المجتمع الإسلامي والتجديد الفقهي
- أثر الواقع الاجتماعي في التجديد الفقهي-

خيتر سعدية،
مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية،
جامعة معسكر.

تمهيد:

يمتلك الدين قيمة رمزية كبيرة جعلته مركزا محوريا تدور حول فلكه الحياة الإنسانية منذ أقدم العصور، حيث لا يخلو أي مجتمع بشري من أماكن العبادة، والمعتقدات الدينية، والطقوس المرافقة للإنسان في كل مراحله العمرية، وفي طقوس عبوره الأساسية كما نظّر لها فان جناب. كما أنه يؤطر علاقة الفاعلين مع القوى التي يعبدونها بواسطة معتقدات وطقوس تؤمن حركة الذهاب والإياب بين العالمين: المقدس الإلهي والدنيوي البشري من جهة، وتساهم في تحيين الاتصال بينهما والمحافظة على دوام واستمرارية الإيمان وجذب المؤمنين من جهة أخرى.

ونظرا لأهميته (الدين) فقد شكل حقلا خصبا في دراسات علوم الإنسان والمجتمع بصفة عامة، وسوسيولوجيا الدين بصفة خاصة. والتي تركزت أساسا **"حول العلاقة الوظيفية بين القيم الدينية والنظام الاجتماعي، أي أنه وقع النظر إلى الظاهرة الدينية في أبعادها الوظيفية وفي مدى تأثيرها في نسق العلاقات الاجتماعية ككل، وليس كمنظومة مستقلة بذاتها"** (الهرماسي، ع،ب.18:2000).

هذا وقد تعددت الأديان تاريخيا حسب مصادرها وثقافات المؤمنين بها بين وضعية وسماوية، تضمنت جميعها مهما بلغت من التطور أو البداءة **"إقرارا بتلك القوة التي يتعين على الإنسان التعامل معها"** (كايوا،ر.39:2010) والتي تكون مصدرا هائلا خارجا عن العالم والتاريخ

يتداخل مع الحياة الاجتماعية لتنظيم نظرة الفاعلين الاجتماعيين للعالم الذي ينتمون له، وتوليد نظام اجتماعي وأخلاقي وتصورات مشتركة لدى المؤمنين تؤطر مختلف تفاعلاتهم في إطار واقعهم المعيش.

والإسلام كدين سماوي لا يخرج عن هذا النطاق كغيره من الأديان الأخرى، فهو يشكل أبرز مكون لهوية المعتقدين به، والذين يتمثلونه كأهم محدد لسلوكاتهم وعلاقاتهم اليومية وكل ما يتعلق بشؤون دينهم ودنياهم. فالفاعلون الاجتماعيون يرون أنّ "القرآن" تطرق لكل المسائل المرتبطة بالإنسانية وبالكون، وأنه "صالح لكل زمان ومكان"، فهل تنطبق واقعيا هذه التمثلات مع ممارسات المؤمنين بها ؟

الإشكالية:

بهدف التأسيس الأكاديمي لهذه الإشكالية استعنت بنتائج دراستي لنيل شهادة الماجستير في سوسيولوجيا الإسلام، تحت إشراف الدكتور طيبي غماري، والمعنونة بـ: "مظاهر العلمنة في السلوك الاجتماعي للجزائريين"، والتي وجدت من خلالها

مؤشرات سوسيولوجية تدل على أنّ الدين مازال حيا ومؤثرا في المجتمع الجزائري بطريقة لا يمكن تجاهلها، لكن عملية اختراقه تتم يوميا وباستمرار عبر إنتاج أنماط سلوك وتفكير تتمايز عنه، ويصل هذا التمايز لدرجة التعارض في كثير من المواقف الاجتماعية. وقلت عملية اختراق عن قصد وذلك لوجود وعي لدى الممارسين لهذه الأفعال بأنها تتناقض وما يحملونه من معرفة دينية، وليس نتيجة جهل لذلك.

فالفاعلون الاجتماعيون حسب المعطيات الميدانية محافظون على الإرث الديني على مستوى الشكل والتصورات، والمعرفة الدينية التي يعتبرونها محيطة بأبرز الحيثيات المرتبطة بدينهم، لكنهم في نفس الوقت يقومون باختراق ما تنص عليه تعاليم المقدس، ويفصلون بوعي تام بين مقدساتهم وحياتهم اليومية المعيشة كما سبق الذكر، لكونهم -

وبالأخص الشباب منهم- يعيشون في عالم تتداخل فيه المرجعيات المتناقضة وتتدافع، ما بين تقليدية محلية وحديثة عالمية.

والشباب حسب المعطيات الدينية دائما يقومون بإرجاع هذه الازدواجية أو الفصل بين معتقداتهم وممارساتهم اليومية إلى كونهم يعايشون واقعا متسع الهوة مع دينهم، وقد صرح بعضهم أنّ الخطاب الديني والتأويلات الدينية التقليدية أصبحت لا تتماشى وتعقيدات العصر الحالي.

