

دور الوسائط في تحولات مؤسسة الفتيا

زهية جويرو
باحثة تونسية



قسم الدراسات الدينية

دور الوسائط في تحولات مؤسسة الفتيا*

* قدمت هذه الورقة في ندوة "المؤسسة الدينية في الإسلام.. أي دور؟"، التي انعقدت في تونس العاصمة بتاريخ 29 و30 نوفمبر 2014

الملخص:

ضبطت مدونات أصول الفقه مفهوم الإفتاء وعيّنت شروط المفتي والمستفتي. وكان لتلك الحدود النظرية دور في توجيه المسار التاريخي للمؤسسة الإفتائية. إلا أن هذه المؤسسة تطوّرت من جهة أخرى ومارست وظائفها طبقاً لما فرضته عليها ظروف الواقع وملابسات التاريخ. وقد مثّل الوسيط الذي تتمّ عبره عملية الإفتاء أحد الأطراف الفاعلة في توجيه مسار المؤسسة، سواء في مستوى آليات الإفتاء أو مرجعيّاته وشروطه وشروط سائر الأطراف المشكلة له. ويتركّز سؤالنا في هذا البحث على معالجة الإشكالية التالية: كيف أثر انتقال الإفتاء من الوسيط الشفوي المباشر إلى الوسيط الكتابي أولاً، ثمّ من الوسيط الكتابي إلى الوسيط السيبرانطقي عبر القنوات الفضائية والشبكة العنكبوتية ثانياً في نظام الإفتاء نفسه وفي المؤسسة الإفتائية وفي وضعها المعرفي ووظائفها وفي سائر ما يتعلّق بها من بنى ومكونات؟ هل ساهم هذا الانتقال في تطوير الثقافة الفقهية وفي فتح آفاق الاجتهاد أم مثّل سبباً لتراجعها وانغلاقها؟ وهل كان تأثير الانتقال ذاك في مختلف أركان المؤسسة الإفتائية (المفتي - المستفتي - الفتوى أو الحكم - المرجع والثقافة الفقهية) متماثلاً من حيث نوعيته ودرجته أم كان مختلف الطبيعة متفاوت الدرجات؟

في 28 حزيران/جوان 2006 أصدر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السابعة عشرة بعمان (المملكة الأردنية الهاشمية) من 28 جمادى الأولى إلى 2 جمادى الآخرة 1427هـ، الموافق 24 - 28 حزيران (يونيو) 2006م، وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الإفتاء: شروطه وآدابه، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قراراً يتضمن تعريفاً بالإفتاء والمفتي وأهمية الإفتاء وتحديدًا لشروط المفتي والفتوى الجماعية وضبطاً لحدود الالتزام والإلزام بالفتوى وتعييناً لمن لا تؤخذ منه الفتوى ولبعض آدابها. وختم القرار بعدد من التوصيات.

يسهل على المطلع على هذا القرار أن يلاحظ أنه يتداول اصطلاحات ومفاهيم وتصورات بشأن الإفتاء أغلبها لا يختلف عن تلك التي جاءت في أقدم المصادر في الموضوع نفسه. ويدفعنا هذا التماثل إلى التساؤل عن طبيعة هذه المؤسسة وعن دورها ووظيفتها: هل تشير تصورات مجمع الفقه الإسلامي الدولي إلى أن هذه المؤسسة قد ظلت على حالها لم تشهد طيلة ما يناهز 13 قرناً منذ نشوئها إلى اليوم أي تغيير في طبيعتها ولا في نظامها أو أدوارها أو وظائفها؟

من الثابت أن افتراض تصور كهذا لن يجد له دعماً في تجارب التاريخ ولا في مختلف المباحث ذات الصلة بنشأة المؤسسات وتطورها واضمحلالها أو في تلك ذات الصلة تخصيصاً بالمؤسسات التنظيمية سواء ذات المنشأ التاريخي والأصول الوضعية أو تلك ذات المرتكزات الدينية. إذ لا سابقة لمؤسسة تحافظ على وضعها التنظيمي والمعرفي نفسه وعلى وظائفها نفسها على امتداد أربعة عشر قرناً. فالتشابه الظاهر لا يعني بالضرورة تشابهاً بنوياً عميقاً دالاً على تماثل في مستوى الوضعيات الإجرائية والمعرفية أو في مستوى الأدوار والوظائف. ويقوم التشابه بين ما تدل عليه أقدم الوثائق المدونة بشأن الفتوى وما جاء في هذه الوثيقة على العناصر التالية:

- اعتبار الإفتاء "بيناً لحكم النازلة" ومعنى هذا أن وظيفة المفتي تتأسس على مبدأ "الإبانة عن حكم الله"، أما الإبانة فهي الفعل الذي يقتضى أن يكون المفتي فقيهاً-مجتهداً ينزل الأحكام الشرعية على النوازل ويستنبط من الأدلة ما يناسب الوقائع من الأحكام ويبدل الوسع في طلب ما لا نص في حكمه، وهي إبانة لا يترتب عليها أي إلزام، فما يفتي به المفتي في نازلة استفتي بشأنها له وضع "الاستشارة القانونية" نفسه اليوم¹.

¹ الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه، تح. محمد محمد ثامر، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000، 585/4

- تمييز الحكم الذي يفتي به المفتي عن ذاك الذي يقضي به القاضي بمجرد أن الأول غير ملزم بينما الثاني ملزم، ويشترك الحكمان في المرجع وفي أدوات بنائهما وآليات استنباطهما².

- المحافظة على التصورات نفسها بشأن شروط المفتي، المعرفية والأخلاقية وهي شروط الفقيه ذاتها، مع إضافة القدرة على تنزيل الأحكام على النوازل دون ضبط للطرائق التي تمكنه من تحقيق ذلك³.

يبدو كل ما ورد في هذه الوثيقة بشأن مفهوم الفتوى ووظيفة المفتي وشروطه إذا عرضناه على ما شاع منذ أبعد العصور حول المواضيع نفسها مجرد أصداء لذلك الماضي البعيد مما قد يفهم منه أن الإفتاء سواء بصفته مفهومًا فقهيًا أو بصفته مؤسسة من مؤسسات التشريع لم يعرف أي تحولات تاريخية، فهل الأمر كذلك فعلاً؟

يدفعنا هذا البيان إذن إلى إعادة النظر في تاريخ هذه المؤسسة من منظور ثنائية الثبات والتحول وبهدف تبين الحدود بين الثابت التي حفظت للفتيا وضعها بصفقتها إحدى مؤسسات التشريع التي رافقت تاريخ المنظومة التشريعية الإسلامية بنية من البنى المشكلة لها، والتحولات التي فرضها منطق التاريخ وما انطوى عليه من تحولات في البنى المادية والذهنية-الرمزية.

وقد اخترنا أن ننظر في هذه القضية من زاوية بعينها تسمح لنا بأن تكون معالجتنا تأليفية تنطلق من تجميع المتفرق والمفصل من المعطيات ضمن تمشٍّ تألفي بقدر ما تسمح لنا بأن ننظر في الموضوع من جهة لم تحظ باهتمام من عامة من ألفوا في الفتوى تاريخًا ونظامًا ومؤسسةً، هي زاوية الوسيط الذي وصل بين المفتي والمستفتي. فقد حظي كل من المفتي والمستفتي والفتوى أو الحكم، وبكل ما يتصل بها من قضايا وأسئلة، بعناية المؤرخ والفقيه والأصولي والباحث. بينما ظل الوسيط أقرب إلى الإهمال باستثناء إشارات متفرقة حول الشروط المطلوبة في كتابة الردود على أسئلة المستفتين. وفي المقابل نذهب إلى أن لهذا الوسيط آثارًا هامة في مختلف مكونات مؤسسة الفتيا وفي نظامها بناء على ما تثبته المقاربة الميديولوجية من أن "أيّ تغيير في وسائل النقل يؤثر أيما تأثير في نظام الإبلغات وبالتالي في المضامين المنقولة"⁴، سواء تعلق الأمر بالوسيط الواصل بين المفتي والمستفتي بوصفه المتلقي المباشر أو بينه وسائر المتلقين عبر العصور.

² القرافي، شهاب الدين: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تح. محمود عرنوس، القاهرة، مكتبة الأنوار، 1938

³ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح. طع عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1975، 9/1

⁴ العادل خضر: الأدب عند العرب، مقاربة وسائطية، تونس، منشورات كلية الآداب منوبة، دار سحر للنشر، 2004، ص.10، وأيضًا ص ص 10-24

بناءً على ماسبق، ومن زاوية الوسائط، نلاحظ أنّ مؤسسة الفتيا مرت بثلاثة أطوار كبرى، هي طور المشافهة عندما لم يكن عصر تدوين العلوم قد بدأ بعد، وكان المستفتي ملزماً بأن يلقى المفتي مباشرة ليسأله دون أن يكون أيّ منهما ملزماً باتباع نظام بعينه أو بالتقيد بشروط بعينها على أساس أنّ عملية التقعيد والتقنين كانت لاحقة للممارسة بفترة طويلة نسبياً. وتحملنا الإشارات التي احتفظت بها ذاكرة التدوين عن ذلك الطور الأول الذي امتد من فترة النبوة إلى حدود منتصف القرن الهجري الثاني إلى افتراض أنّ السمة الغالبة عليها هي "الاعتباطية" ونقصد بذلك أساساً انعدام الانضباط لشروط مسبقة وانعدام الخضوع لتنظيم معلن ومحدد مسبقاً.

أما الطور الثاني فيبدأ مع بداية عصر التدوين في النصف الثاني للقرن الهجري الثاني بعد أن تهيأت جملة من الشروط والعوامل الموضوعية المناسبة لتحول تلك الممارسة المرسلة و"الاعتباطية" ذات الطابع الشخصي إلى "مؤسسة" بالمفهوم الدقيق للكلمة في دلالتها على "العقلنة". وقد ارتبط هذا الطور بالكتابة وسيطاً تتناقل به الفتاوى بما تشمله من أسئلة وأجوبة، وهو الوسيط الذي افتتح مساراً متلازماً بين العقلنة والمأسسة.

وجاء الطور الثالث مع ظهور وسائل الاتصال الحديثة، ونقصد بذلك تلك التي أتاحتها اختراع البث الإذاعي فالتلفزيوني في مرحلة أولى ثم ظهور الشبكة العنكبوتية والوسائط المتعددة في مرحلة تالية. وقد كان لوسائط الإبلاغ التقنية هذه أثر عميق في تغيير الكيفيات التي ترتبط بها مؤسسة الفتيا بالمنظومة التشريعية الإسلامية وميراثها من جهة وبين مختلف الأطراف التي تقوم عليها تلك المؤسسة من جهة أخرى، وفي إكساب هذه المؤسسة قدرة متزايدة على أن تقوم بالوظائف والأدوار التي تقوم بها على الرغم من التحولات الجوهرية التي عرفتھا الوضعيات المادية والبنى الذهنية والتي كان يتوقع معها أن تفقد تلك المؤسسة مبررات وجودها ومن ثمة فعاليتها.

I- ما قبل التدوين ومسار المؤسسة

- يسهل على الناظر في ما أوردته كتب الأصول ومقدمات مدونات الفقه والفتوى أن يلاحظ تحولات تبدو طفيفة في مستوى تعريفات المصدر الذي يستمد منه المفتي شرعيته: ففي مرحلة أولى شرعنت وجود المفتي استحالة أن يكون كل المسلمين عالمين بالشرع وأحكامه، لذلك فوضعه لا يتجاوز حدود الوسيط الذي يخول له علمه أن يعرّف المستفتين بالأحكام الشرعية الخاصة بما ينزل بهم من نوازل بما أنّهم مكلفون بالعمل بمقتضى تلك الأحكام وهم غير عالمين بها، أما بعد ذلك بفترة طويلة نسبياً، وبعد أن تأسست هذه الممارسة التي كانت في المنطلق فردية ومرسلة وغير خاضعة لضوابط تنظيمية واضحة وقصدية، سيصبح عمل المفتي

مشرعاً بالإرادة الإلهية وسيقدم هو نفسه في صورة من يمثل تلك الإرادة ومن يعبر عنها في الأرض، وكان إعلان الله الانسحاب من التاريخ الأرضي وغلق دور النبوة أخذ دليلاً لإعلان بدء دور "الفقيه-المفتي". فالمفتي سيكون، منذ منتصف القرن الهجري الثاني، "موقِّعاً عن الله" بمعنى أنه هو الذي يتولى توقيع الأحكام على النوازل بسلطة مستمدة مباشرة من الله، وسيكون "قائماً في الأمة مقام النبي"⁵ إثر انتهاء دور النبوة. وبهذا ما فتئت سلطة المفتي-الفقيه تتعاظم ليكون "وريث" الله سواء في ما يكلف به المسلمون من الأحكام الشرعية أو حتى في التشريع لما لا حكم فيه في المصادر المكرسة أصولياً، ويكون كذلك وفي الوقت ذاته وريث النبي في تبليغ الناس الأحكام التي قررها باسم الله وبشرعية تفويضه. لقد انساق الفقهاء والأصوليون عبر تاريخ هذه المؤسسة في الرفع من شأنها وتعظيم خطرهما حتى لقد مثل ابن القيم منزلتهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء "ولذا كان الفقهاء والمفتون فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنعام، الذين خصّوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنصّ الكتاب"⁶. ويستدل ابن القيم بعد هذا بالآية الرابعة من سورة النساء 59/4. وتوسعت سلطة المفتي وتضخمت وظيفته عبر التاريخ حتى اعتبر عمله فرضاً "وهذا العمل من المصالح العامة التي يكون القيام بها فرضاً إما على الأعيان وإما على الكفاية"⁸. أمّا بشأن الفترة الأولى من ظهور الإفتاء فمن المعلوم أنه نشأ ممارسة شفوية ناتجة عن اتصال المستفتي مباشرة بالمفتي ليسأله في ما أشكل عليه. ونلاحظ صدق ذلك بوضوح في مدونات الحديث، إذ خصّ كل من مسلم البخاري مثلاً "من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس" بباب من أبواب الحديث⁹. وعلى الرغم من قلة الوثائق حول أثر هذا الوسيط في الفتيا من جهة وترجيحنا محدودية هذا الأثر في مرحلة مازال خلالها الإفتاء عملاً غير واضح المعالم ملتبساً بأعمال أخرى، ومازال الإفتاء لم يستكمل البناء والمأسسة، فإنّ المرجح أنّ هذا الوسيط يفسر بعض الظواهر ومنها اعتبار أفعال المفتي في حدّ ذاتها مرجعاً من مراجع الأحكام، بحجة أنه أسوة وأنّ فعله مما يقتدى به، لذلك قال

⁵ الزركشي: م. س. نفسه.

