قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

المراسلات:

قم: ص.ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨

بيروت: ص. ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١

العدد السابع ١٤٢٠ ـ ١٩٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

□ فلسفة الفقه: اشكالية النشأة والوظيفة ..... عبد الجبار الرفاعي ٤

حوارات

□ فلسفة الفقه ..... محمد مجتهد شبستري ١١

□ فلسفة الفقه ..... مصطفى ملكيان ٤٠

□ فلسفة الفقه ..... ناصر كاتوزيان ٦٥

□ فلسفة الفقه ..... صادق لاريجاني ٩٧

دراسات

□ فقه الأولويات ..... طه جابر العلواني ١٣٤

□ اثر تغير الواقع في الحكم ..... جمال الدين عطية ١٥٤

□ منهجية التشريع الاسلامي ..... حسن الترابي ١٦٨

□ المحددات القرآنية للتشريع ..... محمد ابو القاسم حاج حمد ١٩٢

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في اعادة نشر الدراسة مستقلةً أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

□ الفقه ومقتضيات الزمان ..... يحيى محمد ٢٠٥
□ الابعاد الاجتماعية في اعداد طالب الفقه ..... حمود عليمات ٢٣٦
□ منطقة الفراغ التشريعي ..... باقر بري ٢٥٢

مراجعات كتب

□ فلسفة الفقه عند الشهيد محمد الصدر ..... احمد البصري ٢٦٥
□ نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي ..... عبد الله الفريجي ٢٧٦

اصداء

□ حيدر نجف ٢٨٤
□ عبد الجبار شرارة ٢٩١
□ عادل عبد المهدي ٣٩٤
□ عبد السلام زين العابدين ٢٩٧
□ صائب عبد الحميد ٣٠٥
□ علي المؤمن ٣٠٧
□ ابو زيد السلطاني ٣٠٩
□ ابو حسن اليوسف ٣١٠
□ علي المدن ٣١١
□ حسين علاوي ٣١٣
□ عامر ملا عيدي ٣١٦

فلسفة الفقه
اشكالية النشأة والوظيفة

عبد الجبار الرفاعي

ليس بوسع العلوم الشرعية الموروثة استيعاب جملة من الرؤى المستحدثة، والاجابة عن الاستفهامات المتنوعة في إطارها التقليدي، مما حفّز بعض الباحثين والدارسين في حقل هذه العلوم لاقتراح تحديث وتنمية العلوم الموروثة وبناء علوم موازية لها، تتسع لاستيعاب نمط جديد من البحوث، وكانت الدعوة لتدشين علم يهتم بفلسفة الفقه واحدة من أحدث هذه المقترحات، التي نادى بها جماعة من الدارسين في الحوزة العلمية في السنوات الأخيرة، وبادروا لتدوين عدة ابحاث تصوغ رؤى أولية لأسس هذا العلم ومداراته وغاياته، كما عقدوا بضع حلقات نقاشية للتحاور في تلك الرؤى وإنضاجها.

وفلسفة الفقه كأي علم في طور الصيرورة والتشكيل تنوعت الاجتهادات في تحديد معالمه، وبيان حدوده، وتشخيص موضوعه، واكتشاف منهجه، ومعرفة وظيفته، وموقعه في سلم العلوم الشرعية، خاصة علاقته بالفقه وأصول الفقه ومقاصد الشريعة. وبالرغم من تباين مواقف الدارسين لفلسفة الفقه إزاء هذه القضايا، غير أنهم متفقون جميعاً على ضرورة إنشاء علم يُعنى بدراسة فلسفة الفقه في هذا العصر، على غرار ما شاع من انبثاق فلسفة بجوار كل علم، تتناول تحليل ماهية ذلك العلم، وفهمها فهماً يغور في خلفياتها، ويوضح مناهجها، ويشرح التنظيم الأمثل لتلك المناهج، ودائرتها، وأهدافها، ومجموعة العوامل التي تتحكم في تقنين أسس ذلك العلم ومرتكزاته.

إن النسبة بين الفقه وفلسفته كالنسبة بين القانون وفلسفة القانون، والاخلاق وفلسفة الاخلاق، والتاريخ وفلسفة التاريخ، واللغة وفلسفة اللغة... وهكذا، هي كالنسبة بين كل

علم وفلسفته. فالفقه كما هو معروف يتناول الاحكام الشرعية لعمل المكلف، اي انه علم استنباط الاحكام الشرعية، وتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة بنحو مستدل، بالتوكوء على أدوات وقواعد يجري تنقيحها في أُصول الفقه. بينما لا يبحث فلسفة الفقه اسلوب الاستنباط، ولا علاقة له ببيان الموقف العملي تجاه الشريعة، وإنما يتجاوز ذلك إلى ميدان آخر يتناول فيه تشريح ماهية الفقه، واكتشاف طبيعة نسيجه الداخلي ومكوناته، وكيفية نشأته وتطوره، وتفاعله مع المؤثرات الزمانية والمكانية والبيئة الجغرافية، والتأثير المتبادل بينه وبين الاعراف والعادات والتقاليد، والعصر الذي انتج في فضائه الثقافي ومحيطه الحضاري، مضافاً إلى دراسة اصطباغ الفقه بقبليات الفقيه ومنظوره الذاتي، ولون ثقافته، وميوله، وبيئته الخاصة.

إن فلسفة الفقه ترمي لتناول هذه المسائل ودراستها خارج دائرة الاستنباط الفقهي، بما يتيح لدارسي فلسفة الفقه التوغل في عمق العملية الفقهية، وتفكيك العناصر الظاهرة والمستترة المكونة للموقف الفقهي، وانجاز قراءة اخرى لاختلاف الفقهاء، لا تستند إلى التفسير الموروث لهذا الاختلاف؛ لأن الباحث في فلسفة الفقه لا يقف عند السطح، بل يجري عملية حفر وتنقيب عميقة في طبقات المعرفة الفقهية، ويقودنا إلى منابع هذه المعرفة وجذورها وما تستقي به من روافد. إنه بمثابة عالم الآثار الذي يتوغل بعيداً في طبقات الارض، فيغدو الدارس هنا وكأنه يقوم بحفريات فقهية، ذلك ان فلسفة الفقه تهتم بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما تتلون به هذه المعرفة من رؤية الفقيه الكونية، وثقافته، ومحيطه، اي انها تغامر باجتراح اسئلة غير مألوفة، أو على الاقل لم تكن متداولة فيما مضى، من قبيل: هل الفقيه المتكلم والفقيه المحدِّث والفقيه الفيلسوف والفقيه العارف يتعاطون مع نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة من منظور واحد، فيستظهرون منها مدلولاً مشتركاً، لاتساهم في تكوينه سوى المواضعات العرفية والتبادر اللغوي، أم أن النص يتجلّى في ذهن كل منهم بصورة تتناسب مع ما يثوي في وعيه ولا وعيه من خلفيات مسبقة؟ ثم ما هو أثر الاعراف والقيم السائدة في المجتمع في تبلور مدلولات النص؟ وما هو دور الاحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نمو الفقه أو انكماشه؟ وما هي العلاقة بين مشاركة الفقيه في الحياة السياسية واتجاهه الفقهي؟ أليست المعرفة الفقهية واحدة من فروع العلوم الانسانية؟ فهل يمكن جعلها بمعزل عن

التحولات الهائلة في علوم الألسنية والقانون والنفس والتربية والاجتماع والانثربولوجيا؟ وهل هناك علاقة بين تطور العلوم الطبيعية والعلوم البحتة والمعرفة الفقهية؟ أليس هناك تأثير متبادل بين التفكير الفقهي ومسار الحضارة الاسلامية، باعتبار الفقه أحد المنجزات العلمية لهذه الحضارة، وهو بالتالي تعبير عما تزخر به الحضارة الاسلامية من ابداع وابتكار؟ فإذا ازدهرت أية حضارة تزدهر تبعاً لذلك معارفها وفنونها وآدابها، اما اذا انكفات وانحطت فسوف تنحط معارفها وفنونها وآدابها ايضاً، فماذا ورث الفقه الاسلامي من عصور الانكفاء والتراجع؟

وأخيراً أليست المعرفة الفقهية معرفة نسبية تاريخية محكومة بالحقبة الزمنية المنتجة في فضائها؟ فلماذا يتعامل البعض مع هذه المعرفة وكأنها معرفة مطلقة أبدية، من دون ان يدري ان الفقه لن ينفصل عن الحياة البشرية وما تحفل به من تحولات شتى ووتيرة تغيير متسارعة، ومن دون ان يميز بين الفقه والشريعة، فالشريعة خالدة فيما المعرفة الفقهية لا تنفك عن البيئة والمحيط؟

هذه نماذج من سلسلة استفهامات كثيرة يطمح دعاة فلسفة الفقه إلى اقتحامها والبحث في آفاقها. والتأمل في هذه الاستفهامات يشي بوظيفة هذا العلم ومدياته، وهذا يعني ان مديات فلسفة الفقه تتجاوز اهتمامات علم اصول الفقه المعروفة ولا تتوقف عندها، فبالرغم من ان بذور فلسفة الفقه أثمرتها بحوث الاصوليين والفقهاء وتغذت في حقل هذه البحوث، بل اعتبر أحد الباحثين علم الاصول بمثابة فلسفة للفقه، لكن فلسفة الفقه تتسع لمباحث جديدة لم يطرقها علم الاصول، ذلك أن مهمة علم الاصول تتلخص في تامين العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي واستنباط الاحكام الشرعية، بينما تدرس فلسفة الفقه الخلفيات، التي تسبق تلك العناصر، وتوجه آليات استخدامها في الاستنباط، وبعبارة موجزة إن فلسفة الفقه تنقلنا إلى «ماوراء اصول الفقه» و«ماوراء الفقه» فتقودنا إلى مجال آخر مختلف، وتمنحنا رؤية معمقة تبصرنا بما يكتنف فهم النصوص وتحديد مدلولاتها من عوامل، وما يوجه عملية تعاطي ادوات الاستدلال الفقهي برمتها.

ان فلسفة الفقه تضع بين يدي الفقيه أدوات اضافية ظلّت خارج دائرة الاستنباط زمناً طويلاً؛ لأنها كانت مستترة وراء الأدوات المتداولة في الاستدلال الفقهي، ولم يشعر

دارسو الفقه فيما مضى أنهم بحاجة إلى غيرما هو متاح لديهم، لا سيما وأن فلسفة الفقه لا تدخل مباشرة في عملية الاستنباط، وانما تطل على هذه العملية من الخارج، وتتعامل مع نتائج ومعطيات الاستنباط، مضافاً إلى اهتمامها قبل ذلك بالمبادئ التي ينطلق منها الفقيه، ونوع المنهج الذي يستخدمه وأثره في تحديد الموقف الفقهي.

ويمكننا القول: إن فلسفة الفقه كأنها علم اجتماع الفقه «سوسيولوجيا الفقه» ونظرية المعرفة الفقهية «ابستمولوجيا الفقه». خلافاً لما يراه بعض الدارسين ممن اعتبر فلسفة الفقه شعبة من اصول الفقه، أو البعض الآخر الذي دمج بين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة.

اننا لا ننكر وجود صلات عضوية وثيقة بين اصول الفقه ومقاصد الشريعة وفلسفة الفقه، خاصة إذا لاحظنا أن علم الاصول هو المحضن الذي توالد منه هذان العلمان، إلّا أن نشأة العلوم في التاريخ تكررت فيها حالة ولادة علوم متعددة من رحم علم واحد يمثل الأم لها. كما في ولادة علم الفقه في أحضان علم الحديث، وعلم الاصول في أحضان علم الفقه، وهكذا ولد علم المقاصد في احضان علم الاصول، مثلما يولد الآن علم فلسفة الفقه في سياق علم الاصول أيضاً، غير أن فلسفة الفقه تستدعي مكوناتها من علوم اخرى ايضاً، مثل فلسفة الدين، وعلم التفسير والهرمنيوطيقا، والعلوم الألسنية، وغيرها.

وبوسعنا التعرف على تنوع هذه العلوم الثلاثة وتمايزها عبر الاستعانة بغرض كل واحد منها؛ لان الغرض أحد المعايير الهامة للتمييز بين العلوم حسب قول المرحوم الشيخ محمد كاظم الخراساني في كفاية الاصول. فالغرض الذي يلبيه علم الاصول هو ـ كما مر ـ تأمين العناصر المشتركة في الاستنباط الفقهي، أي أن مهمة هذا العلم آلية منهجية منطقية، فهو آلة الاستنباط، ومنهج البحث الفقهي، وبكلمة بديلة انه منطق الفقه. اما مهمة فلسفة الفقه فانها تقع خارج هذا المجال، لأنها مهمة معرفية «ابستمولوجية» واجتماعية «سوسيولوجية»، فهو لا يؤمّن للفقيه عناصر وأدوات الاستنباط، بل لا يساهم في انتاج الفقه مثلما هي مهمة علم الاصول، وإنما يتمحور دور فلسفة الفقه في تفسير وبيان مضمون الفقه، وتشريح عملية تكوين الفقه، وتحليل نسيجه الداخلي، واكتشاف ما يرقد وراءه. فبينما تتولى أدوات علم الاصول وقواعده بناء الفقه، تصف لنا فلسفة الفقه أثر ما

قبل تلك الادوات والقواعد في أداء الفقيه واستنباطه، وتسعى لمعاينة صيرورة الفقه ومختلف العوامل المؤثرة في تشكيله.

أما مقاصد الشريعة فهي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع أو معظمها»[١]. وعلم المقاصد يدرس أهداف الشريعة وغاياتها العامة، وهذا العلم نشأ أيضاً في اطار علم الاصول ـ كما ألمحنا ـ وبلغ مرحلة متقدمة على يد الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة ٧٩ هـ في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»، وأعاد تحريره بعد ستة قرون الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» واصطلح عليه «علم المقاصد».

وفي تراث مدرسة أهل البيت عليهم السلام ظهرت كتب عديدة كانت تمثل بداية مبكرة للمنحى المقاصدي التعليلي[٢]، من اقدمها كتاب «علل الشرائع» للمفضّل بن عمر، واشهرها كتاب «علل الشرايع» للشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١ هـ.

ويبدو أن هذه المؤلفات نهجت نهجاً حديثياً أثرياً، كما نلاحظ فيما وصلنا منها، لكنّ ظروفاً تاريخية أعاقت نمو وتكامل هذا المنحى المقاصدي التعليلي، فلم يخط خطوات تتجاوز الجهود الواسعة في بداياته في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، مما يلزم استئناف النظر في تطوير المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الفقهي، بالإفادة من ذلك التراث، مضافاً إلى التراث المقاصدي الذي أنجزه العلماء المسلمون.

فلسفة الفقه في آثار السابقين

عادة ما تنشأ العلوم بامتصاص مكوناتها من العلوم السابقة لها، والتي تجد فيها بذراتها الجنينية، ثم تأتلف هذه البذرات فتتكون منها خميرة العلم الجديد، عندما يحين أجل ولادة هذا العلم وصياغة مرتكزاته وأسسه على يد أحد العلماء.

ويمكن ان نعثر على بوادر فلسفة الفقه في آثار غير واحد من الفقهاء والاصوليين في العصر الحديث، لكن الجهد التأصيلي الذي بلور مفهومات واضحة في حقل فلسفة الفقه سبق اليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر قبل أربعين عاماً تقريباً، في بحثه لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام، وحديثه عن الخطر الذي يحف بعملية الاكتشاف، باعتبارها انعكاساً لاجتهاد معين، وهو خطر تسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد[٣]،

واشتداد هذا الخطر وتفاقمه بفعل الابتعاد عن عصر النص. فقد عقد الشهيد الصدر بحثاً مفصلاً درس فيه منابع الذاتية في الاجتهاد، وحددها باربعة منابع هي «تبرير الواقع، ودمج النص ضمن إطار خاص، وتجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، واتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص»[٤]. وهنا يشير بصراحة إلى انه يقصد «باتخاذ موقف معين تجاه النص: الاتجاه النفسي للباحث، فان للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص»[٥]. وفي السياق ذاته يؤكد الشهيد الشيخ مرتضى المطهري بوضوح أثر المحيط الاجتماعي في توجيه عملية الاستنباط الفقهي، إذ يقول: «لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة؛ لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث إن فتوى العربي تفوح منها رائحة العربي، ومن فتوى الاعجميرائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى ابن المدينة رائحة المدينة»[٦]. ولسنا هنا بصدد استقراء مثل هذه الاشارات في آثار الفقهاء، وانما أردنا التذكير فقط بوجود محاولات رائدة في اثارة قضايا فلسفة الفقه، قبل ان يتصدى بعض المعاصرين لاقتراح تأسيس علم تحت عنوان فلسفة الفقه بسنوات عديدة[٧].

تقويم

ينبغي ان لا نُسرف في التوقعات، فنحسب أن فلسفة الفقه علم كفيل باحداث منعطف في التفكير الفقهي، ذلك أن هذا العلم لما يزل في طور الولادة ،فلم تتضح حتى الآن تمام مرتكزاته، وتقنن سائر قواعده، وتصاغ جميع أدواته، وتستبين كافة معالمه وحدوده، وليس ممكناً أن نقطف ثمرة علم في مثل هذه المرحلة. مضافاً إلى أن عملية الاستنباط الفقهي ترتهنها مجموعة مشكلات وتجابهها عدة عوائق، ليست ناجمة بأسرها عن غياب فلسفة الفقه، وانما تستبطن عوائق غيرها، يعود قسم منها إلى قصور علم الاصول المتوارث من جهة، فيما يعود قسم آخر إلى عدم وفاء علوم ذات صلة عضوية بعملية الاستنباط بوظيفتها من جهة ثانية.

وفي تقويم عاجل لما أُنجز من جهود في مضمار فلسفة الفقه تبدت لنا جملة

ملاحظات، نوجزها فيما يلي:

١ ـ الخلط بين أصول الفقه وفلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، وهو ما أوضحناه فيما مضى، واستندنا إلى تعدد الغرض كمعيار في تعدد هذه العلوم الثلاثة.

٢ ـ الاضطراب في تشخيص حدودفلسفة الفقه وموضوعه، وادماج عناصر من علوم شتى في مباحثه، بعضها يعود لعلم الاصول، فيما يعود بعضها الآخر لعلم الكلام وغيره.

٣ ـ تباين آراء الدارسين ازاء ماهية فلسفة الفقه، فهل هي وصفية ام معيارية.

٤ ـ تداول الفكرة في اطار نخبة من الدراسين، وعدم انخراط عدد مناسب من الباحثين لدراستها، وغياب التعريف الكافي بها، والتثقيف عليها.

٥ ـ عدم التواصل مع التجارب المناظرة خارج الحوزة العلمية.

الهوامش

(١) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي. البصائر للانتاج العلمي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ص ١٧١.

(٢) رجال النجاشي. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٧ هـ، ص ٤١٦.

(٣) أورد صاحب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» خمسة عشر كتاباً من مؤلفات القدماء تحت عنوان «علل». لاحظ الذريعة ١٥: ٣١٢ ـ ٣١٤.

(٤) اقتصادنا. السيد الشهيد محمد باقر الصدر. المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٨ هـ [عملية الاجتهاد الذاتية ص ٤٠٢ ـ ٤٢٣].

(٥) المصدر السابق. ص ٤٠٤.

(٦) المصدر السابق. ص ٤١٣.

(٧) الاجتهاد في الاسلام. الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي. طهران. مؤسسة البعثة، ص ٢٨.

(٨) أول من اقترح تدشين علم جديد باسم «فلسفة الفقه» هو الشيخ محمد مجتهد شبستري ـ فيما نعلم ـ في حوار اجرته معه مجلة: نقد ونظر (العدد الاول، اكتوبر ١٩٩٤م)، ص ١٨ ـ ٢٨. [يلاحظ أن اهم بُعد في دعوة الشيخ مجتهد شبستري لتشكيل فلسفة الفقه هو دراسة قبليات الفقيه ومواقفه المسبقة واثرها في عملية الاستنباط].

فلسفة الفقه

حوار مع :
الشيخ محمد مجتهد شبستري*

يقسم هذا البحث عموماً الى قسمين :

أ ـ تاريخ وفلسفة الفقه والحقوق :

نتناول في هذا القسم دراسة الموضوع على مرحلتين:

الاولى: شرح العناوين الواردة في ورقة العمل، وتوضيح كيفية البحث في كل واحدة منها.

الثانية: ذكر عدة مطالب حول بعض القضايا المهمة المطروحة في اطار فلسفة الفقه.

ولكن لابد قبل الدخول في صلب الموضوع، من تسليط الضوء على موضوع «تاريخ وفلسفة الفقه».

تاريخ علم الفقه

ما هو تاريخ وفلسفة الفقه؟ ان ما يدرس في الحوزات العلمية يسمى بالفقه، لكن يضاف اليه موضوعان آخران هما:

* بحث اعده الشيخ محمد مجتهد شبستري بناءً على ورقة عمل قدمها «قسم الفقه والحقوق» في «مركز الابحاث والدراسات الاسلامية» وقد القى الشيخ مجتهد شبستري هذا البحث في المركز، ثم تلاه حوار معه حول المفاهيم والآراء الواردة في البحث .

[ينشر هذا الحوار والحوارات الثلاثة الاخرى في المجلة بالتنسيق والتعاون مع قسم الفقه والحقوق في مركز الابحاث والدراسات الاسلامية] .

اولاً: تاريخ الفقه.
ثانياً: فلسفة الفقه.

لعل المقصود من تاريخ الفقه اقرب الى الاذهان من المراد من فلسفة الفقه. لأن الاول يبحث في كيفية وزمن نشوء الفقه؛ على اعتبار ان لكل علم تاريخاً، وان العلم ظاهرة نشأت بالتدريج. والعلم هنا ليس بمعنى المعرفة بل يعني مجموعة المعطيات المترابطة فيما بينها على نحو منهجي وعضوي، ولها موضوع وهدف محدد، وتبحث وفق منهج خاص.

فمثلاً الفقه علم له تاريخ، وقد الفت كتب متعددة عن تاريخه، منها ما كتب باللغة العربية، على سبيل المثال لا الحصر «تاريخ الفقه الاسلامي» للدكتور يوسف موسى، و«تاريخ التشريع الاسلامي»، للدكتور الخضري، و«تاريخ الفقه الجعفري» للسيد هاشم معروف الحسني، ومما كتب باللغة الفارسية: «ادوار الفقه» في ثلاثة مجلدات، للاستاذ محمود الشهابي، وما الى ذلك.

ان تاريخ الفقه يبحث في اول رأى وأول اجتهاد فقهي، ويتناول دراسة اولى المسائل التي وضعت قيد الدراسة والاجتهاد، وكيف كانت التأليفات، وما هو السنخ الاولي للاجتهاد، والكيفية التي تحول اليها لاحقا، وكذلك تبويب المسائل الفقهية المهمة التي طرأت في كل زمان.

فلسفة الفقه

في القضايا الفلسفية معيار يمكن بواسطتة التمييز بين المسائل الفلسفية وغير الفلسفية، وبخاصة فيما لو شئنا التحدث عن الفلسفة كعلم. والمسألة الفلسفية هي المسألة المراد منها الاجابة عن سؤال «ماهو»؟ ففلسفة العلم مثلا هدفها تقديم الاجابة عن سؤال «ماهو العلم»؟. ومن الطبيعي ان الدراسة والنقد تعتبران جزءاً من هذه الاجابات.

وعلى هذا الاساس اذا شئنا اجراء حوار حول فلسفة الفقة، يجب القول: إن فلسفة الفقه ترمي الى تقديم اجابة عن السؤال القائل «ما هو علم الفقه؟». ان سؤالنا عن ماهية علم ما، يحمل شيئاً جديداً بالنسبة لنا. وهذا النمط من السؤال لا يختص بعلم الفقه وحده وانما يصدق على كل العلوم، ويمكن القول مثلا إن هناك فلسفة لعلم الكلام، حيث كتب «ولفسون» كتابا تحت هذا العنوان؛ اي «فلسفة علم الكلام»، وكذلك فلسفة لعلم الرياضيات، وفلسفة لعلم الفيزياء، وما شابه ذلك.

ان لكل علم فلسفة، وهذه الفلسفة تبرز بوضوح حينما يبتعد المرء عن ذلك العلم وينظر اليه كظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية، ثم يُعرض سؤال مفاده: ما هذا العلم؟ ومثلما ان الانسان حينما ينظر الى الدين كظاهرة ويسأل: ما هو الدين؟ يجب عليه البحث عن جواب هذا السؤال بين ثنايا فلسفة الدين، فان السؤال عن ماهية علم الفقه ليس سؤالاً عن تاريخ علم الفقه، وانما عن شيء آخر يختلف عن هذا الموضوع.

المراد من العلم هو مجموعة المعطيات المترابطة وفق نظام معين، وله منهج واهداف وغايات معينة. والعلم بهذا المعنى ليس كيفية نفسانية، وانما ظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية، وفلسفة كل علم تبحث عن ماهية تلك الهوية التاريخية والاجتماعية. وهكذا يجب ان تتضح بشكل تام طبيعة الموضوع الذي يعالجه الشخص الذي يتعامل مع فلسفة الفقه.

الموضوع الآخر الذي تجب الاشارة اليه هو ان بحوث فلسفة الفقه ليست بحوثاً عقائدية وايمانية على الاطلاق. اذ لا يمكن ادخال عناصر الايمان والعقيدة في مباحث فلسفة الفقه.

وبعبارة اخرى يجب على من يتناول فلسفة الفقه بالدراسة ان لا يتعامل مع مبدإ عقائدي وايماني على انه فرضية وينظر الى علم الفقه من تلك الزاوية وبذلك المعيار؛ لان هذا لا يدخل في اطار فلسفة الفقه.

فلسفة الفقه مسألة تعقلية لها منهجها الخاص، وتدرس بعيداً عن اية توجهات خاصة، وبدون الخوض في الاصول العقائدية والايمانية. وعلى هذا الاساس لا يجب توقع تأييد أو الغاء شيء عقائدي وايماني عبر دراسة الفقه في اطار فلسفة الفقه.

وظيفة فلسفة الفقه

قد يقال: إن فلسفة الفقه إذا كان هذا محتواها وموضوعها، فهي لا تنطوي على ما يفيد الدراسات الحوزوية.

حينما تجيب فلسفة الفقه عن اي سؤال يعرض لها، تبدأ اولاً بايضاح الوجه الذي ينظر فيه الى الفقه كعلم، وهل يتصف هذا الموضوع بطابع عقلي ام لا؟ وهل يمكن تصنيفه في عداد العلوم ام لا؟ تضطلع فلسفة الفقه باعطاء هذا النمط من المعلومات، وتبين ايضا ان دراسة علم الفقه عمل معقول وان التحدث باسلوب فقهي يعتبر نوعاً من التحدث

المعقول.

المسألة الثانية التي تنهض بها هي انها تبين للفقيه طبيعة العمل الذي يتناوله.

والمسألة الثالثة التي تبينها للفقيه ولغيره هي الاسس التي يقوم عليها علم الفقه خارج اطاره الذاتي. ولعل هذه هي اكبر فائدة تقدمها فلسفة الفقه وخاصة للدارسين في الحوزات العلمية، الغارقين عادة في اعماق الفقه ولا يتحسسون علاقاته الخفية مع سائر العلوم. فهم يتصورون ان الفقه لا يستند على اية علوم اخرى خارج العلوم المتداولة في الحوزة، والتي تعتبر من مقدمات الاجتهاد. في حين ان فلسفة الفقه تثبت ان الفقه لم يتخذ صورته كعلم إلّا بعد النظر الى الكثير من القضايا كمسائل مسلم بها. كما ويتضح لنا من خلال فلسفة الفقه ان الفقيه وان كان يتفقه في سياق نظام معين، إلّا انه لابد ان يقر اولا بمعنى خاص للكتاب والسنة، وبمعنى خاص للكلمات (المقصود هنا هو المعنى الفلسفي والكلامي). وبما انه قبل تلك المباني اثرت بشكل أو آخر في نظرته الى علم الاصول، فهو قد يستنبط الاحكام على هذا النحو أو ذاك. وبعبارة اخرى ان الاستنباط ليس امرا غير خاضع للمعايير، وان لكل شخص منهجه الخاص في الاستنباط، وفلسفة الفقه هي التي تبين لنا المنهج الذي يتبعه كل فقيه في الاستنباط. وحتى علم الاصول لا يستطيع وحده بيان هذا المطلب. فلسفة الفقه تدلنا على المنهج الذي يسير عليه الفقيه في الاستنباط، وتفسر لنا من اين بدأ وكيف توصل الى اصدار هذه الفتوى. في حين ان دروس الحوزة لا تبحث في البداية التي انطلق منها الفقيه، وكيف توصل الى اصدار فتواه، ولا تتعرض لذكر المباني التي افترضها لعمله، وما هي المباني الاولى التي سار عليها؟ وهل هذه المباني قائمة على اسس اخرى ام لا؟ وهل كانت مبانيه الاولى فلسفية ام كلامية، ام استند الى نظريات في علم اللغة، ام انه جمع أو لفق بين هذا وذاك؟ والى اي مدى تم تحقيق هذه الاسس؟ والى اي حد يمكن التعويل عليها؟

هذه هي الاسئلة التي تتولى فلسفة الفقه الاجابة عنها، وهي تعكس من دون شك اهمية بحث هذه الفلسفة. والحوزات العلمية لم تألف النظر الى هذا المطلب من هذه الزاوية، وانما اعتادت فقط بيان المباني الاصولية على سبيل المثال، ولكنها لم تبحث في ان هذه المباني الاصولية هل هي البنى الاساسية الاولى، ام انها قائمة على بنى واسس اخرى؟ وهل هذه المباني من المسلمات ام المقبولات؟ وهل هي يقينيات ام

بديهيات، واوليات ام تجريبيات، ام ليست من هذه ولا تلك، بل هي نوع من الرؤية الكونية، التي يطلق عليها في التعبير المعاصر اسم الايديولوجية، أم لها تشعبات في الشؤون اللغوية مثلا؟

يوجد هنالك تصور يوحي بان كل ما يمكن طرحه في مباحث الالفاظ قد طرح من قبل علماء الاصول، إلّا ان اصحاب هذا التصور لا يلتفتون الى وجود نظريات اخرى اليوم في مباحث الالفاظ. هناك نظريات لغوية اخرى يجب الاطلاع عليها، وهي نظريات يعالج بها الاصوليون بحث الالفاظ.

يتضح في ضوء ما مر ذكره ان فلسفة الفقه تجيب عن السؤال عن ماهية علم الفقه، وتتولى في الواقع فك نسيج علم الفقه لترينا كيفية صياغته. وبعبارة اخرى يعتبر تاريخ وفلسفة الفقه مرآة تعكس لنا صورة كاملة عن علم الفقه. ويمكن القول ان فلسفة الفقه علم نقدي.

السؤال الآخر الذي يتبادر الى الاذهان هو: هل يمكن من خلال بحث فلسفة الفقه التوصل الى استنتاج فقهي ام لا؟ وبعبارة اخرى هل توجد لمباحث فلسفة الفقه فائدة في النظريات الفقهية ام لا؟ والحقيقة هي ان فلسفة كل علم لا يمكن الاستفادة منها في ذلك العلم. فمسائل كل علم تدخل في اطار ذلك العلم، بينما تقع فلسفته خارج ذلك الاطار. ولا يمكن اتخاذ فلسفة الفقه كمسألة تطبيقية في علم الفقه. ولكن توجد هناك قضية وهي ان الاهتمام بفلسفة الفقه تقدم رؤية صحيحة عن كيفية تكوين علم الفقه، وترشدنا الى علم فقه اكثر غنى وثراء ومنطقية، ويمكن ان تؤدي الى ايجاد فقهاء ذوي منهج افضل في الاستنباط. ويمكن لفلسفة الفقه ان تخدم علم الفقه من زاوية اخرى، وهي ان المرء حينما يدرس علاقة علم الفقه بالعلوم الاخرى يدرك ان كل متفقه لابد وان يكون عمله قائما على مبان معينة، فاذا ما عثر على نقطة ضعف في تلك المباني لا يمكن للفقيه حينها اصدار فتواه على اساسها. اذن يجب اولا التحقق من صحة تلك المباني، ثم اصدار الفتوى على اساسها. ويتبين من هنا ان فلسفة الفقه توجد انسجاما بين علم الفقه وسائر العلوم الاخرى. ومن الطبيعي ان علم الفقه إذا انسجم مع بقية العلوم، سينسجم ايضا مع حياة الانسان، ويتلاشى تلقائيا تعارضه مع الحياة الانسانية.

ساحاول فيما يلي القاء ضوء على العناوين التي وردت في ورقة عمل «فلسفة الفقه» كل على حده.

منهج البحث في «اهداف وغايات الفقه»

من جملة المطالب التي طرحت كواحدة من موضوعات البحث، هو موضوع اهداف وغايات الفقه. ولكن كيف ينبغي العمل من اجل تعيين تلك الاهداف والغايات؟

لا يمكن نظريا تحديد اهداف وغايات معينة للفقه. والمنهج الأمثل في بحث مثل هذه القضايا هو دراسة كيفية بدء صدور الرأي والاجتهاد الفقهي منذ بداية الاسلام، والغاية التي كان يهدف اليها، واول مسالة اجتهد فيها المجتهدون، ومدى التباين الذي حصل بين العلماء الشيعة والسنة فيما يخص المسائل والمناهج الاجتهادية فيها.

لا شك في ان دراسة مسيرة تاريخ الاجتهاد والتفقه تبين اهداف وغايات علم الفقه. والحقيقة هي ان فلسفة الفقه تعكس كيفية نشوء وتبلور اهداف وغايات الفقه تاريخيا. ولا يمكن بطبيعة الحال الجلوس في غرفة وتعيين وتقييم اهداف وغايات الفقه، وانما تاريخ الفقه هو الذي يدلنا على ماهية غايات الفقه.

منهج البحث في «مجال الفقه»

المسألة الثانية هي مجال الفقه. إذا كان المراد من الفقه هو علم الفقه، يجب الالتفات الى ان مجال علم الفقه شهد اختلافاً شاسعاً على مر الادوار. حيث اعتبر مجاله في بعض الادوار ضيقاً، في حين اعتبر في ادوار اخرى واسعاً. ومن البديهي ان الفقه في بداية نشوئه كان له مجال محدود. وفي العصر العباسي شهد مجال الفقه اتساعاً اكبر؛ ويعزى سبب ذلك الى ان الخلفاء العباسيين كانوا يرمون الى بسط نفوذهم من خلال التمسك بفتاوى الفقهاء؛ اي من خلال الاسلوب الفقهي. ولهذا كانوا يستفسرون من الفقهاء فيما يجب عليهم العمل به أو الانتهاء عنه. وهذه هي النظرية التي شاعت حينذاك، ويمكن الاطلاع على تجلياتها في كتب الغزالي ومن جملتها كتاب «احياء علوم الدين».

يقول الغزالي في كتابه ذلك: إن الفقيه يبين للسلطان ما ينبغي له فعله وما ينبغي له تركه، والسلطان يأخذ عن الفقيه مايجب عليه فعله أو تركه. ولما كان الوضع على عهد الخلفاء العباسيين على هذه الصورة، فلابد اذن ان يتسع مجال الفقه. بمعنى ان المجالات التي لم تكن خاضعة للرأى والاجتهاد، كان لابد لها ان تخضع منذ ذلك الحين فصاعدا للرأي والاجتهاد. وهذا يعني ان مجال الاجتهاد شهد اتساعا مضطرداً. وتبين لنا من هذا ان دراسة مجال الفقه معناها الاطلاع على كيفية اختلاف الميادين التي كانت تخضع

للرأي والاجتهاد الفقهي على مر الازمان والادوار.

دون الماوردي في كتابه «الاحكام السلطانية» (وهو من مجلدين لا يعرفان ان كانا من تأليف شخص واحد أو شخصين) ما يمكن ان ينفع الحكومة، وسطّره بصورة الفتوى. بينما لم يكن هناك شيء من هذا القبيل قبل قرن واحد من ذلك التاريخ، ولم يكن هذا النمط من التفقه موجوداً اساساً. ولكن بعد ما اتسع نطاق الفقه، ظهر ما يسمى اليوم بالفقه السياسي. على هذا الاساس ندرك ان معرفة الكيفية التي كان عليها نطاق الفقه تتطلب بحثاً تاريخياً، ولابد ان يتسم اسلوب العمل في هذا المجال بمنهج البحث التاريخي.

وبعد الانتهاء من هذا البحث يمكن ـ في ضوء ما رسم لعلم الفقه من مجال على مدى التاريخ ـ تحديد مجال الفقه. وبخلاف ذلك لا يتسنى على الاطلاق تحديد مجال نظري للفقه مثلما هو الحال في سائر العلوم. ونحن نستطيع طبعاً تحديد ذلك المجال بعد ان نأخذ بنظر الاعتبار كل ما مر به من اتساع على مر االتاريخ، ونقول على سبيل المثال ان مجال فقه احكام المكلفين هو ما نستقيه من المسار التاريخي للفقه. واذا رأينا ان هذا المجال كان محدوداً ولم يتجاوز اطراً معينة، يمكن في مثل هذه الحالة تبيان مكانة الفقه في المجتمعات التي تريد العيش على اساس اتساعه وضرورته.

وبما ان الفقه يحكم افعال المكلفين، فما هي طبيعة العلاقة بين الفقه والتنمية في المجتمعات النامية التي تريد العيش على اساس التنمية؟ ويمكن في مثل هذه الحالة فصل هاتين القضيتين عن بعضهما، والقول ان التنمية قضية، واحكام المكلفين قضية اخرى، وعلم الاقتصاد مسالة، والاحكام الفقهية التي تترك تأثيرات سلبية أو ايجابية على النظام الاقتصادي في بلد ما، مسألة اخرى. وهذا الفصل تتضح خصائصه عندما يتم تعيين مجال الفقه.

منهج البحث في «الحد الفاصل بين الفقه والاخلاق»

ان منهج البحث في هذا الموضوع هو منهج بحث تاريخي ايضاً. اي يجب معرفة ماهية علم الفقه الحالي في ضوء مساره التاريخي، ويجب بعد ذلك تعيين علم الاخلاق وموضوعه، لمعرفة هل المراد منه هو علم الاخلاق الموجود حاليا لدى المسلمين؟ ولابد ان يكون هذا هو المراد عادة؛ وذلك لان الفقه علم اسلامي ظهر بين المسلمين لدوافع دينية. واذا كان المراد هو معرفة الحد الفاصل بين الفقه والاخلاق لدى المسلمين، يجب

دراسة مكونات علم الاخلاق وعلم الفقه كلاً على حده، ثم النظر لاحقا في كيفية تبلور الحد الفاصل بين الفقه والاخلاق على مر الزمن. ومعنى هذا اننا يجب ان ندرك طبيعة ما حصل على الصعيد الخارجي.

الحد الفاصل بين الفقه والاخلاق هو غير الحد الفاصل بين الحقوق والاخلاق التي تدرج عادة في كتب فلسفة الحقوق؛ لان الحقوق المطروحة في كتب فلسفة الحقوق قضية ذات بعد عالمي ولا تختص بعلة معينة وترد ضمن تقسيمات العلوم الانسانية التي لا تتسم باية صبغة دينية. وحينما يتحدثون هناك عن الحد الفاصل بين الحقوق والاخلاق؛ يعتبرون موضوع الحقوق واحداً من العلوم الانسانية ويصنف ضمن حقل هذه العلوم، كما وينظرون الى علم الاخلاق كواحد من العلوم الانسانية ايضاً. بينما المراد هنا هو الحد الفاصل بين الفقه والاخلاق في الشريعة الاسلامية. ويمكن بطبيعة الحال ادخال بحوث اخرى في هذا المجال، نذكر على سبيل المثال اننا نستطيع البحث في طبيعة العلاقة بين الفقه وبين ما هو مطروح اليوم بشأن الاخلاق تحت عنوان فلسفة الاخلاق. اما السؤال عن حدود هذه العلاقة فهو موضع تأمل ولا ندخل فيه حاليا؛ على اعتبار انه من الدرجة الثانية في الاهمية.

منهج البحث في «الحد الفاصل بين الفقه والحقوق»

يبدو ان المراد من الحقوق هنا هي الحقوق غير الفقهية التي وفدت على البلدان الاسلامية من اماكن اخرى، وهذا العنوان يمكن ان يكون ذا طابع علمي فيما لو امكن تفسير الحقوق فيه بالقوانين (وفقاً للتعبير المتسامح) التي تحكم المجتمع عينياً؛ سواء كان مصدرها الفقه ام المشرع القانوني.

من المعروف ان علم الحقوق بمعناه الحديث ليس قديماً في البلدان الاسلامية. ففي ايران مثلا لعل موضوع الحقوق طرح قبل ثورة الدستور (المشروطة) بقليل. وينظر الى الحقوق من هذه الزاوية على انها القانون الرسمي للبلاد. والتقسيم الموجود في كليات الحقوق يشمل الحقوق الرسمية الموجودة، بما في ذلك الدستور والقوانين الاخرى، كالحقوق العامة والحقوق الخاصة. كما ومن المحتمل ان يكون مصدر القوانين الرسمية الموجودة في بلد ما هو الفقه، أو قد يكون مما شرع في المجلس التشريعي. وعلى هذا الاساس يجب ان يكون المراد من هذا العنوان هو معرفة ما هو موجود في البلدان

الاسلامية، وما سبب تسميته باسم الحقوق؟ ولاي اعتبار يطلق عليه اسم الفقه؟ وما هي القوانين المستقاة من الفقه، وما هي القوانين التي تسن في المجالس التشريعية؟ وهذا هو ما يمكن اعتباره الحد الفاصل بين الفقه والحقوق. ويجب النظر من الوجهة التاريخية الى ما كان عليه علم الفقه، وما كان عليه علم الحقوق في البلدان الاسلامية. ويستنتج من هذا ان منهج البحث يجب ان يكون تاريخيا بالدرجة الاولى.

منهج البحث في «الحد الفاصل بين الفقه والعادات والتقاليد»

وهنا ايضا يجب تطبيق منهج البحث التاريخي. وينبغي ان نلاحظ ما كانت عليه العادات والتقاليد وما هي علاقتها بالفقه على امتداد مسار الفقه في المجتمعات الاسلامية عبر التاريخ. ولنرى على سبيل المثال متى استفاد الفقه من العادات والتقاليد، ومتى استند اليها وعول عليها. ومتى رفضها، ومتى تركها على ما كانت عليه ؟ ومتى اقر بتلك العادات والتقاليد، ومتى غيرها ونسخها؟ ان بحث العرف الذي يدرس في علم الاصول، هو بحث تاريخي بالدرجة الاولى. واذا شاء المرء ان يقدم رأياً استنباطياً في مثل هذه الموارد، يكون قد خرج حينذاك عن اطار فلسفة وتاريخ الفقه. وإذا شاء احد ان يقدم رأياً على غرار رأي المجتهد، ويقول ان العرف نافذ هنا وغير نافذ هناك ، فرأيه هنا بمثابة الافتاء الاصولي أو الافتاء الفقهي، والافتاء الاصولي أو الفقهي ليس من تاريخ الفقه ولا فلسفة الفقه. لان فلسفة الفقه تدرس ما كان قد وقع فحسب.

ولا يمكن في فلسفة الفقه اصدار احكام جاهزة. فاذا رسمنا الحد الفاصل بين الفقه وبين العادات والتقاليد، وقلنا هذا هو حد العرف، وهذا هو حد الفقه، هنا يجب ان يتدخل الفقه، وهناك يجب ان يتدخل العرف، فهذا يعتبر بحد ذاته افتاء. وهذه قاعدة جاهزة، وتسمى بالتعبير المعاصر باسم المعيار. والتكلم وفقا لمعايير معينة لا يحمل اية ابعاد فلسفية، وانما هو كلام صادر وفقاً لمعايير ثابتة، وعلى اساس قوانين واضحة، واستناداً الى احكام فقهية مسبقة. يجب الالتفات هنا الى ان من يريد اجراء بحث منهجي عليه ان لا يهمل الاسلوب الواجب اتباعه في ذلك البحث.

تاريخ علم الفقه

منهج البحث في «العلاقة بين الفقه والدين»

إذا اردنا بحث هذا العنوان في اطار فلسفة الفقه لا يمكننا اعطاء معنى للفقه وللدين من

عندنا، ثم نحدد فيما بعد طبيعة العلاقة بين الفقه والدين. صحيح ان بامكاننا الادلاء بمثل هذه الآراء، إلّا ان مثل هذه الآراء لا تعدو ان تكون آراء كلامية ومتألّهة، وهي آراء ضرورية في موضعها طبعاً، واما اعتبارها واحدة من مسائل فلسفة الفقه، فيجب ان نرى كيف كان ينظر الى الفقه والى الدين بين المسلمين خلال العهود المختلفة، وما هي طبيعة العلاقة التي كانت تربط بينهما؟ وهذه القضية ذات صلة وثيقة بالنزاع الذي احتدم بين الفقهاء والعرفاء والمتصوفة من جهة وبين الفلاسفة والفقهاء من جهة اخرى، وبين الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة من جهة ثالثة، حول حقيقة الدين.

هذه الامور يجب بحثها في مظانها للتعرف على رأي العرفاء والاطلاع على رؤيتهم لحقيقة الدين، وما هو وجه اعتراضهم على الفقهاء. وهذا ما بحثه الغزالي في «احياء علوم الدين» والطوسي في «اول اللمع»؛ فقد قال الغزالي في «احياء علوم الدين»: ان الدين طريق الآخرة، والفقه ليس علماً للاخرة بل هو علم للدنيا.

ان البحث في طبيعة العلاقة بين الدين والفقه معناه ان يرى المرء كيف كان المسلمون ينظرون الى الدين، وكيف كانوا ينظرون الى الفقه، وكيف كانوا يقيمون العلاقة بينهما. واذا شاء احد ان يدلي برأيه ويحدد حقيقة الفقه وحقيقة الدين، ويعين طبيعة العلاقة بينهما، فهذا الرأي له وزنه في موضعه، ولكنه ليس من موضوعات فلسفة الفقه.