انطلاقا من هذه الحيثيات التي تعتبر في نظري مؤشرات سوسيولوجية بالغة الأهمية، قمت بطرح تساؤل أعتبره انطلاقة دراسة استطلاعية في هذا المجال، وقد تمثل هذا التساؤل فيما يلي:

- كيف يمكن للفاعل الاجتماعي أن يعيش تدينه بدون الوقوع في هذا التناقض بين معتقداته الدينية وممارساته الاجتماعية؟ وكيف يمكن تحقيق التوافق بينهما؟

الفرضية:

نظرا لكون الشباب الجزائري يعايش اليوم واقعا اجتماعيا متسما بالتعقيد والضبابية كغيره من المجتمعات المعاصرة، هذا الواقع الذي يبقى متصلا بنموذج من الماضي يتمثل في النموذج الديني المترسخ في الذاكرة الجماعية والمخيال الإسلامي، اقترحت الفرضية الآتية للإجابة على التساؤل المطروح سابقا:

- تحديث الفكر الديني وبخاصة الفقه عن طريق التحرر من الانغلاق الدوغمائي يمكّن الفاعل الاجتماعي من عيش تدينه وواقعه الاجتماعي بدون تناقضات بين معتقداته الدينية وممارساته.

المفاهيم الأساسية:

تحديث الفكر الديني: والمقصود هنا تقديم فهم جديد لا يتقيد بالمذهب المالكي فقط، بل يتعداه إلى مذهب آخر من نفس المنظومة الدينية السنية والمتمثل أساسا في الحنفية كاقتراح أولي في القضايا التي يتشدد فيها الأول، مع أخذ تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية بعين الاعتبار في مسألة

التجديد هذه. بهدف تحقيق التوافق بين المعتقد الديني والممارسة الاجتماعية الناتجة عن مختلف التفاعلات بين الفاعلين والأنساق التي ينتمون إليها. خصوصا وأنّ قوة الإسلام في الماضي كانت نابعة من قدرته على التأقلم مع السياقات المتغيرة، والتماشي مع الأوضاع السوسيو- تاريخية المختلفة. مع انفتاحه على الفكر الإنساني، بالإضافة إلى كونه سعى للتغيير الاجتماعي، خصوصا وأنّ أي دين من الأديان لا يظهر إلاّ من خلال التجلي في الواقع الاجتماعي. هذا وتدعو الدعوة المحمدية الفاعل الاجتماعي على حد تعبير الشرفي **"إلى أن يتفاعل مع الأحداث لا أن يقتدي بما وجد عليه آباءه"** (الشرفي، ع، م.94:2008).

الفقه: أعني بهذا المصطلح المنظومة التشريعية المستنبطة من المصادر الأربعة: القرآن، الحديث، الإجماع والقياس. وهو (الفقه) الجسر الرابط بين التعاليم الإلهية والحياة الاجتماعية، أي همزة الوصل بين المقدس والبشري من حيث الجانب التشريعي. والملاحظ أنّ هذه المنظومة يتوارى فيها الاجتماعي النسبي التاريخي خلف المقدس المطلق، ويتم ذلك من خلال مجموعة من القواعد والأصول الإلزامية التي تُفرض على أي مشتغل في الفقه أثناء تدبره الذاتي للنصوص، بهدف إنتاج معايير لما يجب أن يكون عليه تدين الفاعلين الاجتماعيين.

الانغلاق الدوغمائي: بعيدا عن الخوض في مختلف الأدبيات التي تعاطت مع هذا المفهوم في كافة العلوم الاجتماعية، أذكر أنّ المقصود منه اعتقاد المؤمن أنه وحده وفرقته التي ينتمي إليها من يمتلك الحقيقة المطلقة الموجودة في النص المقدس، والمنتجة بالأساس من قراءات بشرية لهذا النص، اكتسبت بمرور الزمن طابع القداسة والتبجيل. وأصبحت بذلك بعيدة عن المساءلة والنقد، وخارجة عن المعطى الزماني. كما أنه يحاول فرض هذه الحقيقة على كل من يخالفه.

الواقع الاجتماعي: يتمثل أساسا في الحياة اليومية المعيشة للفاعلين الاجتماعيين، وهو مجموع العلاقات والتفاعلات الموجودة بين الأفراد والبنى

أو الأنساق الاجتماعية التي ينتمون إليها، والتي تنتج وتتشكل وتعاد صياغتها باستمرار بناء على الانعكاسيات الاجتماعية المختلفة. وبهذا المعنى تجدر الإشارة إلى أنه واقع نسبي بالدرجة الأولى، غير ثابت أو محدد ومنجز بطريقة نهائية.

الدراسة الاستطلاعية:

شملت الدراسة الاستطلاعية للميدان ستة وعشرون (26) شابا من مدينتي معسكر ووهران، تمثلت خصائصهم السوسيومهنية فيما يلي:

- السن: من 24 سنة إلى 35 سنة.
- الجنس: كلا الجنسين ذكور وإناث.
- المستوى التعليمي والتخصص: جامعيين من التخصصات الاجتماعية والتقنية.

وقد اخترت فئة الشباب لكونها تصلح في نظري لقياس التغير الاجتماعي، ومعرفة التحولات الموجودة على مستوى القيم والمعايير والممارسات الاجتماعية.

أما فيما يخص التقنية المستعملة في جمع المعطيات فتمثلت في المقابلة نصف الموجهة، بالإضافة إلى الملاحظة التي تعتبر أداة منهجية لا يمكن الاستغناء عنها في أي بحث سوسيولوجي.