⁶ ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين، م. س. 9/1

⁷ هذه آية يستدل بها في كل سياقات حجائية ذات قصدية تتمثل في تثبيت سلطة "ولي الأمر"، وهذه بدورها تسمية يمكن أن تتسع لتشمل كل أنواع الولايات ويمكن أن تضيق بحسب مقاصد المفسر أو المحتج، فلا عجب أن يدخل ابن تيمية المفتي والفقيه ضمن دائرة أولياء الأمر الواجبة طاعتهم، ولعل هذا ما يفسر السلطة المتعاطمة التي لا تنفك تتمتع بها المؤسسة الفقهية-الإفتائية في البلدان التي تتخذ من فقه ابن حنبل وابن تيمية مرجعاً مذهبياً لها، وهي سلطة تقصر دونها سلطة الدولة بكل مؤسساتها "الجديدة"

⁸ ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوى، تح. أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 2005، 187/31

⁹ مسلم: الصحيح، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ر. مثلاً الحديث رقم 1080، وكذلك: البخاري، الصحيح، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ر. مثلاً حديث رقم 84

الشاطبي: "لا بدّ له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة"¹⁰. كما اقتضى طور المشافهة "الاستنابة" في الاستفتاء بأن يرسل صاحب المسألة من ينوب عنه في عرض السؤال على المفتي، لأسباب منها الحياء وهذا ما يفسر تبويب البخاري عدداً من الأحاديث تحت عنوان "باب من استحيا فأمر غيره بالسؤال" ويحدث هذا بصفة متواترة إذا كان المستفتي امرأة حيث ترتب على تقسيم الأفضية وعلى منع النساء من ارتياد الأفضية العامة أن يكلفن من ينوب عنهن من الرجال في الاستفتاء وهذا ما يفيد حديث عقبة بن عامر "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله الحرام حافية فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله (ص) فاستفتيت"¹¹.

ويلاحظ أنّ الكثير من الأصوليين ذهبوا، وفي سياق الحديث عن خطورة منصب الفتيا وأهميته بالنسبة إلى الدين، إلى أنّ الله هو أول من تقلد منصب الفتيا، مستدلين لذلك بما جاء في القرآن، وفي موقعين من سورة النساء: "ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن" (النساء/4/127) و"قل الله يفتيكم في الكلاله" (النساء/4/176) فإنّ هذا الكلام لا قيمة له من زاوية التأريخ لنشأة المؤسسة باعتبار أنّه يتوقف عند حدود المعنى المعجمي للفظ الفتوى لا يبرحه من جهة، ولأنه كلام متأخر من جهة أخرى جاء ليضفي شرعية على ممارسة داخلية تحت باب التعرف إلى الدين الجديد والسعي إلى الانتظام طبقاً لتعاليمه في أن يربطها بقاعدة إلهية يبدو فيها الله نفسه في صورة مفت يجيب على أسئلة المستفتين، ثم يتولى عنه الرسول هذه المهمة بالإجابة على ما يطرحه عليه عامة من أسلموا من أسئلة تخص العقيدة الجديدة وما جاء في القرآن من التعاليم، ثم واصل من بعده الصحابة الدور نفسه. وبناء على هذا تم تقرير أنّ وظيفة المفتي هي الإجابة على ما يطرحه عليه العوام من المسلمين ممن لا يقدرّون على معرفة الأحكام الشرعية بالعودة الذاتية إلى المصادر واستخلاص الأحكام منها. ولكنّ الخلط بين التأريخ وعمل الشرعة المابعدية يفرض علينا أن نختار سبيلاً أخرى في إعادة بناء تاريخ هذه الممارسة وتاريخ المسار الذي قطعه في اتجاه المؤسسة.

إنّ أول ما يمكن افتراضه أنّ نشأة الإفتاء وتطوره لا ينفصل البتة عن نشأة المنظومة التشريعية الإسلامية بمختلف بناها ومكوناتها فقهاً وأصولاً وقضاء. فالمفتي، بما هو مدعوّ وجوباً إلى المعرفة بالأحكام الشرعية وبمصادرها وبطرائق الاستنباط وبالاجتهاد وشروطه، لا يختلف بالمرّة عن الفقيه من جهة، ولا يمكنه تحصيل ذلك دون أن تكون المنظومة الفقهية بفروعها وأصولها قد تأسست، كما لا يمكن أن يكون عمل الفتوى مفصلاً عن عمل القضاء على اعتبار العلاقات الوظيفية بينهما، خاصة في إطار ما عرف بمؤسسة المشاورة

¹⁰ الشاطبي: الموافقات، 5/ 258265، وعلى الرغم من الوعي بالفارق الجوهرى بين عمل الرسول وعمل "سائر المفتين" فإنّ الشاطبي لم يستنكف من أن يعطي لأعمال المفتين الوضعية التشريعية نفسها التي لعمل الرسول عندما جعلهما "أسوة".

¹¹ البخاري: باب من نذر المشي إلى الكعبة، حديث رقم 1866

في القضاء، حيث كان القضاة يشاورون الفقهاء المفتين في ما يعرض عليهم من قضايا أشكل عليهم حلها أو أحكامها غير ثابتة في المصادر الشرعية. وإنما كل ما قيل في الإفتاء والمفتي وفي شروطه وفي عمله جاء تنظيراً ما بعدياً متأخراً على النشأة الفعلية للظاهرة أولاً ثم للمؤسسة ثانياً.

لم يكن بالإمكان الحديث عن نشأة مؤسسة تشريعية في التاريخ الإسلامي دون أن يكون قد تهيأت العوامل التالية:

أ- التحويل التدريجي للقيم والتعاليم الدينية الواردة في القرآن إلى أحكام وقواعد قانونية-تنظيمية، وهو مسار لم ينفصل عن مسار تحويل النص القرآني من نص تعبدى في المقام الأول إلى نص تشريعي-تنظيمي أهله لوضع مصدر التشريع الأول في لحظة التأصيل.

ب- تبلور السلطة النبوية وظهور "المحدث" بما استتبع ذلك من مسار تحويل ما يتناقل مشافهة من أقوال الرسول وما يروى عن أفعاله ووقائع حياته إلى أدلة على ما يقضى أو يفتى به من أحكام في مرحلة أولى، فالى مصدر تشريعي ثانياً ومنها إلى "سنة" منمذجة ستستقر ضمن المنظومة التشريعية الإسلامية بصفتها مصدر التشريع الثاني-عقائدياً- والأول -عملياً وحسابياً- والذي ما انفك يتضخم بما يضاف إليه باستمرار من أحاديث ومن تأويلات.

ج- ظهور الفقيه نتيجة لتطافر جملة من العوامل من بينها ظهور التعليم في المساجد وتحول النص القرآني شيئاً فشيئاً إلى موضوع جدل ومصدر استنباط لا للأحكام وحدها بل أيضاً للقصص وتزايد حاجات البلدان المفتوحة إلى "تأصيل" الإسلام في بيئتها وهو ما لا يتحقق إلا بتنزيل القيم القرآنية تنزيلاً فعلياً في واقعها في شكل أحكام وتنظيمات.

د- تبلور المؤسسة القضائية: ونرى أنّ مسار هذا المؤسسة يسمح بإضاءة مسار مؤسسة الفتيا، حيث تنتج المعلومات بشأن نشاط القاضي في مرحلة أولى ثم بشأن ظهور مؤسسة القضاء في مرحلة ثانية أفضل ما يمكن أن يضيء مسار نشأة المؤسسة التشريعية بكل مكوناتها في الإسلام وتطورها، وضمنها ظهور المفتي أولاً ثم مؤسسة الفتيا ثانياً. ونحن نفترض أنّ المفتي، بالمعنى المتخصص للكلمة وبصفتها دالة على خطة من

الخطط الدينية "المندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة"¹² على حد عبارة ابن خلدون نشأ تاريخياً داخل مجلس القاضي بصفة شاهد تارة ومشاور في الأحكام تارة أخرى.¹³

تذكر المصادر أنّ إرسال "القضاة" إلى الأمصار قد بدأ منذ حياة الرسول، وأشهر ما جاء في هذا السياق حديث الرسول مع معاذ بن جبل إذ أرسله قاضياً إلى اليمن وسأله: "بم تحكم"، كما تذكر المصادر أنّ علياً بن أبي طالب كان قاضياً شأنه في هذا شأن أبي موسى الأشعري¹⁴. ويخول لنا تتبع مسار القضاء وما تنسبه المصادر إلى أوائل القضاة من أعمال أن نرجح أنّ الإفتاء والقضاء لم يكونا منفصلين، فعمل أوائل المبعوثين كان يشمل في الوقت نفسه عمل القضاء وعمل "الإفتاء" بما هو مجرد استشارات يطلبها الداخلون في الإسلام حديثاً بشأن أسئلة ذات مواضيع مختلفة عقائدية وطقوسية وعملية على صلة بالدين. وكانت أجوبة هؤلاء بدورها بسيطة ولا تنم عن تبلور أي تفكير تشريعي عندهم سواء في مستوى مصادر الأحكام أو آليات ضبطها وتعيينها أو حتى بكيفيات تنزيلها على الوقائع، أو في مستوى الوعي بمصادر التشريع أو بآليات ضبط الحكم،¹⁵ كما لم يكن عند أغلبهم وعي واضح بأنّ عليهم أن يطبقوا الأحكام القرآنية، وهو ما يرجح أنّ سائر ما سيتبلور من مصادر التشريع في مراحل لاحقة كان ممّا لم يُفكر فيه بعد تماماً¹⁶ في تلك العقود الممتدة إلى أواخر القرن الهجري الأول وبالمثل لم تكن التخصصات ذات الصلة بعمل التشريع وعمل القضاء قد استقلت بعضها عن بعض. لذلك يمكن أن نقول إنّها مرحلة بدائية مازالت فيها مقومات المؤسسة لم تنتهياً بعد وإنّما كانت بصدد التشكل. ولم يكن لمؤسسة الفتيا أن تكتمل إلاّ بعد مسار تهيأت خلاله الشروط الموضوعية لاكتمال هذه المؤسسة، وهي شروط يمكن اختزالها في ما يلي:

- تشكّل الجهاز الفقهي بفروعه وأصوله، هذا الجهاز الذي وفر لمن يستفتى "المدونة" اللازمة من الأحكام "الشرعية" في مختلف أبواب الفروع الفقهية والتي ستكون لاحقاً مرجع الإفتاء، كما وفر له في باب الأصول قواعد وآليات لمنهجية تشريعية يستطيع المفتي بواسطتها أن يضبط أحكام النوازل التي لاحكم لها في مدونات الفروع، وهو المجال الأكثر استقطاباً في الأصل لنشاط الإفتاء الذي ما كان لينفصل عن نشاط

¹² ابن خلدون: المقدمة، تج. علي عبد الواحد وافي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1979، ص 387.

¹³ وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، دمشق، دار المدى الإسلامي، 2007، ص 135

-Tyan, E.: Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam ;Paris ;lib. du Recueil Sirey ; T1 ; pp 323-348

¹⁴ وكيع: أخبار القضاة، بيروت، عالم الكتب، دت، 84/1 وما بعدها، 100/1

¹⁵ المصدر السابق، 1/ 95-91

¹⁶ وكيع: أخبار القضاة، م. س، 3/ 223 - 225

الاجتهاد. وقد أدرك مسار التشكل ذلك مرحلة متقدمة مع بروز المدارس الفقهية في منتصف القرن الهجري الثاني ومع جمع الحديث وتدوينه في الفترة نفسها ومع ظهور المؤلفات الأصولية الأولى بعد ذلك ببضعة عقود.

- استقلال القضاء بصفته خطة قائمة بذاتها عن سائر الخطط المندرجة تحت الإمامة الكبرى وعن قيادة الأجناد بعد طور كان فيه ملتبساً ببعضها¹⁷، واتضح أدوات القاضي في صوغ الأحكام وثبوت مراجعها وتطور المؤسسة القضائية عموماً.

- اتساع مجال "الدولة" الإسلامية واعتناق شعوب من غير العرب الإسلام ما استوجب حضور أشخاص "مختصين"، بحكم ما يتهيأ لهم من معرفة ومن أدوات-منها اللغة-، في الإجابة على ما يطرحه عليهم من أسئلة أولئك المسلمون الجدد الذين لم يكن أغلبهم يعرف حتى لغة القرآن، وهي إجابات كانت من داخل المصدر الأساسي لذلك الدين وهو القرآن وبلاستعانة بما كان متداولاً من تجربة الرسول في التبليغ وفي إدارة شأن المسلمين.

خلال هذا الطور الأول الممتد إلى حدود منتصف القرن الهجري الثاني يترجح لدينا من خلال استقراء المصادر وجود صنفين من الإفتاء بدأ بمرور الوقت يتمايزان وتتضح معهما ملامح المؤسسة وتتهيأ شروطها وهما الإفتاء المرسل الذي لم يكن خاضعاً لأي شكل من أشكال التنظيم يتولاه عادة فقهاء توفر لهم شيء من المعرفة بالقرآن وبسوابق الاجتهادات ويكونون عادة قريبيين من العامة التي عنها تصدر الأسئلة. أما الصنف الثاني فهو الإفتاء الرسمي الذي تأخر ظهوره عن الصنف الأول ليكون وليد مسار المؤسسة ويتولاه عادة كبار الفقهاء وقد يكون بتعيين رسمي ويجلس للناس في مكان "رسمي" هو المسجد الجامع.¹⁸

أما ما جاء في مدونات الأصوليين وفي أبواب "المفتي والمستفتي" فإنه كان في أكثره تنظيراً ما-بعدياً لواقعة كانت قد قطعت مساراً طويلاً نسبياً من جهة الزمن ومركباً من جهة مكوناته حتى تشكلت مؤسسة لها مقوماتها. ولكن هذه المؤسسة ماكان لها أن تتشكل وأن تنهض بالوظائف التي وصفتها المصادر إلا بفعل تظافر مجموعة من الشروط.

