اختيارها وتشغيلها وتوضيها وفق منوال تحكمه مراسم وضوابط هي في حدّ ذاتها صنعة إيديولوجية، لذلك فأنظمة الخطاب «مشكلة إيديولوجياً بعلاقات السلطة في المؤسسات الاجتماعية وفي المجتمع برمّته»⁸⁹. وبهذا فأنظمة الخطاب الإلكتروني الأربعة المكتوب والسمعي والبصري والإلكتروني تشتغل في تضافر بنيوي يجعلها كلّاً متناغماً يحقق انتظام Cohesion المواقع الإفتائية وانسجامها Coherence بوصفهما أساس كلّ بنية⁹⁰.

للمكتوب مكانته في أنظمة الخطاب في مواقع الإفتاء الإلكتروني لأنّه الطريقة الأكثر تواتراً في الاستفتاء، لذلك تسود ثنائية السؤال والجواب أو الاستخبار والإخبار بين مستخدم الموقع والمجتهد الإلكتروني⁹¹ Electronic Mujtahid، وهي صيغة شفوية أثيلة استقرّت في سنن الإفتاء منذ عهود سحيقة واكتسبت وضعية بنيوية مأسسة لدى المفتي وجمهور المستفتين على حدّ سواء، وحافظت عليها مواقع الإفتاء الإلكتروني لطابعها العملي الإجرائي. لذلك اتخذت بعض المواقع عنوانها الإلكتروني الرسمي من روح هذه الصيغة مثل موقع الإسلام سؤال وجواب Islam Q and A أو موقع أسأل الإمام Ask Imam وتوحي الصيغة بوجود علاقة استعلاء معرفي وسيادة نفسية يمارسها المفتي المالك للحقيقة الشرعية في عيون جمهوره بما يجعل الخطاب تعليمياً صرفاً خاصّة وأنّ الأسئلة يعاد صوغها وإخراجها تلافياً للبس وتحقيقاً لدقّتها كما جرت العادة في تقاليد الإفتاء. بل إنّ بعض المواقع اتخذت من الصيغة الاستفهامية عنواناً لواحد من أقسامها وهو موقع مركز الفتوى بوصفه واحداً من بوابات إسلام ويب Islamweb.net وسمّته «اطرح سؤالك للفتوى»، وحتى قسم «الفتاوى الحية» أوجد بديلاً مكتوباً عن التفاعل اللفظي المباشر بأن خصّص حيّزاً لطرح السؤال ومتابعة ما يشاكله من

87 Van Dijk, Teun, , *Discourse as Structure and Process: a Multidisciplinary Introduction*, **Discourse Studies**; Sage Publications, London and New Delhi, 2007, Vol 1, P.66.

88 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, p.5.

89 Fairclough, Norman, *Language and Power*, Longman Group U.K Limited, U.K, 1989, p.12.

90 Van Dijk, Teun, *Discourse as Structure and Process: a Multidisciplinary Introduction*, p.9.

91 Bunt, Gray, *Islam in the digital Age*, p.184.

لكنّ السمة الغالبة على المكتوب في مواقع الإفتاء الإلكتروني هي اللغة ذاتها، فالإفتاء صناعة تستدعي اصطلاحاتها الفنية، وهذا قد يجعل المكتوب مستعصياً على مستخدميه النت وهم من متوسطي التكوين العلمي أو الفئة الشابة التي لا تمتلك ناصية الخطاب الفقهي. لذا تميل لغة الخطاب إلى نوع من الفصحى المتداولة القريبة التقبل واليسيرة الفهم، والخالية من بلاغة الإفتاء التقليدي وفصاحة الأقدمين، بل إنّ لغة المواقع الإلكترونية قد تطعم خطابها بعبارات عامية متداولة، ففي موقع ديوان الإفتاء التابع للجمهورية التونسية وردت فتوى تحت عدد 20 بتاريخ 11 / 11 / 2014 هذا نصّها «ما هو حكم الشرع في أخذ بدل الخلّو (الهبوط)؟»⁹³. وحتى يجري الخطاب الإلكتروني احتياجات جمهوره من المؤمنين فعليه أن يدمج سجلات لغوية غير فصيحة تحوي ألفاظاً دخيلة من السنة أجنبية شأن الفتوى الواردة في موقع الإسلام سؤال وجواب ورقمها 238867 «حكم التعامل مع موقع recyclix في الربح عن طريق تدوير القمامة»⁹⁴. وهذا يجعل خطاب الإفتاء الإلكتروني أقرب إلى لغة المعيش والمحيّ اليومي، فتجد سبيلاً إلى فهم الجموع المؤمنة وتلبي احتياجاتهم وتحقق مآربها، فالملتفون «الآن يميلون إلى لغة أكثر تناسباً وحادثة في فئاواهم على الرغم من أنّهم يحتفظون باستمرار بالتمييز بين العامي والمتعلم»⁹⁵ وهو ما قد يبرّر أحياناً تسرّب كثير من الأخطاء والزلات اللغوية في هذه المواقع. لكنّ لغة بعض المواقع أميل إلى الفصاحة التراثية في تراكيبها وصيغها وكأنّها توهم بالتجذّر في لغة السلف وخطابه لخلق ضرب من التماهي الخادع مع الأصول شأن موقع الإسلام سؤال وجواب أو موقع اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء السعودية <http://www.alifta.net>، ولهذا صلة بالخلفية الفكرية والمذهبية أي الإسلام الأصولي ذي التوجّه السلفي المحافظ والنزعة الوهابية، وكأثماً حقل الخطاب Field of Discourse الذي تستند إليه مؤسسة الإفتاء بوصفه جامعاً للمعتقدات وأشكال اللغة⁹⁶ قد تعرّض إلى تحولات فرضتها خصائص المجتمعات المسلمة وطبيعة الاتصال الأنترناتي.

92 فوكو، ميشال، *حفريات المعرفة*، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، لبنان والمغرب، ط 2، 1987، ص 120.

96 Halliday, M and Hasan, Ruqaiya, **Language, Context and Text: Aspects of Language in Social-Semiotic Perspective**, O.U.P, U.S.A, 1989, p.10.

الإفتاء، فبعضها يواكب السياق الزمني والطقسي كفتاوى الحج والأضحية وما يتصل بهما من أحكام فقهية على غرار موقع اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء أو «الفتاوى الأكثر مشاهدة» في مركز الإفتاء التابع لموقع إسلام ويب⁹⁷، أما بعضها الآخر فمخصوص بجمهور معين له مكانته في الجموع المؤمنة شأن الشباب أو النساء أو المغتربين، فموقع دار الإفتاء المصرية وضع قسمًا سماه «فتاوى الأقليات»، وموقع اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء تخير عناوين على صلة بالمرأة مثل «فتاوى المرأة». وهي عناوين مستجدة إذا قورنت بأبواب الفقه التراثي بما يظهر تحوُّلاً في استراتيجيات الخطاب الإفتائي الإلكتروني المعاصر، فالمفتون بوصفهم مؤسسة خطاب معنيون ببناء المعرفة وتقديم المعلومة وخلق خطاب عمومي سلطوي ما داموا سلطة رمزية، و«السلطة الرمزية ليست مقصورة على التعبير في حد ذاته ولكن أيضاً تمتد إلى أنماط التأثير إذ يمكن لهم أن يضبطوا برنامج المناقشة العامة وأهمية تأثير الموضوع وقيمة المعلومة ونوعها، وخاصة ما يتصور عمومياً وبأي طريقة»⁹⁸.

أضف إلى ذلك أن كثيراً من مواقع الإفتاء الإلكتروني يولي النظام السمعي البصري Audio-Visual System قيمة في إنجاز خطابات والتواصل مع جمهورها الديني، وهو أساسي في الخطاب المتعدد الوسائط Multimodal Discourse لأنه يتكفل بتقديم مادة لا يتاح للمكتوب إبلاغها أولاً ولأنه يمتلك قابلية أكثر في التفاعل الإلكتروني ثانياً، ولأنه أبلغ في دلالة الخطاب وبالضرورة أعمق في السحر الإيديولوجي لخطاب الإفتاء الإلكتروني ثالثاً. ويشمل النظام السمعي البصري مادة متنوعة مثل إذاعة القرآن الكريم والخطب والقراءات على غرار موقع الإسلام سؤال وجواب⁹⁹، أو الأدعية والأذكار، أو المقاطع الفلمية التي تتعلق بمقابلات تلفزيونية أو دروس دينية أو مؤتمرات كما هو الحال في موقع الداعية عمرو خالد أو مفتي مصر علي جمعة، أو الصور الثابتة والمتحركة على حد سواء في مواقع عدة من بينها مركز الفتوى التابع لمركز إسلام أون لاين. لكن في مقابل هذا الاحتفاء بالنظام السمعي البصري، ثمة مواقع تتجاهل الصورة والبصري بشكل ملفت للانتباه مثل موقع الإسلام سؤال وجواب أو موقع اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، وهذا عائد إلى خلفيات أصولية تتعلق بالتصوير ومواقف الأصوليين من الصورة وعرض الذوات الحية بما يثير قضية جوهريّة تمس طبيعة الخطاب الإفتائي الإلكتروني المعاصر لأن «المشكلة الرئيسية للاتصال الديني هي ما هي الطريقة المثلى لتقديم المقدس وتوسيطه؟»¹⁰⁰. وصراع الشرعيات واحد من الرهانات الاستراتيجية لمواقع الإفتاء الإلكتروني.

تتفاوت مواقع الإفتاء الإلكتروني في حضور المادة السمعية وفي مستوياتها، فبعضها مثل موقع مفتي مصر علي جمعة أو الداعية عمرو خالد أو مركز الفتوى التابع لموقع إسلام أون لاين كثير الانشغال بالسمعي وينوع فيه بشكل لافت للاهتمام ويخصّص قسمًا للصوتيات يشمل محاضرات لبعض الشخصيات الدينية، وأدعية وأذكاراً منصّدة حسب طبيعتها السياقية والعملية، وهي مألوفة في الموروث الديني ومبثوثة في أدبياته ولكن يُعاد إنتاجها وإخراجها في وسائط ميسرة لا تُتاح للمؤسسة الدينية التقليدية بأدواتها القديمة، وكأنها «الأنترنت جعلت البيئية أكثر أهمية بوصفها أساسية، فمنها

97 <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=index>. 0510912016

98 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, p.30.

99 El-Nawawy, Mohammed and Khamis, Sahar, **Ibid**, p.138.

100 O'Leary, Stephen, **Cyberspace as Sacred Space**, in, **Religion online**, p.41.

يشغل كل واحد حاسوبه الشخصي المرتكز على الشبكة الاجتماعية»¹⁰¹. ولعل أكثر السمعى حضوراً هو القراءات القرآنية وما يرتبط بها من قواعد في الأداء ومخارج الحروف وتعلم اللغة العربية وأحكام التجويد، وهي مادة تستهوي جمهوراً دينياً تستعصي عليه الوسائل والإمكانات لتلقي هذه «المعارف» الدينية، وفي موقع إسلام ويب اهتمام ملحوظ بطبيعة المادة وتصنيفها وتنويعها بما يستجيب لتنوع الجمهور الديني حسب لغاته وميولاته¹⁰²، فالنظام السمعى قسّم إلى قراءات وترتيبات وأحكام التجويد ثم أدعية ثم خطب ومحاضرات ثم أناشيد دينية وفق تفرعات تيسر على جموع المؤمنين تصفح المادة والاطلاع على مضامينها. إلا أن هذا النظام السمعى في مجمله يتوافق والعقيدة الأرثوذكسية في القراءات المختارة والموضوعات المثارة في الخطب والمحاضرات بما ينبئ أن مواقع الإفتاء الإلكتروني لم تغادر المدار الأصولي في مجمله وظلت وفية لتوجهاته الراسخة منذ عقود، وما تقدّمه من مادة سمعية يتناصّ بشكل شبه كلي مع الأدبيات الموروثة للفقهاء والأصوليين وما رسب في الذاكرة عن سيرة السلف وإسلام التأسيس، لذلك يمكن القول مع أ. روا إن «المحتوى العقدي لأغلب هذه المواقع ليس أرثوذكسياً بشكل كلي ولكنه جدّ أصولي أيضاً بمعنى احترام رسالة القرآن والسنة»¹⁰³.

وفي المادة السمعية بكل ألوانها ما يؤكّد هذا التعالق البنيوي بين خطاب الإفتاء الإلكتروني المعاصر وخطاب المؤسسة الدينية التقليدية في القراءات وأحكام الترتيل والتجويد، وحتى الخطب نفسها تتراسل مع الأدبيات الأرثوذكسية مثل خطب مفتي مصر علي جمعة. إلا أن بعض مواقع الإفتاء وبتأثير من خلفياتها الفكرية والعقدية انزاحت في موادها السمعية عن السائد، ففي موقع IslamBosna.net تسجيلات سمعية غير دينية لزعيم جماعة Ku Klux Klan وهو David Duke¹⁰⁴ وفي موقع the Jabatan Kemajuan Islam Malaysia المرتبط بالحزب الإسلامي الماليزي (PAS) تسجيلات لأنور إبراهيم وأخرى لفاضل صديقي زعيم «حركة شباب ماليزيا المسلم» Muslim Youth Movement of Malaysia، وفي موقع الداعية يوسف القرضاوي صوتيات هي عبارة عن تسجيلات لبرنامج «مراجعات»¹⁰⁵. والواضح أن الهم السياسي في مواقع الإفتاء الإلكتروني هذه قد حوّر نسبياً في طبيعة المادة الصوتية المألوفة في أغلب المواقع التي تدرك حاجة الجمهور المؤمن إلى عيّنات مخصصة من السمعيات شأن القرآن أو القراءات، وخاصة مسلمي الشتات المنقطعين عن جذورهم الاجتماعية والثقافية أليس الإسلام الإلكتروني الذي تقدّمه مواقع الإفتاء المعاصرة «يلعب على الدوام على الحركة ذهاباً وإياباً بين الفرد العيني والمعزول (في مجتمع ليس مسلماً) والطائفة الافتراضية الخائلية»¹⁰⁶.

لكن الميسم الأكثر دلالة وجدة في مواقع الإفتاء الإلكتروني هو النظام البصري ويشمل الصورة والمقاطع الفلمية والأيقونات المنتجة بوسائط رقمية عالية التقنية ومدمجة شبيكياً¹⁰⁷، لأن أبرز أدوات الفضاء السيبراني هي الصورة الرقمية

101 Christensen, Karen and Levinson, David, **Encyclopedia of Community**, Vol 1, p.376.

102 <http://fatwa.islamweb.net/emainpage/index.php?page=islamicsongs>. 0210912016.

103 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, p.234.

104 Bunt, Gray, **Islam in the Digital Age**, p.163.

105 <http://www.qaradawi.net/new/Sound-34>. 0110912016.

106 Roy, Olivier, *la communauté virtuelle*, p.226.

107 Whittaker, Jason, **the Cyberspace Handbook**, p.5.

الموسّطة عبر تكنولوجيات المعلومات بوصفها أداة إبلاغ علامي وحاملة لمنظور ثقافي وشحنة إيديولوجية تقصّدها نخبة المفتين الإلكترونيين. وتنقسم مواقع الإفتاء الإلكتروني إلى نوعين في علاقة بالصورة: الأول يعرض عنها ويضرب صفحاً بسبب خلفية فقهية أصولية تتبنّى موقفاً رافضاً للصورة وفنون التصوير والتشكيل مثل موقع اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء السعودية أو موقع الإسلام سؤال وجواب للشيخ محمد صالح المنجد المرتبط بدوائر وهابية أو موقع الإسلام أون لاين Islam Online Fatwa، في حين يجنح النوع الثاني إلى الاحتفاء بالصورة إلى درجة يتضاءل فيها المكتوب مثل موقع علي جمعة أو عمرو خالد أو يوسف القرضاوي أو موقع مركز الفتوى التابع للدولة القطرية أو موقع الإسلام ويب. وهي خيارات في ظاهرها تقنية ولكنها مردودة أساساً إلى إستراتيجيات مواقع الإفتاء وخلفياتها الفكرية أو السياسية.

الصورة ضرب من النصوص أو هي بالأحرى خطاب علامي يتداخل فيه الثقافي والإيديولوجي والتعبري، وتفوق النصّ اللغوي في الفعالية لأنّ ما تمتلكه من طاقات وآليات تعبيرية يفوق بكثير قدرة العبارة¹⁰⁸. وقد تنوّعت الصورة المستخدمة في مواقع الإفتاء بين صور ثابتة وأخرى متحرّكة، مثلما تنوّعت مواضعها في الصفحة الإلكترونية وما تعقده من صلات بوسائط أخرى كالكلّمة أو الصوت أو الأيقونة. فبعض مواقع الإفتاء الإلكتروني الفردية تتخذ من صورة صاحبها بؤرة تشدّ أنظار الجمهور المسلم وتسوّق للموقع الإلكتروني شأن صورة القرضاوي أو عمرو خالد أو علي جمعة أو عثمان بطّيح مفتي الجمهورية التونسية، بل إنّ الصورة نفسها تملأ فضاء الموقع بقياسات ووضعيّات مختلفة مثلما تقتضي عملية التسويق لأيّ بضاعة وترويجها بين حرفائها، وكأتمّ الأمر تحوّل إلى ضرب من تسويق الزعامات وإكسابها الحظوة والمنزلة الاعتبارية. وتتيح المقارنة بين صور هذه الزعامات الوقوف على فوارق نوعية دالّة، فصورة القرضاوي وعلي جمعة باللحية البيضاء والعمامة الأزهرية للشيوخ تمنح الانطباع بالبعد الكاريزمي ومعاني الورع والمهابة، وهذا ما يحبّذه الجمهور الديني ويراه لائطاً بالنخبة المقدّسة، إنّها «علاقة تفاعلية ومكرورة بين الدين والسوق تشمل بالتزامن قوّة السوق التي تسلّع الدين، والمؤسّسات الدينية التي تأخذ نصيباً من السوق وثقافة الاستهلاك»¹⁰⁹. ألا يجعل هذا من مواقع الإفتاء الإلكتروني جزءاً فاعلاً في صناعة الثقافة الاستهلاكية؟

وقد عمدت بعض مواقع الإفتاء الإلكتروني إلى تخصيص قسم للصور التي يمكن تحميلها عبر برمجيات عديدة على الهاتف أو الحاسوب، وتضمّ صوراً لمواقع دينية إسلامية مثل الحرم المكيّ أو المسجد النبوي أو القدس، مثلما وضعت صور تحوي آيات قرآنية أو أحاديث منسوبة إلى النبيّ أو حكماً على غرار موقع الإسلام ويب. وهو ما يلبي جزءاً من احتياجات جمهور النت وخاصّة جمهور الشتات في الدول الغربية، ذلك الجمهور الذي لا تتيح له الأسواق الفعلية هذه المنتجات الدينية لأنّ المسلم في دول المهجر «فرد يبحث في الشبكة عن الطائفة التي يستحيل بناؤها في المجتمع الفعلي الذي يعيش فيه»¹¹⁰. لكنّ الأطراف أنّ مواقع محدودة مثل موقع الداعية عمرو خالد تحوي صوراً تخالف السائد في بقية المواقع كأن تكون لمواقع عالمية مثل ساعة «بق بن» الشهيرة وبرج إيفيل، أو صور أطفال من جنسيات وأعراق مختلفة، أو صوراً

108 Machin, David and Mayr, Andrea, **How to Do Critical Discourse Analysis: a Multimodal Introduction**, Sage Publications, London and Thousand Oaks, U.S.A, 2012, p.56.

109 Kitiarsa, Pattana, *Toward a Sociology of Religious Commodification*, p.565.

110 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, p.228.

لألعاب الرياضات القصوى، وهذا يعزّز القول بأنّ جمهور مواقع الإفتاء الإلكتروني أمة عابرة للقوميات وغير موطنّة في سياق أو هوية مخصوصة بالقدر الذي يلمع إلى سياسة الموقع بالترويج لإسلام «حدائي ومعاصر».

ومما يلاحظ في صور مواقع الإفتاء الإلكتروني كيفية عرضها باعتماد تقنيات الويب، فكثير منها يُعرض بطريقة الشريط المتحرك المصحوب بنصوص مكتوبة تتضمّن آيات قرآنية أو حكماً على غرار مركز الفتوى التابع لموقع إسلام ويب، مثلما تعرض صوراً متحركة لأحداث وشخصيات ذات ارتباطات سياسية وفكرية معلومة كتلك التي يقدّمها موقع يوسف القرضاوي على غرار صور لشخصيات دينية محسوبة على الإسلام السياسي أو صور لمدينة حلب السورية¹¹¹، وكأثما الصور المعروضة جزء من خطاب الموقع الإفتائي الإلكتروني واستراتيجيته السياسية التي تسعى إلى «شدّ الاهتمام وكسب أرواح جديدة وتأليف قلوب الأنصار»¹¹². لذا فالمادّة البصرية قد صارت جزءاً أصيلاً من الخطاب الإلكتروني لمواقع الإفتاء لما تملكه من إبهار بصري وقدرة على السكنى في الذاكرة وتفعيل الجانب النفسي والشعوري للجمهور المؤمن علاوة على كثافة المضمون الثقافي ذي الرمزية التاريخية بما يمكن خطاب الإفتاء الإلكتروني من تمرير إيديولوجيته الصريحة أو الخفية¹¹³.

إلى ذلك فالنظام البصري لمواقع الإفتاء الإلكتروني شديد الاحتفاء بالمقاطع الفلمية التي يمكن مشاهدتها وتحميلها من المجموع الافتراضية المؤمنة، فهي قد خصّصت لها قسماً سمّته المرئيات¹¹⁴ أو الأفلام التسجيلية¹¹⁵ يضمّ برامج تلفزيونية أو لقاءات أو مشاركات في ندوات ومؤتمرات شأن القرضاوي أو عمرو خالد أو عليّ جمعة. وهذه المادّة الفلمية يمكن متابعتها في اليوتيوب أو في المواقع الإلكترونية لبعض القنوات الفضائية بما يخلق شبكة إلكترونية متكاملة تأسر الجمهور الديني ضمن منظور خاص وثقافة دينية مخصوصة. وهذا تحوّل في التقاليد الدينية التي كانت تقوم على التفاعل المباشر اللفظي Verbal Interaction أو غير اللفظي Non Verbal Interaction بين المفتي والمستفتي، لكنّها الآن رابطة إلكترونية هلامية تتسم بغموض الأطراف المتفاعلة، فهي معدومة الهوية ومجهولة ولا تخضع إلى طقسيات أو اعتبارات، وكأثما مواقع الإفتاء الإلكتروني «شكل من العلاقة مع الدين على الأقلّ إذا كانت هذه العلاقة بين مستخدم الأنترنت والمواقع بقيت على الحالة نفسها على المدى البعيد»¹¹⁶.

2 - 3 - الاستراتيجيات الخطابية لمواقع الإفتاء الإلكتروني

كان ر. فوداك R.Wodak قد حدّد ضروباً ستّة من استراتيجيات أيّ خطاب وهي المرجعية Referential والتوكيدية Redicational والحجاجية Argumentation والمنظورية Prespectivation والتكثيفية Intensifying والتخفيفية

111 <http://www.qaradawi.net/new/Categories-217.0210912016/>

112 Caron, Nathalie, *La religion dans le Cyberspace*, p.19.

113 Machin, David and Mayr, Andrea, *How to Do Critical Discourse Analysis: a Multimodal Introduction*, p.54.

114 <http://www.qaradawi.net/new/Videos-86.0110912016>.

115 <http://www.draligomaa.com/index.php/>. 0110912016.

116 Roy, Olivier, *la communauté virtuelle*, p.236.

Mitigation¹¹⁷، معتبراً استراتيجياً الخطاب منوالاً في إجراء اللغة وفق أنظمة وفي مسارات تستهدف وصل المجتمع والمعرفة والإيديولوجيا في مركب واحد، وكأماً وظيفة أي استراتيجية خطابية هي ممارسة «عمليات السحر الاجتماعي» عن طريق «الأعمال السلطوية» و«الفعالية الرمزية»¹¹⁸. ويُعتبر الخطاب الديني أكثر الخطابات نجاعةً في سياقاته المجتمعية، لا بفضل بناه وأنظمته الخطابية بل بفضل استراتيجياته الفعالة في التبرير والإقناع، وهي استراتيجيات كامنة في طبيعة الخطاب في حد ذاته بوصفه كونياً ولا بشرياً وحاملاً لحقيقة متعالية، وهكذا «ينمو نمط من التبريرات النظرية الخالصة التي تفسر وتبرر قطاعات معينة من النظام الاجتماعي بفضل كتل علم مختصة (...) ستكون لها أبنية نظرية راقية تبرر ناموس المجتمع كلياً وتدمج كل التبريرات الجزئية في نظرة إلى الكون تشمل الكل»¹¹⁹. إلا أن لخطاب الإفتاء الإلكتروني استراتيجياته التي لا تقطعه عن جذوره الدينية المؤسسة بالقدر الذي تفرد به بخصائص مائزة تجعله نقلة بنيوية في الخطاب الديني الإسلامي برمته، فبعض مواقع الإفتاء الإلكتروني تدعي أن مليون شخص زاروا صفحاتها سنة 2000¹²⁰، والأمر يكاد يكون عالمياً في هيمنة السوق الدينية الإلكترونية على الجمهور الديني، فقد تطوّر عدد المؤمنين الافتراضيين من 16 مليوناً في سنة 1996 في العالم إلى 500 مليون في سنة 2006¹²¹. وهو ما يضع استراتيجيات مواقع الإفتاء الإلكتروني موضع تسأل وتفهم عن طبيعتها واشتغالها ومصدر نجاعتها. ويمكن ضبط هذه الإستراتيجيات في ضروب ثلاثة: إستراتيجية السحر الإلكتروني، ثم إستراتيجية فك التوطين وأخيراً إستراتيجية إعادة المؤسسة.

2 - 3 - 1 - إستراتيجية السحر الإلكتروني

على الرغم من أن الأنترنت طور من أطوار ثورة الوسائط الاتصالية من الطباعة إلى البث الإذاعي والتلفزيوني إلا أنها مثلت تحولاً استثنائياً يجعلها طوراً مائزاً ومتفرداً، فهي «تفاعلية وليست وسيطاً إذاعياً بسيطاً» والمبحرون «يدفعون بأنفسهم في خضم عالم الواب بسهولة نسبية ومجهود ضئيل» وعالم الأنترنت «مفتوح مبدئياً وعملياً لأغلب الناس»¹²². هذه الميزات تلبي وبشكل فائق انتظارات المبحرين كالتفاعلية القصوى المباشرة وغير المباشرة، أو المرونة التقنية الناجمة عن البروتوكولات البسيطة والعملية، أو التحرر من القيود والإكراهات الثقافية والاجتماعية والسياسية، أو بانورامية الخدمات المادية والمعنوية من الطقسيات والتحميل إلى عروض الزواج والمحادثات الفورية. من هنا يتأتى السحر الإلكتروني لمواقع الإفتاء من محرّكات البحث والروابط الداخلية والخارجية والبريد الإلكتروني، وأغلبها قد أنجز بحرفية عالية واقتدارات في التصميم تنبئ عن وجود شبكة متكاملة من التقنيين والخبراء يتموقعون في الخفاء وغير مرئيين ويسخرون معارفهم

117 Blachledge, Adrian, **Discourse and Power in Multilingual world**, John Benjamins P.C, Amesterdam and Philadelphia, Netherlands and U?S?A, 2005, p.21.

118 بورديو، بيبير، **الرمز والسلطة**، ت: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007.

119 برجر، بيتر، **القرص المقدس**، ص ص 65-66.

120 Bunt, Gray, **Islam In the Digital Age**, p.140.

121 Dawson, Lorne, **Religion and the Internet**, p.388.

122 Dawson, Lorne, **Religion and the Internet**, p.388.

ومهاراتهم من أجل «وضع العالم في متناول المستخدم»¹²³، ويكفي أن تتأمل موقع يوسف القرضاوي أو عليّ جمعة أو عمرو خالد حتى تقف على متانة التصميم وترابط الصفحة في مكّوناتها وتفريعاتها، بل إن موقعًا مثل إسلام ويب أو موقع إسلام أون لاين في خدماته وفي تقنياته ومواده الإلكترونية المتنوعة يؤكدان البعد المؤسسي لمواقع الإفتاء الإلكترونية المرفودة بالتقنية والمال والخبراء.

تتيح مواقع الإفتاء الإلكترونية لزائريها تصفّح موادّها بسهولة ومرونة كبيرتين باستعمال خارطة تفصيلية للموقع تضم أقسامها الكبرى وما يحويه كلّ قسم من نوافذ فرعية تأسر المؤمن الإلكتروني في حبال شبّاكها، ففي موقع إسلام أون لاين ثمانية عشر قسمًا تتوزّع بين العقيدة والفقه وأصوله وفقه السيرة والتاريخ وفقه المعاملات، وفي كلّ قسم نوافذ ثانوية أخرى تحوي هي بدورها تفريعات جزئية شأن قسم «قضايا علمية وصحية» الذي يحوي خمس نوافذ منها نافذة «الهندسة الوراثية» التي تحوي بدورها فتاوى مختلفة في الغرض¹²⁴. وهي تقنية محورية في صفحات الويب تسمّى التشعب النصّي Hypertextuality الذي «يسمح للمستخدم بالتصفّح عبر الموضوعات ذات الصلة بغضّ النظر عن النظام المقدّم للموضوعات»¹²⁵. وتعرض مواقع أخرى التصفّح الكلّي أو المتقدّم في الصفحة ومحتوياتها عبر مؤشّرات لغوية مهما كانت في الحجم أو القياس، فموقع الإسلام سؤال وجواب أو موقع القرضاوي يوفران للجُمهور الديني المسلم البحث في الموقع عن طريق محرّك بحث ييسّر الجهد والوقت ويكفل النجاعة والدقّة، وهو ما ينبئ عن تحوّل في أدوات الخطاب الديني الإلكتروني بوجود «مواقع ويب إسلامية مختلفة تقدّم قائمة فتاوى قابلة للبحث وكلمة مفتاحية للبحث يمكن أن تقود المبحر إلى موضوع الاهتمام ضمن الموقع»¹²⁶. وهذه الفاعلية والمرونة تندعم بما تمنحه مواقع الإفتاء الإلكترونية من خيارات لغوية عالمية بأكثر اللغات تداولاً، وهو ما يوسّع من حدود جمهورها ويمكّنها من تخطّي حاجز اللغة والنفوذ إلى الغالبية العظمى من المسلمين في دولهم أو في المهجر أو في الأقليات، بل إن موقعًا مثل إسلام أون لاين يوفر إمكانية الترجمة من العربية إلى لغات أخرى حسب رغبات المؤمنين الافتراضيين.

أضف إلى ذلك أنّ ما توفره الأنترنت بوسائطها المتعدّدة Multimodal من خيارات تقنية يعمّق هذا السحر الإلكتروني لمواقع الإفتاء، فالمفتون والمستخدمون استثمروا هذه الإمكانيات التقنية على نحو ناجع بما يبرهن على أنّ «الطبيعة الجذّابة والمرنة وغير الخطيّة وغير المركزية للأنترنت قد أسهمت في تحويل سلطة النصوص الدينية المقدّمة من السلط الروحية إلى الأتباع والمستخدمين»¹²⁷. ومن هذه التقنيات الروابط الداخلية Links والوصلات الخارجية Hyperlinks التي تدعم معنى التفاعل الشبكي وتوسّع من حدود الموقع وتفتح آفاقاً افتراضية أمام الجمهور الديني، فموقع عمرو خالد يحوي روابط داخلية تنقل المبحرين إلى موادّ مختلفة من برامج تلفزيونية أو خطب أو محاضرات أو وثائق مكتوبة أمّا موقع فتوى أون لاين فينقل مستخدميه إلى فتاوى مخصوصة لمرجعيات دينية بأعيانها مثل فتاوى ابن

123 Caron, Nathalie, *La religion dans le Cyberspace*, p.17.

124 <http://fatwa.islamonline.net/category/115/125.0210912016>.

125 Danesi, Marcel, *Understanding Media Semiotics*, p.163.

126 Bunt, Gray, *Islam in the Digital Age*, p.143.

127 El-Nawawy, Mohammed and Khamis, Sahar, *Islam dot com*, p.60.

عظيمين أو مؤلفات لمجموعة من العلماء من بينهم ابن تيمية أو تعليقات عن مذاهب يعتبرها «كافرة ومارقة» كالصوفية أو الشيعة أو حركة «شهود يهوه» أو الدروز أو التيارات الفكرية الحديثة¹²⁸. وهذه الروابط الداخلية وإن كانت تتيح للمؤمنين الافتراضيين هامشاً من الحرية في تحصيل المعرفة الدينية فإنها تكشف خلفية بعض مواقع الإفتاء الإلكتروني التي تستأنف منظوراتها التاريخية المشحونة بالخلافات وفكرة «الآخر المخالف» وتقبيحه في عيون الجمهور المؤمن. أما بعض المواقع الأخرى فتضمّ وصلات خارجية سياسية ودينية وفكرية شأن موقع إسلام بوسنة كوم IslamBosna.com فله وصلات خارجية مع مواقع تخدم الهم السياسي والقومي لمسلمي البوسنة مثل موقع كوكلوكس كلان الأمريكي Ku Klux Klan أو بعض الشخصيات الإسلامية مثل سيد قطب أو شخصيات إعلامية مثل الصحفي الأمريكي روبرت فيسك¹²⁹ Robert Fisk. وقد لا ينتبه الجمهور الديني إلى الأبعاد الإيديولوجية لهذه الروابط أو يتوافقون معها، لكنها دليل على ما يتوفّر لمواقع الإفتاء الإلكتروني من عتاد رقمي ومعلوماتي يكسبها نوعاً من الجاذبية لجمهور مفتون بالعوالم الافتراضية.

وفضلاً عن ذلك يوفّر السحر الإلكتروني خيارات تواصلية وتفاعلية تنوب التفاعل المباشر وتمثّل رابطة جديدة بين المؤمن والمؤسسة، ومنها البريد الإلكتروني e-Mail وتدرجه س.هيرتي S.Herring ضمن أنظمة الخطاب المتوسط حاسوبياً غير المتزامنة Asynchronous CMD Systems التي تشترك مع الأنظمة المتزامنة في ربط المستخدم بشبكات النت¹³⁰. فالبريد الإلكتروني أداة تواصل لا تستوجب هوية أو حواجز اجتماعية ونفسية ويسيرة الاستخدام من أي مكان وفي أي سياق زمني، وكلّ مواقع الإفتاء الإلكتروني توفّر لمؤمنها الافتراضيين التفاعل من حواسيبهم أو لوحاتهم أو هواتفهم مثلما توفّر خيارات أخرى داخل هذا البريد مثل إمكانية النشر من عدمه وتقبّل نسخ رقمية من المواد أو الصفحات للاطلاع عليها أو طبعها على غرار موقع إسلام سؤال وجواب الذي يتيح خيارات كثيرة في هذا الباب، فالصفحات «يمكن طبعها بطرق متعددة ويمكن إرسالها بالبريد الإلكتروني إلى عناوين إلكترونية أخرى»¹³¹. وعادة ما يرتبك البريد الإلكتروني بعضوية المستخدم في مواقع الإفتاء وتكون أداة التواصل ودليلاً على الانخراط في مؤسسة مثل موقع إسلام ويب الذي يستخدم البريد الإلكتروني لإعلام منتسبيه وتحيين معارفهم عن الموقع. لكن البريد الإلكتروني لا يشمل المؤمن الافتراضي فحسب بل إنّ للشيخ أو المرشد بريده الإلكتروني المتاح أمام الجمهور، وهو ما يخلق شعوراً عملياً بالتواصل الحقيقي معه، بل يتيح موقع الإفتاء عناوين الشيخ في شبكات التواصل الأخرى مثل تويتر وفيسبوك شأن القرضاوي.

2 - 3 - 2 - استراتيجية فك التوطن

كلّ الأديان بلا استثناء صنيعة محاضنها الثقافية، فهي تتشربها وتتناغم وأنساقها وتعيد إنتاجها وتستثمر ما فيها من الرموز والمعاني والأعراف. وهذا يجعل الأديان متلبسة بمجالاتها وجماعاتها لا تنفك عنها، بل تنصهر فيها وتتكيف معها.

128 <http://fatwa.islamonline.net/category/115/125.0110912016>.

129 Bunt, Gray, *Islam in the Digital Age*, p.163.

130 Herring, Susan, *Computer-Mediated Discourse*, p.614.

131 Bunt, Gray, *Ibid*, p.138.

لكنّ العولمة بضغوطاتها التقنية والاقتصادية والثقافية قد قوّضت عزلة المجتمعات وما تتبناه من هويّات ومعتقدات وممارسات، وسرّعت بذلك انفكك البشر من منابهم المجالية والاجتماعية وأتاحت للأديان أن تنفصم عن أسسها الثقافية وتتخلّص من رواسبها التاريخية وتتحوّل إلى ظاهرة عبر وطنية Transnationalism بلا معالم مرجعية ثقافيّاً، وكأّمّا «انسحاب الديني من الثقافة ظاهرة جوهرية لتطوّر الديني في الحقبة المعاصرة. وهي نتيجة للعولمة ووسيلة لها في آن، وتفسّر جيّداً نجاح الأشكال الأصولية للديني»¹³²، ولم يعد بالإمكان الحديث عن إسلام متعدّد (بدوي وشعبي وفقهي وكلامي وأسود وسياسي....)، بل عن إسلام معوم فكّ ارتباطاته وانقلب منظومة بلا خلفية ثقافية. إنّها ظاهرة اللاتوطنين أو فكّ التوطنين Deterritorialisation، فالأنترنت «تقوّي وتهبّج هاتين النزعتين إلى الفردانية وإلى تأسيس مجتمع متخيّل يقطع جموع المؤمنين عن سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي الذي كان على الدوام راسخاً»¹³³. ولكن كيف يمكن لمواقع الإفتاء الإلكتروني أن تعوم الظاهرة الإسلامية وتلغي الثقافي والمحلّي ومعاني الخصوصية والانتماء المجالي؟

في مواقع الإفتاء الإلكتروني علامات وقرائن تؤكّد أنّهم ذوات منغزة ثقافيّاً واجتماعيّاً في مجال وهوية، ففي موقع ديوان الإفتاء للجمهورية التونسية نوازل عن تعويض خلوّ المحلّ التجاري «الهبوط» وحكم الاحتفال بعاشوراء والمولد النبوي، وفي موقع علي جمعة شواغل من قبيل الذكر بالسبحة أو الذكر في حلق، وفي مركز الفتوى التابع لموقع إسلام أون لاين استفتاء عن الاشتراك في أضحية البقرة، وفي موقع الإسلام سؤال وجواب استفسار عن الزواج بالفاتحة، وفي مواقع إفتاء إلكترونية نوازل ترتبط بالمغتربين وفقه الأقليات. وهذه المادّة الفقهية تعكس هواجس محلّية لجماعات مسلمة تتباين في أطرها الجغرافية ونوعية معيشتها وطقوسها وعوائدها، لكنّ المفتي الإلكتروني ينزع عنها هذه العلامات المرجعية ويمارس ضرباً من التعميم يحوّل بمقتضاه أحكامه الإفتائية إلى حقائق كونية منزوعة الخصوصية أشبه بوضعيات مجرّدة تتلاءم والجموع المسلمة. ولذا فإنّ فكّ التوطنين أتاح بوجه خاصّ إمكان استهلاك منتج ديني من دون حاجة إلى معرفة الثقافة التي أنتجته»¹³⁴. وهذا الجمهور الإسلامي الافتراضي الذي يعاني أزمة مؤسّسات اجتماعية وأزمة احتياجات معرفية يطمح إلى بديل ديني لم يجده إلّا في الإسلام الإلكتروني أين يُتاح له الاختيار الشخصي وتعزيز إحساس جديد بالانتماء إلى أمة خائلية عابرة للقوميات، لهذا فمواقع الإفتاء الإلكتروني «تتوجّه إذن إلى جمهور يعاني مشكلة في عيش إسلامه في حياته الاعتيادية في كون ليس فقط مسلماً ولكن ليس دينيّاً في كليّته»¹³⁵.

ولعلّ انتماء جزء كبير من المؤمنين الافتراضيين إلى الأقليات المسلمة أو مسلمي المهجر والشتات من شأنه أن يعزّز هذه الإستراتيجية، إستراتيجية فكّ التوطنين، فهم مسلمون يعانون إشكالات الاندماج في ثقافتهم الجديدة والانصهار في أوساطهم الاجتماعية الطارئة، وعلاوة على ذلك فهم يفتقرون إلى المعرفة الدينية ويشكون عوزاً مؤسّسياً ملحوظاً، ولا ملاذ غير العالم الافتراضي بديلاً عن تصرّح الواقع الفعلي، لذلك فكّم كبير من مواقع الإفتاء الإلكترونية يوجد في الدول الغربية و«غالبية المواقع وزوّارها لا يأتون من قلب العالم الإسلامي (الشرق الأوسط والدول المسلمة الكبرى باستثناء

132 رواء، أليفيه، **الجهل المقدّس**، ص 186.

133 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, p.226.

134 رواء، أليفيه، **الجهل المقدّس**، ص 249.

135 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, p.228.

ماليزيا وأندونيسيا) بل من الهامش، وتحديدًا مسلمين يعيشون في الغرب»¹³⁶. وهذا يفسر الخيارات اللغوية التي تمنحها مواقع الإفتاء الإلكترونية لجمهورها الديني وإمكانية ترجمة موادها إلى اللغات الكبرى في العالم، بل إن هذه المواقع تفرد حيزًا من نشاطها الإفتائي لما يواجهه مسلمو المهجر من إشكالات تتصل بالملبس والطعام والاختلاط والاحتفالات والزواج والمعاملات المالية والتعليم، ففي موقع إسلام أون لاين تتواتر فتاوى عن العلاقة مع المخالف وسلوك غير المسلمين وقضايا الأقليات. وفي مواقع أخرى للإفتاء الإلكتروني مثل المجلس الفقهي لشمال أمريكا the Fiqh Council of North America أو موقع Troid.org أو موقع As-Sunna Foundation of America (ASFA) انشغال بين بهواجس مسلمي المهجر خاصة «الأجيال الجديدة الحاملة لتاريخ آخر»¹³⁷ والحاملة لثقافة جديدة والمنبئة عن أصولها الحقيقية أو الوهمية، لذا فمواقع الإفتاء الإلكترونية بقدر ما توحد المؤمنين الافتراضيين فإنها تدمجهم في كيان مصطنع هو الأمة الافتراضية Virtual Community أين تقع إعادة إنتاج أسس الهوية القديمة في سياق جديد وتعديلها وتطعيمها بمنتجات وممارسات جديدة تزيح كل خصوصية ثقافية.

2 - 3 - 3 - استراتيجيات المؤسسة الجديدة

تمتلك المؤسسة الدينية حسًا وجوديًا عالي الكثافة إزاء تحولات البيئة التي تسكنها وتتواصل معها، وقد تفرض عليها متغيرات الواقع واقع المؤمنين بها أن تعيد موضوعة نفسها في النسيج الاجتماعي وتهضم ما يتيحها الواقع الجديد من خيارات وأدوات. لذا فنجاح المؤسسة مرتين بنجاحاتها راهنًا وأفقًا ما دامت «توفر القوالب للكيفية التي يجب أن تُفعل بها الأشياء، ولكن تخلق الشرعية المطلوبة كي تُقدّم إلى كل جيل جديد»¹³⁸. ومؤسسة الإفتاء بوصفها مؤسسة ضبط وانتظام اجتماعيين معنية أكثر بالتكيف وإعادة التوقيع في صميم الإكراهات والرهانات التي فرضتها العولمة لما خلخلت المفاهيم والأبنية معًا، فجمهور المؤسسة الدينية مسكون بهواجس طارئة بالقدر الذي يمتلك تراثًا منغرسًا في الذاكرة والأجساد، وهي نفسها تحوز رصيدًا تشريعيًا ضخمًا ولكنها تواجه مؤمنين افتراضيين بحساسيات جديدة وسياقات متباينة. وتزداد إرباكات المؤسسة الإفتائية إذا ألفت نفسها في بيئة عالمية تكتظ بالأهماط الثقافية المغايرة مثلما تتقارع فيها خلفيات مذهبية وإرادات سياسية جمّة. لهذا يصر كل موقع من مواقع الإفتاء الإلكتروني على أنه الحامل لهوية الإسلام والممالك للشرعية المقدسة، فبعضهم يدعي أنه تجسيد لإسلام الأصول النقي في حين تزعم مواقع أخرى أنها تحمل روح الإسلام في انفتاحه، لكنها جميعًا تشترك في الهيمنة على الجمهور المسلم الافتراضي، ومن هنا تتولد المفارقة وهي «أن الشبكة تعمل جاهدة على تعيين عالم معياري بمؤسسات افتراضية تمر عبر وسيلة إعلام أو أنترنت هي قبل كل شيء مؤسسة على فردانية التمثيل والبيئة»¹³⁹.

