

الشريعة والقرآن بين الأصوليين القدامى ومنظري الإسلام السياسي المعاصرين

رياض الميلادي
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

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

ثانياً: التفكّر في بدائل حقيقة قضية مصادر التشريع ومرجعياته في الدولة المنشودة الموسومة بالإسلامية.

كيف تمثّل منظرو الإسلام السياسي مفهوم الشريعة؟

من المعلوم لدى الدارسين لفكر حركات الإسلام السياسي بمختلف تنويعاتها أنّها تدرج الاهتمام بمسألة الشريعة في إطار سؤال أوسع هو سؤال مركزيّ في فكر الإخوان المسلمين وفي فكر المنظرين للإسلام السياسي عموماً ونقصد به سؤال الحكم. فلن الحكم¹؟ وإذا كانت الإجابة عندهم بديهية تقول بأنّه لا حكم إلا الله بالاستناد طبعاً إلى الأدلّة النصية من القرآن ذاته²، فإنّ هذا الحكم الإلهي لا يمكن أن يعتمد على غير كلام الله أي قرآنه. وفي هذا المستوى يقع استحضار مصطلح الشريعة. يقول عبد القادر عودة منظر الإخوان المسلمين المصريين: "والشريعة التي أنزلها الله على رسوله وألزمنا اتباعها والعمل بها ليست إلا كتاب الله الذي يقرؤه المسلمون ويستمعون إليه في كل صباح ومساءً"³. فالشريعة إذن تتماهى في هذا التصوّر تماهياً تاماً مع القرآن، وبذلك يقع الربط بين قضية الحكم في البلاد الإسلامية وقضية الشريعة الإسلامية التي تُنظّم هذا الحكم "لأنّ اتباع ما أنزل الله يقتضي أن يكون الحكم ممّا أنزل الله"⁴. ويحشد المنظرون الإسلاميون الآيات العديدة لتأكيد هذه المصادر من قبيل: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" (النساء / 59) "وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله" (الشورى / 10).

وهكذا تكون قضية الحكم، وهي قضية يلتبس فيها الديني بالسياسي، الحاضن الرئيسي لدى منظري الإسلام السياسي للخوض في مسألة الشريعة، باعتبارها كفيلاً بتنظيم حياة المسلمين داخل الدولة الإسلامية المنشودة التي تردّ طبعاً كل الأحكام والقوانين مهما كان مصدرها متى لم تكن أحكام الشرع الإلهي، يقول الشيخ راشد الغنوشي على سبيل المثال: "كما أنّه ليس لأيّ مواطن الحقّ في أن يطيع أيّ تشريع أو قرار أو توجيه مناقض للشريعة أيّاً كانت الجهة التي أصدرته"⁵. وهذا التقسيم في مسألة التشريع إلى ما هو

¹ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت (د.ت)، ص 76

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

³ عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 69

⁴ نفسه، ص ص 69-70

⁵ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص ص 253-254. والمعنى ذاته قد سبقه إليه منذ عقود. عبد القادر عودة: "وقد جعل الله ما أنزل على رسوله شريعة لنا، وأوجب علينا أن نتبعها ونلتزم حدودها، ونهانا عن إتباع تشريعات الناس وقوانينهم". الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع مذكور، ص ص 68-69

إلهي وما هو بشري، قد كان في تقديرنا مقدّمة لأمرين. أما الأول فالاستهانة بالعقل البشري وبعته بالقصور والتقليل من قدرته على ضبط قوانين وضعيّة تنظم حياة الإنسان، وأما الثاني فتقسيم البشريّة إلى مجتمعات جاهلية "تتبع أهواءها وضلالاتها يصوغونها تشريعات وقوانين يضلون بها البشر ويصرفونهم عن شريعة الله"⁶، ومجتمعات إسلامية خاضعة "لإرادة الله المتجليّة في شريعته"⁷.