¹⁷ تتفق عموم المصادر على أن الكثير من أوائل الولاة كانوا في الآن ذاته هم الذين يتولون "القضاء" بمعنى حل النزاعات التي تنشأ بين المسلمين تفعيلاً لعمل التحكيم الذي كان معمولاً به قبل الإسلام وطبقاً لما يراه أولئك الولاة أو لما يعرفونه وما يفهمونه من القرآن بقدر ما كانوا يتولون الإجابة على استفسارات المسلمين الجدد سواء بشأن مسائل عقدية أو مسائل تخص المعاملات، ر. وكيع: أخبار الفضاة، م.س، 100-85/1، الكندي، محمد بن يوسف: أخبار قضاة مصر، القاهرة، مؤسسة قرطبة، دت، ص ص 310-313، الشيرازي، أبو إسحق: طبقات الفقهاء، تح. إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي 1970، ص ص 40-51، ابن حبان، محمد: كتاب الثقات، حيدرآباد، 1968، ص ص 150-157

¹⁸ ر. أطروحتنا: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2014، ص ص 37-44

II- من المشافهة إلى التدوين ومسار مؤسسة الإفتاء

لم يكن ظهور الإفتاء وتشكل الفتيا في هيئة مؤسسة لها شروطها وقوانينها ضمن النظام القديم ممكنين إلا بشروط، ولم يكن للمأسسة بوصفها المسار الذي يتحقق بمقتضاه انفصال السلطة عن الشخص الطبيعي أن تنطلق إلا بفعل تضافر جملة من العوامل نذكر منها:

(1) التدوين:

لم يكن لأي ممارسة معرفية أن تتحول إلى مؤسسة إلا إذا تهيأت لها جملة من الأدوات من بينها أن يتشكل لها قواعد داخلية، قواعد ينتظم على أساسها خطابها وإنتاجها المعرفي وبها يتطور ذلك الإنتاج. وما كان لتلك القواعد أن تتشكل بدورها إذا لم يحصل التراكم الذي لا تحتفظ به عادة إلا ذاكرة التدوين باعتبار قدرتها على مقاومة النسيان وعلى نقل الميراث. فالتدوين هو الذي جعل توفر مقتضيات تحول الإفتاء من ممارسة "اعتباطية" وتلقائية ومرسلة إلى مؤسسة أمراً واقعاً. فبالمدونين توفرت "مدونات" الفقه، وهي التي تمثل -إجرائياً- المرجع الأول الذي يستمد منه المفتي الأحكام، وهي مدونات جمعت فيها أقوال أئمة المذاهب ومن جاء قبلهم من التابعين وبعدهم من تلاميذهم. كما أتاح التدوين التراكم المعرفي الضروري للمرور من الاختصار على "علم الفروع" متمثلاً في الأحكام الشرعية المرتبة على أبواب الفقه المعروفة، وهي أحكام جزئية عملية إلى "علم الأصول"، وهو العلم الذي وضع "فلسفة التشريع" والقواعد المنهجية الكبرى الناطمة له، وخاصة في ما يتعلق بصفة مباشرة بالإفتاء وذلك في الأبواب التي خصصها علماء أصول الفقه للمفتي والمستفتي، وقد انضاف في مرحلة لاحقة وسيط آخر يرجح أنه زامن مرحلة التدوين هو الكتابة. وهذا ما يفسر تخصيص فقرات وحتى أبواب في أبواب المفتي والمستفتي من مدونات أصول الفقه للحديث عن آداب الفتوى المكتوبة وشروطها¹⁹. ويفسر تحول الفتوى إلى الكتابة والتدوين كثرة المدونات في هذا المجال، حيث عمد الفقهاء أو تلاميذهم إلى جمع فتاواهم، مما مثل مرجعاً لأجيال لاحقة من المفتين بقدر ما ساهم التدوين في إرساء قواعد المؤسسة الإفتائية وسمح بمراقبتها وبإطلاق محاورات بين المفتين حول المستجدات المسائل، وهو ما انعكس بدوره على سائر مكونات المنظومة التشريعية الإسلامية. لقد كان التدوين عملية عقلنة لهذه المؤسسة سمح بتحصيل التراكم الضروري لتطوير التشريع وإكسابه قدرة على مسايرة التطور في المحور الزماني وعلى الإحاطة بالتنوع الثقافي والعنقي والاجتماعي في المحور المكاني، حيث تمكن المفتون في عموم البلدان من أخذ الأوضاع الخاصة في كل بلد بعين الاعتبار في ما كانوا يفتون به من أحكام.

¹⁹ ابن نجيم الحنفي: الكنز الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، 6/ 290، ر. أيضاً عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، ط3، ص

فضلاً عن دور التدوين في إرساء مؤسسة الفتيا، لعبت جملة من العوامل الأخرى دوراً فاعلاً في استقرارها وضمان شروط اشتغالها وفعاليتها على المدى الطويل وإلى حدود الفترة الحديثة من التاريخ العربي.

(2) الطبيعة الدينية للمجتمع الإسلامي التقليدي:

لم يمثل الإسلام بالنسبة إلى المؤمنين به مجرد نظام في الاعتقاد نقلهم من الشرك إلى التوحيد وعقد صلتهم بالكائن المطلق المتعالي وغير نظرته إلى ذواتهم وإلى العالم من حولهم وإلى الألوهة، ووسمها بمسمى التوحيد والتعالي، بل هو إلى ذلك رابط اجتماعي نقلهم من وضع "شعوب وقبائل" إلى وضع تمثلوا فيه أنفسهم وعلاقاتهم على قاعدة كونهم أمة اتحدت بالإيمان وفي الإيمان، فمثل الدين في المتخيل الجمعي وفي الوعي العام المرجع الأول والأساسي الذي انتظم على أساسه الوجود الاجتماعي لتلك الجماعة الجديدة النشأة، وشاع الديني بين الجمهور حتى بدا الجزء الاعتقادي المشدود إلى المطلق والمتعالي والمقدس متفوقاً على الكل الاجتماعي قرين الدنيوي والمدنس. وبقطع النظر عن المراجع الفعلية التي تعود إليها أغلب الأحكام التي نظمت وجود المسلمين الاجتماعي، وهي مراجع اجتمعت فيها أعراف عرب ما قبل الإسلام وتقاليدهم غير المتنافية مع قيم الدين الجديد والتراث القانوني والتشريعي الراجع إلى الشعوب التي اعتنقت الإسلام واجتهادات القضاة والمفتين والفقهاء والمفسرين، سواء في تأويل النصوص وفي استنباط الأحكام منها أو في تقعيد القواعد وضبط الأصول التي تسنّ منها وبمقتضاها الأحكام للطوارئ من النوازل²⁰، فإن تلك الأحكام لم تقبل ضمن دائرة التشريع الإسلامي إلا بصفتها هذه وبعد أن تمت شرعيتها وتبريرها تبريراً دينياً. فضلاً عن ذلك مثل الدين بالنسبة إلى هذا المجتمع الرابط الذي منح لوجوده الاجتماعي معنى والمبدأ الذي منحه بعداً متعالياً وحافظ على نسيج وحدته الثقافية والنفسية المتصورة التي اعتبر بفعلها كل خروج على ما اتفقت عليه الأمة منكراً. بفعل ذلك شاع التصور الشمولي للدين وقضى بأن تكون عموم شؤون الناس منتزلة ضمن دائرة نفوذه بحجة أنه "لا تنزل بأهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"²¹. تمثل هذه المقولة في نظرنا القاعدة التي أسس عليها الشافعي جملة آرائه بشأن أصول الفقه وعليها كذلك أقام صرح هذا البناء عندما ربط نظرياً كل مصادر التشريع بالنص، على الرغم من أن هذا لم يكن كذلك بالمرّة في ما سبق من تاريخ التشريع الإسلامي ولن يكون كذلك في مختلف المراحل اللاحقة، حيث ظلت الأحكام الفرعية تتوالد بأساليب مختلفة ومن مراجع

²⁰ وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، تر. رياض الميلادي، دمشق، دار المدى الإسلامي، 2005، ص ص 53-57

²¹ تمثل هذه المقولة في نظرنا القاعدة التي أسس عليها الشافعي جملة آرائه بشأن أصول الفقه وعليها كذلك أقام صرح هذا البناء عندما ربط نظرياً كل مصادر التشريع بالنص، على الرغم من أن هذا لم يكن كذلك بالمرّة في ما سبق من تاريخ التشريع الإسلامي ولن يكون كذلك في مختلف المراحل اللاحقة، حيث ظلت الأحكام الفرعية تتوالد بأساليب مختلفة ومن مراجع متنوعة وكان لمؤسسة الفتيا دور هام في عمليات شرعية تلك الأحكام التي كانت نسبة هامة منها وضعية، ر. عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991، خاصة الفصلين الرابع والخامس: الفقه وأصول الفقه، صص 113-182

متنوعة وكان لمؤسسة الفتيا دور هام في عمليات شرعة تلك الأحكام التي كانت نسبة هامة منها وضعية، وبذلك غدا تنظيم شؤون الناس وتدبير اجتماعهم لا يتمان بمعزل عن المرجعية الدينية، بقطع النظر عن الطرائق التي تم في أفقها التعامل مع تلك المرجعية. ولم يكن هذا الوضع ليستند إلى مجرد حقائق نفسية مرجعها الضمير الديني الجمعي فحسب، ولا ليقصر على مجرد متصورات ذهنية أطرت الرؤى ووجهتها، بل إن تلك الحقائق قد تأسست فعلا بتأسيس الدين نفسه، ومن المؤسسات التي جسدت تلك الحقائق وتجسدت عبرها مؤسسة الفتيا ذات الصلة الوثيقة بالمؤسسة الفقهية. فقد احتاج المسلمون، نتيجة ما استجد من الحوادث والوضيعات وبفعل اتساع دائرة الجماعة المسلمة لتشمل شعوباً غير ناطقة بلغة الكتاب الذي عدّه المسلمون دستوراً لهم وبحكم ضيق دائرة "المكلفين بمعرفة الأحكام" من "العلماء" مقارنة بدائرة "المكلفين بالعمل بالأحكام الشرعية دون العلم بها"²² من العوام، إلى وسيط يقرب أحكام الشرع من فهم العوام ويفعلها في معيشتهم ويقترح عليهم الحلول لما يستجد من طوارئ لم تكن أحكامها مقررة بشكل صريح في المصادر المعلومة.

وقد مثل الفقيه-المفتي، ومن ورائهما مؤسستا الفقه والفتيا هذا الوسيط وبفعلهما اندرجت أغلب قطاعات الحياة الاجتماعية نظاماً وهيكل ومؤسسات وقيماً وعلاقات ومعاملات تحت سلطة هذه المؤسسة وسلطة ممثليها من الفقهاء والمفتين.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ من أبرز سمات المجتمعات الدينية أنّها مجتمعات تقديسية، بمعنى أنّها تسحب القداسة الراجعة إلى الدين وإلى المتعالي على سائر المؤسسات الدنيوية والنظم المستندة إلى الدين، أدركنا جانباً من العوامل التي أتاحت لمؤسسة الفتيا الثبات على المدى الطويل ومدتها بقدرة على النهوض بما كانت تنهض به من وظائف على امتداد قرون طويلة، أظهرت خلالها هذه المؤسسة حيوية بالغة في معالجة ما يطرأ من النوازل وقدرة فائقة على تهيئة القاعدة التشريعية الضرورية لحفظ نظام المجتمع ولتدبير شؤونه حتى خلال الفترات التي "انقطع" خلالها الاجتهاد وصار عمل المفتين مقتصرًا على تقليد الأئمة المجتهدين وعلى الإفتاء بما استقر من أحكام في نطاق المذاهب الفقهية التي يرجع إليها المفتي بالنظر. ولم يهتزّ نظام هذه المؤسسة إلاّ عندما بدأ النظام العام الذي تستمدّ منه وجودها يهتزّ بدوره نتيجة عوامل داخلية وخارجية في أواخر القرن الثامن عشر. ويتجلى هذا الاهتزاز في عدة مظاهر من بينها خاصة إصدار المفتين الحكم ونقيضه في المسائل نفسها على غرار مسائل الرق والخلافة والتدخين وحجاب المرأة وخروجها إلى العمل. ونتيجة ذلك

²² زهية جويرو: مفهوم التكليف في الفقه الإسلامي، مقال ضمن "أعمال مهادة للأستاذ عبد المجيد الشرفي" مؤلف جماعي، إشراف روضة قمار، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2010

دخلت مؤسسة الفتوى طيلة القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في أزمة تتعلق بأصل وضعها بالذات. وقد اقترنت هذه الأزمة تاريخياً بأولى محاولات تحديث المجتمعات الإسلامية وبأولى الدعوات إلى وضع دساتير يكون الاحتكام إليها في إدارة الشأن العمومي. فالمعروف أنّ الحداثة تقوم على جملة من الأسس والقواعد التي تتعارض هيكلياً مع تلك التي تقوم عليها المنظومات التقليدية العتيقة، وهذه هي التي أوجدت مؤسسة الفتوى وضمنت اشتغالها وحددت وظائفها، وهو ما سنبينه بتفصيل أكثر لاحقاً. وهذا ما يفسر في نظرنا نوعاً من التلازم العكسي طيلة الفترة المشار إليها بين اتساع دائرة التحديث وانحسار دائرة سلطة مؤسسة الفتيا.