136 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, p.225.

137 رواء، أليفية، نفسه، ص 324.

138 Jenkins, Richard, *Social Identity*, Routledge, London and New York, U.S.A, 2004. p.135.

139 Roy, Olivier, *La communauté virtuelle*, p.230-231.

على مواقع الإفتاء الإلكتروني أن تتماهى وشواغل المؤمنين الافتراضيين في مستوى أول، وأن تستثمر الوسائط الاتصالية والتفاعلية في مستوى ثان، وأن تكفل لها نصيباً في السوق الدينية وموقعاً في إدارة مجتمعات المؤمنين في مستوى ثالث، أي أن تكون أيديولوجيا هيمنة وتسيير، وتمارس التخفي والإكراه وتدعي التعالي والبداهة. لهذا فالمفتي الإلكتروني كائن افتراضي يمارس الإفتاء ويقود جماهيره الدينية عبر الشبكة ودون حاجة إلى التواصل العيني المباشر، ولكن من أين تأتية الشرعية والسيادة؟ كثير من المفتين الإلكترونيين يفصحون عن هوياتهم الرسمية شأن القرضاوي أو علي جمعة أو عمرو خالد أو محمد صالح المنجد صاحب موقع الإسلام سؤال وجواب أو إبراهيم ديسي Ibrahim Desai صاحب موقع الإفتاء Ask Imam، على خلاف مواقع أخرى تحجم عن ذلك لتتحول شخصية المفتين أو فريق الإفتاء إلى كائن هلامي افتراضي كما هو الحال في موقع إسلام أون لاين أو إسلام ويب. ففي الحالة الأولى حصل تحول في موقع المفتي من شخصية واقعية فعلية موصولة بإطار مؤسسي مثل القرضاوي في ارتباطه بجماعة الإخوان المسلمين، أو علي جمعة مفتي مصر وعضو هيئة علماء الأزهر، أو عمرو خالد الشخصية الفنية المعروفة في أوساط الإعلام، أو المنجد الذي تتلمذ على الشيخ السعودي ابن باز وارتبط بالدوائر الدينية الوهابية، وهذا الرصيد المؤسسي قد عزز شرعيتهم وضمن لهم موقعاً في سوق الإفتاء ونصيباً من الجمهور المؤمن لأنّ الفعالية الرمزية للمفتي الإلكتروني تبنيها «خصائص الخطاب وصفات من يليقه وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء»¹⁴⁰، والتاريخ المؤسسي محوري في إكساب الخطاب الإفتائي سحره الرمزي ويصل منشئ الخطاب بالمؤسسة والجمهور أي ما يسميه م. فوكو M. Foucault «المواقع المؤسسية»¹⁴¹. لكن المفتي الإلكتروني لا تتأتى له السلطة إلا متى تجذر في تاريخ الخطاب أي في حقله وموارده الغنية بالعبارات والرموز والوقائع والشخصيات، لذلك يشترك كل المفتين في الالتزام بالرصيد الروحي والتاريخي المصطنع من قرآن وأحاديث وسير وتفسير وقراءات وأعلام فقهية وصوفية على غرار ارتباط موقع الإسلام سؤال وجواب بموارد أصولية كابن حنبل وابن تيمية وابن باز أو ارتباط علي جمعة بالتراث الأزهري ومنواله في الإفتاء. وبهذا فالمفتي الإلكتروني الفردي حامل لتاريخ مؤسسي يفرض عليه منظوراً في الإفتاء ومنوالاً في التشريع ليكتسب السحر الرمزي للكلمات ويضمن تواطؤ جمهوره الافتراضي.

لكن بعض مواقع الإفتاء الإلكتروني لا ترتبط بشخص أو جماعة مخصصة على غرار موقع إسلام أون لاين -Islam online أو موقع فتوى أون لاين Fatwa-online فالأول مسجل في الدوحة وبه مائة موظف يقيمون في القاهرة، وهم من طلبة جامعة الأزهر. ويشغلون وفق طرق نظامية وبروتوكولات مضبوطة في الإفتاء¹⁴²، لكن طبيعة المادة من حيث مصادرها المتنوعة ومنهج الإفتاء من حيث انفتاحه على منظورات عدة ومشاغله المتعددة تجعله قريباً من الداعية القرضاوي ومن الحكومة القطرية التي تتخذ الموقع واجهة في السوق الدينية. والأمر نفسه في الموقع الثاني الذي يعتمد بشكل كلي على فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء السعودية وتحديداً فتاوى ابن باز وطلبته، وهو إلى ذلك كثير الإحالة إلى مصادر أصولية مثل ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب بما يجعله واجهة إلكترونية لجهات دينية وسياسية معلومة. ولذا فمواقع الإفتاء الإلكتروني ليست مؤسسات محايدة أو معزولة عن السياقات السياسية والمذهبية،

140 بورديو، بيبير، الرمز والسلطة، ص 60.

141 فوكو، ميشال، حفرات المعرفة، ص 48.

142 Bunt, Gray, *Islam in the Digital Age*, p.140.

بل هي إعادة إنتاج افتراضية لمؤسسات تقليدية لم يعد بإمكانها أن تصون سلطانها في فضاء معوم تغيّرت إحداثياتها ومراكز القوة والنفوذ فيه، وكأما إعادة المؤسسة تكييف جديد واضطراري للأشكال والأدوات والمضامين تفاعلاً مع سوق دينية انقلبت قوانينها وتجددت بضائعها وتشطى جمهورها المؤمن من المسلمين.

وبما أن العولمة قلبت مواضع العالم القديم وفرضت تحولات في أنماط المعيش تفكيراً وممارسة، فإن على المؤسسة الدينية أن تعيد موضوعة نفسها في هذا السياق ضمناً للمقبولية الاجتماعية. ولا تتحقق إعادة المؤسسة هذه إلا بخطاب يراعي هذه السياقات لأن نجاعة الخطاب هي «نتاج كفاءة المتحدث والسوق التي يسوق إليها خطابه»¹⁴³. لهذا وجدت مواقع الإفتاء الإلكتروني نفسها مجبرة على مواكبة هواجس المؤمنين الافتراضيين في مجالات غير تقليدية كزراعة الأعضاء أو التلقيح الاصطناعي أو الهندسة الوراثية أو قضايا الأنترنت أو شواغل الديمقراطية والمواطنة المعاصرة، ففي موقع علي جمعة استفسارات عن العقود الفاسدة في بلاد الغرب والتبرع بالدم، وفي موقع الإسلام سؤال وجواب تُثار قضايا تتعلق بالخنوثة والإقامة في بلاد الغرب وفي موقع إسلام أون لاين فتاوى عن التلقيح الصناعي والأدوية المسكنة والسياحة، وفي موقع إسلام ويب هواجس عن الانتخابات والإشهار الإلكتروني، وفي موقع Ask Imam استفتاءات عن الأطعمة والشراب في الغرب. فالجمهور الافتراضي المسلم يسعى إلى تحصيل معارف ضرورية عن طقوس الطهارة والتعبّد بالقدر الذي تسكنه هواجس عن منتجات العولمة في شتى مناحي الحياة، ولا يلقي ضالته التشريعية بأيسر السبل إلا في مواقع الإفتاء الإلكتروني التي تمكنت من توفير هذه الاحتياجات وربط التراث الفقهي بالراهن وقضاياها. لهذا فالمواقع تقدّم «حلولاً للمشاكل المحسوسة للمسلمين (نقل الأعضاء، مراقبة الولادة، الموت الإكلينيكي، علم الأجنة في القرآن)، ولكن تقدّم أيضاً معلومات ملموسة جداً عن أسئلة الطقوس والغسل في مجتمع إسلامي. هي بشكل عام منقولة شفويّاً عبر التعليم البطريكي»¹⁴⁴.

بيد أن البضائع الدينية التي توفرها مواقع الإفتاء الإلكتروني لا تكتفي بذلك، بل توسّع اهتماماتها وتفتح على منتجات غير مألوفة، فموقع IslamBosna يقدّم لجمهوره مادة ثقافية تشمل نصوصاً للألسني الأمريكي N. Chomsky والغزالي وسيّد قطب ومقالات صحفية عن المحرقة اليهودية، وموقع يخصّص بوابة فرعية للنساء Kalimat تشمل كلّ ما يتعلّق بعالم الأنثى، وموقع إسلام أون لاين Islam-online يتيح لجمهوره الافتراضي مواكبة المستجدات السياسية والتعليق على المنشورات. وهذا التحوّل في مضامين الخطاب وآلياته وإن كان استجابة لحساسيات دينية طارئة وتنوع الخلفيات الثقافية للجمهور الافتراضي المسلم فقد غيّر ملامح الخطاب الإفتائي وجعله هجيناً تتقاطع فيه مرجعيات متباينة ونزعات غير متجانسة وكأما «الفضاء السيبراني يدمج التقليد والأرثوذكسية والفردانية والتعددية»¹⁴⁵. وبذلك لإعادة المؤسسة استدعت إعادة تخيل الأمة وتحويلها من وجود فعلي إلى آخر افتراضي، بالقدر الذي استوجبت إعادة مفهومة Reconceptualization المفتي وخطابه.

143 بورديو، بيبير، مسائل في علم الاجتماع، ت: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (كلمة)، ط 1، 2012، ص 159.

144 Roy, Olivier, *La communauté Virtuelle*, p.229.

145 El-nawawy, Mohammed and Khamis, Sahar, *Islam Dot Com*, p.115.

خاتمة

مؤسسة الإفتاء أكثر مؤسسات الإسلام التاريخي عراقية وسلطة، فقد تمكنت من الانغماس في هواجس الجموع المؤمنة ومعايشة سياقاتها الثقافية وأبنيتها الاجتماعية وتحولاتها السياسية على تباينها وتنوعها، وأظهرت كفاءة تشريعية في ضمان الانتظام المجتمعي وصون المنوال المسطور ومقارعة كل فوضى تستهدف النموذج الجمعي. وقد أبان تاريخ المجتمعات المسلمة عن قدرة هائلة على تشرب مؤسسة الإفتاء للتقلبات الاقتصادية والتقنية من ظهور الطباعة إلى البث الإذاعي إلى الميديا الفضائية إلى الاتصال الموّسط حاسوبياً Computer-Mediated Communication لأن الدين يظهر قدرة فائقة على «نسج علاقات مع نظام وسائل الاتصال تنتهي به إلى التكيف مع منطقتها والتحول إلى بضاعة إعلامية»¹⁴⁶. فكان ظهور الإسلام الإلكتروني إيداناً بنقلة بنوية على صلة بالسوق الدينية ببضائعها وجمهورها الافتراضي وهوياتها وجماعاتها الجديدة، وتغيّرت تبعاً لذلك مناويل التدين بمعتقداته وممارساته ومصادره ونماذجه.

وما من شك في أن العولمة التي مثلت خطراً متصاعداً على الثقافات المحلية والهويات المخصوصة قد يسّرت للمؤسسة الدينية آليات تقنية واتصالية هائلة وفتحت أمامها مجالات استثمارتها على نحو فعال، ومنها مؤسسة الإفتاء التي تحرّرت من مراسمها القديمة وحوّلت الإفتاء إلى صناعة إلكترونية افتراضية بعد أن كانت صناعة واقعية فعلية. لذا تضخّمت مواقع الإفتاء الإلكتروني واكتسحت صفحاتها الفضاء السيبراني، فعكست فورة دينية إسلامية تستبطن أزمتا اقتصادية وثقافية ومعرفية بنوية وعميقة عن المواطنة والفكر النقدي والمجتمع المدني والحدّات وعقلانية المعرفة خصوصاً أن هذا الاكتساح للنخب المقدّسة قد تزامن وانحسار التأثير الفعلي والرمزي للنخب المثقفة والأكاديمية. ولعلّ هذه المفارقة قد كشفت عن محورية التدين في المجتمعات المسلمة والعالمية على حدّ سواء، فكّما «زادت كميّة الديني في السوق ازداد إقبال الناس على استهلاكها»¹⁴⁷. وصار بتأثير من سلطة مواقع الإفتاء الإلكتروني الحديث عن المفتي الإلكتروني أو الافتراضي بالقدر الذي يجوز الحديث فيه عن طائفة أو أمة افتراضية Virtual Community تستقي طقوسها وعقائدها وقيمها ورموزها من مصادر دينية لم تتساءل عن صدقيتها ومؤهلّاتها وخلفياتها فكّما اللواذ بمواقع الإفتاء الإلكتروني «ردّة فعل على الثقافة المحيطة ولكن في ترابط مع تطوّر الحدّات أيضاً»¹⁴⁸.

إلا أن مؤسسة الإفتاء الإلكتروني وإن حافظت على ارتباطاتها العضوية بالنسق الأصولي، فإنّها قد أحدثت تحويرات جذرية في الخطاب الديني من حيث أدواته، فقد انتقل إلى طور الخطاب المتعدّد الوسائط Multimodal Discourse مستثمراً ما أفرزته ثورة تكنولوجيا المعلومات التي أتاحت المعرفة والتواصل بكثافة مدهشة وجعلت العالم في متناول الجمهور الديني الافتراضي. وبهذا تمكنت مواقع الإفتاء الإلكتروني من سدّ الافتقار الذي عانته المؤسسة الإفتائية التقليدية وأفلحت في توسيع مجال الأتباع المؤمنين، ووفّرت لهم احتياجاتهم الروحية والمعرفية، وصكّت لها إطاراً مؤسسياً جديد لحسّ الانتماء إلى أمة افتراضية تمنحهم هويّة وخصوصية، لكن دون أن تقطعهم عن عالمهم القديم الواقعي أو المتخيّل لأنّ

146 أكوافيفا، سابينو وباتشي، إنزو، علم الاجتماع الديني، ص 175.

147 رواء، أليفييه، الجهل المقدّس، ص 249.

148 Caron, Nathalie, *La religion dans le Cyberspace*, p.20.

«الأمم يمكنها أن تستعير أشكالاً بنيوية عبر حدودها ولكن بعد أن تفعل ذلك فهي تسكبها في معانيها الخاصة وتستخدمها لصون مقاصدها المخصوصة»¹⁴⁹. وكذلك فعلت مواقع الإفتاء الإلكتروني لما استعارت منتجات العولمة وأدمجتها في خطابها محوِّرة أنظمتها واستراتيجياته حتى تعيد تأسيس وجودها المادّي والرمزي والحفاظ على شرعيتها بين جموع المؤمنين من المسلمين.

تثير العلاقة بين الدين والعولمة إشكاليتين متعلقتين الأولى هي التشطّي الرقمي العولمي Global Digital Divide¹⁵⁰ الذي فكّك أواصر الأمم والمجتمعات والجماعات وعزّز كلّ النزعات الفردانية ومكّن للتكنولوجيا من سكنى عالمنا في كلّ تفاصيله، أمّا الثانية فهي انفكّك الأديان عن أصولها الثقافية ومحاضنها المنتجة التي تسمها بمعالم مرجعية لتقلب أدياناً عولمية عابرة للقوميات تمارس نوعاً من النمذجة على المعتقدات والممارسات وبالضرورة على الأتباع، وهو ما أنتج الأصولية بوصفها «الشكل الديني الأفضل تكيّفاً مع العولمة لأنّه يضطلع بإزالة هويّته الثقافية الخاصة ويتّخذ من ذلك أداة لطموحه إلى العالمية»¹⁵¹. وقد تعمّق هذا المخاوف من آفاق الظاهرة الدينية الإسلامية التي ازدادت اغتراباً عن بيئاتها الثقافية وتورّطت في صراعات ورهانات شوّشت على الجمهور الديني المسلم معاني تديّنه وأشكال معيشه وأقحمته في فوضى ثقافية ومعرفية تمسّ مفاهيم أساسية عن هويته وعلاقته بالآخر ليزداد اغتراباً في محيطه الإنساني وتتقطع أواصر الحوار مع نصوصه وتراثه أولاً ومع رهانات واقعه ثانياً، ومع إكراهات العولمة الحقيقية ثالثاً.

149 Cohen, Anthony, *the Symbolic Construction of Community*, p.37.

150 El-Nawawy, Mohammed and Khamis, Sahar, *Islam Dot Com*, p.82.

151 رواء، ألفييه، *الجهل المقدّس*، ص 27.

صناعة الفتوى

الفتوى بين ثبات التشريعة وتغيّر الزمان والمكان

◆ عماد عبد الرزاق

ملخص البحث

لقد أعطانا الله شريعة الإسلام وهي خاتمة الشرائع، وأوجب علينا الاحتكام إليها لنسعد في الدارين وضمنها أحكاماً قطعية وظنية في دلالتها وثبوتها، أما القطعية كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقررة بالشرع فلا يتطرق إليها تغيير وتبديل، وأما الظنية فهي مجال رحب للاجتهد وتقليب وجهات النظر، لمسايرة سنة الله في التطور وتغيير المصالح والأحوال، حيث يتسع المجال لأكثر من رأي أو فهم. ومما لاشك فيه أنّ من أهم ما ينبغي الاهتمام به هو مراعاة موجبات تغيير الفتوى التي نص عليها المحققون من علماء الأمة، فقالوا بوجوب تغيير الفتوى بتغيير الزمان والمكان والعرف والحال وعموم البلوى، خاصة وأنه قد ورد في القرآن والسنة ما يدل على ذلك. فالفتوى لا بد من مراعاتها ظروف المستفتين وأحوالهم، وما يتعلق بتلك الأحوال من اختيار واضطرار، وصغر وكبر، وسفر وإقامة، قوة وضعف، وضيق وسعة، ذكورة وأنوثة. وعلي سبيل المثال يرى ابن خلدون أنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة. ولقد كان صحابة رسول الله خير مثال لتطبيق قاعدة تغيير الفتوى بتغيير الزمان والمكان والحال والعرف. ومن المقرر في فقه الشريعة أنّ لتغيير الأوضاع والأحوال الزمانية والمكانية تأثيراً كبيراً في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، فإنّ هذه الأحكام تنظيم أوجبها الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد. لذا الفتوى تصبح مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الزمنية والمكانية. والملتأمل في الفقه الإسلامي يجد المتأخرين من شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل يفتون بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم وفقهاؤهم الأولون وصرحوا بأنّ سبب ذلك هو اختلاف الزمان والمكان. من هنا نجد أنّ الفتوى تتغير بتغيير الزمان والمكان وتراعي الأحوال والعرف.

تمهيد

إنّ مقام الإفتاء في دين الله، مقام عظيم لا يجوز الاستهانة به، ولا توليته لمن ليس أهلاً له، وقد كان سلف الأمة يستنكرون أن يفتى من ليس مؤهلاً للفتوى، ويحذرون من ذلك، ويتورعون عنه كثرة الإفتاء. ومن المسائل الهامة التي يجب أن يهتم بها المفتي مراعاة موجبات تغير الفتوى والتي قد نص عليها المحققون من علماء الأمة، والتي بسببها تتغير الفتوى إلى ما يناسب الزمان والمكان والعرف والحال، والذي لا يخالف الشريعة الإسلامية. والفتوى قد تختلف وتتغير باختلاف ما بنيت عليه وتغيره، بمعنى أنّ هناك من الفتاوى ما تكون مبنية على نص ثابت في كتاب الله أو في سنة رسول الله. وهذا الحكم عام لا تغيير فيه ولا تبديل، فتثبت بذلك الفتوى حينئذ لأنّ مبنائها ليس على زمان أو مكان أو عرف أو حال. وهناك من الفتاوى ما تكون مبنية على عرف معين أو معنى معين أو في حال معين، فإذا تغيرت هذه الأحوال والأعراف تغيرت الأحكام، وبالتالي تتغير الفتوى إلى ما يناسب حال الناس واحتياجاتهم وأعرافهم وزمانهم ومكانهم بما لا يخالف النصوص الشرعية. والفتوى من المناصب الإسلامية الجليلة، والأعمال الدينية الرفيعة، والمهام الشرعية الجسيمة، يقوم بها المفتي بالتبليغ عن رب العالمين، ويؤمّن على شرعة ودينه، وهذا يقتضي حفظ الأمانة، والصدق في التبليغ، لذا وصف أهل الفتوى بأنهم ورثة الأنبياء والمرسلين، الموقعون عن رب العالمين، الواسطة بين الله وخلقهم. لذا قال النووي اعلم أنّ الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل، لأنّ المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقائم بفرض الكفاية، لكنه معرض للخطأ، ولهذا قالوا المفتي موقع عن الله.

أولاً: تعريف الفتوى في اللغة:

الفتوى هي ما أفتى به المفتي. قال «ابن منظور» وأفتى إذا أحدث حكماً. والفتيا، والفتوى ما أفتى بها الفقيه⁽¹⁾.

وقال الفيومي في المصباح المنير، الفتوى هي اسم من أفتى العالم، إذا تبين الحكم، واستفتيته سألته أن يفتي⁽²⁾.

أمّا الفتوى في الشرع: فهي بيان حكم الشرع في المسألة أو هي نص جواب المفتي، أو هي ما يخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً⁽³⁾.

ثانياً: أهمية الفتوى:

إنّ الله أمر عباده بطاعته وعبادته فيما شرع لهم، وأمرهم أن يتعلموا ما تستقيم به عبادتهم، متابعين سنة نبيهم، وقد جعل بعض العلم فرضاً عينياً، يجب على كل فرد، وهو ما يحتاجه في تأديته عبادته الواجبة. والفتوى من أهم سبل

1 ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ج8، بيروت، ص 145.

2 الفيومي: المصباح المنير، مادة فتا.

3 د. محمد إبراهيم الحفناوى: الشريعة تغير الفتوى، بدون دار نشر، ص 8.

التعلم، إذ أن جميع فئات المجتمع المسلم تشترك في اتخاذها سبيلاً لها، فإنّ الفتوى مشروعة للعامي وطالب العلم الصغير والمتوسط، والعالم المقلد، وهذه الأصناف تشكل غالب المجتمع، أما العلماء المجتهدون فقد نص على عدم جواز تقليدهم مع علمهم بالأدلة. ولهذه المكانة التي تبوأها الفتوى عني بها العلماء عناية عظيمة، فبحثوا مسائلها في أبواب أصول الفقه، وصنفوا فيها التصنيفات المختلفة المطولة والمختصرة. ولقد كان الإفتاء بغير المذهب السائد يعدّ أمراً غير مرغوب فيه ويفضي إلى النزاع والاختلاف والتفرق، ولذا أشار العلماء المتقدمون وبينوا خطره وما يحدثه قال «الشاطبي»، في معرض حديثه عما يقع في تتبع رخص المذاهب من المفاصد أنّه يفضي إلى ترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم، لأنّ المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة⁽⁴⁾.

ثالثاً: الفرق بين الفتوى وحكم القاضي:

لقد ذكر العلماء أربعة فروق بين الفتوى التي تصدر عن المفتي وبين الحكم الذي يصدر عن القاضي، وهذه الفروق هي:

(1) المفتي لا يلزم بفتواه، وإنّما يخبر بها من استفتاه، فإن شاء قبل قوله، وإن شاء لم يقبله، أما حكم القاضي فإنه ملزم للمحكوم بما تضمنه الحكم.

(2) الفتوى شريعة عامة تتناول المستفتي وغيره، أما الحكم فهو جزئي خاص بمن له الحكم أو عليه، ولا يتعدى إلى غيره.

(3) الفتوى أوسع دائرة من الحكم، لذا تجري في العبادات وغيرها، وليس للحاكم أن يحكم بطهارة الماء أو نجاسته أو صحة الوضوء فالقضاء يتأتى فيما له ارتباط بمصالح الدنيا، كالعقود والأموال.

(4) تجوز الفتوى من الحر والعبد، المرأة والرجل، بخلاف الحكم والقضاء، فللقاضي شروط خاصة به⁽⁵⁾.

رابعاً: بدايات الفتوى وشروط المفتي:

استناداً إلى «كارين أرمسترونج» في كتابها «تاريخ الخالق الأعظم» فإنّ المسلمين بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين وجدوا أنفسهم في زمن يختلف عن عصر النبوة الأولى، حيث بدأت مظاهر الترف والفساد الإداري تنتشر بين صفوف الطبقة الحاكمة في عصر الأمويين والعباسيين وكانت طريقة الحكم تختلف عن طريقة إدارة رسول الله لشؤون المسلمين في المجتمع الصغير، فظهرت في هذين العصرين وبصورة تدريجية العديد من التيارات المنادية بالعودة إلى المبادئ الأساسية لطريقة الحكم التي كانت متبعة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ولقد وضع العلماء مجموعة من الشروط يجب أن تكون في المفتي:

4 الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، د ت، ص 75.

5 د. محمد إبراهيم الحنفاوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 11.

(1) يجب أن يكون مجتهداً بالمفهوم الإسلامي للإسلام الإجهادي، والمجتهد هو عالم دين قادر على التحليل المنطقي العميق لنصوص القرآن ودروس السنة النبوية.

(2) أن يفهم معاني نزول ما لا يقل عن خمسمائة آية قرآنية وتفسيرها وأسبابها.

(3) دراية عالية بعلم الحديث.

(4) دراية عالية باللغة العربية.

(5) دراية بالناسخ والمنسوخ في القرآن⁽⁶⁾.

خامساً: مراحل الفتوى:

تمر الفتوى في ذهن المفتي بأربع مراحل.

المرحلة الأولى: مرحلة التصوير.

ويتم في هذه المرحلة تصوير المسألة التي أثرت من قبل السائل، ولاشك أن التصوير الصحيح المطابق للواقع شرط أساسي لصدور الفتوى صحيحة متفقة مع الواقع. وعبء التصوير وإن كان أساساً يقع على السائل، إلا أنه ينبغي على المفتي أن يتحرى بواسطته السؤال عن الجهات التي تختلف الفتوى باختلافها، فيراعي الزمان والمكان والأشخاص، وبقدر ما عند المفتي من قدرة على التصوير، بقدر ما تكون الفتوى أقرب لتحقيق مقاصد الشريعة، وتحقيق المصلحة ودفع المفسدة.

المرحلة الثانية: مرحلة التكيف:

والتكيف هو إلحاق الصورة المسؤول عنها بما يناسبها من أبواب الفقه ومسائله، وذلك بعد جمع المعلومات المتعلقة بها وإعطائها حقها من الإيضاح والاستيعاب. يقول «ابن القيم» ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر⁽⁷⁾. والتكيف من عمل المفتي، ويحتاج إلى نظر دقيق، لأن الخطأ فيه يترتب عليه الخطأ في الفتوى، وقد يختلف العلماء فيه، وهذا الاختلاف أحد أسباب اختلاف الفتوى.

6 الإمام أحمد حمدان الحراني الحنبلي: الفتوى والمفتي والمستفتي، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي، ط1، دمشق، ص 136.

7 ابن القيم: أعلام الموقعين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1968، ص 94.

المرحلة الثالثة: مرحلة بيان الحكم.

بيان الحكم الشرعي يؤخذ من الكتاب والسنة والإجماع، ويتم إظهاره بواسطة القياس، لذا وجب على المفتي أن يكون مدركاً للكتاب والسنة، ومواطن الإجماع، وكيفية القياس ودلالات الألفاظ وترتيب الأدلة، وإدراك الواقع، ويتأتى هذا بتحصيله لعلوم الرسائل والمقاصد كالأصول والفقه الحديث.

المرحلة الرابعة: الإفتاء أو إنزال الحكم الذي توصل إليه على الواقع.

ويجب على المفتي ألا يخالف في هذه المرحلة نصاً مقطوعاً به، ولا إجماعاً متفقاً عليه، ولا قاعدة فقهية مستقرة وأن يراعي مقاصد التشريع⁽⁸⁾.

سادساً: تغير الفتوى ومجاليه:

أولاً: المراد بتغير الفتوى عند الفقهاء هو اختلاف الفتوى في بيان حكم المسألة الواحدة من حال لآخر، أو شخص لآخر أو زمان عن زمان، أو عرف عن عرف، فيكون جواب المفتي مختلفاً في المسألة الواحدة بحسب الأحوال، والأزمنة والأمكنة والأعراف⁽⁹⁾.

ويجب أن نشير إلى ملاحظة هامة وهي أنه ليس من تغير الفتوى فتوى مفت لرجل بحكم وفتوى مفت آخر لرجل آخر في المسألة نفسها بحكم غير حكم المفتي الأول، وإنما هو من باب اختلاف المجتهدين، وهذا يعني أنه يشترط لتغير الفتوى في الزمن الواحد أن يكون المفتي واحداً. ومما ينبغي ذكره أننا نتبعهم في منهجهم، ونجتهد لبيئتنا وعصرنا كما اجتهدوا، ولا يمكن أن يبني اللاحق إلا على ما أسسه السابق والتراكم المعرفي في كل العلوم مهم جداً⁽¹⁰⁾.

ثانياً: مجال تغير الفتوى: المسائل قطعية الثبوت والدلالة، بمعنى أنها قطعية في ثبوتها من الله عز وجل وعن رسول الله، ولا يفهم منها إلا معنى واحد، كفريضة الصلاة والصيام، وتحريم القتل والزنا، هذه المسائل لا يتطرق إليها اجتهاد ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ونحوها، فلا يجوز مثلاً تعجيل صوم رمضان أو تأجيله في زمن من الأزمنة أو في بلدة من البلاد، فتوابع الشريعة ومحكماتها لا يلحقها التغير بحال من الأحوال. أما الذي يتغير فهو دائرة الظنيات والأحكام الاجتهادية التي تقبل الاختلاف وتقبل التغير بتغير الزمان والمكان والحال، فالمسائل الظنية سواء كانت ظنية الثبوت كخبر الواحد، أو ظنية الدلالة كأن يحتمل النص أكثر من معنى، وكذلك المسائل التي تركتها النصوص لاجتهاد العلماء بما يحقق المصلحة

8 علي جمعة: الإفتاء مبادئه وأركانه، د. ت. د. ن. ص 39.

9 د. أحمد الحداد: الأبحاث المفيدة للفتاوى السديدة، الشؤون الإسلامية بديي، ط1، 2009، ص 151.

10 د. عبد المجيد السوسو: ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة، بحث منشور في مجلة الشريعة بالكويت، عدد 62، ص 254.

العامة، هذه المسائل هي التي يتطرق إليها الاجتهاد وتتسع لأكثر من رأي، المجال حينئذ فيه سعة لمن أراد الموازنة والترجيح، والآخذ بأقرب الآراء للمصلحة، فقد يصلح رأي ما في زمن دون زمن، أو لشخص دون شخص⁽¹¹⁾.

لذا قال ابن القيم الجوزية «الأحكام نوعان:

النوع الأول: لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة والأمكنة، ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فلا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد ولا يخالف ما وضع عليه.

النوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيزات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة⁽¹²⁾.

سابعاً: الأدلة الشرعية على جواز تغير الفتوى:

الدليل الأول: قال الله تعالى «يأيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا» الأنفال (65-66) فالآية الأولى تحدد ما يجب الثبات أمامه بعشرة الأمثال. أما الآية الثانية فجاءت معنونة بعنوان «التخفيف» إذ علم الله أن فيهم ضعفاً والمراد بالعلم هنا الظهور، يعني أنه قد أظهر فيهم ضعفاً لم يكن وهذا الضعف الحادث هو الذي اقتضى التخفيف، فإذا قلنا إن نسبة الآية الثانية هي نسبة النص المخفف أو عارض مع بقاء حكم النص الأول عند زوال العارض حكمها حكم الرخصة مع العزيمة. ويؤيد هذا أن العشرية المذكورة في النص الأول موصوفة بالصابرين، وكذلك المائة، فمتى وجدت صفة الصبر ثبت الحكم الأول، والصبر من لوازمه المتقدمة عليه القوة المادية، قوة القلب المعنوية، ومتى انتفت صفة الصبر، ولم توجد فيهم قوة ثبت الحكم الثاني، وهذا أصل عظيم لتغير الفتوى بتغير الأحوال⁽¹³⁾.

الدليل الثاني: ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يجيب عن السؤال بأجوبة مختلفة لاختلاف السائلين، ويفتي كل سائل بما يناسب حاله، ومن أمثلة ذلك عن عبد الله بن عمرو العاص رضي الله عنه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء شاب فقال يا رسول الله أقبل وأنا صائم، قال لا، فجاء شيخ فقال يا رسول الله أقبل وأنا صائم قال نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله قد علمت نظر بعضكم إن الشيخ يملك نفسه، فالحديث يدل على أن المفتي ينبغي عليه أن يراعي حال المستفتي، وأن المسألة الواحدة يمكن للمفتي أن يفتي فيها بالتشديد لمستفت، وبالتخفيف لمستفت آخر وذلك لاعتبارات يراها هو تتعلق باختلاف حال كل منهما⁽¹⁴⁾.

11 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 17.

12 ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2009، ص 365.

13 د. محمد إبراهيم الحفناوي: دراسات أصولية في القرآن، بدون دار نشر، ص 404.

14 المرجع السابق. ص 405.

ثامناً: شبهات تثار حول تغير الفتوى:

الشبهة الأولى: أن تغير الفتوى يمكن أن يتخذ تكأة للذين يريدون أن يتلاعبوا بأحكام الشريعة الثابتة، فيحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل الله، ويسقطوا ما فرض الله، ويشرعوا في الدين، ما لم يأذن به الله.

الشبهة الثانية: يقول الله «اليوم أكملت لكم دينكم» (المائدة 3).

فهذه الآية تدل على مبدأ إكمال الدين، ولا شك أن القول بتغير الفتوى بتغير الزمان وغيره يناقض هذا المبدأ. ونجيب على ذلك بعدم وجود تناقض، لأن الدين لا خلاف في كماله، ومن شك في ذلك فهو غير مؤمن، ومن كمال الدين أن نصوصه كلها ليست قطعية الدلالة، لا تدل إلا على معنى واحد وإثماً ظنية الدلالة تحتمل عدة معان تصلح لكل زمان ومكان تستوعب مستجدات الأيام والليالي، وهذا من روائع الشريعة وخصائصها المميزة.

الشبهة الثالثة: أن القول بتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال والأعراف ربما يؤدي إلى الادعاء بأن الله تعالى لا يعلم مصالح عباده حشا لله، وأنهم يعلمونها أكثر منه، وكل المصالح إليهم، فيغيرون من النصوص حسبما شاءوا. والجواب أن تغير الأحكام بتغير الزمان وغيره لا يخرج عن محيط التشريع الإسلامي لاستناده إلى أدلة جواز الاجتهاد، ولأنه يدور مع مصلحة الناس التي وكلها الشارع إلى اجتهاد المجتهدين⁽¹⁵⁾.

لذا قال الشاطبي «إن اختلاف الأحكام عن اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك في الشرع لم يحتج إلى مزيد وإثماً معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها⁽¹⁶⁾.

تاسعاً: ضوابط تغير الفتوى:

لما كان المفتي مخبراً عن الله تعالى في بيان شرعه فإنه لابد له من ضوابط يجب مراعاتها لتغير الفتوى حتى لا تحكمها الأهواء، ومن أهم هذه الضوابط:

(1) أن تكون المسألة في غير العقائد ومكارم الأخلاق، لأنها ثابتة لا تغير فيها.

(2) أن يكون التغيير قاصراً على سببه، فعند تغيير العرف يكون التغيير خاصاً بالفتاوى التي مبناهـا ومناط الأحكام فيها العرف، ولا يتجاوز الأحكام المبنية على النصوص.

15 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 25.

16 الشاطبي: الموافقات، ص 285.

(3) أن يكون نص المسألة اجتهادياً كأن تكون دلالة ظنية - مثلاً ظنية تحتل أكثر من معنى، فإن كان النص قطعي الثبوت والدلالة، فلا مجال للاجتهاد وتغير الفتوى حينئذ، ومن ثم فلا تتغير الحدود والمواريث بتغير عرف أو زمن أو مكان. وبناء على ذلك قال الشيخ الزرقا "اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس في الأحكام الاجتهادية من قياسية أو مصلحة، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الآمرة الناهية كحرمة المحرمات المطلقة، وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره، وسريان إقراره على نفسه دون غيره، ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع وحماية الحقوق المكتسبة، مسؤولية ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية لتأسيسها، ومقاومة خلافها، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تطبيقها قد تبدل باختلاف الأزمنة المحدثّة⁽¹⁷⁾.

وبناءً على ذلك عند تغير الأزمنة قد تتغير الوسائل لظروف طارئة ومن ثم لم يطبق "عمر" حد السرقة في عام الرماد، حيث أن الضرورات تبيح المحظورات. لذا قال ابن القيم "لا واجب في الشريعة مع عجز ولا حرام مع ضرورة"⁽¹⁸⁾.

وهذه الضوابط إذا تحققت يجوز أن تتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان أو الحال أو الشخص أو العرف.

(4) أن يكون التغير مطرداً أو غالباً: بمعنى أن يكون قد استقر في حياة الناس، وتتابعوا في العمل به، وصار أمراً شائعاً بينهم، ومن ثم لا يلتفت إلى التغيرات النادرة.

(5) ألا يكون مخالفاً للنصوص الشرعية، لأن الشريعة جاءت حاکمة للواقع، لا محكومة به، فلو تعارض التغير بصورة قطعية - مع بعض نصوص الشريعة، فإنه لا يلتفت إليه، حتى لا يترتب على ذلك إهدار النصوص وتعطيلها. كذلك أن يكون التغير موافقاً لمقاصد الشريعة⁽¹⁹⁾.

عائشاً: موجبات تغير الفتوى:

المطلب الأول: تغير الفتوى بتغير الزمان:

إن ما يجب على المفتي الاهتمام به مراعاة موجبات تغير الفتوى، وذكر المحققون من علماء الأمة أن هذه الموجبات هي تغير الزمان والمكان والعرف والحال، وقد أضاف إليها بعض العلماء موجبات أخرى، كتغير حاجات الناس، وتغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعموم البلوى.

17 الشيخ مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق، د. ت، ص 942.

18 ابن القيم: أعلام الموقعين، ص 31.

19 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 29.

أ) تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان: معنى تغيّر الزمان هو تغيّر احتياجات الناس وأحوالهم، في زمن عنه في زمن آخر، والزمن ليس عاملاً حقيقياً في تغيّر الأحكام، وإمّا نسب التغيّر إليه، لأنّ الزمان هو الوعاء الذي تجري فيه الأحداث والأفعال، وهو الذي تتغيّر فيه العوائد والأعراف، ومن ثم كان التغيّر إلى الزمان مجازاً، لأنّ الزمن لا يتغيّر، وإمّا الناس هم الذين يطرأ عليهم التغيّر، فالتغيّر يتناول أفكارهم وصفاتهم وعاداتهم وسلوكهم، وهو ما يؤدي إلى وجود عرف عام أو خاص يترتب عليه تبديل الأحكام المبنية على العرف، وبهذا يتضح أنّ تغيّر الزمان ليس المقصود به الانتقال من سنة إلى أخرى أو من عقد إلى آخر، فليس هذا هو المؤثر، وإمّا المقصود تغيّر الإنسان بتغيّر الزمان قال «ابن عابدين» كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان، لتغيّر عرف أصله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد⁽²⁰⁾.

وقال الشيخ مصطفى الزرقا «قد يكون تغيّر الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية ناشئاً عن فساد الأخلاق وفقدان الوعي وضعف الوازع كما يسمونه: فساد الزمان، وقد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع تنظيمية، ووسائل مرفقية جديدة، من أوامر قانونية مصلحية، وأساليب اقتصادية، وهذا النوع الثاني هو أيضاً كالأول موجب لتغيّر الأحكام الفقهية الاجتهادية المقررة قبله إذا أصبحت لا تتلاءم معه، لأنّها تصبح عندئذ عبثاً أو ضرراً والشريعة منزهة عن ذلك⁽²¹⁾.

وقال «القراقي» الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين⁽²²⁾.

ومن أمثلة تغيّر الفتوى بتغيّر الزمن مايلي:

(1) الأصل أنّ طواف السنة سبعة أشواط، كطواف الفرض، لأنّه صلى الله عليه وسلم ما طاف أقل من ذلك، إلا أنّه في هذا الوقت الذي تتم فيه توسعة عظيمة للحرم المكي يصاب كثير من الناس بالإرهاق الشديد بالنظر إلى ضيق المكان وكثرة الطائفين، وبناءً عليه يفتى بجواز لمن يطوف نافلة بالاعتصار على شوط أو شوطين- من باب التخفيف على من يطوف فرضاً. أيضاً في جواز الإفطار في صيام التطوع، فقد روى الشافعي بسنده عن عطاء أنّ ابن عباس رضي الله عنهما، كان لا يرى بأساً في أن يفطر الإنسان في صيام التطوع. قال مجد الدين بن الأثير وفي هذا الحديث من الفقه جواز الإفطار في صيام التطوع، وجواز الاعتصار على بعض أشواط الطواف⁽²³⁾.

(2) يجوز الدفع من عرفات قبل المغرب عند الشافعية لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا وكان قد وقف معنا بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه وذلك من باب التخفيف على الناس. ويجوز من باب التخفيف على الناس

20 ابن عابدين: نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، مطبوع ضمن رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ص 125.

21 الشيخ مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، ص 926.

22 القراقي: الفروق، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص 177.

23 الشافعي في شرح مسند الشافعي، مكتبة الرشد، الرياض، ص 233.

عدم المبيت بمزدلفة، حيث يرى بعض الفقهاء أنَّ المبيت بها سنة وليس واجباً فهذه التخفيفات التي يقتضيها الحال يفتى بها في هذا الزمان.

المطلب الثاني: تغير الفتوى بتغير المكان:

المراد بتغير المكان هو اختلافه إما باختلاف البيئة، أو باختلاف بلاد المسلمين، أو باختلاف الدار التي يعيشون فيها، دار الإسلام ودار غير الإسلام، والحق أنَّ اختلاف البيئة له تأثير كبير في التفكير والسلوك، وبالتالي في تغير الفتوى، لأنَّ الناس يأخذون بعض الخصائص من البيئة، وهذا الخصائص تؤثر في العادات والعرف والتعامل، لذلك تظهر عيوب القوانين بوضوح بانتقالها من أمة إلى أخرى. وقد طلب أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أن يكتب للناس كتاباً يتجنب فيه رخص ابن عباس وشدائد ابن عمر فكتب «الموطأ» وأرد المنصور أن يحمل الناس في الأقطار المختلفة على العمل بما فيه، فأبى الإمام مالك، وقال لا تفعل يا أمير المؤمنين، فقد سبقت إلى الناس أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم فعدل المنصور عن عزمه⁽²⁴⁾.

وهكذا يقرر الإمام مالك رحمه الله ترك الناس في الأقطار المختلفة أحراراً في الأخذ بما سبق إليهم، أو اختيار ما يطمنون إليه من أحكام مادام هدف الجميع إقامة الحق والعدل في ظل كتاب الله وسنة رسول الله⁽²⁵⁾.

فلببيئة أثر في تكوين الاتجاه الفقهي عند الفقيه مسaire منه لمصالح الناس ودفعاً لوقوعهم في الحرج والمشقة، ولهذا كانوا يستخرجون أحكاماً للوقائع والحوادث في ضوء ما اطمأنوا إليه من مرونة التشريع الإسلامي التي ترتبط بعموم البلوى، وكانت هذه الأحكام موضوع اطمئنانهم وإبراء عهدهم من التبعة عليهم في كتمان العلم، فضلاً عن أنها كانت موضع اطمئنان العامة الذين يؤمنون بأن رجال التشريع هم رجال الاختصاص الذين ينبغي أن تؤخذ منهم الأحكام دون غيرهم⁽²⁶⁾.