منهج البحث في «العلاقة بين الفقه والكلام»

بما ان المراد من الكلام هو علم الكلام الذي يتناول دراسة موضوعات محددة ومشخصة، فان العلاقة بين هذين العلمين مطروحة على بساط البحث. ومنهج البحث يتناول هنا معرفة المباني الكلامية والمعتقدات الكلامية التي اتخذت بشكل غير مباشر كاساس للفتاوى الفقهية. فالفقه يستفيد من المفاهيم والمعطيات الى اقصى حد ممكن لاعطاء مفهوم صحيح عن «حكم الله». والفقه في حقيقة الامر مبين لحكم الله. إلّا ان حكم الله مفهوم، واذا انتزع هذا المفهوم من يد الفقيه لا يبقى هناك موضوع للفقه.

الفقيه يستفيد من مفهوم حكم الله، فيجب اذن ان يكون لديه تصور عن حكم الله وان يعلم معنى حكم الله. وعلى هذا الاساس يجب معرفة ماهية المباني الكلامية التى تتخذ كاساس لعمل الفقيه على نحو غير مباشر.

منهج البحث في «العلاقة بين الفقه والعلوم الحديثة»

هذا بطبيعة الحال بحث جديد. ولا مجال فيه للتحدث عما ينبغي ان يكون وعما لا ينبغي ان يكون. وانما يجب معرفة طبيعة العلاقة بين الفقه والعلوم الاخرى في كل عصر من العصور. اما إذا اراد احد ان يضع بنفسه اسساً ويقول بوجوب الاستفادة من العلوم الحديثة في هذا الحقل، ووجوب ادخال العلوم الحديثة في ذلك الحقل من حقول الفقه، فهذا الامر لا يدخل ضمن فلسفة الفقه وضمن تاريخ الفقه.

فاذا قال على سبيل المثال بوجوب الاستفادة من العلوم الحديثة في معرفة الموضوعات، فهذا اساس يجب في ضوئه الاستفادة من العلوم الحديثة في معرفة الموضوعات. وهنا يجب ان نرى باي علم من العلوم يرتبط هذا الموضوع، وهو بطبيعة الحال لا يدخل في اطار فلسفة الفقه. واذا اراد احد بحث هذا الموضوع بصفته تاريخاً للفقه أو فلسفة للفقه، فيجب عليه ان يرى متى يستفيد الفقه ـ بما يتألف منه من مكونات ـ من العلوم الحديثة.

منهج البحث في «الاجتهاد والعوامل المؤثرة فيه»

فيما يخص الاجتهاد والعوامل المؤثرة فيه، يجب بحث عملية الاجتهاد ومعرفة ماهيتها، اي ما هو تفسير المجتهد للكتاب؟ وماذا يفعل المجتهد عند عملية الاجتهاد؟ اما فيما يخص العوامل، فهناك مجموعتان من العوامل التي يجب بحثها في هذا الصدد، وهي العوامل المعرفية، والعوامل غير المعرفيه.

من جملة البحوث الواجب دراستها هنا هو معرفة العوامل والمقدمات المعرفية المؤثرة في عملية الاجتهاد. فالاجتهاد الفقهي هو عبارة عن نوع من التفسير للكتاب والسنة. وكل من يجتهد يفسر الكتاب والسنة على نحو من الانحاء؛ اي ان البحث هنا بحث هرمنطيقي. وفي هذا التفسير تؤدي العوامل المعرفية؛ اي القبليات والتطلعات دوراً مهماً. اما المجموعة الاخرى من العوامل فهي عبارة عن الميول والعواطف والمشاعر الشخصية التي يجب ان يبقى المجتهد مصونا من تأثيراتها.

منهج البحث في «العلاقة بين الفقه والزمان والمكان»

إذا اردنا بحث هذه المسألة في فلسفة الفقه يجب علينا بحثها تاريخياً وليس على اساس المعايير الناجزة؛ لانها في مثل هذه الحالة تخرج عن فلسفة الفقه. يجب دراسة

علاقة الفقه بالزمان والمكان ومعرفة المواضع التي راعى فيها الفقهاء مقتضيات الزمان والمكان، والمواضع التي لم يراعوا فيها ذلك. ومن بعد التحقيق في المراد من الزمان والمكان، وبعد دراسة اسلوب عمل الفقهاء نحصل على نظرية تبين تأثير أو عدم تأثير الزمان والمكان في الفقه.

اما العناوين الاخرى من امثال: الفقه المقارن، والضمانة الاجرائية للفقه، واعادة النظر في العلوم الاساسية كالاصول والرجال، فلا علاقة لها بتاريخ وفلسفة الفقه. كما ان «تبيين الاحكام الاجتماعية في الاسلام» لا يدخل ضمن تاريخ الفقه ولا ضمن فلسفته. وكذا الحال بالنسبة الى عنوان «الرد على شبهات عدم فاعلية الفقه» فهو لا علاقة له بتاريخ وفلسفة الفقه وانما هو موضوع كلامي. فضلا عن ان من يستخدمون امثال هذه التعبيرات يجب ان يحددوا على وجه الدقة ما هو المراد من «فاعلية الفقه»؟ واذا سمح لنا الوقت وانتهينا من بحث الموضوعات التي نريد تناولها وخاصة موضوع مكانة علم الفقه في المجتمعات التي ترمي الى مواكبة التطور والتنمية التي يشهدها عالم اليوم، حيث يجب ان يتضح على وجه التحديد ما الذي تتوقعه مثل هذه المجتمعات من الفقه وما هي مكانته فيها؟ فاذا اتضحت المكانة وعرفت التوقعات يتضح عند ذاك معنى الفاعلية في هذا المجال. واستنادا الى ما مرّ ذكره إذا لم تتضح مكانة الفقه والتوقعات التي تترقبها منه مجتمعات اليوم، يبقى مفهوم الفاعلية غامضاً. اضف الى ذلك ان هذا التعبير تعبير كلامي ولا مكان له في تاريخ وفلسفة الفقه.

ان «بحث تطور وتغير الفقه» بحث تاريخي وله معنى واضح، ويعنى بدراسة تاريخ الفقه. كما وان «بحث المذاهب الفقهية» لو تمت دراستة على النحو الصحيح لكانت له صلة بتاريخ الفقه وبفلسفة الفقه. ويجب ان تسير مثل هذه الدراسة وفقاً لمنهج البحث التاريخي.

ولكن ما هو المراد من «بحث السيرة الفقهية للفقهاء»؟ يبدو ان المراد هو الاسلوب الفقهي الذي اتبعه كل واحد منهم، اي المنهجية التي اتبعوها، كأن يقال ان الشيخ الطوسي سار على منهج معين فيما سار العلامة الحلي على منهج غيره. نعم إذا بحثنا المناهج التي سار عليها فقهاء مختلفون ـ وهذا بطبيعة الحال بحث تاريخي ـ فهذا البحث له صلة بتاريخ الفقه وبفلسفة الفقه. ولكن على كل حال يجب دراسة المنهج الفقهي للفقهاء وفقاً لمنهج البحث التاريخي.

اما بالنسبة الى موضوع «المصادر الفقهية» إذا كان بمعنى البحث في المصادر التي استفاد منها الفقهاء، فالموضوع له علاقة بفلسفة الفقه. اما إذا اتبعت فيه الصيغ المعيارية وحددنا ما يمكن اعتباره مصدرا مما لا يمكن اعتباره مصدرا، فهذا لا يدخل ضمن بحث فلسفة الفقه. ويمكن طبعا بل ويجب نقد كل ما وقع في الفقه في جميع الحالات التي يستخدم فيها المنهج التاريخي بصفته كفلسفة للفقه. ومثل هذا النقد يعتبر جزءاً من فلسفة الفقه على شرط ان يكون النقد فلسفياً طبعاً وليس فقهياً أو اصولياً.

ب ـ النظم الفقهية:

العنوان الثاني الذي ورد في ورقة عمل قسم الفقه والحقوق وهو «النظم الفقهية». وقد تحدث المشروع عما يخص هذا العنوان بما يلي: «في سياق الرغبة الموجودة لصياغة نظم فقهية في الاقتصاد والتعليم والتربية وما شابه ذلك، يتم بحث موضوعات من قبيل ما قام به الشهيد الصدر وما شاكله، مثل اسلوب الوصول الى مقاصد الشريعة. واستقراء وبحث الاحكام لاجل وضع نظرية محددة، وتحقيق جديد في القواعد الفقهية ومكانتها في الاستنباط».

هذه المسائل الثلاث اصولية وفقهية. و«اسلوب الوصول الى مقاصد الشريعة» اما ان يكون من سنخ المباحث التي اوردها الشاطبي في «الموافقات». والغزالي في «المستصفى»، واما من سنخ المباحث التي كتبت، مؤخراً حول تلك الكتب، مثل علال الفاسي الذي كتب «مقاصد الشريعة ومكارمها» أو غيره. وهذه البحوث كلها اصولية وفقهية.

اما بشأن ما ذكروه بقولهم: «في سياق الرغبة الموجودة لصياغة نظم فقهية في حقول الاقتصاد والتعليم والتربية وما شابه ذلك، يتم بحث موضوعات من قبيل ما قام به الشهيد الصدر...» يجب ان نرى هل سمّوا هذا نظاما فقهياً، ام يريدون التوصل الى مسألة ليست من النظام الفقهي في شيء؟ الحقيقة هي ان ما يريدون التوصل اليه هو اكتشاف قواعد من القوانين، أو بنى تحتية من البنى الفوقية؛ وهذه البنى التحتية التي يكتشفونها ليست نظاما، وانما يمكن تسميتها بمجموعة من التعاليم الاخلاقية أو القواعد. أو يمكن على احد الاوجه تسميتها بالحكم. الشهيد الصدر لا يزعم انه قدم نظاما فقهيا بل يرى انه من الممكن في الاقتصاد التوصل الى اربعة أو خمسة اصول، ثم يقال ان الشريعة قد امرت

بتنظيم الاقتصاد لغرض بلوغ هذه الاهداف. ويقول انه استخلص هذه الاصول من سبر القوانين والآراء. بمعنى انه يكتشف بنى تحتية من البنى الفوقية. غير انه لم يطلق على ما اكتشفه اسم النظام الفقهي، بل يقول انها اصول امرنا الشارع بترتيب نظامنا الاقتصادي بالشكل الذي يضمن تحقيق هذه الاهداف. ولهذا السبب نجده اكثر ما يستخدم بشانها اسم المذهب ويعتقد انها لا تقدم لنا نظاماً بل مذهبا.

ج ـ الموضوعات والقضايا المستجدة:

ورد تحت العنوان الثالث في ورقة عمل قسم الفقه والحقوق ما يلي: «المطالعة الجادة والجديدة لقضايا وموضوعات قديمة تواجه اشكالات واعتراضات، من امثال الارتداد والبلوغ وما شابه ذلك....» وهذه البحوث جديدة تماماً.

اهم قضايا فلسفة الفقه

«عملية الاجتهاد»

غرضنا من طرح هذا البحث هو تسليط مزيد من الضوء على ما يسمى بعملية الاجتهاد. والحقيقة هي ان بحث عملية الاجتهاد يوضح ماهية ما يجري عند الاجتهاد. وهذا الموضوع يرتبط ببحث «الاجتهاد والعوامل الموثرة فيه»، وكذلك ببحث «العلاقة بين الفقه والكلام».

هل الفقيه الذي يجتهد ويستنبط حكما من النص، تتأتّى له هذه العملية من خلال الرجوع الى الكتاب والسنة وفهم شيء من الآية أو الرواية، ام ان ما يفهمه رهين بمجموعة من المباني التي اقرها مسبقاً؟ والجواب عن هذا السؤال يفيدنا في معرفة كيف ان الافتاء والاستنباط رهين بمجموعة من القضايا المتسالم عليها من قبل. ولنذكر على سبيل المثال ان الفقيه يدعي في بعض الحالات ـ بناء على ما لديه من مسلمات مسبقة ـ اننا نستطيع التوصل الى حكم ابدي؛ بدليل اطلاق بعض التعبيرات، أو بدليل اشتراك المخاطبين في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والناس الذين ياتون من بعدهم بالتكليف، وهو ما يصطلح عليه بـ«اشتراك الحاضرين والغائبين بالتكليف». ولكن كيف يمكن للفقيه النجاح في طرح مثل هذا الادعاء؟

ان من جملة القضايا المهمة في عالم اليوم هو الفصل بين الاحكام الثابتة والاحكام المتغيرة. فالاحكام الثابتة هي مجموعة الاحكام الدائمة والابدية، اما الاحكام المتغيرة،

فمهما كان معناها، فهي في ختام المطاف غير ثابتة ولا دائمة، ولكن من المسلم به ان هناك مجموعة من الاحكام الثابتة.

ليست هناك حاجة للافتاء والاجتهاد في الضروريات من الدين، وهذه الضروريات مستثناة من الافتاء وانما يكون الافتاء والاجتهاد في المواضع التي فيها امر نظري. والاجتهاد امر نظري، وهو عبارة عن ادلاء بالرأي، وتمحيص للرأي. وعندما يعلن الفقيه عن طريق الاجتهاد ان هذا الحكم حكم ابدي، كيف يتاتى له الحكم بابدية هذه الفتوى؟ في مثل هذه الحالات يتمسك الفقيه عادة باطلاق الادلة. وحينما يقال ان الادلة مطلقة فمعنى ذلك ان الزمان والمكان لم يذكرا فيها. واطلاق الادلة يوجب حرمة أو وجوب هذا الحكم على المكلف بشكل دائمي.

وحينما يطرح على بساط البحث موضوع الحاضرين والغائبين، ويعرض سؤال مفاده ان الأدلة إذا كانت مطلقة بشأن الحاضرين، كيف يمكن اطلاقها بشأن الغائبين؟ يأتي الجواب ان الغائبين اذا لم يكونوا معنيين بالخطاب، ولم يكن الخطاب موجهاً اليهم، فان مدلولاته غير مقيدة، ولذا لا معنى لعدم اطلاقه بالنسبة لهم، ولهذا وصلوا بالقضية الى حد قالوا فيه ان هناك مسألة تسمى باشتراك الحاضرين والغائبين في التكليف. وهذا المطلب مسبوق بمقدمة هي ان المرء يمكنه استخلاص ابدية الحكم من اطلاق الادلة، فيما إذا كانت ابدية الحكم ملحوظة لديه من ذي قبل؛ اي يمكنه ان يتصور احتمال وجود حكم ابدي في مثل هذه الحالة. واذا لم يستطيع تصور جعل الحكم، لا يمكنه عند الاثبات الرجوع الى دليل يستفاد منه الاطلاق.

يصح الاطلاق على الدوام فيما إذا سبق بتصور امكانية الاطلاق. وهناك قضية مهمة وهي كيف يتسنى للفقيه تصور امكانية الاطلاق؟ الحقيقة هي انه يستطيع تصور امكانية الاطلاق فيما إذا كان لديه تصور خاص عن الانسان وعن المكلف وعن الحكم، بحيث يمكنه ان يحتمل من خلال التصورات المختلفة امكانية جعل الحكم ابدياً في هذا الموضع الخاص. واذا افتقد الفقيه مثل هذا التصور ولم يستطع ان يتصور مثل هذا الاحتمال ويتقبله، لا يمكنه الانتقال الى مرحلة لاحقة يقول فيها ان اطلاق هذه الادلة يفيد جعل مثل هذا الحكم ابدياً، خاصة إذا كان هناك اعتقاد يفيد ان الاحكام مبنية على اساس المصالح والمفاسد الواقعية، وهذه النظرية معناها ان عمل المكلف اما ان تترتب عليه مصلحة أو مفسدة، فيجب ان تكون لديه القدرة على ان يتصور امكانية ان تترتب

على هذا العمل مثل هذه المفسدة أو المصلحة في كل الظروف وفي جميع المجالات وفي جميع المجتمعات وفي كل العصور. ويجب ان يكون لديه تصور جديد عن معاني المصلحة والمفسدة. ولابد ان يكون لديه فهم لمعاني العمل والمكلف والمصلحة والمفسدة وامكانية الابدية، لكي يعتقد بامكانية جعل الحكم ابدياً. واذا اعتقدنا بامكانية جعل الحكم على هذه الصورة، يصل الدور حينئذ الى فهم واستيعاب امكانية مثل هذا الاطلاق؛ اي يصل الدور الى بلورة مثل هذا التصور.

المثال الذي اوردته فني الى حد ما ولا اتوقع طبعاً ان تهضمه الاذهان على الفور. وانما اردتكم ان تفكروا فيه. ولكن هناك مدخل مناسب لبحث هذه القضية وهي كيف توجد في الكثير من الحالات مسائل مفروغ منها لو اننا التفتنا اليها غالبا ما نصل الى هذه النتيجة وهي، هل التحقيق فيها واجب ام لا؟ وهل هناك ضرورة لاعادة النظر فيها ام لا؟

ولكن من الذي يطرح هذه المسائل؟ ان حوزتنا العلمية لا تطرح عادة مسائل تتناول حالات صحه وعدم صحّة جعل الحكم ابدياً. وامثال هذه الموضوعات لا وجود لها في كتب الاصول ولا في كتب الفقه، هناك كلام كثير عن الحكم، ولكن لا يوجد شرح للسبب الذي يجعل بعض الاحكام مجعولة بنحو ابدي، والبعض الآخر منها ليست مجعولة بنحو ابدي. وحينما نتحدث عن المصالح والمفاسد، ونقر بوجود تلك المصالح والمفاسد، ونقول ان المصالح تفضي ذاتيا الى ان يترتب على العمل مصلحة أو مفسدة، وحتى ان لم نكن نعلم على وجه الدقة ما هي تلك المصلحة أو المفسدة. اذن لابد ان نتصور ان هذا العمل تتمخض عنه مفسدة على الدوام، أو مصلحة على الدوام. واذا اردنا تصور وجود مثل هذا العمل، لامناص امامنا من وجوب معرفة ماهية العمل، وما هي طبيعة علاقته بالفرد؟ وما هي طبيعة علاقته بالمجتمع؟ وما معنى مصلحته أو مفسدته؟ هذا مجرد مثل واحد، وعليكم ان تتأملوا فيه.

إذا افتى الفقيه نظرياً بأبدية حكم ما، ان لم يكن قد تسالم على هذا المبنى منذ البداية ولم يكن يعتقد بامكانية مثل هذا الجعل، لا يمكنه الافادة من ادلة الاطلاق. فهل يمكن لاحد ان يزعم ان اطلاق الادلة نفسه يكشف عن وجود امكانية جعل الحكم ابدياً في هذه الحالة؟ وهل الادلة قادرة على الكشف عن مثل هذا الامر. أم ان امكانية مثل هذا التصور من حيث التفسير وعملية الاجتهاد متقدمة على هذا الاطلاق منطقا ورتبة، ولولاها لما وصل الدور الى الاطلاق والاستظهار؟

ونصل من خلال دراسة وتمحيص القضايا الى ان هناك مجموعة قضايا تعتبر بالنسبة للفقيه بمثابة مسلمات مفروغ منها بدون ان تكون حاضرة في ذهنه وبدون ان يكون قد التفت اليها عن وعي. ولكن إذا وضعت هذه المسلمات موضع التمحيص ولم يستطع البعض منها الصمود امام الاعتراضات المثارة ضدها، فما هو الواجب في مثل هذه الحالة؟ يجب طبعاً التحقق من تلك المباني.

كان بودي قراءة بعض المقالات التي كتبتها قبل عدة سنوات خلت عن الدين والعقل، بيد انني فضلت الانصراف عنها لضيق الوقت. لقد سبق لي ان اوردت هذه الموضوعات في تلك المقالات، وخاصة فيما يتعلق بكيفية التوصل الى الاحكام التي توصف نظرياً بالابدية أو عدم الابدية. ولغرض الاطلاع على مزيد من التفاصيل حول هذه الموضوعات يمكن الرجوع الى ما نشر منها في سبعة اعداد من دورية «كيهان فرهنگي = العالم الثقافي» قبل سبع أو ثمان سنوات.

الاحكام الثابتة والمتغيرة في فكر العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري

يلاحظ في بعض كتابات العلامة الطباطبائي أو الشهيد المطهري انهما فصلا بين القوانين الثابتة والمتغيرة، فقد اتخذا ملاكاً معينا في الفصل بينهما. وحينما اثيرت ضدهما اعتراضات حول كيفية الحديث عن قوانين ثابتة لحياة انسانية خاضعة للتغير، تلخص ردهما في ان للحياة الانسانية جانبين: احدهما ثابت والآخر متغير؛ فالقوانين الثابتة للجانب الثابت من الحياة الانسانية، والقوانين المتغيرة للجانب المتغير منها.

طرح العلامة الطباطبائي هذه البحوث في كتبه المختلفة، وكذلك في تفسيره، وفي كتابه الذي يتناول فيه موضوع الاسلام والحاجات الحقيقية في كل عصر. واوردها الشهيد المطهري في كتابيه: «الاسلام ومتطلبات العصر» و«نظام حقوق المرأة في الاسلام». واكد المرحوم المطهري ان نظام الاسرة نظام طبيعي وفطري وثابت، وقد جاءت احكام الاسلام بشكل ينسجم مع الطبيعة والفطرة.

وحينما طرح المرحوم الطباطبائي وغيره من المفكرين الآخرين بحث الفطرة، طرحوه على صعيد الفرد وعلى صعيد الاسرة، اي على الصعيد الاجتماعي ايضاً، واشاروا الى ان الحياة الفردية والحياة الاسرية والاجتماعية لها اسس ثابتة لا تخضع للتغير والتبدل، وليس هناك اي تغير يمكن ان يطال هذه الجوانب، والاحكام

الثابتة في هذه الجوانب غير قابلة للتغيير، في حين تختص الاحكام المتغيرة بالجوانب المتغيرة.

وانا اتساءل هنا عن ماهية هذا التعامل مع القضية. وهل هذان الاستاذان اللذان يحظيان باحترامنا جميعاً، قد توصلا من خلال العلوم والمعارف والتجارب البشرية السابقة الى معرفة الجوانب الثابتة والمتغيرة في الحياة الانسانية؟

حاول الشهيد المطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الاسلام» البرهنة على ان تعدد الزوجات قائم على نظام الطبيعة، واكد ان تعدد الزوجات ينسجم مع طبيعة الرجل، وان اقدام الرجل على خطوبة المرأة يتطابق ـ استناداً الى معطيات علم النفس ـ مع طبيعة الرجل؛ على اعتبار ان الرجل تجسيد للتحرك والفاعلية والمرأة رمز للمحبة والدلال، وهذا المعنى يصدق على جميع الكائنات الحية، اذ ان الذكر هو الذي يطلب الانثى. وخلاصة القول هي ان كثيراً من العادات والتقاليد السائدة لدى المسلمين تنسجم مع طبيعتهم وتكوينهم الروحي.

وهكذا يذهب العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري الى القول بامكانية جعل الحكم أبدياً في مثل هذه المجالات. (وان لم يتطرقا اليه بشكل مباشر) على اعتبار ان هذه المجالات في الحياة الانسانية غير متغيرة. ونظراً لوجود مثل هذا التصور، تتخذ تلك الاطلاقات معناها بالنسبة لهما. ولولا وجود هذا التصور لما كان لتلك الاطلاقات اي معنى.

ان وجود جانب ثابت وجانب متغير في حياة الانسان يعني اننا ننظر الى التكوين ونحدد في ضوئه وظيفة التشريع. ونرى عالم التشريع من خلال النظر الى عالم التكوين، لا ان نكتشف كيفية عالم التكوين من خلال معرفة عالم التشريع. وهذان رأيان مختلفان؛ حيث يبدو للوهلة الاولى ان عالم التكوين يكتشف عبر التشريع. ولكننا حين تطبيق هذه الاستدلالات نجد العكس، حيث نرى ان التكوين هو الذي يدل على كيفية وجوب فهم التشريع. وحينما نقول: إن بعض الجوانب ثابتة وبعضها الآخر متغير فمعنى ذلك اننا نرى التشريع مطابقاً للتكوين. وعندما نعرض التكوين ونقول هذا هو التكوين نقول حينها ان التشريع يمكن فهمه؛ اي لو عجزنا عن البرهنة على وجود جوانب ثابتة وجوانب متغيرة في حياة الانسان، لما كان لدينا ما نقوله في هذا المعنى.

ولكن يجب ان نرى هل للحياة حقا جوانب ثابتة واخرى متغيرة؟ ليس هذا هو

الموضوع الذي اود بحثه. وانما موضوعي هو ان من حاولوا الاجابة عن هذا السؤال تلخص كلامهم بالقول ان تشريع الحكم الثابت والمتغير له معيار، وما لم يتضح ذلك المعيار لا يمكن اعتبار حكم ما ثابتا أو متغيراً، وهذا المعيار للثابت والمتغير انما يكون في حياة الانسان. واذا لم يستطع المرء القول بوجود جانب ثابت لا يمكنه التمسك باطلاق الادلة واثبات ابدية الحكم. لانه في مثل هذه الحالة لا يتضح لديه هل من الممكن جعل الحكم ابدياً ام لا؟ ومتى ما اراد المرء استظهار ابدية الحكم من آية أو رواية، يجب عليه ان يحتمل امكانية جعل ذلك الحكم ابدياً.

مكانة الفقه في المجتمعات المتطورة والنامية

ما هي مكانة الفقه في المسار التاريخي للمجتمعات المعاصرة التي اخذت حياتها تتبلور وفقا للخطط والبرامج التنموية؟ وما الذي تنتظره مثل هذه المجتمعات من الفقه؟ وهل يغير التخطيط مجريات الحياة؟

ان الذين يريدون التكيف مع الوضع الموجود لا يخططون لحياتهم. والشخص الذي يتقبل التخطيط هو الشخص الذي يرمي الى تغيير واقع الحياة؛ لان التخطيط يؤدي الى تغيير مجريات الحياة. وتغيير الواقع القائم سواء في المجالات الاقتصادية ام الاجتماعية والسياسية عمل له اهدافه وآلياته. وكل من يقوم بعمل لا شك انه يستهدف من ورائه مقصداً وغاية، وفضلا عن الغاية فان للعمل آليته التي يتحقق بها، وله نمطه الخاص في تغيير الواقع واي بلد ومجتمع يريد التخطيط يجب عليه ان يحدد الغايات والاهداف المرجوة من وراء ذلك التخطيط.

ولكن ما معنى الحكم بالنسبة لمجتمع يبغي الحياة في ضوء التخطيط وتغيير واقع الحياة؟ أو ما هي مكانة الحكم الشرعي في مثل هذا المجتمع؟ الحقيقة هي إذا شئنا بيان مكانة الفقه في المجتمعات المتقدمة أو النامية، يجب علينا تحديد مكانة الحكم الشرعي في مثل هذه المجتمعات. فيمكن القول ان رسم تلك الاهداف يقع على عاتق الفقه، الفقه هو الذي يحدد وجوب أو استحباب أو جواز هذا الهدف أو ذاك، أو ينطبق عليه هذا الحكم أو ذاك.

إذا اتضح حكم الاهداف، يتضح عندئذ ما يجب ان تكون عليه عملية التخطيط. من البديهي ان عملية التخطيط ـ وبغض النظر عن الاهداف المبتغاة من ورائها ـ بيد العلم،

لابد من الاستعانة بالعلم لتغيير الواقع. وقد عبرت عن هذه القضية في مقالة لي كتبتها قبل ثمان سنوات بـ «آلية وانماط الحياة» وبينت حينها ان الفقه يستطيع بيان الاهداف والقيم ولكنه لا يبين الاساليب والآليات، وانما العلم هو الذي يعين الآليات والاساليب والانماط. وبعبارة اخرى؛ حيثما يكون هناك حكم أو حق؛ فالموضوع خاضع لمجال الفقه، واذا لم يكن الموضوع متعلقا بالحكم والحق، فلا موضع للفقه، هذا من جهة. ومن جهة اخرى يدخل تعيين الاهداف في اطار الفقه، في حين تدخل كيفية التخطيط ضمن نطاق العلوم.

حوار حول البحث

▣ ما هو مرادكم من القول ان الفقه يلبي بعضاً من متطلبات المجتمع؟

□ المراد هو ان الفقه اداة يتم بواسطتها تنظيم علاقات افراد المجتمع، وهذا هو ذات الرأي الذي يذهب اليه الغزالي في قوله «ان الفقه علم الدنيا». والفقه بهذا المعنى هو علم الدنيا الذي يبسط به السلطان حكمه؛ اي انه يفصل بواسطته في المنازعات التي تنشب بين الناس. وينظم به علاقاتهم. وهذا لا يتنافى مع صدوره من الله تعالى. انه تعالى جعل الفقه من اجل تنظيم علاقات الناس فيما بينهم بالشكل الذي يوفر لهم امكانية التعايش مع بعضهم.

يقول الغزالي ان الفقه ليس علماً للآخرة، بمعنى انه غير مقرب ولا مبعد بل من اجل تنظيم علاقات الناس، ويبدو ان الذين يطرحون موضوع «الفقه العملي» يقصدون هذا المعنى. وهذه واحدة من النظريات المطروحة في هذا الصدد.

وفي مقابل هذه النظرية طرحت نظريات اخرى من قبل علماء آخرين من جملتهم الفيض الكاشاني الذي يقول في كتابه «المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء»: ان الفقه ليس شيئا عمليا وانما هو مقرب ومبعد، اي ان ذات العمل الذي امرنا بادائه «مقرب» الى الله، وذات العمل الذي نهينا عنه «مبعد» عن الله. ويتضح لنا في ضوء ما مر ذكره ان هاتين النظريتين تقفان على طرفي نقيض.

▣ وهل نظرية الفيض الكاشاني هذه، نظرية كلامية ـ فلسفية؟

□ نعم، هي نظرية كلامية ـ فلسفية.

▣ طرحتم في مقالة لكم تحت عنوان «العقل والاصول» ان جذر علم

الاصول هو الكلام، في حين ان هذين العلمين مختلفان من حيث الموضوع، فكيف يكون احدهما اصلاً للآخر؟

□ لا اتذكر ما كتبته حينها، ولكن يبدو على الظاهر ان اول ما كتب في علم الاصول هو «الرسالة» للشافعي الذي نهض في كتابه هذا بتأسيس علم الاصول، وكانت جميع المباحث التي أنشأ على اساسها مباحث كلامية، كالبحث في معنى الحكم، وتصور الله سيداً ونحن عبيده، وافتراض وجود احكام واوامر ونواه لله. وهذه كلها مباحث كلامية.

اما فيما يخص القول بان القطع حجة وحجيته مستقاة من العقل، توجد هنا نقطة لا تتم بدونها الحجة العقلية للقطع، وتلك هي ان الانسان إذا استيقن صدور امر معين من الله، تتم الحجة عليه، لان الله هو السيد، والسيد هو من تجب على العبد طاعته. ونستنتج من هذا ان القطع حجة عقلا.

اما إذا لم يبحث في معنى المولى وانما بحث في معنى «الله» وفي معنى «واجب الوجود» ووصل الى نتيجة مفادها ان «واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات» قد أمر ـ إذا امكن طبعاً اعطاء «الامر» معنى في الآراء الفلسفية؛ وذلك لان الامر والنهي لا معنى لهما في الفلسفة، لانهما يدخلان في عداد الشؤون الاعتبارية، ولكن إذا افترضنا ان الانسان يتقبل هذا المعنى ـ فهذا لا ينهي المسألة وانما يثور في الاذهان تساؤل عن الدافع الذي يجعلني اطيع هذا الامر. وهذه الطاعة انما تجب على المكلف فيما إذا اقر لله بـ «السيادة»، والاقرار بالسيادة موضوع كلامي. ولهذا السبب لو اننا تتبعنا اهم مباحث علم الاصول التي ظهرت في بداية نشوء هذا العلم، لوجدناها عبارة عن مجموعة من المباحث الكلامية. ومعنى هذا ان جذور «علم الاصول» تعود الى علم الكلام. وهذا لا يتضارب مع استقلال علم الاصول لاحقاً واشتماله على نظام ومعطيات خاصة به، واحتوائه على مباحث لا صلة لها بعلم الكلام، مثل مباحث الالفاظ التي تعتبر شيئاً خارجا عن علم الاصول ولا علاقة له بها.

▣ طرحتم في بحث لكم نشر في العدد الاول من مجلة «نقد ونظر»: «ان المسألة الاساسية في فلسفة الفقه هي: هل تؤثر النظريات الفلسفية والكلامية والرؤية الكونية للفقيه على كيفية فهمه للكتاب والسنة، ام لا يجب على الفقيه ان يحدد موقفه ازاء حدود ونطاق الاستنباط الفقهي، وما هي المسائل التي ينبغي عليه الرجوع فيها الى الكتاب والسنة؟ وما هي

المسائل التي لا يجب عليه الرجوع فيها الى الكتاب والسنة»؟ وظاهر هذا القول هو ان الفقيه يجب عليه تحديد موقفه ازاء هذه القضية التي تطرح عادة ضمن اطار فلسفة الفقه. فكيف يمكن التوفيق بين كلامكم ذاك وبين قولكم اليوم ان فلسفة الفقه يجب ان لا تتحدد فيها المواقف؟

□ توجد هنا قضيتان؛ الاولى هي ان الفقيه يجب عليه اتخاذ موقف محدد في مقام الفقاهة، وهذا امر لا شك فيه؛ لانه ان لم يتخذ موقفاً لا تتكون لديه قدرة على الاستنباط. اما القضية الاخرى فتختص بمن يريد معرفة ماهية الفقه، هل يجب عليه ان يتخذ موقفا محددا في هذا الحقل ام الذي يهمه هو معرفة ماهية المواقف التي يتخذها الفقهاء في مقام الفقاهة؟ وهل هي مواقف متينة قادرة على الصمود امام النقد ام لا؟ اي ان يضعها قيد المحك والتمحيص. وهذا التمحيص هو شيء آخر غير اتخاذ الموقف الفقهي. ومعنى هذا ان الانسان يستطيع في فلسفة الفقه تمحيص المواقف بصفته ناقداً، وهذا عمل فلسفي اي تفلسف، ولكنه في مقام التفقه. والفقيه هو الذي يجب ان يتخذ موقفاً وعمله هذا عمل فقهي. اما ما قلناه سابقاً فهو عدم امكانية اتخاذ موقف فقهي أو كلامي في فلسفة الفقه.

▣ حينما يتخذ الفقيه موقفاً معينا فهو لا يؤدي عندئذ عملا فقهيا؛ لان عمله هذا يقع خارج نطاق الفقه، ويدخل ضمن دائرة فلسفة الفقه، ولكن بامكان الفقيه اداء هذه المهمة بصفته فيلسوفاً في الفقه، واتخاذ موقف معين من خلال القاء نظرة خارجية عامة ثم تطبيق ذلك على الفقه.

□ اتخاذ الموقف الفقهي في مثل هذه الحالات امر داخلي ويتضارب مع النظرة الخارجية. النظرة الخارجية تنسجم مع النقد والتمحيص، وهي عبارة عن عملية «تفرج»، واما النظرة الداخلية واتخاذ الموقف الفقهي فهو عبارة عن عملية اداء لدور اللاعب. وبتعبير آخر: هذان موضوعان مستقلان احدهما عن الآخر. فاذا اراد احد ان يكتب عن فلسفة الفقه لا يمكنه ان يفعل ذلك انطلاقا من موضع الفقاهة. وهو حتى وان كان فقيها يجب ان لا يؤدي دور اللاعب، وانما يجب عليه ان يكتب في هذا الحقل انطلاقاً من موقف المتفرج.

حينما يتخذ الفقيه مثل هذا الموقف ويقول ان رأيي حول «مجال الفقه» هو وجوب الرجوع اليه في كذا حالات وعدم الرجوع اليه في حالات اخرى، فمثل هذا الموقف لا يدخل ضمن اطار فلسفة الفقه.

▣ اذن ما هو؟

□ اما ان يكون كلاماً أو فقهاً، إذ ليس كل مباحثنا داخلة في نطاق فلسفة الفقه. الفقيه حينما يتخذ موقفاً ازاء مجال الفقه، إما ان يتخذ ذلك الموقف بصفته متكلماً أو بصفته فقيهاً. فإذا اتخذ موقفه ذاك بصفته متكلماً، يكون عمله كلامياً، ويكون الفقيه في تلك الحالة متكلماً. اما إذا تعذر عليه الذهاب الى ما هو ابعد من ذلك؛ كأن يعتبر نفسه غير مقيد بالايمان الديني ويكون كمن ينظر الى الدين من الخارج، ثم يدلي برأيه في الحالات التي يجب والحالات التي لا يجب الرجوع فيها الى الفقه، يبدو هذا العلم حسب رأيي غير ممكن. لأنه حينما يقال متى يجب، ومتى لا يجب الرجوع الى الفقه، فمعنى ذلك افتراض «وجوب» واحد في هذا المعنى، ومعنى ذلك انه يريد القول متى يوجد هذا «الوجوب» ومتى لا يوجد. وما ان يفترض وجوب واحد في القضية حتى ينظر اليها على نحو قواعدي أو معياري. بمعنى ان تفسير هذا الشخص للكتاب والسنة تفسير قواعدي يعتمد على مجموعة من الاصول والقواعد الدينية. وهذا الموقف لا ينسجم مع الموقف الحر الموجود في فلسفة الفقه.

▣ تتخذ الفلسفة مواقف نقدية، والمواقف النقدية ليست ذات اثر تخريبي على الدوام، فقد تكون احياناً ذات اثر تصحيحي، وهذا التصحيح يعد بحد ذاته نمطاً من انماط اتخاذ المواقف. وعلى هذا الاساس فان الحالات التي تنتهي بالتصحيح تعتبر في الحقيقة عملاً فلسفياً ـ فقهياً واتباعاً لمنهج معين، اي ليست على النحو الذي يدفعنا الى ان تكون لدينا نظرة تاريخية، وهذا بحد ذاته نوع من المنهج القواعدي؛ لأن الدلالة الالتزامية على تصحيح اي نهج، هي تطبيقية، وان كانت على نحو نقدي.

□ اعتقد ان هنا ثمة اختلاف بين وجهات نظرنا؛ لانني اتحدث عن فلسفة الفقه وانتم تتحدثون عن فلسفة قادرة على مساعدة الفقه . كل المطالب التي عرضتها تدور حول موضوع فلسفة الفقه. وغاية فلسفة الفقه هي معرفة ماهية الفقه. اي ان نمحص بمنظار آخر ما يحمله الفقهاء من معرفة للفقه. ومن المحتمل ان ينهض بمثل هذه المهمة شخص فقيه، ولكن ليس من منطلق فقهي. صحيح ان الفقيه يجب عليه الإدلاء بارائه في المواقف التي تستلزم الرجوع الى الكتاب والسنة، ولكنه حينما يكون منهمكاً ببحث هذا المطلب هنا احتمال بان لا يكون حتى الآن قد حاز العلم الفقهي الذي يبحثه، لان المفترض هو ان علم

الفقه يريد ان يتشكل من هذه الفتاوى ذاتها. اما فيما يخص اتخاذ الموقف فان الفقيه لم يحز حتى الآن الفقه على شكل معرفة من الدرجة الاولى.

▣ هناك تعبير في التاريخ ينص على وجود فلسفة «علم التاريخ» وفلسفة «التاريخ»، فلو استطعنا الفصل بين هذين التعبيرين في الفقه، سينقسم حينئذ التعبير الذي ورد في هذه العناوين: إما الى «فلسفة الفقه» أو الى معنى اشمل يضم مجموعة من مسائل الفقه ويعكس في الواقع نوعاً من البحث المنهجي، اي البحث عما كان وعما هو كائن. اما فلسفة الفقه فهي قادرة على اتخاذ موقف مستقل بها.

□ هذا الموضوع غير خاضع للمقارنة مع بحث فلسفة «علم التاريخ» وفلسفة «التاريخ». ولكن إذا كان مقصودكم من فلسفة الفقه هي المباحث الفلسفية أو المباني الفلسفية التي يسير عليها الفقيه ليتمكن من التفقه، فهذا شيء آخر بعيد عن هذا الموضوع.

▣ لا، وانما المقصود من فلسفة الفقه هي المباحث الواقعة خارج اطار الفقه، والتي لها تأثير في استنباط الفقيه.

□ يمكن للفقيه الاستفادة من المباحث الواقعة خارج اطار الفقه؛ اي المبادئ التي تطرح في الفلسفة أو في فلسفة الفقه لاتخاذ موقف فلسفي وكلامي، وتعتبر من جملة قبليات التفقه. إلّا ان هذا المطلب لا صلة له بفلسفة الفقه.

ويوجد هنا بحث اساسي يتناول طبيعة العلاقة بين المباحث الدينية والمباحث غير الدينية. فهل الدين شيء يجب فهمه من خلال العلم والفلسفة؛ ام من خلال معايير موجودة في داخل الدين نفسه؛ ام عبر مزيج من المباحث الداخلية والخارجية؟ بمعنى ان النصوص الدينية يمكن تفسيرها وفق اسس ومعايير معينة، وكذلك يمكن تفسيرها تفسيراً «حراً». فإذا اردنا تفسيرها قواعديا فان التفسير القواعدي والمعياري معناه ان نفسر ذلك النص على نحو ينم عن الجوانب العقائدية الموجودة في ذلك الدين ـ علماً ان لكل دين معتقدات يجب عدم التخلف عنها؛ اي يجب عدم التخلف عن تلك الاصول ـ واذا فسّرنا الدين على هذا النحو فهذا تفسير من الداخل. اما إذا تحررنا من مفاد تلك المعتقدات، فيمكن التحدث حينذاك عن اتجاه معرفي للدين. ومن يتحدث على هذا النحو يستطيع تقديم نظرية تاريخية عن الدين من خلال بحوث فلسفة الدين، ومن خلال

الاتجاه المعرفي للدين، كأن يقدم على سبيل المثال نظرية تاريخية عن الاسلام أو عن المسيحية. اما الرأي الثالث فيذهب الى بناء ذلك التفسير القواعدي على اسس افتراضات قبلية خارجية.

▣ بما انكم متخصصون في علم الكلام ،اود ان اعرض على جنابكم ان الكلام القديم ـ وخاصة نظريات الخواجة نصير الدين الطوسي بحسب المباحث التي اوردها في «تجريد الاعتقاد» كان لمسائل من امثال هيئة بطليموس وما شابهها تأثير فيه. وقد ادركنا حالياً ان هذه المباحث لم يَعُد لها ثمة وجود. وهنا اود ان اسألكم عن كيفية البحث في المسائل الكلامية، فهل الكلام عموماً موضوع يقع خارج اطار الدين، ام ان له تأثيراً فيه، وما هو مدى تأثيره؟

□ اذا كنتم تقصدون علم الكلام الاسلامي ـ وذلك لان الكلام يختلف باختلاف الاديان ـ فان الكلام الاسلامي وخاصة لدى المعتزلة كلام عقلي صرف، وكلام الشيعة في الاصول كلام عقلي صرف ايضاً. اي لا معنى لفهم الدين من الداخل. وذلك لان بداية الكلام لدى متكلمي المعتزلة والشيعة كانت لاغراض دفاعية، حيث كانت تركيبة الكلام الاسلامي تركيبة دفاعية، هدفها الرد باسلوب عقلي على ما كان يثيره الآخرون من شبهات ضد ما كان يعتقد به المسلمون. وعلى هذا الاساس إذا كان مقصودكم الكلام الاسلامي فإن الكلام الاسلامي عبارة عن فهم للدين من الخارج، وليس من الداخل.

▣ مقصودي هو الكلام الاسلامي، ولكن يوجد ثمة سؤال وهو ان البعض يسخّر الفلسفة لطرح بعض الامور العامة مثلاً، أو يستعين بهيئة بطليموس. فهل هذا من اجل الدفاع عن الدين؟ ألا توجد لدينا اشياء اخرى، لم تكن فيما مضى، أو لا يمكن ان تكون في المستقبل؟

□ هذه قضية اخرى. اما عن كيفية بناء الكلام الاسلامي، فالكلام الاسلامي فهم للدين من الخارج. والقضية الاخرى هي ما الذي تسبب في تكوين علم الكلام على هذه البنية؟ هذا هو موضع الاختلاف بين العرفاء والمتكلمين والفلاسفة. إذ كانوا يعتقدون ان فهما آخر يجب ان يحل محل هذا الفهم، وان منهج المتكلمين غير صائب. الغزالي يقول صراحة: ان علم الكلام يفيد في الرد على الشبهات. الكلام ليس علماً دينياً وانما وسيلة للرد على الشبهات، وهو حينما كان يقول بهذا الرأي

عمد من جهة اخرى الى كتابة «تهافت الفلاسفة»، قائلاً ان الفلسفة ايضاً ليست في شيء من الدين.

اورد الغزالي في «المنقذ من الضلال» اربعة مناهج، فرفض منهج المتكلمين والفلاسفة والباطنية (التعليمية)، واختار منهج المتصوفة معتقداً ان المتصوفة والعرفاء استقوا علمهم من مشكاة النبوة؛ حيث ان هذا العلم انبثق من باطن العالم وجاء عن طريق النبي، وهذا هو ما يجب علينا العثور عليه وتتبعه وفهمه. كان يعتقد ان هذا هو المنهج الامثل لفهم الدين. وليس منهج الكلام والفلسفة.