وما من شك في أنّ أبا الأعلى المودودي يمثل الأب التاريخي لفكرة الحاكميّة التي بسط القول فيها سيد قطب في كتابية معالم في الطريق وفي ظلال القرآن. وقد ذهب بالحاكمية إلى مداها المنطقي الأقصى، ذلك أنّ أساس مفهوم الحاكميّة يقوم على العبوديّة التامة لله. وبناء على ذلك "تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أيّ شأن من شؤونها ولا في أيّ جانب من جوانبها عن أنفسهم، بل يرجعوا فيها إلى حكم الله ليتبعوه"⁸. ويبشّر سيّد قطب كما هو معروف بدولة دينية شاملة تختلف عن تيوقراطية الغرب، في كونها تُمثّل تكليفاً، أي فرض عين على كل مسلم، وليست مقتصرة على مؤسّسة واحدة هي الكنيسة. وهي دولة تامة لأنّها لا تترك أيّ جانب في الحياة للإنسان. يقول أحد الباحثين في وصف هذه الحاكميّة: "فقد اتسع مفهوم السياسة، بحيث يمكنه ببساطة أن يستوعب كافّة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي لله والدين". فالله يصبح حاكماً، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة السياسية، ويصبح كلّ مكوّن من مكونات الدين خاضعاً لهذه الرؤية السياسيّة، ومن ثمّ، يصبح هدف إقامة الدولة حاضراً تلقائياً في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة وجمعيّة وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب"⁹. فهذا الضرب من الحاكميّة المطلقة التي يتسع فيها السياسي ليشمل كل شيء في حياة الإنسان، هو الذي قاد الإسلاميين إلى المعضلة الكبرى التي تتمثّل في طمس أيّ دور للإنسان في عالم الشهادة والحال أنهم في حاجة إلى صيغة تتضمّن الميز بين الجانب الإلهي المجمع عليه في الدولة الإسلاميّة من جهة والدور الإنساني في نفس هذه الدولة.

وكانت فكرة الاستخلاف هي المنقذ من هذه الورطة إذ وجد عدد من منظري الإسلام السياسي مخرجاً من هذا المأزق في فكرة استخلاف البشر، فالحاكميّة لله وحده والخلافة للبشر وقد مثل هذا الاتجاه في التفكير تصوراً معتدلاً داخل التيارات الإسلاميّة المعاصرة لأنه يعطي مساحة أكبر للإنساني في التشريع الإلهي المتصل من السماء إلى الأرض فيما يطمس الإتجاه الراديكالي أيّ دور للإنسان إذ أنّ مهمة البشر تقتصر على

⁶ عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 69

⁷ راشد الغنوشي، المرجع المذكور، ص 253

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

⁹ شريف يونس، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة القاهرة، دار طيبة، 1995، ص 210

ليفصل بين الزبير بن العوام وأحد الأنصار¹⁴ في حين تجد لدى منظّر إسلامي آخر وعيا صريحا بهذا التناقض في توظيف الفقهاء لمفهوم الشريعة يقول لؤي صافي وهو سورى معاصر " فمن ناحية يؤكد الفقهاء على أنّ الشريعة ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشددوا لذلك على أنها أحكام عامة لجميع البشر في كلّ زمان ومكان... ومن ناحية ثانية يعتمد الفقهاء في تطوير الأحكام الشرعية مصادرا أخرى إلى جانب نصوص الوحي كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والمصالح المرسلّة وسدّ الذرائع والإستصحاب ومذهب الصحابي، وغيرها من المصادر"¹⁵ وما من شك في أنّ هذا التصوّر الأخير للشريعة إنما يوسّع من دلالتها ويجعلها تتصف بالمرونة والانفتاح اللذين لا أثر لها في الفهم الأول للشريعة ذلك الذي يحصرها في القرآن دون سواه. ولهذا يجد صافي من المفيد التمييز بين الأحكام الشرعية الثاوية في التنزيل والأحكام الشرعية المفصلة في كتب الفقه، أو بين الشريعة، بوصفها خطابا إلهيا مضبوطا بنصوص الوحي والشريعة بإعتبارها استنباطا لأحكام تفصيلية انطلاقا من نصوص الوحي¹⁶. وسنقف لاحقا على حدود هذا التصوّر وعسر التمييز بين هذا وذاك غير أنه يجدر بنا أن نشير إلى أنّ منظري الإسلام السياسي لم ينتبهوا إلى هذا التناقض في تصوّر مفهوم الشريعة لأنهم يعمدون إليه شعارا يتم توظيفه لأغراض سياسية من أجل التعبئة وحشد الأنصار بالأساس.