ولما كان البدو مختلفاً عن الحضري، والريف مختلفاً عن المدينة، والبلاد الحارة مختلفة عن البلاد الباردة، والشرق مختلفاً عن الغرب، فإنه لا يجوز للعالم أن يجمد فتواه، بمعنى أنه ما ينبغي أن يجمد على فتوى واحدة لا يغيرها ولا يحد منها، بل يجب مراعاة الاختلافات والتغيرات بين البلاد لتحقيق المصلحة التي تهدف إليها الشريعة وينتشر العدل. فالبيئة تتأثر بالعوامل الجوية كالمطر والقحط والحرارة والبرودة وغيرها، وهذا يؤثر في حياة الناس وأعرافهم وتعاملهم، ونتيجة لهذا التغير تتغير الأحكام والفتاوى، فالبلاد التي يستمر فيها المطر فترة طويلة أو يتساقط فيها الثلج بكثافة، بحيث يشق على الناس مغادرة منازلهم إلا بحرج ومشقة فإنه يسقط عنهم وجوب صلاة الجماعة في المسجد عند من يقول بوجوبها كالحنابلة أو استحبابها عند من يقول باستحبابها⁽²⁷⁾.

24 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 33.

25 د. إسماعيل كوكسال: تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، ص 83.

26 د. سلام مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، 1973، ص 82.

27 الماوردي: الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص 297.

ومثلاً في بلاد الإسكيمو عند القطب الشمالي لا يجد الناس «صعيداً طيباً من جنس الأرض يحتاجون إلى التيمم، لأن كل ما حولهم ثلج، فليكن الثلج هو صعيدهم، إذ لا يملكون غيره، فضلاً عن أنهم يستخدمون الكلاب لجر عرباتهم، فهي التي تحتل هذا البرد الشديد، ومع ورود النهي عن اقتناء الكلاب إلا أنه يستثنى لهم ذلك لحاجتهم إليه، وهو استثناء يتفق مع مقاصد الشريعة، لأن هذه الكلاب لا تؤذي أحداً، إنما تخدم الناس، ومن ثم كان شأنها شأن بهيمة الأنعام⁽²⁸⁾.

ومن تأثير التغير المكاني في الفتوى: تغير الحكم في البلاد التي تطلع عليها الشمس مدة ستة أشهر، وتغيب عنها ستة أشهر أخرى، أي نصف سنة نهار، ونصف ليل. وهنا يتم إفتاء أهل هذه المناطق بضرورة التقدير، فينقسم الزمن إلى أيام، كل يوم ليلة «24 ساعة» وتقسم الصلوات الخمس عليها، وفق ميقات مكة المكرمة والمدينة المنورة، البلاد التي نزل فيها الوحي، أو وفق أقرب البلاد المعتدلة إليهم، وقد أخذ وجوب التقدير من حديث الدجال في الصحيح، وقد جاء فيه قلنا يا رسول الله، وما لبثه في الأرض، قال أربعون يوماً، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم، قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة ويوم كشهر، وسائر أيامه كأيامكم، قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة، أتكفيها فيه صلاة يوم، قال لا أقدرها له قدره⁽²⁹⁾.

كما أن للحرارة والبرودة أثراً في التكليف، فالصبي في سن الرابعة عشرة من عمره قد يبلغ الحلم في بلد فيصير مكلفاً، ونظيره في بلد آخر لا يبلغ، فلا يكون مكلفاً، فسقوط التكليف عن أحدهما وقيامه بالآخر ليس لاختلاف الخطاب الموجه إليهما بل الخطاب واحد، لكن متعلقة وقوع التكليف على من عاش في بلد آخر، ولم تظهر عليه الأمارات نفسها⁽³⁰⁾.

المطلب الثالث: تغير الفتوى بتغير العرف:

من موجبات تغير الفتوى تغير العرف الذي بنيت عليه الفتوى القديمة، فالفتوى التي بنيت على عادة معينة، تتغير إذا تغيرت تلك العادة لأنّ مدرك الحكم إنّما كان عليها⁽³¹⁾.

والمراد بالعرف هنا ما تعارف عليه الناس واعتادوه بشرط ألا يخالف نصاً من نصوص الشريعة، أو إجماعاً. وإنّما اعتبر العرف واعتد به لأنّ الناس ما أنشؤوه وتمسكوا به إلا لحاجتهم إليه.

قال القرافي «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تجبره على عرف بلدك، اسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به،

28 د. يوسف القرضاوي: موجبات تغير الفتوى، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2008، ص 44.

29 الإمام مسلم: كتاب الفتن، حديث رقم 2137.

30 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 75.

31 المرجع نفسه، ص 76.

دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين السلف الماضيين⁽³²⁾.

وقال أيضاً رحمه الله إن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد، من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهد، فمراعاة العرف أمر مهم في الفتوى، لذا كتب «ابن عابدين» في رسالته «نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، بين فيها أن كثيراً من المسائل الفقهية الاجتهادية، كان المجتهد يبينها على ما كان في عرف زمانه، وقال رحمه الله فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، ولتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل زمانه، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة، والضرر بالناس.

ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن أحكام، لهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد، يعني إمام المذهب في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم أنه لو كان في عهدهم لقال بما قالوا به آخذاً من قواعد مذهبه⁽³³⁾.

ومما قاله «ابن القيم» في هذا: من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكناتهم، وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر على أديان الناس وأبدانهم⁽³⁴⁾.

والناظر في كلام الفقهاء، والأصوليين على اختلاف مذاهبهم يجد أنهم متفقون على اعتبار العرف بصفة عامة دليلاً من الأدلة التي يبنى عليها كثير من الأحكام الفقهية، ولذا فإنهم بنوا على ذلك مجموعة من القواعد الفقهية ومنها:

1- قاعدة الثابت بالعرف كالثابت بالنص.

2- قاعدة العادة محكمة.

3- قاعدة المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

32 القرافي: الفروق، ص 176.

33 ابن عابدين: نشر العرف، ص 125.

34 ابن القيم: أعلام الموقعين، ص 255.

4- قاعدة استعمال الناس حجة يجب العمل بها، فتغير الفتوى بسبب تغير العرف أمر لا بد منه لدفع الضرر عن

الناس..⁽³⁵⁾.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

(1) ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه وضع نصابين لزكاة النقود، أحدهما بالفضة وقدره مائتا درهم، والثاني بالذهب وقدره عشرون ديناراً «بقدر 85 جراماً». فالنبي لم يقصد وضع نصابين للزكاة، بل هو نصاب واحد، قدر بعملتين جرى العرف بالتعامل بهما في عصر النبوة، فجاء النص بناءً على هذا العرف، وحدد النصاب بمبلغين متعادلين تماماً، ولما تغير الحال في هذا العصر، وانخفض سعر الفضة بالنسبة إلى سعر الذهب انخفاضاً كبيراً، فإنه لا يجوز لنا أن نقدر النصاب بمبلغين متفاوتين، والذي ينبغي أن يفي به هو تحديد نصاب واحد للنقود ويعرف به الحد الأدنى للغنى الموجب للزكاة وهو الذهب، فمالكه يعتبر مالاً للحد الأدنى للغنى، بخلاف الفضة التي انخفضت قيمتها بالنسبة إلى الذهب، فلا يعتبر مالكا الآن غنياً.

(2) الأكل في الطريق كان يعتبر فيما مضى مسقطاً للمروءة وعليه فلا تقبل شهادة من أكل في الطريق، أما في هذا العصر فنجد الكثير من الناس من يتناولون الوجبات الخفيفة في الطريق وهم ذاهبون إلى أعمالهم أو عائدون منها، فلو أسقطنا شهادتهم لأضعنا الكثير من الحقوق، وبخاصة أنّ الناس لم يعودوا ينظرون إلى هذا الأمر باعتباره ينزل من مروءة صاحبه⁽³⁶⁾.

المطلب الرابع: تغير الفتوى بتغير الحال:

خلق الله الإنسان حراً مختاراً وكلفه بالتكاليف الشرعية ووعدّه بالثواب على امتثال الأمر، وهدده بالعقاب على الوقوع في النهي ومرد ذلك إلى الاختيار، لأنّه لو كان مسيراً لا يملك اختياراً ما استحق ثواباً، ولما وجب عليه عقاب. وقد يطرأ على الإنسان اضطرار يؤثر في اختياره، ومن ثم تتغير بعض الأحكام في حقه، ويعتبر هذا التغير من مظاهر التيسير في الشريعة، وقد علمنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم يراعي الأحوال التي تنشأ والظروف التي تستجد، وهو ما يستدعي تغير الحكم، إذا كان اجتهادياً، أو تأخير تنفيذه أو إسقاط أثره عن صاحبه، إذا كان الحكم قطعياً، مع التنبيه على أنّ مكانة الحكم القطعي محفوظة، لكن حالة الاضطرار التي نزلت بالملكف جعلتنا نترك العمل به تحقيقاً للمصلحة، فمن ذلك ما روي أنّه صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدي في الغزو، مع أنّ قطع يد السارق حد من الحدود.

وقد نهى صلى الله عليه وسلم إقامته في هذه الحالة خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيرها، وهو لحوق صاحبه بالأعداء حمية وغضباً فتغير أحوال الناس يعني اختلاف أحوالهم وحاجاتهم من حال لآخر، سواء أكان ذلك في أفراد المكلفين أم كان في جماعات منهم.

35 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 77.

36 القرضاوي: موجبات الفتوى، ص 67.

ولا شك أنّ حال الناس في تقلب مستمر، واختلاف دائم، فحال الضيق غير السعة، وحال المرض غير حال الصحة، وحال السفر غير حال الإقامة، وحال الخوف غير حال الأمن، ومن ثم وجب على المفتي أن يراعي أحوال الناس في فتواه، وآخر يخفف عليه لاعتبارات يراها المفتي تتعلق بحال كل منهما، وقدوة المفتي في هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي كان يراعي أحوال الناس الصحابة ويعطي الإجابة لكل منهم بما يلائم حاله، فقد أباح للشيخ الكبير القبلة في الصيام، ونهى شاباً عنها.

قال «ابن القيم» فهذا يعني أنّ معرفة أحوال الناس أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم «القاضي» فإن يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، يطبق أحدهما على الآخر؛ وإلا كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس تصور ما يفسد أكثر ممّا يصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، ولبس كل مبطل ثوب زور تحته الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم وعوائدهم، فإنّ الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله⁽³⁷⁾.

ومن أمثلة تغير الحكم بتغير حال الناس ما يلي:

(1) الأصل في رمي الجمرات أن ترمى في أيام التشريق الثلاثة لمن لم يتعجل، لكن من أصابه إرهاب أو مرض ولم يوكل من يرمي عنه، يجوز له رمي جمرات الأيام الثلاثة مقدماً حتى في اليوم الأول، أو مؤخراً في اليوم الثالث حسب ظروفه، وذلك لأنّ رمي الأيام الثلاثة كلها عبادة واحدة.

(2) تحريم أكل الميتة لا خلاف فيه، لكن لو تغير حال أحد الناس وصار في حال اضطراب بحيث إذا لم يأكل من الميتة هلك فإنّه يباح له الأكل منها ولا إثم عليه. قال تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه» (البقرة 173). والظاهر هنا أنّ الحكم تغير، لكن في الحقيقة الحكم باق لم يتغير، فتحريم أكل الميتة، مقطوع به، وإمّا الذي تغير هو حال الشخص، فإذا زالت حالة الاضطراب حرم عليه الأكل من الميتة.

(3) في العام الثامن عشر من الهجرة الموافق للسنة الخامسة من العهد العمري وقعت بالحجاز أزمة اقتصادية ومجاعة كبيرة أجهدت الناس وحملتهم ما لا عهد لهم به، وقد مكثت هذه الأزمة تسعة أشهر، ورأى عمر بن الخطاب أن يوقف حد السرقة في ظل هذه الظروف، لذا قال المؤرخون إنّ هذه المجاعة كادت أن تقضي على أرواح الناس، ومن ثم أبيع للجائع أن يأخذ ما يدفع عنه الهلاك، كما أبيع للجائع أن يأكل من الميتة، وقد تأثرت المذاهب الفقهية بفقّه عمر بن الخطاب⁽³⁸⁾.

37 ابن القيم: أعلام الموقعين، ص 256.

38 د. محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، ص 84.

إذاً فتغير الفتوى بتغير أحوال الناس يؤكد ويعزز صلاحية الشريعة لجميع الناس في جميع الأزمان مهما اختلفت أحوالهم.

الخاتمة

رأينا فيما سبق أنّ هناك أحكاماً دينيةً لا تتغير بتغير الزمان أو المكان أو الأحوال، وتلك الأحكام تقوم على نص ثابت من القرآن والسنة، لذا لا تتغير ولا تتبدل بتغير الأحوال والزمان والمكان.

و الفتوى يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان في حالة النصوص الظنية الدلالة، أي التي تحتمل أكثر من معنى، ويكون هناك مجال للاجتهاد فيها من جانب الفقهاء.

وبناءً على ذلك فإنّ ما يتغير من الفتاوى هو الذي يدخل دائرة الظنيات والأحكام الاجتهادية التي تقبل الاختلاف، وتقبل التغير بتغير الزمان والمكان والحال، هذه المسائل هي التي يتطرق إليها الاجتهاد وتتسع لأكثر من رأي، والمجال يكون فيه سعة لمن أراد الموازنة والترجيح، والآخذ بأقرب الآراء للمصلحة، فقد يصلح رأي ما في زمن دون زمن أو لشخص دون شخص.

فالأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان والأعراف هي الأحكام الاجتهادية المبنية على العرف والمصلحة؛ ويجب أن نشير إلى أنّ التغير في الفتوى يكون مراعاة للمصلحة والمنفعة، لأنّه من الممكن أن تكون هناك فتوى من الزمن الماضي، لا تصلح الآن في هذا العصر لتغير مقتضيات العصر وتبدل الظروف والأحوال، فيجب على المفتي أن يراعي تغير هذه الظروف والأحوال وينزل الفتوى على الواقع المعيش، ولا غضاضة في ذلك لأنّ الشريعة يسر وسماحة ودائماً ما تراعي أحوال الناس وتغير ظروفهم وأحوالهم.

ويجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أنّ تغير الفتوى في بعض الأحكام الظنية لا يكون مدعاة للدعوة بتغير أصول الدين والشريعة.

المراجع

- ابن الأثير: الشافعي في شرح مسند الشافعي، مكتبة الرشد، الرياض.
- ابن القيم: أعلام الموقعين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1998.
- ابن القيم: إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2009.
- ابن عابدين: نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، مطبوع ضمن رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ج8، بيروت.
- أحمد الحداد: الأبحاث المفيدة للفتاوى السديدة، الشؤون الإسلامية بدبي، ط1، 2009.
- إسماعيل كوكسال: تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.
- الإمام أحمد حمدان الحراني الحنبلي: الفتوى والمفتي والمستفتي، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي، ط1، دمشق.
- الإمام مسلم: كتاب الفتن، حديث رقم 2137.
- سلام مذکور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، 1973.
- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت.
- الشيخ مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق، د.ت.
- عبد المجيد السوسوة: ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة، بحث منشور في مجلة الشريعة بالكويت، عدد 62.
- علي جمعة: الإفتاء مبادئه وأركانه، د.ت، د.ن.
- الفيومي: المصباح النير، مادة فتا.
- القرافي: الفروق، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الماوردي: الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
- محمد إبراهيم الحفناوي: الشريعة وتغير الفتوى، بدون دار نشر.
- محمد إبراهيم الحفناوي: دراسات أصولية في القرآن، بدون دار نشر.
- يوسف القرضاوي: موجبات تغير الفتوى، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2008.

الإفتاء في شؤون النساء: رؤية نقدية لتفكيك الهيمنة الذكورية

◆ عمّار بنحمودة

ملخص البحث:

نحاول من خلال هذا البحث دراسة التطور الذي شهده الإفتاء في شؤون النساء على امتداد قرون ساد فيها الفكر الفقهي وهيمنت ثقافة الإفتاء على كثير من المجتمعات الإسلامية. ويتطلب فهم هذه القضية إدراك سرّ نشأة مفهوم الفتوى في الفكر الإسلامي، والبحث في قدرة الفقهاء الذين تولّوا مهمة الفتيا على اكتساب القداسة من المستفتين، ومدى ارتباط تلك الأحكام بالبنية الاجتماعية السائدة، وتفاعلها مع التطورات التي شهدتها الواقع.

وقد ارتأينا التركيز على قضايا الفتوى في قضية المرأة باعتبارها كانت ولا تزال محلّ جدل. فمفاهيم الحرية التي بلغ تأثيرها العالم العربي الإسلامي طرحت كثيراً من الأسئلة على المنظومة الفقهية القديمة، وحاولت رفع حجب القداسة من أجل إعادة البحث في قضية المرأة. فقد كانت الفتاوى التي تداولها الفقهاء وأجمعوا حولها تحرمها كثيراً من الحقوق وتعاملها معاملة الكائن الضعيف الذي يحتاج دوماً إلى حماية الرجل وصحته. وقد اتخذت تلك الفتاوى خلفيات ذكورية حاولت تبرير الهيمنة بالمقدس والحكم على المرأة بالدونية والقصور. ولكنّ شرعية تلك الأحكام الفقهية المنسجمة مع روح عصرها ما عادت تلائم المطالب الجديدة التي راحت الإنسانية تنسدها كالحرية وحقوق الإنسان. ولذلك فقد كان لزماً على العقل العربي الإسلامي إعادة طرح قضية الفتوى وعلاقتها بحقوق النساء، سعياً إلى إدراك قيمة التفاعل بين التشريع والواقع وحداً من القداسة المطلقة التي منحت للفقهاء من الرجال فحرمت النساء من حقوقهنّ.

1- شرعية الفتوى:

يمكن أن نرصد من خلال التعريف اللغوي صلة وثيقة بين الفعل، وهو الفتيا، والفاعل، وهو الفقيه.¹ هذا الارتباط يجعل شرعية الفتوى حكراً على الفقهاء دون غيرهم من سائر الفئات. فهو ليس متاحاً للعامة ولا للساسة، وإنما تحتكره فئة من الفقهاء أصحاب الصوت الرسمي والمنتمين إلى الفرقة الناجية. والفتيا تبين المشكل من الأحكام الفقهية... وأفتى المفتي إذا أحدث حكماً.² ولذلك فقد خضعت بنية الفتيا إلى ثنائية الحالة والحكم. ولا يخفى أنّ تلك الأحكام تهب الفقيه شرعية الحاكم، وتجعل من المستفتي محكوماً له أو محكوماً عليه، وهي أيضاً مرتبطة بشرعية دينية لأنّ تلك الأحكام

1 يقول ابن منظور: «والفتيا والفتوى والفتوى: ما أفتى به الفقيه.» لسان العرب مادة (ف، ت، و)، ط1، بيروت، دار صادر، (دت)، ج15، ص148.

2 المصدر نفسه، ج15، ص148.

مؤسسة على شرعية الكتاب والسنة. وهي شرعية مقدسة تقيم فصلاً بين منظومة المقدس (اتباع أحكام الفتوى) والمدنس (خرق أحكام الفتوى).

ولا يخفى أنّ هذه البنية المغلقة تهب الفقيه حقّ البتّ في الأحكام التشريعية المقدسة المتعلقة بمسائل مختلفة بعضها متصل بالعقيدة وبعضها الآخر بالمعاملات. وهي تجعل السلوك البشري للمستفتي مرتبطاً بتلك الأحكام وخاضعاً لها من أجل ضمان الانتماء إلى العالم المقدس وعدم الوقوع في المدنس سواء أكان محرماً أم مكروهاً. ولكن ذلك لا يمنعنا من تسليط رؤية نقدية على تلك الأحكام التشريعية التي حاول أصحابها إظهارها بمظهر المقدس لكي لا يبلغها النقد. فاعتقاد الفقهاء أنّ تحصين الحكم بحديث نبويّ أو بآية قرآنية أولت على شاكلة محدّدة من شأنه أن يجعله حكماً إلهياً لا تبديل له ولا وجه لنقده وتعديله، وقد زادهم اعتقاد الجمهور في آرائهم يقيناً بقداستهم. إلّا أنّ ارتحال الفقه من كونه فكرياً له أطره التاريخية القديمة إلى ادّعائه الصلاحية لكلّ زمان ومكان يدفعنا إلى تسليط رؤية نقدية لا تخلو من توظيف مواقف حديثة تراعي الحاجات المتجدّدة للإنسان عامّة وللمرأة خاصّة في زمن مكنت فيه المناهج الحديثة من رفع حجب القداسة التي لفّ فيها الفقهاء أحكامهم وسيّجوا بها إفتاءهم. فالنسبية أمر طبيعي في السلوك البشري، ومواقف الفقهاء وفتواهم ما هي إلّا اجتهدات بشرية لها مرجعياتها الدينية التي اعتمدت تأويلاً محدّداً للنص ولكنّها لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تحتكر الحقيقة وتؤبّد فهم العلاقة بين الذكر والأنثى لأنّها واقعة تحت سقف الهيمنة الذكورية وهي رؤية كانت فيها حرّية المرأة من اللامفكر فيه. ولذلك فهي صالحة لعصرها مرتبطة بالذهنية السائدة فيه. ولكنّها لا يمكن أن تؤبّد أحكامها باسم القداسة.

فكيف ارتبطت وضعيّة المرأة الاجتماعية بالفتوى؟ وكيف جسّدت الفتوى الهيمنة الذكورية ودونية المرأة؟ وهل يمكن القول إنّ حركة التجديد الفقهيّ في مسائل العلاقة بين الجنسين تتّجه نحو استيعاب المساواة وفهم حاجات المرأة المعاصرة للحرّية؟

2- الإفتاء بدونية النساء:

ليست الفتوى بمعزل عن البنية الاجتماعية القائمة على هيمنة ذكورية يسود فيها الرجل، وتبرّرها الأحكام الفقهية، ويمكن أن نرصد بيسر قيام الفتيا على أحكام تهب الرّجل الحقّ المطلق في الاستبداد بالأمر ومعاملة المرأة وفق نوااميس سائدة في ذلك العصر. وقد لا تكون صالحة لغيره.

لقد كان من أحكام الفقهاء على النساء الدّعوة إلى ما سمّوه سنّة ختان البنات، وهي في نظرهم طريقة للتخفيف من شهوة المرأة والحدّ منها خشية أن ترتكب المحارم إن هي بقيت على حالها الطبيعي. ويبدو منطلق هذه الحكم نابغاً من عقلية الوصاية على المرأة واعتبار الرّجل حامياً لها، وهي أيضاً تؤكّد نزعة الاتّهام التي يقوم عليها هذا الحكم بتصوير المرأة عاجزة -ربما بحكم تصوّرها ناقصة عقل ودين- على التحكّم في شهواتها.

يقول ابن تيمية: ”نعم تختن، (يقصد المرأة) وختانها أن تقطع أعلى الجلد التي كعرف الديك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للخافضة - وهي الخاتنة - ”أشمي ولا تنهكي، فإنه أبهى للوجه، وأحظى لها عند الزوج.“ يعني: لا تبالي في القطع، وذلك أن المقصود بختان الرجل تطهره من النجاسة المحتقنة في القلفة. والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، فإنها إذا كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة. ولهذا يقال في الشامة: يا ابن القلفاء. فإن القلفاء تطلع إلى الرجال أكثر. ولهذا يوجد من الفواحش في نساء التتر ونساء الإفرنج، ما لا يوجد في نساء المسلمين، وإذا حصلت المبالغة في الختان حصل المقصود باعتدال، والله أعلم.³

تأسس هذه الفتوى أولاً على قاعدة شرعية أساسها حديث للنبي الذي يضمن قداسة الأحكام بالنسبة إلى الفقيه. وهي تقرّ ثانياً بعجز المرأة عن التحكم في شهواتها. فتبدو من خلال هذه الفتيا وكأنها محتاجة إلى تدخل طبي عاجل من أجل تخفيض نسبة الشهوة ومنعها من إتيان الفاحشة. وهنا يبدو التعامل مع المرأة تعاملًا بيولوجيًا محضًا لا تختلف فيه منزلتها عن الحيوان باعتبارها لا تمتلك آليات ردع أخلاقي لشهواتها. ولذلك فالحل بالمفهوم الفقهي ”طبي“ يستوجب استئصال مصدر الداء. وأخيراً تكشف المفاضلة الأخيرة بين النساء المسلمات ونساء التتر والإفرنج موقفًا متأثرًا بما ساد واقع ابن تيمية وعصره من صراع بين المسلمين والتتر، ونزعة استعلاء تجعل من المرأة الإفرنجية متهمة في شرفها بينما المرأة المسلمة شريفة، وهو قول متهافت يدحضه الواقع، فالشرف والعفة ليسا حكرًا على ثقافة دون أخرى ولا عرق دون آخر.

وليكتمل شرف المرأة كانت فتوى اللباس الشرعي وسيلة لإخفاء جسد المرأة وحجبه باعتبارها مصدر فتنة وحاملاً على الفاحشة، وفي أحسن الأحوال كان يسمح للمرأة بأن تكشف عن وجهها ويديها وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي. أمّا مالك فيعتبر كل شيء منها عورة حتى ظفرها⁴. فقد كتب على المرأة أن تظل محجوبة عن الأعين من منطلق اعتبار جسدها (بما في ذلك ظفرها في الفقه المالكي) مصدر فتنة. وفي ذلك معاملة للرجل على أساس عجز وقصور أمام جسد المرأة يجعله شهوانياً بمجرد معاينة جسدها والاطلاع على أبسط الأجزاء منها.

إن الفتيا الأولى المتعلقة بختان البنات تجسّد الاعتداء الفقهي باسم الفتوى على جسد المرأة وتدخل الرجال باسم الدين في ضبط مقياس الشهوة. أمّا الفتوى الثانية التي تضبط اللباس الشرعي للمرأة وفق تعاليم الفقهاء فتكشف النظرة الحيوانية للبشر، إذ يغيب من مجال الاعتبار ما للإنسان من قدرة عقلية وأخلاقية على التحكم في شهواته. ولذلك فالوعي الذي تؤسّسه هذه المواقف لا يخرج عن المساواة بين وضع البشر ووضع الحيوانات. فلكي تمنع الاختلاط بين الذكر والأنثى من الحيوانات فلا بد من سياسة العزل. وهي تعكس ثقافة رعوية لا تفرّق بين معاملة المرأة ومعاملة الحيوانات الأليفة. ولا يزال كثير من الدعاة يكرّرون مقولة الفصل بين الجنسين ويرون في الاختلاط بين الرجل والمرأة خطراً محققاً. فهم يبعدون بينهما في كل الأحوال إلا بالزواج. ويعتبرون المجتمع الإسلامي مجتمعاً انفرادياً لا مجتمعاً مشتركاً.⁵ والإخصاء

3 إبراهيم محمد الجمل، فتاوى النساء لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، القاهرة، مكتبة القرآن، (د ت)، ص 12.

4 انظر: المصدر نفسه، ص 32.

5 انظر: حسن البنّا، المرأة المسلمة، ط2، القاهرة، دار الكتب السلفية، 1407هـ، ص 11.

المضمر للمرأة بالختان هو محاولة لطمس حقوق طبيعيتها للمرأة قد تحوّلها إلى عنصر سلبي في العملية الجنسية وتسبب لها مشاكل جنسية بدل أن تحلّ مشكل الشهوة التي يحاول الفقهاء الحدّ منها بإقرار سنّة الختان. والرجل بدوره ليس حيواناً ليهتاج لمجرد رؤية جزء بسيط من جسد المرأة. فقيمه أكبر من أن تختزل في جسده. وقد كشفت تجارب السّفور وكشف الشعر أنّه تحوّل بعد زمن إلى مشهد عاديّ لا يثير شهوة الرجال أو يمثّل خطراً على الأخلاق. بل إنّ حجب المرأة وإخفاءها هو الذي يقوّي من شهوانية الرجال. ذلك أنّ إخفاء المرأة عن الأنظار منذ سنّ مبكرة ينشئ كبتاً مزمناً وشعوراً بالرغبة في تجاوز المحظور ونيل القطاف الحرام. فيحصل عكس المقصد الذي طمح إليه الفقيه.

وحتىّ أقدس المواسم الدينية التي يفترض أن يقصدها الرجال والنساء متعبدين ذاكرين تائبين إلى الله تمنع من زيارتها المرأة دون محرم، تأكيداً لنزعة غياب الثقة والاتّهام المزمّن للمرأة بأنّها سترتكب المحارم متى غابت عن أنظار الرجل الذي يحميها سواء كان أباهاً أو زوجها أو أخاهاً أو ابنها. ولذلك لا يباح لها الحج دون محرم إلا إذا يئست من النكاح وصارت من القواعد اللائي لا يحضنّ، أي عندما تنطفئ الشهوة في جسدها.

وقد عقد "ابن الجوزي" فصلاً يوضّح فيه وجوب طاعة الزوج وحقه على المرأة. وبين حجية هذه الطاعة من الأحاديث النبوية كقوله: "لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها. والذي نفسي بيده، لو كان من قدمه إلى مفرق رأسه قرحة تنبجس بالقيح والصديد ثمّ استقبلته تلحسه ما أدّت حقه." ⁷ و"حق الزوج على زوجته أن تطيع أمره، وأن تبرّ قسمه، ولا تهجر فراشه، ولا تخرج إلا بإذنه، ولا تدخل عليه من يكره." ⁸

إنّ حشد هذه الأحاديث التي تؤكد عظم منزلة الرجل ووجوب طاعة النساء له، تؤبّد اتّجافاً في الفتوى يهب الرجل مطلق الحقّ في استغلال جسد الأنثى ويسلب المرأة كثيراً من حقوقها. فهي محتاجة له محرماً يحميها، وهي مطالبة بطاعته طاعة عمياء. وقد أفتى "ابن تيمية" في رجل له زوجة، وهي ناشز تمنعه نفسها: فهل تسقط نفقتها وكسوتها وما يجب عليها؟ فكان جوابه: "تسقط نفقتها وكسوتها إذا لم تمكّنه من نفسها، وله أن يضربها إذا أصرت على النشوز. ولا يحلّ لها أن تمنع من ذلك إذا طالباها به. بل هي عاصية لله ورسوله. وفي الصحيح: "إذا طلب الرجل المرأة إلى فراشه فأبت عليه كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى تصبح." ⁹ فهل يعتبر الزوج قياساً على ذلك ملعوناً إذا دعت المرأة إلى فراشها ولم يجبها؟ وهل تلعن المرأة إذا كانت تشقى طوال اليوم في العمل، ثمّ تعود لتؤدّي سائر واجباتها في المنزل فأصابها التعب ولم تكن راغبة في الجماع؟

لا شكّ أنّ الآلة الجنسية التي لا تكلّ عن الاستجابة لرغبات الزوج تؤكد نظرة ذكورية لا همّ لها سوى إشباع الرغبات الجنسية وهي لا تتعامل مع المرأة كائنًا بشرياً له مواقيت للرغبات ومواقيت تصاب فيها المرأة بالإرهاق الجسديّ

6 انظر: إبراهيم محمد الجمل، فتاوى النساء لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 89.

7 انظر: ابن الجوزي، أحكام النساء، ط1، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1997، ص 211.

8 المرجع نفسه، ص 212.

9 ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987، ج3، ص 337.

والنفسى فلا تكون مستعدّة للجماع، وهذا أمر طبيعيّ. وما تسخير المرأة كالجارية لخدمة رغبات الرجل وفق قانون جاهزيّة الطلب والاستجابة الفوريّة سوى أمر بعيد عن روح الشريعة الإسلاميّة التي كرّمت الإنسان ذكراً وأنثى وأقرّت العدل اسمًا للذات الإلهيّة. فهذه الفتاوى هي انعكاس لرغبات الرجال شأنها شأن مسألة تعدّد الزوجات وملك اليمين، تتصوّر الإشباع قائماً في الكثرة والتعدّد وتسخير النساء لخدمة الرجال كالإماء. بيد أن العلاقة الزوجيّة هي في الحقيقة أرقى من مجرد اعتبار المرأة خادمة جنسيّة مطيعة تستجيب لأوامر سيدها كلّما تحرّكت نزواته واستبدّت به شهواته. واللطيف أن الفقهاء ”في الأغلب الأعم لا يشيرون إلى رفض الرجل أو امتناعه وإنّما إلى عجزه. فالأصل أن الرجل راغب دومًا في المرأة. فإذا غابت العلاقة الجنسيّة بين الزوجين والحال أن الزوجة راغبة فيها، فإنّ ذلك الغياب لا يكون بسبب عجز الزوج الجنسيّ ممّا يعبر عنه الفقهاء بالعنة. ويقتصر تأويل المفسرين للعجز بأنّه عجز الزوج باعتباره عجزًا عن الإيلاج ولذلك يرون أن المحبوب إذا بقي له بعض من الذكر يمكنه من الإيلاج فإنّه لا يعدّ عاجزًا. ولا يطرح المفسرون قدرة الرجل على إمتاع المرأة. فالإيلاج عندهم كاف لكي تتمّ العمليّة الجنسيّة.... والفقهاء لا يعتبرون غياب متعة الزوجة من دواعي طلب الطلاق. وكيف يكثر الفقهاء لمتعة المرأة الجنسيّة في حين أن تصوّره لهم لعلاقة الجنسيّة كمّي، فالعدل بين الزوجات في المبيت يكون وفق الليالي المقضاة لدى كلّ زوجة ولا وفق أشكال تحقّق العلاقة الجنسيّة بين الزوجين أو مدى جودتها.“¹⁰

وعلى الرغم من كلّ هذه الواجبات التي كلّفت بها المرأة فإنّ عامّة من دخل النّار هنّ من النساء. وتُهمتهنّ أنّهنّ يُكثرن اللّعن ويكفرن العشير. ولذلك فهنّ حطب جهنّم. وإذا افترضنا جدلاً أن هذه الأحاديث منسوبة إلى النبيّ، فهي في النهاية لا تعكس شريعة مقدّسة تؤبّد منزلة دونيّة للنساء، وإنّما تعبّر عن موقف متأثر بثقافة العصر الذي كانت فيه المرأة مجرد متاع لخدمة الرجل وطاعته، لا تختلف عن العبيد وإن ارتقت عنهم في بعض الحقوق.

فهل تكون هذه الفتوى ملزمة للنساء؟ وهل تكره المرأة على طاعة زوجها طاعة عمياء كطاعتها لشهواته وإن كانت مكرهة؟ أليس حريّاً بالمسلم المعاصر أن يدرك أن إخفاء المرأة ليس هو الحلّ الأمثل لحماية أخلاقها؟ ألا يمكن أن نووّل الكساء بالعقل الذي يعقل المرأة كما يعقل الرجل أخلاقياً؟ وهل يكون الحلّ خارج تصوّر يرتقي بالمرأة ويرفع عنها الجهل؟ أليست ثقافة المرأة/ الأم مفتاحاً لثقافة الرجل/ الابن؟ وهل يمكن الفصل بين الرجل والمرأة اليوم وقد بات كلّ منهما شريكاً للآخر في بناء الأسرة مادياً ومعنوياً؟

لا تنتهي صلاحية الفتوى عند الفترة التي عاش فيها ابن تيمية، ولكنها تحوّلت إلى أحكام أبديّة نسخها الفقهاء المعاصرون. ”فابن باز“ مثلاً أفتى بأنّه لا يجوز للمرأة أن تكشف وجهها ولا شعرها لمن ليس بمحرم ولو كان أخاً لزوجها أو زوجاً لأختها.¹¹ وانطلاقاً من منع النساء من الاختلاط بالرجال فقد أفتى ابن باز بأنّه ”إذا تيسّر الكشف على المرأة وعلاجها عند طبيبة مسلمة لم يجز أن يكشف عليها ويعالجها طبيب ولو كان مسلماً. وإذا لم يتيسّر ذلك واضطرت للعلاج جاز أن يكشف عليها طبيب مسلم بحضور زوجها أو محرم لها خشية الفتنة أو وقوع ما لا تحمد عقباها. فإن لم يتيسّر

10 ألفه يوسف، حيرة امرأة في الميراث والزواج والجنسيّة المثليّة، ط3، تونس، دار سحر، 2008، ص ص 78، 79.

11 صالح الورداني، فتاوى ابن باز، ط1، القاهرة، دار الهدى، 1999، ص 134.

المسلم فطبيب كافر بالشرط المتقدم.”¹² ويصل الأمر حدّ التدخّل في أبسط شروط الحرية وهي لباس المرأة، فقد أفتى ابن باز بعدم جواز لبس الكعب العالي معللاً ذلك بأنّه يمثّل خطراً عليها وهو السقوط، ويظهر قامتها وعجيزتها بأكثر ممّا هي عليه. أمّا طلاء الأظافر فلا يجوز لأنّه يمنع وصول الماء في الوضوء والغسل إلى الأظافر.¹³ ولعلّ أطرف مبرّرات الحجاب المفروض على المرأة ما قدّمه الشيخ الشعراوي فهو يعتبر أنّ مصير المرأة هو الذبول بتقدّم العمر وفقدان جمالها. فلا تعود صالحة لإثارة غرائز الزوج ”وهي ليست في مستوى الإهاجة. فإذا نزل زوجها إلى الشارع فرأى فتاة في خير عمرها وفي كامل زينتها ورونقها جرت شهوته إلى غمار المقارنة بين ما ينظر في الشارع وما يراه في البيت. وبين هذا وذاك تتكالب عليه الهموم والحسرات ولا نعتقد أنّ هذه المقارنة ستسرّ أيّة امرأة.“¹⁴. فكيف بالشيخ الشعراوي أن يحلّ معضلة القنوات الفضائية التي لا تنفك تبتّ صور الفاتنات؟ وما حلّه للمواقع التي تقدّم صور أجمل الفتيات؟ هل معنى ذلك أنّه لن يبقى مطلع على تلك الصفحات على زوجته وقد ذهبت نظارتها وانطفأت شعلة جمالها؟

لا تخرج مثل هذه الفتاوى عن تصوّر العلاقة بين الرجل والمرأة تصوّرًا استهلاكيًا تتحوّل فيه النساء بالتقادم إلى سلع منتهية الصلوحية. وهي تتجاهل روح النصّ القرآنيّ الذي جعل طبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة قائمة على المودة والرحمة.¹⁵

”إنَّ القراءة السُّطحيَّة التي تريد تحويل الأحداث اليومية والأخبار الفرديَّة أُسسًا تشريعيَّة خطيرة إذ توقعنا في مزالق التناقضات والمفارقات والسفسطة في حين أنَّ النظر في مقاصد الشريعة الإسلاميَّة وقيمتها الكبرى حلٌّ لكثير من المزالق الفقهيَّة.“¹⁶

ولذلك فالإفتاء بجواز المتعة يمكن أن يحوّل الزواج من أهدافه التربويّة والاجتماعيّة، إلى صفقة تجارية غايتها متعة الرجل مقابل معلوم يؤدّيه للمرأة، كإباحة بعض الفقهاء زواج المتعة. وقد عرّف الرّازي المتعة بأن "يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معيّن فيجامعها".¹⁷

ولا يزال يباح للرجال اليوم الزواج بأربع نساء. ويفتي أغلب الفقهاء بجواز التعدّد للرجل. ويفتي جميعهم بمنعه على المرأة. ويبرّر الشعراوي مثلاً هذا المنع بأنّ ”هناك إحصائيّات وردت تؤكّد أنّ نسبة عالية من سرطان الرحم تحدث بين النسوة اللاتي يمارسن البغاء في أمريكا وأوروبا، لتعدّد مصادر الماء في المكان الواحد (فرج المرأة) وكان هذا عقوبة للنساء في الدنيا قبل الآخرة... ومادام عدد النساء أكبر من عدد الرجال، فهناك أحد أمرين: إمّا أن نتركهنّ عانسات ويكون لهنّ حالتان اثنتان تعيش شريفة، ولا يمكن أن تفكّ عن غرائزها في أيّ شيء محرّم، وتكون حالتها مكبوتة سيئة معقّدة أشدّ

12 المرجع نفسه، ص 131.

13 انظر المرجع نفسه، ص 125.

14 محمد متولّي الشعرأوى، الفتاوى، ط1، مصر، المكتبة التوفيقية، (د ت)، ص 419.

15 انظر آية: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقُرُونَ» الروم، 21.

16 ألفة يوسف، حيرة مسلمة، في الميراث والزواج والجنسيّة المثليّة، ص 153.

17 فخر الدّین الرازی، مفاتیح الغیب، ط1، بیروت، دار الفکر، 1985، مج5، ج10، ص55.

التعقيد. ومن هنا ينشأ الفساد والتحلل في أوصال المجتمع.¹⁸ وهي مقارنة تنظر إلى الأمر من زاوية المنع ولكن لا تتمثله في حال الإباحة وما ينتج عن تعدد الزوجات من ضغينة بينهم قد تكون لها آثارها بين الإخوة الذين لا يجمع بينهم سوى أب واحد ومشاكل الإرث والعدل الناجمة عن اختلاف منزلة الزوجات، فضلاً عن مشاكل النفقات في مجتمعات يعجز الأب فيها عن إعالة الزوجة الواحدة وأبنائه، فكيف سيصير قادراً على إعالتهم مثنى وثلاث ورباع؟

لقد أفتى الفقهاء بالعجز النسوي، ولم يتجسد ذلك في ضوابط الزيِّ الشرعيِّ ومعاملة الزوج ووجوب طاعته وإمّا اتّصل العجز أيضاً بمسائل الميراث والإمامة في الصلاة والحكم السياسي. ويتفق جميع الفقهاء في أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين، وهي من أقلّ المسائل إثارة للاختلاف. إذ نجد إجماعاً منقطع النظير حولها في ظلّ وجود نصّ قرآنيّ صريح يمنح الرجل هذا الحقّ ويحدّد من نصيب المرأة إلى النصف. ولكنّ ذلك لم يمنع بعض الأصوات المعاصرة من أن تطالب بالمساواة بين نصيب الرّجل والمرأة. فقد طرح سلامة موسى قضية المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة. فلقى معارضة شديدة من المحافظين¹⁹ ونسج على منواله بعض المدافعين عن حرّية المرأة في مصر والمغرب وتونس... ولكن يظلّ حظّ هذه المساواة ضعيفاً لوجود نصّ صريح يحدّد الأمر. ولكنّه يتجاهل في كثير من الأحيان طبيعة التحوّلات التي شهدتها المجتمعات الإنسانيّة، وتحوّل المرأة المسلمة من عنصر سلبيّ يستفيد من إنفاق الرّجل إلى عنصر فاعل في بناء الأسرة وتسديد نفقاتها. فالمرأة العاملة صارت تسهم بنصيب الرجل نفسه أو أكثر، وتشارك في جميع نفقات الأسرة. فهل يجوز حينئذ منحها النصيب الذي يضاهاى جهدها المبذول؟

المرأة وفق فتوى الشعراوي لا يجوز لها أن تؤدّن، فصوتها عورة وإن خفضته تركت سنّة الجهر وهو يقيس هذا الشرط باحتكار الرجال لمنصب الإمامة والقضاء.²⁰ فالصوت الذي يعلو ولا يعلو عليه هو صوت الرجل. وحده المؤدّن والإمام والحاكم والقاضي... وقدر المرأة أن تكون خادمة جنسيّة مطيعة لرغباته ومحقّقة لشهواته. ويحشد الفقهاء في فتواهم كلّ الحجج الدينيّة لكي يبدو الموقف المناقض لأحكامهم مدنّساً. "ويظهر الاستدلال على الحجج الدينيّة بالحجّة الطبيعيّة مثلاً في إحدى فتاوى عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء بالمملكة العربيّة السعوديّة سابقاً. هذه الفتوى يبطل بها عمل المرأة عامّة وتولّيها المناصب العامّة خاصّة: "وقد حرص الإسلام أن يبعد المرأة عن جميع ما يخالف طبيعتها. فمنعها من تولّي الولاية العامّة كرئاسة الدولة والقضاء وجميع ما فيه مسؤوليات عامّة لقوله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة..."²¹ فما رأي من أفتى بهذا الأمر في حكم "مارغريت تاتشر" لبريطانيا العظمى، وما موقفه من النجاحات الباهرة التي تحقّقها ألمانيا وفي أعلى هرم سلطتها "أنجيلا ميركل"؟ وماذا فعل بالدول الإسلاميّة كثير من الحكام الرّجال؟ وهل يصير تولّي المرأة الحكم معضلة كبرى في ظلّ دول تنظّمها المؤسسات ويحميها القانون؟

18 محمد متولي الشعراوي، الفتاوى، ص 440.

19 انظر: مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط7، الرياض، مكتبة الوراق، 1999، ص ص 174 - 177.

20 محمد متولي الشعراوي، الفتاوى، ص 209.

21 رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ط1، سوريا، دار بئرا للنشر، 2005، ص 117.