تمثلات الشباب لمسألة التجديد الفقهي:

تعرف المجتمعات الإسلامية عامة، والمجتمع الجزائري بصفة أدق تعقدا كبيرا في تركيبة الواقع اليومي المعيش، ومختلف التفاعلات الاجتماعية المنتجة فيه، والتي لم تعد تخضع لقواعد البنية التقليدية فقط، بل تجاوزتها لقواعد عالمية كونية متسمة بالتعددية في المرجعيات، والناتجة بدرجة أساسية عن التحولات في العديد من الأنساق بالإضافة إلى تأثير وسائل الإعلام والاتصال، والتي تنعكس بصورة واضحة وجلية على انعكاسية الفاعلين الاجتماعية، والمعنية أساسا بوعيهم بالظروف والأوضاع التي تكتنف واقعهم، وإنتاجهم لأنماط سلوك وممارسات ودلالات ثقافية

متماشية مع هذا الواقع اليومي. فكيف تؤثر هذه الحيثيات في تكوين الهوية الدينية للشاب الجزائري؟ وكيف يتمثل مسألة تجديد الفكر الديني وبخاصة الفقه؟ من أجل تحقيق التوافق بين الدين الذي يعتبر من أبرز معطيات البنية التقليدية الحية في المخيال الاجتماعي والذاكرة الجماعية، وبين الواقع اليومي المعيش من طرف المعتقدين في هذا الدين.

بداية تجدر الإشارة إلى مسألة أساسية تتمثل في كون تصريحات المبحوثين في الدراسة الاستطلاعية الميدانية في الكثير من الأحيان تنتج لممارسة التخفي من قبلهم والتمويه عن تمثلاتهم وممارساتهم، وعن إشكالية في مرجعيتهم الدينية. ففي حين يخترقون المقدس بحكم أنّ التأويل الديني والخطاب الديني والأحكام الفقهية لا تتماشى مع العصر الحالي حسب تمثلاتهم، فهم يصرحون بأنّ هذا التأويل إطلاقي وغير قابل لأي نقاش. فتدبر الفقه للمقدس منحه قداسة في حد ذاته في تصورات الفاعلين، تساوي قداسة "القرآن" في الكثير من الأحيان. لأنّ هذا التأويل هو المعبر الوحيد حسبهم عن الإسلام الصحيح الذي يضمن مكانا في مدينة الله باللغة الأوغسطينية. وبالتالي نلمس عدم التفريق بين **"القرآن كنص سماوي مقدس مرجعي وثابت(...) ومجموع التأويلات البشرية التطبيقية للقرآن"** (الديالمي،ع،ص.195:2008). إذ يكفي القول أنّ الإمام مالك أو الشافعي يقدم قراءة معينة لمسألة أو نازلة مثلا حتى يتوقف العقل عن التفكير أو النقاش. وتقديم رؤية أو تصور آخر مخالف لهذين العَلَمين في التاريخ الإسلامي أو لأي رجل دين من وزنهما يلصق تهمة الكفر والابتداع والضلال بصاحبه حسب تمثل المبحوثين.

فهل كان الخطاب الفقهي المستنبط للأحكام، والمقدم لقراءات مستوحاة من النص المقدس (القرآن) يتميز بهذه الهالة التقديسية والتبجيلية في العصور الأولى لظهور الإسلام؟ خصوصا وأنّ المبحوثين لا ينكرون إنسانية الأئمة والفقهاء. كما أنه يجب عدم إغفال حيثية في غاية الأهمية وهي أنّ النص المقدس الإلهي المطلق المتعالي يسأله ويحاوره ويطبقه فاعلون

اجتماعيون متصفون بكل جوانب القصور البشرية، ومتأثرون بثقافة مجتمعاتهم وبعلوم عصرهم، بالإضافة إلى تفاعلاتهم اليومية وما ينتج عن جدلية الزمان والمكان والسياقات من مؤثرات على تصوراتهم وممارساتهم. فبالرغم من تعالي النص فهو خاضع بصفة جديرة بالانتباه لما هو بشري واجتماعي أثناء تأويله واستنباط الأحكام منه باعتبار هذه العملية مبحثا تشريعيا ينوب عن المقدس في مقاربة نوازل الفاعلين الاجتماعيين. وهذه مؤشرات في غاية الأهمية والدلالة أثناء الحديث عن العلاقة بين المقدس الميتاتاريخي والمحاولات المقدمة لفهمه وتدبيره من طرف المشتغلين عليه في طبيعتهم الاجتماعية التاريخية.

هذا وتشير العديد من الدراسات الأكاديمية الجادة وبخاصة ما أنتج في مسألة تجديد التراث الإسلامي (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، عبد المجيد الشرفي...) إلى أنّ التعامل مع النص المقدس كان منفتحا في بدايات ظهور الإسلام، كونه يحتوي على لغة رمزية تحتمل من المعاني ما لا يمكن حصره. إذ كان **"يتمتع بانفتاحية في عهد الصحابة وطيلة العقود الأولى، انفتاحية تسمح لقارئ القرآن آنذاك أن يتعامل مع النص وفق متطلباته النفسية والروحية والمادية وأن يحاوره دونما خوف من رقيب يحجب عنه المعنى"** (حمزة، م.2007:66).

وفقا لهذه الرؤية نستنتج أنّه كان هناك تقبلا وتنوعا للقراءات المختلفة وعدم فرض تأويل واحد مطلق يساوي المقدس في إطلاقيته عكس ما يرى المبحوثون. وبالتالي إمكانية تأقلم النص مع الظروف الاجتماعية المتغيرة والتماشي مع التاريخ دون تقوقع دوغمائي حاد. لأنّ أغلبه (النص) ظني الدلالة وليس قطعيا أي أنّه حمال أوجه، وصفه علي بن أبي طالب بكونه **"خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما ينطق به الرجال"** (حمامي،ن.2006:122). فالنص لا ينطق بذاته، إنما ينطق به الفاعلون الاجتماعيون ويستنطقونه بحسب ما تنتجه العملية التفاعلية الدائمة بين الدين والمعتقدين به وواقعهم الاجتماعي. وهذا ما يخالف تمثلات المبحوثين

الذين يتصورون أنّ الأمور كانت مضبوطة ومقننة منذ بداية الدعوة المحمدية، وأنّ هذه الضوابط في التعاطي مع النص المقدس وضعت من طرف الله ورسوله، ومخالفتها تعني مخالفة الإسلام بالضرورة.