ولئن اعتمد أغلب منظري الإسلام السياسي على الآية الوحيدة في القرآن إلى وردت فيها لفظة الشريعة¹⁷ وهي الآية 18 من سورة الجاثية "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبّع أهواء الذين لا يعملون" وقد ذهب الإسلاميون في توظيف الآية إلى جعلها تفيد وجود حدود وتشريعات وقوانين قد صاغها الله في كتابه لتتعارض مع تشريعات البشر التي هي بالضرورة ضرب من القوانين النابعة من

الضلالة لأنها في نظرهم اتباع للأهواء على نحو من الأنحاء.¹⁸

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

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

¹⁶ راجع، لؤي صافي، المرجع السابق، ص 156

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

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

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

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

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

¹⁸ أنظر على سبيل المثال، عبد القادر عودة، المرجع المذكور، ص 68-69، والغوشي المرجع المذكور، ص 253 - 254 ومناهج من أمر الدين، فاتبع شريعتك الثابتة بالدلائل والبيّنات، قال الكلبي: إن رؤساء قريش قالوا للنبي (ص) وهو بمكة: أرجع إلى ملة أبائك فهم كانوا أفضل منك وأسّن فأنزل الله تعالى هذه الآية "19" فالتفسير الذي عمد إليه منظر الإسلام السياسي قد قام على إقتطاع الآية من سياقها واجتثاثها تماما من ذلك أنّ الخطاب فيها موجّه إلى الرسول يدعو إلى ضرورة الثبات على المنهج الذي اتبعه خلافا لبني إسرائيل الذين ذكروا في الآيتين السابقتين من السورة ذاتها (الجاثية / 16-17).

ومن الطريف لدى أغلب منظري الإسلام السياسي أنهم لا يجدون حاجة إلى العودة للمصادر القديمة ولا للتفسير المشهورة وإنما نجدهم يشرحون الآية ويتوسعون في فهم عبارة الشريعة من خلال إسقاط معناها الحديث كما توضّحه أدبيات النصوص القانونية ليخلصوا بضرب من التوليد الدلالي إلى أن القرآن مدونة قانونية تحمل شريعة المسلمين وتجب عن أسئلتهم في كل زمان ومكان. غير أن التفسير القائم على أدعاء البداهة والقول بأن النص صريح يقود إلى أن الآية المتضمنة لعبارة الشريعة مرتبطة بشؤون الدين مثلما تبيّنه أغلب التفاسير القديمة يقول فخر الدين الرازي " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون"، أي على طريقة ومنهاج من أمر الدين.

"ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين ... وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون" وقد تفتّن الرازي في مفاتيح غيبه إلى أن الحديث عن "الشريعة" في الآية 18 من الجاثية إنما جاء في سياق الجدل مع أهل الكتاب وفي إطار إثبات مشروعية مخالفتهم في أمور الدين وهو ما تؤكد الآية "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" (المائدة 5 / 48).

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

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

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

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

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

القرآن والشريعة عند الأصوليين:

من المهم أن نذكر بأن علم أصول الفقه باعتباره المنهجية الإسلامية الأصيلة في استنباط الأحكام من الأدلة قد جاء متأخرا في الزمن عن قرينه علم الفقه وهو طبعا ليس أمرا شادا في الحضارة العربية وقيام العلوم فيها. وقد ذهب الدارسون في تفسير أمر النشأة مذاهب شتى²¹ لعل أهمها ما أشار إليه جوزيف شاخنت²² من أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية قد جعل الأوضاع الاجتماعية تسير نحو التعقد فحدثت نوازل وأقضية جديدة لم ترد في شأنها أحكام صريحة فصار الحكام والقضاة والعلماء يستنبطون الأحكام حسب ما يؤدي إليه اجتهادهم حينما وحسب العرف الجاري به العمل في المنطقة التي تحدث فيها النازلة حينما آخر. وهكذا ظهرت لدى العلماء رغبة حقيقية في وضع قواعد عامة للعلم " لتسييح الخلاف الذي وسم أحكام الحلفاء والقضاة والفقهاء طيلة نحو قرنين وإضفاء رداء إسلامي على تلك الحلول للمشاكل الحقيقية والمفترضة²³ " ثم إنَّ المطلع على آثار الشافعي ولا سيما الكتاب الضخم في الفروع الموسوم بالأم يدرك أن الفقيه قد تقطن إلى استفادة أصحاب النفوذ السياسي من اختلاف الفقهاء في فروع الفقه وأحكامه مما سهل عليهم الأخذ بما وافق مصالحهم وأهواءهم²⁴ ولذلك شعر المسلمون بالحاجة الماسة إلى وضع أسس ثابتة ومتفق عليها يقوم بالاستناد إليها استنباط الأحكام للمكلفين فكان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجيات وتأسيسا لفلسفة التشريع في الإسلام.