إنّ هذه الحجج التي لا يعتدّ بها الفقهاء قد ولّدت تشبّهًا بالمرجعيات الدينيّة التي حوّلت أبسط الآراء إلى أحكام قطعية لا يمكن معارضتها. فقد اعتبر "القرضاوي" حديث "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" حديثًا صحيحًا مرويًا عن أبي بكر، رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي، وتلقّاه علماء المسلمين في سائر الأعصار بالقول وبنوا عليه حكمهم بأنّ المرأة لا تلي على الرجال ولاية عامّة²². فولّدت هذه الفتاوى استبدادًا مزدوجًا. فقد استبدّت الأسر الحاكمة بالولاية الكبرى باسم الانتماء إلى العائلة القرشيّة، واستبدّ الرجال بحقّ النساء باسم الفتوى وبشرعية الكتاب والسنة.

3- قراءة نقدية في الفتوى: تفكيك الهيمنة الذكورية.

أ- الفتوى وإشكالية السلطة:

تبدو أوّل معضلات الفقهاء في كونهم اكتسبوا سلطة تاريخية كانت نتيجة تواطؤ بين صاحب السلطة السياسية وصاحب السلطة العلميّة. وقد تكوّنت هذه السلطة تدريجيًا على أنقاض افتراق الفرق وصراع المذاهب الدينيّة الذي منح الفرقة الناجية حقّها المطلق في التأويل. فاعتبرته صحيحًا وسط غابة من الهالكين، أصحاب التأويل الفاسد. ويعتبر اعتماد المذاهب الأربعة الشافعية والمالكية والحنبلية والحنفية، بوصفها تأويلات رسميّة، ضربًا من الإيهام بالتعدّد، والحال أنّ الفوارق لم تكن كبيرة بين تلك المذاهب إذ هي تتفق في المبادئ الكبرى التي تضمّ المؤولين إلى أهل السنة والجماعة. ولم يكن احتكار الإفتاء الصحيح الذي ينخرط في إطار تصوّر الفرقة الناجية سوى احتكار سلطويّ للحقيقة الدينيّة يحاكي التسلّط السياسي والاستبداد بالحكم. ولذلك فإنّ فكّ الاشتباك بين الفتوى والسلطة من شأنه أن يعيد النظر في الحدود التي رسمها الفقهاء باسم الفرقة الناجية. فالإسلام أوسع من ضيق الأفق الذي جعل قراءته السنيّة تقف عند حدود الإقرار بشرعية الأئمة الأربعة، وإمّا يحتاج إلى كسر الحواجز التاريخيّة والعقدية بين المذاهب حتّى يتاح للمؤؤل والمسلم على حدّ سواء توسيع الأفق الإسلامي والانفتاح على التأويلات الأخرى شيعة وسنة ومعتزلة ومرجئة ومتصوفة... فالحقيقة الدينيّة متعدّدة. وما الإفتاء سوى احتكار تأويلي لما وسّعته دائرة النصّ.

إنّ السلطة الممنوحة للمؤؤل الذي سمّي مفتيًا تظلّ مرتبطة بالأفق الذهنيّ الذي حكم المنظور التقليديّ للعالم. فهو عالم لأنّه عارف بكتاب الله وسنة رسوله، وقد صار بعد المرحلة التكوينية المرّدّد لأقوال السلف الصالح والمرّدّد لمقولاتهم والمملتزم بتعاليمهم. وفي هذا الفهم تأبيد لمقولات السلف الصالح واستنساخ لتجارب الأوّلين واجتهاداتهم باسم الوفاء لكتاب الله وسنة رسوله. ولكنّ هذا الفهم يقوم على مغالطة إيديولوجيّة أساسها الاعتقاد بأنّ الأحكام الفقهيّة والفتاوى التي قدّمها أسلافنا هي ضرب من التأمّل النظري والقانون المتعالي على الواقع بحكم قداسة المراجع التي يعتمد عليها المؤؤل. والحال أنّ تأويل الأحكام هو انعكاس مباشر لتصورات اجتماعيّة واقتصاديّة سائدة. فتقريبًا لا تخرج جلّ الفتاوى المتعلّقة بالنساء عن التصرّ السائد للمرأة الذي تحكمه الهيمنة الذكوريّة ويتأسّس على واقع عربيّ عاشت فيه المرأة أشكالًا مختلفة من الاضطهاد، فحرمت من حقّها في العلم والمعرفة ومارس عليها الرّجال ضربًا من العزل والتوظيف الجسديّ

22 يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص 37.

الذي حوّلها إلى مادة للاستهلاك الجنسي أو وسيلة للإنجاب وحفظ النسل. ولم يكن في تصوّر العلماء ولا المؤمنين بأحكامهم قديماً تصوّر لحقوق المرأة في ذاتها. وليس أدلّ على ذلك من اعتبار المرأة مسخرة لخدمة الرجل وإرضاء شهواته وإلا لعنتها الملائكة وأثارت غضب السماء.

إنّ الهيمنة الذكورية انعكاس للأدوار الاجتماعية التي تتولاها المرأة. فهي عنصر سلبي في الدائرة الاقتصادية، على الرجل واجب نفقتها. ولذلك فهو من ينال نصيب الأسد في الميراث بينما تنال هي النصف وقد حرمت منه في الجاهلية. وسلطة الرجل على المرأة داخل الأسرة والمجتمع هي التي تجعله وصياً عليها أي صاحب سلطة. ولذلك فقد قامت الفتاوى على مبدأ حماية المرأة. ووردت أحكام كثيرة تمنح الرجل شرعية تلك الحماية. ولعلّ من أهمها الإفتاء بحرمة سفر المرأة أو خروجها دون محرم. ومادامت الفتاوى التي يقوم عليها الفقه متصلة بشديد الاتصال بالواقع المعيش فإنّ الحاجة إلى تجديده تظلّ ملحّة. ولكن هل يعني تجديد الفتاوى تعهدها وإعادة النظر في أحكامها أم النظر في المؤسسة ذاتها وفي شرعيّتها السلطويّة؟

ب- الفتوى والشرعية:

إنّ الإفتاء مؤسسة صارت لها شرعيّتها السياسيّة في بعض الدّول وإن حافظت على تبعيّيّتها للحاكم وتأثّرت برويته السياسيّة. ولذلك فهي مؤسسة من جملة المؤسسات التي تتفاعل مع المجتمع وتتأثّر بأوضاعه وهي مرتبطة بالاستبداد الذي كان يسم الحكم السياسيّ. فأحكامه ملزمة وذات طابع سلطويّ. فكيف يمكن تصوّر الإفتاء في وضع ديمقراطيّ وفي إطار فهم أنطولوجيّ للدين يخرجها من ضيق الإيديولوجيا إلى سعة الاعتقاد الروحيّ؟

إنّ تغيير وجهة الدين من الإيديولوجيا إلى الأنطولوجيا من شأنه أن يسحب البساط من تحت أقدام الفقهاء الذين يتصوّرون المؤمنين رعايا يُقادون وفق قانون جماعيّ ويوجهون كما يوجّه الأطفال في الكتايب في جميع أوضاعهم البشريّة. فالفتوى اقتحمت خلوات الرجال والنساء وتدخلت في أبسط قواعد الطهارة. وضخمت من دائرة تدخلها في الحريّات الشخصية وغيّبت الإرادة الذاتية. ولذلك فالحرية تقتضي أن يتراجع دور المفتي في علاقته بالمؤمنين، وأن يهب الناس مجالاً أكبر لتصوّر دينهم تصوّراً لا يأسرهم في ضيق الفرضيات ويسجنهم في رؤية تاريخيّة تتجاهل تجدد حاجات البشر وتبدّل واقعهم السريع. فالمبررات التي يقدّمها الشعراوي مثلاً لتشريع اللباس الذي يحجب جسد الأنثى يظلّ متهافناً في ظلّ عولمة صارت الصّورة عملتها، وتحولت النساء فيها إلى سلعة سريعة التّداول بحكم تطوّر وسائل الاتّصال. ولذلك فالتّعويل على إخفاء الجسد الأنثوي من أجل الحفاظ على رباطة جأش الرجال وتجنّبهم الفتنة مقولة متهافنة لا يمكن أن تكون صالحة لعصر الصّورة وانفتاح السماء على الآخر.

إنّ تفكّك السّلطة الاستبداديّة الذي بدأ يحدث تدريجيّاً في كثير من الدّول الإسلاميّة يمكن أن ينهي دور الفقيه ويحوّله إلى شخص قابع في محرابه يعيش مع عالم الأموات الذين يستمدّ منهم أحكامه ويتجاهل الواقع من حوله. فهل يبدو من المعقول أن تحافظ بعض الدّول على فتوى تمنع المرأة من قيادة السيّارة وتفرض عليها الخروج مع محرم؟ وهل

يفرض أمثال هؤلاء قيلاً على المبحرين على شبكة الأنترنت؟ وهل تبحر المرأة مع محرم خشية الدّخول إلى مواقع الذكور؟ أم نحتاج إلى تخصيص مواقع للذكور وأخرى للإناث خشية الاختلاط؟

ت- الفتوى وسؤال الأخلاق:

يظلّ الهاجس الذي يؤرّق الفقهاء في كلّ فتوى حول النساء سؤال الأخلاق. وإنّ مقاصدهم حفظ الرجال من الفتنة وحفظ المرأة من أيدي العابثين والطامعين في جسدها. وفي كلتا الحالتين فإنّ تصوّر الفقيه للمرأة لا يخرج عن كونها جسداً يجب حفظه من أيدي الطامعين وإخفاؤه عن أعين الفضوليين. وإنّ الآليات التي يقترحها الفقيه لحماية أخلاق المرأة ومنع فتنة الرجال هي: العزل بالفصل بين عالم الرجال والنساء، والإخفاء من خلال حجب جسد المرأة عن الأعين، وأخيراً عن طريق وصاية الرجل الذي يبقى رقيباً خارجياً على المرأة يحميها من قطعان الذئاب البشرية ومن ذبّيتها الغريزية التي قد توقعها في شرك الخطيئة. ويمكن أن نعدّ الختان والخروج مع محرم من جملة تلك الوسائل التي تحقّق تلك الوظيفة.

ولكن هل يصحّ فعلاً التعويل على هذه الآليات من أجل حماية أخلاق المرأة؟

في اعتقادنا أنّ التعويل على آليّة العزل يظلّ مرتبطاً بذهنيّة قديمة ترى في المرأة كائناً شيطانياً نجساً بالحيض والنفاس. ولذلك فهي تسعى إلى إبعاده وعزله. وهذه الطريقة صارت غير معقولة، لأنّ عزل المرأة في البيت لن يمنع عنها التواصل مع العالم الخارجي وقد صارت التجهيزات الحديثة وسيلة للتواصل حوّلت العالم إلى قرية كونية صغيرة.

وبالنظر إلى الفصل الذي يقترحه الفقهاء حلاًّ سحرياً لمشاكل الأخلاق، تطرح المسألة حدّاً من الفصل الجنسيّ الذي يشمل المدارس والمؤسّسات، ويفترض أن تتوسّع دائرة الفصل لتخلق مجتمعاً للذكور وآخر للإناث وهو أمر لا يستقيم عقلاً. وقد أثبتت تجارب الدّول الإسلاميّة التي حطّمت حواجز المنع وقوانين الفصل الجنسيّ بين الذكور والإناث تجاوزاً نسبياً لنظرة شهوانية يحملها الرجال وفتنة تستبطنها النساء. وقد استطاعت المرأة أن تغيّر من نظرة الرجل إليها حين استطاعت أن تنافسه في الأعمال التي كان يحتكرها. وقد أثبتت جدارتها بالمناصب التي تولّتها. فهي اليوم قادرة على تولّي الرئاسة وقد ترشّحت لنيلها.

لم يعد العقل البشريّ يتمثّل المرأة كائناً ضعيفاً يحتاج إلى وصاية الرجال ورقابتهم لتكون آمنة من الانحرافات الأخلاقية. فالمرأة هي رقيقة نفسها. ويبدو من الأنجع التعويل على آليات الرقابة الذاتية التي تتاح عبر تربية سليمة تهب المرأة الثقة في نفسها وتسلّحها بآليات ذاتية لحماية نفسها. أمّا التعويل على رقيب خارجيّ فيبدو أمراً غير عقلائيّ في ظلّ واقع انتشرت فيه وسائل الاتصال الحديثة وما عاد في مكنة الرجال عزل النساء.

أخيراً يبدو إخفاء الجسد في المنظومة الفقهية الحلّ الأمثل الذي يمكن المرأة من حجب مصادر الفتنة ويجنب الرجال الوقوع فيما لا تحمد عقباه. ولكن أيّ جسد يمكن أن يحجب في زمن الانكشاف. لم يعد الجسد الأنثويّ قادراً في جملته على الاحتجاب وليس ذلك من قبيل الدعوة إلى العري. ولكنّ إظهار الشّعور أو أجزاء من اليدين والرجلين ما عاد بالأمر الخطير

في عصر الصورة. وما عادت تلك الأجزاء من الجسد تمثل فتنة للرجال. فالفتنة الحقيقية كامنة في الجهل المقدس الذي صور المرأة فريسة في مأدبة الذئاب. وصور الرجال كائنات مسعورة تتصيد الفرصة لتنهش لحم المرأة وتقضي منها وطراً.

لقد استطاع الجابري أن يثبت أن "الصراع بين نظم القيم في الثقافة العربية كان محايثاً وملازماً لجميع الصراعات السياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد العربية الإسلامية. منذ النزاع بين علي ومعاوية إلى اليوم... وأن القيمة المركزية في نظام القيم الكسروي قد فرضت نفسها باعتبارها ثابتاً بنوياً يخترق مفعوله جميع نظم القيم الأخرى."²³

لقد شهد قانون الطاعة ذاك سرياناً في جميع مفاصل المعارف التي تكوّنت زمن الانفتاح على التجارب الفارسية. وكان للفرس إسهام كبير في رسم معالم الثقافة العربية الإسلامية. ولذلك فإن منطق الإفتاء ناشئ من رحم مفهوم الطاعة الذي صار يعامل المتدين على أساس سلطوي يجعل جميع سلوكه خاضعاً لإرادة الفقيه المفتي. ولم يكن في مكنة هؤلاء الفقهاء الذين يشيعون مفهوم طاعة الرجال لغيرهم من الرجال أن يتصوروا غير منطق طاعة المرأة للرجل والخضوع لأحكامه. فثقافة الطاعة كانت غالبية على المواقف الفكرية التي اصطبغت بها الآراء الفقهية: طاعة الله وطاعة الرسول وطاعة الفقيه وطاعة المرأة للرجل... وقد تضخم دور الفقيه لتغزو ثقافته العقول ويستبدّ بحياة الناس. "إن حجم الفقه في هذه المنظومة أكبر من حجم النص على وجه التحقيق. والفقه... لا يرادف النص حتى ولو كان متولّداً عنه بصورة مباشرة لأن الفقه هو نتاج احتكاك النص بالواقع الإنساني المعين في الزمان والمكان."²⁴ فقد حلت أحكام الفتوى محل النص ونسخته باحتكارها تأويله وبإدعائها امتلاك الحقيقة النهائية. ولذلك فقد صارت الأخلاق مرتبطة بالطاعة. وظلت المرأة في إطار هذه العلاقة العنصر المطيع. بينما حافظ الرجل في جميع الأحكام الفقهية على موقع الرجل المطاع الذي تلبي طلباته ويلعن الرافضون لأوامره ولو كانت جنسية.

لقد ارتبطت الفتوى بمفهوم الطاعة، و"كل فهم للدين يستند إلى مبدأ الطاعة بما هي انقياد وخضوع واستسلام للشارع يحوله إلى سياسي."²⁵ فالفتوى فعل سياسي يخضع إلى منطق السلطة وتؤسسة الطاعة العمياء للمفتي صاحب الرأي المقدس.

ج- الفتوى وسؤال المقدس:

إن سر العلاقة بين المستفتي والمفتي يكمن في الكون المقدس وقد اعتبر "مرسيا إلياد" أن المتدين لا يمكن أن يحيا إلا في كون من القداسة. ويفرض هذا المقصد اتباع قوانين تضمن القداسة وتدفع الرجس عن الإنسان. وانطلاقاً من تلك العلاقة كان المفتي هو الموجه لسلوك المستفتين. وقد فرض واقع الجهل الذي كان سائداً ضرباً من التعويل الاتكالي على ثقافة الفقيه/ المفتي جعل الاحتكام إليه يصل حدّ القضايا البسيطة التي لا تحتاج إلى فتوى. وكان المقدس على الرغم مما يديه أصحابه من تعال على الواقع متصلاً بالمجتمع مستنسخاً لقوانينه الاجتماعية. فبنية المقدس متأثرة لا محالة ببنية

23 محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 227.

24 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط1، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 60.

25 سهام الدبّابي الميساوي، إسلام النساء، ط1، بيروت، رابطة العقلايين العرب/ دار الطليعة، 2008، ص 101.

المجتمع. وواقع الهيمنة الذكورية التي تسم العلاقة بين الرجل والمرأة تنعكس حتماً على الفتاوى التي يحتكرها الرجال. فلا تتاح الفتوى للنساء. ولا غرابة حينئذ أن تكون الفتوى نابعة من ثقافة الهيمنة الذكورية معبرة عن غياب المرأة من ساحة الإفتاء. ولعل فتوى المرأة الملعونة دليل على تجاهل حاجاتها الجنسية وحالتها الجسدية والتفكير من زاوية وحيدة هي وجهة نظر الرجل ورغباته.

يقوم المقدّس على عنف رمزي لا يخفي وجهه المادي. وهو رمزي لأنه يتوارى وراء القداسة التي يهبها المفتي للأحكام. وإن المقدّس هو الذي يهب تلك الأحكام قوة رمزية تتحوّل بحكم العادة والتداول إلى أمر طبيعيّ تبطنه الأنثى ويستمدّ منه الرجال سلطتهم وقد شبه "بيار بورديو" (Pierre Bourdieu) هذه القوة بالسحر، وهو يتخذ شكل سلطة تمارس على الأجساد مباشرة خارج كلّ إكراه جسديّ، وتستند إلى استعدادات مودعة كمحرّكات في أعماق الأجساد²⁶. إلّا أن وجود هذا الاستعداد السحريّ لقبول المقدّس لا يمكن أن يحجب أن وراء الظاهر المقدّس بنية اجتماعية تمارس فعلها في الإفتاء وتوجّه مواقف الفقهاء نحو تغليب حقوق الرجال على النساء. ولذلك فقد ساهم الوعي الحديث في كشف خلفيات المقدّس ورفع الستار الذي كان يخفي الأيدي التي تحرّك الكون المقدّس. فالوعي الحديث بقدرة المرأة على مشاركة الرجل في جميع الميادين وقيام مقدّسات جديدة بدل المقدّسات القديمة كالحريّة والعدالة الاجتماعية مكّن المرأة من اتّخاذ مسافة نقدية بينها وبين الأحكام التي كان يتدثّر أصحابها بالمقدّس. وتحوّلت علاقة المرأة بالفتاوى من علاقة طاعة وخضوع إلى علاقة رفض ومطالبة بالعدل.

قد تكون تلك الحقيقة نسبية. فحال المرأة المسلمة يختلف من قطر إسلامي إلى آخر. ولكنّ قطع المرأة خطوات جريئة نحو التحرّر من هيمنة المفتي نحو قانون إنساني لا يدّعي المرجعية الإلهية، مكّنها في بعض الأقطار من اكتساب حريتها وتجاوز وضعيّة الجهل والعجز والقصور التي كانت الفتاوى تقام عليها. والأکید أن صورة المرأة المتحرّرة لا تخلو من إشكاليات في مستوى التوفيق بين حاجات الأسرة وحرية المرأة. وتظلّ فرصة للمتشبّثين بالصورة التقليدية للمرأة كي يطعنوا في أخلاقها ويصوّروا حريتها تعدياً على القوانين المقدّسة. ويظلّ سلاحهم الأنجع للوقوف في وجه حرية المرأة تهم التغريب والتفسيق التي تصوّر كلّ تحوّل في وضعيّة المرأة رجساً من عمل الغرب ومؤامرة على عفة النساء تستهدف أخلاقها وتدّنس قداسة جسدها. "ومع ذلك يبدو أن الممارسات الحقوقية والشعائر الدينية الإسلامية التي كرّستها عقيدة لا تزال حيّة لدى الكثيرين، وفي كلّ حال، كرّسها تمسّك جماعيّ بكر عند الجميع، من الصّعب الحفاظ عليها بكاملها في الممارسة الرّاهنة أمام ضرورات تحديثيّة بينة وتحت تأثير تصوّرات عقلانيّة ومادويّة تزداد انتشاراً يوماً بعد يوم".²⁷ فمصير الأحكام التي قامت على تحويل المرأة إلى متاع مسخّر لخدمة الرجال وجسد لا بدّ من إخفائه خشية الفتنة ووقوع المرأة في المحذور سيتحوّل بحكم الواقع إلى صورة تاريخيّة انسجمت مع البنى الاجتماعية والقوى الإنتاجية القديمة، وما عادت تتلاءم مع التحولات الكبرى التي شهدتها الإنسان ورياح الحرية التي صارت قدس الأقداس. "فالمقدّس اليوم لم يعد مقدّساً دينياً محضاً. بل إن القيم التاريخية الحديثة كالتنمية والحرية وسائر حقوق الإنسان قد أضحت موضوعاً من

26 انظر: بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، (ترجمة سلمان قعفراني)، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص 66.

27 يوسف شلحد، بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1996، ص 173.

مواضيع المقدّس. كما أضحي المقدّس يتجلّى في تعابير فنية متنوّعة كالسينما وأبطالها والموسيقى ورموزها، وبذلك اهتزّ الرأسمال الرمزيّ القديم.²⁸

هـ- الفتاوى: من التأويل المنغلق إلى التأويل المنفتح:

ليست الأحكام التي أنتجها الفقهاء وسوّقوها للمستفتين والمؤمنين بقداستها سوى نتيجة تأويل يخضع حتّى إلى قوانين الفرقة الناجية. وهو مفهوم نسبيّ يجعل من المنتمين إلى فرقة ما يتصوّرون أنفسهم الناجين وسط فرق من الهالكين. ولذلك فقداسة الأحكام تظلّ جزئية وما يفتيه الفقهاء الشيعة لأتباعهم يظلّ غير ملزم لأهل السنّة والجماعة والعكس بالعكس. ولكن الفتاوى على الرغم ممّا يمكن أن نلاحظه من اختلافات بينها تظلّ قائمة على ثوابت لا تتغيّر مادامت تتصل بالواقع التاريخي الذي كان فيه الوعي السائد قائماً على مفاضلة الرجال واعتبار حقوقهم مقدّسة وتسخير المرأة لإرضاء شهواتهم وتحقيق رغباتهم. ويبدو الأمر المشترك بين الفرق في هذا الباب قيام أشخاص يتّخذون من شرعية المعارف الدينية واعتراف الجماعة بسلطتهم وسيلة للإفتاء. وإنّ هذه الشرعية الدينيّة التي تمنح المؤول الحقّ في تقرير الأحكام هي التي أنتجت عقلاً مغلقاً غير منفتح على الواقع اليوم. فقد كان هاجس كثير من الذين أفتوا النظر إلى الأحكام التي سنّها القدامى أو إلى النصوص التي أنتجت في الماضي، وتجاهلوا بالمقابل واقعاً تغيّرت فيه حاجات الإنسان وانقلبت فيه موازين الإنتاج. وقد مال أصحاب العقل المنغلق إلى "تقييد النصّ وضبط معناه وحصر الطريق إليه من جهة واحدة. فآل الأمر إلى الاستبداد بالرأي والتعصّب والعماء. والحال أنّنا نحتاج اليوم إلى عقل منفتح يرى الطريق إلى النصّ متعدّداً لا واحداً. بل يرى أنّ الحقّ واحد والحقائق كثيرة. والحقيقة لا تساق الحقّ دوماً وأبداً، لأنّه وجه له.²⁹ ويمكن لهذا العقل أن ينفّث على فتاوى جديدة تؤوّل النصّ بالنظر إلى إنسانية المرأة وحرّيتها. وتتجاوز ضيق الأفق الجنسي الذي حكم رؤية القدامى لتنفّث على سعة العقل الإنسانيّ وقدرة المرأة على الخلق والإبداع. ولا شكّ أنّ التأويل المنفتح لا يمكن أن يتحقّق إلّا متى تجاوز الاستبداد الذي مارسه المفتي على المستفتي. فلا بدّ للفقهاء من التواضع والتنازل عن مساحات كبيرة كان يشغلها زمن الفراغ الفكريّ سواء كان هذا التنازل للفرد مقرّراً لحاجاته بحسب ما تقتضيه رؤيته للكون وقناعاته الذاتية أو لأصوات أخرى قد تكون متسلّحة بمعارف متنوّعة وأكثر اتّساعاً في أفقها من ضيق المعارف الفقهيّة المنغلقة على تجارب الأوليين وقدااسة النصوص الدينيّة.

لا شكّ أنّ كلمة التأويل تمثّل مصدر فزع للإسلاميين مثلما أشار نصر حامد أبو زيد إلى ذلك.³⁰ فليس من السهل على أصحاب السّلطة الدينيّة التنازل عن سيادتهم وسلطتهم في ثقافة لم يتعوّد فيها أصحاب السّلطة التنازل عن مناصبهم. ولكنّ رفض مشروع التجديد واستعمال الأسلحة القديمة التي توظّف التكفير لمقاومته ورفضه فضلاً عن اتّهامه بالتأمر والتغريب سيؤدّي إلى عزل للأحكام القديمة وتخلّ تدريجيّ عن وظيفة الإفتاء في زمن انتشرت فيه المعرفة وتعدّدت

28 زهية جويرو، الإسلام الشعبي، ط1، بيروت، رابطة العقلايين العرب/ دار الطليعة، 2007، ص 117.

29 انظر: علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويليّة في الثقافة العربيّة، ط1، بيروت، دار التنوير، 2007، ص 19.

30 انظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرّيم والتأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التكفير، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، 2010، ص 35.

فيه وسائل التواصل بين الشعوب وصارت كل الأسبجة واهية في وجه التيارات الفكرية الداعية إلى حرية المرأة ومركزية الإنسان في الوعي الديني بدل التفكير في تبرير الهيمنة الذكورية باسترضاء القوى الغيبية.

لقد أضحت الأسئلة التي يطرحها الفلاسفة ملحة لاكتشاف حقيقة الإنسان ولفتح مسالك جديدة للتأويل تتجاوز وحدة المسلك القديم وضيق آفاقه "فلماذا ظلّ الجنس سرياً إلى هذا الحد؟ وما هي هذه القوة التي أخضعتة للصمت كل هذا الزمن والتي أتت بالكاد اليوم إلى التراخي متيحة لنا ربّما أن نسأله، ولكن دائماً من منطق القمع وعبر القمع؟"³¹. فهل يمكن إعادة طرح القضايا التي حكمت على المرأة بالعزل والإخفاء والقطيعة مع عالم الرجال من مطلق الإيمان بقيمة الحرية وبعيداً عن لغة القمع التي استجابت لحاجات المؤول قديماً وما عادت تستجيب لحاجاته المعاصرة؟ إنّ تلك الآليات تختزل مفهوم السجن وإن اختلفت المسميات. فصورة المرأة في الفتاوى لا تخرج عن أحكام السجن المؤبد بظلمة الرقابة الدائمة والعزل عن الآخرين، وتلذذ الذكور بتعذيب الإناث وإكراههن على ما تأباه أنفسهن. فالمرأة تظلّ خاضعة إلى مراقبة الرجل وعقابه، وهو سجانها الذي لا يتاح لها الخروج من دونه. وما المفتي سوى مشرّع لتلك القوانين التي تهب الفعل الذكوريّ قداسته.

يقتضي التأويل المنفتح الإقرار بالأخلاق الفردية، فكما أكد "رسل" (Bertrand Russel) أنه "ليس من إنسان حرّاً كلياً أو عبداً كلياً. ويحتاج الإنسان بمقدار ما يكون له من حرية أخلاقاً شخصية توجه سلوكه... وإنّ الإنسان إذا كان يرغب جدياً أن يعيش أفضل حياة تتيّر له، وجب عليه أن يتعلّم أن ينظر نظرة الناقد إلى العادات والمعتقدات التي تسود بين جيرانه."³²

ولقد أتاحت الوسائل التكنولوجية الحديثة للمسلم الاطلاع على مكتسبات الحداثة الغربية ونتائج الحرية التي اكتسبتها المرأة. ويمكنه من خلال اعتماد مقارنة عقلانية أن يستفيد من تجارب الآخرين. ولكنه يظلّ عاجزاً عن تجاهل تلك التحولات الكبرى التي شهدتها حياة البشر، ودور الحرية في كسر أطواق المرأة وإنهاء عهود الاستبداد التي قيّدها باسم الدين.

31 ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، (ترجمة محمد هشام)، ط1، المغرب، أفريقيا الشرق، 2004، ص 64.

32 برتراند رسل، السلطة والفرد، (تعريب شاهر الحمود)، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1961، ص 133.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- ابن الجوزي (أبو الفرج)، أحكام النساء، ط1، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1997.
- ابن تيمية (تقي الدين)، الفتاوى الكبرى، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، (د.ت).
- الرازي (فخر الدين)، مفاتيح الغيب، ط1، بيروت، دار الفكر، 1985.

المراجع:

- أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، 2010.
- بن سلامة (رجاء)، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ط1، سوريا، دار بترا للنشر، 2005.
- البنّا (حسن)، المرأة المسلمة، ط2، القاهرة، دار الكتب السلفية، 1407 هـ.
- بورديو (بيار)، الهيمنة الذكورية، (ترجمة سلمان قعفراني)، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- الجابري (محمد عابد)، العقل الأخلاقي العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- الجمل (إبراهيم محمد)، فتاوى النساء لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، القاهرة، مكتبة القرآن، (د.ت).
- جويرو (زهية)، الإسلام الشعبي، ط1، بيروت، رابطة العقلايين العرب/ دار الطليعة، 2007.
- حرب (علي)، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط1، بيروت، دار التنوير، 2007.
- الدبّابي الميساوي (سهام)، إسلام النساء، ط1، بيروت، رابطة العقلايين العرب/ دار الطليعة، 2008.
- رسل (برتراند)، السلطة والفرد، (تعريب شاهر الحمود)، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1961.
- السباعي (مصطفى)، المرأة بين الفقه والقانون، ط7، الرياض، مكتبة الوراق، 1999.
- الشعراوي (محمد متولي)، الفتاوى، ط1، مصر، المكتبة التوفيقية، (د.ت).
- شلحد (يوسف)، بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1996.
- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، (ترجمة محمد هشام)، ط1، المغرب، أفريقيا الشرق، 2004.
- الورداني (صالح)، فتاوى ابن باز، ط1، القاهرة، دار الهدف، 1999.
- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتأويل، ط1، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.
- يوسف (ألقة)، حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، ط3، تونس، دار سحر، 2008.

مواقع إلكترونية:

- يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة.
- <http://www.qaradawi.net>

صناعة الفتوى

فقه المقاصد والموازانات ودوره في صناعة التشريع الوسطي

♦ عارف العليمي

مقدمة:

يعود تشكل أركان الرؤية المقاصدية المعاصرة للتشريع إلى المجهود الذي امتد من الشاطبي إلى ابن عاشور وعلال الفاسي. ويتميز هذا المنهج باعتبار الغاية من الشريعة الإسلامية هي تحقيق المصالح وتقليل المفاسد⁽¹⁾. وقد أدت المقاصد دوراً هاماً في تطوير الفقه المعاصر ذلك أن الاجتهاد يكون ضرورياً في المسائل الخلافية التي لا يجوز أن تكون أحكامها جامدة، حتى يقع الحفاظ على مبدأ اعتدال الشريعة ومرونتها⁽²⁾. وتزداد النظرة المقاصدية أهمية اليوم قصد تطوير الدين والخروج من دائرة الجمود والانغلاق الديني خاصة أن المسلمين يواجهون الآن المأزق الذي وقعت فيه الثقافة العربية وفوقها الإسلام التي تنامت خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م. فبات من الضروري التذكير بوحدة الأديان في الأهداف العامة والقيم المشتركة والإنسانية.

وتعتبر ثنائية الثبات والتطور ركناً أساساً في الشريعة الإسلامية نظراً إلى تأسيسها على مبدأ الصلاحية المسترسلة عبر خطي الزمان والمكان، ولارتباطها بالكائن البشري وهو كائن حي ومتطور. فجانب الثبات يمثل المرجع الإلهي الأصل للشريعة، أما التطور فهو من مقتضيات الجانب الإنساني لها. ومن هنا أهمية العلم والعقل في بناء الشريعة ذلك أن العقل هو السبيل للوصول إلى الحكم العادل وتنفيذ تكاليف الشرع. يقول ابن القيم: "كل مسألة خرجت من العدل إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها ومن المصلحة إلى المفسدة ومن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت في الشريعة بالتأويل، لأن خروج مثل هذه المسائل من أجناسها إلى أضدادها ينافي قضايا العقول، ومن هنا لم تكن من الشريعة"⁽³⁾.

ومن نتائج احتكام الشريعة إلى العقل مشروعية الاجتهاد في الأحكام. فهي تجمع بين الثبات والتطور، لأنها أولاً إلهية الأصول من خلال ضبط الكليات، وهي اجتهادية الفروع، بما يمكنها من صون مصالح الناس حتى

1 البشير شمام، رؤية تقويمية لإسهامات الشاطبي وابن عاشور المقاصدية، مكتبة تونس، تونس، ط. 1، 2013، ص ص 29 - 30. يقول الشاطبي: «الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح والمفاسد». الموافقات، دار ابن عفا، القاهرة مصر، ط. 1، 1997، 1/123.

2 محمد سليم العوا، دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، <http://www.wasatiaonline.net / news / print contents php>، سحب في 10 - 01 - 2009، ص 17.

3 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط. 1، 1996، 14/3.

لا تكون مطية للأهواء، لذلك كان من المصادر التشريعية ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وقابل لتعدد الآراء.

1 - البعد المقاصدي للتشريع:

المقاصد جمع مقصد، وهو المعنى والهدف والغرض الذي قصده الشارع، فهو مقصد له، وهو مقصود له والغرض الذي قصده الشارع، فهو مقصد له، وهو مقصود له أيضاً⁽⁴⁾. و"مقاصد هي الحكمة منها والمراد والغرض. يقول أبو بكر بن عربي: "فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدم الشريعة حسب ما بينها في غير ما موضع"⁽⁵⁾.

فإذا كانت نشأة علم أصول الفقه بدعوى ضبط القوانين التشريعية والأصولية التي من شأنها درء الخلاف بين العلماء والمذاهب، فإن علم المقاصد جاء ليفتح الدين على مصراعيه أمام التأويل وحق الاختلاف وترجيح الأصلح من الأمور في إطار يضمن التوازن بين مقولات النص وضرورات الواقع. ولعل هذه الموازنة، وهذه النظرة الوسطية والمعتدلة لمسألة التشريع هي التي جعلت الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور يختار لمحاضراته في هذا الباب عنوان: "بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة".

وتمثل الكليات في الشريعة واحدةً من أهم مقومات المقاصد. فالشريعة تنمو وتتطور بتنامي الأفضية والنوازل مع تبدل الزمن. وجاءت الكليات لتحديد القيم والغايات والمقاصد العامة للحياة البشرية مع ضبط المفاسد والانحرافات التي تهدد الإنسان. أما الكليات والقواعد التشريعية والتنظيمية للعلاقات البشرية الفردية والجماعية فتساهم في بناء النسيج الاجتماعي. فقد نزلت التكاليف العملية بصورة تمهيدية في أواخر المرحلة الملكية، وعقبها المرحلة المدنية التي شهدت غزارة في الأحكام التفصيلية والضوابط التطبيقية⁽⁶⁾. فالكليات إذن هي المبادئ العامة المجردة التي عليها التفصيلات والتكاليف العلمية والجزئيات. وتستند الشريعة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي إلى الأحكام الصريحة الصادرة عن القرآن والسنة، وآراء الفقهاء والأحكام الاجتهادية التي استمدوها من فهمهم لنصوص الشريعة بطريقة ظنية⁽⁷⁾. وينشأ الاجتهاد من خلال توجه الفقه المقاصدي الذي نشأ عن التداخل الذي وقع بين علم الكلام وعلم أصول الفقه من خلال توظيف مسألة العلة التي يتجاوزها طرفا الأصول والفروع⁽⁸⁾.

فالاقتصار على النصوص فقط يصنع مشروعاً فقهياً بعيداً عن الواقع وعاجزاً عن التصدي لمشكلاته. والمبالغة في الابتعاد عن دلالات النصوص بالتأويل البعيد يولد كياناً تشريعياً مشوّهاً. فبلوغ سعة الشريعة الإسلامية يقتضي تجاوز

4 أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار السلام، القاهرة مصر، ط. 1، 2009، ص 8.

5 أبو بكر بن عربي، تفسير الآية 35 من سورة البقرة. يقول غلال الفاسي: «والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام». مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط. 5، 1991، ص 55 - 56.

6 أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر، الرباط المغرب، ط. 1، 2010، ص 33.

7 عبد الكريم زيدان، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات الجمل، ألمانيا، ط. 1، 2011، ص 11.

8 أحسن الحسناسنة، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي (و أثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي)، ص 209.

النصوص الجامدة. وهي ليست مدونة جاهزة وتامة وضع فيها لكل فعل وحالة حكماً. ولتحقيق هذه الغاية اعتمدت خطاب العموم ليتسع المجال للتفسير والتجديد والإضافة عن طريق الاستخدام الفردي والجماعي في الاجتهاد.

فالمقصد العام للشريعة هو الترجيح بين المصالح والمفاسد واحتمال الأصلاح وحفظ الفطرة الإنسانية⁽⁹⁾. لذلك عدت المسألة الأصولية من أدق العلوم الدينية وأشقها على الفقهاء وعلماء الدين، لأنها تصطدم بعدة مزلق ولعل أهمها صعوبة الموازنة بين النص والتاريخ، أي بين الثابت والمتغير. ويبدو أن الشيخ الفاضل ابن عاشور قد نحا نحو أبيه الإمام محمد الطاهر شيخ الجامع الأعظم في نظريته المقاصدية التي تدعو إلى إعمال الرأي في الأحكام وتدبر النصوص بما يحقق ضرباً من التوافق بين المثال والواقع، وذلك عن طريق تغليب المصلحة واعتماد الاجتهاد المقيد في بناء الأحكام.

لقد كان لانفتاح الثقافة الإسلامية على الحضارات الأخرى منذ القديم دور أساسي في تطور علم المقاصد الشرعية. ويستعرض الشيخ الفاضل ابن عاشور سائر التطورات الفقهية والأصولية وتأثيرها بالجدل اليوناني وتطور العلوم العقلية في كل مذهب على حدة. ففي المذهب المالكي يستشهد الشيخ الفاضل بالبرزلي والقرافي وفي المذهب الشافعي بالغزالي وفي المذهب الحنبلي بابن تيمية وابن قيم، ثم يشير إلى نشأة علم المقاصد مع أبي إسحاق الشاطبي مبرزاً فضل والده الشيخ الطاهر ابن عاشور في الاهتمام بهذا العلم وتحديد أركانه. وبعد جرد شامل للمذاهب السنية السبعة، يعتبر أن المذهب المالكي هو الأقرب للاعتدال والوسطية، لأنه يرفض البدع والخروج عن السنة من جهة، وينادي بمواكبة حركة التاريخ عبر مراعاة المصلحة المرسلّة وترجيح باب الاستحسان من جهة أخرى. فالمذهب المالكي ووفق خصوصياته التي تميزت بالمرونة والاعتدال كان عاملاً موحداً لأبناء المغرب العربي على اختلاف أعراقهم ومعتقداتهم⁽¹⁰⁾.

وعلى الرغم مما تميز به هذا المذهب من روح الاعتدال والتجديد فإن سمة الوسطية في تقديرنا لم تكن غائبة عن سائر المذاهب السنية الأخرى وغير السنية، إلا أن انتصار ابن عاشور لهذا الموقف قد يكون مرده إلى انتسابه إلى هذا المذهب وتأثره الشديد به. في حين يرى بعض المجددين من علماء الدين المعاصرين من أمثال القرضاوي وأحمد الريسوني وغيرهم ضرورة العدول عن التمسك في الإفتاء والأخذ بالرأي الأقرب لجلب المصلحة. ويعتبر ابن عاشور أن المشرع الذي يعتمد خطأ وسطاً في بناء أحكامه هو القادر وحده على التفتن إلى مقاصد الشريعة. فالنظرة المقاصدية للتشريع هي التي تمنح الفقيه فرصة الموازنة بين الأحداث وخصوصيات الزمان والمكان، فضلاً عن أنها تمكنه من حق الاختلاف عن بقية نظرائه، وذلك في طرق الاستنباط والاستدلال. ولعل ذلك ما يظهر جلياً من خلال طرق الاستدلال بالأصول الفرعية. فأهل العراق مثلاً يستدلون بالاستحسان وبقول الصحابي، وأهل الحجاز بالمصلحة المرسلّة وبعمل أهل المدينة وبسد الذرائع، وهذا دليل على أن الإسلام لا يعيق المفتي في طرائق استدلاله بل إنه متجه عبر تحريضه على استعمال العقل في الدين عبر عديد الآليات العقلية للاستدلال على أحكامه، شريطة أن تكون غايته من إصدار هذه الأحكام رعاية مصالح الأمة وخدمة الدين دون تعريضه إلى الخلل والزيغ⁽¹¹⁾.

9 البشير شمام، فلسفة التشريع في ضوء مقاصد الشريعة، دار السلام، مصر، ط. 1، 2008، ص 30.

10 محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس، د.ط، 1999، ص ص 344-385.

11 محمد الفاضل ابن عاشور، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، د.ط، 1981، ص ص 40-41.

إنّ هذه النظرة الوسطية للتشريع التي اتخذت من الرؤية المقاصدية منهجاً لها تقوم على المواءمة في المصطلحات الفقهية بين الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية وخاصة في المذهب المالكي، وفي ذلك مراعاة للواقع التاريخي ولخصوصيات حياة الشعوب التي دخلت تحت راية الإسلام، والتي احترم الإسلام بعض مميزات حياتها ما لم تتعارض مع الغايات الفضلى للدين. وقد تطور مبحث المصطلحات الفقهية العرفية خاصة منذ القرن الثاني للهجرة ومن هذه الألفاظ العرفية «القراض» و«الحبس» و«الصدّاق»... ولعل هذا الانسجام بين المصطلح الفقهي والواقع هو الذي أمّن ضرباً من التفاعل بين الأحكام الشرعية والواقع التاريخي وأهل المصطلح الفقهي للصمود والتعامل بضرب من الندية مع القوانين الوضعية والتواصل معها على أساس الاستفادة والاستفادة دون الذوبان في هذه الطريقة الجديدة للتشريع.

لقد طور ابن عاشور الرؤية المقاصدية للتشريع الإسلامي مقدماً إضافة هامة تتمثل في التلازم بين الوسطية والمقاصد معتبراً أنّ هذا التوجه هو السبيل إلى تحقيق النهوض الحضاري المنشود. ولعل ميزة الرجل تكمن في هذا المنحى الفكري والحضاري لخطابه الذي يجعل منه مصلحاً وزعيماً، إلى جانب كونه عالم دين وفقهياً. ولعل طبيعة الفترة التي عاشها الرجل بين مقاومة الاستعمار، وتحديات بناء الدولة الحديثة باستلهاهم النموذج الغربي والعلماني المقصي لدور الدين في بناء الحداثة وصوغ مجتمع الاستقلال، جعل الشيخ يتحمس إلى مشروع يهدف إلى الكشف عن الآليات السلمية والأصولية في الدين للإسهام في هذا البناء الحضاري، خاصة بعد انتشار النظرة المعادية أو «فوبيا» الإسلام التي تعتبره سبباً من أسباب تخلف المسلمين من قبل بعض المفكرين المعاصرين والزعماء المتأثرين بمنهج أتاتورك العلماني في الحكم من أمثال بورقيبة.