ولكن عودة الفتوى بعد فاصل من الضمور لتشكّل في أواخر القرن المنصرم ومطلع القرن الحالي ظاهرة لافتة للانتباه، تحملنا على التساؤل هل هذه الظاهرة اليوم علامة على أنّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة مازالت مجتمعات دينية بالمواصفات التي ذكرنا ولم تتأثر إطلاقاً بالتحولات الجوهرية التي أدخلتها الحداثة على غيرها من المجتمعات؟ وهل تعني هذه العودة أنّ مؤسسة الفتوى ستستأنف الاشتغال بالآليات نفسها وستؤدي الوظائف ذاتها؟ وما دور التحولات التي شهدتها وسائط المفتي في التعامل مع المستفتي في هذه العودة؟

(3) المفتي والمستفتي وتقاسم الأدوار:

نهضت نظرية التكليف الفقهية على تقسيم المسلمين إلى عالم مكلف بمعرفة الأحكام وبتعريف العامي بها، وعامي مكلف بالعمل بمقتضى تلك الأحكام دون أن يكون مكلفاً بطلب معرفتها لأنّه "لو كلف العامي بطلب معرفة الأحكام لانقطع الزرع" على حدّ عبارة الغزالي. وعلى أساس هذا التقسيم تحدّد وضع كل من المفتي والمستفتي ووظائفهما، فالمفتي وفقاً لهذه النظرية هو المستأثر بسلطة المعرفة وهو تبعاً لذلك المؤهل لمعرفة أحكام الشرع ولتعريف العامي بها وإرشاده إلى العمل بمقتضاها. وبفعل هذا التقسيم كذلك استقرت في الوعي الجمعي صورة المفتي بوصفه صاحب المعرفة الواسعة بأحكام الشرع، وصاحب المؤهلات المناسبة لتعيين الأحكام الشرعية الملائمة لما يستجدّ من النوازل والأحوال. ولم يكن بإمكان مؤسسة الفتيا أن تنفكّ عن هذا الوضع ولا أن تشتغل إلا ضمن الوعي التشريعي الذي أتاحه، ومنها خاصّة نخبة المعرفة عامّة والمعرفة الدينية خاصّة بما أنّ شروطها لم تنحصر في العلم بل أضيفت إليها شروط أخلاقية كالعدالة والتقوى والانسجام بين العلم والعمل، وهي شروط أتاح للمسكين بالسلطة الدينية التحكم في الوظائف والألقاب العلمية، تضيفها

على من خضع للنظام وتسندها إليه وتسحبها ممن اعترض عليه أو خالفه²³ بما ترتب على ذلك من انحسار عدد المتعلمين قياساً إلى أغلبية الجماعة المسلمة التي ظلت على مدى قرون متروكة للأمية والجهل من جهة، وإلى انغلاق الوظيفة الفقهية على ما يشبه الطائفة (le secte) من جهة أخرى. يضاف إلى كل ذلك أيضاً تسليم المسلم، حتى ذاك الذي تهيأ له من المعارف ما قد يكون أكثر بكثير من تلك التي تتوفر في الفقيه والمفتي، بأنه في حاجة دائمة إلى المفتي، طالما ظلّ هذا المسلم إنساناً دينياً ينزل الدين من حياته منزلة القطب الذي تدور عليه كلّ أعماله وعلاقاته والمرجع الذي يحتكم إليه في كلّ شؤونه، عامّة كانت أو خاصّة، بوساطة من المفتي-الفقيه الذي يراه ممثلاً للدين وناطقاً بأحكام الشرع. ولعلّ السؤال الذي يطرح علينا نفسه في هذا المقام هو: هل مازال الوضع من هذه الجوانب على الحال التي وصفنا حتى نفسّر به إقبال أعداد متزايدة من المسلمين على المفتين وعلى قنوات الإفتاء وعلى مواقعه الالكترونية أم إنّ لهذا الإقبال دوافع أخرى علينا أن نبحث عنها خارج نطاق هذا التفسير؟.

(4) الدولة والتشريع في نموذج الإسلام التاريخي:

نظرياً، اتسمت العلاقة بين السياسة، وهي مجال فعل الدولة، والتشريع، وهو مجال فعل المؤسسة الفقهية -الإفتائية، بالانفصال²⁴ وعلى الرغم من تسليم فقهاء السياسة الشرعية باندرج الخطط الدينية كالحسبة والفتيا والقضاء تحت خطة الخلافة أو الإمامة الكبرى، فإنّ وضع التشريع في التاريخ الإسلامي قد اتسم بالاستقلال إزاء سلطان الدولة وبانفصال هرم الأحكام الذي استأثر به الفقهاء المفتون عن هرم السلطان الذي استأثر به الساسة من الخلفاء والملوك والأمراء والوزراء وقادة الأجناد ومن لفّ لفهم. وبعبارة حديثة، وعلى الرغم ممّا قد يبدو في استعمالها من إسقاط، يجوز أن نقول إنّ السلطة التشريعية في الأنموذج الإسلامي التقليدي ظلت منفصلة من جوانب عدّة عن السلطة التنفيذية. وعلى الرغم من كل ما قيل وما يمكن أن يقال حول التضامن التاريخي بين الفقيه والسلطان، فإنّ ذلك التضامن لم يؤلّ إلى استئثار الدولة بفعل التشريع أو التقنين كما هو الشأن في نماذج سياسية-إدارية أخرى أو في أنموذج الدولة الحديثة، بل إنّ فاعليته اقتصرت على مبدأ الشرعة. فالسلطان كان لا محالة كثيراً ما يلجأ إلى المفتي يسأله حكم الشرع في بعض النوازل السياسية أو

²³ يكفي أن نشير إلى عدد هام من الأعلام الذين تشير مصادر عدة إلى علمهم وفقههم بينما لم تعترف لهم المؤسسة الفقهية بذلك لمخالفتهم مبادئ تلك المؤسسة ولا اعتراضهم على جوانب أساسية من نظامها ولعل إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي أبرز مثال على ذلك.

²⁴ يمثل هذا الموضوع، علاقة الدولة في المجال الإسلامي بالتشريع، مدار جدل كبير واختلافات بين الدارسين إلا أننا نذهب إلى التمييز بين هذه القضية وقضية العلاقة بين الديني والسياسي عامة ونرى أنّ التداخل بين الدائرتين في أغلب فترات التاريخ والتضامن التاريخي بين الفقيه والسلطان لا يجب أن يخفيا عنا حقيقة أنّ ذلك "التضامن" اقتضى أن يستقل كل واحد منهما بمجال وظيفته ومن ثمة بدائرة نفوذه فكان الفقيه يشرّع وكان السلطان لا يتدخل في مجاله إلا في حالات قليلة عندما يتعلق الأمر بمجال السياسة الشرعية أو بأحكام قد تتعارض مع مصالح السلطان، ر. وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية-القاجارية والدولة العثمانية، بيروت، دار الطليعة، 2001.

الوقائع المتصلة بالشأن العمومي، ولكن دوافعه غالباً ما يكون مدارها طلب إضفاء المشروعية الدينية على قرارات سياسية مسبقة بإخراجها مخرج الفتوى الشرعية.²⁵ وفي ظل هذا الوضع التاريخي كان من البديهي أن تستحدث المؤسسات المختصة بالتشريع في إطار مجتمعات متباينة من جهة ومتغيرة متحوّلة من جهة أخرى.

ومن الواضح أنّ مؤسسة الفتيا كانت إحدى هذه المؤسسات التي استطاعت أن تضمن حدّاً من وحدة التشريع والأحكام في المناطق الخاضعة لنفوذ الدولة، هذه الوحدة التي تعدّ من شروط سيادة الدولة نفسها، كما استطاعت بفضل قدراتها الذاتية وبفضل ما هيأته لها المؤسسة الفقهية الأصولية من قواعد في تعيين أحكام النوازل، أن تنهض بهذه الوظيفة وأن يكون لها دور لا يمكن إنكاره في تطوير التشريع الإسلامي خلال فترات انفتاح مجال الاجتهاد خاصّة، وفي خلق حدّ من الانسجام بين فعل التشريع وحركة التاريخ. كما كان لهذه المؤسسة دور فاعل في مختلف عمليات تحويل القيم والقواعد الدينية العامة إلى أحكام عملية تفصيلية تتصل بمختلف مجالات الحياة، على الرغم من كل ما قاله الدارسون حول صلة الأحكام التي أفتى بها الفقهاء بمرجعيات أخرى متنوعة لم تكن لها بالمرجعية الإسلامية صلة واضحة. ولكن هل ظل وضع الدولة في المجال الإسلامي اليوم على هيئة وضعها في الماضي حتى نبرّر به واقع الفتيا ووظائفها اليوم؟ أليست الدولة في المجال الإسلامي اليوم حريصة على الاستئثار بسلطة التشريع أو التقنين بوصفها من مقومات سيادتها؟ فبأي الوسائل والآليات سينازعها الفقيه – المفتي هذه السلطة اليوم؟ وما دور وسائل الاتصال الحديثة في ما يمكن أن نسميه بالصراع من أجل الاستئثار بسلطة التشريع؟

(5) المنظومة العقائدية السنية ومبدأ المسؤولية الفردية

لقد أدّى انتصار مقالات الكلام الأشعري إلى انتشار التصوّرات القائمة على فكرة نفي التعليل عن أفعال الله والقائلة بافتقار العقل إلى الشرع يميّز له بين الحسن والقبيح بدعوى أنّ أفعال العباد، وإن كان لها حسن وقبح في ذاتها، العقل وحده عاجز عن إدراك حسنها وقبحها، وهو تبعاً لذلك مفتقر للشرع يقرّر له الواجب والمحظور، لأنّ وراء تدبير الإنسان سلطاناً لا تدرّكه سلطة الإنسان، ولأنّ علم الله وإرادته محيطان بكلّ أفعال الإنسان. ومن المرجّح أنّ استحكام هذه التصوّرات والاعتقادات بالذهنية الإسلامية العامّة قد تعاضد مع عوامل أخرى، مادية غالباً، من بينها طبيعة المجتمعات التقليدية حيث لا اعتبار لفردانية الشخص ولا قيمة له بوصفه ذاتاً مستقلة، ليكون من نتائج ذلك أمران كان لهما أثر في تحديد وضع الفتيا قديماً:

²⁵ ر. عملنا: الإفتاء بين مقتضيات المذهب الفقهي وإكراهات التاريخ، فتاوى ابن رشد الجد أنموذجاً ببيروت، دار الطليعة، 2014، وتمثل الفتوى التي أصدرها ابن رشد الجد بطلب من الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين بشأن نصارى غرناطة واتهامهم بالتعاون مع عدوّ المسلمين والقاضية بتغريبهم مثلاً في هذا الموضوع.

- استحالة نشأة فكرة المسؤولية الفردية من داخل المنظومة الثقافية العقائدية والاجتماعية الإسلامية. لذلك لم يكن المسلم مفتقراً إلى الشرع فحسب، بل هو مفتقر كذلك إلى من يتحمل عنه مسؤولية تعيين المباح والمحظور والحسن والقبيح من أفعاله، لذلك يلجأ إلى المفتي يستفتيه في كلّ شؤون حياته بما فيها التافه واليومي والخاص والحميمي ممّا لا يتصوّر له موقع في الدين ولا وضع في الشرع وممّا لا يحتاج أصلاً إلى أي ضابط، قانوني أو شرعي، بل ضابطه الوحيد الضمير والمسؤولية الذاتية، وكأنّ المسلم بذلك يخلي نفسه من مسؤولية ما قد يترتب على أفعاله تلك من آثار.

- استحالة التفكير، من داخل المنظومة الإسلامية، في إمكانية إنشاء قوانين من خارج المرجعية الشرعية، وانتفاء التفكير من داخل تلك المنظومة نفسها في إمكانية إنشاء نظم لا تستمدّ مشروعيتها من الشرع. لذلك فإنّ هذه الفكرة حتى وإن وجدت ووجد لها مدافعون في المجال الإسلامي فهي ذات مرجعية منفصلة عن المنظومة الإسلامية من جهة، وهي مرفوضة من العقل الفقهي ومن ممثليه الذين ظلوا يسمونها بالاغتراب والانبتات وظلوا يكيلون لأصحابها تهماً ليس أقلها الخروج على الشرع.

وقد قضت هاتان الحقيقتان بأن يظلّ للمفتي في هذا النظام وضع ووظيفة هما اللذان برّرا وجوده واستمراره على المدى الطويل، وأوجدا له موقعاً حتى في إطار نظم سياسية وإدارية تبدو متناقضة مع نظام الدولة السلطانية العتيقة.

III- مؤسسة الفتيا ووسائل الاتصال الحديثة:

لم يكن الانتقال من الكتابة إلى الوسائط السمعية البصرية ووسائل الاتصال الحديثة مجرد انتقال تقني، بل هو انتقال كذلك من منظومة اجتماعية-سياسية وثقافية-رمزية تنسم بالعناقة إلى منظومة أخرى مستها الحداثة، حتى وإن لم تكن إنتاجاً ذاتياً لها، وتركت فيها آثاراً وشروخاً لم يعد من اليسير معها أن يستمر وجود أيّ مؤسسة مهما كانت قديمة ومتأصلة وأن تواصل النهوض بالوظائف والأدوار نفسها دون أن توجد الآليات الذاتية التي تمكنها من الانخراط في المنظومة الجديدة أو التي بصدد التجدد، ومن تحقيق حد من الانسجام معها يمكنها من الاستمرار في أداء وظائفها. وقد كان تجديد الوسيط من أول الآليات والتقنيات التي استجابت مؤسسة الفتيا إلى دواعي تجديدها، فاستخدمت البث السمعي في مرحلة أولى لتستعيد جمهوراً بدأت تفقده نتيجة ما ذكرناه أعلاه من عوامل، بل إنها استطاعت أن تكسب جمهوراً هاماً من جهة عدده ومن جهة وضعه الاجتماعي والمعرفي ومن جهة موقعه من الأحكام الشرعية في الوقت ذاته هو جمهور النساء. فالنساء اللاتي كنّ مهمشات في الأطوار السابقة من تاريخ المؤسسة لعدة اعتبارات من بينها أنّ من نظروا لهذه المؤسسة

ووضعوا لها قواعدما بصفة بعدية لنشأتها اتفقوا على أنّ المرأة لا تستفتي بنفسها بل عليها أن تستتبع في ذلك وليّ أمرها معتمدين في تقرير هذا الحكم على "حديث عقبة بن عامر قال: نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله الحرام حافية فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله: صلى الله عليه وسلم، فاستفتيته فقال: لتمش ولتركب"²⁶، وعليه كان حضور المرأة في مدونات الفتوى هامشياً جداً إن لم نقل إنّه كان حضوراً غير مباشر يستخلص استخلاصاً من تأوّل مواضيع الفتاوى، بينما أدى تحول الإفتاء نحو الوسائط الحديثة إلى "انفجار" في مستوى "فتاوى النساء"، كما اقتحم طرف ثان مجال الاستفتاء وتمثله فئة "الشباب" وهو ما يظهر خاصة من خلال نوعية الأسئلة المطروحة وما تعبر عنه من مشاغل هذه الفئة ومن أشكال تمثيلها للدين كما سنبين لاحقاً.