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

²¹ أنظر بحثا مرجعيا في أمر من أرسى العلم وأسس وفي مناقشة ما يثره القول بأن الشافعي قد نظر للعلم من خلال رسالته الشهيرة وائل حلاق، هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي ترجمه رياض الميلادي، حوليات الجامعة التونسية عدد 53 / 2007، وكذلك للمؤلف ذاته والمترجم نفسه نشأة الفقه الإسلامي وتطوره دار المدار الإسلامي بيروت، 2007

²² أنظر جوزيف شاخنت (J.schacht) وقد نقلنا الكتاب إلى العربية (1959، onford) *the origins of Muhammadan Jurisprudence* ويصدر قريبا عن دار المدار الإسلامي تحت عنوان: الفقه الإسلامي: من النشأة إلى التأسيس.

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

²⁴ أنظر تحليلا مستفيضا في رياض الميلادي، الكتاب أصلا من أصول الفقه إلى حدود القرن الثامن للهجرة، مرجع مذكور ص ص 61-78

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

تبريرا دينيا²⁶. وهكذا يمكن أن نقول باطمئنان إن التشريع أو الإفتاء أو ضبط أحكام للمؤمنين كان في البداية فعلا حرًا يمارسه أهل العلم وعندما تأسس علم أصول الفقه فإنه قد ضيق من مجال الحرية وضبط قواعد لا بدّ من احترامها هي بمثابة السياج أمام الاجتهاد الحر²⁷.

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

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

²⁶ عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع مذكور، ص 150

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

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

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

هو نصوص إلهية رغم أن مظاهر كثيرة مثل تعدد المذاهب واختلاف الآراء حتى داخل المذهب الواحد، تؤكد أن الفهم نسبي وأن أفهاما أخرى يمكن أن تطرأ في المستقبل.

في الإشكاليات المتعلقة بمفهوم الشريعة:

لقد كان تصوّر العلماء القدامى - وهو تصوّر منسجم مع انساق المعرفة في زمانهم - يقوم على يقين لا ينازع فيه منازع مفاده أنّ النصّ القرآني يحمل معنى دقيقا واضحا مبينا دون شكّ وليس على المؤمن أو المجتهد أو الفقيه أو المفتي إلا أن يلتقط ذلك المعنى متى توقّرت لديه المعارف التي تؤهله لذلك الفعل ولهذا نجدهم قد اشترطوا شرائط معلومة في المجتهد داخل المذهب وشرائط أكثر في المجتهد المطلق لأنّ القدامى كانوا يملكون وعيا صريحا بأنّ مكانة القرآن مركزية لا في مستوى المعتقد فحسب وإنما أيضا في مستوى التشريع ولهذا جعلوه المصدر الأوّل من مصادر التشريع وكانوا على هذا النحو يدركون أنّ تأويله في اتجاه دون غيره سيكون له بالضرورة أثر كبير في طبيعة الأحكام المستخرجة منه.

إنّ هذا التصوّر للنصّ القرآني مثل لدى العلماء القدامى خلفية استمولوجية اشتغلوا في إطارها العام وقد غدا النصّ القرآني متنا رسميا مختوما « Corpus officiel clos » فهو إذن شأنه شأن كلّ النصوص الكبرى المكتملة كيان جاهز منته ينته يحمل الحكمة كلّها والحقيقة الأزلية المطلقة. غير أنّ علماء اللسان والفلاسفة المعاصرين عموما أصبحوا يعتبرون أنّ النصّ المتشكّل من لغة وخطاب مهما كان مصدره فإنه لا يمثل كيانا جاهزا منتهيا وإنما هو بعبارة بيار بوردييه (P. Bourdieu) "يغتني من خلال اغتناء الجامعة وتطوّرها"³⁰ فالمعنى إذن ليس منتهيا وليس هو بالضرورة جاهز دقيق فالنصّ شيء ومقاصد النصّ ودلالاته شيء آخر، وليس التأويل كما يقول قدامير مسألة يتمّ تحديدها انطلاقا من موضوعها وإنما انطلاقا من الذات المؤولة³¹ ففهم دلالات النصّ وتقبلها والتمييز بين المجاز منها والحقيقة وبين لغة العرف ولغة الشرع بعبارة الأصوليين إنما هو أمر مشروط بالوضع التأويلي الذي ينتمي إليه القارئ وما يساوره من أسئلة اقتضاها العمران في اللحظة الراهنة وتلك الأسئلة هي التي ستجيب عنها النصوص "فنحن لا نملك من الحقيقي كما من الزائف إلا ما نستحق" على حدّ عبارة جيل دولوز (Gilles Deleuze).³²