▣ أشرتم الى أن الكلام اسلوب دفاعي، فهل ينفع ايضاً في الايمان؟

□ إذا اردنا الحديث عن الكلام الاسلامي، يجب ان نبحثه تاريخيا؛ اي اننا ينبغي ان نبحث ماهية بناء الكلام الاسلامي اولا ثم نتحدث بعد ذلك عن اثره في الايمان. لان بحث الوضع الحالي يستخلص من بحث الوضع التاريخي، ويجب ان نتحدث فيه وفقا لاساليب علم الكلام، وينبغي ان نغير ذلك المنهج؛ على اعتبار ان الكلام الاسلامي الذي نشأ حينذاك إنما نشأ لاغراض دفاعية. والموضوع الثاني ان نرى هل كان هذا النظام الدفاعي العقلي مجديا فيما مضى في الايمان؟ وهل ينفع في الايمان في الوقت الحاضر ام لا؟

لغرض الاجابة عن هذا السوال لابد اولا من تعريف الايمان واستكناه ماهيته، ثم يأتي الدور الى معرفة مقومات الايمان. فان قال قائل ان الايمان معناه المعرفة المستقاة من الاستدلالات العقلية، فمعنى هذا ان من يتقن الفلسفة يتمتع بدرجة عالية من الايمان. اما إذا اعتبرنا الايمان حقيقة اخرى وقدمنا تعريفا آخر لها، وقلنا على سبيل المثال ان الايمان هو عبارة عن التعلق الغائي للانسان، أو انه عبارة عن الاعتقاد الوجودي للانسان بما يعبر عنه باسم الله. أو هو الايمان النوري الذي يشع في القلب، فنحن إذا عرفنا الايمان على هذا النحو لا يمكن عندئذ للفلسفة ـ بالمعنى المصطلح للكلمة ـ ان تكون مصدراً للايمان. واكثر ما تستطيع العلوم والمعارف البشرية فعله هو اظهار هذا الشعور الداخلي كأمر معقول ومفهوم بالنسبة للانسان. مثل ذلك كمثل انسان مغرم بشيء ولكنه لا يستطيع الافصاح عن مشاعره بالنسبة لما هو مغرم به. والعلوم البشرية تستطيع مساعدة الانسان على التعبير عما يختلج في ضميره. هناك تعبير يقول: «ان الايمان يطمح الى ان يعرف». هذا التعبير من التعابير المتداولة لدى المسيحيين، ولكن توجد لدينا تعابير مشابهة له مما اطلقها العرفاء.

■ ما الفرق بين نظرية معرفة الفقه وفلسفة الفقه؟

□ لا فرق بينهما، ويمثلان شيئاً واحداً تقريباً.

■ إذا قلنا ان للفقه والشريعة اهدافهما، اما الآليات والاساليب في هذا الحقل فهي من اختصاص العلم، ألا يبتني هذا التصور على افتراض مسبق مفاده ان اهداف الشريعة قادرة على الانسجام مع اي نظام كان؟ كيف تدافعون عن هذا الافتراض المسبق؟

□ كلا، هذا التصور لا يستوي مع هذا الافتراض المسبق، ويمكن التصريح ببعض الانظمة التي لا تنسجم مع اهداف الشريعة. ولكنه يستوي مع افتراض مسبق آخر يدل على عدم وجود نظام محدد سلفا، بحيث يمكن القول بان هذا النظام هو الذي ينسجم مع اهداف الشريعة فقط. وعلى هذا الاساس ربما توجد في مقام التصور انظمة متعددة تنسجم مع اهداف الشريعة.

■ ذكرتم ان فلسفة العلم تبحث في ماهية ذلك العلم. وقالوا بشأن فلسفة العلم انها ذات طابع اخباري، وهي عبارة عن عملية تفرج. ومن جهة اخرى تعتقدون ان الفتوى التي تصدر في الفقه مبنية على افتراضات مسبقة متعددة، يأتي الكثير منها عن غير وعي، اي ان الفقيه نفسه غير متنبه لها. ونستنتج من هذا بناءً على آرائكم اننا لا يمكن ان تكون لنا فلسفة فقه دقيقة؛ على اعتبار ان الكثير من هذه الافتراضات المسبقة تأتي عن لا وعي، وهي غير صريحة ولا يمكن ادراكها. ولعلنا نستطيع في بعض الحالات من خلال القرائن الخارجية كالوضع التاريخي مثلا ان نعرف عصر الفقيه. وسؤالي هو اننا مادمنا عاجزين عن معرفة هذه الافتراضات القبلية، كيف يمكننا اعتبار فلسفة الفقه فلسفة تقريرية؟

□ ان القدر المؤثر في تكون فلسفة الفقه ليس بالحد الذي يرفعنا الى معرفة المباني التي اعتمدها الفقيه، والى معرفة علاقة تلك المباني ـ التي جاءت عن وعي أو عن لا وعي ـ بفتاواه. اي ليس من الضروري ادراك جميع التفاصيل الجزئية؛ لان ما يتعلق بفلسفة الفقه هو البحث في عموم هذه القضية، اي البحث في علم الفقه بما يعنيه من علم سارٍ وجارٍ، وليس بفقه هذا الفقيه أو ذاك. لان الفقه يعني الفلسفة العلمية التي ظهرت على امتداد التاريخ بهوية تاريخية وبمجموعة من المعطيات المختلفة، ولها اهدافها وغاياتها

وموضوعها ومنهجها الخاص، وقد شارك آلاف الناس وعلى انحاء شتى في ايجادها. ونحن حينما نتحدث عن الفقه نعني الامور التي ذكرناها اعلاه، وحينما نتحدث عن فلسفة الفقه نقصد التساؤلات والدراسات المتعلقة بهذه الامور. وعندما نريد معرفة ما يتعلق بهذه الامور قد نتقصى المباني ـ الواعية وغير الواعية ـ لعشرة أو عشرين من الفقهاء، وما نستخلصه من هذا البحث هو عبارة عن بعض المعطيات الكلية التي تخبرنا بالافتراضات القبلية التي يرتبط بها تفقه الفقهاء. ان المعطيات الكلية هي المؤثرة في تكوين فلسفة الفقه، ولا يجب تحديد مبان معينة في كل حالة.

▣ لا شك في ان التقدم الصناعي والتقني قد اثر في الفقهاء المعاصرين وفي فتاواهم، فإذا اردنا تقصي هذه الفتاوى، كيف يمكن تقصيها؟ وكيف نفهم ان هذه العلوم اثرت في آرائهم؟

□ ثمة في بعض المواضع تصريحات أو تلويحات يمكن ان تستشف منها بعض المطالب. وهكذا الحال بالنسبة للافتراضات القبلية المقبولة في كل عصر ومحيط. وتوجد حالات اخرى نعتقد انها اتخذت كمبانٍ، إلّا اننا نقول انها جاءت عن لا وعي. ولغرض استكناه هذه الامور يجب سبر اغوار القضايا على نحو آخر، وقد انجزت شيئاً من هذا العمل في كتابي «هرمنطيقيا الكتاب والسنة». حيث وضعت لوحتين امام بعضهما، وبينت كيفية ما يمكن ان تكون عليه فتاوى الفقيه، تبعا لنحو نظرته الى الانسان والى الله والى الكون، وهكذا يجب علينا انتهاج هذه السبل في بعض الحالات، لان القضايا لم تأت جميعها عن وعي ولم يصرحوا بوجودها بشكل مباشر. ان لدى الانسان في كثير من المواضع مجموعة من المباني التي يعمل وفقا لها. ولكنه حينما ينهمك في العمل لا تبقى هذه المباني نصب عينيه.

▣ اشرتم الى عدم امكانية الاستفادة من علوم الدرجة الثانية في علوم الدرجة الاولى لا بشكل مباشر ولا غير مباشر. فهل بامكان فلسفة الفقه ان تحل معضلة في عمل الفقيه الذي يريد ان يضع نفسه في مقام الافتاء؟ وقد سبق لكم ان أشرتم الى ان لها تأثيراً غير مباشر في هذا الحقل.

□ انها تحل معضلات مهمة. اما قولي بانها لادورلها فمعناه ان مباحث فلسفة الفقه لا دور لها في علم الفقه نفسة، ولكن لها دورها في مبادئه. اذكر على سبيل المثال حينما بحثنا في فلسفة الفقه واتضح لنا كيف تؤثر المباني الكلامية والرؤية الكونية فيها ادركنا ان

دورها يتمثل في تتبع الفقيه لها، وتحقيقه فيها عندما يريد اصدار فتواه. وتتبع تلك المباني وهضمها يأتي كنتيجة لتأثير مباحث فلسفة الفقه؛ بمعنى ان الفقيه لا يستطيع ان يتصور من بعد ذلك، بما انه يؤمن بالله وبالرسول وبحكم الله، وبما انه يجيد اللغة العربية ويتقن علم الاصول فما عليه إلّا ان يضع الكتاب والسنة امامه ويستنبط الاحكام، وانه لا يختلف مع سائر الفقهاء إلّا في المباني الاصولية. لان الفقيه يفهم ان القضية ليست على هذا النحو وانما تعود الى مبادئ أبعد، وعليه حينئذ ان يحقق في تلك المبادئ الأبعد.

اذن فلسفة الفقه لا تؤثر في الفقه نفسه على نحو مباشر، وانما تؤثر في مبادئ الاستنباط فيه. وعند التحقيق في تلك المباني والمقدمات يظهر الاستنباط كشيء آخر. نحن نرى ان الفقيه يجب ان يكون متكلما بالدرجة الاولى، وان يكون له كلام اجتهادي. وليس من الصواب ان نقول: إن المسائل الكلامية قد اشبعت بحثاً ولا حاجة للتنقيب فيها، وان ملفها قد اغلق، وقد استخلصنا منها المعتقدات الحقة الواقعية الصحيحة، بينما الاجتهاد الفقهي هو الذي يجب ان يبقى حياً، في حين ان الاجتهاد الفقهي الحي قائم على الاجتهاد الحي في القضايا الالهية وفي اشياء اخرى كثيرة.

فلسفة الفقه

حوار مع:
مصطفى ملكيان*

الموضوعات التي نتناولها بالدراسة تحت عنوان فلسفة الفقه يتعلق قسم منها بعلم الاصول، وقسم آخر بفلسفة الدين، بينما يبحث القسم الآخر منها في اطار علم الكلام. وهناك قسم آخر من قضايا فلسفة الفقه لم يدوّن حتى الآن. والفقيه مطالب باتخاذ موقف حيال كل واحدة من تلك القضايا. وكل ما يدخل في عداد المقدمات اللازمة للفقه، يمكن طرحه تحت عنوان فلسفة الفقه، التي نتناول فيما يلي بعض موضوعاتها بالدراسة والتحليل.

١ ـ تعريف الفقه:

لعل اول ما ينبغي طرحه في فلسفة الفقه هو تعريف الفقه؛ وذلك لاننا بدون تقديم تعريف دقيق له لا يتسنى لنا فرز حدوده عن سائر العلوم كالاخلاق والكلام وما شابه ذلك.

٢ ـ موضوع الفقه:

القضية الاخرى التي تدخل في عداد قضايا فلسفة الفقه هي موضوع الفقه والمسائل التي يتناولها الفقه بالدراسة والتحليل، وهل يعنى الفقه باعمال الانسان كلها؛ الظاهرية منها والباطنية، أم انه يعنى بالظاهرية فحسب، ولا شأن له بالاعمال الباطنية؟ ثم هل يهتم الفقة بالاعمال الفردية وحدها، أم يأخذ بنظر الاعتبار الاعمال الجماعية أيضاً؟ فاذا قيل: إنه يعنى بالاعمال الظاهرية؛ الفردية والجماعية، يتبادر الى الاذهان حينئذ

* شارك في هذا الحوار كل من السادة: مهدي مهريزي، وعلي رضا آل بويه، ومحمد كاظم رحمن ستايش، وسيف الله صرامي، واحمد واعظي.

تساؤل آخر وهو: هل يدرس الفقه الاعمال الظاهرية الفردية والجماعية كلها، ام يدرس قسماً منها فقط؟ وانطلاقاً من هذا الموقف تبرز هنا اثارة اخرى، وهي بأيّ اسلوب يمكن تحديد موضوع الفقه؟

▣ **اذا طرحنا من بعد تعريف الفقه، تعيين موضوعه ونظرنا الى الموضوع ضمن اطار مرحلة ثانية، نجد انفسنا في مواجهة محذور مفاده ان موضوع الفقه لايمكن رسم معالمه بدون وجود تعريف واضح لاطاره. فاذا اتضح في ظل دراسة اطار الدين ان للفقه آراءً واضحةً في مجال المباحث الاقتصادية والاجتماعية نستطيع القول عند ذاك: إن موضوع الفقه لايقتصر على الاعمال الظاهرية الفردية، وإنما يشمل ايضاً الشؤون الاجتماعية.**

□ المراد من تعيين موضوع الفقه هو بيان مجال اهتماماته.

٣ ـ منهج الاستدلال الفقهي:

من جملة الامور التي تعنى بها فلسفة الفقه هو اسلوب الاستدلال الفقهي. فعندما يتم تطبيق منهج معين وتتمخض عنه نتائج متفاوتة، هل يعزى وجود التفاوت الى وجود نقص في المنهج، ام قد توجد عوامل اخرى ـ غير المنهج ـ لها تاثيرها في تفاوت النتائج؟ من البديهي ان الفقه له منهجه الخاص الا ان التفاوت الصارخ بين النتائج يدعونا الى دراسة السبب الكامن وراء ذلك. وعلى هذا تبدو هنالك نقطتان جديرتان بالدراسة في هذا المجال، هما:

الاولى: الى أي مدىً يتعلق تفاوت تلك النتائج بوجود ذلك النقص؟

الثانية: اذا تمخضت عن منهج واحد نتائج متفاوتة، ألا ينم ذلك عن وجود نقص في المنهج؟

٤ ـ عصمة المعصوم:

يوجد على العموم بحثان أو ثلاثة بحوث كلامية يجب دراستها ضمن فلسفة الفقه ايضاً، ولابد ان يكون للفقيه ازاءها موقف محدد، بسبب مالها من تاثير في كيفية الاستنباط، وأحد هذه البحوث هو بحث العصمة. فالتصور الذي يحمله الفقيه عن العصمة له تاثيره في كيفية تعاطيه مع النص المنقول عن المعصوم.

حينما تعثر على تعارض في كتاب لا تعتقد بعصمة مؤلفه تحاول الرد على احد طرفي التعارض، ولكنك إذا عثرت على مثل هذا التعارض في كتاب تؤمن بعصمة مؤلفه من الخطأ والسهو، تجد نفسك ملزماً بايجاد تبرير لذلك التعارض أو الجمع بين الكلامين المتعارضين. واذا نجحت في العثور على توجيه لذلك التعارض، او الجمع بين العبارتين، ثم واجهت عبارة اخرى تتعارض مع ذلك الجمع أو التوجيه، تحاول هنا مرة اخرى ايجاد مخرج لهذا التعارض وتضطر الى الجمع أو التوجيه. وهكذا لو تكرر الامر مرة ثالثة أو رابعة. ومعنى هذا انك تبذل جهداً كبيراً في بناء نظام متناسق خال من الثغرات.

▣ ادى البحث في موضوع الاعتقاد بالعصمة الى ايجاد تكلف وتعقيد في البحث الفقهي؛ وذلك لأن الفقيه يرى لزاماً عليه الجمع بأي نحو كان بين ما يبدو متعارضاً من كلام المعصومين عليهم السلام. وهذا ما تسبب عنه بطبيعة الحال تعقيد البحث الفقهي. وهذا التعقيد ناجم عن عدم الالتفات الى مهمة الفقيه في حل التعارض بين الادلة ؛ لأن المهمة التي يؤديها الفقيه هي في الواقع جمع عرفي بين الادلة المتعارضة. وهو لا يقوم بعملية الجمع هذه على اي نحو وبأي ثمن كان. ثم ان الجمع العرفي بين اوجه كلام المتكلم امر عقلائي، وقواعدالجمع العرفي تستخدم ازاء كلام كل متكلم عاقل ولا يشترط فيها عصمة المتكلم

من الطبيعي ان الاحاديث التي وردت عن المعصومين فيما يتعلق بموضوعات غير فقهية من قبيل الشؤون التكوينية، والاعتقادية، وحقيقة الانسان، والملائكة، وما الى ذلك، يصح الادعاء عندها ان عصمة القائل تحفّز العالِم على السعي الى ازالة ذلك التعارض الظاهري في كلامه بأي اسلوب متاح من الجمع المعقول والممكن.

□ على أية حال يجب دراسة مسألة العصمة ضمن فلسفة الفقه. لأنه من الواضح ان موقفنا لا يستوي ازاء كلام المعصوم وغير المعصوم. وعلى هذا ينبغي:

اولاً: دراسة ادلة العصمة في علم الكلام، وهل يجب علينا الاعتقاد بالعصمة أم لا؟

وثانياً: يجب تحديد نطاق العصمة وحدودها.

٥ ـ التمييز بين قول وفعل وتقرير المعصوم:

من جملة الامور التي تتناولها فلسفة الفقه هو الفصل والتمييز بين قول وفعل وتقرير

المعصوم عليه السلام، وبعبارة اخرى، الفصل بين الطبائع الشخصية للمعصوم واقواله وافعاله وتقريره «بما انه شارع». والقضية الجديرة بالبحث والدراسة هنا هي: اي الافعال والاقوال والتقريرات يجب ادراجها ضمن نطاق الدين والتي تدخل ضمن اطار الفقه؟ وأيها لا يجب ادخالها ضمن اطار الدين؟ أو لنقل بتعبير آخر: هل جميع الاقوال التي صدرت عن المعصوم، صدرت عنه بما انه شارع؟ وبعبارة اوضح: ألم تكن للمعصوم طبائع شخصية؟ وهل كل ما صدر عنه انما صدر عنه انطلاقاً من كونه «شارعاً»، ام ان بعض ما صدر عنه يعود الى طباعه الشخصية؟ فلو ان المعصوم لبس ثوباً رصاصياً على سبيل المثال، فهل يمكن الاستنباط من ذلك على الاقل استحباب ارتداء هذا اللون من الثياب، ام يمكن القول ان ارتداء ثياب ذات لون رصاصي لا يدل سوى على رغبته الشخصية في ارتداء مثل هذا اللون؟ حيث لا يكون فعله في مثل هذا الحالة دليلاً على استحباب ارتداء ثياب بمثل هذا اللون.

□ بذلت جهود واسعة من قبل السنة في هذا المجال، في حين لم يتناول الفقه لدينا شيئاً من هذه الجوانب. اذكر على سبيل المثال ان كتاب «دلالة الافعال» تناول هذا الموضوع وقسّم الافعال الى نوعين، وقسم احدهما الى عشرة ابواب، تتناول خمسة منها ـ على الاقل ـ هذا الموضوع، وتشير الى مدى ما تعكسه من لسان التشريع، وساقت لذلك امثلة كثيرة. كما ويضم كتاب نقد الحديث (للحاج حسن علي) مباحث موسعة في هذا المجال.

٦ ـ الفصل بين الغرض والغاية في الاحكام الفقهية:

الموضوع الآخر الذي يشكل جزءاً من فلسفة الفقه ويجب ان يطرح في اطار الفقه هو الفصل بين اغراض وغايات الاحكام الفقهية، ثم البت في هل اننا نعتقد بمثل هذا الفصل ام لا؟

فمثلما يقال لنا احياناً: صلوا على هذه الصورة أو صوموا على هذا النحو، يُقال لنا احياناً اخرى: قسّموا الارث على هذا النحو، وانكحوا على هذه الصورة. وهنا يقفز الى الذهن افتراضان، هما:

١ ـ نتمسك بهذه الاوامر كلها تعبداً؛ لاننا نبتغي من وراء ادائها نيل السعادة الاخروية،

ولا نلتفت في مثل هذه الحالة الى مالها من جدوى أو مردود. فبما اننا أمرنا بالاتيان بهذه الاعمال من اجل نيل السعادة الاخروية؛ لهذا لا نكترث لما قد يترتب على هذا العمل من آثار سلبية أو ايجابية في الحياة الدنيا، وحتى ان كانت له مردودات سلبية فهي لا تثنينا عنه، واذا كانت له آثار ايجابية فهي لا تعتبر مؤيداً للاستنباط الصحيح للحكم.

٢ ـ أُمرنا باداء هذا العمل على نحو معين، في سبيل بلوغ غرض دنيوي محدد. ولكن اذا تأكد لنا ان الغرض الدنيوي المقصود لم يتحقق من خلال اداء هذا العمل، هل ينبغي الشك في صدور هذا الحكم عن الله؟ وبعبارة اخرى يجب ان نميز بين الافعال التي يراد لها ان تؤتي نتائجها في هذه الحياة الدنيا، وبين الافعال التي لا تُرتجى منها مثل هذه الغاية.

وعلى هذا الاساس اذا اثبتت التجربة (فيما يخص الاحكام التي يجب ان تُعطي نتائجها في الحياة الدنيا) ان الغاية التي يراد لها ان تتحقق من هذا الحكم لا تتحقق، هل يجب علينا التشكيك في صحة ادراكنا واستنباطنا لحكم الله؟ ولنذكر على سبيل المثال ان تقسيم الارث على هذا النحو «للذكر مثل حظ الانثيين» يخلّف اضطراباً اقتصادياً فضيعاً، ولكن من المحتمل ان الفقيه يصر على تقسيمه على ذات النحو المعهود محتجاً بأن الحكمة الكامنة وراء تقسيم الارث على هذا النحو لا تعنى بتنظيم الوضع الاقتصادي، وانما امرنا بتقسيم الارث على هذه الكيفية ولا يجب علينا الا الامتثال لهذا الحكم تعبداً، وان نتيجة هذا العمل تُعلم في الآخرة حيث يلقى هناك كل من العاصي والمتعبد جزاء اعماله. لكن قد يأتي بعد مدة فقيه آخر ويتعامل مع القضية من منظار آخر، ويرى اننا كنا مخطئين، ويزعم ان الارث انما شُرع لاجل تنظيم الحياة الاقتصادية، وان هذه الطريقة المعهودة في تقسيمه تخلق اضطراباً في الاقتصاد. فهل هذا النمط من الفصل بين الاحكام صحيح ام لا؟ هذا اولاً. وثانياً: اذا شئنا تحديد المصاديق كيف يتسنى لنا ان نعرف ان هذا الحكم حكم الله ويجب ان يحقق النتيجة الدنيوية المنشودة من ورائه، أو ان هذا الحكم لا صلة له اساساً بالغايات الدنيوية.

▣ هذا الموضوع يعبر عنه البعض بقوله: إن المباحث الفقهية تُقسم الى قسمين هما: العبادات والمعاملات، بالمعنى الاشمل. ففي المعاملات بمعناها الاشمل يعمد الفقه الى امضاء السيرة الجارية بين الناس. وعلى هذا الاساس يمكن القول فيما يخص هذا القسم: إن الغاية اذا لم تتحقق

يتغير الحكم. الا ان الوضع ليس كذلك فيما يخص العبادات؛ لأن الغايات المقصودة من ورائها اخروية ولا علم لنا بها.

□ يذهب السنة، في هذا المجال، الى وجوب عدم الالتفات الى الغايه في باب العبادات،اما فيما سوى العبادات فيجب الالتفات الى المصالح والغايات.

٧ ـ ملاحظة القرآن والسنة لظروف المجتمع العربي في ذلك العصر:

اعتقد ان الموضوع الآخر الذي يجب ان يحظى بالاهتمام من قبل فلسفة الفقه هو ان القرآن والروايات يلاحظان ما كانت عليه ظروف العرب في ذلك العصر. وانا عادة ابين هذا البحث بالمثال التالي: من يطالع كتاب «العروة الوثقى» يجد متن صاحب العروة في اعلى الصفحات، وفي اسفلها تعليقات العلماء الذين اتوا من بعده، ولكن لو ان احداً تجاهل متنها وقرأ التعليقات فقط من البداية وحتى النهاية، لا يمكن القول اطلاقاً بأن هذا الشخص تكوّن لديه تصور صحيح عن الفقه الشيعي، وسبب ذلك يعود الى:

اولاً: ان هذه النصوص مقطّعة.

ثانياً: الموضوع الذي تعالجه مجهول.

ثالثاً: يكتنفها الغموض في كثير من الحالات.

وعلى هذا الاساس ينبغي له اولاً مطالعة المتن من اجل ان يتكون لديه مفهوم واضح عن التعليقات. والتصور الموجود في ذهني عن القرآن والروايات هو ان مَثَلَ ما كان موجوداً لدى العرب في زمن الجاهلية كَمَثل متن العروة الوثقى، وحكم ما جاء في القرآن والروايات كحكم التعليقات الموجودة في هوامش العروة الوثقى. وعلى هذا الاساس لا يمكننا ترسم واجباتنا من خلال الرجوع الى القرآن والروايات فحسب، لانهما ـ القرآن والروايات ـ يحملان رؤى تُعنى بمعالجة ما كان لدى العرب في ذلك العصر. وفي الكثير من الحالات لا يتيسّر فهم القرآن والروايات الا من خلال فهم الفضاء الذي نزلت فيه.

▣ لهذا البحث منطلقات كلامية كثيرة. وقد يقول قائل: إن عرف ذلك العصر كان له تأثيره على نحو عام من قبيل «تبّت يدا أبي لهب». وقد يقول آخر: إن أعراف ذلك الزمان كانت بمثابة المتن والقرآن تعليق على هامشها؛ ونحن اذا لم نفهم ذلك المتن لا يتسنى لنا ادراك كنه القرآن.

وعلى كل الاحوال فان رأيكم صائب تماماً، ولكنه يبقى عرضة للطعن

من اوجه عديدة، من جملتها ان القرآن يضم بين دفتيه موضوعات لم يكن العرب في ذلك العصر يعلمون شيئاً عنها، واذكر على سبيل المثال ان العربي لم يكن يعرف شيئاً عن عالم اللاهوت والملائكة وحقيقة الانسان.

□ لا ينبغي المبالغة في هذا المضمار؛ فلو انكم طالعتم كتاب الدكتور جواد علي «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام» وهو كتاب عن تاريخ الجاهلية يقع في عشرة مجلدات، لوجدتم فيه ان عرب الجاهلية كانت لهم آراؤهم حتى في المعارف، وان كثيراً من الامور التي نظن انها ابدعت بيننا لاول مرة كانت معروفة ومتداولة لدى العرب في تلك العصور. وانا لا اريد الادلاء هنا برأي معين في هذا المجال؛ وانما اريد القول: إن هذه القضية خاضعة للبحث والنقاش؛ لأن لكل شخص رأيه في الموضوع الذي يتحدث عنه، ولكن لا يمكن التعويل على رأيه هو فقط. واعتقد ان معنى كلامه يتضح في سياق الاطار الذي يتحدث عنه.

▣ هناك رأي يقول: إن فهم اية لغة إنما يتوقف على عرف وزمن تلك اللغة، واذا تناولناها بمعزل عن زمنها وعرفها تصبح شيئاً بلا معنى. وعلى هذا المنوال يقال ان من يريد استكناه معاني كلمات استخدمت قبل الفي سنة، قد لا يفهم منها شيئاً أو قد يفهم منها معانٍ اخرى غير المعنى الذي كانت عليه في ذلك العهد.

□ اولاً: كلامكم يدور حول فهم المراد من الالفاظ فقط، في حين ان كلامي لا يتسم بمثل هذه الشدة.

ثانياً: فضلاً عن انه يذهب الى ما هو ابعد من ذلك ويرمي الى ملاحظة علل وادلة الاحكام؛ لان العلل والادلة مرتبطان بعرف وبزمن صدور الحكم، على اعتبار ان الزمان والعرف يمكن ان يمثلا ايضاً علة ودليلاً للحكم.

٨ ـ ضمان الفقه لسعادة أو شقاء الانسان:

الموضوع الآخر الذي يدخل في عداد موضوعات فلسفة الفقه هو هل يضمن الفقه مصالحنا ومفاسدنا فحسب، أم يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار سعادتنا اوشقاءنا؟

قد يبدو للوهلة الاولى ان الاحكام الفقهية يجب ان تُعنى بمصالحنا ومفاسدنا دون الاهتمام بسعادتنا أو شقائنا. ولكن اذا تجاوز الشقاء المترتب على حكم ما الحد

المعقول، يصبح الحكم غير قابل للتطبيق. وكذا الحال فيما اذا تجاوزت السعادة الناجمة عن عدم الالتزام بنهي ما الحد المعقول، لا يمكن الالتزام بذلك النهي. وبالنتيجة فانا اعتقد بوجوب التأمل في هذه المسألة؛ لأنه وبخلاف علم الكلام الذي يعالج قضايا نظرية بحتة ـ ونحن في القضايا النظرية لا نهتم بمفاهيم السعادة والشقاء ـ يعتبر الفقه علماً عملياً لأنه ينطوي ايضاً على جانب عملي. ومعنى هذا انه يجب ان يهتم ايضاً بمفاهيم السعادة والشقاء.

وعلى كل الاحوال اذا قلنا ان الفقه يجب ان يُعنى ايضاً بمفاهيم السعادة والشقاء، تبرز حينذاك مشكلة وهي كيف يمكن التوفيق بين المصالح والمفاسد ومفاهيم السعادة والشقاء؟ وعند حصول تعارض بينهما الى اي مدى يمكن اعطاء الحق لهذا الجانب اوذاك؟ على سبيل المثال في الحالات التي يقول فيها الفقه (الا ان يكون هناك عسر أو حرج)، فما هي حقيقة هذا العسر والحرج؟

يبدو ان حقيقة العسر والحرج تتمثل في حصول مواقف وظروف لا يطيقها عامة الناس، وهذ هو ما عُبّر عنه بالعسر والحرج. أو بكلمة اخرى يبدو لي ان الحالات التي يطرح فيها العسر والحرج هي ذات الموضوعات التي يبرز فيها موضوع السعادة والشقاء؛ لأننا اولاً واخيراً نتعامل مع الانسان، ولا يمكن للفقه ان يقول انه يُصدِر للانسان مجموعة احكام فيها اوامر ونواهٍ، ان لم يستطع تحملها فتعساً له. ولكن قد يعزى عدم تحمل الاوامر والنواهي الى انها تفوق طاقة الفرد والمجتمع. وهذه الحالات التي يخرج فيها الحكم عن طاقة الانسان يعود القسم الاكبر منها الى ما يتعلق بموضوع السعادة والشقاء. اي اذا كان هنالك امر فيه شقاء للناس تراهم لا يلتزمون بتنفيذه مهما اكدت لهم ان فيه مصلحة لهم. بمعنى اننا يجب ان نأخذ مصلحة الناس بنظر الاعتبار. ولكن في الوقت نفسه يجب ان نضع في الحسبان ايضاً ان مصلحة الناس تكمن فيما تكون سعادتهم أو شقاؤهم. ونحن اذا تجاهلنا موضوع السعادة والشقاء نكون في الواقع قد اهملنا احدى مصالح الانسان.

▣ اعتقد ان مرادكم شائع بين الفقهاء باسم آخر يعبرون عنه ببحث «المصالح والمفاسد». وعلى العموم يقال في علمي الاصول والكلام: إن الاحكام تتبع المصالح والمفاسد. ويُستشف من مجموع آرائهم ان المصلحة موجودة على ثلاث مراحل هي: الجعل، والمجعول، والتنفيذ.

ـ مرحلة الجعل: هي ان الفعل قد لا تكون فيه احياناً مصلحة، غير ان انشاءه ينطوي على مصلحة، من قبيل الاوامر الامتحانية.

ـ مرحلة المجعول: وهوما عبرتم عنه بأنّ الفعل اذا نُفِّذ فانه ينطوي على تحقيق مصلحة معينة.

ـ مرحلة التنفيذ (حيث يقال غالباً ان المصلحة في الاجراء): ويقع فيما يخص الاحكام الاجتماعية على عاتق الحكومة، وفيمايخص الاحكام الفردية على الفرد نفسه.

اذا اخذنا هذه المراحل الثلاثة بنظر الاعتبار، اعتقد ان مرادكم يكون قدتحقق. ولكن يبدو ان مفهوم السعادة والشقاء غير معبر عن هذا المعنى الى هذا الحد، ويا حبذا لو يُستعاض عنه بتعبير آخر شائع؛ كأن نقول: إن «المصلحة تكمن في تطبيق الاحكام» وهو تعبير يشتمل على مقصودكم تلقائياً. اي ان الشريعة حينما تشرع حكماً فلا بد وان تكون الحكمة من وراء تشريعه هي تطبيقه. ولا شك في ان التطبيق يجب ان يأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار. ومن الواضح ان قاعدة «لا حرج» و«لا ضرر» وما شاكلها في الفقه انما جعلت من اجل ما يُسمى بـ «المصلحة في الاجراء» التي اخذها الشارع المقدس بالحسبان بعمومياتها وقيد بها كل احكامه من خلال القول (الى الحد الذي لا يكون فيه ضرر وحرج).

اما الحالات العامة التي يتعذر بيانها من خلال هذا الاطار العام فقد القيت على عاتق الحكومة اوحتى على كاهل المكلف نفسه؛ اي ان المكلف نفسه يجب ان يأخذ بنظر الاعتبار عند التطبيق الاهم فالمهم ليحدد الحكم الذي يجب عليه تطبيقه. وعلى كل الاحوال يبدو لي ان التعبير الذي عرضته عليكم ابلغ، وهو ان المصلحة والمفسدة يجب ان تؤخذ بنظر الاعتبار عند التطبيق.

□ نعم، ان ما تفضلتم به رأي صائب، بيد انني اشير اولاً الى ان ما هو واضح على الصعيد النظري، الى اي مدًى يمكن تطبيقه على الصعيد العملي؟ وثانياً ان ما طرحته انا وما طرحتموه انتم لا يختلف من حيث المفاد والمؤدى غاية ما في الامر اننا فصلنا مفهومي المصلحة والمفسدة عن مفهومي السعادة والشقاء تجنباً للاشتراك اللفظي في

تعبير «المصلحة والمفسدة». وهكذا تجدنا نستخدم في بعض المواضع تعبير المصلحة والمفسدة، في حين نستخدم في مواضع اخرى تعبير السعادة والشقاء. ونحن في الحقيقة نستخدم تعبير السعادة والشقاء فيما يتعلق بالشؤون النفسية، وفيما له صلة بالميول والرغبات والبغض والنفور لدينا نحن بني الانسان، وهو من جملة تعابير علم النفس.

▣ معنى هذا ان تعبيركم لا يشمل عند التطبيق جميع المصالح الموجودة، إذ قد يوجد احياناً شخص على درجة كبيرة من التعبد بحيث انه ينصاع للحكم عند التطبيق، وان لم تكن له فيه مصلحة، بل وحتى ان اجري الحكم عليه؛ فهو على سبيل المثال يضغط على نفسه بعض الشيء في بداية الامر، ثم يزداد هذا الضغط تدريجياً الى الحد الذي يخرجه من الدين. وعلى هذا الاساس، لعل تعبير المصلحة (لاسيما عند اقترانه بقيد التنفيذ) يميزه ولا يقع عند ذاك اي اشتراك لفظي.

□ نحن متفقون على ان الفقه لا يُعنى عموماً بالمصلحة والمفسدة، الا انه يهتم بها في بعض الاحيان، ومعنى هذا ان تقسيم المصلحة الى ثلاث مراحل يتخذ دائرة اوسع نطاقاً،واذا استخدمناهذا التعبير تكون له فائدتان:

١ ـ انه يشمل الحالات التي طرحها الفقه، في حين ان تعبيركم لا يحيط بتلك الحالات.

٢ ـ ان تعبير (السعادة والشقاء) تعبير دنيوي الى حد ما، أو لنقل بعبارة اخرى انه يبدو اكثر قرباً الى الاهواء النفسية.

على أي حال هذا هو مقصودي الذي اردت ان اعرف من خلاله مدى الاهتمام الذي يعطى لهذه النقطة عند التطبيق. فلو قال قائل على سبيل المثال: إن بعض الاحكام ذات طابع سلبي، حتى ان مجتمع اليوم ممتعض منها؛ لان التوجهات الانسانية قد تغيّرت وانماط فهم الناس تبدّلت. الى اي مدى يمكن الاهتمام بمثل هذه الآراء فيما لو طرحت على بساط البحث؟

وهكذا نخلص الى ضرورة دراسة هذه النقطة ايضاً.

٩ ـ تحديد المفاهيم الفقهية وبيان مداها:

الموضوع الآخر الذي يجب ان يدرس في فلسفة الفقه هو ان بعض المفاهيم

المستخدمة في الفقه غير محددة لا من حيث المدى والمقدار ولا من حيث المفهوم؛ من قبيل مفاهيم «المصلحة» و«العسر والحرج» و«الضرر والاضرار»، حيث اكتفي في مثل هذه التعابير بمعناها العرفي واللغوي. فنحن حينما نقول: «لا ضرر ولاضرار في الاسلام» فهذا مفهوم فضفاض وغامض، والذي يتبادر منه الى اذهاننا في الوهلة الاولى هو معناه اللغوي. ولكننا حينما نلتفت لاحقاً نلاحظ ان «الضرر والضرار» موجود في الاسلام بهذا المعنى المجمل. ومن هنا فانني اعتقد بوجوب تحديد المعنى والمفهوم الدقيقين لمثل هذه التعابير أو حتى ـ في مرحلة اعلى ـ اعطاء تحديد كمّي لبعض المفاهيم الكيفية. واعتقد انه لم يجر هناك شيء من هذا التحديد والتوضيح لأي من هذه المفاهيم.

□ من هم الذين تقصدهم بالضمير «نا» في قولك (والذي يتبادر منه الى اذهاننا هو معناه اللغوي)؟

اذا كان مقصودكم هو الفقيه (باعتباره الشخص المعني في هذا المجال) فان حدود هذا المفهوم واضحة في ذهنه تماماً. ففي رسالة «لاضرر» للسيد السيستاني (وهي رسالة في مجلد واحد يتألف من حوالى ٢٥٠ الى ٣٠٠ صفحة)، أو رسالة شيخ الشريعة في المسألة ذاتها بحثت هذه الموضوعات تفصيلياً، وقسّم الضرر فيها الى ضرر شخصي وضرر نوعي. وكذا بالنسبة للاحكام المشرعة فيما يخص موضوع الضرر من قبيل موضوع الجهاد القائم اساساً على مفهوم الضرر لأنه يُعنى بالنقص الذي يقع في الاموال والانفس، وحتى ان هذه البحوث حددت هل المراد من هذه التعابير هو معناها اللغوي ام معناها العرفي؟ ومعنى هذا ان جميع هذه الموضوعات قد درست.

من الطبيعي ان الفقيه هو الذي يحدد المواضع التي يراد بها الضرر النوعي أو الضرر الشخصي. الا انه لا يبدي رأيه فيما اذاكان في هذا الحكم ضرر على هذا الشخص ام لا، وانما يترك هذه المهمة للشخص نفسه.

□ وهذا تماماً هو النقص الموجود في هذا الاسلوب. فقولهم: إننا نعيّن الحكم ولا نحدد المصداق شيء حسن. ولكن النقطة التي ينبغي الالتفات لها هي لماذا لا يقومون بهذا العمل في الكثير من الحالات؟ فانت تقول حيناً: إن واجب الفقيه تحديد الحكم ولا

شأن له بالمصداق، وانا اتفق معكم في هذا تماماً. غير ان النقطة الجديرة بالاهتمام هي انه في اكثر الحالات التي يُعلن فيها عن عدم تدخل الفقيه في المصداق (لأن تحديد المصداق ليس من شأنه وهذا الموقف اي موقف عدم التدخل، موقف منطقي ويمكن تبريره) فان عدم التدخل هذا، يكمن سببه في عدم تحديد المفهوم.

▣ هذا الاحتمال بعيد، لأن عدم التدخل في المصداق يحصل، سواء كان هنالك تحديد للمفهوم ام لم يكن. وعلى هذا الاساس فان المؤاخذة المثارة ضد الطريقة التي يسير عليها الفقهاء، هي ان الفقهاء في حالات كثيرة يحددون المصداق، ثم يبررون عملهم هذابالقول: إنهم يحددون المصداق اعانة للمقلد بسبب عدم قدرته على تحديد المصداق.

ومعنى هذا انهم يتدخلون في المصاديق ايضاً، وحتى انهم يتدخلون في الامور التي يقال انها ليست من شأن الفقيه، كتكليف جانبي واعانة منهم للمكلف. ومعنى هذا انه لا يمكن القول إن الفقهاء لا يخوضون في المصداق بسبب عدم تحديدهم للمفاهيم، ويمكننا القول: إن ذلك يعزى الى عدم وجود ضوابط واضحة أو اطار محدد لتعاريف الفقهاء، بحيث يستطيع الجميع اصدار احكامهم وفقاً لها. وهذاما يفضي بالنتيجة الى بروز آراء ونظريات متفاوتة بين الفقهاء، حتى انهم يختلفون اختلافاً شاسعاً في مرحلة التعريف والتطبيق على المصاديق، إلّا ان ذلك على كل حال واضح بالنسبة لهم.

□ اشير هنا الى انني لم اقصد جميع الحالات وانما الكثير منها، هذا اولاً، واما ثانياً فلديَّ تعليق على قولكم ان تعاريفهم خالية من الضوابط الدقيقة، فهم يقولون على سبيل المثال «الصوت المرجع المطرب» ويعلمون ان المطرب في اللغة معناه ما يثير الطرب، ولكنهم لا يعلمون ما معنى قول الشارع انه يجب ان لا يكون مطرباً. وعلى هذا الاساس لا يمكنهم القول هل هذا الصوت المرجع مطرب ام غير مطرب؟ وفي مثل هذه الحالة يقولون اننا لا نخوض في تعيين المصداق وانما نكتفي بالقول اذا كان مطرباً فحكمه كذا.

وعلى هذا الاساس لا يخلو كلامهم من نقص، ونقصه هو ان يقول المرء انني استطيع التشخيص ولكنني لا استطيع ان اقدم لكم قاعدة تعينكم على التشخيص. وهذا ما يخرج الأمر من الحيز العيني الخارجي[١] الى الحيز الذهني[٢].

▣ بالنسبة لما اشرتم اليه في قولكم: إن المفاهيم لم تحدد اطرها ولم يُعيّن كَمٌّ محدد لها، هل يمكن اساساً القيام بمثل هذا العمل في الفقه مثلما حصل في الغرب من تحديد كمّي بالنسبة لبعض المفاهيم الاخلاقية؟

□ لا يمكن بطبيعة الحال تعيين مقدار كمّي لكل المفاهيم، اما الشيء الممكن بالنسبة لجميع المفاهيم وهو ما يرتجى حصوله فهو تحديد اطرها. ولهذا السبب طرحنا أولاً مسألة تحديد المفاهيم، ثم تطرقنا بعد ذلك الى تعيين مقدار لها.

▣ وهل يمكن على سبيل المثال تحديد كمية معينة لما يطرب؟

□ سأعرض لهذا البحث لاحقاً وابين ما الذي نحتاجه بجوار الفقه. والحقيقة هي اننا لو كنا نحن المعنيين بالقضية وكانت لدينا نفس المعلومات المتوفرة حالياً في حوزاتنا العلمية لما تمكنّا من تعيين مقدار ما هو مطرب. ولكننا حينما نتعاطى مع الدراسات النفسية المختبرية نلاحظ وجود محاولات لتعين مقدار محددللخوف وللاعتقاد، وحتى الايمان يمكن قياس مقداره، وبعبارة اخرى ان للخوف وللاعتقاد وللايمان انعكاسات كمية يمكن من خلالها تخمين مقاديرها. وعلى هذا الاساس يبدو ان بالامكان تعيين مقادير لبعض المفاهيم ولكن ليس لها كلها في حين ان بالامكان وضع تحديد لاطار جميع المفاهيم، وهذا ما يجب ان يحصل.

▣ تحدثتم في احد دروسكم عن الاختلاف بين المعيار والملاك، وان احدهما يختص بمرحلة التحديد والثبوت والآخر في مرحلة الاثبات، وان لدينا مشكلة فيما يخص هذه المفاهيم سواء في الملاك الثبوتي ام في الملاك الاثباتي. فعلى فرض اننا توصلنا الى نتيجة بشأن حقيقة المطرب، باي ملاك يمكننا تعيين الحالات المشتبه بها حينما نكون بصدد الاثبات؟

▣اعتقد ان الفقهاء حددوا معياراً لنفس المثال الذي ذكرتموه، وهو مثال المطرب. فقد سئل الامام الخميني عن معنى المطرب، فحدد ضوابطه بقوله: انه الصوت الذي اذا سمعه الشخص تصدر منه حركات لم يكن ليأتي بها لوكان امام شخص محترم. اذن فهو قد حدد هنا ضوابط هذا المفهوم. فضلاً عن ذلك فان المثال الذي ذكرتموه هو عبارة عن شبهة مفهومية؛ اي حتى اصحاب اللغة يقفون عند مفهوم الطرب.

□ اعرض حصيلة كلامي على نحو آخر، وهو ان مصداقية أو عدم مصداقية شيء

معين لمفهوم ما، اذا توقفت عمليا على الآراء الشخصية للفقهاء، فذلك يدل حسب اعتقادي على غموض المفهوم. وطالما بقي الامر كذلك (حتى اذا حلت مشكلة المقلدين) لايخرج الامر عن الطابع الذاتي، ولا يدخل في الاطار الموضوعي. في حين ان المعيار لابد ان يكون عاماً وموضوعياً.

▣ هذه الموضوعية يجب تعيينها في كل علم حسب طبيعته؛ فهي في العلوم التجريبية لها معنى خاص، ولها في العلوم الانسانية معنى آخر. اما في العلوم الاخرى من امثال الفقه التي يكون فيها القول الفصل للاستنباط من النص، ولمسألة الاستناد والحجية، هنا لايكون للموضوعية واقع عيني خاص ملزم للجميع. وفي مثل هذه الحالة لايتخذ استنباط الفقيه طابعاً عينياً الا اذا كان مستنداً الى دليل. ومن الطبيعي ان تؤدي ظنية القسم الرئيسي من الفقه، كمسألة الاستظهار وغيرها من القضايا الاخرى المؤثرة في عملية الاستنباط، مثل علم الرجال وما شابه ذلك، الى بروز اختلاف في الآراء. اريد القول: إن موضوعية الاستنباط الفقهي ضرورة لانقاش فيها. ولهذا السبب يقال: إن فتوى الفقيه حجة عليه. وفي ضوء ما مر ذكره هل من المعقول ان نترقب من الفقه ان يكون ذا طابع موضوعي ويسير على نسق واحد؟

□ لم افهم مرادكم، ولكن الذي قصدته من الموضوعية هو ان يكون هنالك معيار للصوت؛ حينما يقال: إن هذا الصوت مطرب أو غير مطرب، بحيث يكون هذا المعيار متفقاً عليه ويصبح بامكان المرء ان يعرف هل هذا الصوت مما يطرب ام لا؟ ولا اريد من كلامي شيئاً اكثر من ذلك. وبعبارة اخرى يجب ان لاتخضع الاجزاء المثيرة للطرب من الصوت، لأذواق الناس بحيث يفسرها كل حسب مرامه ومزاجه، بل لابد وان يكون هناك معيار ثابت وشامل كالمحرار مثلا، فاذا قال شخص ان الجو حار جدا وقال آخر انه بارد وقال ثالث انه معتدل، تكون الكلمة الفصل في مثل هذه الحالة للمحرار الذي ياتي ويقول ان درجة الحرارة هي ٢٣ درجة. اي يجب ان يكون هنالك معيار على هذا المنوال بحيث يمكن التحدث وفقاً له.