وعموماً كانت أبرز قفزة شهدتها مؤسسة الفتيا هي تلك التي ارتبطت باقتحام الإفتاء مجال الوسائط الحديثة من القنوات الفضائية المختصة في الفتاوى ومن مواقع إلكترونية على الشبكة العنكبوتية وعلى مواقع التواصل الاجتماعي، بل إنّ من المفتين ومن المؤسسات الإفتائية من خصص موزعات صوتية يتم عبرها الإجابة على أسئلة المستفتين. وعموماً تزامنت عودة المؤسسة الإفتائية بقوة إلى الساحة مع الثورة التي شهدتها وسائل الاتصال الحديثة وكان من تجليات هذه العودة:

- اتساع دائرة المستفتين بدخول قوي للنساء بعد أن كان حضورهن بصفة مستفتية مباشرة في الأطوار السابقة محدوداً. ويكفي النظر إلى مختلف مواقع الفتوى وقنواتها لتبين أنّ أكبر عدد من المستفتين هن النساء.

- سهولة التواصل مع المفتين وسقوط كل أنواع الكلفة في هذا الشأن وهذا ما يفسر الانفجار الكمي في عدد الفتاوى والمفتين ومواقع الفتيا ومؤسساتها وطنياً وإقليمياً ودولياً، كما يفسر سقوط كل الحواجز من أي نوع كان أمام المستفتين فطرحوا كل الأسئلة وقدموا كل التفاصيل، سواء كانت في مواضيع عامة كالموضوع السياسي²⁷ أو مواضيع خاصة وحتى حميمة إلى أبعد حد على هيئة ما نجده في أبواب الأسرة والعلاقات الزوجية²⁸ وبين الحدين طرحت أنواع شتى من المواضيع ذات صلة باهتمامات الفئات التي تطرحها كأحكام تعاطي الفنون مثلاً، وبالحكم في الفلسفة وأخرى ذات صلة بالاقتصاد والبنوك والنشاط المالي وحتى بمواضيع طبية.

²⁶ أخرجه البخاري، باب نذر المشي إلى الكعبة، حديث رقم 1866

²⁷ نلاحظ ببسر طغيان المواضيع السياسية ذات الصلة بالأحداث التي تعيشها البلدان العربية منذ 2011، مثل موضوع الخروج على الحكام بمعيار جواز ثورات الشعوب على الحكام الظلمة. فتوى رقم 213550 ضمن باب "قضايا" سياسية على موقع إسلام ويب، كما تكثر الأسئلة حول الحكم في مشاركة النساء في المظاهرات، ويحتوي هذا الباب بتاريخ 2014/11/29 على 75 فتوى ويحتوي باب السياسة الشرعية على 888 فتوى ولم نر في الحقيقة فارقاً في المواضيع بين البابين

²⁸ جاء في باب "فقه الأسرة المسلمة" بالموقع نفسه أكبر عدد من الفتاوى وهو يفوق الثلاثين ألف فتوى احتلت منه فتاوى النكاح قرابة النصف ب14589 فتوى جاء منها عدد هام تحت موضوع "الاستمتاع وأدابه" حيث طرحت أسئلة على غاية من الحميمة

- غياب كل أشكال الرقابة على أغلب هذه الوسائط وعلى الطرفين مفتيًا ومستفتيًا ما سهل على المستفتي طرح كل ما يتبادر إلى ذهنه من الأسئلة كما أسلفنا وعلى المفتي تقديم الأجوبة التي يرى، خلوا في الغالب الأعم من الأدلة الشرعية التي بنى عليها الحكم، فضلاً عن كونه كثيراً ما يعبر بشأن القضايا العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية عن اختياره الشخصي الملتبس برؤيته لهذه المسائل. ومن الواضح أن غياب الرقابة على هذه الوسائط يفسر في جانب جملة من الظواهر منها ظاهرة الانفلات الإفتائي وظاهرة الشذوذ في الفتوى وقد استقطبت الاهتمام²⁹.

- التسرع في الفتوى وانعدام التثبت في ما يفتى به من أحكام وعدم الاهتمام بضبط أدلتها وهذا خاصة في الفتاوى الإذاعية والفتاوى على القنوات الفضائية وعلى المواقع التفاعلية حيث يتولى المفتي الذي قد لا تتوفر فيه الضوابط والشروط الإجابة المباشرة دون أن تتوفر له الفسحة اللازمة للتثبت³⁰.

كما كان من النتائج الظاهرة لهذا الانتقال نحو وسائط الاتصال الحديثة حالة "الانفلات" التي أصابت هذه المؤسسة بكل مكوناتها وفواعلها. وهي حالة راجعة في نظرنا إلى أن هذه الوسائط صعبة المراقبة. وقد كان من نتائج هذا الانفلات، كما سبقت الإشارة، اتساع دائرة ما يعرف بالفتاوى الشاذة، ولم يكن الشذوذ منحصراً في الأجوبة والأحكام كما ذهب كثير من الدارسين³¹ بل إن هذا الانفلات قد أدى إلى كثير من "الشذوذ" حتى في مستوى الأسئلة. فمضمور المراقبة الاجتماعية نتيجة هذه الوسائط الجديدة سمح لكل المستفتين بأن يطرحوا ما شأوا من الأسئلة، ما يتعلق منها بالشأن العام مما قد "يمنع" الحديث فيه أو يقيد في أفضية أخرى كالأسئلة ذات المضامين السياسية مثلاً، أو ما يتصل بالشأن الخاص والحميمي مما تحول الموانع الاجتماعية والأخلاقية دون طرحه طرحاً صريحاً كالأسئلة الجنسية.

أنتج الانتقال إلى الوسائط الحديثة جملة من الظواهر الأخرى التي أثرت في نظام مؤسسة الفتيا وفي وضعها ووظائفها. من ذلك مثلاً بروز "مشاهير" المفتين على غرار مشاهير الغناء والتمثيل، وتحول الإفتاء إلى "صناعة إلكترونية" قابلة للتسويق عبر القنوات الفضائية التي ظهر منها ما هو متخصص في الإفتاء وعبر المواقع الإلكترونية على النات وهو الأمر الذي أدخل الفتيا إلى مجال "تجارة الخدمات".

²⁹ استقطبت الفتاوى الشاذة اهتمام عدد من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر "الفتوى وضوابطها" الذي عقده بمكة مجمع الفقه الإسلامي في 1430 مثل بحوث أحمد هليل، محمد مختار السلامي، محمد رشيد قباني، علي السالوس وعجيل النشمي. كذلك الشأن بالنسبة إلى عدد هام من البحوث المقدمة إلى مؤتمر "الفتوى بين الضوابط الشرعية وتحديات العولمة" الذي عقدته جامعة وهران بالجزائر في ماي 2011، نحيل كذلك إلى الجهد الكبير الذي بذلته منظمة نسائية هي "مساواة"، من أجل العدالة والمساواة في الأسرة المسلمة" في جمع الفتاوى الشاذة وتصنيفها، انظر موقعها www.musawah.net

³⁰ ر. محمد خالد منصور: التعجل في الفتوى، "المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية" المجلد 3 العدد 1، آذار 2007

³¹ ر. أحمد المبارك: القول الشاذ وأثره في الفتيا، الرياض، دار العزة، 1432، ر. أيضاً: يوسف القرضاوي: الفتوى بين الانضباط والتسيب، القاهرة، مكتبة وهبة، 1429، وأعمال مؤتمر: الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، 1430

إلا أنّ الواضح أن هذه المؤسسة، وعلى الرغم من عودتها إلى النشاط الكثيف بعد ذلك الفاصل من الضمور الذي أشرنا إليه سالفًا، وعلى الرغم من الحيوية التي اكتسبتها من تحولها إلى الوسائط الجديدة، ظلت لعدة اعتبارات غير قادرة على استئناف وظائفها إلا بخرق النظام الجديد الذي فرضته التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وذلك ما يطرح جملة من الأسئلة، فهل يمثل حضور مؤسسة الإفتاء حتى خلال الفترة المعاصرة علامة على أنّ ذلك النظام بشروطه ومقوماته التي وصفناها أعلاه مازال يحكم راهننا اليوم حتى نبرّر به هذا الحضور؟ هل إنّ الشروط العامة التي أوجدت مؤسسة الفتيا في الفترات التاريخية السابقة وأتاحت لها شروط الاشتغال ومدّتها بعوامل الاستمرار مازالت قائمة ومن ثمة قدرة على تسويق وجودها الراهن وعلى تفسير نشاطها في ظل المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟ أم إنّنا في الحقيقة إزاء نظام مختلف انتفت منه تلك الشروط أو انحسرت فعاليتها انحسارًا كبيرًا، وهو ما لا يتيح لمؤسسة الفتيا إمكانية الحضور والفعل إلا إذا قامت على خرق ذلك النظام؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي مقومات هذه النظام الراهن؟ وبأي الآليات ستعمل الفتوى على خرقه حتى توجد لنفسها موقعًا ووظيفة ضمنه؟

1) من المجتمع الديني إلى المجتمع المدني السياسي ومن المؤسسة الدينية إلى ديانة الضمير

الفردى:

تتسم المجتمعات المعاصرة بكونها مجتمعات مدنيّة – سياسية وهي، وإن اختلفت درجات وعيها المدني وتنوعت نظمها السياسية، لم تسلم عمومًا من تأثير ما غدا يعرف بأزمة التقديس أو بتيار نزع القداسة عن العالم³². ومن تجلياته الفصل، وإن بدرجات تتباين من تجربة إلى أخرى، بين تدبير الشأن العمومي ومجاله السياسة وأداته الدولة بمؤسساتها وأجهزتها ومن بينها الجهاز التشريعي، وتدبير الشأن الخاص ومرجعه الضمير الفردي وأداته مبدأ المسؤولية الفردية. ومن تجلياته كذلك شيوع جملة من التصوّرات لم تلبث أن اكتسبت صبغة موضوعية مؤثرة في تنظيم المجتمعات. ومن هذه التصوّرات ما ينصّ على الإقرار بمكانة الدين في كل المجتمعات، بما فيها المجتمعات الحديثة المعلمنة، وعلى أنّ للدين وظائف اجتماعية لا يمكن نفيها، وعلى التلازم بين الجوهر الاجتماعي للدين والجوهر الديني للكثير من الظواهر الاجتماعية، وعلى أنّ الروابط الاجتماعية يمكن أن تنحو منحى الانحلال في غياب الدين على أساس أنّ الدين هو الذي يمنح للمجتمع معنى ويهبه بعدًا متعلّيًا، كما يؤكد عالم الاجتماع الألماني طوماس لوكمان³³. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذه الحقائق لا يمكن أن تتخذ حجة للمطالبة بجعل القانون أو تنظيم الفضاء العمومي أو "إدارة المدينة" تابع للدين ولاشأنًا

³² Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris Gallimard 1985

³³ Jean Louis Vaillard-Baron: La religion et la cité, Paris ,PUF, 2001, p 40

من شؤون المؤسسات الدينية أيًا كان شكلها أو وظيفتها. ذلك أنّ حصول هذا الأمر في الماضي، وفي سياق تجارب تاريخية تنتمي إلى المجال الديني الإبراهيمي نفسه، قد أدّى إلى تحويل الدين من فرصة لصالح تحرّر الإنسان بتأكيد المتواصل على القيم الإنسانية وعلى الأخلاق الصافية المجردة من الأهواء والنوازع، ومن قوّة روحية متولّدة عن حاجة الإنسان إلى عقد صلات دائمة مع المطلق المتعالي وعن حاجته إلى مصدر يستمد منه معنى يضيفه على وجوده، إلى مؤسسة سلطوية متحالفة مع السلطة السياسية أو مستبّدة بها وإلى فاعل مساعد على استحكام الاستبداد³⁴ وبناء على ذلك أشاعت هذه التّصورات فكرة أنّ الانفصال بين "مدينة الله La cité de Dieu" و"مدينة الإنسان La cité de l'homme"³⁵ وقد تحقق هذا الانفصال فعلاً في الكثير من التجارب وأنماط النظم وتمّت مأسسته ولا يمكن التراجع عنه. فضلاً عن ذلك لم يتبع الإقرار بانزياح التقديس عن العالم إقرار بانتفاء الدين من المجتمع أو نفي لما ينهض به الدين على الصعيدين الفردي والجماعي من وظائف، بل هو تشخيص لحقيقة موضوعيّة تتمثل من جهة في التحوّل العميق الذي طرأ على الشكل المؤسسي للأديان، حيث أعطيت الأولوية لما صار يعرف بديانة الضمير الفردي، وعلى وظائف المؤسسة الدينية من جهة أخرى، بانسحابها من مجال تنظيم الفضاء العمومي وبتخليها عن ادّعاء مشروعية تدبير الشأن العام، إلى مجال الشأن الخاص والفردي. وتبعاً لذلك لم يعد الدين ينهض بوظائفه تلك بواسطة المؤسسة الدينية بل بوصفه ضابطاً فردياً مرجعه الضمير الفردي. وبهذا المعنى تحدّث طوماس لوكمان عمّا يسمّيه الدين اللامرئي: La religion invisible³⁷ لأنّه دين مستبطن ذهنياً ونفسياً بوصفه مرجعاً يحق للشخص أن يستند إليه بصفة ذاتيّة وفردية ودون وساطة من أحد في تعيين نوعية الصلات التي يعقدها مع فرديته ومع الكون من حوله ومع المجموعة التي يعيش ضمنها والتي يطمح من خلالها إلى تحقيق التوازن بين مطلب الهوية الفرديّة ومقتضيات العيش المشترك Le vivre ensemble. وبناء على ذلك شهد وضع الأديان في أغلب المجتمعات المعاصرة عملية "خصوصية كبرى"³⁸ privatisation de la religion بمعنى أنّه أصبح شأنًا فردياً خاصاً متمثلاً بوصفه حقيقة نفسية ومطلباً روحانياً أو وجودياً، يستمد منه المؤمن معنى يضيفه على وجوده أكثر مما هو متجسّد في مؤسسات مرئية. وليس معنى ذلك أن لا أثر له في الفضاء العمومي بل إنّ أثره يتجلّى في ما يسمّيه علماء الاجتماع بالعيش المشترك، إذ يمثل الضمير الديني أحد المراجع التي تتيح، بواسطة ما يشعّه من قيم،