كما أنهم يرون أنّ مسألة التجديد الفقهي يجب أن لا تخرج عن إطار هذه الضوابط المحددة منذ القدم، وأن تتم وفق نفس الميكانيزمات والشروط المعمول بها من طرف الفقهاء، على رأسهم أئمة المذاهب الأربعة. والتي (الشروط) وُضِعت بصرامة بهدف الحفاظ على المعنى الإلهي المراد تواجده في واقع الفاعلين الاجتماعي.

فما هو الحدث المؤسِس الذي نتج عنه الانتقال من مرحلة الانفتاح على النص المقدس ووجهات النظر المختلفة في تأويله إلى مرحلة التقنين والانغلاق الدوغمائي التي مازالت تحكم تمثلات المسلمين عامة والمبحوثين بصفة أدق حتى في ظل التحولات المستمرة الطارئة على المجتمع؟ وكيف أصبح هذا الانغلاق والتمركز حوله يمثل الحقيقة الدينية التي يجب على كل فاعل اجتماعي طامح لبلوغ الجنة السماوية وتحقيق الخلاص الأخروي التمسك بها وإتباعها دون مساءلة أو مناقشة؟

أسباب الانغلاق الدوغمائي:

تجدر الإشارة في بداية هذا العنصر إلى أنّ أغلب المستجوبين يرون أنّ مسألة تقنين وضبط الميكانيزمات المفروضة على الفقهاء ورجال الدين المشتغلين على النص المقدس أمر إيجابي، كونه أدى إلى الحفاظ على وحدة المسلمين، وعلى الفهم الحقيقي للقرآن بما ترتضيه الذات الإلهية. وقد خرج عن هذا التصور ثلاثة (03) مبحوثين ينتمون إلى تخصصات اجتماعية متمثلة في علم الاجتماع والفلسفة، والذين يرون أنّ هذا الانغلاق سبب أساسي في تخلف العالم الإسلامي، وعجز المسلمين عن التطور. فبدل الانشغال بقضايا التنمية، مازال المسلمون حسب تصورهم ضائعون بين مقتضيات دينهم ومتطلبات واقعهم اليومي. وقد أرجع هؤلاء سبب الانغلاق إلى البعد السياسي بالدرجة الأولى، وهذا ما يتفق بدرجة كبيرة مع الكثير من الآراء الفكرية.

فالاطلاع على العديد من القراءات لهؤلاء المجددين في التراث أو الفكر الإسلامي، يدل على أنّه بمجرد ما قام المسلمون باستعمال أو توظيف الدين في السياسة تجمدت تلك العلاقة التفاعلية المنفتحة التي كانت بينهم وبين النص المقدس. حيث أصبح الدين بتأويلاته وسيلة فعالة لحسم الصراعات السياسية وخدمة الإيديولوجيات، الساعية عن طريقه لاكتساب واحتكار الشرعية. وبالتالي فإنّ توظيف المقدس المطلق في خدمة النسبي السياسي المتغير أدى إلى تحنيطه وتجميده هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لا ينبغي أن نغفل حاجة السلطة الدينية أيضا للسلطة السياسية لتتمكن من فرض آرائها ومواقفها وتأويلاتها، فالوقائع التاريخية أثبتت أنّ وصول مذهب أو اتجاه ديني معين لاكتساب الشرعية من طرف السياسة يعني تحوله إلى المعبر الوحيد عن الفرقة الناجية، وإقصاء ما عداه من المذاهب والتيارات الأخرى، لأنّ الإسلام ليس واحدا كما تظهره نصوص القرآن والسنة، بل هو متعدد باختلاف التأويلات والقراءات بحسب القوى والفئات الاجتماعية المساندة لفهم بعينه دون آخر. وما ظهور الفرق والمذاهب والاتجاهات المختلفة إلاّ مؤشر على هذا التعدد والتنوع المتأثر بالدرجة الأولى بالقراءات المتسمة ببيئاتها الاجتماعية والثقافية.

كما وقد ساهمت "رسالة الشافعي" من ناحية أخرى في تجميد وانغلاق التأويل، حيث أنّه التزم بحرفية النص فقط وأبطل إعمال العقل والرأي، كما وضع وحدد مجموعة من الضوابط الإلزامية التي تفرض على كل متعاط مع النص المقدس. بالإضافة إلى ضرورة عدم الاجتهاد ضد المعنى الظاهر للنص الذي أعتبر سقفا من المحظور تجاوزه. وبهذا شكلت "رسالة الشافعي" لحظة مؤسسة ومفصلية في تاريخ الفكر الديني. فقبلها كان التعامل مع النص المقدس كما سبق الذكر **"حرا ومباشرا"** (حمامي،ن.122:2006).