▣ بما ان المفاهيم العلمية المستخدمة في نظريات العلوم التجريبية مفاهيم محددة التعاريف والكل متفقون عليها؛ فالذرة لهاتعريف واضح،

والنواة لهاتعريف واضح، فإذا قال احدهم ان نظريتي تتألف من عشرة مفاهيم وفقاً لما يوجد بينها من ترابط خاص، فمعنى هذا ان كل من يأتي من بعده ويدرس نظريته يستوعب هذه المفاهيم ولا يدخل معه في نزاع لفظي، وانما يدخل معه في نزاع معنوي، ولا يمكنه القول ان لديه تعريفاً آخر للذرة، انما يناقشه في ضوء تعريفه لها. اما بالنسبة للمفاهيم الفقهية فهي ذات طبيعة استظهارية، والاستظهار يتدخل فيه العنصر الذاتي. فلو اخذنا مفهوم «الضرر» على سبيل المثال نجد انه يستلزم انماطاً مختلفة من الفهم، وسبب ذلك يعزى الى انه متروك للعرف، ومن المحتمل ان يوجد اختلاف بين انماط التلقي لفهم العرف. وعلى هذا الاساس لا يمكن تقديم معيار شامل في الفقه.

يبدو ان الموضوعات المطروحة على بساط البحث في هذا المجال هي موضوعات مشتركة بين العلوم الانسانية والفقه. ومراد الاستاذ هو اننانصبو الى ايجاد تحديد لمفاهيم الفقه مثلما حصل بالنسبة لتحديد المفاهيم في العلوم الانسانية. اما الجانب المتعلق بالحجية والاستناد فهو جانب الحكم، ويفترض انه ينطبق على الغناء أو اثارة الطرب. ومن الواضح ان هذه المفاهيم ليست مخترعات شرعية، وانما هي موضوعات عرفية تقع ضمن نطاق العلوم الانسانية، فيجب ان يُطبق على الفقه ذلك المعيار الذي وضع لتحديد العلوم الانسانية.

□ بتعبير آخر، يمكنكم ابتداءً اخذ المعنى الاجمالي للكلمة من العرف. ولكن حينما يراد ارساء اسس بناء العلم لابد من وضع قاعدة واضحة تبت في النزاعات والاختلافات، وإلّا سيبقى كل شيء منوطاً بالآراء الشخصية، ولا يمكن حينئذ توجيه اصابع اللوم أو الاتهام لأي شخص كان؛ لأن بامكانه ان يزعم انه لم يحدد هذا الموضوع كمصداق لهذا الحكم أو ذاك. وعلى هذا الاساس لا اشكال في استقاء المفهوم من العرف ابتداءً، ولكن لابد من تحديد المفهوم أو حتى تحديدالمقدار من اجل البت في النزاعات التي تنشب لاحقاً.

▣ هل تعتقدون ان مثل الاتفاق مجدٍ ومفيد بشأن الفقه خاصة اذا اخذنا بنظر الاعتبار اختلاف الفقهاء واختلاف الزمان والمكان، واختلاف انماط

الاتفاق؟ وما هو واجب الفقه في مثل هذه الحالة؟ فلوا اننا اتفقنا اليوم على معنى الفَلْس والغناء، فهل يجب على الفقهاء الذين يأتون من بعدنا الانصياع لما اتفقنا عليه، ام يتفقون على شيء جديد؟

□ وهذا ايضاً مما لا يمكن طرحه اجمالاً، لأن المفاهيم ليست كلها على نحو واحد. وبعض المفاهيم ليست مما يتغير بتغير ظروف الزمان والمكان؛ كمفهوم الفَلْس مثلاً. في حين هنالك مفاهيم اخرى تتغير باختلاف ظروف الزمان والمكان. ونظراً لعدم ثبات مثل هذه المفاهيم، فان بالامكان استخلاص المعنى الدقيق الذي يفهمه العرف منها. وبحثنا يتركز حول هذا القسم بالذات، ونؤكدهنا اننا لم نستطع استخلاص ما يريده العرف من هذه المفاهيم على نحو دقيق. ولهذا يبقى كل شيء محفوفاً بهالة من الغموض وافضل مثال على هذه الحالة هو الاسراف. فهناك من يغلق صنبور الماء اثناء الوضوء عند غسل اليدين، ويستبقي الفاضل من الماء الذي يشربه لينتفع منه لاحقاً ويرى ترك هذه الامور اسرافاً، في حين يوجد شخص آخر لا يعتبر ترك مثل هذه الامور مصداقاً للاسراف. والذي اريد قوله هو ان وضع الدين لا ينبغي ان يبقى على هذه الشاكلة؛ لاننا احياناً ننظر الى الدين وكأنه خالٍ من النظام، ونحرص احياناً اخرى على اظهار الدين وكأنه قائم على نظام متناسق. فاذا اردنا ادخال الاسراف ضمن البحث الفقهي، وحاولنا وضع احكام له، لا يمكن عند ذاك ابقاء معنى الاسراف معلقاً على ما أراه انا أو ما تراه انت. وانما يجب ان نضع له قاعدة نحدد في ضوئها معاني أو حتى مقادير هذه المفاهيم .

١٠ ـ مفهوم الدين للحرية وللتعقل:

البحث الذي انوي اثارته في هذا الباب يدور حول القضايا التي يبدو انها على صلة بالفقه، إلّا ان الفقه لم يدرسها ولم يقدم رأياً فيها. واشير من جملة ذلك الى فهم الدين للحرية وللتعقل، حيث يبدو لي ان هذه المباحث مرتبطة بفلسفة الفقة، لانها تترتب عليها آثار فقهية. فإذا قال قائل على سبيل المثال: إن الشك والانكار ليسا من الامور الارادية، بل ان المرء ينكر بعض الامور أو يشك في امور اخرى بشكل لا ارادي حينما يكتسب مجموعة من المبادئ العلمية. واذا قال: إنه شاك أو منكر لبعض الامور من قبل ان تحصل لديه تلك المعلومات فهو كاذب.

▣ اذا كان الشك والانكار لا ارادييين، اذن فالكفر والإيمان لا ارادييين

ايضاً، فهما على السواء لا يمكن الفصل بينهما. وفي مثل هذه الحالة اذا كان الإيمان لا ارادياً، لا يمكن اعتباره فضيلة.

□ لو كان العلم واليقين هما كل ما يصنع الايمان، لما كان هناك معنًى لزيادة الايمان. ولكن طالما كان هناك لزيادة الايمان معنًى، ومادمنا ننظر الى الايمان على انه درجات وندعو الله الى زيادة ايماننا، فذلك يدل على ان الايمان ليس هو اليقين، على اعتبار ان اليقين غير خاضع للزيادة. واليقين هو العلم القطعي.

الذي اريده من كلامي هو لفت الانظار الى طبيعة الرؤية التي ينظر بها الفقه الى التعقل والى الحرية. فهل يدعو الفقه الى عدم التعقل، والجواب طبعاً واضح وهو ان الدين يبيح التعقل. ولكنه اذا أباح التعقل لا يمكنه منع التوصل الى نتائج معينة. التعقل معناه انني امارس عملية التفكير ولتأتِ النتائج كيفما اتت.

▣ يجب اولاً تحديد اسباب ادخال مثل هذه المباحث في فلسفة الفقه؛ فهذه المباحث تبدو مباحث فقهية.

□ هنالك قضايا سارية في الفقه كله ولا يتوقف مفعولها على بابها الخاص بها، واعتقد ان الحرية والتعقل من اهم هذه القضايا. وهنا يجب ان تتضح طبيعة نظرتنا للحرية، وطبيعة نظرتنا للتعقل. اما الدليل على قولنا بأن الفقه يُعنى بكل هذهالقضايا فهو ان الفقه يصدر للمكلف جملة من الاوامر والنواهي. وعملية اصدار الاوامر والنواهي تتنافى مبدئياً مع حرية المأمور والمنهي. اي انني حينما أأمرك علىسبيل المثال بالذهاب من هنا، يصطدم هذا الامر في الوهلة الاولى مع جانبين من جوانب كيانك، هما: الحرية والتعقل. وذلك لانه صدر اليك امر بالذهاب في حين ان تعقلك الذاتي يشير الى انك لا ينبغي ان تذهب، هذا اولاً، اما ثانياً فهو ان نزعتكالتحررية تشير عليك بوجوب البقاء. واناهنا طبعاً لا اقصد استنكار الاوامر والنواهي الفقهية ولا اريد القول ان الفقه يجب ان لا يأمر وينهى. وانما اريد القول فقط ان الفقه يشتمل على اوامر ونواهٍ، ويجب ان يحدد موقفه حيال الحرية والتعقل؛ اي يجب ان يحدد نظرته للحرية وللتعقل.

وعلى العموم فاننا حينما نطرح موضوع المصلحة، نقول: إن مصلحة الانسان يجبان تؤخذ بنظر الاعتبار، واحدى مصالحه، بل واهم تلك المصالح على الاطلاق هيسعادته الابدية. وفضلاً عن ذلك يجب علينا دراسة مجموعه من الامور الاخرى لنرى هل هي

تمثل مصداقاً للمصلحة ام لا؟ ولنذكر على سبيل المثال: هل من مصلحة الانسان السماح له بالحرية وبالتعقل مهما كانت النتائج؟ واذا شئتم اتخاذ موقف سلبي وقلتم: إن هذه الامور ليست من مصلحة الانسان، فانا اصر على الدخول في هذا البحث. فلو افترضنا ان شخصاً خيّراً ويريد الصلاح لكل ابناء الشعب توصل الى نتيجة مفادها ان مصلحة ابناء الشعب تقتضي منه ان يبادر الى استلام زمام الحكم وادارة دفة شؤون البلاد بالتسلط والاستبداد؛ لانه اذا لم يتصرف على هذا النحو يبرز افراد وجماعات ويحولون دون حصول الشعب على مصالحه. ولهذا فهو يقمع جميع هؤلاء الافراد والجماعات، باعتباره مستبداً، ولكنه يرمي الى ما فيه خير الشعب.

وهنا يقفز الى الاذهان تساؤل مفاده ما معنى خير الشعب؟ اذا كان معناه انه يحرص على تحقيق مصالح ابناء الشعب كلها، فان حرية ابناء الشعب هي واحدة من تلك المصالح.

وعلى هذا الاساس، اذا نظرنا من خلال هذا المنظار نجد ان مفهوم المستبد الخيّر، مفهوم متناقض على نحو صريح[٣]. فان كان خيّراً فعليه ان يراعي المصالح، واحدى تلك المصالح هي الحرية. وهكذا يبدو اننا يجب ان نبحث ايضاً في هل اننا نعتبر الحرية من جملة المصالح، أم انها لا تدخل ذاتياً في عداد المصالح؟

١١ ـ مقارنة منهجية البحث التاريخي الحديث والفقهي:

□ الموضوع الاخير الذي اطرحه على بساط البحث هنا هو منهجية البحث الفقهي. واعتقد ان بعض العلوم التي تعتبر كمقدمة للفقه، من امثال: علم الرجال والحديث والدراية واصول الفقه وما شابه ذلك، تختلف عن بعضها الآخر اختلافاً اساسياً. ويمكن الاشارة ـ من جملة ذلك ـ الى ان علم الرجال يختلف عن بقية العلوم في انه يتيح لنا التعامل مع الكتاب والسنة، في حين تتيح لنا بقية العلوم فهم الكتاب والسنة.

▣ علم الرجال يتيح لنا التعامل مع السنة فقط.

كلا، فهو يتيح لنا التعامل مع القرآن ايضاً، غاية ما في الامر اننا لانلتفت الى ذلك، بسبب تواتر القرآن والا فانه قد ثبت صدوره عن طريق علم الرجال.

▣ التعبير الدقيق الذي يعكس عدم الحاجة الى علم الرجال فيما يخص

القرآن هو التواتر. اي القبول بانه حيثما كان هنالك تواتر فنحن لسنا بحاجة الى علم الرجال، حتى ان علماء الاصول متفقون على ان علم الرجال يستند اليه متى ما افتقد التواتر. والشاهد على ذلك هو ان علم الرجال يتناول دراسة آحاد واشخاص معينين. الا ان تواتر القرآن من صدر الى صدر يختلف عن التواتر المذكور بواسطة عدد معين من الاشخاص. فقد نذكر في بعض الحالات ان حديثاً كحديث الغدير وصلنا بالتواتر، ثم نلاحظ في سلسلة رواته طبقة تتالف من خمسين راو، وطبقة اخرى من اربعين راو. في مثل هذه الحالة يستخدم علم الرجال. اذن فقولكم صحيح فيما اذا اريد منه ان علم الرجال يدخل في بعض انواع التواتر؛ كتواتر حديث الغدير. اما في بعض انواع التواتر الاخرى كالتواتر الهائل للقرآن، فان طبقات الرواة تتسع بنحو لا يؤخذ الاشخاص بنظر الاعتبار فحتى اذا كان عشرة منهم ـ على سبيل المثال ـ غير ثقات، لا تضطرب السلسلة ولا ينقطع السند.

□ على أية حال، اقول: لو لم يكن لدينا علم الرجال هذا، لما كان باستطاعة الفقيه القبول بمجموعة من النصوص كقرآن، وبمجموعة اخرى كسنة، واتخاذها كمستند لاحكامه وفتاواه. وكما تعلمون فان هناك من يقول بتحريف القران، بيد اننا لا نعتني بآرائهم، لماذا؟ لاننا نقول حول الروايات الدالة على التحريف ان رواتها غير ثقات. وهكذا نجد انفسنا بحاجة الى علم الرجال.

▣ يجب ان نرى حقيقة الامر، فنحن نحتاج الى علم الرجال من اجل اثبات أو نفي التحريف. اما بالنسبة الى اصل القرآن فذلك مبحث آخر، لان اصل القرآن ثابت بالتواتر. وعلى هذا الاساس تثبت حجية القرآن بالمنطق وليس بواسطة علم الرجال. لان في علم المنطق باباً يسمى بالصناعات الخمس بحثت فيه القيمة المعرفية للتواتر، وهل التواتر مفيد للقطع ام انه استقراء ناقص؟ فاذا ثبت بالمنطق ان القيمة المنطقية للتواتر يقينية، نكون حينئذ بحاجة الى المنطق ـ وليس الى علم الرجال ـ من اجل اثبات حجية القرآن.

□ ما هو مرادكم من اصل القرآن؟ لولا ما اجريناه من بحث في علم الرجال لما وسعنا القول بان القرآن الحالي هو ما نستند عليه في احكامنا. ولا اقصد من علم الرجال ان ندرس احوال كل واحد من افراد سلسلة الاسناد، وانما اقصد مجموعة الاراء والنظريات التي تدعوني الى قبول هذه المجموعة من النصوص باعتبارها قرآناً، والى قبول أو رفض هذا الحديث أو ذلك. وانا اسمي مجموعة البحوث التي يعبر عنها اليوم بتعبير منهج البحث التاريخي، باسم الرجال.

▣ الشيء الذي تقولونه يختلف عما لدينا من اصطلاح خاص عن الرجال وعما هو متداول في الحوزات العلمية؛ فكلامكم اكثر شمولاً. فنحن وان كنا نقيم القرآن من خلال الرجال، اما المراد من علم الرجال بالمعنى الخاص الذي نستخدمه في الحوزة العلمية فلعله من الصعب تطبيقه على القرآن، أو ان استخدامه في هذا المجال نادر جداً؛ فهو يستخدم على سبيل المثال في الآيات التي نقلت على وجهين ولها تأثير في الاستنباط. وفيما يخص المنهجية التي تتحدثون عنها؛ يختص قسم منها عمليا في اطار علومنا الحوزوية بعلوم القران، بينما يختص القسم الاخر منها بعلم الرجال بمعناه المتداول حالياً. وعلى هذا الاساس، يمكننا ان نفهم مرادكم عن طريق علمين متعارفين في الحوزة.

□ ثم تعبرون عن هذا المجموع بمنهج البحث التاريخي. اذن ليست هناك اية مشكلة؛ لانني اذهب الى هذا الرأي ايضاً. ومعنى هذا ان القسم الاول من عملنا يقسم الى مجموعتين معتبرتين، احداهما باسم القرآن والاخرى باسم السنة.

اما القسم الاخر من عملنا فهو عبارة عن الاجابة عن الاسئلة التي تطرحها العلوم الاخرى فيما يخص ما نقبله من الآيات والروايات، كما في القسم الاول من علم الاصول وهو ما يسمى بمباحث الالفاظ، أو بعض ما يطرح في علم الحديث ويرتبط بالمعنى.

اريد الاشارة هنا الى اننا نستخدم في كلا قسمي عملنا اساليب معينة توجد لها اساليب منافسة اخرى في عالم اليوم. واذا شئنا القول ان اساليبنا هي السائدة اليوم، يجب علينا النهوض اولا لمجابهة منافسيها. ففيما يخص القسم الاول هناك تفاوت شاسع بين منهج البحث التاريخي المستخدم اليوم وبين المنهج الذي نستخدمه نحن لنميز به بين ما هو

قرآني وبين ما هو حديثي. وبكلمة اخرى، هنالك اختلاف اليوم حول منهجية البحث التاريخي، فضلا عن ان الكثير من موضوعاته غير متفق عليها. اذكر على سبيل المثال اننا نؤكد في علم الرجال على اهمية ان يكون الراوي امامياً، لكننا لانعطي لهذا الشرط اهمية مطلقة؛ وذلك لوجود شروط اخرى من قبيل العدالة وما شابه ذلك. اما «ديفيد هيوم» فيقول في هذا الصدد: يجب البحث عند نقل الروايات التاريخية عن اشخاص يرتبطون بأدنى حد من المشتركات والمصالح. وهذا يعني لو ان مائة شخص نقلوا لك خبراً، هل تثق اكثر فيما لو كانوا كلهم رجالاً، ام تثق اكثر فيما لو كان نصفهم رجالاً ونصفهم نساءً؟ يقول هيوم هنا: إن الاحتمال الثاني اقرب الى الوثوق، (اي حينما يكون نصفهم رجالاً ونصفهم نساءً) وسبب ذلك هو ان المائة رجل توجد لهم مصالح مشتركة قد تدفعهم ـ عن قصد منهم أو عن غير قصد ـ الى نقل الخبر. (وليس المراد هنا التواطؤ على الكذب فقط؛ لان التواطؤ على الكذب يحصل عن وعي وارادة). اما اذا كانوا خمسين رجلاً وخمسين امرأة فالقضية ليست كذلك. ولكن اذا كان هؤلاء الخمسون رجلاً والخمسون امرأة كلهم مسلمين، هل يكون الوثوق بالنقل اكثر، ام يكون الوثوق اكبر فيما لو كان عشرون منهم مسلمين، وعشرون مسيحيين، وعشرون من اليهود، وعشرون من الهندوس، وعشرون من البوذيين؟ يقول هيوم بوجوب القبول بالاحتمال الثاني، وذلك لان المصالح والمشتركات التي تربط فيما بينهم اقل. ثم اذا كان افراد هذه المجاميع الخمسة التي ينتمي كل منها الى دين معين، هل يكون النقل التاريخي اكثر ثقة فيما لو كانوا كلهم اغنياء، ام اذا كان بعضهم اغنياء وبعضهم فقراء؟

وخلاصة القول هي كلما ازداد عدد المجموعات المختلفة الناقلة للخبر، ازداد وثوقنا بالخبر. وذلك لقلة احتمال تأثير المصالح المشتركة (عن وعي أو عن غير وعي). فهل هذا صحيح في رأيكم؟ لنلاحظ ما هو الاسلوب الذي نسير عليه نحن، اننا في الواقع نعطي مزيداً من الاهمية للنقل التاريخي كلما ازدادت المشتركات بين ناقليه ورواته؛ فنحن على سبيل المثال ننقل كيفية الصلاة والحج من المصادر الشيعية. الا ان من يحمل رؤية ديفيد هيوم يقول يجب عليكم عدم التعويل على هذه المصادر، ومن الافضل ان تنقلوا ما استطعتم عن الآخرين. وحتى لو ان شخصاً مسيحيا روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي على هذا النحو، يجب الاهتمام بما ينقله، لأن مصلحته المشتركة

مع سائر الناقلين ضعيفة. فهل نمارس نحن هذه العملية؟

▣ من الطبيعي ان هذا يخضع للظروف والحالات، لان الجانب المنافس لنا يتبع ذات الاسلوب. اي ان لمنافسنا مصلحة في هذه الحالات. فهو يعمل وفقاً لما تقتضيه مصلحته ، ونحن نعمل وفقاً لما تقتضيه مصلحتنا. فما الذي يفعله العقلاء عند بروز مثل هذا التناقض؟ من الواضح انهم يرجحون منهجنا. هذا اولا. وثانيا: ان تجاهل بعض الجوانب السياسية والتاريخية، يوقعنا عند ممارستنا لمنهج هيوم في اخطاء فادحة. فلو رجعنا الى تاريخ صدر الاسلام وما تلاه وادركنا شدة الحقد والعداء لدى الخلفاء ورغبتهم العميقة في حماية ومساندة الشخصيات المعادية لآل بيت الرسول ونشر آرائهم الفقهية، لوجدنا ذلك الوضع يمهد الظروف للرجوع الى ما هو شائع بين الناس والى الجمع بين اوجه الاختلاف، وهذا ما يتسبب في ايجاد الانحراف والضلالة. فنحن نلاحظ على سبيل المثال ان احد كتب الحديث المعروفة اتبع منهجاً يقوم على اساس النقل عن شخصيات موهونة جداً، في حين لانجد في هذا الكتاب ولا حتى رواية واحدة منقولة عن الامام الصادق عليه السلام.

حسناً حينما يكون اساس العمل مبنياً على هذا الاسلوب، يفقد طبعاً قيمته الوثائقية. اما في المواضع التي نحرز فيها ـ استناداً الى التحليل والشواهد التاريخية ـ ان اسلوب العمل قائم على مناهضة اهل البيت، وطمس فضائل امير المؤمنين عليه السلام ومع كل ذلك نلاحظ الشيعة والسنة وسائر الفرق الاخرى وحتى الخوارج ينقلون روايات في فضائله عليه السلام، يأتي هنا دور منهج ديفيد هيوم. ولكن حينما نجد في مواضع اخرى تعمداً واضحاً في تحريف الحقائق والانتقاص من منزلة اهل البيت، لايمكننا في مثل هذه الحالة اتباع منهج الشيوع أو التنوع. وعلى هذا الاساس، يجب ان نلاحظ الظروف المحيطة بكل حالة، ثم يأتي بعد ذلك دور القضية المنطقية الكبرى التي اشرتم اليها.

□ الامر الذي لاتلتفتون اليه هو انكم تعتبرون الحقد والعداء وما شابه ذلك سبباً

لتحريف التاريخ، ولكن يجب عليكم ان تاخذوا الغلو في المحبة، بنظر الاعتبار ايضاً.

▣ نحن ناخذ هذا الجانب بنظر الاعتبار ايضاً، وبحث الغلاة يرتبط بهذا الموضوع.

هذا صحيح، ولكن المثير للدهشة هو اننا جميعاً ندعي عدم الغلو ونتبرأمن الشيعة المغالين، ولكن حينما يدرس المرء نظريات وآراء الغلاة الذين لعنهم الائمة، يجد اننا نحمل ذات الاراء والمعتقدات بل ونؤمن بمعتقدات اشد منها.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فكما اننا لانستطيع التعويل على آراء مبغضي اهل البيت لانهم كانوا يستهدفون تحريف التاريخ، يجب علينا ايضاً عدم الركون الى آراء المغالين في حب اهل البيت؛ لانهم ايضاً كانوا يستهدفون تحريف التاريخ. وخلاصة هذا المبحث هو ان الانتماء الى فريق معين، يخلق مصالح مشتركة.

▣ هناك قضية مسلم بها بين علماء الرجال في الصدر الاول وهي انهم كانوا اول ما ينظرون الى معتقدات من يريدون اخذ الحديث عنه، ولكن لا من اجل ان يروا هل هو مسيحي أو مسلم، ولكن ليروا أهو من الغلاة ام لا؟ ولهذا يصف ابن الغضائري الكثير من الرواة بالضعف. وحينما يدرس المرء سيرة حياتهم يدرك انهم وصفوا بالضعف لغلوهم.

على أية حال، اساس كلامي هو اننا يجب ان نعول اكثر على الروايات والنصوص التي ينقلها افراد اكثر تشعباً وقلما يرتبطون بمصالح مشتركة، ولا ينبغي لنا التشبث بفريق خاص؛ وهو ذلك الفريق الذي تجمعنا واياه مصالح مشتركة. وخلاصة القول هي اننا يجب ان نطرح في فلسفة الفقه المناهج المنافسة لنا على بساط البحث ونرد عليها، ثم نبني من بعد ذلك فقهنا وفقاً لمنهجنا الخاص.

اما في المرحلة اللاحقة (اي مرحلة اساليب الاستفادة من النصوص) حيث نقول: إن هذا النص يراد منه كذا أو يدل على كذا، فتوجد ايضا في عالم اليوم اساليب تنافس الاساليب المتعارفة لدينا في اصول الفقه. واشير على سبيل المثال الى ان اسلوب «الهرمنيوطيقا» يحدد اسس وطرق الاستفادة من النصوص ومن الجمل. وحتى اذا كان هذا المنهج غير صائب فلابد لنا من الرد عليه الى ان نتيقن من صحة وصواب النهج الذي نسير عليه. وبعبارة اخرى ان من يطلع على المناهج الاخرى، لايعتني كثيراً ـ من بعد

ذلك ـ لفتوى مقلده؛ لانه يعلم ان المجتهد الذي يقلده كثيراً ما يصر على التمسك بمنهجه الخاص انطلاقاً من جهله بالمناهج الاخرى.

▣ لهذه المناهج اصولها الخاصة، وبعض هذه الاصول لاتضع مفهوماً محدداً للمتن، ولا تنبئ عما يحكيه ما لم تجد لها انت المفهوم المناسب، وتقول انها تحاول ـ ان استطاعت ـ ايجاد انسجام ازاء كل متن، لكي لايكون هنالك تناقض فيما نقوله حول المتن كله. وفي مثل هذه الحالة فقط تزعم انها قدمت تفسيراً صحيحاً. وهذا الاسلوب بعيد كل البعد عن الاسلوب الذي نسير نحن عليه. اقول: إن استفراغ الوسع في كل مقولة؛ سواء في الرجال، ام في اساليب المعرفة، ام في الاصول، وما شابه ذلك، يصدق فيما اذا كان هنالك اشتراك معنا في اصل بعض المبادئ الاساسية؛ اما اذا اتخذنا مبدءاً معيناً لتفسير النص، وكانت هناك نظريات مختلفة اخرى تتعارض معنا كلياً من حيث المبدأ، لا تبقى ثمة حاجة لاستفراغ الوسع.

□ اعرض عليكم فيما يلي نقطتين:

الاولى: ان الذي عرضتموه يمثل وجهة نظر واحدة فقط من وجهات النظر الموجودة، حين قلتم: إن النص لا يحكي عن شيء ويكفي فيه الانسجام فقط، واننا يجب ان نحدد للنص معنى يراعي هذا الانسجام. حسناً، هذا يمثل طبعاً واحدة فقط من وجهات النظر المطروحة وليس كلها.

الثانية: هي انني ارفض هذا الاسلوب رفضاً قاطعاً ولا استسيغ قولكم في انكم تفضلون الدخول في حوار مع المقابل الى حد معين لاتتجاوزونه الى ما هو ابعد من ذلك. فاذا كنتم تزعمون ان اختلافكم واياه حول الاسس يجب ان تثبتوا اولا صواب الاساس الذي تسيرون عليه. اذ من غير الصحيح ان تعلن للمقابل انك تدخل معه في نقاش حول اختلافاتكما في الفروع، وتتجنب الخوض معه في اختلافاتكما حول الاصول. فما هو السبب الكامن وراء ذلك؟ لعل سبب ذلك يعزى الى عدم صواب الاصول التي تعتقدون بها، وإلّا فيجب عليكم الدخول في مناقشة الاصول.

▣ تبرز في بحث استفراغ الوسع هذه القضية وهي: «متى تتزعزع ثقة

المقلد بفتوى المجتهد الذي يقلده؟» من الطبيعي اذا كانت هناك مسائل اجتهادية تلتقي مع نظريات ذات اسس مبنائية اخرى ولم يبحثها المجتهد في الفقه، لاتحصل عندئذ اية زعزعة في ثقة المقلد بالمجتهد. اما اذا كان هناك شيء قريب لم يبحثه المجتهد، تتزعزع عندها ثقة المقلد به؛ اي تتزعزع ثقته به فيما اذا فهم وجود اصول اخرى لا يعرفها المجتهد في باب تفسير النص، مع الحفاظ طبعاً على اساس المنهج الذي يسير عليه المقلد. ولغرض الحيلولة دون زعزعة ثقة المقلد بالمجتهد نعلن للمقلد ـ في ضوء القياس نفسه ـ ان المجتهد الذي يقلده لا يقر القاعدة الفقهية الدالة على ان الفتوى الفقهية لا تعبر الا عن مدلولها الظاهري ولا تنم عن شيء آخر ابعد منه. وفي مثل هذه الحالة يقل احتمال زعزعة ثقة المقلد بالمجتهد الذي يقلده.

□ هذا صحيح، انا اوافقكم على وجود هذا التفاوت، ولكن ليس بالشكل الذي يرفض فيه استفراغ الوسع كلياً في موضع ما، ويعمل به في موضع آخر. اي ان مثل هذه الزعزعة في الثقة تحصل على أية حال.

الهوامش

(١) Objectivity.

(٢) Subjective.

(٣) Paradoxical.

فلسفة الفقه

حوار مع:

د. ناصر كاتوزيان*

▣ فيما يلي لمحة مقتضبة عن تاريخ فلسفة الفقه، والعمل الذي ينوي الاخوة القيام به في هذا المجال، ثم نعود الى محاورة الدكتور ناصر كاتوزيان.

يوجد في مركز الدراسات والبحوث الاسلامية في قم قسم يطلق عليه قسم «الفقه والحقوق» تتفرع عنه عدّة لجان علمية تتولى التخطيط للمباحث التي تتصل بالفقه والعلوم المتعلقة به. وقد ارتأت هذه اللجان ان من جملة المباحث ذات الاولوية هي مباحث «فلسفة الفقه». فنحن إذا اردنا للكثير من مسائل الفقه والحقوق ان تتضح وتجد الجواب الصحيح عنها، لابد من الاهتمام بمباحث فلسفة الفقه.

وقد لاحظنا من خلال متابعاتنا ان المسائل التي تدخل تحت هذا العنوان لم تلق اى اهتمام حتى من قبل السنة؛ والشخص الوحيد الذي تطرق الى ذكر اصول الفقه معتبراً اياها كفلسفة للفقه هو مؤلف كتاب «الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي»، ولعل العمل الذي قام به السنة تحت عنوان «المقاصد» يشكل بعضاً من ابعاد هذا البحث. ومعنى هذا ان فلسفة الفقه تمر حالياً في ارهاصاتها الاولى، سواء في المراكز العلمية الشيعية ام السنية، بيد ان لهذه المباحث سابقة في حقل الحقوق، وقد

* شارك في هذا الحوار كل من: مهدي مهريزي، وعلي رضا آل بويه، ومحمد فاضل ميبدي، واحمد مبلغي، والدكتور هاديان، وابراهيم شفيعي سروستاني.

تبلورت معالمها واتضحت حدود منهجها في قالب ذلك العلم. ولهذا رأينا من المناسب الاستفادة من امثال الدكتور كاتوزيان لما له من اطلاع واسع في كلا الحقلين، واستناداً الى ما لديه في هذا الميدان من آراء وكتابات.

نفهم فلسفة الفقه على انها مجموعة المباحث التي تدرس الفقه ككل، وتجيب عن الاسئلة التي تواجه عموم الفقه، وهي المباحث التي تعنى بدراسة العمل الفقهي باسره، على صعيدين:

الاول: عموم الفقه .

الثاني: عمل الفقيه.

فما تهتم فلسفة الفقه باقراره وبيانه وتذليله، يضطلع علماء الاصول والرجال بوضع صيغه الاجرائية بين يدي الفقيه. هذا هو ما توصلنا اليه لحد الآن في حدود تأملاتنا القليلة في هذا الميدان. ولعل الاسئلة التي تطرح تعبر عن مقاصدنا الى حدٍّ ما .

□ ارى لزاماً عليَّ ان اتقدم بالشكر الجزيل للاخوة الذي نظموا هذا اللقاء؛ لان مثل هذه اللقاءات تتيح لنا فرصة التحدث بحرية حول واحدة من اهم الركائز الفكرية في العلوم الاسلامية. فعلى صعيد تقدم نظام الحقوق في الاسلام تؤدي هذه المباحث دوراً بالغ التأثير في انضاج الفكر وازالة التعصب والانطلاق في دراسة المسائل الاصولية اضافة الى انها تجيب عن الاسئلة التي تراود اذهاننا ولكنا نتركها تتجمد في القلوب وعلى الشفاه من غير ان يجد احدنا الجرأة في الافصاح عنها، أو حتى إذا واتته الشجاعة في الافصاح عنها فانه لا يحبذ ان يسطرها على الورق.

ولغرض تسليط الاضواء على معنى فلسفة الفقه لابد ابتداءً من ايراد مقدمة موجزة في تعريف الفلسفة، ومكانتها بين العلوم، وعلاقتها بفلسفة الفقه والحقوق .

تعريف الفلسفة

طرح اول تعريف للفلسفة على انها «حب الحكمة»، وقالوا في التعاريف اللاحقة التي اصبحت اكثر نضوجاً: انها تعني «الجهد العقلي والتفكير في الحقائق». فقد ورد في كتاب «جمهورية افلاطون» على سبيل المثال ان سقراط حينما سئل عن الفلاسفة قال «انهم اولئك الذين لديهم ميل لتعقل الحقيقة وادراك الواقع».

وجاء في كتابات الفلاسفة المسلمين ان الفلسفة هي الجهد العقلي بقدر الطاقة الانسانية لادراك الواقع. ومثل هذه التعاريف التي تشمل في الحقيقة جميع العلوم لا تحظى بكثير من التأييد. فقد تفرعت الفلسفة اليوم ـ شأنها شأن سائر العلوم ـ الى فروع عديدة يعالج كل واحد منها علماً من العلوم؛ اي ان لكل نوع من العلوم فلسفته الخاصة به؛ مثل فلسفة التاريخ وفلسفة الفن، وفلسفة الحقوق، واعتبرت فلسفة العلوم من اشهر الفروع المعروفة للفلسفة.

ظهور مصطلح فلسفة الحقوق

كان اول من استخدم مصطلح فلسفة الحق أو فلسفة الحقوق هما كانت وهيغل، واقتفى الآخرون اثرهما الى ان اصبح هذا المصطلح شائعاً اليوم. وهذا ما يوجب ان تكون للفقه ايضاً ـ باعتباره نظاماً كلياً ومنسجماً ـ فلسفته الخاصة إلّا ان تأسيس اي علم، يواجه في بداية الامر كثيراً من الاختلافات والاسئلة والهواجس، ومن جملة ذلك التساؤل عن معالم وحدود هذا العلم، ومن اين نبدأ واين ننتهي؟ وما هي المسائل التي نطرحها فيه؟ واثارة مثل هذه التساؤلات امر طبيعي لا غرابة فيه.

فلسفة الفقه

متى ما اراد الانسان التفكير في معلوماته ومعتقداته الذهنية وحاول ازالة الاشكالات العالقة في ذهنه أو تصحيح معتقداته، فهو يلتجئ الى الفلسفة. وعلى هذا الاساس، واستناداً الى تعريف الفلسفة واتجاهها نحو التخصص، يبدو من الطبيعي ان الفقه يجب ان تكون له فلسفته ايضاً. من الطبيعي ان من يكتفي بالقاء المسائل الفقهية ولا يريد سوى معرفة الحكم الشرعي والامتثال له، لا يواجه اية مشكلة في الفقه، اما المجتهد فيواجه في الفقه اسئلة كثيرة لا يجد لها جواباً.

في فلسفة العلم، تبدأ الجهود العقلية عادة من ابسط المعلومات واكثرها بداهة في الذهن. نذكر على سبيل المثال ان ديكارت قال: «انا افكر اذن انا موجود». وهكذا بدأ فلسفته من هذا الامر البديهي. وفي الفقه ايضاً نبدأ من هذا الامر البديهي الذي نجد انفسنا فيه امام بحر واسع من التكاليف الشرعية والالزامات التي يجب علينا بعضها ويحرم علينا البعض الآخر منها. وخلاصة الامر هي اننا نواجه مجموعة من الاوامر والنواهي التي تقيد جميع مظاهر حياتنا. اذن فالسؤال الاول الذي يعرض للفقيه هو: لماذا يجب علينا

الامتثال لكل هذه القيود؟ وما هي القوة التي ترغمنا على الانصياع لها؟

ولعل قائل يقول: إن لمثل هذه التساؤلات جواباً واضحاً في الفقه؛ وذلك ان هذه الاوامر والنواهي هي احكام الله ونحن ملزمون بالعمل بها. ولكن ينبغي الالتفات الى ان طاعة الانسان لله باستثناء الشبهات المصداقية، تعتبر بحد ذاتها مسألة فلسفية يجب طرحها والتفكير فيها.

نلاحظ ان هذه الالتزامات غير منبثقة كلها عن حكم الله؛ فهناك في القرآن: ﴿**اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم**﴾[1]. فنحن يجب ان نطيع الرسول ايضاً. ولو كانت طاعة الرسول هي طاعة الله نفسها، لما كان هناك داعٍ لتكرارها. اذن لابد ان تكون طاعة الرسول شيئاً آخر غير طاعة الله. ثم لماذا تجب علينا طاعة الرسول؟ وهذه من جملة الاسئلةالتي تراود ذهن كل مجتهد، ولكنها لا تخطر على بال الشخص العادي أو من يكتفي بطرح الحكم الشرعي، ولا يجد لها جواباً في كلام من يدرس الفقه فقط ويقتصر على شرح وتفسير ما قاله الآخرون. ولو قرأ المرء «شرح اللمعة» من اوله الى آخره لما وجد جواباً عن مثل هذا السؤال.

بالاضافة الى طاعة الله والرسول يجب علينا ايضاً طاعة اولي الامر. ولكن من هم اولو الامر؟ وهل يختص هذا الوصف بالائمة كما قال مفسرو الشيعة، ام ان اولي الامر هي الدولة الاسلامية؟ ولماذا تجب طاعة الدولة الاسلامية؟ هل لأن احكام هذه الدولة لابد وان تكون احكامها مطابقة للشرع، أم لأن السلطة بيدها؟ وإذا كان لابد أن تكون احكامها مطابقة للشريعة، هل يجوز لنا، فيما إذا رأينا احكامها تتعارض مع الشريعة، ان نقاومها ولا ننفذ احكامها؟ وإذا تكرر منها ذلك، هل يحق لنا مناهضة مثل هذه الحكومة التي فقدت شرعيتها، أو حتى التمرد عليها؟ من الطبيعي ان التفكير في مثل هذه الاسئلة يعتبر ضرباً من ضروب الفلسفة.

وفضلاً عن كل ذلك، نحن عقلاء وعقلنا ـ كما تشير مبادئ الفكر الاسلامي ـ عبارة عن قبس من شعور العقل الكلي، ونحن مرتبطون بخالق الكون بنحو أو آخر. وإذا كان علينا ان نطيع في كل شيء، فما هو واجب العقل اذن؟ وهل الطاعة خليقة بخليفة الله في الارض، وإلّا يجب ان يكون للخليفة معالم من سيماء المُستخلِف؟ من الطبيعي ان القدرة التي وهبنا الله اياها انما هدفها معرفة السبيل الصحيح. وإذا كان علينا الطاعة فحسب، فماذا عن السبل التي يجب علينا اختيارها؟ والعثور على جواب عن كل واحد من هذه

التساؤلات يستلزم فلسفة خاصة، وله مبحث خـاص. هـذه المـوضوعات ليست مـما تتناوله الفلسفة المطلقة أو الفقه أو الاصول أو الكلام.

وإذا ذهبنا الى ما هو ابعد من ذلك وتسألنا الى اي مدًى تتوقف التكاليف المفروضة علينا ـ ابتداءً بالاوامر وانتهاء بالنواهي ـ على عنصر الزمن؟ وإلى اي حدٍّ تتوقف على مقاصد الشريعة؟ وإذا كانت هذه الاهداف والمباني تتغير تبعاً لتغير الازمنة ومقتضيات المصالح، هل ستبقى الاحكام عندئذ ثابتة، ام يجب ان تتغير هي الاخرى؟ نذكر عـلى سبيل المثال ان الطبائع الاخلاقية في عصرنا لا تستسيغ الرق، واصبح الرأي العام على نمط من التركيب لا يبيح لاي نظام فسح المجال امام ظاهرة الرق. ولهذا السبب تجدنا نغضّ النظر تقريباً عن الفروع المتعلقة بالرق في الفقه، في حين لا يحق لنا من الناحية الاصولية واستناداً الى مبدإ ثبات الاحكام ان نتجاهل أو لا نعمل بالرق الذي يعتبر واحداً من ابواب الملكية في الفقه.

وهكذا تواجهنا امثلة نجد فيها ان الضغوط الاجتماعية والظروف التاريخية اثرت في تطبيق الاحكام الشرعية، فنضطر نتيجة لذلك الى التساؤل: هل يمكن التوصل الى وضع قاعدة عامة من خلال استقراء تلك الامثال؟ نذكر هنا على سبيل المثال ان من جـملة الحالات التي يبيح فيها الفقه للرجل حق فسخ النكاح هو اصابة المرأة بامراض البرص والقرن وما شابه ذلك. فإذا رقد المريض في المستشفى لمدة اسبوع وشفي بعملية جراحية بسيطة، هل يمكن القول بعدها ان هذه الامراض لا علاج لها وتسـتوجب فسـخ عـقد النكاح؟ قد يعجز احد الفقهاء عن استيعاب هذا التغيير الذي حصل في ارضية الحكم، ويلتزم بالقول ان هذه احكام الله ولابد من بقائها ثابتة على الدوام، الا ان فلسفة الفـقه تبحث في مثل هذه التغييرات. ولكن إذا توصلنا الى نتيجة مفادها ان هذه المصالح يجب ان لا تؤخذ بنظر الاعتبار، بل يجب اجراء الاحكام بكل حزم وقاطعية بما هي عليه، فهذا الموقف يعتبر بحد ذاته فلسفة وفيلسوف الفقه هو الذي ينهض بايجاد حل لمـثل هـذه المواقف، وإلّا اين يمكن طرحها؟ اما السؤال عن الفقه هل له فلسفة ام لا؟ فهو سؤال يرجع الى ان الفقيه إذا كانت لديه فلسفة هل يجب عليه التصريح بها، ام التكتم عليها؟ وهل كل ما يعتمل في قلوبنا لا ينبغي ان تتفوه به الالسن بل يجب ان يبقى مكـنوناً فـي خـفايا الضمائر؟ في حين اننا إذا كان لدينا فكر رصين، يجب علينا طرحه لكي يتأثر ويؤثر ولا ينبغي اخفاؤه في صندوق ذهبي باعتباره امراً مقدساً لا يجوز المساس بـه، وكـل مـن

يعارضه فهو كافر ومنحرف.

ان التاثير على القلوب لا يتيسر من خلال اساليب التكفير والتشهير. وكذلك يجب من الوجهة الاخلاقية ان يكون الاستدلال على درجة من القدرة على الاقناع وترغيب الضمائر على القبول به. وعند ذلك تكون للاستدلال قيمته. من الطبيعي ان عامة الناس يمكن اقناعهم بسهولة الا انهم في الوقت ذاته سرعان ما يخرجون عن الطريق. فما ان ترتفع اسعار السلع حتى تتعالى صيحاتهم في الاعتراض على الدين. وهذا ما يوجب توجيه الخطاب على نحو يؤثر في قلوب الناس الواعين؛ لان اجتذاب انسان واعٍ واحد الى طريق العقيدة، يفوق في اهميته اجتذاب الآلاف من الجهلة الذين تستثيرهم العواطف ولا يجيدون الا ترديد الهتافات.

وفي مجال تاكيد اهمية الفلسفة اشير الى رأي العالم البريطاني «نوثروب» الذي يقول: «الفرق بين من يظنون انهم لا يسيرون وفقاً لمنهج فلسفي، وبين من يحملون فلسفة خاصة ويسيرون وفقاً لها، هو ان الفريق الثاني على بينة من مبادئه الفكرية، لانه ما من احد الا وله فلسفة خاصة لسلوكه».