³⁴ Myriam Revault d'Allones: Le dépérissement de la politique, généalogie d'un lieu commun وخاصة الفصل الثالث من القسم Comment la religion vient à la politique? Paris, Aubier, pp 186 et ss الثاني

³⁵ Saint Augustin: La cité de Dieu, œuvres II , éd, de la « Pléiade » S.D. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000

³⁶ Pierre Manent: La cité de l'Homme, Paris , Flammarion , 1997

³⁷ Vaillard Baron, 41 م.س.ص:

إمكانيات للتبادل والتواصل الضروريين لكلّ عيش مشترك. وقد أكد Emile Poulat³⁹ أنّ اعتبار الدين مسألة شخصية معناه عملياً ألا أحد يمكن أن ينزعج أو يقلق بشأن ممارسة اختياراته العقائدية الخاصة والتعبير عن قناعاته الفردية ما دام ذلك مضموناً بواسطة القانون. وبناء على ما تقدّم يمكن أن نتبيّن أنّ المجتمعات المعاصرة مجتمعات مدنية سياسية، بمعنى أنّها مجتمعات تقوم العلاقات ضمنها على قواعد التعاقد الاجتماعي من جهة وعلى الفصل بين الشأن العمومي، وتنظيمه هو مجال فعل القانون، والشأن الفردي الخاص وهو مجال ممارسة الحرية الفردية ورقابته متروكة للمسؤولية الشخصية وللضمير الفردي.

من سمات المجتمعات الحديثة كذلك أنّها لم تعد تتصوّر الدين بوصفه المرجع الوحيد للوعي ولتنظيم الاجتماعيين ولتحقيق اجتماعية الفرد، ولم يعد المصدر الذي تستمدّ منه المؤسسات المدنية الاجتماعية والسياسية مشروعيتها، بل حلت عناصر أخرى محلّ الدين في النهوض بهذه الوظائف، كالإيديولوجيات الوضعية والمنظومات الفلسفية والمعارف بأنواعها والفنون وسائر المنتجات الجمالية خاصّة، تلك التي أصبحت مصدرًا رئيسيًا من مصادر المعنى. كما حلت مصادر أخرى للمشروعية محلّ الدين من بينها خاصّة القانون الوضعي المعبر عن إرادة المجموعة في إطار النظم الديمقراطية الحديثة.

(2) الفتيا في نظام المعرفة الحديث: من المعرفة الدينية إلى المعرفة الوضعية:

لم تقتصر التحولات التي شهدتها المجتمعات الإنسانية المعاصرة، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية التي لم تكن بمعزل عن هذه التحولات وعن آثارها حتى وإن لم تشهد طبيعة التحولات نفسها ودرجتها ذاتها، على ما هو مادي وتنظيمي فحسب، بل شملت كذلك تحولات جذرية في مستوى أنظمة المعارف. ولعل أبرز خاصية جامعة تسم نظام المعارف الحديث وتميّزه عن النظم التقليدية والعتيقة هي تلك المتمثلة في مبدأ الاكتفاء، بمعنى اكتفاء كل مجال معرفي بذاته وبأدواته الخاصة في إنتاج المعرفة واختصاصه بمصادراته وقواعده ومساراته الاستدلالية ونتائجه، فنتج عن ذلك مثلاً، ومن بين ما نتج، أن استقلت المعرفة العلمية الوضعية عن المعرفة الدينية وانفصلت عنها بعد فترة طويلة ظلت خلالها المعرفة الدينية أصل كل المعارف ومرجعها الأول والمقدّمة عليها، بل إنّ قيمة سائر المعارف تتحدّد انطلاقاً من موقف الدين منها. لا يعني الانفصال ولا اكتفاء كل حقل معرفي بنفسه أنّ تلك المعارف متناقضة ولا أنّ المعرفة الدينية لم يعد لها مبرر أو وجود، ولا يعني كذلك إلغاء أحدهما لصالح الآخر، وإنما الأمر مقتصر على أنّ لكل صنف من تلك المعارف منطلقات وأدوات ونتائج مكتفية بنفسها ومنفصلة عن غيرها مما هو من غير جنسها. لذلك فإنّ مؤسسة الفتيا

³⁹ Emile Poulat: «Qui occupe l'espace public?» Universalia, 1996, pp 128-132

التي كانت جزءاً من النظام المعرفي الديني، وكانت من هذا النظام تستمد أصولها وأدواتها وعليه تتأسس جملة التصورات الذهنية والرمزية التي تستمد منها وجودها وشرعيتها، قد وجدت نفسها منذ القرن التاسع عشر إزاء وضع معرفي متحول بدأ خلاله مسار المعرفة يفقد ثقته في قدرة المعرفة الدينية على الاستمرار في إتاحة الأجوبة المقنعة على ما كان يطرح من أسئلة جديدة وإشكاليات مستحدثة ويتجه، في المقابل، نحو المعرفة العلمية الوضعية، لذلك عرف الإفتاء في تلك الفترة الممتدة من أواخر القرن التاسع عشر إلى حدود بداية الربع الأخير من القرن العشرين فاصلاً من "السبات" ووجدت المؤسسة الإفتائية نفسها خلاله في مأزق دفعها إلى الانسحاب لتفسح المجال أمام تشكّل مؤسسات أخرى تشريعية وأمام اجتهادات موضوعها العام والأساسي هو كيفية الخروج من الوضع الحضاري العام المتسم بالانحطاط.

(3) الإفتاء المعاصر والفرد - المواطن

كان من نتائج انفصال المجال الديني والمعرفة الدينية عن المجال العلمي وعن المعرفة العلمية بروز نمط من التنظيم الاجتماعي-السياسي قائم على التمييز بين الديني المتعالي والدنيوي-السياسي، ومن البديهي في مثل هذه النظم أن تهتز المؤسسات التي كانت نتاج نظم قامت على أشكال من الجمع بين المجالين ومن بينها مؤسسة الفتيا، وأن تنشأ جملة من المؤسسات الحديثة ومن التصورات ذات الأثر في تحديد موقع الفرد في إطار ذلك النظام، من بينها تصور مبدأ الشخص (le principe de la personne) بوعي الشخص بصفته ذاتاً مستقلة، وبمسؤوليته الفردية. وكان من نتائج هذا المبدأ على صعيد الديني بروز مفهوم ديانة الضمير الفردي، وهو مفهوم يتعارض تمام التعارض مع المفهوم الأصلي للاستفتاء. وقد اقترن ظهور مبدأ الشخص بمبدأ قانوني آخر هو مبدأ المواطنة (le principe de la citoyenneté). وقد قام على القول بإلغاء عموم المعايير التي لا اختيار للشخص فيها ولا مسؤولية له عليها وكانت في سياق النظم الاجتماعية العتيقة، على الرغم من ذلك، تحدّد الوضع القانوني للأشخاص، ومنها معيار الجنس والانتماء الاجتماعي والديني والسياسي وغير ذلك من التصنيفات التي تتجاوز حدود مسؤوليته الشخصية، ما اقتضى بدوره مبدأ المساواة في القانون وأمامه، وهو المبدأ المتعارض أصلاً مع كل أشكال التمييز والتمايز التي تسم وضع الأفراد وتحدده في المجتمعات التقليدية والتي تحكمها النظم القانونية العتيقة على غرار منظومة التشريع الإسلامي الحاضرة لمؤسسة الفتيا. تتعاضد هذه الحقائق التي أنجبتها الحداثة مع مبدأ آخر هو مبدأ استقلالية النظم المعيارية (les systèmes normatifs)، حيث استقل القانون عن الدين وعن الأخلاق دون أن يعنى ذلك أنّه يناقضهما أو ينفيهما. وقد ساهم هذا المبدأ في تحرير الفرد من الشعور بالارتهاق لأي انتماء قومي أو ديني أو اجتماعي ليضعه في علاقة مباشرة مع قانون لا يرتتهن بدوره لجهة على حساب أخرى، وإنّما يقوم على قاعدة المساواة التامة بين كل

مواضيعه من الأفراد المواطنين الأحرار والمتساوين في الحقوق والواجبات طبقاً لما هو منصوص عليه في القانون، بعيداً عن الاعتبارات الأخلاقية والدينية.

هذه إذن وجوه من التحولات التي عاشتها المجتمعات الحديثة والتي وسمتها بسمات جعلتها مختلفة هيكلياً عن المجتمعات التقليدية. فهل يمكن أن تحافظ بعض مؤسسات التي أوجدتها تلك المنظومة العتيقة على وجودها في صلب المنظومة الحديثة دون أن يكون هذا الوجود في حد ذاته خرقاً من العتيق للحديث ودخيلاً عليه (intrus)؟ أم هل ظلت المجتمعات الإسلامية بمأمن من هذه التحولات ومن ثمة ظلت قادرة على إدارة نفسها بالمؤسسات نفسها التي نظمتها خلال فترات تاريخية سابقة؟ هل انفلتت هذه المجتمعات انفلاتاً كاملاً من آثار تلك التحولات الجوهرية التي استعرضناها سابقاً بما يشرع تصنيفها ضمن النمط التقليدي العتيق؟ الجواب بالنفي راجح، وإن ظللنا نقرّ بنسبية التحولات التي شهدتها هذه المجتمعات مقارنة بتلك التي عرفتھا المجتمعات الغربية الحديثة، وباختلاف أزمنة حدوثها ومضامينها، ولكن هذه النسبية لا تنفي حقيقة أن الكثير من قطاعات الحياة الاجتماعية نظماً ومؤسسات وقيماً وتصورات قد انفلتت من قبضة المرجعية الدينية ومؤسساتها وممثليها وأصبحت تدار من خارجها.

في المقابل نرى بيسر أن مؤسسة الفتيا في حد ذاتها، وفي ما تصدره من فتاوى، تشيع تصورات وتروج أنماطاً في التنظيم السياسي والقانوني والاجتماعي والاقتصادي وأنماط عيش متعارضة إن جزئياً أو كلياً مع تلك التي يفرضها الواقع بكل ملابساته وتقتضيها كل التحولات التي شهدھا واقع المسلمين في كل مستوياته. ولنا في مواضيع الأسئلة التي يطرحها المستفتون نفسها ما يبرهن على ذلك. وقد تصفحنا نماذج من هذه المواضيع على مواقع الكترونية منها موقع يوسف القرضاوي وموقع الإيمان (www.al-eman.net)** وموقع www.islamweb.net فوجدنا عدداً كبيراً منها يعبر عن حالة من الحرج العام إزاء عدد كبير من الأحكام الشرعية التي كان يعدّ التقيد بها من قبيل المسلمات على غرار أحكام الحدود والكثير من أحكام الأحوال الشخصية ومن أحكام المعاملات المالية. يتجلى هذا الحرج من خلال وفرة ما يطرح على المفتين من أسئلة تدور حول التعامل مع البنوك الربحية (مثال سؤال موجه إلى القرضاوي حول إيداع الأموال العربية والإسلامية في البنوك الأمريكية بتاريخ 2-11-2008) وحول المضاربة بالأسهم، وهي أسئلة تشترك في الدلالة على أن تنظيم المعاملات المادية قد انفلت فعلاً من قبضة الأحكام الشرعية ومن الحدود التي فرضتها، وهو وضع يجرح المسلم لا محالة لذلك يلجأ إلى المفتي علّه يسعفه بما يرفع عنه هذا الحرج، ولكن المفتي، الذي لا يستطيع أن يفكر خارج نطاق الحدود التي فرضها عليه العقل الفقهي، لا يسعفه بهذا الحل، بل يظل متمسكاً بالأحكام كما تقررت في إطار النظام القديم. وهو بذلك يساهم في تعميق الأزمة بدل حلها، عندما تكون حوله خرقاً لهذا النظام الجديد الذي فرض نفسه على المسلم.