ومع وضع قواعد تحدد سقف الاجتهاد في طرح التأويلات المتناسبة مع مختلف السياقات الاجتماعية، ومع ظهور قاعدة أساسية تتمثل في "لا

اجتهاد مع النص" بدأ حمال الأوجه الظني الدلالة (القرآن) يأخذ صيغة القطعية ويغلق بابه أمام كل الرؤى المختلفة عن ما جرى تقنينه. وكأنّه تحول إلى سلاح إيديولوجي قوي لحماية نصوص بشرية غيره، من أجل تحقيق الوصاية على المعتقد الديني وعلى حرية الفكر بفرض فهم واحد للدين على كل المعتقدين فيه، مكون من رؤية **"لا مجال لمناقشتها وينبغي الالتزام بها في كل الأحوال"** (حمامي،ن.2006:127)، كونها اكتسبت طابع الأوامر الإلهية. في حين أنها في حقيقة الأمر تعكس مجرد رؤية ثقافية خاصة بزمكانية معينة، لما فُرضت على كل المؤمنين أصبحت وهي التاريخية تعامل على أنّها خارج التاريخ، وبالتالي حُولت من سمة النسبية إلى الإطلاق.

وبهذه الحيثيات المفصلية سقط الفكر الديني في الدوغمائية المغلقة على حد تعبير محمد أركون والتي تأخذ بحرفية النص دون كبير اهتمام بالمتغيرات الاجتماعية، والثقافية، والزمكانية، وتضع حدودا صارمة للاجتهاد. وبهذا كرست حقيقة واحدة للمقدس، فرضت على المؤمنين المنتمين لنفس الفرقة دون إمكانية مناقشتها أو معارضتها أو نقدها. لتصبح بذلك حقيقة سرمدية خارجة عن المعطى الزماني لتماهي حقيقة المقدس نفسه. وهنا قام رواد هذه الدوغمائية بتسييج فهم النص، واحتكار الرؤية الصحيحة للدين، وبالتالي فرض الوصاية والتحكم بأهم رأسمال رمزي مؤطر ومشيد للثقافة العربية- الإسلامية، من أجل ضمان مكانة رمزية شرعية تتمثل في الفرقة الناجية الحامية لأتباعها من المعتقدات الضالة والخاطئة حسب تصورها، عن طريق **"وضع العديد من الضوابط التي أصبحت على التدريج ملزمة عند كل تعامل مع النص، إلى الحد الذي أصبحت النصوص معه لا تفهم إلاّ من خلال الموروث الفقهي"** (حمامي،ن.2006:122).

"ولئن كانت إحدى وظائف الدين الأساسية هي التقليص من القلق الوجودي الذي يشعر به الإنسان، فإنّ تهدئة هذا القلق بالقضاء على الحرية يؤدي به إلى أن يحيا في حالة جمود" (الشرفي،ع،م.2008:92). جمود ينتج

قلقا أكثر مما يساهم على الحد منه في ظل الواقع اليومي وتعقيداته الحالية وتحوله المستمر. وفي هذا تعارض مع مقتضيات ووظائف الدين.

الملاحظ أنّ المبحوثين الذين يصرحون بكونهم يمتلكون معرفة دينية لا يتجرؤون على الخوض أو النقاش في الاختلافات الفقهية الموجودة بين الأئمة الأربعة (أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد)، بل يتمثلون الأمور وفقا للرؤية الدوغمائية التي ترى في هذا الاختلاف دليلا على الإعجاز القرآني، في حين كونه مؤشرا على تأثر هؤلاء الأئمة بمجتمعاتهم. فالمشتغل على النص المقدس ليس معصوما من الخطأ، بل يحمل انعكاسية اجتماعية تتماشى وواقعه المعيش، فهو حين يقرأ النص أو يستنبط أحكاما فقهية معينة يجر معه إرثا اجتماعيا ورواسب ثقافية تسهم بشكل فعال في بلورة تصوره لهذه القراءة، ما يجعله ينطبع بخصوصيات الذات من جهة، وخصوصيات الواقع الاجتماعي وظروفه من جهة أخرى.

نتائج الانغلاق الدوغمائي:

يتصور المبحوثون أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، وهم يماهون بين "القرآن" والقراءات المرجعية المفسرة له، أو المستنبطة للأحكام منه، مع إغفالهم لنسبية العقل البشري وعجزه عن امتلاك الحقيقة المطلقة. فهم يوحدون في تمثلاتهم بين النص المقدس ومجموع التأويلات والتفسيرات المقدمة له، والتي أُنتجت قديما في إطار واقع اجتماعي مغاير في حيثياته لما هو معيش حاليا. هذا ما نتج عنه رؤية لديهم مفادها أنّ هؤلاء القدماء والمعترف بهم في المنظومة السنية قبل سواهم تمكنوا من امتلاك القصد الإلهي الكامن بين ثنايا النص. وهنا يقعون في تناقض آخر بين تمثلاتهم هذه وبين القضايا التي يطلبون التغيير فيها وإيجاد حلول لها، والناتجة عن التفاعلات الاجتماعية والتبادلات العلائقية في الوقت الحالي، كمسألة المساواة بين الجنسين، الإرث، تعدد الزوجات وغيرها.

كما أنّ هذه التصورات توقع الفاعلين الاجتماعيين في حيرة أثناء مساهمتهم في صياغة البنية الاجتماعية وإعادة تشكيلها، إذ لا يخفى أنّ

المجتمع في حالة مستمرة من التباني والتشكل كما يرى جدنز، كما أنّه متأثر بدرجة كبيرة بوسائل الإعلام والاتصال الحديثة التي وصفها بودريار بأنها قامت إلى حد ما بتدمير العلاقة الوطيدة التي كانت تربط بين الفاعلين الاجتماعيين وماضيهم، وخلقت حولهم عالما من الفوضى والتعدد في المرجعيات. وهذا ما يؤثر على عملية إعادة التشكيل لكونها تعتمد بالأساس على وجود انعكاسية اجتماعية واضحة لدى الفاعلين.