لسنا حالياً بصدد تقديم حلول للمسائل التي عرضتها، وانما غرضنا ذكر المسائل المهمة التي توجهها فلسفة الفقه، ولا تلقى الاهتمام الكافي من قبل الحوزات العلمية الحالية. انني في الواقع اتحسر احياناً عندما ارى كيف ان الديانة المسيحية ـ مع ما فيها من اشكالات عقلية في باب المبدإ ـ تطرح هذه المسائل العقلية وتبحث عن سبل حلٍّ معقولة لها، حيث نهض فلاسفة مسيحيون كبار من امثال توما الاكويني وآوغسطين بدراسة فلسفة الاحكام وتصنيفها، واقروا ايضاً لعقل الانسان بمكانة سامية. اما نحن فلا زالت موضوعاتنا في هذا المجال مشتتة. لانريد القول طبعاً ان اسلافنا لم يدلوا برأي في هذه المسائل، إلّا ان آراءهم بقيت مشتتة هنا وهناك. فمثلاً: هل يعتبر البيع أو المكاسب موضعاً مناسباً لطرح مبدإ ولاية الفقيه في عالم اليوم الذي يتسم بالنظم والدقة؟ أليس من الافضل ان تطرح مباني الحكومة الاسلامية من الوجهة الشرعية والفلسفية في «فلسفة الفقه»، ويقتصر اهتمام الفقه على اجراء الاحكام والقواعد المطروحة فيه؟

لفقهائنا الاقدمين نظريات في مختلف العلوم متناثرة في كتب شتى، غير انها لم تجمع وفق نسق خاص ولو جمعت كل آرائهم ونظرياتهم وفق نظم وترتيب معين لاضاءت كيان الفقه كالنور الساطع. وهذا طبعاً امر في غاية الاهمية ولا ينبغي لنا اغفاله. ولهذا

السبب اؤكد ان مجتهدينا من الاحرى بهم ان يلتفتوا الى فلسفة الفقه بدلاً من معالجة المسائل الفلسفية المحضة. قد يتبادر الى الاذهان سؤال مفاده اننا متمسكون في الفقه باصول لا يمكننا العدول عنها، فكيف يمكن التوفيق بين هذا التمسك بالاصول وبين الفلسفة المتحررة من كل التزامات وقيود؟

ان الجواب المعقول عن مثل هذا السؤال هو ان مثل هذه القيود موجودة في فلسفة كل علم؛ اي لا يمكن لفلسفة اي علم ان تتنكر للاصول المتعارفة والبديهية أو «الاصول الموضوعية» الموجودة في ذلك العلم. فإذا وصل الحال بفلسفة الرياضيات الى حد تنحية الفرضيات والاصول المتعارفة في علم الرياضيات جانباً، فهي حينذاك لا يصدق عليها اسم فلسفة الرياضيات، بل تصبح فلسفة حرة أو شيئاً آخر من هذا القبيل.

وفي الفقه ايضاً هناك اصول يجب علينا التمسك بها. فاساس بناء الفقه هو سيادة الحكومة الالهية على العالم كله، فالحاكمية لله، والاحكام كلها بارادته، وهو الذي يتولى هدايتنا وتسديدنا وهذا اصل لا يمكن انكاره في فلسفة الفقه ولا يمكن القول: اما ان لا تكون هناك فلسفة للفقه، واما ان تكون، ولكن لا يجب حينها التقيد باصول التوحيد والنبوة والامامة والعدالة. وهذه الجهود العقلية نوع من الفلسفة، الا انها فلسفة مختصة وليست حرة ومطلقة وفي الحقوق ايضاً نتقيد بمجموعة من الاصول؛ فلا يمكن مثلاً اسقاط عناصر الالزام والدولة من الحقوق. وإذا كانت الفلسفة في حقل الحقوق على نحو لا تلتزم فيه لا بالدولة ولا بالالزام، فهي هنا شيء آخر لا يمكن ان نطلق عليه تسمية فلسفة الحقوق. وهكذا الحال ايضاً في فلسفة الفقه، إذ توجد لها مبانٍ خاصة يجب التمسك بها. وفلسفة الفقه يجب ان تترعرع وتنمو بين ثنايا هذه الآفاق الاعتبارية والعقائدية وعلى طريق السير نحو تحقيق العدالة. وهي على هذا الاساس لا تتعارض مع المعتقدات الدينية.

فلسفة الفقه وفلسفة الحقوق

هل مصطلح فلسفة الفقه أو فلسفة الحقوق مصطلح صحيح ام لا؟ هذا الموضوع فيه اختلاف. توجد في مكتبة كلية الحقوق مجلة باسم «ارشيف فلسفة الحقوق» تطبع في باريس، وتوجد منها اعداد مختلفة يعالج كل عدد منها مسألة من المسائل الفلسفية. وقد تناول احد الاعداد بحث هذا المصطلح، وهل مصطلح فلسفة الحقوق صحيح ام لا؟ وقد

ادلى كتّاب وعلماء من مختلف ارجاء العالم بآرائهم في هذا المجال، وايد أو رفض كل واحد منهم هذا العنوان في ضوء رؤاه ومبانيه. وكما يعتقد الكثير من فقهائنا في الفقه، كذلك يذهب البعض الى القول في حقل الحقوق: إن واجب الحقوقي هو فقط فهم ارادة المشرع وواضع القانون، والتوصل الى روح القانون من خلال تفسير اقواله. وهكذا يبدو واجب الفقيه محصوراً في نطاق التبويب والتفسير والتحليل. وهذا النمط المحدود من التفكير يسمى في الحقوق باسم «الفلسفة التحليلية». هذا الفريق يعارض اضافة الفلسفة الى الحقوق، قائلاً: يجب عدم اطلاق تسمية «فلسفة الحقوق» على التفكير بشان النظريات الكلية، بل يجب ان يسمى بـ«المطالب الفلسفية في باب الحقوق» أو «النظرة الكلية للحقوق»، أو «كليات الحقوق» ووجه استدلالهم على ذلك هو اننا لسنا احراراً في التفكير كيفما نشاء، بل يمكننا التفكير فقط في اطار محدود.

وقد طرح «كلسن» ـ وهو نمساوي مقيم في امريكا ويدرس في جامعاتها، ويعتبر حالياً من اصحاب الرأي في فلسفة الحقوق في العالم ـ رأيه في هذا المجال قائلاً: تحاول فلسفة الحقوق الاجابة عن هذا التساؤل، وهو ما هي القواعد التي يجب ان تخضع لها الحقوق وتسير في ضوئها؟ أو بتعبير آخر ان موضوع الحقوق هو السعي لبلوغ العدالة، والعدالة تعتبر واحدة من الاصول الاساسية للاخلاق. وعلى هذا الاساس تعتبر فلسفة الحقوق فرعاً من فروع فلسفة الاخلاق، لهذا يجب عدم تسميتها بالفلسفة، وانما يجب ان توصف بانها نظرية كلية في الحقوق. كما ادلى «روپيه» وهو كاتب فرنسي كبير، برأيه في هذا الصدد ولم يحبذ استخدام مصطلح «فلسفة الحقوق» واطلق على كتابه اسم «النظرية العامة في الحقوق».

وفي مقابل ذلك تذهب طائفة اخرى الى القول بان مهمة الحقوق لا تنحصر في اطار دراسة وتبويب القواعد. فالحقوقيون بحاجة الى استيعاب المباني والجذور التاريخية والمصادر الاساسية التي انبثقت عنها هذه القواعد، وعلم الحقوق هو الذي يجب ان ينهض بمثل هذه المهمة. حيث ينبغي معرفة مصدر نشوء الحقوق وما هي علاقتها بالقواعد الاجتماعية وما هي روافدها؟ وهذه ايضاً من جملة علم الحقوق. وقد اطلقت هذه الطائفة على هذه المباحث اسم فلسفة الفقه من اجل تركيز الانظار عليها، على اعتبار ان اسم الفلسفة اسم مألوف لدينا. ولو شئنا ذات يوم تدوين مثل هذا العلم للفقه، فالاحرى بنا ان نطلق عليه تسمية فلسفة الفقه. ففي كلمة الفلسفة دلالة على التفكير والتعمق، في

حين تنم تسميات الكليات والنظرية العامة عن مسائل عابرة لا دوام لها، وكأننا نشاهد منظرا من الاعلى ونجتازه من غير ان نلتفت الى جميع تفاصيله. بينما تمعن الفلسفة النظر في المسائل الاساسية للفقه.

▣ هل يسري الاختلاف الموجود بين هذين الرأيين أو هاتين المدرستين الى المسائل والمضامين ام يتوقف عند حدود الاصول العامة؟ أو بتعبير آخر هل النزاع القائم بينهما نزاع لفظي بحت ام انه يمتد ليطال الماهية والمحتوى؟

□ لا ريب في ان هذا النزاع يدور حول المضمون والماهية وليس مجرد نزاع لفظي. والمجلات العلمية والمحققون لا يلتفتون عادة للنزاعات اللفظية، وانما اكثر ما يتركز الاهتمام على المسائل التي تنجم عنها آثار عملية. فالذي يرجح استخدام «النظرية الكلية» أو «النظرية العامة» على استخدام كلمة الفلسفة يريد في الحقيقة ان يفكر في اطار قيود اضيق، لينتهي بكل شيء الى اوامر ونواهي المشرع. اما الذي يريد التفكير على نحو فلسفي فهو يريد توفير قواعد افضل من ارادة المشرع والدولة لتكون معيارا للتمييز بين القوانين الصالحة والسقيمة. وفلاسفة الحقوق يؤمنون عادة بنظام الحقوق الفطرية الذي يفوق ارادة المشرع؛ على اعتباره نظاماً ينسجم مع فطرة الانسان ومع طبائع الاشياء، ويقولون في هذا المضمار: ان المشرع إذا تجاوز القواعد الطبيعية والفطرية أو تجاهلها، يكون في الحقيقة قد سن قانوناً سيئاً. ونحن إذا لم نفكر وفقاً لقواعد تفوق ارادة المشرع لا يبقى لدينا بعدئذ اي معيار لتمييز القانون الصالح من القانون السيء.

ويمكن انتهاج هذا الاسلوب نفسه في الفقه ايضاً. توجد في الشريعة الاسلامية مجموعة من القواعد الاخلاقية تسمو على القواعد الحقوقية، فالقرآن مثلاً يتحدث عن القصاص بالقول: ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب**﴾[٢]. ولكنه يتحدث بلغة الاخلاق قائلاً:﴿**فمن عفي له من اخيه شيء...ذلك تخفيف من ربكم ورحمة**﴾، ويقول الحديث ايضاً في موضوع الطلاق الذي ترك الخيار فيه بيد الرجل، انه مبغوض عند الله، وانه تعالى لا يحب من يميلون الى استبدال الازواج «ان الله لا يحب الذواقين والذواقات»[٣] ومن الطبيعي ان المسلم يطمح الى ان يكون محبوباً لدى الله ورسوله وغير مبغوض لديهما. ومع ان القانون يبيح له طلاق زوجته، والزواج من امرأة اخرى، إلّا ان الاخلاق تمنعه من ذلك. وكذلك بالنسبة للشخص الذي يريد الاقتصاص من

آخر، فعلى الرغم من ان القانون يجيز له القصاص، غير ان قانوناً اسمى، وهو قانون الاخلاق، يدعوه الى العفو. وهكذا تؤدي الاخلاق دورها على الدوام كاسلوب للتخفيف من صرامة القانون. ونحن كثيراً ما ندعو الى عدم تجاهل الاخلاق عند تطبيق القانون. وقد احدث تطبيق جميع القوانين الاسلامية ردود فعل مختلفة في المجتمعات غير الاسلامية. ولو فوض امر تطبيق افضل القوانين الى اناسٍ يتصفون بالعنف واللامبالاة، لطبقوها بشكل يجعل منها اسوأ القوانين. ولو اعطيت صلاحية تطبيق اسوأ القوانين الى قاضٍ عادل لطبقها على نحو من اللين بحيث يظهرها وكأنها غير جائرة. اي حتى إذا تعذر عليه اظهارها بمظهر العدالة، فهو على الاقل يخفف من صرامتها وقسوتها.

وانطلاقاً من هذه الرؤية تعتبر قضية وضع الاخلاق الاسلامية كركيزة لتطبيق القواعد والقوانين الاسلامية، قضية ذات اهمية بالغة. وهذا يعتبر بحد ذاته مبدءاً فلسفياً. ونحن حالياً لسنا بصدد احصاء المسائل المختلفة لهذه الفلسفة أو معرفة مدى تأثير البيئة والاخلاق الاجتماعية فيها. إلّا انني اشير الى القضية التالية كنموذج ليس إلّا. كان الرجال قبل اكثر من اربعة عشر قرناً يطلقون ازواجهم، ونحن نقرأ الآية الشريفة ﴿فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلها﴾[٤]. إلّا ان احداً لم يلتفت اليها وانما كان ينظر لها على انها موعظة اخلاقية فحسب. إلّا ان هذه الآية تحولت فجأة الى قاعدة حقوقية الزامية. وهذا التحول يسترعي اهتمام الفيلسوف الحقوقي ويدفعه الى التساؤل: هل تؤدي الضغوط الاجتماعية الى تغيير آرائنا في الاحكام؟ فالقاعدة هي ذاتها؛ لم تختلف ولم تتغير، والاسلام هو الاسلام نفسه، إلّا ان فهمنا ونمط تلقينا للعالم الخارجي هو الذي تغير. ويتضح من هذا ان الاخلاق السائدة في المجتمع تؤثر الى حد بعيد في نمط فهم القوانين وتعيين ضمانتها التنفيذية، ورسم معالمها العامة. ولهذا لا يجوز استبعادها من هذا الميدان.

اعتقد ان الاجابة عن السؤال الثاني المتعلق بتعريف فلسفة الفقه قد اتضحت من خلال ما عرضته من مطالب. وفي هذه المرحلة لم يتحقق حتى الآن الاستعداد الفكري اللازم لتقديم تعريف جامع لفلسفة الفقه، ولعل مثل هذه الفرصة لا تأتي على الاطلاق. ولكن يمكن القول اجمالا: ان فلسفة الفقه تعني التفكير في المباني والاهداف ومصادر الاحكام، وبلورة اسس نظريات عامة في اساليب البحث والتفسير.

فلسفة الفقه وصفية أم معيارية

هل يقتصر عمل فلاسفة العلوم ومن جملتهم فلاسفة الفقه على الوصف، ام من الممكن أن تتصف مهمتهم بطابع معياري؟ الاجابة الوافية عن هذا السؤال تستلزم التمهيد له بالمقدمة التالية: مهمة الفلسفة ليست تقريرية (وصفية) على الاطلاق. وإذا افترضنا ان احد الفقهاء يذهب في فلسفته الى اطاعة ارادة المشرع طاعة تامة بدون السماح للمسائل الاجتماعية بالتأثير فيها، ألا يجب عليه في مثل هذه الحالة اكمال فقهه ام لا؟ وكيف يجب عليه الوقوف ازاء المستجدات؟ سنلاحظ حتى الفقيه الذي يتمسك بمبدأ الطاعة كلياً، لا يكتفي بالعمل التقريري والوصفي وانما يلتجئ في اجتهاده الى الابداع في استخراج الاحكام. وهو يمزج في جهده العقلي هذا بين فلسفته والمصالح الاجتماعية والقواعد الفقهية. كان الشاطبي من جملة الفقهاء الذين عنوا كثيراً بفلسفة الفقه، وقد صرح في كتابه «الموافقات»: إذا ادى اجراء بعض القواعد الفقهية الى القضاء على مصلحة يهتم بها الشارع، يجب الامتناع عن اجراء تلك القاعدة، وقائل هذا الكلام مسلم ومؤمن ولا يمكن اعتباره معانداً أو كافراً، ولا يشمله معنى الآية الشريفة: ﴿نؤمن ببعض ونكفر ببعض﴾[٥]. هذا فيلسوف في الفقه عبر هنا عن وجهة نظره. وهو ليس انساناً ساذجاً أو مراهقاً غير ناضج، حتى يقال ان كلامه غير موزون. من المحتمل ان لا نتفق معه في رأيه، ولكنه على اية حال يحمل مثل هذاالاعتقاد. والعملية هنا ليست عملية وصف أو تقرير، انما هي عملية تخطيط واصلاح وبرمجة، وفيها دعم للفقه لكي يتمكن من مواصلة حركته العلمية في المجتمع وعلى امتداد الزمن.

الفقهاء التقليديون اشبه ما يكونون بجنود متخصصين في مواضعهم ويمارسون حركات بدنية لتقوية انفسهم. وهذا امر مستحسن بل ويجب على الفقهاء اتقان موضوعات «المكاسب» و«الكفاية» ليكون لهم اطلاع وخبرة بآثار ومؤلفات العلماء السابقين. ولكن إذا لم يفضِ بهم هذا الجهد الى اثارة فكرهم يبقى عملهم وكأنه دوران فارغ في اعمال الماضين. اما الجندي الذي يكلف باقتحام حصون الآخرين والاستيلاء عليها وتسخيرها لصالح الحكومة الاسلامية، فهو يقوم بعمل اكثر اهمية وحيوية. وبعبارة اخرى ان الذين يقومون بتطوير وتنمية افكار الماضين، ويحاولون الانطلاق خارج نطاق الماضي وتطوير الفقه انما يمارسون في الحقيقة عملاً اهم واكبر.

نحن هنا بصدد تقديم اطروحة فكرية وان كانت غير ناضجة تماماً؛ وتلك الاطروحة

هي تأسيس فلسفة للفقه. وفي هذه المرحلة لم يأت الاوان بعد لتقديم حلول لكافة المسائل. إلّا انني اردت ان ألفت انتباهكم وانمي فيكم غريزة حب الاستطلاع، وهي غريزة موجودة لديكم طبعاً، لتروا مدى ما تتسم فيه هذه المسائل من تعقيد. ويتضح مما مرّ بنا ان هناك مسائل كثيرة تستلزم منا التفكير بشأنها، ليتسنى للفقه ان يتبوأ مكانته اللائقة به في هذا العصر.

لقد تحمل فقهاؤنا السابقون مشقة كبرى وبذلوا جهوداً تتناسب مع علوم زمانهم، ونحن ايضاً يجب ان نبذل جهوداً تتناسب مع علوم عصرنا.

إذا كنا فيما مضى نقول للشاب عليك بتقوى الله لأن هناك جهنم، كان يقنع بهذا الكلام خوفاً أو اعتقاداً، اما اليوم فالشباب لا يقتنعون بمثل هذا الكلام، وانما يجب ان يرسخ الايمان في قلوبهم، وهم لا يتقبلون هذا الايمان ما لم يسمعوا كلاماً صحيحاً ومعقولاً. وعلى هذا ينبغي عدم الاستهانة بالايمان بصحة القاعدة، والتصور بأن في مقدور الدولة ضمانة كافية لاجراء الاحكام. فهذا التصور اشبه ما يكون بالقول بأن الملوك يستطيعون الجلوس في مكان الانبياء. اسوق فيما يلي مثالاً بسيطاً يوضح مقصد كلامي؛ ان اكثرنا تمدناً وثقافة حينما يسافر خارج البلد ويشتري بعض السلع من هناك، يحاول حين العودة اخفاءها عن اعين رجال الجمارك، سواء كان هذا الشخص مثقفاً ام غير مثقف، وسواء كان يمينياً ام يسارياً. إلّا ان هذا الشخص نفسه حينما يريد الزواج، يطلب من احد رجال الدين ان يلقي خطبة ويتلو القرآن.

فما هو الاختلاف بين هذين الموضوعين لكي نتهرب من الاول ونبالغ بالتمسك بالثاني؟ هذا العمل الاجتماعي سببه واضح، وهو اننا لا نؤمن بالاول ونؤمن بالثاني. في المجتمعات الاسلامية لا يتزوج احد بخالته حتى وان كان شيوعياً، وهو لا يفكر في سبب ومصدر هذا الحكم، إلّا انه على حال يعتقد بعدم صحة هذا العمل. ومعنى هذا اننا يجب ان لا نستهين بأهمية تلقين المعتقدات. وهذا ما لا يتحقق إلّا من خلال فلسفة الفقه. إذا اقتصرت مهمتنا على عرض احكام الفقه للناس وارغامهم على طاعتها، فلن نحصل على اية نتيجة. والطريق الوحيد امامنا هو اقناع الناس وتقديم اجابات منطقية ومعقولة لهم.

▣ يذهب الشيخ محمد هادي معرفة الى القول بأن التبيين الوارد في الآية الكريمة ﴿وانزلناااليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم﴾[٦] هو غير النزول؛ فاحدهما جزء من رسالة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

والآخر ممهد لها؛ اي ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبين. وما يمهد الارضية ليس البيان نفسه. ولهذا لم يكتف القرآن بوصف نفسه بالبيان. بل ان تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الذي عبرتم عنه بتلقين المعتقدات وترسيخها بشكل معقول، يعتبر امراً ضرورياً. وهذا هو المعنى الذي استقاه من هذه الآية .

□ اعتقد ان قدرة الاسلام وانتشاره لا يعزى الى القوة العسكرية التي كانت لدى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وانما يعزى إلى كيفية تبيينه، فقد كان سلوك الرسول (ص) واخلاقه واسلوبه وعرضه للحقيقة التي كان يدافع عنها بكل ما اوتي من قوة على نحو بديع يستهوي القلوب.

لقد جاء امثال تيمورلنك وهتلر وستالين وذهبوا، وذهبت معهم معتقداتهم. فحينما تتبدل الحكومات ينتقض كل شيء، ولا يبقى في قلوب الناس إلّا ما رسخ فيها. كثيراً ما اقول في محاضراتي للطلبة انني لا اؤمن بما لديكم من محفوظات، ولكن اود لو يتم تقوية واصلاح جوهر الاعتقاد الذي يتولد لديكم حول منهج الاستنباط. القدرة على الاستنباط هي التي تذلل لكم مهمتكم في كل زمان ومكان. ولا بأس بتسمية هذه القدرة على الاستنباط باسم «ملكة الاجتهاد»، وتكون لها اسماء مختلفة باختلاف المَواطِن. والاهمية تعود هنا على ملكة الاستنباط وإلّا فان من يكتفي بطرح المسائل مضطر الى تكرار مسألته على الدوام ولكن بدون ان ينجم عنها اي اجتهاد؛ وذلك لعدم معرفة المجتهد بمباني عمله. ونحن نستهدف في فلسفة الفقه سد هذا النقص الفكري، بحيث يدرك كل فقيه مباني عمله على نحو كامل، لا ان يتمسك بمنهج تقليد الآخرين ويفتي بأن المسألة يجب ان تكون على هذا النحو، استناداً الى ما قاله الآخرون أو استناداً الى ما ورد في بعض الاخبار، بل يجب عليه استيعاب القضية استيعاباً عقلياً تاماً، فالاستيعاب غير الاجراء؛ فقد يجري الانسان اشياء كثيرة من غير ان يفهم حقيقتها.

▣ حينما يتناول الفيلسوف دراسة مباحث تتعلق بفلسفة العلوم، ومن ضمنها العلوم الاجتماعية أو اية معرفة اخرى، نراه اكثر ما يركز على اصدار الاحكام المعيارية. اما مؤرخو العلوم أو علماء اجتماع العلوم والمعارف، فلا ينحون هذا المنحى؛ فهو حينما ينظر الى علم كعلم الفقه، انما يستهدف معرفة التطورات التي طرأت على هذا العلم، وكيف اثرت

ظروف الزمان والمكان والمجتمعات في ذلك التطور، أو يمكن القول بعبارة اخرى انه ينظر الى العلم كنتاج اجتماعي مرتبط بالظواهر الاخرى في المجتمع. وهو إذا اكتفى في بعض المواضع بالوصف والتقرير، فمعنى هذا انه يقوم بعملية ضبط وتدوين تاريخي للوقائع. وانا طبعاً لا اعتبر التاريخ مجرد عملية وصف، إلّا إذا كان الوصف[٧] يشكل ـ لبعض الاعتبارات ـ الجانب الاساسي فيه. ومع ان البعض يعتقد ان اغلب الوصف ينطوي ـ لاعتبارات خاصة ـ على تبيين[٨] إلّا ان الكثيرين يذهبون الى القول ان مهمة عالم الاجتماع هي التبيين، بينما يرى آخرون ان مهمة الفيلسوف تقديم المعايير، وإذا اردنا النظر الى المسائل في ضوء اعتبارات معينة هل تكون مهمة فيلسوف الفقه تقديم المعايير؟ اي ان يحدد معايير الصدق ومعايير قبول هذا التفسير أو ذاك. أو بعبارة اخرى هل يمكننا القول ان فلسفة الفقه تقرن بين الوصف والتفسير؟

ـ اكثر ما يعنى هذا السؤال بالاتجاهين الموجودين في فلسفة العلم.

ـ اعتقد ان هذاالسؤال يعود الى مباحث فلسفة العلم وفلسفة العلوم الاجتماعية.

ـ استمراراً لكلامكم اضيف هذه الجملة وهي ان البعض يقول عن فلسفة العلم ان كلمة الفلسفة تأتي هنا من باب المشترك اللفظي، وهي تختلف عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، ويفسرون الفلسفة هنا بمعنى «المعرفة» ففلسفة الفقه ـ على سبيل المثال ـ تعني معرفة الفقه. والفلسفة هنا لا صلة لها بالفلسفة بمعناها الميتافيزيقي. ويتضح من هذا المعنى ان فيلسوف الفقه يدرس الفقه من زاوية خارجية كعلم نما وازدهر على مر القرون، ويضع نصب عينيه اسئلة من قبيل: ما الفقه؟ من اين اتى؟ ما هي التغيرات التي طرأت عليه؟ وما هي مبانيه؟ وما هي غاياته؟ وما هي الاساليب التي يمكن استخدامها فيه؟ وما الى ذلك من الاسئلة

واستناداً الى هذا المعنى فان اول مراحل فلسفة الفقه وصفية بمعنى من المعاني. اي انها أول ما تبدأ بتحليل طريقة تعاطي الفقهاء السابقين مع الفقه، ثم تبدأ في المرحلة اللاحقة باطلاق الاحكام المعيارية. اذن يجب

على فيلسوف الفقه ان يتناول ـ من بعد الانتهاء من تحليل عمل الماضين ـ الكيفية التي يجب ان يكون عليها الفقه الواقعي. وهنا يجب ان نرى هل هذا الوصف صحيح ام لا؟

□ صحيح تماماً. واعتقد انني قد اجبت عن سؤالكم هذا بين طيات كلامي، ولكنني قلت ان الطابع الفلسفي يتوقف هنا على طبيعة نظرة فيلسوف الفقه الى الاحكام. وكما هو الحال بالنسبة لما هو موجود في الحقوق؛ إذ توجد في علم الحقوق اربعة مذاهب رئيسية هي:

١ ـ المذهب التحليلي[٩].

٢ ـ المذهب التاريخي[١٠].

٣ ـ المذهب الفلسفي[١١].

٤ ـ المذهب الاجتماعي[١٢].

الفلاسفة الحقوقيون بالمعنى الخاص هم الذين يحاولون سحب الاحكام صوب غاياتهم، واعتبار العدالة اسمى المثل الانسانية. واكثر اصحاب هذه المثل هم من دعاة الحقوق الفطرية والطبيعية. يجب تأسيس علم ممهد للفقه يتولى طرح هذه المذاهب في قالب محدد. فمن يقول: انني اريد النظر الى الفقه من الخارج فقط، وابيح لنفسي اصدار رأيي في هذه الاحكام، مثل هذا الشخص لديه فكرة مسبقة، وبلغ هذه المرحلة بالفكر والتأمل. ليس موضوع كلامنا هنا هو المنهج الذي يجب علينا اتباعه؛ لان كل فيلسوف فقه يتبع المنهج الذي يشاء، وانما المهم هو احراز ضرورة مثل هذا التفكير حول الفقه، والاهتداء الى ضرورة وضع هذا العلم كتمهيد لعمل كل مجتهد، على ان يختار كل مجتهد المنهج الذي يروق له. ولكن يجب في كل الاحوال تجاوز مرحلة الوصف. ودرجة هذا التجاوز تتوقف على طبيعة اختيار المنهج. فمن يتبع المنهج الفلسفي تصبح لديه قوة ابداع وابتكار اكبر ممن يختار المنهج التاريخي أو التحليلي. يقول «كلسن» في هذا المجال: البحث في عدالة أو جور القانون لا صلة له بعلم الحقوق؛ لان هذا العلم لا يهتم إلّا بمعرفة الالزامات والواجبات التي تأمر بها الدولة حتى ننفذها. اما معرفة تلك القواعد فهي مهمة لمن يعملون في حقل فلسفة الحقوق بغض النظر عن العنوان الذي اختاروه لها.

وعلى هذا الاساس لا تكتفي فلسفة الحقوق بالتقرير والوصف وانما تنطوي على جوانب ابداع وابتكار متعددة. غير ان مدى الابداع الفقهي يختلف حسب اختلاف

المذهب الذي يختاره الفيلسوف لنفسه. بعض فقهائنا كالمقدس الاردبيلي مثلاً لم يتوقفوا عند الشهرة في فقه القدماء، بل كانوا يصدرون فتاوى شجاعة وبديعة تعرضت لاحتجاجات من قبل الآخرين. وكان السيد محمد كاظم الطباطبائي صاحب العروة يولي اهمية فائقة للمتطلبات العرفية والاجتماعية؛ اي انه لم يكن يعتبر نفسه ملزماً باتباع ذات القواعد التي يسير عليها الآخرون. ولهذا السبب كانت آراؤه متفاوتة مع الآخرين كثيراً وتركت اثرها في فتاواه، فقد كان مثلاً من الداعين الى ان تكون الشروط الابتدائية ملزمة ايضاً، قائلاً في هذا المعنى ان اي شرط أو تراضٍ إذا لم تكن فيه مخالفة للشرع وكان معقولاً فهو ملزم سواء كان الشرط ضمن العقد ام خارجه، وهذا نمط خاص من التفكير ينفرد به السيد الطباطبائي.

ذكرت في بداية حديثي ان الفارق بين من يسيرون وفق قاعدة فلسفية معينة وبين من لا يسيرون وفقاً لقاعدة معينة ينحصر في اطار معرفة فلسفتهم فقط. وهؤلاء لم يطرحوا فلسفتهم على نحو تام وفلسفة الفقه هي الموضع المناسب والاساسي لطرح هذه الافكار.

اذكر على سبيل المثال ان المباني الفكرية للسيد محمد كاظم الطباطبائي تختلف عن المباني الفكرية لمعاصره المرحوم الميرزا النائيني ونظرتهما الى الاحكام مختلفة ايضاً إلّا ان هذا الاختلاف في المباني لم يُصرَّح به علانية. لكن الفقهاء المعاصرين قلما يعيرون اهمية كبيرة لتحليل واستخراج تلك المباني وجذور الاختلاف، اكثر ما يعزونها الى اختلاف الاذواق والامزجة، في حين ان الاذواق والامزجة نفسها نابعة من اسس فكرية اعمق، ولا ينبغي النظر اليها نظرة سطحية.

كان المرحوم النائيني ينظر الى الفقه ضمن دائرة اضيق اقرب ما تكون إلى المنهج التحليلي. ولم يسخر الفلسفة إلّا في اطار استبدال المصطلحات الفقهية باخرى فلسفية مع السعي الى عدم ادخال المطالب الفلسفية في الفقه. وقد سار على هذاالمنهج من قبله المرحوم محمد حسين الاصفهاني الكمپاني الذي تشعر حينما تطالع كتبه الفقهية وكأنك تقرأ موضوعات فلسفية، وتتصور وكأن للحقوق حياة منطقية وليست تجريبية. وكان اعمق منه في هذا المضمار المرحوم هادي الطهراني الذي شعرت وأنا اقرأ ما كتبه في «الخيارات» وكأنني اقرأ منطق «اساس الاقتباس» للخواجه نصير الدين الطوسي، أو كتاب «الاسفار الاربعة» لصدر الدين الشيرازي. والشيء الوحيد الذي كان غائباً في تلك الخيارات هو الفقه. هذا الفريق من الفقهاء يدخلون الفلسفة في الفقه ولكن بشكل لا

يتعدى الاستفادة من المصطلحات الفلسفية لبيان القواعد، وهم لا يختلفون عن غيرهم في الالتزام بنفس تلك القواعد، بينما المجموعة الاخرى من الفقهاء لم يكونوا على هذه الشاكلة، بل اختاروا لانفسهم مبانٍ فلسفية خاصة، وغيروا نظرتهم الى الفقه في ضوء تلك المباني، ومن ابرزهم السيد محمد كاظم الطباطبائي، والاكثر عمقاً منه هو الشاطبي، وسعوا الى التوفيق بين الفقه والمصالح والمتطلبات الاجتماعية ومصلحة مبنى حكم الشارع.

والنموذج الآخر البارز هو ابن ادريس الحلي صاحب السرائر الذي افتى، استناداً الى عدم اعتباره خبر الواحد حجة (وهو موضوع له صلة بفلسفة الفقه)، بفتاوى مغايرة لفتاوى الآخرين وخاصة فتاوى الشيخ الطوسي. والمثال الآخر في هذا المجال هو السيد المرتضى صاحب «الانتصار» الذي سلك في بعض الاحكام الفقهية منهجاً يتناسب مع نظريته في عدم حجية خبر الواحد. ونحن نؤكد هذا النمط من فلسفة الفقه؛ وهي فلسفة يختار الفقيه في ضوئها مبنىً خاصاً له وينقّح القواعد بشكل يتناسب معها لتنسجم مع متطلبات الزمان. وإلّا فإنّ مزج المطالب الفلسفية بالفقه لا يتمخض عنه سوى تعقيد المطالب. وخاصة فيما إذا اتخذت الفلسفة كستار للتغطية على ضعف الاستدلال، إذ تصبح العملية في مثل هذه الحالة ضارة جداً. فالفقهاء الذين سلكوا سبلاً فلسفية معقدة، واضطروا الى المزج بين هذين النظامين للعثور على حلول لبعض المسائل الفقهية، لم يحالفهم النجاح في اي مجال من المجالات؛ لان آراءهم استعصت على افهام الآخرين، وحتى ان فهموها لم تحظ إلّا باهتمام عدد قليل منهم. واشير هنا الى ان الميرزا محمد حسين النائيني لم يسلك منهجاً متطرفاً، وجاءت تقريراته في الفقه والاصول متينة ومنطقية. إلّا ان المرحوم محمد حسين الكمپاني وعلى الرغم مما كان يتصف به من دقة وغزارة في المعلومات، لم تحقق دروسه وفتاواه ـ بسبب تداخل الفقه والفلسفة فيها ـ نجاحاً يضاهي ما احرزه الميرزا النائيني من نجاح في الفقه، ولم يستفد منها إلّا الخواص. وهذا على العكس من بعض الفقهاء من امثال: الشيخ الطوسي، والمحقق الحلي، وشارح اللمعة، وصاحب مفتاح الكرامة، والسيد محمد كاظم الطباطبائي، الذين بلغوا شأواً بعيداً من النجاح، بسبب سلامة آرائهم واهتمامهم اكثر من غيرهم بالشؤون الاجتماعية والعرفية.

□ فيما يتعلق بفلسفة الفقه هل هي وصفية ام معيارية؟ هنالك سؤال

يتبادر الى الاذهان وهو ان الفلسفة تعني في الاساس معرفة الوجود. ومعنى الفلسفة المستخدم هنا مستقىً من ذلك المعنى؛ اي معرفة الوجود. ومن الطبيعي ان المعنى المراد هناك هو ذات المعنى المراد هنا، إلّا ان الموضوع المراد هناك يختلف عن الموضوع المراد هنا. فإذا كنا نبحث العلم بصفته كياناً كان له وجود على مر التاريخ وتطور؛ فان عملنا هنا عمل وصفي صرف وليس معيارياً. فالفلسفة بمعناها الاصلي تهدف الى وصف وتفسير الواقع والوجود، ولكننا نلاحظ من جهة اخرى ان فلسفات العلوم تهتم عملياً بتقديم المعايير اكثر من اهتمامها بالوصف والتقرير. فكيف اذن يمكن التوفيق بين المعنى الاصلي للفلسفة (الذي هو عمل وصفي صرف) وبين المعنى الذي نراه على الصعيد العملي، واذعنتم به انتم ايضاً في كلامكم حين قلتم بان فلسفة الفقه أو فلسفة الحقوق يجب ان تكون معيارية؟ من الممكن طبعاً التوفيق بين هذين الرأيين من خلال القول ان كلمة الفلسفة هنا عبارة عن مشترك لفظي. ولكن هذا الرأي غير صحيح لانها في الواقع العملي ليست مشتركاً لفظياً؛ لان هذا المعنى مقتبس من ذاك.

ولعل بالامكان التوصل الى اسلوب حل آخر للتوفيق بينهما وهو اننا عند بحث اي علم نشير الى «العلم الموجود» الا اننا نأخذ حقيقة ذلك العلم بنظر الاعتبار. ومن الطبيعي ان الفلسفة لا تعنى بالعلم السطحي لما هو موجود، بل تعنى بحقيقة وجوهر العلم نصب اعيننا ايضاً. وهكذا فنحن نقدم القواعد اللازمة، ويتكون هناك تلازم وانسجام دائم بين وصفنا وبين الطبيعة المعيارية لهذا الوصف؛ اي ان ما نصفه ينطوي تلقائياً على قواعد معيارية. فنحن لا ننظر الى الموجود كموجود، وانما نجعل ما نعرفه من جوهر ذلك العلم ملاكاً، ومن الطبيعي اننا نُخطّئ في هذا السياق بعض نظريات علماء ذلك العلم، ونقدم القواعد الكفيلة بتعريف ذلك العلم.

□ هذه نقطة جيدة وقد سبق لي ان اشرت اليها بين طيات كلامي. ومادمتم قد صرحتم بها فانني سألقي مزيداً من الضوء عليها.

يوجد بين العلوم الطبيعية والرياضية من جهة، والحقوق والفقه من جهة اخرى، فرق

مهم يجب الالتفات اليه، وكما اشرتم فان المهم في العلوم الطبيعية والرياضية «ما هو كائن» اما في العلوم الاجتماعية وخاصة الفقه والحقوق فان المهم هو «ما ينبغي ان يكون». اي اننا نواجه فيها مجموعة من الاوامر والنواهي والالزامات والتكاليف، التي لو فصلناها عن العلم لما بقي له اي وجود حتى نتكلم عن فلسفته. وكذلك بالنسبة للفلسفة حينما تتفرع وتختص بعلم ما؛ كأن تصبح فلسفة للفقه أو فلسفة للعلوم أو فلسفة للتاريخ أو فلسفة للدين، يتخذ كل فرع من فروعها الطابع المميز لذلك العلم، ويتصف بمواصفاته واصوله الموضوعة والمتعارفة. صحيح ان الفلسفة إذاكان موضوعها الكون تتحول مهمتها الى معرفة الكون لا خلقه، وذلك لاننا عاجزون عن تغيير الكون وانما يتسنى لنا تفسيره فحسب، لكن المسألة تختلف فيما يخص العلوم الاعتبارية والحقوقية. ففضلاً عما هو كائن توجد مجموعة من الاوامر والالزامات التي نستشعرها، ومن الطبيعي ان مقابلة الالزام تستوجب القول في انه يجب ان يكون أو لا يكون. اذن لا يمكن هنا الاكتفاء بالوصف؛ وانما توجد مسألتان اساسيتان وهما: ما هو كائن وما ينبغي ان يكون. هكذا يجب ان يكون الحال في فلسفة الحقوق وفي فلسفة الفقه، وذلك لتقاربهما. وهذا التفاوت يكمن في طبيعة العلم، وفي طبيعة الفقه، ولا يعزى الى تفاوت الفلسفتين، أو ان نعتبر كلمة الفلسفة هنا مشتركاً لفظياً. فالفلسفة تعني التفكير ومعرفة العلة. وحتى عامة الناس حينما يقولون ما هي الفلسفة في قيامك بهذا العمل؟ فان معنى ذلك هو ما سبب قيامك بهذا العمل؟ وكذلك في الفقه حين يدور الحديث عن علل الاحكام أو الحكمة المرادة منها، فذلك يعني اننا نريد معرفة مبانيها، وليس غرضنا وصفها. فنحن نريد ان نعرف لماذا جعلت النفقة على عاتق الزوج مثلاً؟ ولماذا يجب ان تعتد المرأة؟ ولماذا يجب قطع يد السارق؟ وما شابه ذلك. فنحن هنا نبحث عن المباني. ومن الطبيعي اننا حين ندرس الاوامر والنواهي، لا يخرج كلامنا عن واحدة من حالتين:

ـ إما ان نريد معرفة الاوامر والنواهي فقط؛ وهذا هو ما يسمى بالمذهب التحليلي.

ـ وإما ان نريد استبدالها بشيء آخر، أو اكمالها، أو تعديلها .

وخلاصة القول هي ان كلامنا يكون ـ شئنا ام ابينا ـ ذا طابع معياري وليس وصفياً. فمثلما يقال ان الاحكام تدور مدار العلل، فنحن عندما نعرف العلة يجب ان ينطبق عليها الحكم نفسه حيثما وجدت.

□ ولكن يجب ان نأخذ الفلسفة بمعنى التعقل أو التفكير، ليكون لهذه

المعيارية وجه.

□ التفكير والتعقل لمعرفة الحقيقة؛ إذا كانت هذه الحقيقة في متناول ايدينا ومن نتاج افكارنا، وكانت امراً اعتبارياً؛ بمعنى ان لدينا القدرة على تغييرها والتصرف بها، فالتعقل يعني وضع قواعد معيارية لها. ولكن توجد اشياء اخرى خارج ارادتنا ومتعلقة بالكون والوجود. فمثلاً نستطيع معرفة الله فقط والاذعان لقدرته. ونستطيع معرفة الوجود ولكننا لا نستطيع اصدار الاوامر الى الوجود والى الماهية وما شابه ذلك بأن لا تكون، أو ان نأمر المادة بالحركة اوعدم الحركة. فهنا لا مجال للامر، وانما يوجد مجال للمعرفة فقط. ولكن توجد في تلك العلوم اوامر ونواهٍ، وحينما نتحدث عن الاوامر والنواهي فنحن نتدخل فيها طبيعياً.

▣ وبعبارة اخرى: «ينبغي ان يُعلم وان يفعل» بيد ان المسألة التي يجب الالتفات لها هي ان الحقوق أو الفقه يعملان في اطار «ينبغي ان يفعل» ومعنى هذا انها مُلزِمة. غير ان ما يتعلق بفلسفة الفقه وفلسفة الحقوق ليس «ما ينبغي ان يفعل» بل هو العلم السابق نفسه، ومتعلقه هو العلم السابق على فعل المكلف. وعلى هذا الاساس حينما نقول فلسفة الفقه أو فلسفة الحقوق، فلا شأن لنا بالمتعلق؛ لأنه في الواقع ركن متأخر.

فائدة فلسفة الفقه

□ مهمة فلسفة الفقه هي السعي لانزال المطالب ذات الطابع النظري، التي تنظر الى الارض من السماء، الى حيز الواقع الملموس. وإلّا فهي إذا عجزت عن الاستفادة من نتائج البحث في الاستنباط فهي فلسفة عقيمة. هذه الفلسفة تلتقي في بعض مراحل سيرها مع علم الاصول، واكثر ما تظهر آثارها فيه وتحدد له مباني الاستنباط. كما ان تشخيص مصادر الفقه يجب ان يدخل في عداد مهام فلسفة الفقه، من امثال: هل يعتبر العقل المستقل من مصادر الفقه ام لا؟ وما معنى الاجماع؟ وهل للاكثرية اعتبار ذاتي ام لابد من كونها كاشفة عن قول المعصوم؟ وهذه مطالب فلسفية ولكنها متعلقة بذلك الاعتبار؛ لان الموضوع الاصلي للفقه هو الاوامر والنواهي والتغيير في الالزام الاجتماعي. ومن الطبيعي ان فلسفته لابد وان تتناسب مع ذلك الموضوع. وقد اشرت الى ان فلسفة الفقه ليست فلسفة مجردة وانما هي «فلسفة تحقيقية» اي انها تنظر الى «ما هو

كائن»، وتبحث عن اسلوب حل لما هو غير موجود، مع السعي لكي تنتزع منه «ما يجب ان يكون». وهذه مهمة لا يتأتى للوصف النهوض بها.

▣ لازال هناك اشكال اود بيانه في النقاط الثلاث التالية:

اولاً: عندما ننظر الى مسار وتاريخ المؤلفات التي كتبت حول فلسفة العلوم، نلاحظ ان معنى الفلسفة هنا استقي من ذلك المعنى الميتافيزيقي.

ثانياً: اعتبر مؤلفو فلسفة العلم موضوع هذه الفلسفة هو ذلك العلم نفسه. اي وجوب النظر الى ذلك العلم كوجود وكيان.

ثالثاً: نحن لا نواجه فلسفة الفقه والحقوق فحسب حتى يقال انها محصورة في اطار الاوامر والنواهي. وفلسفات العلوم الاخرى خالية من الاوامر والنواهي. وفي ضوء هذا الوصف نلاحظ انها تضع القواعد وتحدد المعايير وتعيّن ملاك صواب النظريات العلمية من غير العلمية. اذن ليست مهمتها وصفية بحتة.

القواعد توضع في العلوم الاجتماعية

▣ كلا، ففي الفيزياء ايضاً توضع القواعد والمعايير.

□ وما وظيفة القواعد في الفيزياء؟ وماذا يفعل بها؟

▣ الفيزياء ترفض نظرية ديكارت مثلاً؛ لان آراءه لا تنطلق من ارضية خاصة، وغير معززة بالمعلومات الوافية. وقد رفض احد العلماء نظرية ديكارت لهذا السبب. وعلى كل حال تتألف مسائل فلسفة العلوم من هذه القواعد والمعايير والقوانين، وليس من الوصف والتقرير. فكيف اذن يمكن التوفيق بين الفلسفة بمعناها الأصلي (الذي يعني الوصف) وبين ما هو موجود فيما يخص العلوم؟ لقد ارادوا عملياً وصف العلم وتعريفه، ولكن نلاحظهم انساقوا في وادي تقديم الاحكام المعيارية. فهل هذه الطريقة في التوفيق بينهما غير صائبة فيما إذا قلنا ان العلم إذا وصفناه ينسحب الامر تلقائياً نحو تحديد قواعده وقوانينه لاننا سلبناه واقعه وجوهره؟ اي ان الوصف يتحول الى عين الاحكام المعيارية وتتحقق بين هذين الاتجاهين وحدة، وينتهي الوصف اضطراراً بتقديم المعايير

والقواعد.

□ هذا ترتب.

▣ الوحدة التي تزعم هنا هي ذلك الترتب نفسه .و قد لا يكون ترتباً في بعض الاحيان، بل هو عينية ووحدة .

□ كل شخص اول ما يبدأ بالوصف. ومن الطبيعي ان هذا المعنى ينطبق على الحقوق ايضاً. فهناك في القضايا الاجتماعية وفي القضايا الحقوقية سلسلة من المراتب، وهي موجودة في الفقه ايضاً. فالقانون مثلاً لابد وان يكون مطابقاً للدستور حتى يكون له اعتبار. والبعض يقول تكفي سلسلة المراتب هذه لاعتبار اية قاعدة. اي يكفي في تعيين العقود مطابقتها للقانون، ومطابقة القانون مع الدستور.