كما يتجلى هذا الحرج من خلال عدد آخر من الأسئلة الدائرة حول مواضيع الأحوال الشخصية، مثل موضوع الميراث فقد استفتى القرضاوي بتاريخ 26-10-2008 بشأن كتابة الميراث للبعض وحرمان آخرين منه، وموضوع تعدد الزوجات حيث استفتى الفقيه نفسه بتاريخ 12-12-2006 بشأن ما إذا كان يجوز لولي الأمر منع الرعية من تعدد الزوجات، ومسألة ملك اليمين، حيث استفتى عبد الله الفقيه بتاريخ 23-06-2005 بشأن معنى ملك اليمين (فتوى رقم 23261 على موقع الإيمان) ومسألة العدة، حيث استفتى رمضان جمعة أبو النور بتاريخ 30-06-2005 بشأن العلة في العدة، وهي أسئلة تعبّر في مجملها عن حقيقة أنّ المسلم، على الرغم من إيمانه، لم يعد يسلم بأنّ تنظيم هذه المناحي من الحياة منحصر في الأحكام الشرعية، بل إنّ من هذه الأحكام ما يمثل مصدر حرج بالنسبة إليه. ولكنّ أجوبة المفتين ظلت في مجملها تردّد تلك الأحكام وتشبّثت بحرفيتها. فبشأن مسألة الميراث اعتبر القرضاوي أي تصرف في أحكام الفرائض كما استقرت في الفقه الإسلامي تعدياً على الحدود التي فرضها الله متجاهلاً بذلك كل التحولات التي دفعت غيره من أعلام الفكر الاجتهادي والإصلاحي إلى إعادة التفكير في المسألة وإلى بسط حلول لها تناسب تلك التحولات. أمّا بشأن تعدد الزوجات فإنّه ذهب إلى أنّ "ولي الأمر وإن أعطاه الشرع حقّ تقييد بعض المباحات لمصلحة راجحة في بعض الأوقات وبعض الأحوال، فإنّه لا حقّ له في أن يمنعها منعاً عاماً مطلقاً مؤبّداً، لأنّ المنع بهذه الصفات تحريم، والتحريم من حقّ الله"، وانتهى إلى عقد مشابهة بين ولي الأمر إذا فعل ذلك وإجبار أهل الكتاب ورهبانهم عندما اتخذوهم أرباباً من دون الله (التوبة 9/31). ويبلغ خرق النظام أحدّ مستوياته في جواب المفتي بشأن ملك اليمين حيث يسلم لا محالة بأنّ "الرقّ قد انتهى تقريباً في عصرنا الحاضر فلم يعد هناك عبيد ولا إماء لأسباب معروفة" ولكنه يستدرك ليؤكد أنّ هذا لا يعني إبطال أحكام الرقّ إن وجدت أسبابه، وبناء على ذلك يجيز في حالة الجهاد بين المسلمين والكفار اتخاذ "نساء الكفار المحاربين سبايا تنطبق عليهن أحكام الرقّ وملك اليمين وإن أبطلته قوانين أهل الأرض" على حدّ عبارته.⁴⁰ وفي مثل هذه الفتوى وجد "الخليفة أبو بكر البغدادي" وأتباعه حجة لا اعتبار "الأسيرات الإيزيديات" سبايا حرب جائزة ملكيتهن وسائر أشكال التصرف فيهن بما في ذلك بالبيع والشراء.

إنّ العدد الأوفر من الفتاوى المدرجة ضمن موقع الإيمان، يستقطبه ما أطلق عليه عنوان "قضايا معاصرة"، وهي قضايا متنوعة تشترك في اتصالها بظواهر واهتمامات متصلة بالعصر الراهن، منها ما يتعلق بالحكم في تعاطي الفنون إن إنتاجاً أو استهلاكاً كالموسيقى والغناء والتلفزة والسينما والتصوير بالفيديو والتصوير الفوتوغرافي وبتعاطي الأنشطة الرياضية أو مشاهدتها ككرة القدم وغيرها من الأسئلة المشابهة التي

⁴⁰ ر. دراستنا المفصلة لهذه الفتوى في كتابنا "الوآد الجديد" دراسات في الفتوى وفقه النساء، تونس، مسكيلياني للنشر، 2014

نراها معبرة عن توزع المسلم بين رغبتين: رغبة ذاتية منسجمة مع ما أتاحه النظام الحديث من إمكانيات الاستمتاع بثمار التقدم العلمي والتكنولوجي وبتطور الفنون وإشباع حاجاته النفسية إلى المتعة والاستفادة من ثمار التطور، ومع حاجاته الإيمانية القائمة على تحقيق التطابق مع مقتضيات الضمير الديني ومع حاجاته الاجتماعية القائمة على الانخراط في العيش المشترك، ورغبة مفروضة عليه خارجياً هي في الحقيقة رغبة المفتي في إخضاع كل مناحي حياة المسلم وكل أفعاله وسلوكه لمعايير الحلال والحرام كما استقرت في إطار المنظومة الفقهية المشدودة إلى أفق مجتمع تقليدي لا عهد له بمثل هذه "القضايا المعاصرة"، بل وكما حددتهما مذاهب بعينها اتسمت منذ نشأتها بالانغلاق والتشدد في التطبيق الحرفي لنموذج "السلف".

لقد ذهب Jean Louis veillard Baron في كتابه *La religion et la cité* إلى أن الخاصية الأساسية التي تطبع وضع الدين في المجتمعات المعاصرة وفي إطار نظام المدنية الحديثة هي أن مفهوم الدين المتعالي المشدود إلى المطلق والقائم على الاعتقاد في وجود إله متعال ومطلق يحاسب المؤمن في كل حركاته وسكناته قد تحلل واضمحل فاسحاً المجال أمام ديني (un religieux) منتشر في النسيج الاجتماعي للجماعات وفي التكوين النفسي للأفراد، وهو بفعل انتشاره ذاك ضبابي وغير قابل للتحديد بشكل واضح ونهائي، ولا للقبض عليه، كما ذهب إلى أن عقيدة الخلاص بواسطة الإيمان الديني التي تطبع الأديان التاريخية الكبرى قد فسحت المجال ليجاورها مفهوم آخر جديد للخلاص يسميه "Le salut par l'areligieux" يقوم على الاعتقاد في إمكانية تحققه دنيوياً وبوسائط لا دينية من بينها خاصة الفنون وأنماط من الممارسات الطقسية والروحانيات الجماعية والفردية وحتى بواسطة المباريات الرياضية التي حلت في المجتمعات الحديثة المحل الذي كان للأديان في المجتمعات الدينية التقليدية وعوضتها في أداء الأدوار والوظائف نفسها⁴¹.

وعلى ضوء هذه المقدمات يمكن أن نرى في أسئلة المستفتين بشأن الفنون خاصة ما يعبر عن تصور مشابه لهذا الديني المنتشر في النسيج الاجتماعي والنفسي والقائم على استبطان قدرة الفنون على أن تشبع في الإنسان الحاجات الروحية التي كان يشبعها فيه الإيمان الديني، وعلى أن تحقق في المجتمعات المعاصرة إحدى الوظائف التي كانت تنهض بها الأديان وهي وظيفة تسهيل العيش المشترك، حيث تتيح القيم الجمالية المشتركة فرصة للأمم الشروخ التي خلقتها الأديان والإيديولوجيات العنصرية، ولكن أجوبة المفتين غالباً ما تنحو منحى يسيج تعاطي الفنون بالمحرّمات الدينية والأخلاقية، فينكر على المسلم الاستماع إلى الموسيقى ومشاهدة الأفلام السينمائية بدعوى ما فيها من خلاعة ومجون وما قد تحث عليه من سلوك فاحش، وكأنّ هذا المسلم لا يملك العقل والوعي اللذين يمكّنه من حسن التمييز، أو كأنّ على هذا المسلم أن يبقى سجين أطر مجتمع ما قبل العلم

⁴¹ Vaillard Baron, 25-22, ص 10-7, م. س. والفصل الثاني م. س. ص 10-7, ص 25-22

حتى يحفظ نفسه مما يتصوره الفقيه آفات التقدم العلمي. وعلى هذا الأساس رأينا أنّ مؤسسة الفتيا لا يمكن أن تكون في إطار النظام الحديث إلا خرقاً لهذا النظام ذاته.

من المواضيع التي ترددت بكثرة في أسئلة المستفتين ما نراه كذلك معبراً عن تمثيلات دينية منفصلة عن مقومات الاعتقاد الديني المتعالي، ومعبرة عن متصورٍ للديني القائم على مبدأ العيش المشترك، إذ هي مواضيع تتصل بضوابط العلاقات بين الجنسين وبحكم الاختلاط بينهما في أفضية الدراسة أو العمل أو الحياة العامة وبشروط العيش المشترك بين الزوجين. وبصرف النظر عن مضمون هذه الأسئلة فإنّ طرحها في حدّ ذاته يمثل علامة على وعي المسلم بأنّ التحولات التي شهدتها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وقضت بتغيير وظائف الرجال والنساء ومواقعهم ووضعياتهم فيها، تستلزم ضوابط جديدة في تنظيم العلاقات بين الجنسين قادرة على تحقيق الانسجام بين ما يتصور بوصفه أخلاقيات دينية وما تقتضيه من مقومات العيش المشترك في إطار مجتمعات يتعايش في أفضيتها العامة الرجال والنساء جنباً إلى جنب وتقوم بينهما في إطارها أشكال من التواصل والتبادل الضرورية.

ولكن أجوبة المفتين، على الرغم مما تشي به ضمناً من وعي باستحالة إنكار تلك التحولات، ظلت مشدودة إلى أفق مجتمع تقليدي انتظمت فيه العلاقات انتظاماً هرمياً يلزم تنزيل الناس المنازل المناسبة لهم والتي تحفظ ذلك النظام وقامت فيه العلاقات بين الجنسين على مبدأ تحريم الخلوة بين غير المحارم وعلى إنكار الاختلاط بينهما إلا إذا كان لضرورة مشروعة وضمن شروط الخلوة الشرعية، كما ظلت بعيدة كلّ البعد عن إمكانية تصور أنّ العيش المشترك قد غدا في اللحظة الراهنة من المبادئ التي يقتضيهما الديني في بعده الاجتماعي. ويبدو لنا في هذا السياق الحلّ الذي اقترحته فتوى أثارت إبان إصدارها ضجة كبيرة تجاوزت الحدود العربية هي فتوى عزّت عطية أحد أساتذة جامعة الأزهر في رضاعة الكبير المنشورة على موقع العربية وعلى موقع إسلام أون لاين (www.islamonline.com) أنموذجاً دالاً على حقيقة مبدأ خرق النظام الذي يتحكم في نظام الفتوى المعاصرة. فقد أفتى الرجل بجواز إرضاع زميل العمل حتى تصبح خلوته بزميلته شرعية وصرّح بأنّه نقل في فتواه عن الأئمة ابن حزم وابن تيمية وابن القيم والشوكاني وابن خطاب وما استخلصه من ابن حجر. ولكنه اضطرّ نتيجة ما أثارته فتواه من ردود فعل عنيفة على الصعيدين الرسمي والشعبي وتحت تأثير الضغط الذي مارسه عليه شيوخ الأزهر إلى التراجع عن فتواه وإلى الاعتذار عمّا بدر منه معللاً ذلك بأنّ الرضاعة في الصغر هي التي يثبت بها التحريم وبأنّ إرضاع الكبير كان واقعة خاصة لضرورة، وقد عاب علماء الأزهر، ومنهم خاصة محمد رأفت عثمان عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، على هذه الفتوى أنّها استندت إلى حجة ضعيفة جداً، لأنّها رخصة خاصة من الرسول أباحها لحالة خاصة. وعلى الرغم من أنّ هذا العيب المفترض قابل لأن يردّ عليه من جهات عدّة، من بينها أنّ الكثير من أحكام

الفروع في الفقه الإسلامي قد استندت إلى حجج من هذا القبيل وإلى أخبار ظنية الورود من قبيل أخبار الآحاد دون أن يطعن في شرعيتها، وأن من الأحكام المنصوص عليها في القرآن والمخصوصة بنساء الرسول ما تمّ تعميمه على سائر المسلمين، فإننا نقرّ فعلاً بأنّ في هذه الفتوى "عيباً" ولكنّه ليس عيباً فقهياً في الحقيقة، بل عيبها في كونها اقتطعت حلاً ما كان يمكن قبوله-إن جاز التسليم بأنّه قبل في الماضي وهو تسليم ليس له ما يثبت قطعاً- إلا في إطار ظرفيه زمنية ومكانية خاصّة ومن مجتمع مخصوص هو مجتمع النبوة، ليقحمه على مجتمع له نظامه الخاصّ الذي ينكر التسليم بمثل هذا الحلّ إلا على سبيل حمله على ما حمل عليه أحد المعلقين هذه الفتوى عندما اتهم صاحبها بأنّه "إما جنّ وأصابه مسّ أو تعمّد زرع الفتنة بين المسلمين".

وفي كل الأحوال تمثل هذه الفتوى أنموذجاً دالاً على أنّ المفتي لا يعي أنّه بمثل هذه الفتاوى إنّما هو يخرق نظاماً له خصائصه وشروطه من أجل أن يعيد بناءه على شاكلة نظام انقضى واضمحلت أغلب مقومات وجوده، بما لا يلحق الضرر بهذا النظام فحسب، وهو ضرر يمثله هذا المعلق على الفتوى في هيئة زرع الفتنة بين المسلمين، بل قد تلحق ضرراً بصاحبها نفسه مثلما حصل لعزّت عطية الذي فصله الأزهر عن العمل.

يدور عدد كبير من أسئلة المستفتين في الموضوعين اللذين اعتمدناهما مرجعاً في هذه الدراسة حول مسائل تدرج في دائرة ما يمكن أن نسميه بالشأن الخصوصي والحميمي. وهي مسائل تدفع إلى التساؤل حول طبيعة علاقتها بالدين وحول مبررات طرحها على المفتي، ولا تفهم إلا في ضوء سمة اعتبرها علماء اجتماع الأديان من سمات الديني في المجتمعات المعاصرة وهي "خصوصية الدين" Privatisation de la religion، وهي سمة لا تنحصر آثارها في إرجاع الدين إلى دائرة الشخصي والخاصّ فحسب بل تشمل كذلك إرجاع الخاصّ والحميمي إلى دائرة الديني واعتباره من الشؤون التي تقبل الضبط بواسطة الأخلاقيات الدينية، كأخلاقيات العفة والطهر والتقوى واجتناب الفواحش والنجس ورضا المخلوق بالهيئة التي خلق عليها. وبناء على ذلك نرى المسلم لا يجد حرجاً في أن يستفتي المفتي بشأن ممارسات شخصية مثل نتف الحاجب بالنسبة إلى المرأة (فتوى محمد بن صالح العثيمين بتاريخ 20-06-2005) واستعمال الخضاب للنساء والرجال (فتوى يوسف القرضاوي بتاريخ 04-07-2005) واستعمال العطور التي يدخل في صنعها الكحول (فتوى عبد الله الفقيه بتاريخ 12-07-2005) ولا بشأن الممارسات الحميمية في العلاقات الزوجية (فتوى عبد الله الفقيه بتاريخ 13-07-2005) حول "إجبار الزوج زوجته على إتيانها في الدبر". وفتوى يوسف القرضاوي بشأن ما "للزوجة على زوجها من الناحية النفسية" -ويقصد بالنفسي هنا الجنسي تخصيصاً- وفتوى حسام الدين عفانه بتاريخ 07-06-2005 حول "الحكم في ترقيع غشاء البكارة"، وفتوى مجموعة من العلماء حول "إخبار الزوج زوجته الأولى عند عزمه الزواج بثانية". بل إنّ المسلم لا يتحرج من أن يستفتي بشأن الشذوذ الجنسي وميولاته

الجنسية المثلية، ولا بشأن إتيانه البهيمية، إذ استفتى شاب عمره 16 سنة مجموعة من العلماء بشأن الحكم في اعتدائه على قطة وهل "يعتبر ما فعله لواط بهيمة أم زنا؟".