كما أنّ هذه الدوغمائية المغلقة أدت في عديد الأحيان إلى التطرف الديني الذي يمكن أن يبلغ أقصى درجات العنف ضد الآخر، وهذا ما يناقض تسامح المقدس. إذ يعتبر العنف من أبرز الأمور التي سعت الأديان لتأطيرها، لكونه ظاهرة أنثروبولوجية وسوسيولوجية كونية تعرفها كل المجتمعات البشرية باختلاف ثقافاتها وأنماط معيشتها. حيث أنّه **"لا يوجد مجتمع على وجه الأرض إلاّ وفيه مخزون عنف معين قد يقل أو يكثر لكنه موجود، وقد ينفجر في أي لحظة بشكل من الأشكال"** (أركون،م.156:2011). والمفارقة الأساسية هنا تكمن في تغذية الانغلاق الدوغمائي للعنف ضد التأويلات المخالفة بدل الحد منه وتأطيره. وبهذا أصبح الإسلام في المخيال العالمي دين عنف بسبب التأويلات التي لا تأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول، وتقوم بإسقاط ما نتج عن جدلية الزمكان والسياق الاجتماعي في فترة معينة ماضية على الواقع الحالي.

وهنا يمكن القول أنّ "القرآن" ليس وحده المحتوي على آيات عنف، بل نصوص الأديان الأخرى أيضا تقاسمه هذه المسألة، أخذت كمثال "العهدين القديم والجديد":

- **"لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض ما جئت لألقي سلاما بل سيفا."** (إنجيل متى: الإصحاح العاشر:34).
- **"فقال له داود: هذا ما تقول ليوآب: لا يحزنك ذلك، لأن السيف لا يرحم أبدا، تابع هجومك على المدينة ودمرها"** (سفر صموئيل الثاني:25).

- **"ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم فإنك تحرمهم لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليهم"** (سفر التثنية: الإصحاح السابع:02).

- **" يدفع ملوكهم إلى يدك فتمحو اسمهم من تحت السماء لا يقف إنسان في وجهك حتى تفنيهم"** (سفر التثنية: الإصحاح السابع: 24).

ولكن الفرق هو أنّ المشتغلين في تأويل هذين العهدين يركزون أكثر على إظهار تسامح دينهم والإصرار على أنه دين محبة ، في حين يتسارع المسلمون لتسمية (الآية 05) من سورة التوبة بآية "السيف" والقيام برفعها **"عاليا وبقوة كشعار مقدس لخلع المشروعية على الجهاد ضد المعتدين على أرض الإسلام أو على الإسلام ذاته"** (أركون، م.2009:67). ويتمثل نص الآية فيما يلي: **"فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم"** (التوبة: الآية 05) ويقول عنها ابن كثير (من التفاسير المرجعية) ما يلي: **"بعث الله بأربعة أسياف: سيف في المشركين من العرب، سيف في قتال أهل الكتاب، سيف في قتال المنافقين وسيف في قتال الباغين"** (ابن كثير.2000:864).

الملاحظ أنّ الخطاب كان يقصد فاعلين منتمين إلى دائرة اللاإعتقاد بالإسلام عموما، ولكن التأويلات الدوغمائية المحاطة بالقداسة في نظر أتباعها وجهت على مدار التاريخ الإسلامي وصولا إلى الإسلاموية حاليا (العشرية السوداء بالجزائر مثلا) المقصود من الآية إلى فاعلين اجتماعيين يؤمنون بنفس المقدس ولكن برؤية مختلفة عن الدوغمائية المهيمنة. وهنا تلمس خطورة التأويل المنغلق على الذات والمتعصب الذي يصل لدرجة إقصاء الآخر بأعنف الطرق، ونفيه باسم الدين بالرغم من انتمائه لنفس دائرة الاعتقاد. فبالرغم من أنّ **"جميع الأديان تحتوي على مبادئ نبيلة وتدعو إلى محبة الآخر"** (صالح، ه.2008:27) إلاّ أنّ التأويل الديني للنصوص المقدسة يلعب دورا حاسما في تأطير العنف ضد الآخر أو تغذيته.

وبهذا يصبح من الضرورة تحديث الفكر الديني والتأويلات المقدمة للنص المقدس من أجل تفادي مواقف العنف عن طريق الانفتاح بدل الانغلاق على الذات، وإيجاد حلول للمسائل المطروحة من قبل الفاعلين الاجتماعيين والتي سبق ذكرها. وبهذا تكسب المسألة الموضوعية والمشروعية من أجل تجديد ما **"جرى مجرى التداول عبر النصوص والأجيال، واكتسب دائما المزيد من هالات التقديس، والإقصاء عن الفكر النقدي"** (بلقزيز،ع،إ.41:2011).

التجديد الفقهي:

بما أنّ النظرة الدينية حسب ما سبق ذكره ما هي إلاّ قواعد بشرية وليست إلهية إلزامية، إذا يمكن تعديلها والإضافة إليها حسب السياق الاجتماعي لكل عصر من العصور، فقد طُرِحت أسئلة هامة تتعلق بماهية هذا التعديل أو التجديد، ومن هو المخول للقيام بهذا التجديد، وما هي كيفيته. وفي موضوعي هذا وكما سبق وذكرت في المفاهيم الأساسية اقترحت تجديدا مبنيا على أسس داخلية وخارجية.