ويتبنى وهبة الزحيلي شيخ دمشق النظرة المقاصدية التي أسسها الشاطبي ودعا إليها ابن عاشور والفاسي بغاية تحقيق نظرة أوسع وأرحب للأحكام الإسلامية التي تستجيب إلى مقتضيات الواقع المتجدد كلما أخرجت من أسر النص واتصلت بأفاق التأويل العقلي لأنّ «المقصد العام للشارع من إصدار الأحكام: هو تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم. وتتردد مصالحهم بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، وقد ثبت باسقاء أحكام الشريعة أنّ المشرع في تشريعه راعى مصالح الناس، فلم يهمل شيئاً من هذه المصالح ولم يشرع حكماً إلا لتحقيق مصالح الناس التي هي من جنس هذه المصالح»⁽¹²⁾. ويسوي الزحيلي بين المقاصد والغاية من الشريعة وهي بذلك تصبح منتهى الأحكام وأقصى ما يرجى من بلوغها⁽¹³⁾. وهي بغية المجتهد وهدفه من استنباط الأحكام. وينبني الشرع في نظره على وجوه متعددة منها الضروري كالعقائد والعبادات والمعاملات والجهاد درءاً للأعداء والمخاطر، ومنها ما هو من الحاجيات كالرخص والعيادات من صيد ومأكّل ومشرب ومنها التحسينات أي التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها (كآداب الشرب والأكل وأحكام النجاسات والنهي عن الإسراف...). ومنها مكملات المصالح كتحريم القليل من الخمر واشتراط الكفاءة بين الزوجين واختيار الأفضل في العقيقة والأضحية.

وبهذا الترتيب المتدرج يبدو بناء الشريعة الإسلامية مستجيباً لخصوصيات الذات البشرية المتنوعة في تركيبها ونوازعها وهذا الانسجام بين الشريعة والذات البشرية هو الذي يخلق ضرباً من التوازن في الشخصية الإسلامية وإلا كانت

12 وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط. 2، 1997، ص 217.

13 المصدر نفسه، ص 217.

الأحكام صادمة وغير مستساغة لهذه النفس النزاعة إلى الشر بطبعها، في حين يطلب الإسلام مبدأ الانسجام في إجراء الأحكام وبنائها فكان من أهم القواعد التي دعا إليها الإسلام مبدأ دفع الضرر أو «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» الذي يتوسع إلى «الضُرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ» و«دَرَّةُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ»، و«الضَّرُّ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرْرِ الْأَخْفِ». ومن مبادئ التيسير والتدرج في الفقه قواعد رفع الحرج ومنها «الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ» و«إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ وَإِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ». ومنها نسخ الأحكام والتعارض والترجيح وكلها من الأدلة على أنَّ شرع الإسلام حتى فيما هو نصي كان يعتمد مبدأ التدرج واليسر ويطلب تحقيق المقاصد العليا لا تطبيق الأحكام بشكل صارم وثابت دون تطور.

ويساعد العقل على التعليل المقاصدي للأحكام وذلك بالحكم والمقاصد. ويعتبر الموقف الأشعري وسطاً في التوفيق بين العقل والنص في ضبط مقاصد الأحكام ومن الأمثلة على ذلك القول بالتوفيق بين الجبر والاختيار. ويعتبر عبد السلام الرفعي أنَّ السبيل إلى الفهم الصحيح للشرعية لا يكون إلا بالوسطية ولا تنشأ المفاصد إلا من طرفيها لذلك انقسم علماء الشريعة إلى معتدلين ربطوا بين النص والعقل، ومتشددين حكموا بظواهر النصوص. فالمقصد الذي لا يحقق عدلاً لا يعتبر مقصداً شرعياً لأنَّ حفظ المقاصد أساسه العدل في مختلف المعاملات الدينية والدنيوية قولاً أو فعلاً، عامة كانت أو خاصة. ومن ضوابط المقاصد تحديد الضروريات وترتيب الأولويات وذلك بتبديل الأصلح ودرء الأفسد وتحكيم العقل في فهم التكاليف الشرعية والمعاني المنقولة عن الشرع، وفهم الواقع.

ويرجح العقل في التشريع نظراً لارتباطه بالتكليف ومساعدته الإنسان على بلوغ مرحلة الفهم والإضافة ضمناً لتطور التشريع. فالمقاصد مرتبطة أساساً بالعقل. وتتقوى منزلة العقل من النقل لأنه وسيلة لفهمه وإذا اكتمل العقل وجب إتيان المكلف به على صورته الشرعية كاملاً سواء كانت التكاليف عبادية أو عادية⁽¹⁴⁾.

وقد تجلّى ذلك في العبادات والمعاملات وذلك بمراعاة الأعدل والأقوم وذلك على طريق الاستقامة والشمولية. ومن سمات الوسطية في التشريع الإسلامي انبناؤه على المرونة والسعة، فالأحكام تعتمد على اليسر والسماحة ورفع الحرج.

2- المرتكزات الوسطية للفكر المقاصدي:

من أهم القواعد التي انبنى عليها الفكر المقاصدي أنَّ كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته وفق ما يرجحه العقل فحكمة الصوم مثلاً التقرب من الله، وعبادته والخضوع له، لذلك تكون القاعدة الثانية مكملة للأولى

14 عبد السلام الرفعي، معالم الوسطية في الشريعة الإسلامية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2009، ص 110. أنظر أيضاً لمزيد التوسع: محمد شلبي، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت ط 4، 1983، ص 14. ويعتبر علال الفاسي المقاصد هي: «الغاية من الشريعة والأسرار التي وصفها الشارع في كل حكم من أحكامها». مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 76.

فلا تعقيد إلا بدليل من النص أو الإجماع أو العقل⁽¹⁵⁾. أما القاعدة الثالثة فتكون بتركيب المصالح والمفاسد والتمييز بين المقاصد والوسائل.

وتعتبر المقاصد خير محفز للمنهج الاجتماعي في الشريعة فهي تحث على التفكير والتبصر في الأحكام لضمان التوازن بين الثابت والمتغير فيها حتى تصبح هي بذاتها ركناً أساسياً وقاراً في استنباط هذه الأحكام وعامل استمرار ومرونة ييسر تكيفها مع الواقع. لذلك تساعد على جعل الدعوة إلى الإسلام سلمية وعلى التعايش بين العقائد المختلفة ما دام الهدف هو جلب المصلحة وتحقيق العدل. ومن فوائد المقاصد تحقيق المساواة والعدل بين الناس، لذلك يتبنى اليريسوني فكرة الديمقراطية قصد بناء نظرية جديدة لفقه السياسة الشرعية يستفيد من مكتسبات نظام الحكم الحديث ما دام ملتزماً بأصول الأخلاق والعدل بعيداً عن المتاجرة بالسياسة. فالديمقراطية عندما تطبق بأمانة تخدم الإنسان ومصلحة الجماعة وذلك من مقاصد الشريعة. لذلك ضبط الإسلام مقاصد تيسر شؤون الحكم والجهاد الدفاعي، دون رغبة عدائية في القتال أو تجارية تهدف إلى بيع السلاح أو شرائه⁽¹⁶⁾.

وعلى الرغم من أهمية المدخل المقاصدي السني يحاول بعض المغالين الإفراط في توسيع دائرة المقاصد بما يزعزع الثوابت الإسلامية ويمس من العقائد أحياناً. فما هي خصوصيات النظرة المقاصدية الشيعية؟

إنّ اتساع مجالات تدخل الشريعة في الحياة وإدارة شؤون الناس هو الذي يتطلب عدم الاختصار على النص في بناء الأحكام، والحاجة إلى المقاصد وفقه الاجتهاد.

لكن هذا الأمر موكول إلى العلماء المعصومين والأئمة الأخيار من آل البيت الذين هم وحدهم القادرون على الاهتداء إلى المقاصد الفضلى للدين. وبذلك تبقى الرؤية الشيعية لعلم المقاصد رهينة سلطة الإمام المعصوم كما هو الشأن في مسألة الاجتهاد بشكل عام.

ومن أهم مقاصد الشريعة تيسير سبل تحقيق المصلحة وبلوغ الغايات وذلك بالاستجابة إلى حاجيات الناس ومطالبهم دون الوقوع في المعاصي أو ارتكاب المحظور. وهذه الآلية الفرعية في التشريع تسمح للمفتي بمزيد الإصغاء إلى الواقع والاقتراب منه بما يجعله مواكباً لتطورات. وتحقيق المناط يتطلب إعادة النظر في الواقع وفي علل الشريعة وأهدافها.

لقد أدى الجمود والتقليد إلى حدوث ضرب من التفاوت والنشاز بين ما بلغه الغرب من قوة الاكتشافات العلمية في شتى الميادين وما بقي عليه المسلمون من تمسك بقيود النص، والاهتمام فقط بالمسائل الشكلية في الفتاوى كاللّعان والظهار والسّلم والشّفعة وغيرها من الفروع التي لا تمثل حاجة ضرورية للناس. وأمام انحسار دور الشريعة الإسلامية أمام القوانين الوضعية حاول الفقهاء المعاصرون تطوير نظرية المقاصد حتى تواكب التغيرات المدنية واللّوجستية الحديثة.

15 راجع أحمد اليريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الكلمة لنشر والتوزيع، المنصورة مصر، ط. 1، 2009، ص ص 90 - 96.

16 أحمد اليريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار السلام، القاهرة مصر، ط. 1، 2009، ص ص 142 - 143.

3- وضعة العلوم الدينية والأصولية:

تتنزل المقاربة الشيعية لنظرية المقاصد والعلاقة بالمنجز الإنساني في مجال سنّ القوانين وتفعيلها في إطار رؤية إصلاحية شاملة تؤمن بتطافر مختلف العلوم الدينية وتكاملها من أجل صياغة جديدة للدين وإعادة موقعته وصهره داخل المجتمع المدني ذي الطبيعة البشرية التي أهلت الإنسان لحكم نفسه بنفسه دون التنكر للحقائق اللاهوتية الكبرى والثابتة. وتيسّر للشيخ محمد حسين الطباطبائي الانخراط في هذا المشروع التجديدي بفضل تميزه بشخصية ذات أبعاد مركبة، فهو فقيه ومحدث وفيلسوف ومفسر وهذه الموسوعية والشمول مظهر من مظاهر الفرادة، جعلته يقارب المسائل الدينية برؤية متفتحة ومتطورة. ولعل هذا ما دفع بالشيخ جعفر السبحاني إلى تشبيهه بالأمة في صورة الفرد وذلك نظراً لأهمية المنجزات التي صاغها وحققها عبر تصانيفه العديدة⁽¹⁷⁾.

لقد اهتم الشيعة بالمسألة الأصولية بصفة متأخرة قياساً مع أهل السنة الذين يعتبرون النص قد توقّف مع وفاة الرسول، أما الشيعة فإنّ تسلسل العصمة مع الأئمة المعصومين جعلهم يعتقدون بأنهم يتوارثون العلم بالنص حتى الغيبة الكبرى زمن الإمام حسن العسكري.

لذلك عاش الفكر الشيعي صراعاً حاداً بين العقل والنص. وفي هذه الغيبة الكبرى سيطرت المدرسة الفقهية الأصولية على حساب المدرسة الفقهية الإخبارية. وقد تصدّر الطباطبائي المنهج الأصولي، لذلك كتب تعليقاته على كتاب بحار الأنوار للعلامة المجلسي وانتقده على الرغم من إدراكه لما ينتظره من المحافظين من رواد المدرسة الإخبارية المنتقدين من صدّ ومواجهة. فقد أمره بعدم نشر تعليقاته لكنه رفض الانصياع إلى ذلك وانحاز إلى خطاب العقل والتجديد. وتصدّى مرتضى مطهري لهذا التوجه الإخباري أيضاً معتبراً أنّ الشيخ الطباطبائي يعدّ من بين الأوائل الذين طوّروا الفلسفة الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر وأسّسوا لتفسير مستنير للقرآن⁽¹⁸⁾.

لقد كانت الحوزات العلمية الشيعية إلى حدود مطلع القرن الماضي تفتقد إلى روح إحيائية وتجديدية، ولعل الدور الذي لعبه الطباطبائي في هذا المجال كان هاماً في التأكيد على البعد الزمني وعلى جانب التطور في الفقه والنقد في المعرفة الإسلامية.

ويتمثل جيل التجديد في نظر مازن مهدي الشماسي في تلامذة الطباطبائي وهم الصدر ومطهري وشريعتي وفضل الله، وهو خط آمن بمواكبة العصر والاطلاع على الفلسفات المادية ونقدها والاستفادة من بعض مكتسباتها مع الإشارة إلى مواطن الخلل فيها.

17 جعفر السبحاني وآخرون، محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً (دراسات في فكره ومنهجه)، تعريب عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2012، ص 43.

18 مازن مهدي الشماسي، مقال بتاريخ 28/7/2008، شبه الدفاع عن السنة، السيد الطباطبائي والسيد فضل الله، قراءة في المنهج، www.ddsunnah.net، from/thread.php

وعلى الرغم من مقاومة التيار الأصولي الفلسفي ذي المرجعية العقلانية للتيار الإخباري التقليدي فإن السنين الطويلة التي جعلت هذا المنهج مسيطراً على المدرسة الفقهية الشيعية قبل الغيبة الكبرى وحتى بعدها هو الذي جعل هذا الفقه متعزراً ويعاني من عديد الارتباكات. ويرى حيدر حب الله أن شخصية الطباطبائي الكلامية والقرآنية لا يمكن فصلها عن بعدها الفلسفي والعقلاني والعرفاني، فقد حاول هذا الفقيه تخليص المبحث التشريعي من قيود النص والأخبار الكلاسيكية التي عانى منها طويلاً، فأصبح النص والعقل مترافقين مع هذا المنهج الجديد في مستوى التأويل والبناء. وقد تفتن الطباطبائي للخلل في المنهج التقليدي من خلال إشارته إلى التضارب بين تيار الخلافة وتيار الإمامة، فالتيار الأول يدعو إلى البحث الحرّ وطريقة التفكير الاستدلالي. أما الثاني فيؤمن بصيرورة الفعل الاستدلالي وهو ما يؤدي إلى ظهور التقليد وتحول الاستدلال إلى مجرد لعبة لإبراز الانتصار إلى العقل⁽¹⁹⁾. وكشف الطباطبائي في تعليقه على كفاية الأصول للأخوند الخراساني عن موقف متطور من مسألة الإجماع باعتباره مصدراً غير إخباري للتشريع. فمنطق الإجماع هو منطق غير أرسطي وغير مشائي وغير متعال بل هو نسبي وبرهاني واستدلالي وقياسي. أما موقفه من الحديث والمحدثين فهو تمحيصي، دعا من خلاله إلى ضرورة مراجعة السنة النبوية وفق معايير جديدة للتجريح والتعديل فالنشاط الحديثي في الفهم كان دوره تجميداً خاصة في ظل أنظمة سياسية سنية ولكن الأساس في نظره تحييد الحديث عن التجاذبات المذهبية.

ويشدد العلامة الطباطبائي على ربط الصلة بين منطقة الفراغ التشريعي وحاجات الإنسان غير الفطرية التي تفرض عليه الاجتهاد. فالتشريع الإسلامي ترك هذا الفراغ عن قصد حتى يتداركه العلماء، ويمنحهم دوراً لمواكبة الزمن وإلا أصبح غير قابل للتحويل ومواكبة النوازل الحادثة، وهو ما تؤكد حيوية التشريع وكمال الرسالة الإسلامية. وذلك ما أطلق عليه باقر الصدر مسألة المباحات في الفراغ التشريعي. وهذه المشاكل متصلة خاصة بما هو دينوي أي متغير بحسب الزمان. لذلك جعل الإسلام نظام الحكم قابلاً للتطوير والتجديد عبر العصور⁽²⁰⁾. ولعل هذا ما يدعم مكانة نظرية ولاية الفقيه، التي تهتمّ بتحوّلات الموضوع لا الحكم.

إن عقلنة النظرية الأصولية وتطور الموقف الشيعي من الإجماع منح هذا المذهب ولتيّاره الإصلاحية المعاصر فرصة توسيع الجانب المقاصدي في الفقه ومواءمته مع القوانين الوضعية الحديثة. وفي مقابل ذلك لا نجد سواء في التأسيس النظري الأصولي السني أو الإباضي هذه النزعة التجريدية والفلسفية العميقة التي تتيح لمسألة المقاصد فسحة جديدة للتطور والتجديد.

لكن وعلى الرغم من هذه النزعة التجريدية والثورية في الرؤية المقاصدية الشيعية التي تمردت على سلطة الإجماع وأنصار التيار المحافظ يبدو أن المصلحين الجدد يصنعون من خلال مرجعية ولاية الفقيه وسلطة الإمام دائرة جديدة

19 راجع حيدر حب الله، مقال «علوم القرآن والحديث»: «علم الكلام عند العلامة الطباطبائي قراءة في جدل العقل والنقل»، بتاريخ 26/12/2012، <http://hobollah.com/include/maqalut.php>، ص 4. وللتوسع أنظر: مازن مهدي الشماسي، مقال بتاريخ 28/7/2008، شبه الدفاع عن السنة «السيد الطباطبائي والسيد فضل الله، قراءة في المنهج»، مقال بتاريخ 28/7/2008، www.ddsunnah.net/from/printthread.php، ص 1.

20 لمزيد التوسع يمكن الرجوع إلى أحمد المبلغى، مقال الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، - قراءة في جهود التيار النهضوي: الخميني - الطباطبائي - الصدر، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، سحب من الإنترنت بتاريخ 16 - 3 - 2013، ص 4.

من الإجماع والتضييق قد تكون أكثر قهراً واحتكاًراً من الإجماع السني أو الإباضي. فهل يكون فقه الموازنات والتقديرية الشرعية مخرجاً من هذا المأزق الأصولي الجديد والصراع بين التيار المقاصدي والتيار المحافظ؟.

خاتمة:

مثل البعد المقاصدي مدخلاً أساسياً لتوثيق الصلة بين النقل والعقل والموازنة بين مقتضيات النص مصدراً قطعياً من مصادر التشريع، وإكراهات الواقع المتغير بفعل ضغوط الزمن المتسارع. ومن خلال تحليلنا للمدونة الفقهية المعاصرة تبيننا وعياً جلياً من قبل مختلف روادها بأهمية المقاصد في تأويل النص وإصدار الأحكام في النوازل الجديدة التي غاب فيها حكم صريح في القرآن أو السنة.

لقد مثل فقه المقاصد ملاذاً هاماً للفقيه المعاصر حتى يغطي منطقة الفراغ التشريعي ويضفي ضرباً من الحركة والتطور على الممارسة الفقهية تتجاوز دائرة الجمود إلى رحابة التأويل والاجتهاد. ومثلت نظرية المقاصد مدخلاً هاماً لفقه التيسير والمرونة والتسامح الذي آمن تفاعل المسلم المعاصر مع ثقافة جديدة ومتأثرة بسرعة التدفق التكنولوجي والإلكتروني مما لا حضور له أصلاً في النص الديني. ومثلت قاعدة جلب المصلحة ودرء المفسدة مدخلاً هاماً لترجيح القبول بهذه المكتسبات من رفضها.

ولئن اتفقت المدونات السنية والشيعة والإباضية على أهمية فقه المقاصد للخروج من مأزق الجمود الفقهي والقصور التشريعي أمام حجم المتغير التاريخي، فإن التفاوت الذي رصدناه يكمن خاصة في نوعية القضايا المستهدفة من قبل هذه المدارس الفقهية الثلاث وتباين المرجعية المقاصدية للتأويل. ويتجلى ذلك بالأساس من خلال اهتمام الفقهاء السنة بفقه الأقليات والعبادات والمعاملات فيما انصبَّ الجهد المقاصدي الشيعي على فقه الاجتماع والسياسة الشرعية وكان مدار اشتغال الفقهاء الإباضيين في مجال المقاصد منصباً على المسائل القيمية والأخلاقية بوجه عام.

وبينما مثلت المرجعية العقلية مصحوبة بالاستئناس بالنص والمأثور سبيلاً لتفعيل المقاصد في بناء الأحكام لدى العلماء السنة والإباضية فإن المرجعية الشيعية ظلت رهينة سلطة الإمام وولاية الفقيه وهو ما يحد من دور الفقيه في إصدار الأحكام والاضطلاع بدوره التجديدي. وهو ما أكدته نور الدين البوثوري من خلال بحثه في ثنائية طموح المجتهد وقصور الاجتهاد (1) المسيج بسلطة النص وإكراهات الواقع ومحدودية الحرية المتاحة للفقيه الرسمي. لقد تطفن البوثوري إلى حدة الأزمة التي يعيشها العقل الفقهي بين إكراهات النص وحرية العقل، وعجزه عن مواكبة التطورات الحديثة للحضارة الغربية على الرغم من اتخاذ الفقهاء المعاصرين لنظرية المقاصد ملاذاً للخروج من مأزق الصراع بين الشرق والغرب حول الأخذ بناصية التطور. ومن خلال دراسته لمدونتي الشيخين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي بين هذا الباحث أن جهود الرجلين وعلى الرغم من أهميتها لم تستطع تجاوز أزمة ثنائيتي المصدر الإلهي للتشريع في مقابل المصدر البشري الوضعي والقانوني.

إنّ اعتراف فقهاء التيار المقاصدي بعجز الفقه القديم عن مواكبة مكتسبات التقدم الحضاري الجديد وإقبالهم الحثيث على التجديد لم يمنعهم من الوقوع في التردد والارتباك من خلال عجزهم عن مواجهة أزمة النص وسكوته عن هذه القضايا وعدم قدرتهم على تجاوز قيوده وضغوطه الحقيقية على الفقيه من جهة والمسلم المتدين من جهة ثانية خوفاً من الوقوع في أزمة المجهول والتقاطع مع العالم اللاديني المغرق في الوضعانية وهو ما لا تسمح به الشريعة.

الفتوى بين الدين والسياسة

◆ عبد الباسط الغابري

تمهيد:

لئن تواتر الحديث عن ضرورة تجديد الخطاب الديني في الثقافة العربية الإسلامية خلال بعض المنعرجات التاريخية الحاسمة، فإنه ظلّ في أحيان عديدة دعاية أبعد ما تكون عن الصياغة المتأسّسة على أسس معرفية وأخلاقية صلبة متينة. إذ غالبًا ما يثبت أنّ ذلك الحديث عن تجديد الخطاب الديني لم تكن غايته إلاّ احتواء الضغوط الخارجية خاصّة والإيهام بالانخراط الطوعي في منظومة القيم الكونية بدليل أنّه يتمّ تغييب الطرح الجاد للإشكاليات الأساسية التي من الممكن أن تسهم في مراجعة نقدية للخطاب السائد. وتعدّ في هذا المضمار مسألة الفتوى وتراوحها بين منطقي الدين والسياسة من الإشكاليات الهامّة التي لا مناص من طرحها طرحًا علميًا يأخذ بعين الاعتبار العناصر المشكّلة لها وأبعادها المختلفة. وذلك ليس لهيمنة الفتوى على الخطاب العربي الإسلامي المعاصر والراهن، وإنّما لسببين آخرين على الأقلّ: يتعلّق السبب الأوّل بعمق ترسخ ما يمكن أن نسمّيه بـ "التدين الشعبي" في وعي الشخصية العربية الإسلامية ومخيلاتها إلى حدّ أنّه يتمّ الاهتمام بالفتوى أكثر من الحكم القضائي في بعض الحالات. بينما يرتبط السبب الثاني بخطورة "سلاح الفتوى" على استقرار المجتمعات وأثره في توجيه السياسات. واستنادًا إلى كلّ ذلك فإنّنا سنعالج في هذا هذه القضية معالجة معرفية بالانطلاق من تحليل المنطق الديني ثم المنطق السياسي للفتوى فأوجه العلاقة بين المنطقتين وأبعادها.

1- الجانب الديني للفتوى والإفتاء.

يحيل الجانب الديني للفتوى على عناصر متعدّدة يجمع بينها الانتماء إلى حقلي الدالتين اللغوية والشرعية. ولئن يصعب في هذا الصدد الإتيان على كلّ تلك العناصر لاعتبارات سياقية ومنهجية، فإنّه يمكن الاكتفاء بتناول أهمّها وما له صلة عضوية بالإشكالية المطروحة شأن المعنى اللغوي والشرعي للفتوى والفرق بين المفتي والقاضي والشروط الموضوعية لممارسة الإفتاء ومصادرها ومنهجها... وإذا كانت هذه العناصر في ظاهرها مجرّدة، فإنّها بالنسبة إلى إشكالياتنا المطروحة لا تسهم فقط في كشف حجم الجهود النظرية والنزعة التقعيدية التي صاغت معالم الفتوى في الثقافة العربية، وإنّما كذلك في تمكين المطلع من رصيد معرفي معتبر يمكنه في ضوئه مقارنة حجم الانحراف الذي لحق وظيفه هذه المؤسّسة في فترات تاريخية متباينة.

يرتبط المعنى اللغوي للفتوى بالإحالة على معانٍ عدّة للمادة المعجمية "فتياً" اعتباراً أنّ أصل "الواو" في كلمة فتوى "ياء"¹. ويعدّ معنى "الإبانة"² أهمّها بما أنّه يتضمّن توضيح ما كان مبهماً بواسطة الإجابة عن سؤال يهّم العبادات أو المعاملات أي العقيدة والشريعة. وهو ما يعني أنّ للفتوى ما لا يقلّ عن ثلاثة أركان أساسية متمثلة في المفتي والمستفتي والحكم الشرعي³.

أمّا المعنى الشرعي فيتّصل بالإخبار عن حكم شرعي على وجه الاختيار لا على وجه الإلزام⁴. وهو ما يدفع إلى التساؤل عن معنى المفتي وعلاقة الإفتاء بالقضاء. فالمفتي وفق مجمل التعريفات السائدة يتنزّل منزلة السلطان بنظره في النوازل، والمبنيّ والمجيب في المسألة العارضة⁵. بيد أنّ الشاطبي يذهب إلى أبعد من ذلك حين عدّ المفتي بمثابة النبي والنائب عنه في تبليغ الأحكام⁶. ولا شكّ أنّ هذين التعريفين خاصّة التعريف الأوّل يطرح ضمناً التباساً في علاقة المفتي بالقاضي أو الإفتاء بالقضاء. وقد عالج القرافي (626-684هـ) هذا الإشكال من خلال أهمّ الأساليب المعتمدة في كلّ منهما وعلاقتهما بالإمامة فخلص إلى أنّ "القضاء يعنيه الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلّة، وأنّ تصرّف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجعة أو الخاصة في حقّ الأمة، وهي غير الحجّة والأدلّة"⁷. ولعلّ أهميّة هذا التفريق في كونه لم يقتصر على الإلماع إلى خصوصيّة كلّ مجال منهما، وإمّا في إشارته البليغة إلى أنّ الفتوى الصحيحة أو الحكم القضائي السليم قد لا يتوافقان مع "المصلحة الراجعة" التي لا بدّ أن تراعيها الإمامة صيانة لحقّ الأمة. وبهذا المعنى فإنّ "كلّ إمام قاض ومفت، والقاضي والمفتي لا يصدق عليهما وصف الإمامة الكبرى"⁸.

ولئن أوحى ما خلاص إليه القرافي في مقارنته بين المفتي والقاضي والإمام إلى المنزلة الثانوية التي يحوزها المفتي مقارنة بالقاضي أو الإمام، فإنّ المستجدّات التاريخية المعاصرة أثبتت في أحيان عدّة عكس هذا تصوّر خاصّة من ناحية تأثير الفتوى في استقرار المجتمعات و تماسك النظم الحاكمة. ويبدو أنّ ابن رشد الحفيد قد تفتّن إلى خطورة سلاح الفتوى في مستوى توجيه نوعيّة الثقافة السائدة وحركة الفكر، إذ حرص في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" على تجاوز السنّة الفقهيّة التي تكرّس الحفظ في تناول الفتاوى ودعا إلى اعتماد العقل في تدبّرها⁹. لذلك شبّه الفقيه الحاذق بالخفاف الذي يصنع لكلّ قدم خفّاً يوافقها¹⁰. فمن منظور ابن رشد "مادام النصّ جارياً على المعاني ومادامت علاقة الفقه بالمعاني هي

1 محمد السويسي: الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري، ط1، دار سحنون، تونس، 2009، 15/1.

2 ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، دت، 1052/2.

3 السويسي: الفتاوى التونسية، م س، 20/1.

4 مواهب الجليل نقلاً عن السويسي: الفتاوى التونسية، م س، 18/1.

5 محمد البركة: فقه النوازل على المذهب المالكي فتاوى أبي عمران الفاسي، إفريقيا للشرق، الدار البيضاء، ص 65.

6 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تحقيق مشهور آل سليمان، ط2، دار ابن القيم، الرياض، 2006، 253/5.

7 شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2010، ص 66.

8 م ن، ص 65.

9 حسن القرواشي: المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد، الدار التونسية للنشر، 1993، ص 21.

10 ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب الجديدة، دت، 218/2.

علاقة جريان وسيلان لا علاقة تعمق وتشعب، فإما إذا لم يكن جارياً عظمت قوّته ونما ضغطه وتشعب إلى أماكن عديدة وأحدث أخطاراً وشقوقاً، كذلك الفقه إذا تركّز على مسألة فإنّه يحدث فيها وجوهاً عديدة في الفهم والتأويل يبعد به عن الفقه المنشود¹¹.

إذا كانت هذه الصورة المجازية تنبّه إلى خطورة تكلس الفقه وجمودها، فإنّها تشي بأنّ الفتوى ليست عملية هيّنة تقتصر على إصدار الأحكام الشرعية الخمسة من "حلال ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح"¹²، وإنّما هو "علم" دقيق وخطير يقتضي الاستزادة المتواصلة من العلوم ومواكبة المستجدات الجديدة والطائفة إضافة إلى بقية ضوابطها وتباين مراتب المفتين في التمكن منها ومزاوتها.

إنّ انتهاج التقسيم التقليدي لمصادر الفتوى والإفتاء بحسب نوعيّة الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه لن يفضي إلى نتائج ذات بال لسببين وجيهين على الأقلّ: يتعلّق السبب الأوّل بنزعة التعميم التي يصطبغ بها. لذا يستحسن اعتماد نموذج معيّن للاشتغال عليه في هذه النقطة، بينما يتّصل السبب الثاني بانحصار مصادر الفتاوى الشرعية في علوم الشرع وعلوم العربية. واستناداً إلى ذلك فإنّنا خيّرنا اعتماد فتاوى أبي عمران الفاسي أنموذجاً في تدبّر هذه النقطة. ويمكن تبين مصادر فتاويه انطلاقاً من محورين بارزين: محور الأعلام ومحور الكتب: يشمل محور الأعلام أهمّ كبار علماء المذهب المالكي من تلاميذ الإمام مالك أمثال عثمان بن عيسى بن كسانة (186هـ) وعبد الرحمن بن القاسم (191هـ) وعيسى بن دينار (212هـ) وعيسى بن مسكين بن منصور (295هـ) وأبي القاسم ابن شلبون (391هـ) وأبي القاسم بن محرز (450هـ)¹³. أمّا محور الكتب فعلاوة على القرآن الكريم والأحاديث النبوية يمكن الإشارة إلى مدونة سحنون و"منخب الأحكام" لأبي عبد الله بن لبابة الملقّب بالبربري (ت 330هـ)¹⁴.

لئن كانت المصادر مهمّة في تعلّم الفتوى ومزاوتها من حيث إحالتها على عدّتها المعرفية شأن التشبّع بالعلوم اللغوية والشرعية وفهم مقاصد الشريعة للتمكن من استنباط الأحكام¹⁵، فإنّها تظلّ مقيدة بالضوابط الأخلاقية التي هي مهادر ضروري للإفتاء السليم مثل التأهّب والعدالة والأمانة وصفاء الذهن وسلامة السريرة¹⁶. ولا يجب إغفال الشروط الخاصّة المتعلقة بمراتب المفتين ومنزلتهم، إذ يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من المفتين بالاستناد إلى مدى اجتهادهم¹⁷.

11 القرواشي: المنطوق به...، م س، ص 43.

12 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، بيروت، دت، 4/1.

13 محمد البركة: فقه النوازل...، م س، ص ص 78-79.

14 م ن، ص 81.

15 الشاطبي: الموافقات 106-105/4.

16 السويسي: الفتاوى التونسية...، م س، نقلاً عن المحلي عن جمع الجوامع 382/2-385. والنووي: المجموع 41/1.

17 وهم كما يلي: أولاً المفتي المجتهد المطلق ثم ثانياً المفتي المجتهد المذهب فثالثاً المفتي المجتهد الفقيه راجع السويسي: الفتاوى...، م س، ص ص 22-27. وقد اعتمد في ذلك على أمّهات كتب الأصول شأن «أعلام الموقعين» لابن القيم و«المجموع» للنووي و«إرشاد الفحول» للشوكاني.

توحي معظم العناصر المشكّلة للجانب الديني للفتوى الشرعية بالطابع الصارم لها، إذ لم يتمّ الاقتصار على تقنينها، وإنما كذلك تمّ النظر في مراتب المزاوئين لها إضافة إلى عدّة عناصر أخرى لا يتّسع المقام لتفصيلها شأن العنصر التوثيقي المتحكّم في نصّ الفتوى وأساليبها وأشكالها. غير أنّ كلّ ذلك لم يمنع من مزاولتها حتّى من الذين لا تتوفّر فيهم الشروط الضرورية لامتهانها. ولعلّ ذلك يعود إلى اقترانها بجملة التحوّلات السوسيوثقافية والحضارية التي اصطبغت بها الثقافة العربية الإسلاميّة منذ انزياحها عن مقاصد الترقّي وانزوائها في دائرة الاجترار والتقليد. وسنحاول في المستوى التالي من التحليل التركيز على ذلك الانزياح انطلاقاً من البحث في الجانب السياسي للفتوى بالاستناد إلى أمثلة تاريخية ما تزال تحتفظ براهنيتها.

2- الجانب السياسي للفتوى

لئن تضمّن الموروث الديني العربي الإسلامي أمثلة متعدّدة تنبّه إلى خصوصيّة مجال الفتوى وتحذّر من خطورتها شأن الحديث المنسوب إلى الرسول الكريم "أجراًكم على الفتوى أجراًكم على النار"¹⁸، وقول ابن عباس "من أفتى الناس في كلّ ما يسألونه عنه مجنون"، وما شاع عن رفض سحنون لدعوة الأمير محمد بن الأغلب لنصرته على الرغم من شغله منصب القضاء وقدراته البيّنة في الدعوة والإفتاء¹⁹، فإنّ ذلك لم يمنع من الانتشار الواسع للإفتاء. ويعدّ ابن خلدون من الذين تفتّنوا مبكراً إلى العلاقة الجامعة بين تطوّر الفقه وظاهرة العمران البشري. لذلك صنّفها ضمن جملة العلوم والفنون والصناعات التي درسها في تحليله لعوامل قيام الحضارات وأفولها²⁰. وهو ما يعني أنّ الفتوى مثل غيرها من العلوم والأشكال التعبيرية والأنساق الثقافية ترتبط بحركية المجتمع والمستوى الحضاري الذي بلغه. وتأسيساً على ذلك ليس من المبالغة ربط تداخل السياسي والديني (الإفتاء) بوضعية تاريخية شهدت فيها الثقافة العربية تكليفاً وجموداً تتفق جُلّ الدراسات في إرجاعه إلى القرن الخامس للهجرة/العاشر ميلادياً. على الرغم من أنّ هذا الموقف يظلّ محلّ نقاش بما أنّ تقاطع الديني والسياسي حصل قبل ذلك بكثير منذ حادثة السقيفة واختيار أبي بكر وخاصّة بعد مقتل عثمان بن عفان وما يعرف بالفتنة الكبرى. بيد أنّه يمكن اعتبار هذين الرأيين متكاملين على أساس أنّ التداخل بين الفتوى والسياسة لم يتخذ طابعاً مؤسّساتياً ولم يقنّن إلّا موفّي القرن الخامس للهجرة.

يمكن استكناه الجانب السياسي للإفتاء انطلاقاً من تدبّر نوعيّة العلاقة بين مؤسّسة الإفتاء وبصفة أدقّ دور المفتي وأبرز الفاعلين الاجتماعيين وهم في هذا السياق السياسي أو الزعيم العربي الإسلامي والآخر خاصّة أهل الصليب والاستعمار. تحفل كتب التاريخ والسير والأعلام والفقه بأشكال مختلفة من تلك العلاقات فقد كان لشيخ الأزهر سلطة ذات بال حدّت في بعض المواقف من هيمنة السياسي إلى درجة أنّه تمّ التصديّ لتحيل الخديوي إسماعيل في الاستيلاء على الأوقاف من

18 رواه الدارمي.

19 القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب السالك، تحقيق أحمد بكير، مكتبة الحياة، بيروت، 604/2-605.

20 عبد الرحمان بن خلدون: المقدّمة، الدار التونسية للنشر، 1993، ص ص 541-549.

خلال شرائها بثمن زهيد²¹. وفي الآستانة أفتى المفتي محمد ضياء الدين أفندي بخلع السلطان عبد الحميد الثاني²². على الرغم من أن شبهات عديدة رافقت تلك الفتوى نظراً لما عُرف به السلطان عبد الحميد من مواقف مبدئية. وفي الواقع لا يمكن قراءة مواقف المفتين بمعزل عن الظروف الحافة بها خاصة العامل السياسي الذي عظم أثره منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تزامناً مع "الصولة الأوروبية". إذ نجد - على سبيل الذكر - القنصل الفرنسي بتونس ليون روش Léon Roches يصف هذه الحالة قائلاً: "إنني تمكّنت من استغراء بعض هؤلاء الشيوخ في القيروان والإسكندرية ومكة فكتبوا إلى المسلمين بالجزائر يفتونهم بوجوب الطاعة للفرنسيين وبأن لا ينزعوا إلى الثورة. وبأن فرنسا خير دولة أخرجت للناس، ومنهم من أفتى بأن فرنسا دولة إسلامية أكثر من الدولة العثمانية، وكل ذلك لم يكلفني غير بعض الآنية من الذهب"²³. ولئن ينزع هذا الحكم إلى التعميم باعتبار أن بعض المفتين عُرِفوا بمواقفهم المبدئية في تلك الفترة التي يتحدث عنها القنصل الفرنسي بتونس شأن الشيخين صالح الشريف وأحمد بريم²⁴، فإن حديثه لم يكن افتراءً بدليل استحواذ الاستعمار الفرنسي بتونس على الأراضي الزراعية استئناساً ببعض الفتاوى التي تهمّ كيفية الاستفادة من أراضي الأوقاف غير المغروسة. وهي لئن كانت فتاوى قديمة شأن فتوى محمد الشاذلي ابن صالح التي تعود إلى سنة 1886 وفتاوى الشيخ إبراهيم الرياحي والشيخ محمد الصالح الشاهد²⁵، فإنها ظلّت محتفظة بقوّتها الإجرائية وهو ما أحسن توظيفه الاستعمار.

وإذا كانت هذه الأبعاد السياسية للفتوى تنتمي إلى مرحلة تاريخية خاصّة بما لا يمكن معه اعتمادها مقياساً نقيس به تداخل الديني والسياسي في الفتوى، فإننا سنسعى في العنصر اللاحق إلى التركيز على أمثلة عربية تشكّلت في سياق الدولة الوطنية لأجل تعميق النظر في إشكاليتنا المطروحة من زوايا متعدّدة.

3- الفتوى بين منطق الدين ومنطق السياسة.

يفرض منطق الدولة الحديثة الانصياع لسلطة القانون دون سواه. وهو قانون منبثق من دستور منظم للسلطة بمختلف أصنافها وفروعها وللمجتمع على اختلاف تركيبته²⁶. ولكن لما كانت الدولة العربيّة الحديثة في أصلها "دولة تنظيمات"²⁷ سعت إلى التأقلم مع ضغوط القناصل الأوروبيين لتعصيرها²⁸، ليس لغاية التحديث في حدّ ذاته بالانتقال من بنية تقليدية إلى بنية حديثة بقدر ما تضمن مصالح التجار الأوروبيين ومصالح دولهم، فإنّ علاقاتها ظلّت متذبذبة سواء

21 محمد علي الهوفي: الفتوى بين الدين والسياسة، جريدة الوسط البحرينية، ع 194، 19 مارس 2003.

22 المرجع نفسه.

23 مجلة المنار، ع 7، سنة 1904، ص 520.

24 السويسي: الفتاوى...، م س، 45/1.

25 م ن، 46-45/1.

26 George Burdeau: Démocratie, Encyclopédia Universalis, corpus 5, France. S.A, 1985, p1081-1082

27 عبد الله العروي: ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، دت، صص 124-153. انظر كذلك كتابه مفهوم الدولة.

28 Bechir Tlili: Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIX siècle, publication de l'Université de Tunis, 1974.

مع الحداثة التي ادّعتها وما كسبتها أو مع الدين باعتبار مكانته في بنية الشخصية العربية ومخيالها²⁹. وهو ما يعدّ وجهًا من وجوه أزمة الدولة العربية الحديثة ومؤشّرًا يطرح تساؤلات حول مدة قدرتها على الاستمرار. ويبدو هذا المعطى قاسمًا مشتركًا بين مختلف الأنظمة السياسية العربيّة على الرغم من تباين مرجعيّاتها الأيديولوجية ومواقفها من الإسلام. ويمكن الاشتغال في هذا السياق على حالتين بارزتين عربيًا. وهما الحالة التونسيّة سواء غداة الاستقلال وبداية تشكيل الدولة الحديثة في عهد مؤسس الجمهورية التونسيّة الحبيب بورقيبة أو أثناء ما يعرف بالربيع العربي حين أقدم مؤجّج الانتفاضة التونسيّة محمد البوعزيزي على إحراق نفسه. أمّا الحالة الثانية فهي الحالة السودانية خلال حكم جعفر النميري حين تمّ تكفير محمود محمد طه وإعدامه.

يكشف مثال الحالة التونسيّة في مرحلته البورقيبيّة أنّ الاتّهام الشائع لدى بعض الأوساط المعارضة له في كونه أرسى نظامًا علمانيًا محاربًا للإسلام يظلّ بحاجة إلى مراجعة جدية. ذلك أنّ التفحص لتلك المرحلة التاريخية ينبّه إلى أنّ السلطة البورقيبيّة اعتمدت الفتوى الشرعية باعتبارها سلاحًا ناجعًا في تهدئة المجتمع وطمأنته حول الخيارات المتبعة. ويظهر ذلك بوضوح سواء أثناء إصدار فتوى تدعم إعلان النظام الجمهوري وتجيّزه سنة 1955³⁰، أو في فتوى إباحة القرض الوطني لتعبئة موارد الدولة الفتية³¹، أو في فتوى وجوب دفع الزكاة لتجهيز الجيش التونسي³². وهي كلّها فتاوى صادرة عن شيخ زيتوني له منزلة سامية ورأسمال رمزي معتبر ومواقف مبدئية معروفة منذ حادثة التجنيس المشهورة سنة 1933³³. إضافة إلى اضطلاعاه بمهمّة الإفتاء سواء في المجلس الشرعي الأعلى في عهد الاستعمار أو في عهد الاستقلال.

لئن انتمت تلك الفتاوى إلى ظرفية تاريخية واحدة متعلّقة ببناء الدولة الوطنية وتحديدًا خلال سنة 1957 وما تلاها من سنوات إلى منتصف الستينيات ما يعكس التعامل البراغماتي للسلطة البورقيبيّة مع المسألة الدينية، فإنّ تلك السلطة ذاتها ناقضت نفسها سواء في تلك الفترة أو في الفترات اللاحقة لها. ويبدو هذا واضحًا في غلق جامع الزيتونة بصفته مؤسّسة تعليمية لطالما ضمنت استقرار الدولة والمجتمع من خلال دعمها المتواصل للخيارات الكبرى لتلك الدولة (التصدّي للدعوة الوهابية، دعم تأسيس المدرسة الصادقية، دعم فكرة الدستور...). غير أنّ تلك السلطة نفسها التي بدت حريصة على التخلّص من سلطة الموروث الديني سرعان ما عادت إليه بعد عقد من الزمن فقط لتعتمده عنصر تعبئة واحتواء في وجه بعض التيارات اليسارية التي سيطرت على الجامعة التونسية وأضحت عنصر تهديد لاستقرار النظام البورقيبي³⁴. ولا جدال في أنّ هذه المفارقة تثبت عدم امتلاك السلطة السياسية لاستراتيجيا عمل حقيقية على الأمدين المتوسّط والبعيد. ولا يعني صدور فتاوى تدعم معارك التنمية والتقدّم النجاح في بناء مؤسّسة إفتاء متطوّرة بديل أنّ

29 راجع هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيّادي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1984.