هذا الكلام وصفي، ويحتمل ان يوجد فيه شيء من المعيارية، ولكنه لا يخلو من شدة وضعف. إذ ليس هناك تفاوت مطلق بين من يكتفي بالوصف، ومن لديه ابداع ومعايير؛ وهذا يعني ان مجال الابتكار والفكر مقول بالتشكيك ويختلف في الشدة والضعف فقط. واما الحقوق فبما ان موضوعها الاصول وتعنى بالاوامر والنواهي، فمن الطبيعي ان يكون الطابع المعياري غالباً فيها على الطابع الوصفي. اما الفلسفة المجردة التي تعنى بالبحث في عالم الوجود، فان الوصف فيها اكثر اهمية من المعايير.

▣ لغرض تسليط مزيد من الضوء على هذه القضية اشير الى ان العلم شيء آخر غير المعرفة. فالمراد من العلم هو العلم التجريبي (Science)، والمراد من المعرفة هي عموم المعرفة «Knowledge» التي تشمل العلم ايضاً. وعلى هذا يمكن القول: ان الحقوق أو الرياضيات ليس علماً وانما معرفة. ومن الافضل لو يتم الحديث تفصيلياً في موضوع معرفة الدرجة الاولى ومعرفة الدرجة الثانية التي جاءت بين ثنايا كلام الاخوة الآخرين. فمتعلق معرفة الدرجة الاولى موضوع تتولد من حوله معرفة. في العلوم الاجتماعية يجري البحث عادة في العلاقات الانسانية، اما العلوم التي تنجم عن هذه العلاقات فهي: علم الاجتماع، وعلم الانسان، وعلم السياسة، فعالم الاجتماع يبحث في الفئات الاجتماعية والكيانات البشرية، لمعرفة نمط علاقاتها فيما بينها وكيفية تاثير بعضها في سلوك البعض الآخر. اما إذا اريد معرفة ماهية علم الاجتماع نفسه؛ فهل يعني

مجموعة الموضوعات العامة فيما يتعلق بالعلوم الانسانية والعلاقات الانسانية؟ كأن ينظر من الخارج الى معرفة علم الاجتماع أو الى علم الاجتماع نفسه (من وجهة نظر اولئك الذين يعتبرونه علماً) من اجل معرفة كيفية تطور هذا العلم والتاثيرات التي طرأت عليه. فإذا اردنا اعتبار علم الاجتماع علماً (science) ما هو المنهج الذي يجب ان نتبعه؟ هل يجب ان نركز على الطريقة المنهجية ام على ذلك العلم والمعرفة التي تم تقسيمها؟

انا ابحث هنا في معرفة الدرجة الاولى نفسها؛ وهي علم الاجتماع وأصفها وأضع احكاماً معيارية لها. اذن يجب ان ننظر الى معرفة الفقه من الخارج من منظار فيلسوف الفقه، من غير الالتفات الى فعل المكلف. على اعتبار ان هذا العمل معرفة من الدرجة الاولى. فيلسوف الفقه لا يعنى بفعل المكلف وانما بمعرفة الفقه؛ يريد سبر أغوار خصائص المعرفة الفقهية، وماهيتها، وكيفية تعريفها، ليكون على بينة مما يجب طرحه من معايير، وهنا يأتي ايضاً على بحث قواعد وقوانين هذه المعرفة.

وردت في كلامكم نقطة جيدة حول فلسفة الفقه، وهي مسألة الاخلاق، فعلى فيلسوف الفقه ان يقول: لا يفترض دراسة اي بحث فقهي بمعزل عن بحث الاخلاق. وانا اعتقد ان هذا الموضوع يجب ان يدخل في عداد طموحات فلسفة الفقه.

ويجب ان يكون هناك تمييز ايضاً بين فلسفة الفقه وفلسفة الفقهاء. واعتقد ان الكلام الذي اشار اليه الدكتور يقصد به فلسفة الفقهاء، إذ من الطبيعي ان لكل انسان ولكل فقيه نظرته الخاصة؛ الفلسفية أو الميتافيزيقية أو ما شابه ذلك. وهو حينما ينظر الى العالم المحيط به ـ وهذا موضوع لا يختص باصول الفقه ـ لابد وان تؤثر تلك النظرة على رؤيته الكونية. وهذا ما يحدونا الى تحديد هل نريد معرفة تأثير رؤية الفقهاء على الفقه، ام نريد تأسيس فلسفة للفقه، ولسنا نرمي الى معرفة تأثير رؤية الفقهاء على نتاجهم الذي نطلق عليه تسمية المعرفة الفقهية؟ وانا اذهب الى اننا يجب ان نفصل بين هذين الموضوعين ونحث الخطى باتجاه الموضوع الثاني ألا وهو تأسيس فلسفة الفقه، ولا نسير باتجاه

معرفة تأثير رؤية الفقهاء على معرفتهم .

□ إذا اردنا البحث في الموضوعات المتمحورة حول الفلسفة والفرق بين العلم والمعرفة، وهل الفقه علم ام معرفة، فلن يتسنى لنا بحث المطالب الاساسية التي نحن بصدد بحثها. ولكن جاءت ضمن حديثكم جملة اساسية وهي: هل نريد معرفة فلسفة الفقه ام الفلسفة التي اختارها الفقهاء؟ وانا اتفق معكم في الرأي، باننا نريد معرفة فلسفة الفقه وليس الفلسفة التي سار عليها الفقهاء. إلّا ان احد المآخذ المشتركة في كلامنا عند الادلاء برأينا فيما يخص عمل الآخرين، هي اننا لا نبحث المجالات الفقهية في كلامنا، وربما نطرح نظريات غير معروفة لدى الآخرين.

فقد نأتي بمثال من علم الكيمياء لنرى ما هي تأثيراته في الفقه، ولكننا نحاول اسناد وتوضيح كلامنا عبر الاستشهاد بالامثلة المتداولة في الفقه. اذن لو اردنا المقارنة بين من ينظر الى الفقه برؤية متفتحة، وبين من ينظر اليه نظرة ضيقة، وكذلك بين من تعاطى الفقه بنحو صحيح، وبين من ركز على التلاعب بالالفاظ الفلسفية في مجال الفقه، فنحن مضطرون الى ذكر اسم الفقيه الذي نحا هذا المنحا؛ من اجل تبسيط ما يدور في خلدي وتسهيل ما اريد الافصاح عنه. وبالنتيجة فانني إذا جئت على المقارنة بين السيد محمد كاظم الطباطبائي، والميرزا النائيني، أو إذا ذكرت اسم الشاطبي، فلا اريد القول ان فلسفتهم فلسفة فقه. فنحن ننظر من زاوية اكثر شمولية. ولكننا إذا لم نكن على معرفة بالمجالات الفقهية لا يتسنى لنا الحصول على النتيجة المطلوبة .

برنامج فلسفة الفقه والحقوق

□ أُلفت كتب كثيرة في مجال فلسفة الحقوق، وهي قريبة جداً من الفقه. ويقسم الاشخاص الذي ألّفوا هذه الكتب الى فريقين:

الفريق الاول: هم الفلاسفة الذي تناولوا الحقوق في سياق بحوثهم الفلسفية، من امثال هيجل وكانت وغيرهما.

الفريق الثاني: فهم الحقوقيون من اصحاب النزعة الفلسفية الذين استفادوا من الفلسفة وارادوا استخدام مبانيها في الحقوق.

ونتاج الفريق الاول غير مفيد كثيراً بالنسبة للفقيه، وان كانت تقدم له مبانٍ في بعض

الجوانب، إلّا انها غير ذات فائدة كبيرة من حيث الفروع. والامثلة التي سقناها بخصوص المسائل المتعلقة بفسخ النكاح والطلاق وما شابه تدعو الى التأمل. في حين لو انني قلت نظرياً فقط ان المسائل الاجتماعية قد تؤثر في الاحكام الفقهية، من المحتمل ان يكون جوابكم هو اننا يجب ان نعمل على مطابقة المجتمع مع الفقه لا ان نطابق الفقه مع المجتمع. غير ان تلك الامثلة التي سقناها دفعت الاخوة الى التفكير في الموضوع. فلأي غـرض طرأت هذه التغييرات في الاجتهاد والفتاوى، وخاصة بعد الثورة الاسلامية وفي اعقاب تشكيل مجمع تشخيص المصلحة؟ اليس السبب هو ان المصالح الاجتماعية غيرت نمط نظرتنا وتلقينا للفقه؟

خصصت المجلد الثاني من كتاب «فلسفة الحقوق» لذكر منابع الحقوق، واعتقد انها يمكن الاستفادة منها في الفقه ايضاً. فحينما يريد الفقيه معرفة ماهية فلسفة الفقه، يجب عليه معرفة المنابع التي تفرض عليه هذه الالزامات. هل هي القرآن، ام السنة، ام العقل، ام الاجماع؟ وهل يوجد ثمة تفاضل بين هذه المنابع من قبيل ترجيح الدستور على القانون؟ وما مدى ارجحية القرآن على السنة؟ وهل ينسخ كلام الرسول القرآن؟ وإذا كـان كـلام الرسول مساوياً للقرآن من حيث الاعتبار، فما هي مكانة الوحي؛ اي لا يوجد ثمة فرق بين الوحي الى الرسول أو الهام قلبه؟ وهل يعني هذا ان قيمة الوحي تستوي مـع قـيمة غيره؟ فهذه المسائل مطروحة على بساط البحث، وانا لا اريد هنا تقديم الحـلول لهـا. ورأيي لا اهمية له في هذا المضمار، وانما المقصود هـو طـرح المسـائل. فـهل يـمكن للاجماع تقييد السنة أو تقييد القرآن؟ لقد مارس الفقهاء هذه العملية في بعض الحالات بدون الالتفات الى مباني عملهم، وتناولوا نمط العلاقة بين الوحي وغيره. فهل الوحـي درجة ارقى من علم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؟ فإذا كانت علاقة كلام الرسول بالوحي كعلاقة غير الوحي بالوحي، كيف يمكن القول بقدرة الرسول على نسخ القرآن، أو تخصيصه؟

يقول البعض: ان كل ما يأتي الى قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهو وحي، سواء كان عن طريق جبرائيل ام عن طريق العقل. وهناك آخرون لا يؤمنون بهذا الرأي. ما هي مكانة الاحاديث المروية عن المعصوم؟ وما هو واجبنا؟ هل واجبنا اشاعة الدين ام تأسيس الدين؟ وهل يمكن ان تصدر احكام تأسيسية من الائمة تنسخ القرآن ام لا؟ هذه المسائل مطروحة في المنابع الفقهية وتتعلق بالاحكام.

طرحت في المجلد الثالث «منطق الحقوق» الذي يمثل في حقيقته مبادئ الاستنباط، وله صلة وثيقة بعلم الاصول. فمن جملة الاسئلة المطروحة في هذا المجال هو هل فلسفة الفقه هي اصول الفقه؟ ويبدو ان فلسفة الفقه اكثر شمولية من علم الاصول. فقبل الدخول في علم الاصول هناك قضايا كثيرة يجب ان تحل اولاً لكي تطبق نتائجها في علم الاصول. إذا كنا نتحدث عن الفقه ونسينا المجال الذي نبحث فيه، نكون كمثل الفيلسوف الذي يدلي برأيه في الحقوق استناداً الى مالديه من معلومات عامة بدون ان تكون له معرفة بالحقوق. ومن الطبيعي ان هذا الاسلوب غير مفيد كثيراً بل يجب الغور في اعماق الفقه. وإذا لم يدخل فيلسوف الفقه في خضم المسائل الفقهية اليومية، فمعنى ذلك انه لا يجد في أعماله اي معنىً لفلسفة الفقه وآثارها.

▣ يبدو ان هذه الامور يمكن جمعها كلها في فلسفة الفقه؛ لأن لدينا في فلسفة الفقه مجموعة قضايا مطروحة بصفتها علماً ومعرفة في مقابل الفقه. اما المجموعة الاخرى فهي الفقه، وهو من اختصاص الفقهاء. وإذا اردنا جمع الاثنين في مجال تفسير الفقه يتضمن كل واحد منهما جزءاً من الفقه؛ اي القسم الذي هو من اختصاص الفقهاء، وهو عبارة عن الاشياء التي تؤثر على استنباط الفقهاء، وبحث مدى تأثير الظروف الاجتماعية على الفقهاء. والقسم الاعظم من الفقه هو عبارة عن المسائل الكائنة في مقابل هذا العلم وهذه المعرفة.

□ توصلنا في فلسفة الحقوق الى نتيجة مفادها اننا يجب ان نبدأ من المسائل الاساسية العامة، وان نرى ما هو مبنى الحقوق؟ وفي الفقه يجب دراسة مبنى الالزامات والتكاليف من الوجهة الشرعية. وقد نصل الى نتيجة مؤداها ان المبنى هو حكم الله أو اي شيء آخر. ولكن هذه هي صورة القضية. على اي حال هذا الموضوع من المسائل البديهية في فلسفة الحقوق. اما المسألة الثانية فهي البحث في غاية الفقه فهل غاية الفقه اصلاح المجتمع، ام توفير السعادة له، ام تنمية طاقاته الانسانية، ام ان الفقه يحجر على الانسان ويحول بينه بين التفكير ويجعل منه كائناً مطيعاً ومنفذاً للاوامر؟ وما هي صفة القواعد الفقهية؟ وما هي علاقتها بسائر التكاليف الاجتماعية والاخلاقية والحقوقية؟ هذه الامثلة من جملة المسائل التي يجب تحليلها اولاً، ثم تطبيق نتائجها في علم الاصول. كما ان علم الاصول تغلغل ـ وفق احد الاعتبارات ـ في ثنايا فلسفة الفقه. غير ان هذه الفلسفة تستقي في

الواقع من: علم الكلام، ومن الفلسفة، والفقه، واصول الفقه، وما الى ذلك، من اجل تشكيل هذا الكيان.

هذه هي مجموعة النقاط التي تدور في خلدي حول هذا الموضوع. فأنا لا ازعم انني مؤسس فلسفة الفقه، ولا ادعو الآخرين الى التمسك بهذا المنهج. وما هذه الآراء إلّا اقتراحات واثارات لكي يفكر فيها الآخرون. ففي كل عقل تفكير خاص، قد يأتي بالنتائج المطلوبة التي قد لا يتوصل اليها عقل آخر.

▣ الى جانب الاعمال التي يقوم بها الاخوة في قسم الفقه والحقوق، كتبوا ايضاً دراسة تحت عنوان «مدخل الى فلسفة الفقه».

▣ نظراً لسعة التداخل بين فلسفة الفقه وعلم الكلام، يمكن القول ان علم الكلام حسم الكثير من المسائل فإذا أُعتبر حديث ما كنص ثابت، أو إذا كان أُخذ الاطلاق كنص ايضاً، يجب العمل وفق هذا الاطار وعدم الخروج عنه. ومن الطبيعي ان فيلسوف الفقه يطرح بعض المعايير التي قد تتعارض مع الاطار الذي يعمل الفقيه ضمنه فأين يجب حل هذا التعارض؟ اي قد يكون هناك تعارض بين المعايير التي تطرحها فلسفة الفقه، وبين المعايير المطروحة من قبل المعصوم.

□ نحن لا نريد ازالة تلك العلوم. ففلسفة الفقه اشمل من هذه العلوم الجزئية. وانما نريد بناء علم جديد من مجموع المعطيات التي يقدمها لنا الكلام والفلسفة والمنطق والفقه والاصول، بشكل مشتت ومتناثر؛ لكي تدرس في الحوزات العلمية كمقدمة للاجتهاد، فأنا اشك في ان الذين يزعمون لانفسهم الاجتهاد والتصدي لمقام الفتوى قد درسوا جميع العلوم بشكل كامل. ففي عالم اليوم الذي يتسم بكل هذا الاتساع في العلوم لم يعد هناك مسمى لجامع المعقول والمنقول. في عالم اليوم لا يستطيع احد ان يكون جامعاً للمعقول والمنقول. ولو امكن فياحبذا لو يستطيع المرء استيعاب جميع الامور تفصيلياً، إلّا ان وجود مثل هذا الفقيه والعالم غير ممكن. اذن فمن الافضل ان ينتقي المرء من العلوم المعقولة والمنقولة ما يتماشى مع عمله. وفي المرحلة الثانية يجب جمع محصلة هذه التحقيقات المتخصصة في موضع واحد، واستخلاص العناصر الاساسية لفلسفة الفقه وصياغة نظرية من مجموعها. من الطبيعي ان تحديد الاختصاصات يحول دون هدر الطاقات العلمية والتحقيقية، ويمنع تشتت جهودها، ويؤدي الى تركيز قواها في عمل محدد يجب على المتخصصين في الفقه والفلسفة ان يحددوا في كتاباتهم ومقالاتهم

المسائل الكلامية التي تدخل في عداد المتطلبات الاولية للفقيه، والمسائل الاخرى التي تعتبر فرعية أو ثانوية. وهذا مثله مثل الطعام الذي تدخل في مكوناته عناصر اساسية واخرى اضافية تعتبر كفضلات، اما الفضلات فترمى جانباً والطعام الاساسي هو الذي ينتفع منه.

يجب ان ندخل في فلسفة الفقه جميع الامور المتعلقة بالتعقل والتفكير في المسائل الفقهية. وهذه الامور لا يوجد بينها تعارض وانما يوجد بينهانوع من التعاون والانسجام، ألسنا نستعين في الحقوق بعلم الاجتماع؟ ألا نتناول موضوع الحقوق في اطار علم الاجتماع؟ أليس للعلوم الطبيعية تأثير في عملنا؟ لقد اصبح بالامكان حالياً استجلاء الكثير من الحقائق من خلال بصمات الاصابع؛ في حين لم يكن لبصمات الاصابع اي وجود في الماضي، بينما تدخل حالياً ضمن ادلة اثبات الدعاوى. وظهر في عالم اليوم علم نفس متطور اصبح يستخدم حتى في القضاء فإذا انكرنا هذه الحقائق لا يتسنى لنا العمل على نحو صحيح. ونفهم من هذا ان للعلوم الاخرى تأثيراً في عملنا، كما واننا نؤثر ايضاً في عملها. فالتأثير المتبادل بين علم الكلام وعلم الاصول وفلسفة الفقه التي نحن بصدد دراستها شيء لا ينكر. فلا يحق لنا تأسيس شيء، وانما مسار الثقافة الفقهية هو الذي سيؤدي حتمياً الى تأسيس فلسفة للفقه، نتوقع ان هذه الفلسفة سيجري تأسيسها؛ لانها تساهم كثيراً في تذليل صعوبات العمل الفقهي، وتعطي للمعلومات المتناثرة نظماً متسقاً. فالعلاقة بين هذه العلوم تسير نحو تزايد مضطرد، ولعله سيأتي اليوم الذي يقال فيه: ان علم الكلام قد استحال في فلسفة الفقه.

> ▣ لازالت هناك مشكلة مطروحة على بساط البحث، وتلك هي ان السنة اكثر تحرراً منا، لان مبانيهم الكلامية توفر لهم مثل هذه الحرية ،اما بالنسبة لنا فالامر ليس كذلك؛ فاذا اراد الفقيه استخدام فلسفة الفقه كعلم تمهيدي لاجتهاده، تراه يواجه مجموعة من المباني الكلامية التي لا تسمح له بالقيام بأي عمل؛ من قبيل عصمة الائمة وحجية السنة وما شابه ذلك. فما هو الموقف ازاء هذه المباني؟ فالفقيه لا يمكنه التخلي عن مبانيه الكلامية بهذه البساطة، واتخاذ فلسفة الفقه كمنهج له. فإذا حصل تعارض بين نص ديني من القرآن أو السنة مع مصالح المجتمع؛ كأن يقتل المسلم كافراً، فهذه الحالة لها احكام لا يتقبلها مجتمعنا اليوم. فلو انني قتلت مسيحياً في ايران، لا يمكنني القول بما انه مسيحي فان ديته تختلف

عن دية المسلم. وفي المقابل يوجد لدي نص قوي فيه اطلاق؛ كأن يكون حديثاً متواتراً عن المعصوم. فما الذي ينبغي فعله هنا؟

□ سبق القول مراراً انه لازال من المبكر في هذه المرحلة من التدبر، التفكير في حلول للتفاصيل الجزئية؛ فالامور الجزئية يجب معالجتها ضمن تاريخ الفقه. فنحن قد تراجعنا حتى الآن في الكثير من المسائل اليقينية السابقة، ومن المحتمل ان يحصل مثل هذا في مسائل اخرى، ومن المحتمل ان لا يحصل. لكن المسألة المهمة هي هل تؤثر المصالح الاجتماعية في هذا المسار الفكري ام لا؟ يمكن الاتيان ببعض الامثلة التي تتضح من خلالها كيفية دخول المسائل المستحدثة واثر تغيير البيئة والظروف فيها؛ يوجد نوع من البيع يسمى بيع الكالي بالكالي، وهو بيع يبطله الفقه، ولكن البعض لا يعتبره باطلاً. فقد كانت المحاصيل الزراعية تفيض عن الحاجة، ولا يشتريها احد. غير ان بعض المستثمرين الانتهازيين كانوا يقدمون على شراء جميع المحاصيل الزراعية من الفلاحين من اجل طمأنتهم الى ان منتوجاتهم ستشترى منهم ولن تبور، ولكنهم كانوا يشترونها منهم بثمن بخس وبدون ان يقدموا المال. فهذا البيع يبدو وكأنه نوع من الضمان. وهنا تدخلت الشريعة الاسلامية في هذه المسألة الاجتماعية فحرمت هذا النوع من البيع. إلّا ان اغلب معاملاتنا التجارية وصفقات البيع والشراء مع الدول الاجنبية تتم وفق قاعدة بيع الكالي بالكالي، كشراء الاسلحة وبيع النفط. ولو فهم الاجانب اننا نحرّم هذا النوع من التعامل، لاحجموا عن التعامل معنا، أو إذا ارادوا التعامل يشترطون التعامل النقدي. فهل هذا من صالحنا؟

ان الحاجة الاقتصادية هي التي تدفعنا الى دراسة هذه القضية على وجه الدقة والتساؤل: هل شهرة بطلان بيع الكالي بالكالي قد تداخلت مع الضرورات الفقهية الى الحد الذي لا يبيح لنا مخالفتها؟ ولغرض الحصول على جواب عن هذه المسألة نجد انفسنا مرغمين على التفكير فيها، وإذا بذلنا مزيداً من التفكير ينفتح امامنا سبيل حل آخر فإذا نظرنا اولاً في مباني مفاد الاخبار نفهم ان مصادر فقه الامامية لا يوجد فيها مصطلح الكالي بالكالي، وانما نقرأ في خبر مستند البطلان «لا يباع الدين بالدين». اذن فالمنهي عنه هو بيع الدين بالدين. وهذا الدين على نوعين: فقد يصبح موضوع المعاملة بموجب عقد البيع ديناً، وقد يكون قبل البيع ديناً ويتخذ كموضوع للمعاملة. والقدر المتيقن ان موضوع النهي هو الدين الذي كان ديناً قبل المعاملة، وليس ما يصبح بموجب عقد البيع ديناً. فإذا قبلنا هذه التحليل يصبح بيع الكالي بالكالي صحيحاً.

انني اتعاطى مع الفقه منذ سنوات طويلة، وتوجد في ذهني امثلة كثيرة في هذا المجال. اما ما يشغل ذهني في الوقت الحاضر فهو الى اي مدى يمكن الصمود بوجه الشهرة التي لا تتماشى مع المسائل الاجتماعية؟ وهذه من جملة الامور التي تبحثها فلسفة الفقه. إذ يمكن من بعد تعيين الفلسفة ومنهج البحث المناسب تقديم اسلوب الحل المناسب لكل مورد. اشير على سبيل المثال الى ان التأمين من جملة الامور الضرورية للبلد ولا يمكن الاستغناء عنه. فقد تغيرت المصالح، وبما أنّ عقد التأمين يبدو على الظاهر وكأنه معاملة غررية، فهناك شكوك في الزاميته. فإذا كنا لا نهتم لهذه المصالح يمكننا السير على ذات المنهج الذي سار عليه القدماء، ولكن طالما كان هناك حافز يدعوننا الى رعاية المصالح الجديدة، فنحن مضطرون للتفكير في هذا الموضوع. ويمكننا ان نفهم من خلال ادنى تدبر ان الغرر الذي يسبب شبهة بطلان التأمين في الفقه، يزول بحساب الاحتمالات في عمل المؤمنين. اي ان المؤمن (صاحب شركة التأمين) يقارن مجموع المخاطر الموجودة في المجتمع مع مجموع مبلغ التأمين الذي يتقاضاه. وإذا كان الامر كذلك، لا يبقى اي غرر في المعاملة، فشركات التأمين لا تخسر لانها تحتسب الاحتمالات بالشكل الذي يجعلها تربح. وعلى هذا الاساس ليس هناك من غرر في هذا العقد.

وعلى الجانب الآخر نرى من خلال استقراء الفقه ان الكثير من المعاملات الغررية قد ابيحت، بسبب شدة حاجة الناس لها، وحصل تساهل في لزوم معلومية الوضع الحالي لموضوع المعاملة، مثلما يشكك بعض الفقهاء في دلالة النهي عن المعاملة في بطلانها.

ان فلسفة الفقه تقدم المنهج الذي ينبغي اتباعه في التفكير وفي سير حركة الذهن. اريد القول انتم ايضاً يجب ان تسيروا على هذا المنوال وتفكروا تفكيراً علمياً. اي ان تعيدوا النظر في جميع معلوماتكم السابقة، وخاصة فيما يتعلق بالشهرة؛ لنرى هل هناك اساس للشهرة «رب شهرة لا اصل لها»، وجعلتنا ننظر الى بعض القضايا كضرورات دينية تكبل ايدينا، ام ان هذه الامور ليست نصاً ولا ضرورة لها؟ نعم، من المحتمل ان يمر الفقيه السطحي على امثال هذه الامور مروراً عابراً ولا يدقق النظر فيها، إلّا ان فيلسوف الفقه مدعو الى مزيد من التعمق في هذه المعاني، والتوصل الى نتائج لم يتوصل اليها اسلافنا، وذلك بفضل ما يحمله من نظريات في فلسفة الفقه.

وتوجد في هذا الصدد امثلة كثيرة تدفعنا الى التفكير والتأمل، وقد يقودنا التفكير في مبانيها الى اختيار رأي جديد بشأنها. لا اريد القول ان آراء الماضين كانت خاطئة وآراءَنا صائبة، وانما اقصد ان خيار الاجتهاد يجب ان لا يُسلب من الجيل الحاضر، واننا يجب ان

لا نسير معصوبي الاعين على خطى المنهج الفكري للقدماء، بحجة انهم فكروا على هذا النحو وانتجوا هذا النمط من التراث الفقهي الموجود حالياً. فنحن لدينا اسلوب آخر من الحياة تغيّر فيه نمط الفهم، ولابد ان يكون لدينا منهج آخر في الاستنباط يتناسب مع تفاوت الادراكات.

لقد طرحت في سياق تطبيق هذا المنهج الفكري آراء لم تسترع في بداية الامر اي اهتمام، وذلك لعدم انسجامها مع الاذواق والامزجة. فحين تدوين لائحة القصاص اشير فيها الى ان القتل جريمة خاصة، ولكنني اعتقد ان هذا الحكم لا يتماشى مع روح المجتمع الاسلامي، بحيث يأتي كل من لديه مال ويقتل من يشاء ظلماً وعدواناً، ويستغل حاجة أُسرة المقتول ويقدم لها مبلغاً من المال كدية عن القتل، ويعتبر نفسه بريء الذمة.

فقد تبين لي من بعد التدقيق في آيات القصاص ان لولي الدم سلطاناً: **﴿فمن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾**[١٣]، ولكن ما معنى السلطنة المقررة هنا لولي الدم؟ من الطبيعي انها تعني حق اختيار العقوبة، إما القصاص أو الدية، وليس اختيار التبرئة من الجريمة، واختيار الدية لا يستلزم العفو عن القاتل. وتبادر الى ذهني في سياق هذا الجهد الفكري ان الآية الشريفة **﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾**[١٤] التي يقول فيها المفسرون ان جريمة قتل الفرد تعادل جريمة قتل الناس جميعاً، وهذا المعنى تترتب عليه نتيجة اكثر اهمية. اما الحقوقي فلا يعنى بالذنب ولا يفكر في الثواب والعقاب الاخروي وانما يُعنى بالالزام الاجتماعي. والذي استشفه من الآية الشريفة: **﴿فكأنما قتل الناس جميعاً﴾** هو ان للقتل بُعداً اجتماعياً وعمومياً، وبعبارة اخرى ان هذه الآية جاءت بمثابة انذار الى ان القاتل لم يقتل فرداً فحسب. وانما فرط عقد الامة واشاع الفوضى ونقض الامن العام. والسبب الذي يجعل قتل الفرد الواحد بمثابة قتل لكل الناس ليس هو ان ذنب قتل الشخص الواحد يعادل ذنب قتل الناس جميعاً. فالتفسير الذي يذهب اليه المفسرون يحمل طابعاً اخلاقياً ولكن ليس له اي اعتبار حقوقي ولا يقنع به الحقوقيون. وقد اصبح هذا الرأي موضع قبول لاحقاً، واتخذ على شكل بحث تغريري حالياً. وهذا هو ما طرحناه منذ البداية وقلنا: إن القاتل يجب ان يعزر بسبب الصبغة العمومية للجريمة التي اقترفها، هذا فضلاً عن دفع الدية. صحيح ان عفو ولي الدم عنه يعفيه من القصاص، ولكنه يجب ان يعزر. فالشخص الذي يخل بالنظام العام ويقتل شخصاً آخر يجب ان لا يترك بدون عقوبة حتى وان دفع الدية.

يعزى سبب الاختلاف في مثل هذه الموارد الى طبيعة نظرة الفقيه الى الفقه: فالفقيه

الذي يحمل ذوقاً فلسفياً وينظر الى الامور في اطار اكثر شمولية لا ينظر الى الحكم بصفته نصاً، وانما يبحث عن اسلوب لتخريجه ولا يتوقف عن التفكير. وقد يكون تخريجه معقولاً أو غير معقول، ولكن لا ينبغي التردد في التفكير فيه من اجل التوصل الى اسلوب حل مناسب. وتأتي خطوة تأسيس فلسفة الفقه من اجل توفير هذه الامكانية. ومن المحتمل ان تطرح مئات الآراء المغلوطة في هذاالسياق، إلّا ان تلاقح الافكار يفضي بها الى النضوج ويساعد على سيادة العقل، وتجد كل مسألة اسلوب الحل المناسب لها.

ولغرض ازالة الاشكالات والشكوك، هناك اسلوبان للحل، هما:

الاول: ان نغطي الاشكالات ونطمسها.

الثاني: ان نفتح الجرح ونبحث عن علاج له .اما السبب الداعي الى تدوين فلسفة الفقه كعلم يدخل في الحوزات العلمية في عداد مقدمات الاجتهاد، فهو لغرض معالجة العُقد وللتفكير بوضع حل لها. وليس المقصود هو تجاهل المباني الفقهية وعدم الالتفات لضرورات الدين، وانما المقصود هو تقديم العون للفقه.

من المحتمل ان تواجه الحلول بالرفض أو القبول، إلّا ان الغاية المنشودة هي فتح باب البحث والنقد. اعتقد اننا مكلفون بفتح هذا الباب ليدلي المحققون بآرائهم بكل حرية، ويقدموا ما لديهم من بحوث وانتقادات، لتكون الآراء المنسجمة مع المباني موضع اهتمام وقبول، والآراء المتعارضة مع مبادئ الدين موضع رفض.

الهوامش

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) سورة البقرة: ١٧٩.

(٣) رواية عبد الله بن عمر وابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تطلقوا النساء إلّا من ريبة، فان الله لا يحب الذواقين والذواقات». (راجع تفسير ابي الفتوح الرازي، ج ٥، ص ٣٤٢. الطبرسي، مجمع البيان).

(٤) سورة النساء: ٣٥.

(٥) سورة النساء: ١٥٠.

(٦) سورة النحل: ٤٤.

(٧) Description .

(٨) Explanation.

(٩) Analytical Jurisprudence.

(١٠) Historical Jurisprudence.

(١١) Philosophical Jurisprudence.

(١٢) Sociological Jurisprudence.

(١٣) سورة الاسراء: ٣٣.

(١٤) سورة المائدة: ٣٢.

فلسفة الفقه

حوار مع:

الشيخ صادق لاريجاني*

▣ هل يمكن ان تكون للفقه فلسفة، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الاخرى؟ وهل تعبير فلسفة الفقه تعبير صحيح ام لا؟

□ يبدو ان الاجابة عن هذا السؤال تدور مدار المراد من «الفلسفة المضافة». فتعبير «الفلسفة المضافة» اصبح اليوم تعبيراً متداولاً، ويراد به مجموعة البحوث النظرية والتحليلية حول الظاهرة التي تضاف اليها هذه الفلسفة. وخلافاً للتصور الموجود في اذهان البعض، ليس من الضروري ان يكون ما تضاف اليه هذه الفلسفة علماً على الدوام؛ فبالرغم من وجود فلسفة لعلم الفيزياء، وفلسفة لعلم الرياضيات، وفلسفة لعلم الاقتصاد؛ أي مع ان كل ما تضاف اليه هذه الفلسفة هو من العلوم، إلّا انه توجد بجوار ذلك ايضاً فلسفة للفن، والاكثر وضوحاً منها هو فلسفة اللغة (Philosophy of Language).

من الممكن طبعاً ان تكون مباحث فلسفة الفقه شيئاً آخر غير علم الاصول، مع انه سيأتي في ختام هذا البحث ان علم الاصول بمعناه الواسع ربما يشمل فلسفة الفقه ايضاً. وفلسفة الفقه هي عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في حقل علم الفقه، مثلما ان فلسفة الرياضيات هي عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في الرياضيات.

من الطبيعي ان هذا البحث لا يعنى كثيراً بـ «المصطلح» ذاته، وانما يستهدف النقاط الثبوتية والواقعية الكامنة وراءه. والمقصود هو ان نرى هل بالامكان ان نطلق على مجموعة القضايا تسمية فلسفة الفقه؟ وهل بالامكان ان تكون لدينا فلسفة للفقه مثلما

* شارك في هذا الحوار كل من السادة: مهدي مهريزي، وعلي رضا آل بويه، ومحمد فاضل ميبدي، ومحمد نوري، ومحمد حسين عطا زاده، وحميد رضا فرزين.

توجد فلسفة للغة، وفلسفة للفن، وفلسفة للاخلاق، وفلسفة للحقوق؟
اعتقد ان القبول بهذا المعنى يسهل كثيراً فيما لو سلمنا بان كلمة الفلسفة تمثل في هذه المضافات اصطلاحاً خاصاً.

الفلسفة «المطلقة» والفلسفة المضافة

يرى البعض ان الفلسفة في هذه التعابير هي ذات الفلسفة بمعناها العام، وهذا طبعاً خطأ فاضح؛ لان الفلسفة هناك تعني المباحث المتعلقة بالوجود وتقسيماته الاولية. وتعاني الفلسفة ذاتها من مشكلة كيفية ارجاع جميع مباحثها الى الوجود بما هو وجود، ففي الفلسفة الاسلامية مثلاً يبحث في العلم والحركة. فكيف تعود هذه المباحث الى اصل الوجود؟، ولذا حصلت تأملات كثيرة في هذا الخصوص، وقال البعض انها تعود هي ونظائرها الى اصل الوجود؛ لان الوجود اما ثابت واما متحرك، واما عالم واما معلوم، وما شابه ذلك، وعلى هذا اعتبروا بحثي العلم والحركة كعرضين من اعراض الوجود.

الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي «المطلق» هي عبارة عن البحث في ذات الوجود. وهذا لا صلة له ببحثنا الحالي. وإذا تكلفنا السعي لحشر الفلسفات المضافة تحت عنوان الفلسفة بمعناها العام، وقلنا مثلاً ان فلسفة العلم تتناول الوجودات «او الامور الموجودة»، في مثل هذه الحالة يكون وجود الاناء مثلاً من جملة مفردات العلم ايضاً، وعلى هذا الاساس يجب ان تكون لدينا فلسفة للاناء ايضاً.

والحقيقة هي ان الفلسفة هنا ترد بمعنيين وليست بمعنى واحد. والفلسفة المضافة ـ كما يستشف من جملة المباحث المطروحة اليوم في الغرب ـ هي عبارة عن مجموعة من «التأملات النظرية والتحليلية والعقلية حول ظاهرة ما» فقد تكون هذه الظاهرة علماً وقد تكون شيئاً آخر غير العلم كاللغة مثلا.

واستناداً الى ما مر ذكره، لا توجد لدينا أية مشكلة فيما يخص فلسفة الفقه. ثم ينبغي ان نلتفت الى نقطة اخرى وهي ان الفلسفات ـ بمعنى من المعاني ـ ذات صلة ثانوية بالظاهرة، وذلك لانها تلاحظ الظاهرة من الخارج. وهذا يعني ان فلسفة الفقه ذات صلة ثانوية بالفقه، لاننا في مثل هذه الحالة نعتبر الفقه ظاهرة ونلاحظها من الخارج. اما البحث في ماهية الفقه نفسه فلا يدخل حاليا في موضوع بحثنا.

وفيما يخص الشق الثاني من السؤال، ستأتي الاجابة عنه، لما يتصف به من اهمية في

بيان ماهية فلسفة الفقه.

الدليل الآخر على عدم اختصاص الفلسفات المضافة بالعلوم، هو وجود فلسفة في الغرب باسم فلسفة المكان والزمان (philosophy of space and time) في حين ان المكان والزمان ليسا علمين، وهكذا الحال ايضا بالنسبة لفلسفة النسبية (philosophy of relativity). فالفلسفة لا تمثل هنا سوى مجموعة من المباحث النظرية والتحليلة حول ظاهرة ما. فقد تكون هذه الظاهرة علماً احيانا أو تكون شيئاً كالزمان والمكان، أو تكون لغة، أو فناً، وما الى ذلك. وعلى أية حال لا توجد لدينا مشكلة في تصور وجود فلسفة باسم فلسفة الفقه.

اثار البعض تساؤلاً حول «فلسفة الحقوق» مفاده، هل يعتبر مصطلح «فلسفة الحقوق» مصطلحاً مناسباً ام لا؟ وقد يثار مثل هذا التساؤل حول «فلسفة الفقه» ايضاً. والاشكال الذي يثار هنا هو اننا في الفلسفة متحررون من أي التزام بالاصول، بينما نحن مضطرون في الفقه للالتزام باصول معينة لا يتسنى لنا العدول عنها. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين؟ وكيف يتاح لنا التقيد بتلك الاصول؟

يبدو ان هذا الاشكال لا يستند الى أي اساس؛ لان الفلسفة المقصودة بعنوان «فلسفة الفقه» هي عبارة عن معرفة ثانوية بالفقه، أو قل هي مجموعة مباحث نظرية وتحليلية يتم التوصل اليها عبر بحث ظاهرة مستقلة كالفقه مثلا. خلافاً للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي الذي يبحث عن الوجود بما هو وجود، بدون افتراضات قبلية، وبدون الالتزام ـ الى حد ما ـ باصول خاصة كالاصول الحاكمة على الفقه. وهذا يعني وجود بون شاسع بين هذين النوعين من الفلسفة.

الخلاصة

يمكن القول بشكل عام: إن الفلسفة المضافة هي مجموعة «مبادئ». وفي الغرب تستعمل كلمة (Foundation) لمبادئ الرياضيات مثلا، فكتاب الاستاذ موركا الموسوم بـ (principles of ethica) يعني مبادئ الاخلاق، ويقصد به فلسفة الاخلاق. والمقصود من «المبادئ» هنا هو المعنى الواسع للكلمة، والذي يشمل حتى مبادئ اللغة ومبادئ الفن. واعتقد ان افضل تعريف للفلسفة المضافة، هو مجموعة التأملات النظرية والتحليلية، ويمكن للفقه قطعاً ان تكون له مثل هذه الفلسفة ايضاً.

فلسفة الفقه

نتناول حالياً بحث ماهية فلسفة الفقه وكيفية تعريفها. ويبدو لي ان تعريف فلسفة الفقه قد اتضح اجمالاً، من خلال المطالب المذكورة اعلاه، ولكن لازالت هناك حتى الآن نقاط تسترعي الاهتمام، من اجل تسليط الاضواء على هذا الموضوع. فقد سبق وان اشرنا الى ان فلسفة أي موضوع هي عبارة عن التأملات النظرية والتحليلية حول ذلك الموضوع، ولكن ما هو ذلك الموضوع؟ فحينما نضيف كلمة الفلسفة الى الفقه، ما هو المراد من الفقه الذي يحاول بحث مبادئه النظرية والتحليلية؟ لقد جرت في الغرب عمليتان من الفصل دعت اليهما الضرورة، اولاهما: الفصل بين العلم كمجموعة من المعلومات والمعطيات، والعلم كنشاط وعمل يمارسه العلماء. والثانية: الفصل بين العلم كوجود جار على امتداد الزمان، وبين مقاطعه الزمنية.

الفقه: مجموعة قضايا ام فعالية علماء:

ما هو الفقه؟ هو مجموعة من القضايا؛ موضوعها فعل المكلف ومحمولها عبارة عن الاحكام بنحو الاقتضاء والتخيير، هذا هو التعريف المتداول للفقه، أي انه مجموعة من القضايا التي تسمى حسب اصطلاح الغربيين (A body of proposition). هذا نمط من انماط النظر الى العلم. يقال عند السؤال عن ماهية الرياضيات، انها مجموعة من القضايا التي نبينها ونقول عنها انها رياضيات. كما ويقال عند السؤال عن ماهية الفلسفة، انها مجموعة من القضايا التي نطرحها ونطلق عليها اسم الفلسفة. وهذا نمط من انماط النظرة الى العلم. (A body of knowledge) أو (A body of proposition).

اما النمط الآخر من النظر الى العلم فهو ان نعتبر ما يمارسه العلماء علما ايضاً؛ أي مجموعة الجهود العملية التي يبذلها العلماء. وهذا ليس بعيداً عن الواقع لاننا نشير بهذا الى مجموعة النشاطات التي يمارسها العلماء «من قبيل البحوث والحوارات والاجتماعات والمداولات» ونسميها علما. والعلم هنا هو مجموعة نشاطات العلماء، وهو لا ينحصر في نطاق «القضايا» (a body of proposition)، وانما يمتد هنا على صعيد العمل (activity) ايضاً.

يقال: ان نظرة الممارسة (activity) تختلف عن نظرة القضايا (A body of knowledge)، وعملية الفصل بين هاتين النظرتين عملية مهمة. وقد تناولوا هذه القضية

من جانب آخر؛ نذكر على سبيل المثال انهم حينما يريدون دراسة العلاقة بين العلم والقيمة، وهذه العلاقة من جملة موضوعات فلسفة العلم، فهم مضطرون الى التساؤل عن ماهية العلم لكي يبحثوا في علاقة القيمة معه، ثم ينظروا ليروا هل المقصود هو امكانية وجود علاقة بين القيم ومجموعة قضايا (العلم)، ام ان العلاقة هنا تكون بين القيم ومجموعة الفعاليات التي يمارسها العلماء؟ ويلاحظ هنا ان هذا التفكيك على درجة كبيرة من الاهمية وله دور مصيري في فهم الموضوع.

من المناسب ان نشير هنا اجمالاً الى قيمة هذا التفكيك فإذا اعتبرنا العلم هو مجموعة النشاطات والفعاليات التي يمارسها العلماء، فالخطوة الاولى من كل فعل تستلزم وجود غاية له، وهذه هي الخطوة الاولى في حقل القيم. فحينما ندخل نشاطاً علمياً معيناً لابد وان تكون لدينا غاية. ومع ادخال تلك الغاية في اطار الممارسة يتخذ العمل قيمة. اما إذا كان العلم بمعنى مجموعة القضايا فلا يمكن للقيمة ان تتداخل معه في هذه المرحلة. العلم إذا كان يقصد به مجموعة الممارسات فهو يتخذ بعداً قيمياً منذ الخطوة الاولى. لأن لكل فعل غاية. اما إذا كان العلم عبارة عن مجموعة من القضايا فهذا الكلام لا يصدق عليه، وان كان من المحتمل ان يرتبط مع القيمة من جهات اخرى.

ومثل هذا الكلام يصدق على الفقه ايضاً. المهم في فلسفة الفقه هو طبيعة النظرة التي يُنظر بها الى الفقه؛ فهل ينظر اليه كمجموعة قضايا، ام يُنظر اليه باعتباره مجموعة من النشاطات الجماعية التي يمارسها العلماء؟ وهل هناك مجموعة من القضايا لكي نبحث عن فلسفتها؛ أي ان نجري مجموعة من البحوث النظرية حول هذه القضايا، مثلما نبحث في فلسفة الرياضيات بصفتها مجموعة من القضايا، ام نبحث عن فلسفة لما يمارسه العلماء من نشاط في هذا الحقل، لنرى ما هي الاشياء التي يُعنى بها هذا النشاط، وما هي الاشياء المؤثرة فيه. عندها قد يكون للكثير من الشؤون الحياتية تأثير في العلم بمعناه الثاني، وليس بمعناه الاول، بصفته مجموعة من القضايا (a body of knowledge).

اذاً اول تفكيك يجب ان نهتم به في بحثنا لفلسفة الفقه، هو ان نحدد المراد من الفقه؛ فهل هو مجموعة من القضايا، ام هو عبارة عن النشاط العلمي الذي يمارسه الفقهاء؟

الفقه: وجود سيّال أم متقطع:

التفكيك الآخر الذي يحظى باهمية بالغة، ويجب ان ينال الاهتمام المطلوب، وخاصة

بسبب الخلط الذي وقع في كلام بعض الكتاب في هذاالخصوص، هو التفكيك بين العلم بصفته وجوداً جارياً على امتداد الزمان، وبين مقاطعه فنحن قد نشير تارة الى علم الفيزياء ونقصد به الموجود السيال الذي بدأ منذ عهد «ارخميدس» وما سبقه واستمر حتى الآن ولازال يسير الى الامام. أي نلاحظ هذا الموجود بتمامه.