1- التجديد الداخلي:

صرح المبحوثون في الدراسة الاستطلاعية أنّ "المذهب المالكي" هو المذهب الرسمي والمهيمن في المجتمع الجزائري خاصة، والمغاربي بصفة أعم. وأنهم مطالبون بإتباع هذا المذهب في القضايا التي تجابههم في واقعهم المعيش، بالرغم من كونهم على معرفة بمذاهب واتجاهات أخرى أكثر تسامحا، إذ اقترح خمسة (05) مبحوثين المذهب الحنفي كمثال على التسامح. والسؤال المطروح هنا هو: لماذا لا يتم الاعتماد على المذهب الحنفي في المسائل التي يتشدد فيها المالكية، وتعتبر ضرورات اجتماعية في الواقع الحالي للفاعلين؟ خصوصا وأنّ هذا المذهب ليس بخارج عن المنظومة الدينية السنية، بل ينتمي إلى دائرتها، ومعروف عنه أنه أكثر تسامحا في فقه المعاملات كونه ينتمي لمدرسة الرأي على عكس مدرسة الأثر التي ينحدر منها الإمام مالك.

كما لا يمكن أن نغفل مسألة تاريخية في غاية الأهمية والدلالة تتمثل في كون الجزائر كانت سابقا من أهم الولايات العثمانية لفترة زمنية غير قصيرة، ومعلوم أنّ المذهب الرسمي المتبع في الدولة العثمانية هو "المذهب الحنفي"، والذي لا يزال مهيمنا على الحياة الدينية للمسلمين الأتراك إلى اليوم.

هذا وتعتمد مدرسة الأثر من حيث أصول الفقه على أربعة (04) أصول أساسية لا يخرج أي فقيه عن نطاقها كما حددت في "رسالة الإمام الشافعي"، وتتمثل أساسا في: القرآن، السنة النبوية، الإجماع والقياس. وقد بقيت **"على حالها إلى أيامنا، تجتر ما قاله القدماء، رغم كل ما طرأ على الأوضاع التاريخية وعلى المعرفة البشرية من تغيير، بل هي غالبا دون تلك الأمهات عمقا وإحاطة بالمشاكل المطروحة"**.(الشريف،ع،م.2008:169).

أما المذهب الحنفي المنتمي لمدرسة الرأي كما سبق الذكر، والذي قال عنه ابن خلدون **"إنّ الحنفية أهل البحث والنظر، وأما المالكية فليسوا بأهل نظر"** (جمعة محمد،ع.2004:100) فيعتمد على سبعة (07) أدلة فقهية أثناء استنباط الأحكام المتعلقة بالنوازل والقضايا المطروحة متمثلة في: القرآن، السنة النبوية، أقوال الصحابة، الإجماع، القياس، الاستحسان، والعرف.

المتمعن في هذه الأصول أو الأدلة الفقهية يجد أنها أكثر توسعا من مدرسة الأثر كدليل على إعمال العقل في النصوص والواقع الاجتماعي من أجل استنباط الأحكام الفقهية التي يفترض أنها تكون مصدرا مهما لانعكاسية الفاعلين، ومرجعية أساسية في ممارساتهم وإعادة تشكيلهم وصياغتهم لحياتهم اليومية والأنساق التي تحكمها، حيث يعتبرون صنيعة للمجتمع وفي نفس الوقت صانعوه. فتعامله مع أقوال الصحابة مثلا كان انتقائيا حسب ما يتماشى والمسائل المطروحة عليه والسياق الاجتماعي الذي ينتجها، وذلك بدليل قوله: **"ما جاء عن الصحابة تخيرنا"** (جمعة محمد،ع.2004:92).

كما أنّ أبا حنيفة كان أبعد الأئمة عن الانغلاق أثناء تعاطيه مع النص المقدس، وأصول الفقه عنده. وكمؤشر على ذلك رأيه في القراءات المقدمة من طرف سابقيه ومعاصريه من المشتغلين في المجال الديني والفقهي، إذ قال أنهم قوم اجتهدوا، وأنه مطالب بأن يجتهد مثلهم وفق السياق الاجتماعي والبيئة الثقافية التي ينتمي إليها. وذلك دون إهمال لهذه القراءات وفي نفس الوقت دون النظر إليها نظرة تبجيلية اطلاقية، وكأنها قدمت قراءة نهائية، لأنّ النص المقدس يبقى منفتحا **"يحتمل لا محالة دلالات عديدة تعكس ما ينتظره منه القارئ في ظرف معين"** (الشريف،ع،م.2008:173). ومنه تعدد وانفتاح التأويلات والقراءات التي تخرج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية بالتعبير الرشدي. ومنه فهو (أبو حنيفة) لا يتحرج من الخروج على الإجماع في عديد المسائل إن وجد أدلة فقهية مبررة لذلك، لأنّ مساحة ظني الدلالة تقلصت بالإجماع الذي حولها إلى قطعي الدلالة.

كما لا يفوتني التطرق لمسألة أساسية تتمثل في اعتبار العرف الموجود في السياق الاجتماعي للتفاعلات الإنسانية من الأدلة الفقهية التي يعتمد عليها المذهب الحنفي خلافا لباقي المذاهب المؤَسِسة في المنظومة السنية (المالكي، الشافعي، الحنبلي). إذ أنّ العرف من العناصر الجوهرية المكونة للثقافة، فهو يضفي المعاني والدلالات على الممارسات الاجتماعية المنتجة من طرف الفاعلين في تفاعلاتهم اليومية، وهذا ما استثمره ووظفه المذهب الحنفي أثناء العمل الفقهي. إذ أنّ أبا حنيفة كان يعطي أهمية كبيرة لمسألة الاهتمام بفهم السياق والواقع الاجتماعي ومتطلبات الحياة اليومية للفاعلين.