30 محمد العزيز جعيط: الفتاوى، تحقيق محمد بوز غيبة، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1994، ص 191.

31 المصدر نفسه، ص ص 101-105

32 م ن، ص ص 46-47.

33 أقرّ الشيخ محمد العزيز جعيط في الفتوى الصادرة عن المجلس الشرعي المالكي بجواز دفن المتجنّسين في المقابر الإسلامية على إضافة شرط آخر للفتوى متمثّل في إقلاع المتجنّسين عن جميع الامتيازات والمنافع التي كسبوها من جنسيّتهم الفرنسية، راجع الم ن، ص 189.

34 يتجلّى ذلك في ما يعرف بحركة آفاق Perspective

السلطة البورقيية ستصطدم في دعوة بورقية للإفطار في رمضان لدعم الإنتاج برفض الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بإباحة ذلك وجوازه³⁵.

لم يكن ذلك المنطق الذي تحكّم في علاقة السياسي بالديني منطق السلطة السياسية فحسب -إن جاز أن نطلق عليه صفة منطق-، وإنما خاصيّة مشتركة تنبجس من منظومة فكرية وذهنية ومخيال جماعي مشتركين بدليل أنّه حتّى بعد تراخي قبضة السلطة السياسية أثناء ما يعرف بالربيع العربي ظلت تلك المنظومة الذهنية واللاشعورية تنتج أمطاطها الفكرية وأشكالها الثقافية التي لا تختلف في جوهرها وماهيتها عن الأشكال والأمطاط السابقة. ويمكن توضيح هذا الأمر بالاستناد إلى واقعة إحراق البوعزيزي لنفسه، فلئن اعتبرها المفتي الرسمي التونسي انتحاراً تحرّمه الشريعة الإسلامية وهو حكم له مؤيّدات شرعية عدّة وحكم الشريعة فيه واضح لا لبس فيه³⁶، فإنّ الشيخ يوسف القرضاوي أجاز الترحّم عليه والدعوة له بالمغفرة مبرراً ذلك بطروف إحراق البوعزيزي لنفسه، وقد وظّف في ذلك قاعدة شرعية وهي "أنّ الحكم بعد الابتلاء بالفعل غير الحكم بعد الابتلاء به، فقبل الابتلاء به ينبغي التشديد حتّى نمنع من وقوع الفعل. أمّا بعد الابتلاء بوقوعه فعلاً، فهنا يلتبس التخفيف ما أمكن ذلك"³⁷.

إنّ هذا التضارب في المواقف حتّى في ماهو واضح حكمه في الشريعة الإسلامية يعدّ أمراً دارجاً في الفقه الإسلامي ضمن ما يعرف بالحيل الفقهيّة التي تعتمد التلاعبات اللغوية والشرعية في تبرير أحكامها وفتاويها. ويمكن أن نجد في الحالة السودانية في عهد النميري عدّة تفاصيل توضّح هذا الموقف. فقد تمّ الحكم على المفكر محمود محمد طه (1909-1985) مؤسس الحزب الجمهوري السوداني بالإعدام في محاكمة لم تستمرّ أكثر من ثلاثة عشر يوماً³⁸. وقد دُعِم هذا الحكم القضائي عديد مؤسسات الإفتاء والقضاء بالعالم الإسلامي وبالسودان مثل المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر وجامعة علماء السودان وجامعة أم درمان الإسلامية والندوة العالمية للشباب الإسلامي والمحاكم السودانية مرّة أولى سنة 1968 ومرّة ثانية سنة 1985 وهي المرّة التي أعدم فيها³⁹. ولئن وشى تعدّد الجهات التي أقرّت برّدّة محمود طه بموضوعية الحكم، فإنّ ازدواج موقف الشيخ حسن الترابي يدعم ما ألعنا إليه في خطاب القرضاوي السابق. فقد أبدى الترابي موافقة ضمنية على إعدام الشيخ السوداني لأنّ "ردّته فاقت كلّ أنواع الرّدّة التي عرفناها في الملل والنحل السابقة"⁴⁰ على حدّ تعبيره بعد إعدام محمود طه مباشرة، بل إنّ الترابي فسّر معارضة محمود طه لقوانين سبتمبر التي تمّ في ضوئها العمل على التطبيق الحرفي لأحكام الشريعة الإسلامية من بتر الأيدي والأرجل وتحضير الاختلاط بين الجنسين لتهمة الشروع في الزنا على أساس الحسد والغيرة التي انتابت محمود طه الذي رأى في النميري "رجلاً دينياً

35 جرى ذلك في رمضان 1381هـ/1961م وقد قال ابن عاشور قولته الشهيرة: «صدق الله وكذب بورقية».

36 أفاض الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر السابق في شرح عقوبة المنتحر، وهي عقوبة أفسى حتّى من عقوبة الذي يقتل غيره وصاحبها خالد في النار. راجع محمود شلتوت: الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة، ط2، دار القلم، (د-ت)، صص 420-421.

37 جاء موقف القرضاوي في بيان نشر بموقع الجزيرة مقتطفات منه تحت عنوان القرضاوي يوضّح موقفه من البوعزيزي، راجع: www.aljazeera.net

38 من 5 جانفي إلى 18 جانفي 1985.

39 راجع موقع ويكيبيديا.

40 محمود محمد طه ناشط إسلامي وقف ضد الإخوان، جريدة العرب، 2014/3/8.

يريد أن يقوم بنبوءة غير نبوءته هو، وأكلته الغيرة فسفر بمعارضته ولقي مصرعه غير مأسوف عليه البتة⁴¹. لكن بعد سقوط حكم النميري ناقض الترابي نفسه حين ادّعى أنه لم يجادل محمود طه في حياته أصلاً. وأنه "لا يجب أن يتهم إنساناً بالكفر مهما فعل"⁴². ولئن بدا هذا الموقف المتناقض للترابي غير منسجم معرفياً وأخلاقياً، فإنه موقف مفهوم إذا ما ربطناه بالازدواج الذي يعدّ سمة مميزة للأدبيات الإخوانية سواء في قضية الردّة والتكفير⁴³ أو في غيرها من القضايا المصيرية خاصة في مجال السياسة والخيارات الحضارية الكبرى.

إذا كان ما يعرف بالربيع العربي قد بعث في بدايته الأمل في تحرير الديني والمعرفي من سلطة السياسي والانصراف إلى القضايا الحقيقية، فإنّ سطحية التحديث المنجز وضعف ثقافة المواطنة بالعالم العربي قد أجهضا ذلك الأمل وفضحا تهافت مركزاته وهشاشتها، إذ تزايد عدد المفتين وتفاقت الفتاوى إلى درجة أضحى فيها "الفقيه الفضائي"⁴⁴ ظاهرة لا تهدّد فقط استقرار المجتمع⁴⁵، وإمّا استقرار الدول واستمرارها. ويمكن في هذا الصدد العودة إلى فتوى الجهاد بسوريا⁴⁶ للتأكد من خطورة الأزمة التي تهدّد الوجود التاريخي للعرب وكياناتهم السياسية. ولا شك أنّ تلك المؤشرات لا تساعد على تطوير مفهوم الدولة الحديثة وعقلنة المجتمع، ولا تساعد الدين أيضاً في تحقيق مقاصده الروحية والإنسانية الكبرى باعتبار أنّ "وجود الدين أصلاً ودلالة لا يتحقّق إلّا في إطار سياسي محدّد"⁴⁷.

خاتمة:

شكّل التجاذب والتنافر القائمان على التحيّز والاستحواذ في علاقة الفتوى الشرعية بالسياسة في العالم العربي عائقاً أمام تطوّرها، فتحوّلت من عنصر يمكن أن يسهم في ترقية الخطاب الديني إلى عنصر من عناصر وهنه وضعفه. وفي الحقيقة لا يقتصر هذا التوتر على علاقة الديني بالسياسي، وإمّا يشمل الثقافة بوجه عام. ولا شك أنّ تجسير تلك الفجوة يتطلّب مراجعة تامّة تفضي إلى تقديم المعرفي على أي شيء آخر.

41 المرجع السابق.

42 م ن.

43 للاطلاع على مضامين أفكار محمود محمد طه التي قادت إلى الإعدام ولائحة الأحكام الموجهة له يمكن مراجعة مقال محمود مراد محمد: محمود محمد طه مأساة مفكر في زمن الردّة، موقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ 2014/5/10.

44 عبد الله الغدامي: الفقيه الفضائي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2011، ص 119.

45 راجع تحقيق: الاختصاص صناعة وتصدير الفتاوى شيوخ حوّلتهم الفضائيات إلى نجوم، جريدة الصباح الأسبوعي التونسية بتاريخ 6 جوان 2016.

46 أكثر من 75 مؤسسة إسلامية رسمية وغير رسمية على رأسها اتحاد العلماء المسلمين ورابطة العالم الإسلامي ومنتدى المفكرين المسلمين وغير ذلك أصدروا فتوى الجهاد بالنفس والمال والسلاح بسوريا راجع موقع: www.yet.org

47 خالد الدجيل: فتوى التكفير، ما رأي هيئة كبار العلماء؟ جريدة الاتحاد الإماراتية 3 مارس 2010.

«فتوى»

ترجمة مادة «فتوى» من دائرة المعارف الإسلامية، ط2، بالفرنسية جزء 2 ص، ص، 886، 887

◆ فيصل سعد

تنطبق الفتوى بوصفها مشورة في مسألة فقهية في الإسلام على كل المجالات المدنية أو الدينية. وتقديم الفتوى هو الفتيا أو الإفتاء. وتطلق التسمية نفسها على مهنة الاستفتاء. أمّا من يقدم الفتاوى أو يمارسها فهو مفت، ومن يطلب فتوى فهو مستفت. وتتطابق مؤسسة الفتوى مع مؤسسة فقه القانون الرومانية التي يحق لفقيه القانون رسمياً أن يجيب فيها من يسأل من الأفراد أو القضاة.

وقد تأكدت الحاجة إلى الاستفتاء في الإسلام مبكراً، إذ اقتضى العدد المتزايد لأتباع الدين الجديد المتحمّك بطابعه الشمولي في المظاهر الزمنية والروحية على حدّ سواء، وفي الحياة اليومية وفي استمرار العمل بأحكام البلاد المفتوحة وأعرافها المتعين وصلها بأي شكل بالتعاليم الجديدة وصهرها في المدونة الفقهية الإسلامية التي كانت آخذة في التكوّن، اقتضى الالتجاء الدائم إلى آراء الأشخاص الأكفاء. وكان دور المفتي، تماماً كدور الحكيمات في القانون الروماني، مهما في تثبيت بنية الفقه الإسلامي. وتعدّ المدونات المتضمنة لأجوبة المفتين المشهورين من بين أهم الآثار الفقهية.

إنّ الشروط المطلوبة في الفقه الكلاسيكي للاضطلاع بخطة الإفتاء أو حتى لتقديم فتوى هي: الإسلام والعدالة [أنظر عدل] والاجتهاد أو القدرة على استنباط الحلول للنوازل بإعمال العقل. ويرى دارسون أنّه لم يكن يوجد فقهاء في تلك العصور لهم تلك المقدرة وإمّا فقهاء ليس لهم سوى نقل آراء سابقينهم... فأراؤهم لا تكون فتاوى بالمعنى الدقيق، وإمّا مجرد «عروض آراء». وخلافاً للقاضي يمكن للمفتي أن يكون امرأة وعبداً وأعمى وأبكم (إلا إذا تعلّق الأمر بمفت موظف عمومي).

وتُطلب الشروط المذكورة آنفاً عندما يتعلّق الأمر بفتوى معزولة أو بفتوى تُمارس بوصفها خطة على حدّ سواء.

وتقدّم الفتاوى للأفراد بالقدر نفسه الذي تقدّم به للقضاة في ممارسة خطّتهم ولكل السلطات الأخرى. وتأمّر الشريعة القضاة خصوصاً بطلب المشورة. وظلّ مفتون في عدد من البلدان، مثل الأندلس التي اتسعت فيها مؤسسة الشورى، دائماً ملحقين لمكاتب القضاء بصفتهم مشاير. والفتوى في الأصل مهنة حرة لكن السلطة تتدخل فيها بطرق مختلفة. وتراقب الدولة ممارسة هذه المهنة وتدخل المراقبة عادة في صلاحيات القاضي الذي يمكنه عند الاقتضاء أن يحجر على مفت. ومنذ القرن 1هـ / 7م أخذت الدولة على عاتقها أن تعيّن بنفسها قضاة مختصين بمثابة مفتين لتوجيه اختيار الأفراد. ثمّ أنشأت فيما بعد مراكز رسمية للفتيا التي أضحت وظيفة عمومية تترتب مثل القضاء العدلي في صنف

الوظائف الدينية. ومن جهة أخرى يبقى القائمون بتلك الخطط تحت تصرف الأفراد ولكنهم مرتبطون مباشرة بخدمة السلطة. وهكذا يكون هؤلاء المفتون في دولة المماليك جزءاً من (مجلس المظالم) للسلطان ولولاة الأقاليم. وأمكن لخطّة المفتي في عصور عدّة، وفي مناطق متعدّدة مثلما هو الحال في الإمبراطورية العثمانية أن تنضمّ لخطّة القاضي. وكان يُحظر على القائم بالفتوى أن يقدم فتاوى بخصوص القضايا التي يكون فيها موقوفاً. ولا تلحق خطّة الفتيا ضرراً بالممارسة الحرّة للمهنة. غير أنّه مع إدخال القوانين والتشريعات المستعارة من الأنظمة الأوروبية في أغلب فروع المدونة القانونية تقريباً آلت هذه الوظيفة إلى الإهمال. وتبدو ممارسة الفتوى في المواد التي بقيت متأثرة عموماً بمبادئ التشريع الإسلامي شأن الأحوال الشخصية والأوقاف في طريقها إلى الزوال.

و لم تبق الخطّة على حالها إلا بوصفها وظيفة عموميّة، بل بوصفها أمراً باقياً في التاريخ موسوماً بطابع الدولة الإسلامي. ولذلك لم يدعُ عملياً أصحاب هذه الوظيفة في الدول الإسلاميّة التي لها هيكلّة الدولة إلى تبرير عملهم التشريعيّ.

و عرفت خطّة الفتيا تحوّلًا مهمًا في الدول التي تمثّل فيها المجموعة الإسلاميّة شريحة من السكّان - شأن لبنان - فقد أصبح «مفتي الجمهورية» القائد الديني للمجموعة وممثّلها في هذه الخطّة لدى السلطات. وهو رئيس كلّ القائمين بالعبادة والعاملين في مصالح الأوقاف الإسلاميّة. وتندبده مدى الحياة هيئة تتكوّن من أشخاص أكفاء من بين المجموعة (أمر تشريعي، 18، مرخ في 13 جانفي 1955). مع أنّه مازال يوجد مفتون بالمعنى التقليدي تابعون لمفتي الجمهورية.

بيبليوغرافيا

Ibn Khaldun, Mukaddima, éd. Beyrouth, 220 (trad. Angl., Rosenthal, I, 451 sqq.) ; Tyan, Histoire de l'Organisation judiciaire en pays d'Islam, dans Ann.Univ. de Lyon I, 1938,I éd.323 sqq. et les références indiquées ;Juynboll ,Handbuch des islamischen Gesetzes , Leyde 1910, 55sqq.; Ibn Nudjaym, al-Bahr al-ra'ik ,Caire s.d,265 sqq. ; Damas efendi, Madjma' al -anhur, Istanbul1328154 ,1910/ sqq.

(E.TYAN)

في الإمبراطورية العثمانية

يظهر أنّه كان لحظة الإفتاء عند العثمانيين الأوائل الطابع الظرفي نفسه الذي كان في سائر الأمكنة حتى ذلك العصر في البلاد الخاضعة للنفوذ الإسلاميّ. فقد أصبح بإمكان كلّ شخص مشهور بعلمه وبتقواه أن يدعى إلى الاضطلاع بدور الحكم الذي ترتضيه الأطراف المتواجّهة في نزاع حول مسألة فقهية. ويمكن لرأيه أن يكون حاسماً. لكن بما أنّ هيئة تنظّمها الإمبراطورية تتّسع بسرعة كانت تتطلّب نظاماً أكثر توحيداً للممارسة القضائيّة، فإنّ مثل هذه السلطة ظلّت موكولة شيئاً فشيئاً لعدد قليل من القائمين بالوظائف العمومية (قضاة العسكر، والعسكر ومؤدّبو السلاطين وقضاة المدن الكبرى مثل

بروسية وأدرنة إلخ...) والذين يمكن أن نوكل إليهم اتخاذ قرارات مفتية من درجة أقل. لكن لم تكن هذه الممارسة كذلك مرضية البتة لأنها كانت تبدو معلمة للشرع الإلهي وجاعلة منه أداة لتحقيق إرادة الحاكم. وأُسند كذلك في حكم مراد الثاني (-824 855 هـ / 1421 - 1451 م) الحق في إصدار الفتاوى حصرياً إلى شخص يُدعى شيخ الإسلام. ذلك أنه لم يكن له، على الرغم من تعيين السلطان له، أي دور في مجالس الدولة، ولم يكن يتقاضى أي أجر نظير الأحكام التي يُصدر. وكان ينظر إليه على أنه فوق كل اعتبار مدني. ولم يكن له أي اتصال مع الأطراف المتنازعة أو ممثليها. وكانت كل قضية يوكل الحكم فيها إليه يحررها كاتب الفتوى في شكل فرضية. ويتولى مراجعة تقديمها وإصلاحه كاتب آخر من المصلحة نفسها يُدعى «المُمَيِّز»، بحيث أن الأمر لم يكن يتعلّق إلا بمجرد سؤال في القانون يكون عليه أن يقرّره. وكان «الفتوى أميني» يسجّل هذه الفتاوى ويحفظها في مصلحة للأرشيف الخاص (فتواخان)، إذ يمكن العودة إليها عند الحاجة. وكان هؤلاء لأشخاص الثلاثة يتقاسمون القوانين التي تخضع إليها الفتوى أي ثمانية إجراءات في منتصف القرن 17م (ب، ريكوت، الوضع الحالي للإمبراطورية العثمانية، لندن 1670، 190). وعلى الرغم من أنه مع الوقت اتسعت وظيفة شيخ الإسلام إلى حد أنها صارت تشمل عدداً آخر من المصالح والوظائف (أنظر تنظيمها برعاية مصطفى خيري بين 1914 - إستنبول 1334، 1334 salnamesie ilmiyye) (مثلما أُشير إليها في، 1400، وما بعدها)، فقد بقي القطاع الخاص بالفتاوى إجمالاً مثلما وصفنا أعلاه. وكانت بعض الفتاوى المختارة لبعض الشيوخ المُمَيِّزين تُجمع أحياناً في شكل كتب. لكن لا تلك المجموعات ولا القرارات المحفوظة في «الفتوى خان» كانت تساوي القضية السابقة: ذلك أن هذا الشكل من فقه القضاء غير معروف.

ونجد أشخاصاً يحملون لقب مفت، ويمارسون وظيفتهم مع القضاة في كل المقاطعات، لكن لا صلة لهم بالفتاوى إلا من حيث الاسم. وفي حين ينبغي نظرياً أن يكون المفتي رجلاً متعمقاً جداً في المصادر الرسمية لمذهبه، وأن يكون فوق كل شبهة فإنه عملياً لم يكن السكان المحليون يطلبون منه إلا الاتصاف بالخصلة الأخيرة (التنزه عن الشبهات).

و بالفعل مثلما أن القاضي كان عادةً موظفاً عرضياً غريباً عن المنطقة، وكان فضلاً عن ذلك يُعدُّ الفاعل والناطق باسم السلطة الدنيوية فإنه لم يكن لأحكامه سلطة دينية إلا إذا كانت تحظى بموافقة ضمنية من شخص مسنّ محترم محلياً لتقواه، وله درجة من الثقافة أرفع بقليل من المستوى المتوسط الذي كان متدنياً جداً. ويمكن أحياناً لقاض متقاعد أن يضطلع بهذه الخطة في مكان إقامته تماماً مثلما يضطلع بها فرد من عائلة مثقفة في المدن الكبرى، لكن من ناحية أخرى لم يكن المفتون ينتمون إلى طبقة العلماء. ولم يكن حضورهم في الأقاليم ضرورياً إلا لإقامة التمييز القانوني بين «القضاء» و«الإفتاء» ولتجنّب المصاريف والآجال التي قد تكون اقتضتها ضرورة العودة فيها باستمرار إلى إستنبول للحصول على توجيهات من شيخ الإسلام. وعلى الرغم من أن لهؤلاء المفتين وثيقة تولية من هذا الشيخ فإنهم لم يكونوا بأي شكل جزءاً من تنظيم مركزي. وكان أجبرهم الوحيد جزءاً من الموارد التي يجيبها القاضي نظير الأعمال التي يشاركون فيها. تلك هي الحال في أراضي الإمبراطورية العثمانية (بلاد الروم والأناضول) حيث كان المذهب الحنفي بالذات معتمداً. على أنه كان يمكن لتقاليد وممارسات في الأقاليم العربية (مصر وسوريا وشمال إفريقيا) حيث لم يكن القضاء يعيّنون من إستنبول إلا في عدد من المدن العربية (مصر ودمشق وحلب والقدس ومكة والمدينة-) وهي مجرد وظائف براتب بلا عمل على نهج الوظائف الأكثر رقيّاً- أن تبقى سارية المفعول. وهناك غالباً ما ظل مفتو مختلف المذاهب الأخرى هم أصحاب

الرتب الدينية والقضائية الأساسيين. هكذا كان يعرفهم شيخ الإسلام الذي كان، بمقابل ما، يمكنهم من الإجازة في الوظيفة، وتعرفهم السلطات المدنية التي كانت تنفذ أحكامهم.

لقد كانت الفتوى وثيقة ذات صبغة توافقية لم تتغير البتة على مرّ العصور، إذ بدأت ابتهالاً دينياً بالعربية مكتوباً في الغالب بطريقة معقدة ومنمنمة الزخرفة. وكانت هذه الوثيقة تتغير بحسب اختيارات كاتب التحرير. على أنه بعد منتصف القرن 12 هـ/18م بقيت عبارة «التوفيق من الله» ثابتة لا تتغير. أما بقية الوثيقة المكتوبة بالتركية فقدم لها بالكلمات التالية «ب مسألة أو (بخصوص): كيف أجاب الأمة الأحناف عن هذه المسألة؟ ومن ثمّ كان يليها عرض المسألة المتنازع فيها والمقدمة في شكل فرضية. أما هوية الأطراف المتنازعة فكانت مخفية تحت أسماء مستعارة (زيد، عمرو، هند، زينب). وعند انتهاء العرض كانت النقطة الوحيدة محلّ النزاع تقدّم في شكل سؤال مباشر تليها إحدى صيغ العريضة كالتالي: «هل يمكن لهذا أن يفسّر، وهل يمكن (لهذا التفسير) أن يُجازى عليه في الآخرة؟ وغالباً ما تختصر بعد ذلك في بيان «بيرولا». وكان القرار يُكتب على الصفحة نفسها بخطّ الشيخ، ويقدم له بلفظ الجواب الذي تتباعد فيه الحروف بطريقة تظهر فصلاً بين السؤال والجواب. وسرعان ما كانت قابلية كلّ حكم بشريّ للخطأ تؤكّد بعبارة الله أعلم مرسومة على السطر نفسه. وكان الجواب دائماً مختصراً. وغالباً ما كان يعبر عنه بمجرد عبارة «نعم» أو «لا». ولم يكن البتة مدعماً بأسباب أو بشواهد ذات قيمة. وتنتهي الوثيقة بإمضاء الشيخ (وكان استعمال الخاتم ممنوعاً إلا إذا كانت حالة الشيخ الصحية لا تسمح له بالكتابة..).

سنة 1924 ألغيت خطة شيخ الإسلام في الوقت ذاته الذي ألغيت فيه الخلافة العثمانية، وعوّضت بمصلحة الشؤون الدينية الملحقة بديوان الوزير الأول. ويديرها موظف يعينه هذا الأخير.

Bibliographie: voir Shaykh – al Islam

J.R.WALSH

«الفتوى»

ملف أعدّه محمد خالد مسعود وجوزيف أ. كيتيتيتيان وبرنكلي مسيك وأحمد س دلال
وجوزلين هندركسون
ضمن موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي، بالإنجليزية

ترجمه عن الإنجليزية

◆ عبد المجيد يوسف

مفهوم الفتوى

تقدّم النظرة التاريخية لكلمة فتوى ثلاثة مفاهيم مختلفة محمولة على اللفظة

- نظام المعلومات المتعلقة بالديانة الإسلامية عموماً

- وتوفير الاستشارة للمحاكم

- وتأويل التشريع الإسلامي.

فأما المفهوم الأول الذي لعب دوراً مركزياً في التاريخ فقد ظهر بلا ريب في العصور الحديثة مثلما نلمس ذلك في المحتوى وفي التعريفات التي تقدّمها المجمع الإفتائية الحديثة. ونذكر على سبيل المثال فتوى دار العلوم بديوبند (ديوبند 1962) (1) حيث عرّفت الفتوى على «أنّها مسألة تُثار حول الشريعة أو حول الديانة وشرح يُقدّم حول ما يُتلقى من الاستفهامات حول هذه المسألة» تقدم من طرف رجال الإفتاء في ديوبند وهي مدرسة إصلاحية للتعليم الديني أنشئت سنة 1867

وليس بالإمكان تتبّع التطورات الحديثة لمفهوم الإفتاء دون الأخذ في الاعتبار التطور الدلالي لهذا المفهوم في بداية الإسلام. اشتقت كلمة فتوى من الجذر «فتى» الذي يضمّ في حقله الدلاليّ معاني من قبيل «الفتوة» و«الجدة» والتّوضيح والشرح، واستعملت اللفظة في القرآن استعمالين هما طلب جواب حاسم وتقديم جواب حاسم» (4-127) بالرغم من أن ليس لأيّ واحدة من هذه الإجابات مفعول مُلزم. وبالتالي فإنّ مفهوم الفتوى كان في بداية الإسلام قد تطوّر في إطار عملية سؤال- جواب لغاية تواصل أفضل في خصوص المسائل الدّينية بغاية المعرفة المجرّدة دون تخصيص محدّد.

أما بعد أن وقعت مطابقة مفهوم الفتوى بالحديث (أحاديث النبي، والحديث قسمان: المتن والإسناد وهو سلسلة التّأقلين الضّامين لصحته) فقد أصبحت الفتوى مرتبطة بالرّأي وبالفقه.

وبحصول مدوّنة من الأحكام الشّرعية فإنّ اللفظ المتّبع هو «المدرسة» المعتمدة على التّأويل، خاصّة إذا كان الفقه قاصراً عن تقديم موقف عملي واضح.

وتفتح الفتوى حقلاً واسعاً على المسائل التّشريعيّة النظريّة وعلى علم الكلام والفلسفة والعقائد غير المدرّجة في باب الفقه. وهكذا فإنّ مفهوم الفتوى يشمل اهتمامات أوسع بمسائل الدّيانة والمجتمع، منعكسة في القانون الإسلاميّ الرّسميّ المحدّد في المدارس الفقهيّة الخمس.

ومن وجهة نظر السّلطة القضائيّة فإنّ الفتوى تتعارض والأحكام القضائيّة من حيث قابليّة التطبيق، حيث أنّ مجالات الفتوى أوسع من أحكام القضاء، فالعبارات مثلاً لا شأن للقضاء بها حتى وإن كانت من أركان الشّريعة الإسلاميّة تأخذ حيّزاً كبيراً في مدونة الفقه والإفتاء.

والفرق الأساسيّ بينهما يوجد في الطّابع الإجرائي، حيث أنّ القضاء ملزم ونافذ أما الفتوى فاخترائيّة.

وهكذا فإنّ مبدأ الفتوى يمكن اعتباره أداة غير مباشرة لتعريف المبادئ الشّكلية للقوانين عند تطبيقها من طرف المحاكم.

أما من جهة الواجبات الأخلاقية والدّينية فإنّ الفتوى قد تتناقض والتقوى كأن تسمح الفتوى بالاختيار بين «الرخصة» وبين «العزيمة» وهي موقف صارم ممّا هو مباح على نحو ما، فيلجأ المرء إلى حيلة شرعية ليلتفّ حول مقتضيات قانون لا جدال فيه، بيد أنّ التقوى لا تقبل مثل هذه الألاعيب. ومثل هذا التناقض كثيراً ما نجده في أدبيات الصّوفية.

وهكذا فإنّ الفتوى لها استقلالها عن مجال القضاء على الرغم من أنّه في بعض الأنظمة نجد رجال الإفتاء الذين أصدروا فتاوى ملحقين رسمياً بالمحاكم الشّرعية، كما كان الأمر في مجالس الشّرع الأندلسيّة حيث ينتصب المفتي على أنّه مستشار. أما في مجالس القضاء الهنديّة البريطانيّة فكان رجال الإفتاء ينتصبون «مولوين» أي متدرّبين فجمّعوا مجلّدات من الفتاوى لفائدة القضاة. هذه الآراء والأحكام المتّفق عليها أسست قاعدة لمدرسة فقهية مخصوصة.

لهذه الأسباب تقريباً كان وضع المفتي في الأنظمة السّياسيّة الإسلاميّة محدّداً بدور الفقه المعتمد في مجتمع ما. ففي بلاد الأندلس كان رجال القانون نافذين لأنهم كانوا جزءاً من مجلس الشّورى الخاصّ بالأمراء والخلفاء. أما في الأنظمة السّياسيّة للعثمانيّين والمغول فقد كان المفتي يعيّن شيخاً للإسلام، وكان رجال الإفتاء يعيّنون كذلك في وظائف مختلفة كالقيام بالحسبة ومراقبة الأسواق والسّهر على الأخلاق العامّة وتقديم المشورة للحكّام في ما يعرض من المسائل الدّينيّة.

وفي الحقبة الاستعمارية استعادت «المدرسة» دور المفتي في الإرشاد الديني. ووضعت المدرسة مؤسسة دار الإفتاء وهو مكان تصدر عنه الفتاوى.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين دُعِمت الصحافة المكتوبة ثمّ وسائل الاتصال الإلكترونيّ دورَ الفتوى وتأثيرها. وجابه رجالُ الإفتاء تحدّيات يوميّة في مجالات الاقتصاد والسّياسة والعلوم والتقنيات.

ولم يتّسع مجال الفتوى فحسب، ولكنها انتشرت بسبب جاهزيتها الفوريّة لتبلغ جمهوراً أكبر وبسبب لغتها وأسلوب تقديمها. وعلى الرغم من أنّه لا وجود لسلطة إسلاميّة دَولِيّة أنشئت لغاية تسوية الخلافات الفقهية فقد أقيمت أكاديميّة إسلاميّة للفقّه سنة 1981 من طرف منظمة المؤتمر الإسلاميّ، بيد أنّ تأويلاتها ليست ذات طابع إلزاميّ. وتفسّر السّلطة الإيديولوجية للفتوى بشكل ثابت بالقول إنّ المفتي هو نائب النّبيّ وخليفته وهو المشرّع. ومن ناحية قانونية فإنّ سلطة المفتي مستمدّة من نظرية «التقليد» واتباع السّنّة وهو ما يقتضي استشارة عالم خريّج مدرسة شرعيّة إذا تطوّع لذلك.

ومن هنا فإنّ على المفتي أن يستعرض ما يستند إليه رأيه، أمّا سلطته فمعنويّة مؤسّساتيّة وليست شخصيّة، ولذلك فإنّ مؤهّلات المفتي وقواعد إصدار الفتاوى وقع التّنصيب عليها بإسهاب.

وعلى المستفتي القبولُ برأي المفتي والرضوخ له إذا كان مقتنعًا بكفاءته وبأن رأيه يقوم على الفقه المعروف.

وينبغي نظرياً أن يكون المفتي مجتهداً قادراً على تأويل الأحكام ليمارس رأياً شرعياً بقطع النظر عن المدارس الفقهية. أما المقلد أي المنتمى إلى إحدى هذه المدارس فهو مخوّل له أن يصدر فتوى شرط أن يذكر المرجع الذي استند إليه.

ويعرّف العلماء المعاصرون الفتوى بشكل عامّ على أنّها رأيٌ قانونيٌّ يصدره خبير بالقانون الإسلاميّ (إميل تيان 1960 ص 219) نظرًا إلى أنّه لا وجود لسلطة تشريعية في الإسلام. وحسب هذا التّأويل فإنّ دور المفتي في الأنظمة السّياسيّة الإسلاميّة مدمج في مؤسّسة الشّورى كما في المؤسّسة التّشريعيّة. في مثل هذا الوضع السّائد حاولت الحكومات الإسلاميّة وخاصة في العصر الحديث مراقبة إصدار الفتاوى عن طريق تأسيس مجالس تقدّم المشورة للدّولة حول ما يطرح عليها من المسائل.

ومن أشهر المجالس مجلس الفكر الإسلامي بباكستان وهيئة كبار العلماء بالسعودية وجامعة الأزهر بمصر على الرغم من أنّ دورها استشاريٌّ بحث فإنّها مستقرّة بكلّ أمان في صلب الوزارات الدّينية وليس في أقسام العدالة حيث موطن الخصومات.

وفضلاً عن ذلك فإنّ الفتوى تهدف إلى توضيح مسائل الحقوق غير المعهودة أو الدّقيقة التي لم تتعرّض لها التشريعات المدنّية الحديثة. وفي بعض الأحيان تكون الفتوى مناقضة للقوانين السّارية، وخاصة قد تتحدى تأويلات محدّدة.

ومن بين الفتاوى الأخيرة الشهيرة واحدة تخصّ آية الله روح الله الخميني سنة 1989 الذي أهدر دم سلمان رشدي مؤلف «الآيات الشيطانية» حيث زعم أنّه وضع كتابه ضدّ رسول الإسلام وضدّ القرآن.

وكان منشور الخميني هادفاً إلى ردع الجميع عن شتم المعتقدات المقدّسة للمسلمين.

وأصدر الشّيخ يوسف القرضاوي في 14 أبريل 2004 فتوى نادى فيها بمقاطعة البضائع الأمريكيّة والإسرائيلية لأنّها - حسب زعمه - يساعد استهلاكها على تقوية العدوّ في صراعه ضدّ فلسطين. وقال القرضاوي إنّ المنتوجات الأمريكيّة مثلها مثل البضائع الإسرائيليّة حرام. وإذ قاطع بعض المسلمين هذه البضائع فإنّ هذا الأمر ظل اختيارياً تماماً.

ولعلّ أشهر الفتاوى تلك التي أصدرها حديثاً أسامة بن لادن يهاجم فيها الولايات المتّحدة ويحضّ أتباعه في الكتائب الثوريّة الإسلاميّة على مهاجمة المصالح الغربيّة، على الرغم من أنّ أغلب العلماء اعتبروه غير كفء لإصدار الفتاوى.

فإذا أردنا أن نفهم النزعات المعاصرة والتّطورات فإنّ الفتوى ينبغي اليوم أن تعتبر وظيفة من وظائف التّصرّف والتواصل والإعلام.

بيبليوغرافيا مختصرة

وائل حلاق: تاريخ النظريات التشريعية الإسلامية.

يقدم معلومات ضافية حول تطور الفتوى في صلب النظريات الفقهيّة الحديثة.

يوسف القرضاوي: الفتوى بين الانضباط والتّسيّب. القاهرة 1988. فيه إعادة النظر في النقاشات التقليدية حول قواعد الإفتاء وأخلاقياته. ويقدم المؤلّف تلخيصاً ضافياً للنظرية القانونية للفتوى ومدخلاً جيّداً لبعض الإشكالات في بعدها الحديث.

محمد جمال الدين القاسمي: الفتوى في الإسلام. بيروت 1986. تأليف ممتاز في أدب المفتي يتعلق بالقواعد والاشتراطات المتعلقة بإصدار الفتوى وصفات المفتي.

جوزف شاخط Schaht: مدخل إلى القانون الإسلامي. أوكسفورد 1964 مقدمة مختصرة عن طبيعة مؤسسة الفتوى في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة السفر 2 ص 688 ليدن. 1960 وفيه نقاش مختزل عن مفهوم الفتوى وتاريخها وخاصة بالرجوع إلى التطورات الحديثة.

إميل تيان Tyan: تاريخ المؤسسة القانونية في بلاد الإسلام الطبعة الثانية ليدن 1960. وفيه نقد ممتاز لتاريخ مؤسسة الفتوى ونقاش حول مناقب المفتي ومنهج الفتوى وطرائقها في الآداب الإسلامية.

العمل والوظيفة

الفتوى رأيٌ يصدره مُفتٍ في شكل إجابة عن مسألة. وتعتبر الفتوى مجسّمة لتأويل خاصٍّ للشريعة (القانون الإسلامي)، وهي مؤسسة قانونية دينية أساسية انتشرت ونضجت مبكراً عبر الزمان والمكان في المجتمعات الإسلامية إلى الآن، مساهمة بشكل حاسم في الدينامية المستمرة للتشريع والأنظمة والحياة المحلية.

وباعتبارها مقولة مختصة بالمضمون القانوني فإن إصدار الفتاوى أقلّ تداولاً من الأحكام، فالفتاوى شبيهات بالاستشارات القانونية عند الرومان أو «الاستشارة» «رسبونصا»⁽²⁾ عند العلماء اليهود.

ومقارنة بما يصدر عن زملائهم من القضاة فإن أصحاب الفتاوى لديهم سلطة مختلفة. وبعبارة تقنية فإن الأحكام القضائية عمل «إبداعي» أو ابتكاري في حين أن الفتاوى ذات طابع «إعلامي»، وهكذا فإن الأحكام ذات صيغة إلزامية وتنفيذية في حين أن آراء المفتي استشارية محض

و على الرغم من أنه لا يوجد تكوين مسبق في مجال القضاء الشرعي فإن سلطة الأحكام القضائية نزعاً إلى البقاء محدودة لا تتعلق إلا بحالات مخصوصة.

وعلى عكس ذلك فإن وزن الفتاوى عام، وبإمكانها أن تشمل جميع المجالات المتشابهة في مجتمعات وثقافات مختلفة. وتوثق الأحكام في سجلات قضائية ولكنها لا تذاع ولا تشهر، في حين أن الفتاوى الصادرة عن رجال الإفتاء يمكنها أن تهذب وتُنشر وتذكر سواء من طرف المستفيدين منها أو ممن أصدروها. وبما أن الفتاوى تصدر عن رجال إفتاء يمكن أن يكونوا في أغلب الأحيان باحثين خواص فإنهم لا يتمتعون بالصدارة كما القضاة أو كالشخصيات السياسية. وفي مجالات تطبيق الشريعة وخاصة قبل انتشار المؤسسات القانونية العمومية بالدولة صار عمل المفتي مكملًا لعمل القاضي، وفي كثير من الأحيان يحدث التمييز بشارات التبجيل.

لكنّ الدورين كانا دائماً متباينين، وعلى الرغم من أن القضاة كانوا يستمعون إلى المطالب المتعارضة للخصمين وإلى حججهما ثم يصدرون قراراً فإن التبادل في التأويل الذي ينتج عنه إصدار الفتوى ذو طابع مختلف. فالمفتي يجيب عن مسألة سائلين منفردين حسب مشيتهم وفي ظروف سرية في أغلب الأحيان نظراً للطبيعة الحساسة لهذه المسائل. وعلى خلاف القضاة الذين هم باحثون عن الحقيقة فإن رجال الإفتاء يأخذون الوقائع مُسلمة كما يقدمها السائل. والقاضي والمفتي هما مؤولان للشريعة ولكن عملهما التأويلي يختلف في المنطلق. فإذا يكون عمل التأويل لدى القاضي موجهاً نحو بحث الحجج مثل شهادة الشهود والتحرّي والقسم، فإن عمل المفتي يتمثل في طلب الأدلة من المصادر النصية للشريعة بما في ذلك القرآن والسنة.

وفي ظل التطور السريع لمختلف المذاهب صلب التفكير التشريعي الذي يفرق بين السنة والشيعة أصبح رجال الإفتاء يتطابقون وجماعة التأويل الخاص بالمذهب، وأحياناً يتطابقون والمقرّر الدراسي لبعض المؤسسات التعليمية مثل «ديوبند» في الهند أو الأزهر في القاهرة. ومثل ذلك أنه، في المدرسة المالكية التي تبدو الأقل تشدداً في المسائل الفقهية،

فإن تطبيق الأحكام وتعدد الآراء كل ذلك كان نتيجة كثرة التلاميذ للإمام مالك في المدينة، وهو ما أنتج تعددًا في وجهات النظر حول كل ما يعترض من المسائل.

وفي زمن قريب وخاصة في القرن العشرين فإن العديد من رجال الإفتاء انبروا يؤكدون استقلالهم الفكري من كل تلك السنن التأويلية. وقبل ذلك - كما سنراه في ما يصدر عن مكاتب رجال الإفتاء (آداب الإفتاء) فإنه قد لوحظ تفاوت في الكفاءة بينهم، فكان أرفعهم المفتي العام أو المستقل، وهؤلاء في العادة لا يتبعون آراء المشرعين الآخرين أو مواقف المدارس الفقهية ولكنهم يؤولون المسائل مباشرة عبر تحليلهم الشخصي للمصادر الأساسية وهي القرآن وسنة الرسول.

ويأتي مباشرة بعد هذه الطبقة العليا طبقة «غير المستقلين» أو رجال الإفتاء «التابعين» وفيها مستويات عدة، لكنهم كلهم يُصنّفون مقلّدين تابعين بدرجة معينة لمذهب معروف. وتحتوي الفتاوى الكبرى على علامات واضحة لجهد المجتهد والتأويلات الشكلية النظرية. ولكن حتى أكثر الفتاوى بساطة، تلك التي تُبدي الرأي بالمسائل المعتادة، هي عمل تأويلي.

وبعد فقد كان هناك عديد «التخريجات» من هذا القبيل. والتخريج عملية تُقدّم خلالها أجوبة عن حالات خاصة لم يكن فيها حكم، فيقع اللجوء إلى حالات شبيهة بها في النصوص الأصول. ومرة أخرى فإن اعتماد المدرسة المالكية يوفر عديد الإمكانيات التأويلية مستندة إلى الآراء المنسوبة إلى الإمام مالك وبالتالي فقد توفّر إرث واسع في الأحكام الشرعية أدى أحيانًا إلى ارتباك لا يُنكر في بعض المجتمعات الإسلامية.

ومن الناحية النظرية يمكن أن تصدر الفتوى شفهيًا. وفي غياب مكتب خاص مُعدّ للغرض في صلب الإدارة العثمانية لا يمكن التعرّف على وتيرة لإصدار الفتاوى. وكانت الفتاوى - ربما أغلبها - تعتبر ممارسات اعتيادية، فكانت - تبعًا لذلك - تقدّم مباشرة للمستفتي دون ترك أثر توثيقي.

فعلى سبيل المثال نجد في الإمبراطورية العثمانية وفي بعض المدارس في الهند مجاميع كبيرة لهذه الفتاوى البسيطة في سجلات الأرشيف. ويفرق المشرع اليمني ابن الحسن الشوكاني (القرن التاسع عشر) (3) بين هذه الفتاوى القصيرة التي لا توثق والتي لا حصر لها وبين الفتاوى الكبيرة التي تجمع وتحفظ بين صفتي كتاب.

وفي بداية القرن العشرين نشر محمد عبده المفتي الأكبر لمصر مجموعة من الفتاوى المتعلقة بمسائل شخصية عادية فضلًا عن آرائه المتعلقة بالمسائل الرسمية وشؤون الدولة. وهناك آلاف الفتاوى صدرت طيلة عشرات السنين من طرف رجال الإفتاء في العالم الإسلامي لم تُجمع ولم تحفظ. فقد كان المفتي في الغالب يكتب رأيه على الرقعة التي تحمل المسألة المعروضة وتعاد إلى المستفتي... كان رجال الإفتاء يفعلون ذلك بغاية تأكيد سلطتهم.

وبانتشار مجال الفتوى بشكل كبير أصبحت أجوبة المفتي مقتصرة على كلمة أو كلمتين «نعم» أو «لا» أو «جائز»، في حين أن فتوى عثمانية رسمية أو ذات صلة بمسألة مُفترضة يقارب حجمها حجم كتاب.

واختلف المستفتون من حيث انتمائهم الطبقي، من عليّة القوم إلى العامّة، رجالاً ونساءً من كلّ الفئات، من أفراد الشعب إلى أعضاء النّخب وأساتذة الجامعات وقضاة المحاكم وحتى الحكّام.