وقد يمثل الفقه كل هذا الموجود الجاري على امتداد الزمان، وفي مثل هذه الحالة تضطر فلسفة الفقه الى الاقتران بالتاريخ، وهذا يعني اننا حينما نريد البحث في فلسفة الفقه يجب ان نرى من اين بدأ الفقه وكيف نما وتطور، ومتى اتسع وفي أي وقت انقبض، ومتى أثرت فيه المؤثرات الخارجية؟ وقد يكون مرادنا من علم الفقه احياناً مقاطعه الزمنية، أي مقطعه الزمني الحالي. وهذا المصطلح شائع كثيراً. فحينما نتحدث عن الرياضيات انما نقصد مقطعها الزمني الحالي، اما بقية المقاطع فهي تاريخ للرياضيات. وحينما نتحدث عن علم الاصول، فنقصد اصول الفقه الموجودة حالياً بين ايدينا؛ ونعني بها مجموعة القضايا والمباحث المتداولة حالياً. واما ما كتبه السيد المرتضى فهو متعلق بتاريخ علم الاصول. بينما الاصول الموجودة في ايدينا حالياً هي علم الاصول. وهو مقطع من هذاالوجود التدريجي المتدفق على امتداد الزمان.

اذاً ما هو الفقه؟ وفلسفة أي شيء نريد ان ندون؟ هل هي فلسفة المقطع الزمني للفقه الموجود في متناول ايدينا والذي نعيش فيه حالياً، ام كل الوجود التاريخي للفقه؟ ونتيجة هذا البحث مهمة جداً، إذ من المحتمل ان مسائل كثيرة كانت موجودة فيما مضى، إلّا انها خرجت من فقه اليوم ولم يعد لها وجود فيه. ان من جملة الاخطاء الشائعة هو حصر العلم في هذا الوجود التدريجي، وعدم اعتبار المقطع الزمني جزءاً منه، أو ان ندعي عكس ذلك ونحصر العلم في المقاطع الزمنية ولا نعتبره شيئاً ممتداً بامتداد التاريخ. وقد لوحظ هذا الخطأ يتكرر مرات عديدة، كان من جملتها ما وقع فيه الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه «قبض وبسط»[1]، فهو يكرر القول في كل بضع صفحات انه من الخطأ الشائع اعتبار العلم مجموعة من القضايا، فالعلم وجود جارٍ على امتداد الزمن. واعتقد ان هذا الخطأ يعتبر بحد ذاته من اكبر المغالطات. حسناً، قد ننظر الى العلم من زوايا مختلفة؛ فمن

---

(١) كتاب «قبض وبسط تئورك شريعت» بمعنى: المرونة والانقباض في نظرية الشريعة، تأليف: الدكتور عبد الكريم سروش.

الممكن ان نصفه بانه مجموعة النشاطات التي يمارسها العلماء، أو قد نقول انه عبارة عن مجموعة من القضايا، كما يمكن ان نقول انه وجود جارٍ، ويجوز ان نقول ايضاً انه وجود مقطعي. وتحديد احد هذه الجوانب يتوقف على الغاية التي نروم بحثها. فهذه كلها ابعاد للعلم. ومن الخطأ الفاضح ان يزعم المرء ان العلم ينحصر في هذا البُعد دون سواه. على سبيل المثال لو اراد احد علماء الفيزياء تقديم المبادئ النظرية، أو القواعد الخاصة ببعض الشؤون التقنية الى المهندسين، فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة ان تاريخ الفيزياء لا ينطوي على أية فائدة بالنسبة له. إذ يجب عليه عندئذ ان يطل على آخر مقطع زمني من حصيلة الالفي سنة الموجودة بين يديه ويستخرج النتيجة النهائية منها. وهكذا الحال بالنسبة الى علم كعلم الاصول. فنحن حينما نلاحظ علم الاصول كوسيلة للاستنباط الفقهي فلسنا بحاجة الى تاريخه. تاريخ علم الاصول لا يجدينا نفعاً؛ لاننا نتعامل حالياً مع آخر ما توصل اليه علم الاصول من نتائج. والمجتهد يحاول تقديم «استنباطه للحجة» عبر الاستفادة من آخر البحوث. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة لعلماء الفيزياء وعلماء الرياضيات. ولهذا نجد ان علماء الرياضيات لا يهتمون عملياً بالتاريخ. بل ومن المثير انهم لا يميلون الى دراسة تاريخ علم الرياضيات، وعلماء الاصول لا يميلون الى دراسة تاريخ علم الاصول.

كتب الاستاذ اريك تمبل بل «E.T.Bell» كتاباً تحت عنوان «مشاهير علماء الرياضيات» وقد ترجمه الى الفارسية السيد حسن صفاري، وحينما كنت في المرحلة الثانوية كنت كثيراً ما أقرأ هذا الكتاب، لانه كتاب شيق يؤكد المؤلف في كتابه هذا مراراً وتكراراً ان معظم علماء الرياضيات لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الرياضيات، بل ولا يعبأون به اساساً، ولا يهتمون حتى لفلسفة الرياضيات. وانما يهتمون بالرياضيات فحسب. فأكثر علماء الفيزياء والرياضيات يهتمون بالحقل العلمي الذي يعملون فيه، ولا يلتفتون كثيراً لفلسفة الرّياضيات أو الفيزياء ولا يعملون وفقاً لها، بالرغم من وجود فلسفة لكل من هذين العلمين.

وعلى أية حال اتصور ان هذه الجوانب موجودة كلها في العلم، ولكن يجب ان نرى ايها يواءم عملنا، وينسجم مع الغاية التي نبتغيها. واعتقد ان المجتهد لا يعنى بتاريخ الاجتهاد ولا بتاريخ الاصول ولا بتاريخ الفقه. فيما يخص تاريخ الفقه قد يحتاج اليه الفقيه احياناً بسبب مواقف الاجماع لدى القدماء أو بسبب ما اشتهر بين القدماء، إلّا انه لا

يهتم للتطورات التي طرأت عليه؛ كالتطورات التي وقعت بين عهدي المرحوم النراقي صاحب المستند والى عهد الشيخ الانصاري وحتى عهد صاحب الكفاية؛ لان هذه التطورات لا صلة لها بالاجتهاد. ومن الطبيعي ان الحاجة الى التاريخ تبرز إذا كان للاجماع أو الشهرة عن القدماء دور في الاستنباط. اما إذا رُفض الاجماع كما هو الحال بالنسبة لبعض الاعلام الذين لا يقبلون لا بالاجماع ولا بالشهرة كحجة، فلا تبقى هناك أية حاجة الى التاريخ.

وخلاصة القول هي ان وجود اوجه متعددة للعلم امر لا شك فيه. ولكن المهم بالنسبة لنا هو العثور على الوجه الذى يتلاءم مع ما نرمي اليه، وينسجم مع منهجنا في البحث والتقصي.

عودة الى فلسفة الفقه

بعد ان استعرضنا النقاط اعلاه نعود الى الحديث عن فلسفة الفقه، فهل نتعاطى مع فلسفة الفقه كوجود مقطعي، ام بصفتها وجوداً متواصلاً على امتداد الزمان ؟

لا يوجد ثمة شك طبعاً في جدوى تاريخ الفقه، وبالنتيجة فلسفة « الفقه التاريخي». ولكن يجب ان نرى هل يؤدي العثور على مبادئ التصور والتصديق والامور المتعلقة بالفقه التاريخي، الى ايجاد أي تأثير في علم الفقه الحالي ام لا؟ يبدو ان مثل هذا التأثير محاط بهالة من الابهام والغموض، خلافاً للبحث في المبادئ التصورية أو التصديقية الفقهية السائدة حالياً، والتي يمكن للفقيه تطبيقها في هذا الحقل، إذ يمكن هنا لفلسفة الفقه ان تترك تأثيراتها في نتائج هذا العلم على نحو عقلاني تماماً. فلو وضعنا في الحسبان ان احد علماء الاصول يغير بعضاً من المباني التي يعتمدها من خلال البحث في المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية الموجودة في علم الفقه، لاتضح لنا بكل جلاء تأثير هذا البحث في علم الفقه نفسه. اما تقصي المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية الفقهية للشيخ الطوسي، فلا يمكن ان يترك أي تأثير في «فقه» الشخص الباحث ـ بشكل مباشر على الاقل ـ.

▣ يتضح من كلامكم ان فلسفة الفقه يمكن طرحها لمقطع زمني من مسار الفقه «وهو المقطع الحالي»، فهل يمكن النظر الى العصور المختلفة بهذا المنظار نفسه، وطرح فلسفات لكل مقطع من تلك العصور؟

□ نعم هذا رأي صائب. إذ من الممكن تدوين فلسفة لفقه الشيخ الطوسي أو فقه الشيخ الانصاري أو فقه أي عصر من العصور. ولكن المهم هو مدى تأثير مثل هذه الفلسفة على الفقه في الوقت الحاضر. سنلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة في بحوثنا القادمة، التي سنتناول فيها دراسة معيارية (normative) أو تاريخية (Historical) فلسفة الفقه. ويجب علينا في كل الاحوال البحث عن فلسفة فقه مجدية، وذات تأثير في فقهنا، وقادرة على تنقيح المبادئ التصورية والتصديقية في الفقه المعاصر الذي نريد طرحه حالياً، وليس فقه انسان آخر عاش في الماضي.

النقطة التي تناولتها في بحث «المعرفة الدينية»، وكذلك في مقالة في بحث الزمان والمكان قدمتها الى مؤتمر دراسة المباني الفقهية للامام الخميني، هي ما ينبغي ان يكون عليه منهج البحث في موضوعات فلسفة الفقه أو موضوعات المعرفة الدينية، فإذا كانت نظرية المعرفة الدينية ذات اهمية من الدرجة الثانية، فهل الرؤية التاريخية ذات فائدة لها ام لا؟ وهل دراستنا لما فعله العلماء على امتداد تاريخ علم أو معرفة ما، لها فائدة في تنقيح تلك المعرفة ام لا؟

الجواب هو ان الرؤية التاريخية غير مفيدة. وسبب ذلك هو ان الرؤية التاريخية، التي تعنى عادة بما فعله العلماء السابقون، لا تنطوي على أية حجية فلو لا حظنا مثلا ان جميع فقهائنا اعتمدوا على علم الرياضيات، فهذا البحث التاريخي يظهر لنا انهم استفادوا من الرياضيات في استنباطاتهم، ولكن هل يعتبر هذا دليلاً على اننا ايضاً يجب ان نتمسك بالرياضيات؟ من الطبيعي ان الجواب يأتي بالنفي.

احد اشكالاتنا الاساسية على مباحث الدكتور سروش في كتابه «القبض والبسط» هو ان المؤلف يقول اننا ننظر الى عمل العلماء من فوق ولا ندخل في النزاع، والاشكال الذي يثار ضده في مثل هذه الحالة هو انه لا يحق له التوصية بمعايير معينة، لان الرؤية التاريخية لا تبيح له ذلك، ولان منهج العلماء الآخرين لا يعتبر حجة علينا. لا مانع من اطلاع الانسان على المسار التاريخي للفقه ليرى مثلا ان جميع الفقهاء عوّلوا في بحثهم الفقهي على الرياضيات، ولكن لا يحق له القول ان الفقه مرتبط بالرياضيات؛ لانه من المحتمل ان يقال بان العلماء قد اخطأوا جميعهم، ومن الطبيعي اننا لا نتعبد في العلوم ونقول بما ان العلماء زعموا ان الفقه مرتبط بالرياضيات فنحن ايضا يجب ان نعتقد بوجود مثل هذا الارتباط، ومادام المرء ينظر الى القضية من الاعلى ومن منظار تاريخي ولا يزج

بنفسه في النزاع، لا يحق له الادعاء ان الفقه مرتبط بالرياضيات. وهو إذا طرح مثل هذا الرأي فهو انما يطرح هنا حكما معيارياً (normative) ينزل به من مقام المتفرج الى حلبة الصراع. وهو في حكمه هذا لا ينظر الى القضية نظرة ثانوية، وانما يطرح رأيا معيارياً (normative) في مسألة اصولية وكأنه مجتهد، فيقول: «ان الرياضيات مرتبطة بعلم الفقه».

وخلاصة القول هي ان من ينظر نظرة تاريخية ثانوية لا يحق له تقديم أية توصيات معيارية. ومن الطبيعي ان النظرة التاريخية الى العلم لا مانع منها، وهي مفيدة في الكثير من المجالات، ولكنها غير مجدية في فلسفةٍ ذات تأثير في الفقه.

وفي مقابل هذا، رجع بعض فلاسفة العلم الغربيين الى المناهج التاريخية، وخاصة القائلين منهم بالنسبية، وزعم افراد منهم من امثال الاستاذ لاروي لاودن «Laroy Lauden» وغيره اننا بحاجة الى تاريخ العلم؛ حيث افرد في كتاب له في هذا الموضوع فصلا تحت عنوان «تاريخ الفكر» شرح فيه معيارية «normative» ووصفية «descriptive» فلسفة العلم. وهناك بطبيعة الحال عدد كبير من فلاسفة العلم في الغرب نفسه يعارضون المنهج التاريخي لفلسفة العلم. وقد طرح لاروي لاودن في كتابه رأياً مثيراً قال فيه: بما اننا نعتقد بالنزعة النسبية «وكان هو نفسه من المعتقدين بالنسبية» فلا يوجد لدينا معيار نبحث بواسطته في ماهية الواقع. ولهذا يجب علينا الاستعانة بتاريخ العلم ونحن هنا لا شأن لنا بمدى صحة رأيه في ضرورة الرجوع الى التاريخ ام لا. ولكنه يقدم اعترافاً مثيراً يصرح فيه: إذا زعم احد اننا نملك معياراً لكشف الواقع، فلا ضرورة في مثل هذه الحالة من الرجوع الى تاريخ فلسفة العلم والمناهج الوصفية.

واورد لاودن في كتابه فصلا آخر تحت عنوان «تاريخ وفلسفة العلم» بحث فيه العلاقة بين فلسفة العلم والتاريخ، وهل فيلسوف العلم معني بتاريخ العلم ايضاً؟ فالذين يعتبرون فلسفة العلم ذات طابع معياري «normative» يقولون لا شأن لنا بالتاريخ. واورد فصلا آخر تحت عنوان (تاريخ الفكر) «history of idea» بحث فيه هذا الموضوع على نحو تفصيلي في اطار عموم الفكر، متسائلا هل الفلسفة بشكل عام مرتبطة بتاريخ الفكر ام لا؟ ويعتقد ان الفلسفة مرتبطة بتاريخ الفكر، ولكنه يصرح ان هذا الارتباط قائم على افتراض قبلي مفاده اننا لا نملك معياراً مستقلاً للكشف عن الواقع. ونظير هذا البحث يطرح ايضاً في الفقه وفلسفة الفقه. وقد يقول قائل يجب ان نوضح اولا هل نحن واقعيون

ام لا؟ أي هل نعتقد بوجود معيار في الفقه للكشف عن الواقع، ولو على صعيد الكشف عن الحجة «وليس الكشف التكويني»، ام لا؟ إذا قلنا ان ايدينا مبسوطة، فهذا يعني اننا غير منغلقين انغلاقاً مطلقاً، ولا ينبغي بعدئذ القبول بالرأي القائل لا يوجد لدينا معيار للحكم. وهذا بحث جدير بالملاحظة.

ان فلسفات العلم المطروحة في العالم الغربي لا تعنى عادة بتاريخ العلم ـ حسب اطلاعي ـ فالذين يبحثون في فلسفة الاخلاق مثلاً نادراً ما يتناولون دراسة تاريخ الاخلاق، كتاريخ منتظم، وان كانوا يتطرقون الى ذكر الشخصيات والآراء المهمة، وهذه ظاهرة موجودة في كل علم. وعندما نقول اننا لا نعنى بتاريخ الفكر فمعنى ذلك اننا لا نعنى بالمسار التاريخي، وليس معناه اننا لا نعير اهتماماً للافكار المهمة. وغاية كلامي هي ان المسار التاريخي للافكار، وما تعرضت له من اتساع وانقباض على امتداد التاريخ لا علاقة له ببحث فلسفة الاخلاق. والمعنى نفسه ينطبق ايضاً على فلسفة اللغة؛ فقد لاحظت في الكتب المتعددة التي قرأتها انها لا تبحث فلسفة اللغة على نحو تاريخي، فالى جانب تاريخ اللغة، هناك تاريخ التطور اللغوي وتاريخ المعرفة اللغوية. قد يوجد اتجاه في المعرفة اللغوية يميل الى دراسة تاريخ اللغة، الا انني لم الاحظ اتجاهاً لدى فلاسفة اللغة لدراسة التطورات التي حصلت في مجال اللغة. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة لفلسفة الرياضيات، والفن، وما الى ذلك. وخلاصة كلامي هي ان الفلاسفة الغربيين غالباً ما يطرحون فلسفاتهم بنحو غير تاريخي.

نقد الرؤية التاريخية

خلاصة البحث هي ان الرؤية التي يجب ان تطرح للفقه (في اطار فلسفة الفقه) هي رؤية مقطعية، تقتصر على المقطع الزمني الحالي وعلى الفقه الذي نريد التعاطي معه.

□ ذكرتم ان المقطع الزمني الذي نقصده؛ أي الذي يخدمنا في عملية الاستنباط والاجتهاد ويقدم لنا نتائج فقهية يتمثل في آخر المعطيات المتوفرة لدينا. الا ان الحقيقة في الاستنباط الفقهي شيء آخر. ففي الفقه أو الاصول ننقض أو نبرم اقوال السابقين، ونتقصى اقوالا جديدة ونفاضل فيما بينها ونختار منها موضوعات نستفيد منها في الاستنباط. الا انكم لم تأخذوا ذلك بنظر الاعتبار، وانما اخذتم بنظر الاعتبار الموضوعات

النهائية في الاستنباط.

□ لقد اختلط في كلامكم موضوعا الفقه والاصول الى حد ما. ولغرض ازالة اللبس اورد فيما يلي مثالاً من علم الاصول، فالاصول هي عبارة عن مجموعة البحوث المتوفرة لدينا حالياً، فهل هناك حاجة تدفع عالم الاصول الى التساؤل عن مصدر بحث اجتماع الامر والنهي، وما هي التطورات والتغيرات التي طرأت عليه على مر الزمن؟

انا طبعاً لا اعتقد بذلك. فالاصولي يقرر معضلة اجتماع الامر والنهي على افضل وجه، وربما باسلوب لم يتوصل اليه حتى القدماء، ثم يعمل على حلها. والمهم بالنسبة له هو تقرير المسألة على الوجه الصحيح، والاجابة عنها بشكل واضح ومبرهن، بدون النظر الى من طرح هذه القضية اول مرة، وكيف وما هي التطورات التي مرت بها.

ان المسائل المهمة بالنسبة لنا هي المسائل الواقعية والمعقولة بغض النظر عن زمن ابتدائها واول من طرحها على بساط البحث. ونظير هذه القضية مطروحة على صعيد الفلسفة ايضاً؛ فالنزاع بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية نزاع مهم في الفلسفة، حتى ان تقرير المسألة يعتبر اكثر اهمية من الاجابة عنها. ولكننا لا نجني أية فائدة من خلال بحثنا عن المسار التاريخي لهذه المسألة، أو التنقيب عمن طرحها، أو الكيفية التي انتهت بها الى ما هي عليه حالياً وليس لمثل هذا البحث أي تأثير على طبيعة المسألة، وانما العامل المؤثر هو معرفة مقاصدهم. ولو افترضنا اننا نجهل ما طرحه القدماء على وجه الدقة، ولكن توجد في الوقت الحاضر خمس قضايا مهمة في مبحث اصالة الوجود واصالة الماهية، فهذه القضايا هي المهمة بالنسبة لنا سواء كان القدماء طرحوها ام لا.

▣ موضوع التاريخ لا يراد به هنا تدوين الوقائع وتوثيقها وزمن حدوثها. ومن الطبيعي ان هذا المعنى يشمل عموم التاريخ. فهل يصدق رأيكم حتى وان كانت هناك آراء مهمة نقلها التاريخ؟

□ يجب ان نحدد ابتداء ماهية البحث التاريخي. فالذين يتحدثون عن المباحث التاريخية ياخذون بنظر الاعتبار مسيرة التطورات باجمعها؛ أي جميع المقاطع الزمنية التي تخللتها احداث ووقائع مهمة. اما ما تتحدثون عنه انتم فيعني الافكار المهمة في موضوع ما، وهو طبعاً كلام معقول تماماً وهذا الاسلوب مألوف بين الباحثين ولكنه لا يعني تاريخ العلم. فلو عرفنا ـ على سبيل المثال ـ المرة الاولى التي طرح فيها المحقق

الحلي اجتماع الامر والنهي، وانه كان متأثراً فيها ببحث كلامي، فهذه المعرفة لا تساهم في تقديم حل للمسألة.

▣ هل يعني هذا انكم تهتمون بالنتائج والمعطيات النهائية فحسب؟

□ وهل هنالك شيء آخر مهم بالنسبة للاصولي سوى المعطيات النهائية؟

▣ تأثيرها ليس في الاستنباط، ولكن لكي يبلغ المرحلة التي يستنبط فيها حددوا لنا اولاً تعريفاً لتاريخ العلم، لكي يتسنى لنا الحديث في ضوء ذلك التعريف.

□ تاريخ العلم معناه دراسة مسيرة التحول التي طرأت على القضايا. وهذا هو مرادي من التاريخ، وهو ذات المعنى المراد من تاريخ البشرية؛ أي دراسة الوقائع والتطورات والمنعطفات التي مرت بذلك العلم.

من الطبيعي ان لكل من العلم والانسان تاريخاً من حيث علم الوجود (ontology). فانا مثلا لست مجرداً عن التاريخ. ولكنك حينما تراني لا تنظر الى تاريخي، في حين انني موجود تاريخي. وعلم الاصول الذي نواجه حالياً مقطعه الزمني الراهن، له تاريخه ومن غير الممكن ان يصل الى هذه المرحلة بلا تاريخ. ولكن محصلة كلامي هي اننا لا نعنى بهذا التاريخ بل نتعامل مع الموضوع وننسى تاريخه. وليس المراد من التاريخ هنا هو ان الموجود الماثل بين يدي موجود تاريخي. وذلك لان الموجودات كلها تاريخية. وعلم الاصول بحد ذاته تاريخي بمعنى ان له ماضياً. لكن مرادي هو ان العالم يعنى بمحصلاته النهائية ولا ينظر الى تاريخه.

▣ ان بحث تأثير أو عدم تأثير تاريخ مسألة اجتماع الامر والنهي في الحكم بالجواز أو عدم الجواز ـ مثلا ـ هو بحث عقلي صرف، فما مدى تأثير تاريخ التطورات العامة التي طرأت على ذلك العلم في الحكم؟

□ يجري البحث عادةً في الاقوال التي تمثل فكراً ما، وليس في تاريخ ذلك الفكر. وهذا المعنى يصدق على الفلسفة ايضاً، فحينما اريد بحث موضوع العدالة في الفلسفة، اطرح خمس نظريات بدون الاهتمام بتاريخها، فاورد رأي سقراط مثلاً، ولكن لا اهتم اصلا في كيفية وصول رأيه الى فرنسيس بيكون . لان طرح الافكار وما يمثلها شيء، والتطورات التي طرأت عليها شيء آخر. وهاتان قضيتان بينهما بون شاسع. ليس مهماً بالنسبة لي من اين جاء سقراط بهذه الفكرة، ولكن من المهم جداً في تاريخ الفكر ان نعلم

هل دخلت هذه الفكرة من علم الكلام الى الفلسفة، ام دخلت من الفلسفة الى علم الاصول، ام بالعكس؟ في حين اننا لا نهتم هنا (أي في فلسفات العلوم) بمثل هذه القضايا.

في علم الاصول نهتم بالمسائل المعقولة حتى وان لم يكن لها أية سابقة تاريخية. وبما اننا نبحث عن المسائل المعقولة فاننا نعوّل على كل وسيلة تتيسر لنا، بدون الاهتمام بالجوانب التاريخية.

▣ قد يكون الغرض من البحث التاريخي معرفة المصدر الذي اخذت عنه الفكرة، والجهة التي طورتها حتى بلغت الى هذا الحد، وقد يكون لهذه الجوانب تأثير عام، كتأثير المباحث العقلية في الاصول أو حتى في الفقه. فلو نظر احد من منظار تاريخي الى عهد ابن ادريس فسيلاحظ انه كانت لديه آراء خاصة وقد جعل للكلام تأثيراً في الاصول أو الفقه.

□ وما هو تأثير استخدام ابن ادريس للكلام في الاصول أو الفقه؟ هل كان استخدامه للكلام دليلاً على صحة استخدامه له؟ في الحقيقة انه لا فائدة من البحث في مسائل تاريخية نظير صواب أو عدم صواب استخدامه لعلم الكلام.

▣ قد يكون المراد من فلسفة الفقه تارة هو ان الفقيه الذي يستنبط الحكم هو الذي يريد معرفة فلسفة الفقه، وقد يكون المراد تارة اخرى هو ان شخصاً آخر يريد معرفة ماهية فقه هذا الفقيه. فما هو المقصود تماماً؟

□ هذا الكلام لا يخلو من التسامح؛ فالفقه بما يعنيه من مجموعة قضايا، لا يضاف الى الاشخاص الا تكلفاً. نعم يمكن اطلاق تسمية «فقه ذلك الفقيه» على مجموع آرائه الفقهية. ولكن هذا غير المعنى الذي يراد به الفقه كعلم. فالمسائل الفقهية تشكل مجموعة واقعية مبنية حول غرض أو موضوع معين.

▣ ولكن كيف يتسنى لنا معرفة هذه المسائل «نفس الأمرية»؟

□ هذا الامر ليس من اختصاص فيلسوف الفقه؛ لانه غير الفقيه؛ فالفيلسوف يعنى بالفقه نفسه.

▣ أي فقه؟

□ الفقه بحد ذاته امر تكويني موجود في الواقع لغرض أو موضوع يراد منه. ولاجل ايضاح هذه النقطة، اثير فيما يلي سؤالاً آخر، وهو انه توجد لدينا اليوم فلسفة للفيزياء، ولكن فيزياء من؟ من المعروف ان البحث يدور حول الاعراض الذاتية لموضوع العلم ولا

شأن له بالاشخاص؛ لان للموضوع اعراضاً ذاتية ـ سواء اعتقدنا بتمايز العلوم بموضوعاتها ام باغراضها ـ ومجموعة مسائل العلم يوجد لها غرض. وسواء كنت نائماً ام يقظاً وسواء كنت استنبط ام لا، وسواء كنت مطلعاً ام غير مطلع، فان ترتب غرض خاص على مجموعة من المسائل يعتبر بحد ذاته امراً تكوينياً ونفس امرياً. وهكذا ايضاً فيما يخص وجود موضوع واحد للعلم «في حالة القبول بهذه الفكرة». ومؤدى هذا الكلام هو ان علم الاصول هو عبارة عن مجموعة مسائل تمهد لاستنباط الحكم. وهذه ظاهرة نفس امرية؛ أي انها موجودة على نحو تكويني وعيني، ولا دخل لنا انا وانت في ترتب هذا الغرض. ويقوم هذا الغرض تلقائياً وعلى نحو تكويني باجتماع مجموعة من المسائل.

▣ ولكن ماذا تقول لو كان هناك فقيهان مختلفين في المباني، ولديهما مجموعتان مختلفتان من المسائل.

□ هذا خطأ؛ لان الغرض واحد. ولو كان هناك غرضان، لجرى البحث في علمين. يجب ان لا يلتبس الامر عليكم. فحينما نقول ان العلم هو مجموعة قضايا، لانهتم بعدئذ ببحثه. فقد تاتي نتيجة البحث ايجابية أو سلبية، أو تفصيلية بينهما. وكل قضية تطرح إما أن نستدل لها أو نستدل عليها، أو قد نذهب الى القول بالتفصيل بشأنها. ولكن حينما نعرّف علم الاصول لابد وان يكون غرضنا واحدا؛ لاننا لا نبحث في علمين. وإذا كان الغرض واحداً تستوي لدينا المسائل التي تجتمع في محوره، وهذا لا يتنافى مع اختلاف استدلالنا على اثر اختلافنا في المباني؛ كأن اقول انا باجتماع الامر والنهي وتقول انت بالامتناع.

المحصلة

□ لقد ابتعدنا عن صلب الموضوع بعض الشيء، ومحصلة كلامنا هي امكانية تدوين فلسفة للفقه التاريخي، وكذلك للفقه الحاضر الذي نتعاطى معه حالياً. الا ان القضية المهمة هي ان تدوين فلسفة للفقه التاريخي تعني ايجاد مبادئ تصورية وتصديقية ومنهجية لفقه الفقهاء السابقين. والتنقيب في المباحث المرتبطة بفقههم لا تؤثر في «فقهنا». بمعنى انها لا تؤثر عند اتخاذ القرار في مجموعة المسائل التي تشكل الفقه. وهذا يعني ان «فلسفة الفقه» القادرة على التأثير في الفقه هي فلسفة الفقه الحالي، وان نبحث بشكل معياري «nomative» في المنهجية التي ينبغي اتباعها في الفقه، وليس المنهجية التي يطبقها الفقهاء اليوم في الفقه.

معيارية ام وصفية

▣ ولكن هل تقتصر مهمة فلاسفة العلم وفلاسفة الفقه على الوصف والتقرير، ام تتعداهما الى وضع المعايير ايضاً؟

□ يجب التأمل قليلاً في كلمتي الوصفية والمعيارية. فإذا كان المراد هو التقرير التاريخي فهذا يمكن ان يتناسب مع البعد التاريخي للفقه؛ أي الموضوع المبسوط على امتداد التاريخ وليس على مقطع محدد منه. وإذا كان المراد من المعيارية هو الوجوب وعدم الوجوب الانشائي المتعلق بالاخلاق، فمن المستبعد جداً ان نعتبر مهمة فلسفة الفقه شبيهة بالوجوب وعدم الوجوب الاخلاقي. واذكر على سبيل المثال ان الاستاذ محمد تقي مصباح يزدي طرح في اوائل فلسفة الاخلاق ان بعض الغربيين اعتبروا المنطق شيئاً معيارياً. وهذا غير صحيح طبعاً؛ لان المنطق يدرس العلاقات نفس الامرية بين المفاهيم ولا يعتبر شيئاً معيارياً.

واعتقد ان الحالة «المعيارية» الموجودة في المنطق والعلوم الاخرى وحتى في فلسفة العلم يراد بها ما يسمى بـ«normative» بالمعنى الاعم، وليس بمعنى الاوامر الاخلاقية. بل حتى وان قيل انه «معياري» فهو معياري مدعوم بامر تكويني.

يمكن الاتيان بمثال يوضح الفارق بين الوصفي والمعياري؛ فالمراد من المعيارية هنا معنىً معقول، وربما امكن القول ان اكثر ما يقوم به علماؤنا في جميع العلوم العقلية ـ كعلم الاصول مثلاً ـ هو عمل معياري، وهذا طبعاً شيء آخر غير الطابع الاعتباري الذي طرحه البعض، وادعى فيه ان القواعد الاصولية اعتبارية. في حين ان ادنى تأمل يثبت بطلان هذا الرأي، فالعلوم التي يغلب عليها الطابع العقلي كالفلسفة والكلام، هي في الحقيقة ذات منهج معياري أو «normative».

توجد في الفلسفة مسألة تسمى بالاستقراء، ونريد ان نعرف هنا هل الاستقراء حجة ام لا؟ وقد نسأل تارة هل ياخذ العلماء التجريبيون في العلم، بالاستقراء ام لا؟ وهذا السؤال تاريخي صرف. وفي مثل هذه الحالة يكون بحثنا تاريخياً، ونتيجته وصفية صرفة. وقد يكون السؤال تارة: هل يجب العمل بالاستقراء ام لا؟ وهنا لا ننظر هل يعمل العلماء بالاستقراء ام لا؟

هذا «الوجوب» لا اشكال فيه حتى مع احتفاظه بصورته الانشائية «لان صورته انشائية» على اعتبار ان سند هذا «الوجوب» امر تكويني، وهو هل يمكن للاستقراء على

اساس العقلانية التي يؤمن بها العالم ـ فعقلانية الامور التجريبية مثلا تحكي عما هو موجود في الخارج ـ الحصول على العلم الحاكي عما هو في الخارج؟ إذا امكن للاستقراء ان يكون محصلا للعلم على نحو تكويني، يجب في هذه الحالة العمل به. ومثل هذا الكلام يبدو معقولاً ولا يشبه الوجوب الاعتباري كثيراً. ثم ان «هل يجب العمل بالاستقراء؟» سؤال له جواب، وجوابه هو: نعم يجب العمل به؛ لان الغرض هو ان «وجوباً» آخر قد اتخذ كمعيار في العلم، وهو ان المنهج في العلم منهج عقلاني يحصل العلم أو الظن بما هو موجود في الخارج، والاستقراء يقوم بهذه المهمة. وحينما نقول بالوجوب فهذا الوجوب ليس معياراً أو توصية صرفة، وليس انشاء محظاً، وانما هو مدعوم بسند تكويني. وهو ينطوي في الواقع على سؤال تكويني مفاده هل الاستقراء محصل للواقع؟ بغض النظر عن اقوال العلماء على امتداد التاريخ. نحن نزعم هنا ان منهج علمائنا كان معيارياً على الاكثر. يمكن على سبيل المثال تقصّي مبحث اجتماع الامر والنهي في الاصول تاريخياً، لمعرفة ما قاله علماء الاصول في مبحث اجتماع الامر والنهي، وحصيلة هذا التقصي ليست معيارية وانما هي بيان تاريخي وصفي محض. الا ان علماء الاصول لدينا لا يفعلون هذا، ويعتقدون اننا امام مسألة معقولة، وهي هل يجتمع الامر والنهي في فعل واحد بعنوانين ام لا؟ وهذه هي المسألة المعقولة الماثلة بين ايدينا، سواء طرحها القدماء ام لم يطرحوها. والواقع ان السؤال هو: كيف يجب ان يكون رأي الاصولي فيما يخص اجتماع الامر والنهي؟ إذا قلنا بالامتناع، فنحن نعتقد ان الاصوليين يجب ان يذهبوا الى القول بالامتناع.

وهذا الوجوب هنا ليس وجوباً تكليفياً، وان كان على هيئة الانشاء، لانه يستند الى بحث نظري اصولي يدل على عدم اجتماعهما. وعدم اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد «وفقاً للشروط المذكورة في الاصول» ظاهرة واقعية وليست امراً اعتبارياً. وفي الختام نطرح ادعاءين: الاول: هو ان المنهج المعقول معياري وليس تاريخياً. فلو اننا حصلنا على تاريخ العلماء وافكار العلماء في مسألة ما، فذلك لا يشكل حجة لنا من حيث الاستدلال، وان كان لهذا التاريخ فوائد في جوانب اخرى. والثاني: هو ان المنهج الذي كان متداولا بين الفقهاء والاصوليين والفلاسفة والمتكلمين لدينا كان معيارياً، أي انه كان «normative» حسب اصطلاح الغربيين، وليس وصفاً تاريخياً «- Hostorical descriprive» وهم وان قدموا احيانا بحوثاً تاريخية، الا انها لم تكن الا بمثابة المقبلات، بيد ان معظم بحوثهم كانت ذات طابع معياري «normative».

اذن عند الاجابة عن هذا السؤال: هل عمل الفلاسفة معياري ام تاريخي؟ اعتقد انهم يجب ان يعملوا وفق المنهج المعياري. أي اننا في فلسفة الفقه نتساءل عن ماهية الحكم. وعند الاجابة يجب تحليل ماهية الحكم كما نراها في الواقع ونقدم لها الشواهد والقرائن، بحيث يلتزم بها كل فلاسفة العلم، لا ان نقدم بحثا تاريخياً عن سلوك ومواقف العلماء السابقين.

▣ **فلسفة الفقه تعني معرفة الفقه عبر الاطلال عليه من الخارج؛ وذلك لوجود احتمالين في الفقه هما: الفقه الكائن، والفقه الذي ينبغي ان يكون. فإذا شاء احد التعاطي مع الفقه على نحو فلسفي، ليرى كيف يتعامل الفقهاء مع الفقه، فهنا يتخذ عمله طابعاً وصفياً تقريرياً. اما إذا شاء التعامل مع الفقه بما ينبغي ان يكون عليه، لاكما هو كائن، فان عمل الفيلسوف هنا يهتم بما ينبغي ان يكون عليه الشيء، أي انه ينحى منحىً معيارياً.**

□ قسمنا الفقه فيما سبق الى عدة معان هي: الفقه كمجموعة قضايا جارية على امتداد الزمان، والفقه الذي يراد به ممارسة العلماء، والفقه الذي نريد به مقطعاً زمنياً محدداً، كالمقطع الزمني الحاضر مثلا. فأي معنى من هذه المعاني الثلاثة تقصدون بكلمة الفقه؟

▣ **على سبيل المثال مجموعة القضايا والمعطيات؛ فهي قد تكون مطابقة للواقع أو قد لا تكون؛ أي تارة نأخذ بنظر الاعتبار الجانب الكائن منها، وقد ننظر تارة اخرى الى ما ينبغي ان يكون.**

□ يدور بحثي حول التأملات الثانوية التي نسميها بفلسفة الفقه، اكثر مما يدور حول الفقه نفسه. واكثر ما يعنى كلامي بالمنهج الذي يجب اتباعه في هذه التأملات. فنحن نريد مثلا معرفة الحكم. فإذا افترضنا ان الفقه عبارة عن احكام من قبيل الحكم القائل ان «صلاة الجمعة واجبة»، أو «التحجير يوجد للمحجر حقاً»، وما شابه ذلك. حينما ينظر الفيلسوف الى هذه المسائل الفقهية يتبادر الى ذهنه موضوع عام مفاده: ما هو الحكم؟ وهذا السؤال يمكن طرحه على وجهين:

قد يكون السؤال تارة عن ماهية الحكم والمراد به هو معرفة رأي العلماء في ماهية الحكم، وقد نقصد تارة اخرى ان نتأمل بانفسنا في الموضوع على نحو مستقل، بدون الالتفات الى آراء العلماء في هذا المضمار. وبحثنا في كلا الحالتين مسألة ثانوية وعلى درجة ثانية من الاهمية. ويجب ان نرى في النهاية كيف تطرح مسائل الدرجة الثانية

وكيف تتم الاجابة عنها؟ فنحن مثلا نسأل عن كيفية العلم بالمسائل الفقهية «مسائل نظرية المعرفة في الفقه» وهذا السؤال ثانوي ويمكن طرحه على بساط البحث على صورتين:

الاولى: كيف اجاب علماء الدين والفقهاء عن هذا السؤال على مر التاريخ؟

الثانية: ان يكون سؤالنا على نحو معياري، وهو كيف يمكن تحصيل العلم بالمسائل الفقهية «بدون الالتفات الى اقوال الآخرين»؟

وعلى هذا الاساس فان فلسفة الفقه لا يجب ان تهتم بدراسة الفقه الموجود بما يعنيه من مجموعة الممارسات التي يقوم بها العلماء والفقهاء؛ لان مدار البحث هنا هو فلسفة الفقه وليس الفقه نفسه؛ على اعتبار ان فلسفة الفقه تسعى الى معرفة التأملات الثانوية للفقهاء والاصوليين والمتكلمين حول الفقه، وتحاول العثور على الحقيقة سواء كان العلماء السابقون قد ذكروها ام لم يذكروها.

▣ تحت أي علم يمكن درج السؤال الاول؟

□ في تاريخ الفقه. ومن الطبيعي ان تاريخ الفكر الفقهي شيء، وتاريخ فلسفة الفقه شيء آخر. وتاريخ الفكر الرياضي شيء، وتاريخ فلسفة الرياضيات شيء آخر.

▣ أي ضمن تاريخ فلسفة الفقه.

□ نعم في تاريخ فلسفة الفقه.

▣ وهذا يعني على احد الاوجه انه من جملة مسائل فلسفة الفقه.

□ ليس من جملة مسائل فلسفة الفقه، بل تاريخ فلسفة الفقه. وكما يوجد فرق بين الفقه وتاريخ الفقه، يجب ان نفرق ايضاً بين قضية: هل الاستقراء حجة ام لا؟ وبين تاريخ هذه القضية لدينا قضية وهي: هل الاستقراء يفيد العلم ام لا؟ وإذا اردنا الادلاء برأينا يجب النظر الى استدلالات الجانبين، وهل هي مفيدة للظن ام لا؟ وهل يمكن تقوية الاستقراء بحساب الاحتمالات ام لا؟ الموضوع الآخر هو معرفة ما قاله فلاسفة العلم حول الاستقراء.

العلاقة بين قضايا الدرجة الاولى والدرجة الثانية

▣ هذه القضية مطروحة اليوم على بساط البحث في الغرب ايضاً «الطابع التقريري الوصفي أو الاخباري لفلسفة العلم». ويدعي الاستاذ محمد مجتهد شبستري ان ما هو مطروح كفلسفة لكل علم مهمته تقريرية

وصفية فحسب، وليس معيارية.

□ كلا، فالأمر ليس كذلك. وكلام الاستاذ مجتهد شبستري فيه نوع من الالتباس في هذا المبحث، والمراد من الفصل بين العلم وفلسفة العلم شيء آخر. فالاستاذ كارناب مثلاً لا يهتم بالتاريخ في الكثير من مباحث فلسفة العلم التي يطرحها. فقد ألف مجلدين عن كيفية ربط حساب الاحتمالات «Probability» بالاستقراء. وقد سخر اعمق الاساليب الرياضية في حساب الاحتمالات لتعزيز فكرة الاستقراء.

وفضلاً عن ذلك إذا اخذنا فلسفة الاخلاق بنظر الاعتبار، فبالامكان ان اعرض لكم عناوين عدة كتب في فلسفة الاخلاق لا تهتم في مقام الاستدلال بتاريخ فلسفة الاخلاق. اذكر مثلاً كتاب «Principia Ethca» [قواعد الاخلاق] من تأليف الاستاذ مور «G.E.Mdre» حول فلسفة الاخلاق. فهو في كتابه هذا يستدل على المطالب لا بنقل الاقوال؛ فهو على سبيل المثال يستدل على بساطة مباحث الحسن والقبح، ولا ينقل من التاريخ. وعلى الرغم من استعراضه لمباحث تاريخية تفصيلية، إلّا انه يتخذها كوسيلة لنقد الآراء وليس كاسلوب وحجة لصياغة نظرية في فلسفة الاخلاق. وبعبارة اخرى لا يقول الاستاذ مور في فلسفته الاخلاقية ان «الحسن والقبح بسيطان» لأن فلاسفة الاخلاق اجمعوا أو اتفقوا على هذا الرأي، بل يتناول هذه المسألة على نحو مستقل، ويقول ان الحسن والقبح بسيطان، والكل يجب ان يذهب الى هذا الرأي.

اما ما يقال بشأن مسائل فلسفة الاخلاق، من انها وصفية في مقابل الاخلاق نفسها التي تعتبر معيارية، فهو مجرد اشارة الى الفصل بين مسائل الدرجة الاولى ومسائل الدرجة الثانية، ولا يقصد النظرة التاريخية «الوصفية» أو النظرة المعيارية في مسائل فلسفة الاخلاق نفسها. وهكذا الحال ايضاً في سائر العلوم، كما هو الحال ايضاً في علم الاصول لدينا؛ فنحن مثلاً نقول احياناً من بعد طرحنا للقضية ان السيد المرتضى ذهب الى هذا الرأي ايضاً. ولكن القاعدة هي ان علم الاصول ليس وظيفته ذلك، وانما وظيفة علم الاصول هو ان يقول عند تناول مبحث اجتماع الامر والنهي، ان هذين الامرين يمكن اجتماعهما أو لا يمكن، بناءً على كذا مقدمات عقلية ونظرية، وليس من شأنه نقل اقوال الآخرين واصطياد قاعدة منها، رغم ان الاحاطة بالموضوع تدفع الشخص احياناً الى تقديم بحث تاريخي ايضاً. ففي فلسفة الاخلاق لا يوجد أي كتاب تاريخي في فلسفة الاخلاق ،وهذا لا يعني طبعاً عدم وجود بحث تاريخي فيها، بل يعني عدم وجود كتاب

ذي منهج واسلوب تاريخي وخلاصة القول هي ان الشيء الاساسي هنا هو تحديد ماهية الحق، ثم يمكن الاشارة بعد ذلك الى آراء العلماء فيه. كان المنهج المتعارف في «فلسفة العلم» الغربي نفسه، منهجاً معيارياً، إلّا ان النسبية المفرطة التي ظهرت هناك في السنوات الاخيرة، نسفت بناء المنهج المعياري، ولازالت هذه القضية موضع نقاش حتى الآن. وعلى الرغم من دفاع الاستاذ لاروي لاودن (Larry Lauden) عن المنهج الوصفي التقريري إلّا انه استشهد بكلمات الكثير من الفلاسفة الجدد «من بعد عام ١٩٨٠» الذين يصرحون بأن منهج فلسفة العلم منهج معياري، اذكر منهم على سبيل المثال: رونالد جير (R. Gier) الذي طرح بحثاً مسهباً في هذا الصدد قال فيه: انه من الخطأ ان نبحث في فلسفة العلم عن تاريخ فكر العلماء؛ لاننا لا نستفيد مما قالوه ـ في حقل الاستقراء مثلاً ـ وانما يجب ان نفكر في الاستقراء على نحو مستقل، لا ان نبحث في تاريخه، لان دراسة التاريخ لا تقدم لنا أية معطيات عقلية في الاستقراء.

وقد دفعت النزعة النسبية التي يؤمن بها البعض منهم الى تنحية المنهج المعياري جانباً ـ في فلسفة العلم فقط ـ اما امكانية رجوعهم الى التاريخ فهي بحث آخر. لكن اشخاصاً من امثال لاروي لاودن يقولون: إذا قال قائل اننا نملك مبادئ عقلية مستقلة للبحث، ولدينا طريقنا الى معرفة الواقع فلا بد لنا في هذه الحالة من اتباع المنهج المعياري.