إنّ هذه الأسئلة وأشباهها لدالة على تمثّل ديني مخصوص ينهض على تصور أنّ في الدين حلولاً سحرية لكل المشاكل والصعوبات بما فيها تلك التي لا معنى لاستحضار الدين فيها، وعلاجاً لكل الأمراض وخلصاً من كل عوامل الشقاء، ولكنّه ليس الخلاص الأخرى كما استقرّت صورته في الأديان عموماً فحسب، بل هو أيضاً خلاص دنيوي يتيح للإنسان الشفاء من كل أمراضه، والخلاص من الشقاء الذي تسببه له تناقضات قائمة في صلب المجتمعات الإسلامية ومفارقات مرعبة بين واقعها ووعدها كثيراً ما يعجز الأفراد عن احتمالها. ولكن هل يملك المفتي الكفاءة التي تمكّنه من الاستجابة لانتظارات المستفتي، أم إنّ ما يصدع به من أحكام الحلال والحرام أنسب لتعميق الجراح والانهيارات؟

(3) الفتيا في الدولة المعاصرة: الديني ينازع السياسي سلطانه:

على الرغم من زوال عدد من العوامل الموضوعية التي اقتضت وجود خطة الإفتاء ضمن الخطط المندرجة تحت لواء الدولة في المجال الإسلامي القديم، وتغيّر وضع عدد آخر من تلك العوامل، فإنّ خطة الإفتاء الرسمي ظلت من مقتضيات نظام الدولة في الفترة المعاصرة. ويجوز إذا اقتصرنا على هذه المعاينة الخارجية لوضع خطة الإفتاء الرسمي أن نرى في وجودها ذاته في صلب نظام الدولة مفارقة يظهر دليلها الأول في تسمية "مفتي الجمهورية" مثلاً، وعلامة على أنّ هذا النظام قد ظلّ محافظاً على عدد من علامات القدم لأنّه لم يشهد التحوّل الحاسم الذي ينقله إلى مجال النظم الحديثة. ولكن الحقيقة هي أنّ وضع هذه الخطة في إطار الدولة المعاصرة ووظائفها قد اختلفا عمّا كانا عليه في نظام الدولة القديم، اختلافاً مترتباً على حقيقة موضوعية أخرى تتمثل في أنّ الدولة في أغلب البلاد الإسلامية، وبصرف النظر عن طبيعة نظامها وعن مستوى حداتها، قد اكتسبت على الأقلّ أحد شروط النظم السياسية الحديثة متمثلاً في استئثار الدولة بوظيفة التشريع، بواسطة ما تعيّنه من أجهزة ومؤسسات تشريعية تمثل إحدى مؤسسات هذه الدولة وأحد عناوين سيادتها التي لا تقبل أن ينازعها فيها أحد. فالقوانين، بقطع النظر عن طبيعتها وعن مراجعها، من اختصاص مؤسسات الدولة وضعاً وتطبيقاً، ولم يعد التشريع كما كان من اختصاص المؤسسة الفقهية المنفصلة عن الدولة، وهذه الحقيقة هي التي قضت بأن يكون وجود خطة الإفتاء الرسمي وجوداً شكلياً في الغالب، كما قضت بأن تكون وظائفها إما تشريعية أو موظفة لشرعة القرارات السياسية. ولكنّ هذا الوضع الذي عليه الإفتاء الرسمي غير قابل لأن يسحب على وضع الإفتاء بإطلاق في المجال الإسلامي. فالمفتون غير الرسميين، وبصرف النظر عن مواقفهم من السلطان، كثيراً ما يقتحمون مجالات يعدّ تقنينها وتنظيمها من اختصاص الدولة بواسطة

سلطتها التشريعية. وفي هذا المجال يبدو لنا الإفتاء غير الرسمي قائماً على مبدأ خرق النظام عندما يبيح المفتي لنفسه حق البتّ في مسائل يعدّ البتّ في شأنها من اختصاص المؤسسة التشريعية التي هي إحدى مؤسسات الدولة، والمفتي إذ يتصرّف على أنّه هو الذي يملك سلطة تعيين الحلال والحرام ينافي بذلك القانون سلطته في تعيين الممنوع والمسموح به. فالقرضاوي عندما أفتى بأنّه "ليس لولي الأمر أن يمنع منعاً تاماً مطلقاً مؤبداً حكم الشرع بإباحة تعدّد الزوجات لأنّه بذلك يتجاوز صلاحياته إلى ما هو من صلاحيات الله وحده الذي يملك سلطة التحريم"، إنّما هو لا يفتي ضمناً في هذه الحال بتكفير ولي الأمر فحسب، بل يفتي كذلك ببطلان كلّ الاجتهادات التي قام عليها تنظيم مجال الأحوال الشخصية في عدد من البلاد الإسلامية، متجاهلاً كل التحولات التي استدعت مثل هذه الاجتهادات، ضارباً عرض الحائط بحقيقة أنّ مرجع النظر في تنظيم هذا المجال هو القوانين التي أقرتها الدولة بواسطة مؤسساتها التشريعية بصرف النظر عن مراجع هذه القوانين التي قد تكون في بعض الحالات غير متعارضة مع الأحكام الشرعية.

لذلك نرى في هذه الفتوى ومثيلاتها علامات على أنّ المجال التشريعي في البلدان الإسلامية مازال ساحة نزاع حادّ بين المرجعية الشرعية التي ينطق باسمها المفتي، والمرجعية الوضعية التي فرضت نفسها على الكثير من القوانين الساري بها العمل حتى وإن حرص أصحابها أحياناً على إلباسها لبوساً شرعياً. كما نرى فيها علامة دالة على أنّ المفتي، ومن ورائه المؤسسة عامة، يظلّ في الأغلب الأعم رهين العقل الفقهي وحبيس الحدود التي سيّج بها هذا العقل نفسه في واقع فقد فيه هذا العقل موضوعاً أغلب شروط تحققه واستنفذ إمكانيات اجتهاده وفقد فيه سلطة الاستئثار بالتشريع، حتى وإن تعللت بأنّها سلطة ناطقة باسم الله، ما دامت سلطة الشعب في كثير من البلاد الإسلامية تطمح إلى أن يشرّع باسمها وبارادتها. ومن الواضح أنّ هذا التنازع بين الطرفين حول سلطة تنظيم المجتمع وتقنين الفضاء العمومي، قد ترك آثاراً واضحة سواء في مستوى المواضيع التي يستفتى بشأنها أو في مستوى الأحكام التي يفتى بها. فقد استفتى عبد العزيز بن باز، بتاريخ 22-06-2004 بشأن "المسلمين الذين يحتكمون إلى القوانين الوضعية مع وجود القرآن الكريم والسنة المطهرة بين أظهرهم" واستفتى نصر فريد واصل مفتي مصر بتاريخ 06-10-2004 بشأن ما إذا كان "الرئيس الجمهورية حق الطاعة بالرغم من أنّه لا يعمل بشريعة الإسلام" واستفتيت دار الإفتاء المصرية بتاريخ 26-07-2004 بشأن عدد من الأسئلة مدارها "هل يجوز الخروج على الحاكم الذي لا يحكم بالشريعة الإسلامية؟".

وقد تراوحت الأجوبة على هذه الأسئلة بين موقفين يعكسان حقيقة هذا النزاع بين الشرع والقانون لا في مستوى تنظيم الشأن العمومي فحسب بل كذلك في مستوى الوعي التشريعي الذي يوجه أجوبة المفتين، ففي حين قطع المفتي السعودي عبد العزيز بن باز بتكفير الذين لا يحكمون بما جاء في القرآن والسنة قائلاً "وإذا فالذين يتحاكمون إلى شريعة غير شريعة الله ويرون أنّ ذلك جائز لهم وأنّ ذلك أولى من التحاكم إلى شريعة الله

لا شك أنهم يخرجون بذلك عن دائرة الإسلام ويكونون بذلك كفارًا ظالمين فاسقين". أبدى كل من مفتي مصر ودار الإفتاء المصرية حرجًا كبيرًا إزاء هذه الأسئلة، فذهب الأول إلى أن المبدأ هو أن "طاعة ولي الأمر واجبة على الرعية بعد طاعة الله وطاعة رسوله في غير معصية الله" ولكن في حال عدم عمل الراعي بشريعة الإسلام فإن واجب المسلم "أن يقدم ما يراه مناسبًا من النصيح والإرشاد للحاكم إذا أمكنه ذلك وإلا استنكر ذلك بقلبه وهذا أضعف الإيمان" ولم يجز "الخروج على الحاكم وعلى جماعة المسلمين بأية حال لأن ذلك يؤدي إلى الفتنة والى التنازع والقتال وذلك منهى عنه قطعًا بالإجماع". أما دار الإفتاء المصرية فإنها أقرت بأن هذه المسألة خطيرة لما كان لها في الماضي من دور خطير في انقسام الجماعة الإسلامية ولما لها من خطورة أشد في الراهن لأن "الأوضاع في أكثر الدول الإسلامية لا تحكمها الشريعة حكمًا كاملاً سواء أكان ذلك في طريقة تولي الإمامة أم في الدستور الذي تحكم به" وعلى حد وصفها، لذلك اقتصر في جوابها على عرض بعض النصوص عند أهل السنة المعتدلين دون التعرض لنقدها أو ترجيح بعضها على بعض وهي نصوص تتفق عمومًا حول الإجماع على أن طاعة السلطان المتصلب خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن للدماء ولم تستثن من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك".

كما استفتيت المؤسسة نفسها بشأن "حكم الشرع في موضوع تولي القضاء في العصر الحالي في ظل وجود القوانين الوضعية" (فتوى بتاريخ 22-06-2005) وفي جوابها ذهبت إلى أن القاضي المطالب بالحكم طبقًا للقوانين الوضعية "ليس له أن يمتنع عن تطبيقها بحجة أنها قوانين وضعية لأن من هذه القوانين ما يوافق حكم الشريعة. وأن القاضي لا يؤخذ بالامتناع عن تطبيق القانون الوضعي في الأمور الواضحة مخالفتها للشريعة الإسلامية كالحكم بالفائدة للدين وهي ربا محرّم".

إن أغلب هذه الأجوبة تعترف صراحة بالصفة الوضعية للدساتير الجاري بها العمل في أغلب البلاد الإسلامية وللقوانين التي يلزم القاضي بالحكم بها، ولكنها على الرغم من ذلك تخرق هذا النظام وتبيح خرقه باسم المرجعية التي تقني من خلالها عندما تبيح، وإن بحرج، الخروج على الحاكم في حال ثبوت كفره بمناقضة أحكامه أحكام الشريعة، أو تقطع بتكفير كل من يتحاكم إلى شريعة غير شريعة الله أو تبيح للقاضي الامتناع عن الحكم بالقوانين الوضعية المخالفة للأحكام الشرعية.

ومن الواضح أن الإفتاء بمثل هذه الأحكام يحول الفتيا إلى آلية لخرق النظام وإلى سلاح تهدم بواسطته كل المحاولات الرامية سواء إلى استحداث نظام تشريعي منسجم مع مقتضيات الراهن ومع ما يحكمه من إكراهات أو إلى بث وعي تشريعي منسجم هو الآخر مع حقيقة الواقع التشريعي التي غدت في الغالب الأعم حقيقة وضعية. وهكذا وبدل أن يخفّت الإفتاء قلق المسلم الناشئ عن شعوره بأنه يواجه معضلة لا يستطيع

بمفرده أن يجد لها حلاً يحقق له الرضا التام على نفسه بوصفه مواطناً خاضعاً للقانون من جهة ومسلماً يؤمن بأن صفته الدينية تفرض عليه التقيد بالضوابط الشرعية، يحتدّ هذا الشعور بالقلق حتى يتحول أحياناً إلى قوة مدمرة تعبّر عن نفسها بأشدّ الأشكال عنفاً. وما العنف الذي تعانيه أغلب البلدان الإسلامية اليوم إلا تعبير من تعابير هذا العنف الذي تسلطه الفتوى على الضمائر والعقول.

إنّ هذا التجاذب بين نظام واع بمقتضيات اللحظة الراهنة أخذ بشروط الفعالية التاريخية يطمح أن يسود ولكنه يُخترق، وتمثل المؤسسة الإفتائية، في وضعها الراهن وفي كثير من الحالات، آلية من آليات الخرق تلك، ونظاماً ساد في فترة انقضت واضمحلت أغلب شروط وجوده ولكنه يستحضر بواسطة الفتوى وانطلاقاً من وهم مثاليته ووهم تطابقه مع النظام الشرعي فيظل منافساً عنيداً لكل محاولات التصالح مع حركة التاريخ، وبذلك يظلّ التنافس بينهما معبراً عن شقاء العقل الإسلامي وعن عجزه البنيوي عن الاضطلاع بمسؤولية ماضيه وحاضره في آن.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com