هذا وقد ندب رجال الإفتاء علماء محلّيين من مستوى متواضع يجيبون بشكل شبه رسمي عن الأسئلة التي تعرض في جهاتهم، أمّا كبار المشرّعين وجهابذة القانون لحقبة ما، فهم الأعوان الأقوياء للدولة في قمة إدارة الإفتاء.

وتنزع الفتاوي نحو الاختلاف من حيث محتواها باختلاف درجة المفتي وكفاءته ووضع المستفتي، حيث أنّ الأجوبة الموجهة إلى العامّة من غير العلماء لا تحمل المواصفات الفنيّة لنصّ الفتوى، بينما تلك التي توجه إلى العلماء فإنّها تتضمّن شواهد دقيقة وسرداً للأسانيد وذكرًا للمنهج المتّبع في النّظر.

وقد قامت العلاقة بين المفتي والمخاطب من العامة على اختلاف الدّور الخاصّ بكلّ منهما. فقبل انتشار التّعليم العصريّ بشكل شامل كانت الشريعة هي أهمّ المعارف التي يُشتغل بها في مجتمعات تميّزت بمحدوديّة انتشار القراءة والكتابة. ونتيجة لذلك فإنّ مجموعة محدودة من العلماء تتحكّم بالمنظومة الأساسيّة للإرث الثقافيّ الذي لا يشمل التفاصيل الخصوصيّة المتعلقة بالفرائض الأساسيّة للحياة الدّينيّة فحسب ولكن يشمل أيضاً الإجراءات الدّقيقة لعدد كبير من العقود والمعاملات والإجراءات المنظمة للحياة القانونيّة والاقتصاديّة.

في مثل هذه الأحوال الاجتماعيّة اعتُبر أنّه من الواجب على من تلقوا العلم أن ينشروه سواء بالتدريس أو بالانتصاب للفتيا، وفي المقابل يتوجّب على غير ذي المعرفة أن يتوجّه إلى هؤلاء العلماء كلّما قامت الحاجة إلى معرفة مبدأ من مبادئ الشريعة. وفي الحالات المثلى ينبغي أن يكون رجال الإفتاء على خُلق قويم، تحظى أعمالهم الفكرية برضا أولي النّظارة العلميّة، تناغمًا والاحترام الاجتماعيّ الذي يحظون به. لذلك فإنّ رجال الإفتاء كانوا محلّ تبحيل.

و على الرغم من أنّه، في بلاد ما، ينبغي أن يكون المفتي شخصيّة مشهورة فإنّه يتعيّن على المستفتي أن يستعلم عنه أو أن يسافر ليلقى عالماً مناسباً. وفي أحيان أخرى على المستفتي أن يتخيّر لحاجته من عدة أسماء مُمكنة. ونجد في آداب المفتي أنّه على المستفتي أن يجمع معلومات عامّة عن كفاءة المفتي العلميّة. ولكن من الجائز أنّ مثل هذه المعلومات قد لا تفيد رجلاً لا علم له ولا قدرة له على التقييم. ويتوجّب أن يتّبع السائل ما ينصح به شخص واحد من الثّقات أو أن يطمئنّ إلى حدسه الخاصّ حول نزاهة المفتي. وفي الحالات التي لا يرضى فيها المستفتي عن رأي المفتي يمكنه أن يتوجّه إلى مفت غيرهِ للحصول على فتوى أخرى. وفي حالات غيرها يختلف المتنازعون إلى عدد من رجال الإفتاء للحصول على ما يدعم مواقف كلّ منهم في الخصومة.

ومع هذا فإنّ رجال الإفتاء كما القضاة أتيح لهم أن يمارسوا الاجتهاد باتّباع الأحكام السّارية في المدارس التي ينتمون إليها واطمأن النّاس إليهم. فهم مُجبرون على اتّباع تمشّ مخصوص تفرضه السّلطات غير الدّينية قصد التزام الاستقامة في الأحكام، وبالتالي فليس للقضاة ولا لرجال الإفتاء أن يتحوّلوا من حكم إلى آخر حتى وإن كان ذلك مؤدياً إلى مصلحة المتقاضين.

وينطلق التأويل من نص السؤال. وتبعاً للتنوع الشديد في الصياغة وفي المسائل المطروحة فإن الأسئلة تقدّم معلومات ثرية من المشاغل الفعلية المخصوصة للمجتمعات الإسلامية، وهي ذات أهمية كبيرة لعملية التأويل لأنها توجّه اهتمام المفتي في معالجة المسألة. وفي الوقت ذاته فإن الأسئلة كثيراً ما تكون جيّدة الصياغة لإبراز وضعية ما أو للحصول على إجابة معينة. وبما أن المفتي ليس من مهامه البحث في صحة الوقائع فإنه يأخذ ما عُرض عليه كما جاء، والاكتفاء به، في حين يُسمح للقضاة بالتحريّ حسب معرفتهم.

ولهذه الأسباب فإن الإجابة التي قد تتضمنها الفتوى تجد عراقيل منذ البدء في صياغة السؤال. وفضلاً عن ذلك فإنه، في الإمبراطورية العثمانية، كانت الأسئلة تعاد صياغتها من طرف كتبة موظفين لتيسير الإجابة المختصرة على المفتي. ومن الناحية النظرية ينبغي أن تكون المسائل المطروحة على نظر المفتي متعلقة بوقائع حقيقية لا أن تكون افتراضية أو خيالية.

هذا وينبغي أن تكون صياغة المسائل في عبارات مقتضبة تتجاوز التفاصيل مثل الأسماء والمواقع وذلك باستعمال ألفاظ وأسماء معروفة مثل «زيد» و«عمرو» أو مثل «رجل» أو «امرأة».

هذا الشكل النموذجي لصياغة المسائل يُبين مدى التأثير في إدراك المفتي، وهو ما يُبعده عن الأخذ بعين الاعتبار بما يحيط بالمسألة من الظروف ويُنبئ عن تقييم مُجمل الوقائع من الناحية القانونية.

ويجب رجال الإفتاء عن المسائل المعروضة عليهم حسب إدراكهم لمحتواها. هذا الإدراك كثيراً ما يختلف حسب مدى تمكّنهم من العبارات المحلية الشائعة ومن العبارات التي تعود إلى الاستعمال الشائع لدى المفتي. وحسب نظرية المعاهدات فإنه حين يكون السؤال محتوياً على غموض فإن رجال الإفتاء أن يضيفوا حواشي موصّحة ضمن أجوبتهم، مؤكّدين أن قيمة الجواب رهينة بما تضمّن السؤال من إفادات.

وعلى العموم فإن رجال الإفتاء تعرض عليهم مسائل تتعلق بأصول الشريعة إضافة إلى مسائل ذات صلة بالعقود والحدود ممّا هو في العادة من اختصاص المحاكم، وكذلك مسائل متعلقة بالعبادات والشعائر لم تكن معروفة.

وفي بعض السياقات التاريخية عالج رجال الإفتاء مسائل ذات طابع قانوني بحث على الرغم من أن المنظرين الأوائل قالوا بامتناع المفتي عن الخوض في مجالات مثل تفسير القرآن وعلم الكلام. هذا وكثيراً ما أصدر رجال الإفتاء العثمانيون فتاوي تتجاوز المسائل الشرعية إلى مسائل من اختصاص الدولة العلمانية (4) وفي العقود الأولى من القرن العشرين أجاب محمد رشيد رضا عن أسئلة السائلين من أتباعه من كلّ أنحاء العالم مقدّماً فتاوي متعلقة بعدد كبير جداً من المجالات الاجتماعية والسياسية.

هوامس الترجمة

(1) ديوبند: مدينة في الهند اشتهرت باحتوائها لمؤسسة دار العلوم للدراسات الإسلامية.

(2) رسبونصا: من اللاتينية (إجابة) هي المدونة التي كانت أصلاً للتشريع الروماني

(3) الشوكاني: المجتهد القاضي محمد بن علي الشوكاني 1834/1960م

(4) استعملت في آخر المقال كلمة «عثمانيون» مقترنة بـ «الدولة العلمانية» وهو تحريف تاريخي

بيبليوغرافيا مختصرة

وائل حلاق: هل يمكن إعادة العمل بالشرعية؟ ضمن كتاب الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة

نشر إيفون حداد وبربارا ستوسير ص ص 21-53 والنت كريك كاليفورنيا 2004.

وائل حلاق: الإفتاء والاجتهاد. نظرية القانون السنّي ضمن: التأويل الإسلامي للقانون المفتي والفتاوي. نشره محمد خالد مسعود كمبريدج 1996 ص ص 33-34

هيد أوريل: بعض أشكال الفتوى العثمانية. منشورات مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية ع 32 (1969) ص ص 35-36 وفيه تحليل جيد للخصائص النصية للفتوى

ابن خلدون: المقدمة السّفر الثالث يتضمن رؤية لمؤسسة الإفتاء الرسمية التي يعينها الإمام.

محمد خالد مسعود: أدب المفتي الفهم الإسلامي للقيم ودور المفتي. بركلي كاليفورنيا 1984

أبو زكرياء يحيى النووي: أدب الفتوى والمفتي والمستفتي. دمشق 1988

أحمد بن إدريس القرافي: الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. القاهرة 1989.

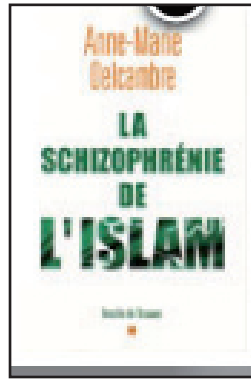
محمود رياض: أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي. دار البیداء 1996.

برنارد ج وايس. البحث عن حقوق الله: الفقه الإسلامي في كتابات سيف الدين الآمدي. صالت لايك سيتي 1992

صناعة الفتوى

أزمة الإسلام وانتشار الفتوى في كتاب «انفصام شخصية الإسلام» للباحثة الفرنسية آن ماري دلكامبر

◆ عبد الرزاق القلبي



Anne Mari Delcambre, la schizophrénie de l'islam

Desclee de Brouwer, 2006

بنية الكتاب ولعبة المصطلحات

يبدو هذا الكتاب الصادر سنة 2006 مجموعة من الدراسات حول الإسلام، وحول ما تسميه الباحثة "انفصام شخصية الإسلام". وتعني بهذا المصطلح التعارض الكامل بين صورة الإسلام المثلى في أذهان العرب القدامى والمحدثين وبين الضالة التاريخية للإسلام في التعاطي مع الآخر والذمي وأهل الكتاب. وهذا التعارض الذي لا يزال فاعلاً ومنتجاً إلى الآن ينمي نزعات التشدد والغلو لدى المسلمين في أوروبا.

تدرس الباحثة في الباب الأول والثاني فصولاً من الإسلام التاريخي وتقدم قراءة غير كلاسيكية قوامها فضل الآخر غير العربي على الإسلام وعلى الحضارة الإسلامية.

أما في الباب الثالث فتدرس مسألة الفتوى في الفضاء الأوروبي وتسعى إلى محاصرة خصوصياتها ومشروعيتها والقائمين عليها من أفراد ومؤسسات. وهي ترى أن الفتوى تعمق انفصام شخصية الإسلام والمسلمين في الفضاء الأوروبي.

منذ العنوان "انفصام شخصية الإسلام" يثيرنا الكتاب بقوة، وبنوع من الحساسية نكاد لا نخفيها، فعبارة انفصام الشخصية تستخدم في الأصل لتعيين أمراض ومرضى نفسيين يعالجون، ولا علاج نهائي لمرضهم، ما يجعلهم يعيشون ويتكلمون والمرض كامن فيهم، والمجتمع يحتاط منهم إذ أن في انفصام الشخصية تبعات وعواقب لا أحد يستطيع التنبؤ بها ومن بينها القيام بجرائم وبتجاوزات يرتكبها هؤلاء

المرضى من دون أن يستطيع أحد أن يحملهم المسؤولية القضائية أو الجنائية. ولأجل ذلك يتعيّن أن يظلوا تحت الوصاية والرقابة وتحت مفاعيل الأدوية المخدرة، وألا تؤخذ أقوالهم وخطابهم مأخذ الجد، إذ أنّ علاقتهم بالواقع علاقة مربكة وغامضة.

ومنذ البدء تحسم الباحثة آن ماري دولاكامبر أمرها على الأقل على الصعيد المنهجي، بأن تفسّر لنا ما المقصود بعبارة "انفصام الشخصية لدى الإسلام"، وتقول في هذا المقام "إنّها القطيعة التي يشهدها المسلمون في العالم الفارسي الإسلامي"¹ وليس العالم العربي الإسلامي، إذ أنّ للباحثة الفرنسية موقفاً جديداً وتوصيفاً لم يسبقها إليه إلا قلة من المستشرقين، إذ ترى أنّ العرب لم يكونوا فاعلين في حضارتهم، بل إنّ الأجناس الأخرى من الفرس والأتراك، والداخلين إلى الإسلام من أتباع الأديان الأخرى من اليهود والمسيحيين والأقليات الأخرى هم الذين صنعوا هذه الحضارة سواء في أدبياتها كما في علومها، أو في أفكارها كما في منجزاتها.

المعركة التي تخوضها الباحثة آن ماري دولاكامبر هي معركة دوال وتسميات في الأصل، فالكتاب برمته وخاصة في البابين الأولين حول علاقة الإسلام بالتاريخ وعلاقة الإسلام بالمجتمع يضجّ بدوال جديدة وبمدلولات أكثر جدة، فهي منذ البدء تعتمد نظرياً ومنهجياً إلى التمييز بين معطين: الأول يتمثل في أنّ الإسلام الحضاري، بكل إبداعاته، هو إسلام الآخرين وليس إسلام العرب، فيما المعطى الثاني يتمثل في أنّ الإسلام العربي (الذي نزل في الحجاز) هو إسلام بدوي، لا علاقة له بأي منجز حضاري، وليس في متخيّله ولا في إمكاناته أن يبنّي أمماً، أو مدناً، أو مدنات، وإنّما متخيّله قائم حصراً على إخضاع الآخرين إلى سلطته بقوة السلاح أو الإغراء المادي، طبقاً لمنطوق بعض الآيات القرآنية التي تجتزئها الباحثة من سياقها وتعيد تنزيلها مع كل السياقات والمقامات التي التقى فيها العرب مع الآخر، سواء مع الأقباط في مصر، أو مع البربر في إفريقيا وفي الأندلس، أو مع المسيحيين في إسبانيا المسلمة (التي لا تسميها الباحثة أبداً الأندلس)، أو مع الشعوب الأخرى في آسيا وإفريقيا.

المصطلح "انفصام الشخصية" أو "سكيزوفرنيا" هو مصطلح نفسي، وباطولوجي، ولكنّ مقارنة الباحثة ليست نفسية، بل هي تعتمد إلى محاصرة البنى المتكررة مع كل التقاء للإسلام بالآخر، وهذه البنى تنهض على حركتين متزامنتين، الأولى أنّ الآخر هو دوماً مصدر الإبداع أو الإضافة في الحضارة الإسلامية فيما العربي - صاحب الرسالة - هو دوماً مصدر التشدد والانغلاق والأصولية. إنّها تخلق تمييزاً إبيستمولوجياً بين إسلام الأنوار الذي ينعزل عن النصوص المؤسسة للحضارة الإسلامية ذاتها وخاصة القرآن، وإسلام البداوة الذي ينعزل عن العالم بانكفائه على القرآن وعلى أكثر الأحاديث النبوية والمدونات الفقهية حرفية وأصولية. وعلى هذا النحو، تعتبر القرآن - الذي لا تقر بأنه وحي فيما يبدو - "مصدراً لانفصام شخصية الإسلام" (ص.16)، وهي تسرف في استخدام مصطلحات مغرقة في استشراقيتها مثل "إسلام محمد العربي" (ص.16)، أو مثل "إسلام الممنوعات" (ص.15) أو "إسلام النصوص" (ص.15) وغير ذلك من التسميات، فضلاً عن شبكة من الدوال التي تباعد بين الإسلام الأول وبين المنجز الحضاري للحضارة الإسلامية على امتداد التاريخ والمكان.

إنّ البديهة الأولى التي يقر بها كل من درس الإسلام أنّه دين المدن والحواضر والتجمعات السكانية الكبرى، أمّا لدى الباحثة الفرنسية فهو دين "محلي ناشئ من عرب الصحراء" (ص.42) وهو ما سيجعله في مستقبل التاريخ شاهداً "على انفصام الشخصية لديه بكل الأبعاد الثقافية" (ص.42)، إذ لا يمكن لهذا الدين الصحراوي أن يستوعب الثقافات المختلفة عنه إلا بحد السيف. إنّ مفهوم الغلبة هو المفهوم المركزي في الإسلام، ولأجل ذلك ترى الباحثة أنّ الغلبة السياسية لا يمكن أن تقتن بالغلبة الفكرية والثقافية، وأنّ للإسلام أن يقدم وجهاً

1 كل الإحالات إلى هذا الكتاب تعود إلى الطبعة التالية /آن ماري دولاكامبر، انفصام شخصية الإسلام، باريس، دار دوكل دي برويار، 2006.

فكرياً جميلاً وهو سليل عرب الصحراء والبدو الغزاة. إنها ترى أن كل ما قام به المسلمون في حضارتهم ما هو إلا استعارة من الآخر وتشبه به، وليس على سبيل إبداعية أصيلة كامنة فيهم أو طاقة متوثبة للعباء. وهكذا ترى أن معاوية بن أبي سفيان استعار حضارة بيزنطة، وكذلك فعل العباسيون حينما وطّنوا الحضارة الفارسية في بغداد، وفي كل الأحوال تنفي الباحثة مفهوم الثقافة، وتحلّ مكانه مفهوم الاستيلاء والأخذ منطلقاً في ذلك من مقولة تكرر في كل أبواب البحث وهي عجز إسلام الصحراء وعرب الصحراء عن التكافؤ مع الشعوب الأخرى التي غزوها سواء على الصعيد العمراني الثقافي أو الفكري أو الجمالي. وتنعت العرب في هذا المعنى بأنهم شعوب "ترفض البناء والتشييد وترفض البذخ والترّف" (ص.61)، إذ هم متعودون على شظف العيش وعلى بيوت الشعر وعلى كل ما يحيل إلى عالم البادية والبدواة.

إن الباحثة تتعاطى مع الإسلام وفق طريقتين، في ذاته، وفي تطبيقاته ومنجزه على أرض الواقع، ولكنها، وهي تدرس الإسلام أنتروبولوجياً - كما مورس - تقتنص الأخطاء والتجاوزات التي ارتكبت باسم الإسلام إزاء أهل الذمة مثلاً أو إزاء أهل الكتاب وإزاء المختلف لكي تفسر ذلك باعتباره أصلاً في الإسلام، وتعبيراً عن عجز الإسلام البدوي أصلاً على التفاعل والتعايش مع الحضارات والثقافات إلا بحد السيف وباستعلاء كامن في الدين نفسه. والواقع أن الباحثة لا تعوزها الأمثلة، ولا تجد صعوبة في سرد النماذج في عجز الإسلام العربي على التفاعل مع الآخر، وفي هذا المقام تنطب في تعداد المظالم التي مورست على أهل الذمة وترى "أنهم قد أبعادوا عن الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية" (ص.35) وتقدم الباحثة رؤية جديدة تجافي الموضوعية في تقديرنا وقوامها "أن أهل الذمة مهددون بالموت إن تأخر أحدهم عن دفع الجزية أو باشر أحدهم امرأة مسلمة أو اتهم بالخيانة" (ص.36) وفي السياق ذاته تنفي أن يكون التسامح قد ساد الأندلس (التي تطلق عليها إسبانيا المسلمة) لأن "الأسطورة الأندلسية قد وفدت إلينا من الرومانطيين" (ص.94) فلم تكن معيشاً حضارياً ولا واقعاً يومياً وتعتمد في الأثناء إلى دحض كل أطروحات التعايش التي شهدتها الأندلس وغيرها من المدن الإسلامية بتعلّة أن روح التعايش ليست من صميم الإسلام ولا من مزاج المسلمين وخاصة العرب منهم الذين هم مخلوقون على العنف وعلى لغة الإلزام وإذا ما حدث تعايش ما بين المسلمين واليهود أو بينهم وبين المسيحيين فإنها تقدم تبريراً غريباً وهو في وجود "مسيحيين متعاونين" (ص.54)، وتستخدم هذه المفردة بالحمولة ذاتها التي كانت سائدة بين الفرنسيين المتعاونين مع ألمانيا زمن الاحتلال النازي، أي أن هذا التعايش ليس فلسفة يؤمن بها المسلمون ولا فكراً وإلّا سياقات حضارية ومراحل تاريخية تطلبت أن يقبل الإسلام مبدأ التعايش عن مض.

إن بنية التفكير الاستشراقي للباحثة آن ماري دولاكامبر لا يمكن أن تسع نماذج التسامح والتعايش بين الأجناس المختلفة في ظل الحضارة الإسلامية وتحت حكم المسلمين، وتعتبر ذلك نوعاً من الأدلة الشاذة والبراهين العابرة التي لا تشكك في البنية ذاتها، بنية الإسلام البدوي المنغلقة والمتزمّنة والرافضة لأي تغيير مهما تبدلت الظروف وتناوبت الحقب. ففي كلامها عن الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان، تعتبر حكمه وفلسفته في الحكم غريبين عن الثقافة البدوية والرعية التي رافقت نشأة الإسلام وتعتبره أول من شهد ما تسميه "الصدمة الثقافية بمواجهة الشام البيزنطية" (ص.61)، وهذه الصدمة ألهمت الخليفة أساليب التعصير والتحديث لحكمه ولكنها لم تلهمه أيديولوجيا التعصير ذاته لأن "هؤلاء هم حفاة عراة أبناء العبيد سليلو الصحراء لم يكفوا يوماً عن الاقتتال فيما بينهم" (ص.61)، وترى أن حكم الخليفة الأموي كان محاكاة لنظام حكم القياصرة البيزنطيين وليس تطوراً طبيعياً وتاريخياً لأنظمة الحكم في الفضاء العربي والإسلامي.

لا تكتفي الباحثة آن ماري دولاكمبر بتغيير التسميات والدوال وإنما تنكر الوقائع التي كانت موضع اتفاق بين أجيال من الباحثين والمؤرخين والمستشرقين، فالذمي في زعمها ذمي لكي يجبر على الدخول إلى الإسلام، أو هو ذمي لكي يدفع الجزية إلى الحاكم المسلم الظالم، كما لو أن غيره من الناس لا يدفعون الزكاة أو الخراج وغير ذلك من الضرائب التي تمثل التمويل الضروري لقيام الدولة بواجباتها واشتغال دواوينها. إنها تعترف - على مضض - بأن للذمي حقوقاً "حرمة دمه، حماية ملكيته، السماح له بممارسة شعائره، ونوع من الاستقلال الداخلي" (ص.36)، ولكنها تستدرك إذ أن هذا الذمي - الذي لا يقابله أي توصيف مقابل في الحضارة الغربية - قد فرضت عليه السلطات الإسلامية "عقداً غير متكافئ" (ص.37)، ما يعني أن تلك الحقوق ليست حقوقاً إنسانية بل هي حقوق يمن بها الحاكم المسلم بمزاجية وعنجهية.

في تحليلها لتوسع الرقعة الإسلامية في زمن قياسي تمنح الباحثة للعنصر غير العربي منزلة محورية في تأسيس المدن والحواضر وفي ثبات البنية البيروقراطية لنظام الحكم وفي إشاعة بعض قيم التنوير والعقل. ففي حديثها عن الحضارة العباسية ترى أن الفرس هم روحها وعصبها على الرغم من أنهم كانوا يعبرون عن آدابهم وعلومهم باللغة العربية التي لا ترى فيها إلا وسيطاً فحسب وليس انتماء وهوية، فاليهود والفرس والسرمان كتبوا بالعربية لأن الواقع السياسي هو الذي فرض عليهم ذلك وليس لأن في اللغة العربية عبقرية ما، وترى أيضاً أن الهيئة القانونية لأهل الذمة هي في العرف الإسلامي هيئة أبدية لارتباطها بمفهوم الجهاد ارتباطاً بنيوياً وسببياً إذ أن "مفهوم أهل الذمة والجهاد مترابطان ولا يمكن الفصل بينهما" (ص.51)، ومن استتبعات ذلك أن الأجانب في الإسلام لن يكونوا مواطنين مثل غيرهم.

إن انقسام شخصية الإسلام يتبلور في كل المجالات والمستويات وخاصة في مجال الفنون والعمارة ففيما نعتبره نحن روحاً إسلامية خالصة في البناء وفي الرسم وفي تخطيط المدن والحواضر، تراه هذه الباحثة استلهاماً ومحاكاة للأنموذج البيزنطي "وللثقافة العمرانية البيزنطية البديعة" (ص.70) التي كان الخليفة الأموي معاوية ابن أبي سفيان أول من شهد الصدمة الثقافية إزاءها وتخلص إلى هذه النتيجة التي تكرر في كل ما يتصل بدراساتها عن الإسلام وهي "إن الذكاء الأكبر للإمبراطورية العربية في دمشق قد تجسد في استيعاب - بدون الإحساس بأي عار - تراث الآخر الذي تنتزع ملكه. إن الغازي العربي قد أخذ عن الآخر كل ما يناسبه" (ص.66).

إن الباب الأول والثاني لهذا الكتاب يتعاطى مع الإسلام باعتباره منظومتين، الأولى متصلة بالبداءة والصحراء، وهي منظومة العرب الأولين والتي ستظل تحكمهم إلى العصر الحديث وفي كل مناحي الحياة، بما في ذلك منحى الإفتاء الذي تخصص له حيزاً لا بأس به في كتابها، ومنظومة الإسلام غير العربي، الفارسي، التركي، الإسباني، وهي منظومة لا علاقة لها بالإسلام الأول، وتنحو لإحلال نفسها محل الإسلام الأول سواء من خلال آليات التأثير بالآخر أو بإدخاله في الفضاء الإسلامي. المنظومة الأولى مجدبة، لا تفرز إلا إسلاماً متطرفاً، شكلانياً، صحراوياً محكوماً بالعصبية القديمة وبالفهم البدوي للأمور، فيما المنظومة الثانية مولدة للأنوار وللإسلام الأنوار وهو إسلام من صنعة ثقافات وأمم أخرى ولا يد للعرب فيه إطلاقاً.

الفتوى والإسلام المعولم وأزمة الأقليات المسلمة

لا يمكن أن ننفي أن الإسلام في العصر الحديث قد وقع اختطافه من قبل جهات أصولية نزعت منه كل معاني الرحمة والليونة والمرونة وأسبغت عليه - بنوع من السادية - معاني الشدة والغلظة وهذا ما نراه مرأى العين في سلوك فئات من المسلمين ممن آثروا

التشدد والتمسك الحرفي بالنصوص إذ كانوا يعتقدون أن في هذا التشدد تطابقاً مع المصادر الأولى للرسالة المحمدية ومماهياً مع الإسلام الأول زمن الرسول.

إن ما يثير الباحثة آن ماري دولا كامبر هو سلوك المسلمين الذين استقروا في أوروبا وأصبحوا مواطنين أوروبيين، فهي ترى في الفتاوى التي تقدم لهم منهجاً مدروساً ومخططاً لكي تعمق فيهم انقسام الشخصية ما بين دين لا يزال يحافظ على بناه التقليدية والبدوية وبين واقع أوروبي وثيق الصلة بمفاهيم الحداثة وحقوق الإنسان والحريات الدينية وما سواها. ولذلك أصبحت هذه الفتاوى فضاءاً لأشكال من التعصب المذهبي والطائفي لم يعرفها المسلمون في تاريخهم وخاصة أثناء الحركة الإصلاحية التي رافقت فتاوى زعماء الإصلاح ورواده في العصر الحديث.

ويشير البروفيسور عبد المجيد الشرفي في هذا المقام أن الفتوى في عصر الإصلاح "تسير في اتجاه التيسير على المسلمين وتعمل على تجنبهم الكوارث الناتجة عن جمود القائمين على المؤسسة الدينية التقليدية"² ما يعني أن الفتوى كانت تحمل في طياتها نفساً من التحديث واقفاً من الحداثة في اتجاه الدفع بالمسلم إلى التعايش مع العالم المحيط به والذي لا يكف عن التطور والتغير في أدواته وآلاته وفي أفكاره وتصورات.

ويرى البروفيسور الشرفي أن للفتوى ركناً لا محيد عنه هو سبب مشروعيتها وإنتاجيتها وهو "فهم النصوص على ضوء مصالح الناس"³، أما هذه الفتاوى التي تسردها مؤلفة الكتاب فإنها تنهض على قاعدة معكوسة لتلك التي صاغها البروفيسور الشرفي أي "فهم مصالح الناس على ضوء النصوص" وهذا ما أفضى إلى تضيق على المسلمين في الغرب وعلى وسم سلوكهم بنوع من الغرابة في أشياء وظواهر تبدو شديدة البساطة والتفاهة.

إن ما نلاحظه في المائة صفحة الأخيرة من الكتاب هو أنها تناولت ظاهرة الفتوى والإفتاء من منظور الفقه الجامد الذي ينهض به طائفة من المفتين الذين لا يراعون أو يأخذون بالحسبان السياق الأوروبي أو الغربي للمستفتين فهؤلاء المفتون والمراكز التي ينتمون إليها لا ينتسبون في الأغلب إلى جهات إفتاء تشرف عليها الدولة حيث الإفتاء أكثر انزائاً وأخذاً بالمصالح ورفقاً بالناس وتيسيراً لهم في معاشهم فلا وجود مثلاً لاستشارة فقهية من لدن الأزهر الشريف بمصر، أو الزيتونة بتونس، أو القرويين بالمغرب وقد حل محل هؤلاء المفتين الشرعيين مفتون من عتاة التشدد والبعد عن الوسطية حيث لا علم لهم بمجريات الحياة في أوروبا ولا بالأنظمة القائمة فيها والتي يدعون المسلمين الأوروبيين إلى تجنبها بدعوى أنها كافرة وخارجة عن الملة. فهم (مثل المفتي السعودي سفر الحوالي والشيخ عطية صقر وغيرهما) يقدمون الفتاوى للمستفتين العرب المستقرين في أوروبا منذ أمد طويل كما لو كانوا مقيمين بالسعودية أو باليمن، فهناك تجريد للمكان، ولهذا استتبعاته السيئة على المسلمين في أوروبا الذين توهمهم الفتيا أنهم في عصر غير ذي عصرهم وأنهم في جهاد ضد الكفر، وإنهم يستعيدون في متخيلهم عصر النبوة وغير ذلك من الأوهام التي تؤدي حقاً إلى نوع من انقسام الشخصية لدى المسلمين في أوروبا، وهو انقسام نقره ونراه ماثلاً أمام أعيننا.

2 انظر مقدمة البروفيسور عبد المجيد الشرفي في كتاب الباحثة زهية جويرو «الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ»، بيروت دار الطليعة، ص 6.

3 المقدمة ذاتها، ص 6.

يبدو واضحاً أنَّ الفتوى والإفتاء في المؤسسات والمراكز الإسلامية في أوروبا قد أصبحا مؤشرين من مؤشرات تمدد الأصولية بين المسلمين واتساع إيديولوجيا الوهبة بما تمثله من قوة مالية ونفسية كبرى تشمل تأثيراتها الأجيال الجديدة من المسلمين الشباب ومن الجنسين. فهذه الفتاوى تخلق سلوكيات لدى المسلمين لا تفضي إلا إلى انعزالهم عن المجتمع الذي يحتضنهم وتغرس فيهم أفكاراً تنمّي فيهم الحقد على الغرب وكرهية الآخر وتمجيد الإرهاب بدعوى أنه بطولة.

إننا لا ننكر أهمية بعض النتائج التي توصلت إليها الباحثة إثر مسح سوسيولوجي لنوعية من الفتاوى المعروضة على الهيئات الإسلامية في أوروبا ومن بينها "أنَّ الفتوى في الأنترنت تركز فردانية التدين مع البحث عن ضرب من الكونية وهذه الكونية هي في عداء مع الثقافة الأصلية الأولى التي تربوا عليها في بلدانهم أو مع الثقافة السائدة في المجتمعات الغربية التي تحتضنهم" (ص.194).

إنَّ مهمة الفتوى في أن "تقترح الحلول للمشكلات المحسوسة لجموع المسلمين وتقدم المعلومات المتصلة بممارسة الشعائر" (ص.195)، غير أنَّها في الفضاء الأوروبي قد غدت مشكلة إضافية تضيق على المسلم الأوروبي من عيشته وتدفعه إلى أن يكون على هامش المجتمع بدعوى أنه يجب أن يكون ملتزماً بالشرع وبالتعاليم السماوية الأولى وهذه الفتاوى لا تنطلق من فقه الأقليات أو من فقه الواقع بل من النصوص ومن الأقيسة التي تلجأ إليها أو من فتاوى مشابهة، فضلاً عن أنَّها تنهض في أسلوبيتها وفي خطابيتها على ثنائية "افعل... لا تفعل" (ص.195) وفق معيار "ينقل النصوص ويستشهد بها ويتجاهل السياق" (ص.195). إذا ما كانت الفتوى في حدها الأصلي والشرعي "إخبار بالحكم الشرعي في النوازل الطارئة التي لا نص فيها"⁴ فإنَّها في الفضاء الأوروبي غدت "دينياً ضد الدين" بحسب عالم الاجتماع البارز مارسيل غوشيه أي بنية من الأوامر والنواهي تضاعف من الهوية بين المسلمين أنفسهم وبين الواقع الذي يعيشون فيه.

تقدم الباحثة الفرنسية قائمة من الفتاوى المتصلة بالمحظورات الغذائية، وبالمراة والزواج وبالمجال الاقتصادي والتجاري وبالجسد وبالميدان الطبي والتطبيب وفي مسائل السحر والشعوذة وفي الجنس، وتنهض هذه الفتاوى على ثنائية السؤال والجواب، في البنية العامة، وعلى أسلوبية افعل ولا تفعل، في البنية الخطابية، وفي كل الأحوال لا يسأل السائل عن وجه الاجتهاد الذي بذله المفتي إذ أنَّ ذلك يعتبر أمراً لا يهمه "إذ أجمع العلماء على أنَّ للعامة الاقتصار على مجرد أقوال العلماء، ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه اعتقادهم"⁵ ويترتب على ذلك خلو الفتوى من أي فكر وأي ثقافة فضلاً عن غياب أي روح نقدية، أو قدرة على المساءلة أو المحاججة من لدن السائل فما يقوله المفتي هو الحق وما على المستفتي سوى السمع والطاعة.

إنَّ الباحثة آن ماري لوكامبر لا تجانب الصواب حينما تصف الإفتاء في أوروبا بأنه "يسعى إلى فصل العلاقة بين الإسلام من جهة كونه ديناً وبين أي ثقافة محسوسة ولأجل ذلك كانت الفتاوى على درجة كبرى من الشدة والغلظة" (ص.244). وهي تركز في أفق التقبل العام أنَّ المسلم لا يستطيع العيش أو الحركة إلا بجانبه مفت يفتيه في كل شيء وعن كل شيء ما جعل الإسلام حقاً ديناً كهنوتياً يتحكم فيه أهل الإفتاء وشيوخه على العقول بحيث يبدو الإفتاء كما لو كان عقلاً مركزياً ينوب العقول الأخرى في أخذ القرار في مسائل تخصها ولو بحد أدنى من الاجتهاد الذي يجب أن يمارسه كل فرد بحسب طبيعة المقام والظرف الذي يحيا فيه.

4 د. زهية جويرو، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، بيروت، دار الطليعة، ص 139.

5 المرجع السابق، ص 148.

تخضع هذه الفتاوى التي أوردتها الباحثة الفرنسية إلى أنموذج موحد وهو: سؤال - حكم - أدلة الحكم، ولا تخضع أبداً إلى ما تسميه الباحثة البارزة د. زهية جويرو بـ "بنية المناظرة"⁶ لأن الاستعجال في الجواب جزء من عملية الإفتاء ولأن المفتي "فوق" المستفتي علماً وتديناً خاصة إذا ما كان من السعودية (بلاد الحرمين) أو من كبار الشيوخ ممن انشقوا على سلطات بلادهم مثل الشيخ القرضاوي.

نلاحظ أيضاً في هذه الفتاوى المذكورة غياب أي "عناصر وضعية" ونعني بالعناصر الوضعية كل ما يشير إلى العرف الجاري في المجتمعات التي يقيم فيها المسلمون، وإلى طبيعة تلك المجتمعات، بحيث طغى جانب المطابقة مع النصوص على جانب التأويل والفهم وملاءمة وضعية المستفتي مع الحال والظرف والمقام وهذا ما جعل هذه الفتاوى تخدم الخطابات الأصولية وتبرر السلوكيات الانعزالية ضد المجتمعات الغربية وتقضي فئة من المسلمين من الفضاء العام.

إن هذه الفتاوى بحكم جفافها التأويلي وأزمتها مع السياق والمقام لا يمكن أن تشكل مدونة فقهية - تشريعية تساعد المسلمين على أن يكونوا أكثر حضوراً وفاعلية في بيئاتهم الجديدة وفي العمل المؤسسي على عكس ما كانت عليه الفتاوى القديمة زمن ابن رشد مثلاً حينما كانت تمثل مقدمة مهمة لمدونة فقهية - تشريعية تتجاوز فيها المرجعية الإلهية بالقدرات التأويلية الفذة للعقل البشري في التعاطي مع المشكلات الحادثة ومع النوازل الجديدة.

إن للعرف الجاري قديماً دوراً مهماً في الفتوى وكان المفتي الأندلسي على سبيل المثال يصدر فتاواه بناء على "العرف الجاري به العمل" أو "عمل أهل قرطبة" فهل يمكن قياساً على ذلك أن نقول في مسألة التبرع بالأعضاء للميت على سبيل المثال، بـ "عمل أهل فرنسا" أو "عمل أهل سويسرة" وهم من الشعوب المعروفة في العالم بتبرعها بالأعضاء لإنقاذ حياة آلاف من البشر الأحياء المرضى، خاصة أنه ليس هناك "عمل دولة عربية" في هذا السياق إذ أن القضية حادثة وجديدة.

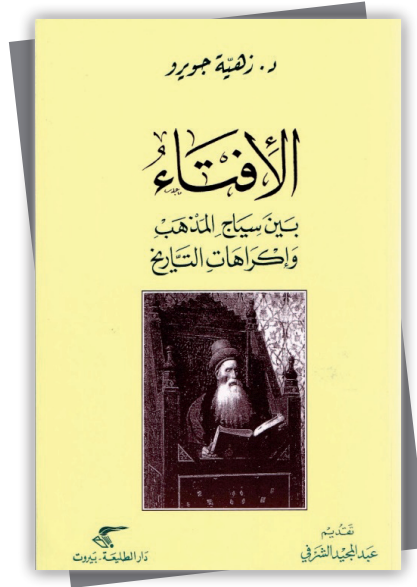
وخلاصة القول إن كتاب الباحثة آن ماري دولكامبر يدرس مسألة الفتوى في الإسلام ويحاول تبيان خلفيتها النظرية ومنجزها التطبيقي وهي تثبت حقيقة لا أحد ينكرها وهي أن الفتوى في أوروبا لا تتلاءم مع نمط الحياة الأوروبية إذ أنها تخلق مشاكل جديدة عوض أن تحل المشاكل القائمة. ويمكن عد الفتاوى في أوروبا وجهاً من وجوه انعزال المسلمين عن الفضاء الأوروبي العام بما يمثله ذلك من خطر على اندماجهم في مجتمعات يرون أنها مجتمعاتهم ولا بديل عنها.

هم يقيمون في هذه المجتمعات الغربية ولكنهم - عبر الفتاوى الصادرة في شؤونهم - لا يرون أنفسهم طرفاً فيها وجزءاً منها كما تفعل الأقليات الأخرى. وهذا في ذاته بيئة ملائمة لكل صيغ التطرف وأشكال التشدد.

صناعة الفتوى

قراءة في كتاب «الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ» لزهوة جويرو

◆ نادر الحمّامي



السياق المعرفي ومنهجية المقاربة:

”دعها حتى تقع“، كذا رويت إجابة الإمام مالك عن سؤال أحد المستفتين وقد افترض حدوث نازلة.

رَبِّمَا تكون مثل هذه الإجابة مدخلاً مناسباً لبيان أنّ ما سيشكّل أدب النوازل والفتيا في التاريخ الإسلامي عموماً وفي إطار المذهب المالكي بالخصوص يمثّل نصوّصاً صالحة لدراسة التاريخ والمجتمع على الرغم من الوعي بالاحترازاات الكثيرة التي عبّر عنها جون سوفاجي مثلاً منذ 1943 في كتابه ”مقدّمة لتاريخ المشرق الإسلامي“¹، وقد حدّد ثلاثة أصناف من مصادر المعرفة آنذاك عن التاريخ الإسلامي هي المصادر الأرشيفية، والمصادر الأدبيّة، والمصادر الأركيولوجية محدّراً من اعتماد المصادر التشريعيّة والفقهية في بلورة معرفة تاريخيّة، إذ أنّ تلك المصادر في نظره ”هي أكثر المصادر التي ينبغي على المؤرّخ الاحتراز منها أثناء دراسته للحياة الاجتماعيّة، فالآفاق التي تفتّحها على تاريخ المؤسّسات لا تعدو أن تكون ضرباً من الخطأ“². وهو موقف عدّله منقّح كتاب سوفاجي بعد حوالي عشرين سنة من طبعته الأولى كلود كاهن، وكذلك

1 Jean Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'orient musulman. Éléments de bibliographie (Initiation à l'Islam), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1943.

2 Ibid, p. 46.

فعل في مقال خاص بهذا الموضوع تحديداً: "ملاحظات حول استعمال المؤرخ كتب الفقه الإسلامي"³، ليستمر الجدل حول الموضوع نفسه بعد ذلك في عدد غير قليل من الدراسات تعرّض لها سعد غراب الذي انتهى في القسم التمهيدي إلى أنه "وبصفة عامّة يمكن أن نقول إنّ مختلف الدراسات التاريخية الجادة التي ظهرت في السنوات الأخيرة قد أبرزت أهميّة الاعتماد على مثل هذه المصنّفات" مشيراً إلى دراسات برانشفيغ، ومحمّد الطالبي وروجي هادي إدريس، وهشام جعيّط، وفرحات الدشراوي⁴.

إنّ الملاحظ من الأسماء التي ساقها سعد غراب أنّ المهتمين بالمغرب الإسلامي من المؤرخين هم من ألحوا أكثر من غيرهم على أهميّة أدب النوازل في تبين الواقع التاريخي والمسألة الاجتماعية من خلال الفتاوى. ولعلّ ذلك ينطلق من اعتبار يكاد يكون مشتركاً بين الدارسين مفاده أنّ الفقه المالكي بصورة عامّة وكتب النوازل المالكيّة في ما يهمنّا تتسم بكثير من "الواقعيّة" إذا ما قورنت بفقه الحيل الدال على انفصال بين الفتوى والواقع، هذا بالإضافة إلى اعتماد المالكيّة على عمل أهل المدينة في التشريع، وهو ما فتح الباب أمام الفقيه والمفتي المالكي لمراعاة الظرف التاريخي والمكاني في الإفتاء. ومن هنا كان الاعتماد على مفاهيم العمل والعرف والعادة من خصائص الفقه المالكي، وهو ما ألح عليه جاك بارك⁵.

كان لهذه الاعتبارات وغيرها ممّا قد نعرض له في هذه القراءة، أثر في طرق زهية جويرو لمبحث "الإفتاء بين سياق المذهب وإكراهات التاريخ"⁶ بالاستناد إلى مدوّنة مالكيّة مخصوصة في أدب النوازل هي "فتاوى ابن رشد الجدّ" (ت 520 هـ). ويمكن القول بصورة عامّة إنّ هذا البحث يأتي في سياق عام ميّز الجامعتين التونسيّة والمغربيّة بالخصوص يتلخّص "في لفت الانتباه إلى قيمة التراث النوازلي في تدشين اتجاه جديد في البحث التاريخي والحضاري، يقوم على توظيف كلّ أصناف المصادر والوثائق من دون استثناء، وعلى قراءتها بمقاربات جديدة منفتحة على مختلف العلوم الإنسانيّة وحتى على بعض العلوم الصحيحة مثل الإحصاء، بما أتاح لهذه البحوث أن تقطع شوطاً مهماً في إعادة صياغة تاريخ الغرب الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بهدف الكشف عن البنى الماديّة والذهنيّة التي حكمت ذلك التاريخ" (ص26).