ثمّ إنّ ما يجدر بنا أنّ ننبه إليه جمهور المسلمين عموما والمتبنّين لطرح الإسلام السياسي على وجه الخصوص هو أنّ دراسة التراث الأصولي على اختلاف فرق أصحابه ومذاهبهم يفضي إلى أنّ مسلمة شمول

³⁰ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Ed, minuit, Paris, 1980, p 206

³¹ J. Grondin, *Hermentique*, in *Encyclopédie philosophique Universelle*, PUF, Paris, 1960, T1, p 1131

³² Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p 119: « Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons »

النصّ القرآني واكتمال التشريع فيه إنّما هي من المقالات الهشّة التي يعسر الإطمئنان إليها والاكتفاء بها فالأصوليون أنفسهم قد رفعوا شعار كمال التشريع في القرآن من ناحية وأكدوا من ناحية ثانية بالحجج والبيانات قلة آيات الأحكام ومحدوديّة الطاقة التشريعيّة في النصّ وهو ما اضطرهم إلى استدعاء أصول تشريعيّة أخرى لترشد القرآن وتعضده بل لتسدّ النقص فيه بدءاً بالسنة النبويّة ثم الإجماع والقياس وصولاً إلى الأصول التكميليّة كالاستحسان والاستصحاب وغيرها وهي أصول قد ازدادت الحاجة إليها كلما ازدادت الحياة الاجتماعيّة تعقيداً ممّا ينهض شاهداً آخر على أن المتناهي من النصوص لا يمكن أن يحاصر مالا يتناهي من الوقائع والأحداث.

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

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

³⁴ عيد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2008، ص 52

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

والعزّ بن عبد السلام وأبي اسحاق الشاطبي وغيرهم وإمّا أنها أطروحات تعتمد إلى شيطنة الآخر من حيث المبدأ وترفض حتى الإنصات إلى ما يقوله أصحاب الآراء المختلفة والمغايرة سواء عبّر عنها المستشرقون أو العرب المسلمون من داخل الملة ذاتها يقول عبد الله العروي "قد يقال من الخطأ مجارة المستشرقين في طرح الأسئلة كما يطرحونها، لأنّ كَيْفِيَّة الطّرح تجرّ إلى تبنيّ النتائج تبدو هذه الملاحظة وجيهة لكنّها خطيرة لأنّها تؤدّي إلى عدم طرح السؤال أصلاً"³⁶ فالفكر الوثوقي القائم على بنى مغلقة هو الذي يرفض طرح السؤال ويأبى منطق المجادلة الذي يظهر أنّ زوايا النظر كثيرة والظاهر أنّ سمة المعرفة الحديثة عموماً وسمة الإنسان الحديث أنه "إنسان التنازلات والتوافقات على حدّ عبارة العروي".³⁷

الخاتمة:

وهكذا يبدو لنا أنّ خطاب منظري الإسلام السياسي في حاجة إلى التحديث ولكن للتحديث كما هو معلوم مقومات تقوم مقام الشروط لعلّ أهمها الإيمان بأولوية العقل « Le rationnel » بما هو سلطة معرفية تنتج حقائقها ولا تخضع لإكراهات خارجة عنها وفي خطاب زعماء الإسلام السياسي كما رأينا استهانة بالعقل البشري باعتباره عنوان الضلالة والقصور ويرفضون لذلك القوانين الوصفية، نظرياً، وينادون إلى تطبيق الشريعة الإلهية.

وأما المقوم الثاني فهو نتيجة منطقية للأول ونقصد به عدم قبول سلطة الماضي على الحاضر والمستقبل، وخطاب الإسلام السياسي فيه دعوة صريحة إلى استدعاء "الشريعة" أو "أحكام الشريعة" على النحو الذي ظهرت فيه إلى زماننا هذا باعتبارها في نظرهم ليست أحكاماً تنبئ عن فهم بشري وإنّما هي أحكام إلهية مطلقة.

وأما المقوم الثالث للحدثة والتحديث فهو الحرية التي يمكن أن تنسف أسس الاستبداد وهي الديمقراطية والحرية بالأساس.

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

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

³⁷ يقول العروي « *Islam et modernité*, Centre Culturel Arabe, Casablanca 2^{ème} éd, 2001 P 72 L'homme moderne est l'homme des concessions, de la transaction, des compromis »...

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



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com