2- التجديد الخارجي:

يتمثل هذا التجديد بصفة أساسية في مصدر خارج المنظومة الدينية، وهو نتيجة لتطور المعرفة الإنسانية، والمتجلي أساسا في مكتسبات العلوم الاجتماعية، وكيفية الاستفادة منها ومن أدواتها المنهجية للمساهمة في

تحديث وتجديد الفكر الديني. خصوصا وأنّ القراءات التي تتسم بصفة القداسة والتبجيل في تصورات الفاعلين الاجتماعيين حاليا قد استعانت واعتمدت بالأساس على علوم عصرها قبل أي منطلق آخر. فما المانع إذا من توظيف علوم عصرنا في الاشتغال على الظاهرة الدينية إجمالا، ومسائل الفقه والتأويل بصفة أخص؟

كما أنّ هذه العلوم تمتلك سمة أساسية تتمثل في كونها تركز دراساتها وجهودها أساسا نحو فهم الواقع الاجتماعي، والعلاقات التفاعلية فيه، بما في ذلك الأمور المرتبطة بالظاهرة الدينية، ومجموع القراءات التاريخية للنص المقدس، والسلوكات الدينية التي تعتبر بالأساس مرآة للشروط الاجتماعية. وهنا تتقاطع مع التأويلات الدينية والتأصيلات الفقهية للواقع الاجتماعي، والتي تمثل معطى إنسانيا مفارقا بطبيعته للمعطى الإلهي المطلق، وتتسم بالنسبية التي تعتبر من أبرز مسلمات العلوم الاجتماعية. وانطلاقا من هذه النسبية تأتي مشروعية التغيير فيها وتجديدها (التأصيلات الفقهية)، بدل محاولة فرضها بحذافيرها على واقع اجتماعي مغاير لها في العديد من الجزئيات.

فالإسلام كدين منفتح في جوهره، ومراع لمختلف السياقات والزمكانيات والثقافات المرتبطة بالمعتقدين فيه **"لا يمنع من الإقرار بأنّ التأويل الذي ذهب إليه جيل أو أجيال كان صالحا في ظرف ثقافي وتاريخي معين، ويقتضي تجاوزه والعدول عنه ظرف آخر"** (الشريف، ع، م.2008:95). أو على الأقل محاولة التجديد فيه وفق ما يتلاءم والواقع الاجتماعي للمؤمنين به. وأخذ هذا الواقع المعيش كمعيار أساسي في عملية التجديد هذه، بكل ما يحمله من دلالات ثقافية وأنماط سلوك، حتى تتحقق فعليا مقولة أنّ "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" ولا تكون مجرد ادعاء إيديولوجي مثالي بعيد عن الواقعية. وبالتالي إعادة المرونة للعلاقة المتبادلة بين النص المقدس والواقع الاجتماعي للمؤمنين به.

خلاصة:

في الأخير يمكن القول أنه ليس مطلوبا من المشتغلين بالنص المقدس فهمه أفضل مما فهمه منتجه الأول وفق رؤية شلايرماخر لكون منتجه الأول (الله) مقدسا ومتعاليا، بل المطلوب هو الاشتغال عليه بإنتاج مدلولات متماشية والواقع المعيش للمعتقدين فيه، استنادا على مكتسبات العلوم الاجتماعية، كونها توفر لنا المعطيات اللازمة لفهم هذا الواقع وحيثياته. فالنص المقدس يحتوي على إمكانية تأويله وفق العصر الحالي، واستنباط أحكام فقهية متماشية معه، حتى يتم إعادة التواصل بين الميتاتاريخي والتاريخي المعيش.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.
- إنجيل متى.
- سفر تثنية الاشتراع.
- سفر صموئيل الثاني.
- ابن كثير (2000) تفسير القرآن العظيم، ط01، بيروت: دار ابن حزم.
- أركون، محمد (2009) نحو نقد العقل الإسلامي، ت:هاشم صالح، ط01، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد (2011) تحرير الوعي من السياجات الدوغمائية المغلقة، ت:هاشم صالح، ط01، بيروت: دار الطليعة.
- الديالمي، عبد الصمد (2008) المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب مقاربة جنسية، ط01، بيروت: دار الساقي/ رابطة العقلانيين العرب.
- الشرفي، عبد المجيد (2001) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت: دار الطليعة.
- الهرماسي، عبد الباقي وآخرون (2000) الدين في المجتمع العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بلقزيز، عبد الإله وآخرون (2011) محمد أركون:المفكر والباحث والإنسان، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حمامي، نادر (2006) إسلام الفقهاء، ط01، بيروت: دار الطليعة/ رابطة العقلانيين العرب.

- حمزة، محمد (2007) إسلام المجددين، ط01، بيروت: دار الطليعة/ رابطة العقلانيين العرب.
- جمعة محمد، علي(2004) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ط01، القاهرة: دار السلام.
- صالح، هاشم (2008) معضلة الأصولية الإسلامية، ط02، بيروت: دار الطليعة/ رابطة العقلانيين العرب.
- كايوا، روجيه (2010) الإنسان والمقدس – ت:سميرة ريشا، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.