في هذا السياق المعرفي والمنهجي يتنزّل بحث زهية جويرو غير أنّه من الجدير بالذكر تميّز هذا العمل باعتماده على أثر واحد في أدب النوازل هو فتاوى ابن رشد الجدّ، وهو أثر لم يلق في أعمال مشابهة سابقة الحظّ نفسه من الاعتماد

3 Claude Cahen, Considérations sur l'utilisation des ouvrages de Droit musulman par l'historien, in *Atti del III Congresso di studi Arabi e Islamici* (Ravello 1966), Naples 1967, 239-247.

وأعيد نشر المقال في:

Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale, Damas, Presses de l'Ifpo, 1977, pp. 81-89.

4 راجع حول هذا الموضوع: سعد غراب، «كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية: مثال نوازل البرزلي»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 16، 1978، ص ص 65-102، وانظر بالخصوص ص ص 65-69.

5 Jacques Berque, Essai sur la méthode juridique Maghrébine, Rabat, M. Leforestier, 1944.

6 صدر الكتاب، وهو في الأصل أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربيّة في الجامعة التونسية، بدار الطليعة ببيروت، 2014، مع تقديم لأستاذ عبد المجيد الشرفي، وعلى هذه الطبعة نحيل بالأرقام الواردة في متن النصّ.

مقارنة بكتب فتاوى أخرى متأخرة مثل نوازل البرزلي (ت 841) أو معيار الوشريسي (ت 914 هـ). ويتميز عمل جويرو مقارنة بما سبقه من أعمال تعتمد كتب النوازل والفتاوى للوقوف على الخصائص الحضارية والفكرية والبنى الذهنية للمجتمع الإسلامي في فترة تاريخية، معيّنة بضرب من المقاربة الشاملة، وهي قائمة بالأساس على "الجمع بين ثلاثة أصناف من المقاربات (ص ص 35-36):

1- مقارنة فقهية تقوم على توظيف المفاهيم والمصطلحات والمناهج الفقهية-الأصولية وتعني بالكشف عن مضمون الأحكام وآليات استخلاصها من مراجعها، وبيان دورها في تنظيم المجتمع من جهة، وأثر الأوضاع التاريخية في تلك الأحكام من جهة أخرى.

2- مقارنة سوسيولوجية-تاريخية تعني بتوظيف المعلومات التاريخية التي توفرها النوازل في دراسة أوضاع المجتمع وفي الكشف عن أسس التنظيم الاجتماعي المادية والقانونية والذهنية.

3- مقارنة ثقافية تعني بالكشف عن موقع الدين من الثقافة السائدة وأثره في الذهنية العامة، وبيان وجوه التأثير المتبادل بين الإنتاج الفقهي وسائر أصناف الإنتاج الثقافي".

اخترقت هذه المقاربات أبواب البحث الثلاثة: "الإفتاء والمذهب الفقهي ومسار المؤسسة" (ص ص 21-136)؛ و"الإفتاء وسياج المذهب الفقهي: الآليات، المراجع، والدلالات" (ص ص 137-296)؛ و"إكراهات التاريخ: المجتمع والدين والثقافة" (ص ص 297-426). وإن كنا راغبين عن تلخيص ما ورد في هذه الأبواب الثلاثة تلخيصاً قد يكون مخلًا، فإننا سنسعى إلى بيان أهم ما جاء فيها منهجياً ومعرفياً والوقوف على أبرز النتائج المستخلصة من التحليل، دون كبير التزام بترتيب الباحث في العمل، أو ادعاء أننا سنأتي على كل ما جاء فيه من مشاغل وقضايا.

الفتيا من النشاط المرسل إلى المؤسسة:

لئن شكّل الباب الأوّل من الكتاب مدخلاً ضرورياً ضابطاً للمفهوم المحوري في كامل البحث، ونعني الإفتاء والفتيا، فإنه قاد إلى طرق عدد غير قليل من الإشكاليات المفهومية والتاريخية والخصائص المميّزة للإفتاء، لا في إطار الفقه المالكي فحسب، وإنما أيضاً في إطار الفقه المالكي في المغرب الإسلامي وفي الأندلس تحديداً، وفي فترة زمنية محدّدة هي العصر المرابطي في أواخر عهد ملوك الطوائف، لدى فقيه كان له دور فاعل في السياسة والثقافة.

إنّ مثل هذا التفصيل في البحث والتدرّج في تناوله من شأنه أن يزيل عدّة "أوهام" طغت على الدراسات العامة التي تناولت قضايا مشابهة، فقد سقطت في ضروب من التعميم المخلّ من قبيل الحديث عن الفقه المالكي في كليّته دون الأخذ بعين الاعتبار تحولاته والظرف التاريخي الذي أنتج فيه المنتسبون إليه مصنّفاتهم، ودون الانتباه الدقيق إلى طبيعة المجتمع الذي عاش الفقيه والمفتي ضمنه. وهذا الأمر مهمّ جداً في ما نحسب، ويمكن أن ينبّهنا إلى أهمية سؤال المستفتي في الدلالة على مشاغل المجتمع، لأنّه في الغالب يتمّ الاهتمام بمضمون الفتوى أكثر من الاهتمام بمضمون

الاستفتاء. ولنضرب على ذلك مثلاً واحداً من الكتاب يدلّ دلالة واضحة على وعي صاحبه بهذه النقطة تحديداً. فأن يكون محور الاستفتاء سؤال سائل مفترض أو حقيقي عن "حكم أموال الظلمة والولاء المعتدين" وما في معناه من نوازل الغصب وبيع المضغوط وبيع الغبن إلى غير ذلك، فإن ذلك يشير إلى "صلة هذه المسألة بواقع عصر ابن رشد. ذلك أن افتراض سائل يسأل عن هذه القضية في حد ذاته دالّ على أنها من القضايا التي تشغل الفقيه كما تشغل عصره بسبب استفحال مظاهر غصب الأموال والاعتداء على أصحابها، ومظاهر ظلم الولاة واستبدادهم بالنفوذ واستغلاله في تكديس الثروات بالغصب والمغانم وفرض الضرائب غير الشرعية" (ص122).

ومثل هذا الأمر في تقديرنا، يفتح مجالاً واسعاً أمام إعادة النظر في الكثير من القضايا المتعلقة بالفقه والفتاوى عبر الحفر في النصوص وربطها بتاريخيتها. ولعلّ تقليب زهية جويرو لمفهومي الفتيا والمشاورة والوقوف على الفروق بينهما يبقى من العلامات المهمة على طريقة النظر في النصوص وربط المفاهيم، وبالتالي النشاط المتحدّث عنه بالواقع التاريخي. فقد أدّى بها البحث إلى تبين وجود نوعين أساسيين من الإفتاء مارسهما ابن رشد الجد؛ النوع الأول يمثله "الإفتاء المرسل"، والنوع الثاني هو "المشاورة"، وقد سمح الانطلاق من فتاوى ابن رشد "بالقطع بأن النشاطين منفصلان وإن جمع الفقيه الواحد بينهما، وبأن لكل واحد منهما قوانين تميّزه عن الآخر، فلئن ظلت قوانين الإفتاء شرعية إن صحت العبارة تتمثل تحديداً في الشروط التي أوجبها الأصوليون في من يتصدى للفتوى، وهو ما سمح لهذا النشاط بأن يظلّ مرسلًا وغير خاضع لتنظيم رسمي يجعل من الفتيا خطة رسمية، فإنّ قوانين المشاورة كانت تنظيمية ورسمية ارتبط بفعلها هذا النشاط بأجهزة الدولة، وبالجهاز القضائي تحديداً حتّى أصبحت المشاورة خطة رسمية فعلاً" (ص62).

من بين أهم ما يدلّ عليه هذا التمييز بين الفتيا والمشاورة، تاريخية مؤسسة الفتيا وتطورها. فما يمكن تأكيده هنا أنّ الإفتاء مرّ بجملة من المراحل ينبغي الوعي بها، إذ أنّ المرحلة الأولى هي ما أسمته زهية جويرو "مرحلة الإفتاء المرسل"، وهي مرحلة كان فيها الإفتاء أقرب إلى العفوية ولا يتعدى الاستفتاء محاولة إيجاد حلول لما يعترضه المسلم في حياته في مستوى العقيدة أو السلوك، ليتحوّل الأمر إلى مؤسسة بعد التحوّلات الفكرية والحضارية، وبالخصوص بعد أن تكرّست "السنة" أصلاً ومرجعية في التشريع باعتبارها أهمّ المرجعيات التشريعية، هذا بالإضافة إلى تشكّل علم التفسير القرآني وخاصة ذلك المعتمني بالأحكام الفقهية، ثمّ تبلور علم أصول الفقه. إنّ هذا المسار الأوّل في المؤسسة لم يكن أمراً سلبياً، إذ أنّه ساهم في تطوير التشريع الإسلامي وفق البنى الذهنية والاجتماعية والثقافية السائدة. وهذا المسار في المؤسسة لم يكن سلبياً أيضاً نظراً إلى عدم وجود فتاوى جاهزة وإنما هي بدورها متحركة وفق تحرك المجتمع وما يطرأ عليه، وبالتالي وفق أسئلة المستفتين، هذا ما سمح بفتح أبواب الاجتهاد الحرّ على الرغم من الحرص على قواعد الاستنباط.

أمّا المرحلة التالية في مسار هذه المؤسسة فكان واقعاً أساساً تحت تأثير المذاهب الفقهية بعد استقرارها، فقد وقع الفقيه/ المفتي في سياق المذهب وضاعت عليه دائرة الاجتهاد والحرية. ومن علامات ذلك أن أصبحت الفتاوى جاهزة في أغلب الأحيان وطغى التقليد. وما يمكن ملاحظته أيضاً أنّ الفتوى التي لم تكن لها صبغة إلزامية كالمشاورة الرسمية غدت بدورها ملزمة بعد أن انتفت الحدود بين المفتي والقاضي، والتحم المفتي بالسياسي وطغى التمدّج على الاجتهاد. مثل هذه الملاحظة يمكن الوقوف عليها من خلال النظر في فتاوى ابن رشد الجد، وهي مدوّنة كتاب زهية جويرو الأساسية.

وهو ما تمّ التركيز عليه من خلال الباب الثاني المتعلّق بـ "الإفتاء وسياج المذهب"، ذلك السياج الذي مثّل إكراهًا أوّل يُضاف إليه إكراه ثان هو "إكراه التاريخ" موضوع الباب الثالث.

الفتوى بين مطرقة المذهب وسندان التاريخ:

عالجت زهية جويرو فتاوى ابن رشد الجّد من خلال مصادرها النصّية ممثلة في القرآن والسنة، ومن خلال ما أسمته "المصادر الاجتهادية" ممثلة في الإجماع والقياس، وكلّ ذلك انطلاقاً من عمليّة إحصائية لتواتر النوعين الكبيرين من المصادر ومواضيع الاستدلال بها وآليّاته. وبقطع النظر عن كلّ الاستقراء المهمّ لنصوص الفتاوى والأمثلة العديدة المقدّمة التي يضيق بها المقام الآن يمكن الإشارة إلى استنتاجات مهمّة تمّ التوصل إليها، وهي استنتاجات، وإن انطلقت من فتاوى ابن رشد الجّد فإنّها تكشف عمّا طبع المنظومة التشريعية الإسلامية بصورة عامّة.

يبدو أنّ الملاحظة الواضحة هي التفاوت الواضح بين حضور النصّ القرآني من ناحية وحضور السنة من ناحية أخرى من جهة الكمّ، فالاستدلال بالسنة كان أكثر حضوراً، وهو أمر كشف عنه الإحصاء، وهو ما "يؤكد أنّ الأصل الأوّل من أصول الأحكام في الممارسة التشريعية الإجرائية هو الحديث، بينما لم يكن التصنيف المتفق عليه في إطار النظرية الأصولية ووضع بمقتضاه القرآن على رأس أصول الأحكام إلّا "تصنيفاً إيمانياً" يعكس موقف المؤمنين من القرآن بوصفه كلام الله المنزّل ولا يعكس الحقيقة التشريعية" (ص222).

تشير هذه الملاحظة إلى أمر آخر مهمّ في تقديرنا ويتلخّص في أهميّة البعد الإجرائي في استنباط الأحكام. وهذا الأمر يتجاوز مستوى كثافة حضور السنة مقارنة بالقرآن إلى مسائل أعمق على علاقة وطيدة بالمجتمع وتراكيّته ومشاغله، فالإفتاء للعامّة يختلف كلّ الاختلاف عن الإفتاء للخاصّة. وهذا لا يتعلّق بموضوع الفتوى الذي يحدّده المستفتي فحسب، وإنّما يتجاوزها إلى مسألة تأصيل الحكم، ذلك أنّ المفتي كان ملزماً بإرجاع ما تستفتي به الخاصّة من حكم أو قضاة أو علماء إلى أصوله النصّية، في حين استغنى عن الأدلّة حين تعلّق الأمر باستفتاء العامّي. هذا بالإضافة إلى أنّه "قلّ الاستدلال بالأصول النصّية في المواضع التي حظيت باهتمام شيوخ المذهب فاستقرّت بفعل ذلك أحكامها وتعيّنت بدقّة وتكثّف مقابل ذلك الاستدلال بأقوالهم" (ص222).

ولكنّ السؤال الذي يبقى مطروحاً بالحاح، وخاصّة حين يردّ المفتي الأحكام إلى النصّ فيثبت أدلّتها: هل فعلاً هو ينطلق من النصّ لاستنباط الحكم؟

إنّ ما توصلت إليه زهية جويرو يمكن أن يعتبر نتيجة مهمّة تجيب عن السؤال، ذلك أنّ حضور تلك النصوص في الفتاوى كان "في الغالب حضوراً "بعدياً" بمعنى أنّ الفقيه يعيّن أحكام النوازل المعروضة عليه استناداً إلى الروايات المنقولة عن أعلام المذهب أو إلى "ما يوجبه النظر" حسب عبارته، ثمّ يستحضر بعد ذلك النصّ ليستمدّ منه ما يبرّر به ذلك الحكم وما يشّره من وجهة نظره" (ص223). ومثل هذه النتيجة توصل إلى استنتاجات أخرى، أهمّها أنّ حضور النصوص في كتب الفتاوى والنوازل والفقه بصورة عامّة، هو حضور تبريريّ وهو إضفاء للشرعية النصّية على حكم فرضه في الحقيقة

التقيّد بالمذهب، وأنّجه ما حتمته البنى الذهنية والقيمية المتحكّمة فيه، ومن هنا أمكن القول إنّ ما بدا أحكاماً شرعية نصيّة هي في "الغالب" أحكام بشرية تاريخية. ونقول هنا "في الغالب" مجازاً لما ذهب إليه زهية جوירו التي وقفت موقفاً "تنسيبياً" بين موقفين؛ أولهما ما ذهب إليه عدّة باحثين في الفقه الإسلامي من اعتبار ذلك الفقه إنتاجاً بشرياً من صنعة العقل محكوماً بالاجتماع، والموقف الثاني ما ذهب إليه الأصوليون القدامى وفي طليعتهم الشافعي الذي كرّس علويّة التشريع بالكلية، فما ذهب إليه جوירו هو أنّ "التشريع الإسلامي كان في الواقع مزيجاً من الاجتهادات البشرية التي تتجلّى خاصّة في كميّات استنباط الأحكام وفي كثير من "المصادر النقليّة" - التي كانت في الواقع أساسية كماً وكيفاً - ومن "التوقيف الإلهي" المتمثّل خاصّة في "المصادر النقليّة" قرآناً وسنة" (ص 156). ولكن هذا التنسيب لم يمنع من الميل في كثير من الأحيان إلى الإقرار بوطأة التاريخ وإكراهاته وأثره في استنباط الأحكام والفتاوى، ومن ذلك مسار البرهنة على فرضية من فرضيات الكتاب، والذي أوصل صاحبه إلى استنتاج "أنّ هذا التشريع بشري - تاريخي أضفيت عليه القداسة بفعل عوامل عديدة أبرزها حرص القائمين عليه من فقهاء وأصوليين على ربطه بنص الوحي وبسائر النصوص التي رأوها مكتملة له ومخصصة للعامة ومفصلة لمجمله من الحديث النبوي ومما أجمع عليه الأئمة المجتهدون ومما استنبطوه بواسطة القياس على تلك النصوص، وذلك بعد أن استقرّ الأمر في صلب علم أصول الفقه" (ص 428).

يضعنا القول السابق في قلب التاريخ وأثره في الفتيا والأحكام الفقهية. وهو إن كان مؤثراً في كثير من الأحيان إلّا أنّه بقي من جهة أخرى محدوداً من جهة الوعي بتاريخية التشريع الذي حاول الفقهاء دائماً وأبداً "تسيبجه" "بحدود صارمة تُظهره بمظهر التشريع المتعالي" (ص 429). وهو أمر ساهم في "نفي قدرة الإنسان على أن يشرع لنفسه وبنفسه ما يراه مناسباً لأوضاعه من قوانين" (ص 430).

هذا النفي للإنسان ولقدرته هو ما نراه مستمراً إلى اليوم بعد أن فوّت الفكر الإسلامي لحظات مهمّة في المجال التشريعي، قديماً مع بعض الأعلام المركزيين على المقاصد، وحديثاً وخاصّة في فترة النهضة العربية، لتركيز وعي تشريعي يعيد الاعتبار إلى العقل الإنساني وللحرية. غير أنّ ذلك الاستمرار اليوم أصبح أكثر خطورة بأشواط، ذلك أنّ الإفتاء كان محكوماً على الأقلّ قديماً بمبادئ أخلاقية أساسية، أمّا اليوم فمن الواضح وجود "فوضى الفتاوى" دون رقيب ولا وازع، وانتصبت أسواق الفتاوى على الفضائيات وشبكات التواصل الاجتماعي، وهو ما أحوج إلى بحث دقيق مثل بحث زهية جوירו ينطلق من القديم، ولكنّ هواجسه راهنة. وهو ما ختمت به عملها معلنة أنّها فكرت في إنجاز بحثها "بدافع من هموم حاضرها ومشاغله ومن آمال مستقبلنا" (ص 440)، وهو أمر كان له صدى في أعمال أخرى لها وآخرها كتابها "الوَأْدُ الجديد، مقالات في الفتوى وفقه النساء"⁷، وهو المجال المعبر أكثر من غيره اليوم عن الفوضى التشريعية والجمود الفكري وتوجيه المجتمع إلى القضايا الهامشية بعد أن كان الأمر موجّهاً في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى معارضة الاستبداد والظلم والدعوة إلى التعليم وإصلاحه، وهو ما مكّن من حديث عن ردّة فكرية، عبّر عنها عبد المجيد الشرفي في تقديمه للكتاب مخيراً عبارة "ردّة" على ما شاع من استعمال في عبارة "صحوة إسلامية".

حوار مع الباحثة زهية جويرو

الفتوى سلعة يحكمها قانون العرض والطلب

♦ حاورها: عيسى جابلي

الأجوبة عملية من جهة، وشفوية من جهة أخرى، ما يتعارض مع أي قول بوجود نظام ما يتحكم في تلك الممارسة القائمة على أسئلة يمكن أن يطرحها أي كان من المسلمين وعلى أجوبة يقدمها عادة أكثر الصحابة قرباً من الرسول. وبفعل هذا الاجتهاد الحر الذي تولاها، فضلاً عن الصحابة في المركز، الولاة والقضاة في الأقاليم بدأت تتشكل النواة الأولى من الأحكام العملية المعتمدة فيها على ما كان معمولاً به من أعراف لا تتعارض مع مبادئ الإسلام العامة. وقد احتاج الأمر إلى تهيو عدد من المعطيات والشروط ليتحول الإفتاء إلى مؤسسة: ظهور المفسر وتشكل علم التفسير وسائر علوم القرآن بما يحيل عليه ذلك من توسع قاعدة الأحكام المستمدة من القرآن، ظهور الفقيه وتشكل الفقه والمذاهب الفقهية بما يعنيه ذلك من توفير قاعدة واسعة من الأحكام ستتخذ مرجعاً في الفتوى، ظهور المحدث وعلوم الحديث بما يعنيه ذلك من توفر مرجع ثان سيكون بالنسبة إلى المفتين واحداً من أهم مراجع الأحكام، وكذلك ظهور علم أصول الفقه الذي سيضبط المفاهيم والحدود ويحدد القواعد ويعين طرائق الفتوى ويقر مفهوم التكليف الذي أسس مبدأ تكليف العالم بمعرفة الأحكام وتكليف العامي بالعمل بمقتضى الأحكام التي يضبطها العالم، وعلى هذا تأسست ممارسة السؤال والجواب وعين من يجب أن يكون مفتياً ومن هو المستفتي. وقد أدى هذا التحديد على المدى البعيد إلى تثبيت التسليم باستثثار فئة معينة بالعلم الشرعي ومن ثم بحاجة سائر فئات الناس إلى تلك الفئة في كل ما يتعلق بالشرع حتى عندما تغيرت الأوضاع العامة وانتشر التعليم وصارت المعارف، بما فيها الدينية، متاحة للجميع. وهذا ما يفسر استمرار كثيرين في استفتاء شيوخ يكونون في كثير من الأحيان أقل منهم معرفة حتى في المجال الذي يستفتونهم فيه.

أدت مأسسة الفتوى إلى تنظيم الإفتاء وتقنيته وتحديد شروط المفتي وشروط الفتوى ومنها تخصصها في المسائل التي لا حكم لها في مصادر الشرع المكروسة، وكان ذلك من العوامل التي مكنت هذه المؤسسة من دور هام في تطوير التشريع الإسلامي وجعله مواكباً للتحويلات والمستجدات. ولكن منذ القرن السادس وبفعل

« صارت الفتوى تحتل مكانة عظيمة في واقعنا المعاصر، تُخصّص لها مساحات إعلامية موسّعة ومواقع أنترنت وأعمدة على الصحف الجرائد، لنبداً أولاً بالمفهوم وتاريخيته: ما الفتوى؟ وكيف كان تشكّلها؟

يبين استقراء تاريخ المنظومة التشريعية الإسلامية أن الفتوى أو الفتيا مرت في تاريخها بطورين رئيسين يمكن أن نسّم الطور الأول بكونه طور الإفتاء المرسل، وقد امتد منذ فترة النبوة إلى حدود منتصف القرن الهجري الثاني تقريباً، والمقصود بالإفتاء المرسل هو الممارسة غير المقننة ولا المنظمة للسؤال والجواب بشأن مسائل فردية تعرض للمسلم في حياته اليومية لا يملك لها جواباً شخصياً ولا يجد لها جواباً في ما هو متاح من المعارف المتداولة أو من المراجع التي يفترض أنها معتمدة في تنظيم حياته وعلاقاته. وبما أن هذه الأسئلة كانت في بداية عهد الرسالة على صلة بالدين الجديد، وخاصة بالعقيدة وبفرائضها وطقوسها، فإن أكثر المؤهلين لتقديم الأجوبة هو الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكنه كان هو بدوره ينتظر الجواب على ما يطرح عليه من أسئلة ليكون وسيطاً مبلغاً للأجوبة التي تنزل عليه، ولذلك جاء ذكر الفتوى في أكثر من موقع في القرآن الكريم، منها على سبيل الذكر “ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن...” (النساء/ 127) ومنها الآية الأخيرة من سورة النساء: “يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله...” (النساء/ 176) وفي هذه المواقع جاء ما يدل على أن الفتوى تقتضي من جهة سائلاً/ مستفتياً ومجيباً/ مفتياً وعلى أن الله هو الذي يتولى الإجابة على الأسئلة التي كانت تطرح على الرسول، فهل يعني ذلك أن الله زمن التنزيل قد احتكر لنفسه سلطة الإجابة على أسئلة المسلمين الجدد الذين مازالوا لم يستوعبوا بعد أحكام الدين الجديد؟ ولكن انقطاع التنزيل بوفاة الرسول وختم الرسالة لم يكن مؤذناً بانقطاع أسئلة المسلمين، بل إنها كانت تتزايد بمرور الزمن وكان الصحابة يتصدون للجواب دون أن يخضع ذلك لأي قواعد مسبقة، كان الاجتهاد الحرّ في فهم القرآن وفي محاولة تقديم حلول للمشاكل الطارئة هو المعمول به في هذا الطور من تاريخ الإسلام المبكر، وكانت تلك

« هل كانت الفتوى حاجة إنسانية للمسلم أم إن ظروفًا وعوامل أخرى ساهمت في ترسيخها في الواقع؟ »

الأمر نسبي في الزمان وفي المكان، في طور لم يكن فيه للعامة من المسلمين معرفة ولا خبرات تمكنهم من معرفة ما لهم وما عليهم بأنفسهم، وكانت الذهنية السائدة خلالها دينية تجعل الفرد يعتقد أن عليه أن يستمد شرعية عمله من المفتي دون أن يلتفت إلى مضمون الحكم ولا إلى ما إذا كان مناسبًا له أو لحكم الشرع، حتى لتصبح عملية الاستفتاء في كثير من الحالات ذات وظيفة نفسية لا أكثر تمدّ المستفتي بحدّ من الطمأنينة الناتجة عن شعور بالانسجام بين أعماله وما يعتقد أنه أحكام الشرع وما يمليه عليه اعتقاده وضميره الديني. في الزمن الحاضر أصبح التوجه إلى المفتي تصرفًا شخصيًا في الغالب يحكمه مستوى الوعي بالمسؤولية الفردية والاستعداد لمواجهة نتائج الأعمال والاختيارات الخاصة، وهو مستوى يتفاوت بحسب البلدان والفئات وغيرهما من العوامل، وتحدده أحيانًا المواقف الفردية والضمير الديني الفردي، إذ لا وجود لمسوِّغ موضوعي ليتوجه الفرد إلى المفتي بعد أن أصبح له من المعارف الدينية وما أتيج له من الأدوات للوصول إلى تلك المعرفة ما يغنيه عن طلبها لدى طرف ثان قد لا تتوفر له الكفاءة وقد يكون مستواه العلمي دون مستوى المستفتي.

« بأي معنى يمكن اعتبار الفتوى صناعة؟ وهل تحوّلت إلى «سلعة» تخضع لقانون العرض والطلب؟ »

الفتوى صناعة ما في ذلك شك، وهي كذلك منذ أن تحول الإفتاء إلى مؤسسة، وهي سلعة يحكمها قانون العرض والطلب منذ أن أصبح الإفتاء «خطة من الخطط الداخلة تحت الإمامة الكبرى» كما يقول ابن خلدون ومنذ أن أصبح المفتي «موظفًا» يحصل على مزايا مادية ورمزية مقابل توليه عمل الإفتاء. ما حصل اليوم هو أن البعد «التجاري» والربحي في صناعة الفتوى أصبح أوسع حضورًا وأشدّ تأثيرًا في صناعة الفتوى وحتى المفتي، وفي تصنيع وعي ديني يثبت سلطة المفتي على الأفراد وعلى الوعي العام. يظهر هذا البعد التجاري من خلال مظاهر عديدة: توظيف الأنظمة والأحزاب وجماعات السلطة والمال لمفتين مكلفين بمقابل بإضفاء الشرعية على اختياراتهم السياسية وعلى أعمالهم ونشاطاتهم، وإخراج أحكامهم في صورة أحكام شرعية باستصدارها من المفتي، وتزايد القنوات التلفزية الربحية المتخصصة في الإفتاء والبرامج الدينية، وتزايد مواقع الإفتاء على النيت وتزايد روادها ومنها مواقع تدرّ على أصحابها أموالًا طائلة، موقع «إسلام-ويب» على سبيل الذكر، وبداية تشكل فئة اجتماعية ضمن أعلى فئات المجتمع دخلًا تتكوّن من المفتين وشيوخ الدين،

التضييق المتزايد للاجتهاد بدأت هذه المؤسسة بدورها تنغلق على الإفتاء المذهبي ثم لم تلبث أن صارت بفعل انغلاق باب الاجتهاد عاجزة عن تهيئة حلول جديدة للمستجدات، وأصبح دور هذه المؤسسة سلبياً ووجودها صورياً خاصة وقد أصبحت تابعة للسلطان، واستمرت على هذه الحال من الجمود والتراجع إلى حدود الفترة الحديثة. وقد عرفت أغلب الدول الإسلامية في هذه الفترة تحولات هامة على جميع الصعد من بينها الصعيد السياسي والتنظيمي العام، وكان من أهم تجليات هذه التحولات ظهور الدولة الوطنية. وعلى الرغم من أن أنظمة الحكم في صلب هذه الدولة مختلفة جدًا بما يجعل من الصعب الحديث عن مسار واحد لمؤسسة الإفتاء في جميعها، فإن هذه الدولة كانت في كثير من البلدان دولة مدنية تعتمد في تشريعاتها القانون الوضعي، ما يعني أن الدولة أصبحت مستأثرة بالتشريع بواسطة مؤسسات منتخبة. وهذا يعني أن المفتي لم تعد له وظيفة، نظريًا على الأقل، ولكن هذه البلدان أثرت أن تحتفظ، إلى جانب نظامها التشريعي الوضعي-المدني بوجود قد يكون صوريًا وطقوسيًا، «لمفتي الديار» - أو «مفتي الجمهورية». وتزامن هذا مع انتشار التعليم وارتفاع نسبة المتعلمين وهو ما كان يهيء، مبدئيًا ونظريًا، لمزيد تضييق مجال اشتغال المفتي ومزيد تهميشه. ولكن جملة من العوامل المستجدة أحدثت شرخًا في مسار التحولات التاريخية التي عرفتها مؤسسة الإفتاء وكان ينتظر أن تستمرّ عليها. من بينها ظهور الإسلام السياسي وتحول القطب الخليجي إلى قوة مالية بعد «الانفجار النفطي» وهو قطب إقليمي يحتكم إلى أنظمة تختلف عن نظام الدولة الوطنية المدنية التي تقوم عليها كتلة الدول التي كانت فاعلة في المنطقة ثقافيًا وسياسيًا منذ بداية عصر النهضة والممثلة في مصر والعراق وسوريا وكتلة دول المغرب العربي، وسيعمل القطب الخليجي، أما العامل الثالث فهو الثورة الاتصالية الحديثة التي سيتم توظيفها من أجل نشر النسخة المحافظة جدًا والمسيسة للإسلام فأنشئت القنوات الدينية والمدارس الدينية في كثير من البلدان والجمعيات والمؤسسات الفقهية وتكاثرت مواقع الإفتاء على النيت... وشيئًا فشيئًا عاد المفتي ومؤسسة الفتوى ليكتسبا سلطة أكبر مما كان لهما في أي مرحلة من مراحل الماضي، وشهدنا في العشريتين الأخيرتين «انفجارًا إفتائيًا» وفوضى، وصار لكل شيخ قناة وموقع وأتباع وأصبح المفتي يفتي في كل المواضيع ما هو خاص وحميمي وما هو عام ومن شؤون الدول، وأصبح المفتي في الواقع عامل اضطراب يهدد استقرار الدولة المدنية ونظامها وخاصة عندما يتدخل في مسائل تدخل في صلب المؤسسة التشريعية المنتخبة وييدي بشأنها رأيًا أو حكمًا يتعارض مع توجه المؤسسة التشريعية الرسمية

« كيف تؤثر الفتوى في الواقع؟ وما مدى خطورتها؟ »

واقع تشريعي يحكمه القانون الوضعي ومؤسسات الدولة ووعي تشريعي تحكمه الفتوى ويوجهه المفتي، نحن نعيش الآن في دول واقعها التشريعي مدني -وضعي في توجهه العام بينما نسبة لا بأس من الناس مازالت محكومة بوعي تشريعي ديني- فقهي يدفعها إلى معاداة الدولة وتوجهاتها بدعوى عدم التزامها بتطبيق الشريعة.

« ألا ترين أن وجود الفتوى في حياة المسلم تفرض قصوراً في معرفته الدينية ونظرته إلى الدين ووظيفته في حياته؟ أم إنه في حاجة دائمة إلى وسيط يدلّه إلى الأحكام الشرعية لأعماله؟ »

ما كان يمكن للفتوى أن تشغل دون التقسيم الذي أشرت إليه أعلاه اعتماداً على مفهوم التكليف، فبواسطة تفعيل هذا المفهوم قسم علماء أصول الفقه المسلمين إلى مكلفين بمعرفة الأحكام وتبعرير العامي بها ومكلفين بالعمل بتلك الأحكام دون تكليفهم بمعرفتها لأنهم لو فعلوا ذلك «لضاع الزرع وانقطع الحرث» على حدّ عبارة الغزالي، وهؤلاء هم «العوام»، وتبعاً لذلك كان من الطبيعي أن يكون هناك قصور في معرفة الفئات الاجتماعية الأوسع بالدين وبغيره وأن يظل مستوى وعيها متدنياً حتى يسهل بذلك التحكم فيها. وكان يفترض أن هذا الوضع لم يعد قائماً اليوم بعد انتشار التعليم وتعميمه، ولكن ظل المفتي من جهة يدعي احتكار المعرفة بالشرع، وظل عامة الناس يتوهمون أنهم لا يملكون الكفاءة لتشكيل معرفتهم الدينية الخاصة ولا للبحث بأنفسهم عن أجوبة لأسئلتهم بدعوى أن هذه تحتاج «شيخاً» متخصصاً، لذلك لا نستغرب أن يتوجه الطبيب إلى المفتي بأسئلة طبية، وأن يتوجه عالم النفس والمتخصص في الفلسفة والفيزيائي وغيرهم بأسئلة إلى المفتي في صلب تخصصاتهم العلمية والمهنية طالبين «حكم الشرع» فيها. وفي هذا ما يدل على أن النظام المعرفي الأصولي العتيق -والذي لا نطمئن حتى إلى تصنيفه بكونه دينياً، ما زال يتحكم في العقول والتصرفات بواسطة مجموعة من الأوهام المؤسسة تأسيساً «دينيّاً».

« جاء في الحديث أن «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتهيات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات فقد وقع في الحرام» (رواه البخاري ومسلم)، كيف تقرئين هذا الحديث في علاقته بصناعة الفتوى؟ »

من الواضح أن هذا الحديث كان واحداً من الأدلة التي استخدمت في تصنيع الأوهام التي أشرت إليها سابقاً، وهي أوهام تحكمت في الواقع وفي الوعي زمناً طويلاً ومازالت مستمرة تتحكم في الوعي، فهذا الحديث، على فرض أنه صحيح على الرغم من كل المآخذ وكل دواعي الشك في صحة نسبة كبيرة من الأحاديث المنسوبة

الفتوى في الأصل «إخبار بحكم الشرع في نازلة من النوازل دون إلزام» تمييزاً لها عن القضاء حيث يكون الحكم ملزماً وواجب التنفيذ. أما الفتوى فهي مجرد إخبار وليس لها أي قوة إلزامية، ومن ثم يتوقع أن الفتوى ليس لها تأثير مباشر في الواقع ولا في أعمال الأفراد وعلاقاتهم، وأن ينحصر تأثيرها في المجال الفردي والشخصي حيث يحق للفرد أن يسلك ما يشير به عليه المفتي وأن يتقيد به في عباداته وفي معاملاته. ولكن واقعياً مارست الفتوى سلطة كبيرة على العقول من خلال ما تقوم به من أدوار في صناعة الوعي وفي توجيهه، ومن الأمثلة على ذلك أن الدول، فيما هو معلن رسمياً، عملت على منع مواطنيها من الانخراط في التنظيمات الإرهابية وفي ما تخوضه هذه من حروب وما تقتضيه من جرائم، وعملت الأسر هي الأخرى ما في وسعها لحماية أبنائها من الانخراط في هذه الظاهرة وفي تنظيماتها، وعلى الرغم من ذلك لم يكن لإجراءات الدول ولا لحرص الأسر ما كان لفتاوى أصدرت للإقرار بالطبيعة «الجهادية» لما صنفته دول كثيرة أعمالاً إرهابية من سلطة وتأثير دفعاً ومازالا يدفعان بأعداد من الأشخاص للانخراط في تلك المنظمات والمشاركة في أعمالها.

ومن ثم فإن خطورة الفتوى تظهر خاصة في أنها يمكن أن تمثل من جهة منافساً للدولة في مجال يعتبر من اختصاص مؤسساتها ومن صلاحياتها، كما يمكن أن تمثل عامل اضطراب وفوضى عندما تكون توجهات المفتي أو المؤسسة الإفتائية متعارضة مع توجهات الدولة ومؤسساتها والرأي العام لمواطنيها، فالإفتاء مثلاً بأن «إبطال الحاكم العمل بحكم شرعي» يدخله تحت طائلة الكفر حتى وإن كان ذلك «الإبطال» صادراً عن مؤسسة منتخبة وشرعية، وهذا مما لا يخفى خطره على الدولة وعلى استقرارها.

« أيهما برأيك يصنع الآخر: الفتوى أم الواقع؟ أي هل نحن إزاء صناعة الفتوى أم صناعة الواقع؟ »

التأثير بينهما متبادل حقيقة، وما كان بإمكان مؤسسة الإفتاء أن تستمر في أداء وظيفتها على امتداد أكثر من 12 قرناً لو لم تكن قادرة على أن تصنع لنفسها، حقيقة أو وهماً، واقعاً غير مهيباً للقطع معها. لكن وجب هنا التمييز بين صناعة الواقع فعلاً وصناعته على صعيد الوعي. فالأرجح أن الفتوى، بحكم حدودها ومفهومها، لم تكن قادرة على الفعل الحقيقي في الواقع، حيث كانت الأحكام الفقهية التي تطبق قضائياً في مرحلة، ثم القانون الوضعي في مرحلة أخرى هما اللذان يحكمان الواقع عن طريق قوة القانون، وفي المقابل كانت الفتوى تصنع الوعي الفردي والجماعي وهذا ما يكشف وجهاً آخر من وجوه خطورة الفتوى في عصرنا، حيث نجد تعارضاً فادحاً بين

النيت «غرائب الفتوى وشواذها» التي تتراوح بين إرضاع الكبير ومفاخدة الصغيرة ومضاجعة الميتة وما إلى ذلك، وفتاوى ذات صلة بقضايا عامة سياسية وأمنية حتى يتبين أننا إزاء ظاهرة مرضية خطيرة يجب التفكير المعمق في كيفية معالجتها والحد من آثارها الخطيرة. ويبقى دور الفرد ووعيه أساسيين في هذه المعالجة في فضاء إعلامي مفتوح أصبحت مراقبته صعبة. ■

إلى الرسول، إذ يذكر أن كثيراً من الناس لا يملكون المعرفة الكفيلة بتمكينهم من تبين حكم المتشابهات بنفسه لا يقرّر حقيقة كونية لا زمنية وغير قابلة للتغير، إنه يصف واقعاً كانت فيه الغالبية العظمى «أمية» بالمعنيين: بمعنى أنها لا تحسن القراءة والكتابة، ولا تملك - معرفياً - «الكتاب» الذي تحتاجه لتنظيم وجودها الاجتماعي ولذلك تولى عنها المفتي أو الفقيه أو «العالم» هذه الوظيفة، وظيفه بيان الشبهات وتحديد أحكامها. وقد اكتسب «العالم» بفعل هذه الوظيفة سلطة ما فتئت تتوسع وتشمل المادي والرمزي، هي سلطة على العقول والوعي وسلطة سياسية-مالية اكتسبها من تضامنه مع السلطان. والمفتي في الراهن، وعلى الرغم من تغير وضع المعرفة ووضع الإنسان إزاء المعرفة وموضوعاتها، بما فيها الموضوع الديني، مازال مصرّاً على الترويج لمبدأ أن هذا الحديث غير قابل للمراجعة وأنه ينطبق بحقائق لا تتبدل، ومن ثم على اتهام كل من «يتجرأ» على هذه المراجعة الممكنة والمشروعة بشتى التهم، وأقربها وأيسرها عند كثيرين التكفير.

« كيف تقيّم إقبال المسلمين على طلب الفتاوى في مختلف نواحي الحياة؟ »

لا أخفيكم أنه إقبال يظل غير مفهوم في جوانب كثيرة بالنسبة إليّ، لا أفهم كيف يسمح المرء لنفسه بأن يتوجه إلى المفتي على قنوات فضائية أو على مواقع على النيت ليسأله حول كيفية مضاجعته زوجته، أو ما إذا كانت طريقة ما في المضاجعة «شرعية» وغير ذلك من هذا النحو من المسائل الشخصية الحميمة والراجعة في نظري إلى الذوق الفردي وأخلاقيات الشخص وقناعاته، لا أستطيع أن أفهم كذلك سلوك امرأة تستفتي في نتف الحجاب، ولا طبيباً يستفتي في استعمال وسائل تنظيم الحمل... يكفي أن يتصفح المرء أحد مواقع الفتوى وينظر خاصة في الأسئلة حتى يرى عجباً ويرى خاصة أن مجتمعاتنا، بنسبة هامة منها، مجتمعات «مریضة»... يبدو في حالات كثيرة أن الناس يسألون من باب التنفيس أو أن الأسئلة غير جدية بالمرّة... وفي كل الأحوال تمثل هذه الأسئلة مدونة ثرية ومناسبة لدراسات اجتماعية ونفسية وثقافية.

« هل ترين أن مقدّمي الفتاوى مؤهلون لهذه المهمة؟ وكيف تقيّمين ما يقدّمون من فتاوى بالنظر إلى واقع المسلم المعاصر؟ »

من وجوه فوضى الإفتاء المشار إليها سابقاً انعدام الضوابط والمراقبة، الكثير من المفتين اليوم لا ضوابط تحكمهم من قانون ولا من ضمير ولا من دين، فالشروط المعرفية في الحد الأدنى، والشروط الأخلاقية مفقودة تماماً وظاهرة «تولي الفتوى من هبّ ودبّ» التي جاء الحديث عنها في مصادر تاريخية تعود إلى القرنين الخامس والسادس، بلغت في عصرنا أوجها، ويكفي أن يتصفح أي كان في

المشتاركون في الملف البحثي

عماد عبد الرزاق (مصر)

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بالجامعة المصرية، من منشوراته: الفلسفة عند تشيشولم، الفلسفة عن جوناثان إدواردز، قراءة في المشروع النقدي عند أركون..

محمد سويلمي (تونس)

باحث في الحضارة والفكر الإسلامي، يعدّ رسالة دكتوراه بعنوان "العورة في الخطاب الفقهي المعاصر". من مقالاته المنشورة، مقال: "الإعلام الديني: الأهداف والخلفيات" مجلة ذوات.

عمار بنحمودة (تونس)

باحث من تونس متحصّل على شهادة الماجستير، ويعدّ رسالة دكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في اختصاص الحضارة، من منشوراته كتاب أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

عارف العلمي (تونس)

باحث في الحضارة العربية الإسلامية، يعدّ شهادة الدكتوراه. من منشوراته: "التشريع والواقع عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". و"الأصول الفرعية في المذهب المالكي"، ومجموعة من المقالات العلمية في مجلات دولية محكمة.

عبد الباسط الغابري (تونس)

باحث وأستاذ بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، مختصّ في الحضارة الحديثة. من أعماله المنشورة: مقدّمات في دراسة تفاعل الثقافات (2012)، وتونس العميقة تحقيق مقالات في الشأن التونسي الحديث (2014).

فيصل سعد (تونس)

باحث وأستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، مختصّ في الحضارة العربية الإسلامية، وقضايا المتخيّل الديني. من أعماله المنشورة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، وعذاب القبر في المتخيّل الإسلامي.

عبد المجيد يوسف (تونس)

أستاذ اللغة والآداب العربية، متحصّل على شهادة الدراسات المعمّقة في اختصاص الأدب الحديث. مهتمّ بالدراسات الأدبية، وظاهرة التناسّ، والترجمة.

عبد الرزاق القلسي (تونس)

باحث من تونس، متحصّل على شهادة الماجستير في الحضارة العربية الإسلامية، مهتمّ بالترجمة، ومنهجيّات دراسة الأدب القديم والحديث.

نادر الحمّامي (تونس)

باحث تونسي، وأستاذ بمعهد اللّغات بنابل، مختصّ في قضايا الفكر الديني. من أعماله المنشورة: إسلام الفقهاء (2006)، وصورة الصحابيّ في كتب الحديث (2014).

عيسى الجابلي (تونس)

باحث وقصّاص متحصّل على شهادة الماجستير في الحضارة الحديثة، من أعماله المنشورة الفكر الكاثوليكي المعاصر والآخر (2016).

صناعة الفتوى

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com