وعلى هذا الاساس يجب على اشخاص من امثال صاحب فكرة «القبض والبسط»، الذي يتبنى المنحى التاريخي في مباحث نظرية المعرفة الدينية، ان يكون قد أقرّ أننا لا نملك أي معيار مستقل للبحث، لا يوجد لدينا سبيل لمعرفة الواقع لكي نبحث على نحو مستقل ،ويجب عليه الاذعان باننا لو كان لدينا طريق الى معرفة الواقع، فالمعيار هو الواقع. نحن نقول ان الجميع يجب ان يلتزموا هذا المنهج لانه هو الواقع. اذاً يبدو ان هناك نسبية مطلقة من حيث القول بالمنهج التاريخي.

فوائد فلسفة الفقه

□ أود التحدث هنا عن فوائد فلسفة الفقه وآثارها. فقد طُرحت نظير هذه القضية في فلسفة الاخلاق ايضاً، وانكر الكثير من فلاسفة الاخلاق ان يكون لمباحث فلسفة الاخلاق أية فائدة في الاخلاق نفسها. فكان من جملة الاتجاهات غير الواقعية السائدة في فلسفة الاخلاق التحليلية قبل هذا القرن هي ان الاخلاق امر انشائي أو معياري. ولهذا

ذهبوا الى القول بعدم فائدة مباحث فلسفة الاخلاق ـ التي تعتبر امراً وصفياً ـ في المعايير الاخلاقية. ولكن اثيرت فيما بعد اشكالات، اعتبرها وجيهة، ضد هذا الرأي.

ان اقل ما نتوقعه من تأثير لفلسفة الفقه على الفقه هي انها تساعد على توضيح مباني الفقه، من خلال تسليط الاضواء على المبادئ التصورية والتصديقية، والمنهج، ونظرية المعرفة. وقد يتجلى ذلك بالتأثيرات التالية:

اولاً: تأثير في الفقه نفسه، وايجاد تغييرات في موضوعات الفقه الداخلية.

ثانياً: ايجاد تغيير في نوعية نظرتنا. إذ يكمن الفارق بين النظرة العلمية والنظرة الجاهلة الى المسائل الفقهية، في ان الاولى تنظر بتنقيح مختلف ابعاد المسألة الفقهية، بينما تنظر اليها الاخرى بدون هذا التنقيح. اشير على سبيل المثال ان رأينا إذا استقر في فلسفة الفقه على ان ماهية الحكم اعتبارية، ستختلف عندئذ نظرتنا الى الوجوب والحرمة، مع نظرة من يعتقد بواقعية وعينية الوجوب والحرمة، فاصحاب الاتجاه الواقعي لا يقولون ان حكم «صلاة الجمعة واجبة» امر انشائي واعتباري، أي ان الموقف من القضية يختلف انطلاقاً من الاختلاف في تصورهم للوجوب، وهكذا الحال ايضاً بالنسبة للعلم بالاحكام؛ أي ان المباحث التي تعود الى المبادئ التصورية والتصديقية، ان لم تُغيّر في شكل القضية فهي تغير في نمط موقفنا منها. وهذا ليس بالتأثير الهين. وهو وان كان لا يغير «الوجوب» الى «تحريم» إلّا انه على كل الاحوال يترك تأثيره في هذا المجال، بل ومن المحتمل انْ يؤثر حتى في النتائج. ومثال ذلك هو إذا كنا نعتقد باعتبارية ماهية الحكم، قد نعتقد في مجال اجتماع الامر والنهي بامكانية اجتماعهما، وان كان البعض من امثال الشيخ محمد حسين الاصفهاني يذهبون الى القول ان الامر والنهي حتى إذا اجتمعا من حيث الذات، إلّا ان اجتماعهما ممتنع من حيث المبادئ والغايات، ولكنهما لا يتنافيان بالذات. اما إذا اعتقدنا بواقعية ماهية الحكم، فهما يتنافيان بالذات ايضاً.

وعلى أية حال، من البديهي ان لبعض هذه المباحث تأثيراً في رؤية الفقيه. وقد يتمخض عن بعضها ثمار عملية لا تنكر .وعلى هذا الاساس لا يوجد ثمة شك في اصل جدواها. مع انني سأشير لاحقاً الى عدم وجود بَونٍ شاسع بين فلسفة الفقه وعلم الاصول.

اطار مسائل فلسفة الفقه

كان من ضمن الاستفسارات التي اثيرت هنا هو الاستفسار عن المسائل الاساسية

لفلسفة الفقه. فالكثير من البحوث القادمة ستدور حول اسلوب تعاطينا لفلسفة الفقه، وعلاقتها بعلم الاصول، وبفلسفة الحقوق، وما شابه ذلك، وعن العلوم التي تستفيد هذه الفلسفة منها. واعتقد ان باستطاعتنا تحديد اطار لمسائل فلسفة الفقه.

إذا كانت مهمة فلسفة الفقه النظر الى الفقه بصفته مجموعة من القضايا، وعلى نحو مقطعي وليس تاريخياً، ولا بصفته كمجموعة من النشاطات والممارسات التي يقوم بها العلماء، توجد في مثل هذه الحالة ثلاث مجموعات من المسائل المهمة، تتعلق بفلسفة الفقه؛ تعود مجموعة منها الى موضوعات الاحكام الفقهية، ومجموعة اخرى الى محمولاتها، فيما تعود المجموعة الثالثة ـ وهي الاهم ـ الى تصديقات القضايا الفقهية، ويضم هذا البحث مجموعة واسعة من المباحث الفلسفية، والكلامية، والاصولية، وما شابه ذلك. وقد اشرت الى البعض منهما وفقاً لهذا التصنيف من باب المثال فقط، ومن المؤكد ان بالامكان اضافة مسائل اخرى اليها بعد التأمل في هذا البحث.

محمولات القضايا الفقهية

يمكن ابتداءً اثارة هذا السؤال فيما يخص القضايا الفقهية، وهو ما طبيعة وسنخ هذه المحمولات؟

يمكننا ان نبحث تحت هذا العنوان ماهية الحكم الفقهي عموماً، وسنخ مقولته. اما المسألة الاخرى، فهي معرفة طبيعة الاحكام الفقهية المختلفة؛ لان لهذه المعرفة فائدة كبرى في الاصول، حيث يمكن على سبيل المثال بحث تمايز حقيقة الوجوب والاستحباب والكراهة تحت هذا العنوان، أو ما هي حقيقة الانشاء والاخبار، وهل يوجد فارق بينهما؟ وما هو الفرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية؟ وهل الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد؟ وما هي العلاقة بين الاحكام والغايات؟ وهل للاحكام غايات؟ وما هي؟ وهل يمكن في ضوء احد التفسيرات لكلام الامام الخميني اعتبار الاحكام الحكومية هي الغايات الواقعية لجميع الاحكام. ام ان الامر على نحو آخر؟ لانني اعتقد ان افضل تفسير لكلامه في ان الاحكام الحكومية تفيد الحكم الاولي لا الثانوي، هو اننا نعتبر غايات جميع الاحكام الشرعية هي الاحكام العملية والاجرائية للحاكم الشرعي، الذي يكون بطبيعته متديناً، ويأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار. بمعنى انه إذا حكم بعدم الملكية لا تبقى بعد ذلك أية ملكية. وهنالك بحث آخر وهو ما هي غايات الاحكام؟

وما هي المصالح والمفاسد؟ ولعلنا إذا فكرنا اكثر نجد الكثير من المباحث تعود الى محمولات هذه القضايا.

موضوعات القضايا الفقهية

يمكن ان نبحث في باب موضوعات الاحكام الفقهية، هل موضوعها ـ كما يقال عادة ـ هو افعال المكلفين؟ وما هو الموقف من الاحكام الفقهية في مثل هذه الحالة؟ فنحن نذهب الى القول بملكية المسجد مثلاً، ونحكم ان للمسجد مالكاً. أو لنفترض اننا نعتبر المكلف ضامناً، والضمان لا علاقة له بفعله وانما هو شيء يقع على عاتقه، وما شابه ذلك من المباحث. اذن ما هو موضوع الاحكام الشرعية؟ وما حقيقة فعل المكلف؟.

ومع ان هذه المباحث لم يستفض البحث فيها في فقهنا، إلّا انها لا تخلو من فائدة بين الفينة والاخرى، وخاصة في بحث الضمانات التي يتم البحث فيها في ماهية الفعل والمراد من فعل المكلف، وما مدى اهمية قصد المكلف؟ وما هي كيفية افعال المكلف من حيث المقاصد؟ لأن بعض افعاله صادرة عن قصد طبعاً كالتعظيم والهتك وما شابه ذلك ولكن ماذا بالنسبة للافعال غير العمدية؟ وهل يوجد اساساً فعل غير عمدي، أو مجازي؟ فلو قتل شخص شخصاً بآلة، فهل ينسب القتل اليه حقاً؟ ولو رمى احد حجراً تسبب في مقتل آخر، فالى أي حد يمكن نسبة هذا القتل الى الرامي؟ وما هو سنخ الفعل غير العمدي؟ وهل هو فعل اختياري، ام هو كما يدعي البعض ـ مجازي؟

تصديقات القضايا الفقهية

تعود البحوث الاساسية في فلسفة الفقه الى التصديقات. فما هي المباني التي يستند عليها الفقيه في تصديق الحكم الفقهي؟ توجد لدينا هنا سلسلة من المباحث المعرفية العامة، مثلما توجد مباحث معرفية عامة في فلسفة الاخلاق. وكيف تتيسر لنا معرفة الشؤون الاخلاقية؟ ان معرفة الحسن والقبح، وما يجب وما لا يجب، وغير ذلك من المباحث المسماة بالابستمولوجيا «Epistemology» أو فلسفة العلوم، تدخل في نطاق فلسفة الاخلاق.

وفي الفقه يمكننا ايضاً طرح هذا البحث لفهم المصدر الذي يتيح للفقيه التوصل الى المعرفة الفقهية. فقد يكون بعض تلك المصادر تاريخياً، لانه ينال تلك المعرفة عن طريق

التواتر، وقد يكون نصاً يستلزم عشرات المقدمات، وقد يكون عقلياً، وما شابه ذلك.

البحث الآخر بحث معرفي حول الحجج الفقهية، فمن المعروف ان الفقيه يبحث للحصول على الحجة، فكيف يتسنى له الحصول عليها؟ هناك سؤال يثار حالياً عن الحجة وما هو معناها؟ يبدو ان بحث معنى وحقيقة الحجج الذي يطرح في علوم الاصول، يمكن طرحه في هذا المجال. ثم يجب بعد ذلك تقسيم الحجج الى عقلية ونقلية والى حجج غير مستقلة عقلية، ثم الاجابة في اعقاب ذلك عن السؤال عن ماهية الحجج العقلية. أي الحجج المستقلة العقلية. كما ويجب ان يطرح هنا ايضاً بحث الحسن والقبح وقاعدة الملازمة والحجية وصلتها بالاحكام العقلية. وهكذا الحال ايضاً فيما يخص بحث غير المستقلات العقلية، لانها تعتبر نوعاً من الحجج.

كما توجد في بحث الحجج النقلية «بالمعنى الاعم» موضوعات جديرة بالبحث، من قبيل دلالات الالفاظ، والمحصلة اللغوية، وكيفية توصل العلماء الى فهم عيني للروايات، على اعتبار ان الغاية هي التوصل الى الفهم العيني. ومن جملة الموضوعات الاخرى ايضاً هو تفسير النصوص أو «الهرمنيوطيقا» اضافة الى ماهية السيرة العقلائية وعلاقتها بالاحكام العقلية، وهل لهذين الموضوعين ماهية واحدة ام ماهيتان؟ وما هو دليل حجية السيرة العقلائية ؟ وهل نبحث في السيرة العقلائية عن امضاء السيرة، ونقول انها ممكنة الامضاء اقتفاءً للمنهج الذي سار عليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر؟ وقد تبادر الى ذهني ذات مرة ان مسألة حق التأليف يمكن حلها من خلال امضاء السيرة في الحيازة. فإذا كان يقال في باب الحيازة ان كل من سبق الى شيء وحازه فهو له، فان مثل هذا الحق في الامور المعنوية اوضح، ومركز الامضاء في هذا المجال، لان مركز السيرة العقلائية في القضية هي ان الشخص يسبق الآخرين في الوصول الى الشيء. البحث المهم في السيرة العقلائية هو هل يمكن امضاء ذلك فيها ام لا؟

هذه هي الاطر العامة للقضية تقريباً. غير ان هذه البحوث تستبعد منها الموضوعات التاريخية كلياً؛ لان القضية ينظر اليها نظرة معيارية «normative». اما البحث التاريخي فيمكن طرحه على حده.

الاصول وفلسفة الفقه

السؤال الآخر الذي يثار هنا هو ما الفرق بين فلسفة الفقه والاصول؟ يبدو لي ان هذا

السؤال مهم؛ لاننا إذا اردنا ان نطرح الى جانب علم سائد كعلم الاصول، موضوعاً باسم فلسفة الفقه، يأتي هذا الطرح في غير موضعه، إذا لم يكن هناك فارق كبير بينهما. ورأيي النهائي هو ان فلسفة الفقه تشكل جزءاً من علم الاصول. ولكن مع ذلك، لا مانع من فتح باب باسم فلسفة الفقه.

مع ان فلسفة الفقه تشكل جزءاً من علم الاصول، إلّا ان طرح موضوع تحت عنوان فلسفة الفقه يبدو امراً مقبولاً، مثلما ان الكثير من مباحث فلسفة الاخلاق مطروحة في علم الاصول، ومع ذلك يبدو من المعقول جمع كافة البحوث التي تدور حول عمل المكلف، سواء ماوراء الاخلاقية «metactgical» منها أو الاخلاقية «ctgical»، في موضوع واحد بعنوان فلسفة الاخلاق. ولكن يجب ان نقيم الامور اولا، لنرى ما هو التوجيه الذي يمكن الاحتجاج به لطرح هذا الموضوع بنحو مستقل؟ وفي مثل هذا التقييم يجب ان ننظر الى مسائل علم الاصول كنظرتنا الى مسائل فلسفة الفقه؛ إذ اننا نواجه هنا مشكلة تتعلق بكيفية جمع مسائل علم الاصول، إذ ما هو المحور الجامع لكل هذه الامور؟ اذكر على سبيل المثال ان الشيخ محمد كاظم الخراساني قال في «كفاية الاصول»: الاصول هي القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي أو ما ينتهي اليه المجتهد في مقام العمل. وهذه الـ«أوْ» يراد بها ان اكثر مباحث الاصول العملية تخرج عن اطار القسم الاول. فإذا نظرنا الى الاستنباط كوسط في الاثبات؛ أي كوسط في العلم بالحكم، تخرج عند ذاك الكثير من المباحث عن هذا الاطار؛ لان مباحث من قبيل حجية الامارات وفقاً لرأي المرحوم صاحب الكفاية، أو جعل الحكم المماثل، أو جعل المنجزية والمعذرية، لا تعتبر وسطاً في الاثبات. فجعل المنجز لا يعني العلم بالحكم الواقعي، ولو تعبداً، غير انه منجز. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة للاستصحاب والبراءة. ولهذا تخرج الكثير من مسائل علم الاصول وحتى ملازمتها من هذا الاطار؛ لاننا نتوصل الى الحكم لا العلم بالحكم. أي ليس وسطاً في اثبات الحكم. ولهذا قدم المرحوم محمد حسين الاصفهاني وغيره اقتراحاً آخر، فقالوا ان علم الاصول وسط في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، ومهمة الفقيه هي تحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وهذا حل للمشكلة، ولكن توجد ايضاً بضعة اشكالات اخرى؛ فالبحث اللغوي مثلا من وسائط تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، وهكذا ايضاً البحث الذي يتناول معنى كلمة «الصعيد»، فهو بحث مؤثر في التوصل الى الحكم الشرعي.

على أية حال ينبغي التمسك ببعض التقييدات في هذا الموضوع، ولعل هذا التعريف هو افضل تعريف لعلم الاصول. ونحن إذا قبلنا بهذا التعريف لعلم الاصول، يجب ان ندرج كل ما قلناه في فلسفة الفقه تقريباً في علم الاصول. لاننا إذا جهلنا معنى الحجة لا يتضح لنا معنى الوسط في الاثبات. وإذا لم نعرف انواع الحجج، فليس هناك أي معنى لتحصيل الحجة. هذا الامور كلها تقريباً مطروحة في علم الاصول ولابد من طرحها فيه. لكن الفارق هو ان علم الاصول بهذا المعنى اشمل من فلسفة الفقه، والدليل على ذلك هو اننا في الاصول نبحث عن مطلق الحجج الشرعية؛ أي عن كل ما يمكن اتخاذه وسطاً في تحصيل الحجة الشرعية. فإذا كانت قاعدة «اليد» امارة فهي مهمة بالنسبة لنا، وكذلك قاعدة «التجاوز والفراغ». وهناك ايضاً بحث الاستصحاب بصوره المختلفة، الا اننا لا نطرح هذه الامور في فلسفة الفقه؛ فقد اوردنا قيداً في بداية تعريفنا لفلسفة الفقه قلنا فيه: تطرح في فلسفة الفقه البحوث النظرية والتحليلية الكلية. وليس كل ما يتخذ وسطاً لتحصيل الحجة الشرعية. ولهذا السبب إذا سلمنا ان الاصول تبحث في تحصيل الحجة الشرعية، فهي تشمل من غير شك مسائل كثيرة، يبدو من المستبعد اعتبارها ضمن البحوث التحليلية والنظرية الكلية التي يجب طرحها في فلسفة الفقه. ولهذا السبب اعتقد إذا اخذنا علم الاصول بمعناه الاشمل، فهو يتضمن جميع مباحث فلسفة الفقه.

تبقى هناك نقطة اخرى وهي ما الذي ينبغي فعله في مقام التدوين؟ يبدو من غير المستبعد في ضوء ما ذكرناه في البداية اننا نستطيع؛ انطلاقاً من الاهتمام الفائق بالمباحث النظرية والتحليلية، تخصيص باب ضمن علم الاصول تحت عنوان فلسفة الفقه، لانها تختلف عن الاصول من حيث الماهية. تجدر الاشارة الى ان بحثي قائم على تلك النظرة الخاصة الى فلسفة الفقه. وإلّا فانكم إذا ادخلتم تاريخ الفقه ضمن الموضوع، لا يمكن في مثل هذه الحالة القول بانضواء فلسفة الفقه في اطار علم الاصول، وقد تتطلب هذه النظرة اموراً اخرى لا وجود لها في علم الاصول.

علم الاصول والرؤية الثانوية

□ على فرض قبولنا بفلسفة الفقه بالمعنى الذي ذهبتم اليه، يبرز امامنا حينئذ اشكال مفاده ان علم الاصول اداة ووسيلة؛ أي انه منهج الفقه ومنطقه، وبعبارة اخرى انه يستخدم كوسيلة لاستنباط الاحكام الفقهية،

في حين ان فلسفة الفقه علم مشرف ينظر من الخارج الى الفقه والى العلوم التي يرتبط بها الفقه.

□ المراد بالمنطق هنا معناه الاشمل وليس نمط الاستدلال؛ وذلك لان المعنى الاشمل يتضمن مباحث التصور والتصديق كليهما. حتى إذا اخذنا المنطق بمعنى نمط الاستدلال، فهو ينطوي على اكثر من هذا المعنى؛ لان لدينا مباحث تصورية حول الحجية، وحول حقيقة الدلالة. كما ان هناك ايضاً بحوث المنطق، وبحوث ما بعد المنطق، التي تمثل في الحقيقة فلسفة المنطق.

وهكذا علم الاصول يتضمن كلا النوعين؛ أي فيه نمط الاستدلال الفقهي؛ «الانماط الكلية للاستدلالات الفقهية»؛ وكذلك ما بعد انماط الاستدلال؛ أي البحوث التصورية والتصديقية. وبحث الدلالة لا يدخل اليوم ضمن مباحث المنطق وانما ضمن مباحث ما بعد المنطق «Metalogic». في فلسفة المنطق «Philosophical» يبحث عن معنى الدلالة «Refernce»؛ لان المنطق نفسه لا يبحث في الدلالة، بل يبحث في نمط الاستدلال: كيف يدل الاسم الخاص مثلاً؟ أو كيف تدل التوصيفات «Discription»، وما هو معنى الاعتبار «Validity»؟ هذه البحوث لا وجود لها في المنطق.

هنا يبرز امامنا نظير هذا البحث؛ ففي علم الاصول بحوث تعود الى الاستدلالات الفقهية، وبحوث عما وراء هذه الاستدلالات. اذكر على سبيل المثال معنى الحجة، ومعنى الدلالة، وغيرها من المباحث الاخرى، التي لا يمكن ادخالها ضمن منطق الاستدلال، وانما تدخل فيما بعد منطق الاستدلال.

▣ على أية حال سواء كان البحث في المنطق، ام فيما بعد المنطق، فان لعلم الاصول منهجيته.

□ ولماذا تصرون على ان لعلم الاصول منهجاً؟

▣ إذا اعتبرنا علم الاصول منطقاً للفقه، ونظرنا اليه كمنهج وكوسيلة بيد الفقيه يستنبط بواسطته الاحكام الشرعية، يتضح عند ذاك الفرق بينه وبين فلسفة الفقه، على اعتبار ان فيلسوف الفقه ينظر الى الفقه من الخارج. حينما نلاحظ الفقه من موقع خارجي كظاهرة متحققة في الخارج، وحتى مجموعة المسائل المتحققة حالياً ـ بدون النظر الى الماضي ـ نجد ان الفقه قائم على افتراضات قبلية ومبانٍ، وله غاياته، ونطاقه، ومصادره،

وادواته واساليبه المستنبطة من تلك المصادر. ومن خلال هذه النظرة ما وراء الفقهية الى الفقه، نرى ذلك المنهج ضمن مسائل فلسفة الفقه.

□ ألا تبحثون في الاصول عن هذه الاداة أو الوسيلة؟

▣ نبحث، إلّا ان اسلوب الرؤية يختلف. أي حينما يريد عالم الاصول البحث عن الحجة أو غيرها من المسائل لابد له من اتخاذ موضوع مـا، بينما فيلسوف الفقه لا يجب عليه مثل هذا.

□ فيلسوف الفقه يعمل على نحو معياري. وقد مر بنا توضيح هذا المعنى مفصلاً. وانما تكون فلسفة الفقه مجدية فيما إذا انطوت على طابع معياري، لا ان تكون وصفاً وتقريراً لعمل الآخرين.

▣ حينما ينظر فيلسوف الفقه الى هذا الموضوع، فانه يريد معرفة ما يفعله الفقيه.

□ ماذا يفعل الفقيه؛ ام ماذا يجب ان يفعل؟

▣ المهم بالدرجة الاولى هو ماذا يفعل؟

□ وما فائدة معرفتنا لما يفعله؟

▣ لنرى اولاً ماذا يفعل، ثم نقول بعد ذلك ماذا يجب ان يفعل؟

□ قد لا يفعل الفقيه ذلك اساساً، ولكننا نحدد ما ينبغي ان يفعله. وعلى هذا الاساس تعالوا نسير وفقاً لهذا المبنى. إذا كانت فلسفة الفقه معيارية، أليست تختلف عـن عـلم الاصول ام لا؟

▣ هل النسبة بين اصول الفقه وفلسفة الفقه هي عـموم وخـصوص مطلق؟

□ هذا ايضاً يجب ان يبحث على نحو معياري. لانني حينما استدل على شيء ما، فاما انك تقبل استدلالي أو لا تقبله ـ بغض النظر عن تاريخه ـ وانا اعتقد ان علم الاصـول اوسع من فلسفة الفقه.

▣ فيلسوف العلم يبحث في منهج العلماء التجريبيين، ونـحن ايـضاً نبحث في منهج علماء الاصول حول الفقه.

□ فلسفة الفقه تبحث في منهج وتصورات وتصديقات الفقه، وليس اصول الفقه. وعلم الاصول يعنى بامثال هذه الموضوعات تقريباً. وعلى هذا الاساس يعتبر علم اصول الفقه

بالنسبة الى الفقه، علماً من الدرجة الثانية. فقد تمر على الفقهاء مثلاً روايتان متعارضتان في مسألة النجاسة والطهارة فينظر عالم الاصول من الخارج ليرى ما الحكم الذي يجب اجراؤه في باب التعارض. وهذه النظرة خارجية وليست داخلية.

▣ **الفقيه ينقح ما لديه من وسائل لاستنباط الحكم.**

□ انت حينما تنظر الى الاستقراء من الخارج، هل تراه لو نقح ينفع العالم؟

▣ **متى تطرح فلسفة كل علم؟**

□ متى ما نظرت الى المطلب كموضوع من الدرجة الثانية.

▣ **هل المقصود بعد تشكيل ذلك العلم؟**

□ كلا، وانما إذا كانت «معيارية» لا يجب ذلك.

▣ **إذا لم يكن العلم قد تشكل بعد، فلا معنى لوجود فلسفته. لان فلسفة كل علم يجب ان تتبلور متأخرة عنه. وإذا كانت متأخرة عنه، فلا يمكن ان يشتمل عليها.**

□ هذا التأخر عبارة عن تأخر الشيء عن متعلقه، وليس بمعنى التأخر الخارجي الذي تتصوره. إذا افترضنا انني فيلسوف علم ولاحظت ان الاستقراء لم يؤخذ به حتى الآن، قد ابادر الى كتابة رسالة في الاستدلال على صحة الاستقراء وادافع عنها، واوصي بتبني منهج الاستقراء. وهكذا الامر بالنسبة الى حساب الاحتمالات؛ إذ ان حساب الاحتمالات لم يؤخذ به لبرهة من الزمن، بينما يؤخذ به في الوقت الحاضر، حيث يقول بعض فلاسفة العلم: ان حساب الاحتمالات يساعد في الاستقراء. فهل هذا غير ممكن ؟ وهل يجب ان يستخدم في العلم، حتى يبحث فيه؟

المقصود هو انه لا مانع من ان تكون فلسفة العلم ثانوية، فهي تبين بعض المسائل التي يستفيد منها العلم.

اهداف الفقه

▣ **هل تتضمن فلسفة كل علم اهداف وغايات ذلك العلم ام لا؟ فإذا اردنا البحث مثلا في غايات علم الفقه، فهل يدخل هذا البحث في عداد مسائل فلسفة الفقه ام لا؟**

□ نعم من الممكن.

▣ إذا كان الفقه من مسائل فلسفة الفقه، كيف يتسنى لنا ضمّه في الاصول، ولو بالمعنى الاشمل؟

□ نحن نبحث في الاصول عن غاية الفقه، فيقال مثلا ان غاية الفقه هي تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

▣ هذا ليس بحثاً اصولياً.

نفيكم الصريح هذا غير موجه؛ فعند تعريف علم الاصول نحتاج الى تعريف علم الفقه وغايته. ومن الواضح ان تعريف علم الاصول ليس من المسائل الاصلية لعلم الاصول، ولكن من المتعارف ان الاطلاع على العلم يستدعي بيان التعريف. ومن جهة اخرى إذا كان لاهداف علم الفقه تاثير بشكل آخر في تحصيل الحجة على الحكم الفقهي «وهو ما يعترف به السائل على الظاهر» اذاً يمكن تدوينها ضمن المسائل الاصولية.

▣ الى أي حد يتكفل علم الاصول اليوم بالمسائل التي تعتبرونها كفلسفة للفقه؛ ليتسنى لنا فصلها عنه لاحقاً. قد يتاح للمرء ان ينتزع من بين طيات المطالب الذهنية اشارات حول مسالة ما، بيد ان هذا الامر لا يعتد به؛ ويمكن تصنيف أية مسألة في اطار علم معين فيما إذا كان العلم مشتملاً عليها. وبحثنا هنا حول اهداف الفقه وليس اهداف وغايات الحكم. والفقه بصفته كياناً كلياً يضم مسائل من قبيل اطار الفقه، والمباني الكلامية للفقه، والمباني الفلسفية للفقه.

□ وقعتم مرة اخرى في ذات الملابسة التي حرصنا منذ البداية على ازالتها. أي يجب التمييز بين العلم بمعنى هو كائن وبين العلم بمعنى ما ينبغي ان يكون. فالعلم بما هو كائن قد ينطوي على نواقص في التدوين. ولهذا فنحن مطالبون بالبحث عن نموذج للتدوين، وعدم الاكتفاء بما هو موجود في الخارج. وعلى هذا الاعتبار فان مرادنا من «علم الاصول» هو ذلك العلم المنبثق من تعريفاته، وليس ما هو متحقق على الصعيد الخارجي.

المسألة المهمة هي إذا قدمنا تعريفاً دقيقاً للاصول، سيتضح لنا من خلال المقارنة بينه وبين تعريف فلسفة الفقه مدى التطابق الموجود بين مسائلهما. ويبدو ان علم الاصول الموجود لدينا حالياً يعاني من نواقص كثيرة.

▣ ارجو ان تكرروا ذكر تعريفكم المنقح.

□ هو ما يقع وسطاً كلياً في تحصيل الحجة الشرعية. وانما نقول «وسائط كلية»؛ لاننا

نستطيع بوجود هذا القيد حذف المباحث الرجالية واللغوية. فما يقع وسطاً كلياً في تحصيل الحجة الشرعية هي المسائل الاصولية، كالبحث عن مفهوم الحجة، والبحث عن حقيقة الحجة، والبحث عن الادلة والملازمات العقلية. هذه المباحث تدخل كلها في هذا الموضوع، وحتى البحث في الظهور. فإذا افترضنا الظهور ـ إذا كنا ناخذ بمبنى المرحوم محمد حسين النائيني في المسائل الاصولية فهذا البحث (أي بحث الظهور) لا يدخل في هذا الموضوع ـ ونظرنا اليه بمعناه العام لا نواجه مثل هذه المشكلة؛ لان البحث في الظهور بحث كلي يدخل في تحصيل الحجة الشرعية للمكلف.

▣ **كيف يتسنى جمع هذا التعريف «ما يقع وسطاً في تحصيل الحجة الشرعية» من خلال النظرة الخارجية ازاء الفقه؟ وهل هو مما يمكن جمعه؟**

فنحن قد نتفق مع ما ذهبتم اليه في تعريفكم؛ أي اننا نرغب في ان يكون علم الاصول هكذا. الا ان لفلسفة الفقه مكانة منطقية وعقلية لاتستلزم وضع اصول لها. وحينما تبلور شكل هذا العلم ترتبت عليه مسائل خارجية نطلق عليها تسمية فلسفة ذلك العلم، لكن نحن الذين نضع الاصول.

□ لقد اثرتم نقطة مهمة سبق لي وان اشرت في موضع ما الى ان أي علم نريد تدوينه، فهناك قسم منه تعاقدي، والقسم الآخر غير تعاقدي. أي اننا يجب ان نرى اولاً ما هي المسائل التي يمكن طرحها في عالم الثبوت، ثم نرى بعد ذلك أي المسائل ندخلها في العلم، وايها نخرجها منه؟ وهذا يتوقف على طبيعة غاياتنا. وعلم الاصول خلافاً لما ذكرتم ليس تعاقدياً.

▣ **حيثما وُجِدَ عِلمٌ، تبرز اسئلة خارجية حوله، ويجب تقديم اجابات عنها.**

□ ولكنك لم تبين ما هو الدليل على ان المسائل الواقعة خارج الفقه لا يمكن ان تكون ذات المسائل الاصولية؟

▣ **وما هو السبب الذي يحدوكم لتسمية هذه المسائل المترابطة مع بعضها باسم علم الاصول؟**

□ هناك غرض يربطها مع بعضها. والمركبات الاعتبارية تترابط دائماً مع بعضها من حيث الغرض. ومجموعة المسائل تشكل على الدوام مركباً اعتبارياً، في علم الاصول، وفي الفقه، وفي الفلسفة، وفي كل ما تتصورون. وهكذا المركبات الاعتبارية تجتمع مع بعضها لاجل غرض معين.

▣ القاسم المشترك الذي يجمع بين هذه الاسئلة، هو الاستفسار عن عموم الفقه أو عن آلية عمل الفقيه، وهذا هو العنصر الذي يجمع فيما بينها.

□ وقد توجد ايضاً عشرات الاغراض الاخرى.

▣ حتى لو قلنا بوجود عشرات الاغراض الاخرى، ولكن لا يوجد تعاقد ينص على ان الاصول تعني تحصيل الحجة المنجزة.

□ وهذا ليس امراً تعاقدياً في الاصول. فنحن نعتبر الغرض تحصيل الحجة، ولكن لا على نحو التعاقد المعهود.

▣ وبعبارة اخرى هناك قاسم مشترك بين هذه الاسئلة ،وهذا القاسم المشترك هو الذي يجمع بينها.

□ وكذلك الحال ايضاً في الاصول.

▣ لا، ليس كذلك

غرض الاصولي في تحصيل الحجة

□ هكذا الوضع في الاصول. حينما يقول المحقق الاصفهاني هو ذا، لا يقول انني انشئ من عندي، وانما يقول انني انظر الى عمل الاصوليين. الغرض الاساسي هو تحصيل الحجة للفقه، أي للاحكام الشرعية.

▣ بتعبير آخر على أية صورة منطقية انبثق علم الاصول، وما هي المشكلة الفقهية التي ينبغي على علم الاصول حلها. إذ لم تكن في الفقه مشكلة باسم «الحجة»؟

□ كيف تقول انها لم تكن، والفقيه يرمي الى تحصيل الحجة في الفقه.

▣ الفقيه لا يرمي الى تحصيل الحجة في الفقه، وهذا الموضوع مطروح في الاصول.

□ اذاً ما هو عمل الفقيه في الفقه؟

▣ الفقيه يستنبط.

معنى الاستنباط

ولكن ماذا يعني الاستنباط؟ الاستنباط معناه تحصيل الحجة في الفقه.

▣ إذا كان الامر كذلك لِمَ قال احدهم: «تحصيل منجز»، ولِمَ قال آخر:

«هي قواعد من يطلع عليها»؟

□ هذا اشكال غريب. فاختلاف التحليل في ظاهرة الاستنباط لا يمكن اعتباره نافياً لنظرية «تحصيل الحجة». قالوا في تعريف علم الاصول: «هي القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي». اما حقيقة الاستنباط فهناك جدل حولها. فالبعض يقول انه وسط في الاثبات؛ أي انه وسط في تحصيل العلم بالحكم؛ بما في ذلك العلم التكويني والعلم التعبدي. الا ان هذا الرأي جوبه باشكالات كثيرة. فالمرحوم الاصفهاني اشكل على ان ماهية الاستنباط هي الوسطية في الاثبات. والقضية ليست كذلك؛ لان الفقيه لا يريد استنباطاً بهذا المعنى. اضافة الى ذلك هناك ادلة كثيرة لا توجد فيها مثل هذه الوسطية في الاثبات. الفقيه لا يبحث لتحصيل العلم بالحكم الشرعي، وانما لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي. تحصيل الحجة اشمل من العلم وغير العلم. ولهذا السبب إذا قال الشارع: «هذا حجة» فهذا يكفي للفقيه، ولا يلزم ان يقول: هذا علم على الواقع.

البحث المطروح في مفاد التنزيل في حجية الامارات هي ان البعض يقول: ان الاستصحاب تنزيل المشكوك بمنزلة المتيقن، فيما يقول آخرون: انه تنزيل الشك بمنزلة اليقين. فالذين يعتبرون مفاد التنزيل، تنزيل المشكوك بمنزلة المتقين، يقولون ان الاستنباط هنا لم يكن علماً بالواقع. على هذا الاساس فهو ليس استنباطاً. وعلى هذا قال الآخوند في الكفاية: «وسط لاستنباط الحكم أو ما ينتهي اليه المجتهد». فلماذا لم يقطع في الامر مع انه يعتبر الاستصحاب تنزيلاً للمشكوك بمنزلة المتيقن. ان سبب ذلك هو تنزيل للمشكوك بمنزلة المتيقن، لا تنزيل للشك بمنزلة اليقين، وهذا ليس تحصيلاً للعلم. اذن ناتي بـ«أو» لادخال هذه المعاني، وهذا هو استنباطنا. كلام المرحوم الاصفهاني هو: ان «حقيقة الاستنباط تحصيل الحجة»، فلماذا نقول ان الاستنباط تحصيل الوسط في الاثبات، كيما تبرز لنا المشكلات اعلاه.

▣ لو كان تعريف الاستنباط واضحاً، لما كان هناك أي اختلاف في تعريف الاصول؛ لانهم كانوا فقهاء واصوليين في الوقت ذاته. أي في الوقت الذي كانوا فيه فقهاء، كان لديهم معرفة بعلم الاصول ايضاً.

□ لقد شط بنا هذا البحث بعيداً عن صلب الموضوع، من غير ان يكون له أي تاثير فيه. فنحن اولا: لا نقول ان تعريف الاستنباط كان واضحاً «تحليلياً ونظرياً على الاقل»، الا ان القضية هي ان هذه المسالة بحد ذاتها اجتهادية، ولا يتسنى طرح اقوال الفقهاء في

هذه المسألة الاجتهادية التي تبحث عن ماهية الاستنباط، وهل يتحقق ذلك في الفقه ام لا؟ هنا يجب التعامل مع الموضوع اجتهادياً، وبنظرة مستقلة. «أي ان يكون البحث معيارياً، لا تقريرياً ولا تاريخياً».

ثانياً: ان هذا البحث ليست له ضرورة اساساً؛ لان الموضوع الاساسي يدور حول ما في علم الاصول من غرض وحداني وجامع، مثلما يوجد في فلسفة الفقه غرض وحداني وجامع، فقد ذكرنا ان هذا الغرض هو تحصيل الحجة. وانتم تقولون ان الغرض ليس تحصيل الحجة، وانما الاستنباط، والاستنباط غير تحصيل الحجة. وحتى لو افترضنا ذلك، ما هو تأثير هذا الموضوع في اصل البحث؟ لانكم حصلتم على غرض وحداني يستطيع بشكل تكويني ـ وليس بالصور المتعارفة والمعهودة ـ ان يجمع مسائل اصول الفقه حوله.

وعلى أية حال اعتقد ان مسائل اصول الفلسفة وأي علم آخر، لابد ان تدور حول غرض واحد. وهو غرض تكويني وليست فيه أية صفة اعتبارية. والاعتباري ـ بمعنى المركب الاعتباري ـ هو اجتماع هذه المسائل؛ أي كما قال المرحوم الاصفهاني ان يكون الغرض واحداً حقيقة.

غرض فلسفة الفقه وعلم الاصول

▣ **ان غرض فيلسوف الفقه هو ان يطل من الخارج؛ لانه يريد استشراف الفقه من الخارج.**

□ يعنى يجري مباحث تحليلية عامة حول الفقه.

▣ **نعم، فحينما يجدون ان الفقه تحقق كعلم وكظاهرة، يحاولون معرفة كيفية ذلك.**

□ قد يحصل هذا على نحوين: الاول يبحث في ماهية الفقه من الزاوية التاريخية، ويبحث الآخر في مقطعه الزمني الحالي، وبصورة معيارية. (normatove).

▣ **نبحث في اصل وجوده.**

□ ماذا تعني؟

▣ **اعني الفقه الموجود حالياً.**

□ اكرر في مقابل هذا الكلام اننا امام غرضين؛ غرض تاريخي وصفي، وآخر معياري.

فقد يعرض علينا تارة سؤال من الخارج عن ماهية الفقه، فنقدم عند الاجابة بياناً عن الفقه الموجود لدى فقهائنا. وقد نسأل تارة اخرى عن ماهية الفقه بصفتنا فلاسفة فقه. وهذا السؤال يجب ان يتكفل الفقهاء بالاجابة عنه، ويحددوا الغرض الذي نبتغيه في الفلسفة.

▣ نبحث الاثنين معاً.

□ لا مانع من ذلك. إلّا انهما لا يجتمعان في اطار واحد وغرض واحد. فقد يكون لكم اكثر من غرض. ولكن لا وجه حينئذ في تدوين المسائل التي تم جمعها تحت هذه الاغراض الثلاثة بصفتها علماً واحداً. ذكرت منذ البداية ان لنا غايات مختلفة من خلال رؤى مختلفة. ولكن المهم هو ان فلسفة الفقه (بمعنى الرؤية التاريخية) لا تأثير لها في البحث الفقهي؛ وانما تصف لنا عمل الفقهاء لا غير. وخلاصة قولي هي:

اولاً: يجب التمييز بين الغرضين اعلاه.

ثانياً: ليس للوصف التاريخي اي تأثير معياري في الفقه.

لدينا جوانب مختلفة يمكن التعبير عنها باغراض مختلفة. لماذا ندرس تاريخ شعب ما؟ لانه ينطوي على فوائد وعبر. وهكذا الحال بالنسبة للفقه، وتاريخ الاصول. اما إذا كان المراد ان تاريخ الفقه مؤثر في الفقه، فهذا ليس صحيحاً.

وعلى هذا الاساس إذا فصلنا الحيثيات عن الاغراض، لا يقع في هذه المباحث اي اشكال. فقد يقول قائل اننا مهتمون بتاريخ الفقه انطلاقاً من اهتمامنا بتاريخ قوم ما، وانطلاقاً من اهتمامنا بتاريخنا وبتاريخ فكرنا، وهذا بحث معقول.

▣ هنا بحثان: فنحن تارة ننظر الى تاريخ الفقه، وقد ننظر تارة اخرى ـ كما مر بنا ـ الى فلسفة الفقه برؤية تاريخية؛ اي نعتبر الفقه تياراً سارياً على امتداد الزمن، وننظر الى كل واحدة من المسائل الحالية لفلسفة الفقه على امتداد التاريخ.

□ هذا صحيح. اي نستطيع النظر الى المباني برؤيتين؛ برؤية تاريخية، وبرؤية معيارية «Normative»، إلّا ان الرؤية التاريخية لا نجني منها أية فائدة.

▣ إذا اخذنا البحوث المنهجية بنظر الاعتبار، وبحثنا بصفتنا فلاسفة فقه لنرى ما هي الاساليب والمناهج التي اتبعها الفقهاء لاستنباط الاحكام، كأن نرى على سبيل المثال المنهج الذي اتبعه الشيخ الطوسي او السيد المرتضى، وهكذا الى العصر الراهن. فيلسوف الفقه اول ما يبدأ

باستعراض وتحليل آراء السلف وهذا يعينه على اتخاذ الموقف المناسب.

□ نعم، فقد قيل إذا كان هناك احتمال بعدم وجود مطلب في المقطع الحالي من الاصول، يجب الرجوع الى التاريخ، ولكن يبدو ان جميع المطالب قد انتقلت على نحو طبيعي الى المقطع الزمني الاخير.

الخلاصة

لقد طال بنا الكلام، ولعل اصل الموضوع قد ضاع بين ثنايا الاسئلة والاجابات. وخلاصة الكلام هي:

اولاً: إذا اريد ان يكون لفلسفة الفقه تأثير منطقي ونظري في الفقه، يجب طرحها على نحو معياري، لا وصفي ـ تاريخي.

ثانياً: مثلما تنظر فلسفة الفقه الى الفقه نظرة ثانوية ،كذلك ينظر علم الاصول الى الفقه نظرة ثانوية، فحينما يبحث علم الاصول في ماهية الحكم الشرعي، أو معنى الحجة، أو مدلول هيئة الامر، أو اجتماع الامر والنهي، فهذه المسائل كلها تعبر عن نظرة ثانوية للفقه، لانها تطل عليه من الخارج، فهي ذات صلة غير مباشرة بالفقه.

ثالثاً: ويمكن في ضوء ما ذكر اعلاه ان تكون فلسفة الفقه جزءاً من علم الاصول بمعناه العام.

فقه الأولويات
أعلم أولويّات أم فقه أولويّات ؟

د. طه جابر العلواني*

حينما يقال (فقه الأولويات) قد يتبادر إلى الذهن أنه فقه معروف، بل قد يعتبره البعض بديهياً في حقيقته، وقد يظن البعض أن قضايا هذا النوع من الفقه أو الفكر على طرف التمام، أو هي شيء قريب المنال، لكنَّه إذا ما جاء لاقتناص ما ظنَّه قريباً رآه بعيداً يتفلت من بين يديه، ويتسرب في ثنايا (التعارض) أو (التساوي) و (التماثل) أو (التعادل) أو نحوها من الامور الاصولية الدقيقة التي قد تحتاج إلى النطاسي المجرب لكي يتمكن من وضع اليد على شوارده أو الامساك بأوابده.

هوية الموضوع

إلى الفقه ينتمي هذا الموضوع أم إلى الفكر؟ وهل هو جدير بأن يكون علماً أو فناً من فنون العلم؟ بدايةً لابد من تحديد هوية الموضوع وتعيين مجال انتمائه من بين مجالات المعرفة قبل الولوج في تفاصيله.

ولذلك فإنني سأجتهد في بيان هذه الهوية ما استطعت إلى ذلك سبيلاً لما لذلك من أثر في فهم طبيعة الموضوع كله، ومساعدتنا على الاجابة عن التساؤل المطروح، وإلا فسيتحول الفكر الذي نطرحه لتحرير العقل المسلم إلى فكر يعقله ويقيده وقد يشل حركته إن كان قد بقي فيه شيء منها وليتضح ذلك أود ملاحظة ما يلي:

١ ـ لقد حفل فقهنا الموروث بعبارات كثيرة يمكن أن تساعد على توجيه البحث في هوية الموضوع وجهة فقهية، ومنها قولهم:(خلاف الأولى)، وخلاف الاولى يطلق: على

* رئيس جامعة العلوم الاسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة.

ما دون مرتبة المكروه، فإذا كان المكروه ما يستحسن تركه ولا يعاقب على فعله، أو ما يستحب تركه، أو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، فإن خلاف الأولى في مرتبة أدنى من المكروه وفوق المباح بقليل، فهو مما لم يرد فيه نهي مقصود (ويمكن ملاحظة بعض التفاصيل المتعلقة بهذا في المحصول في علم الأصول للرازي بتحقيقنا أصلاً وهامشاً ١٠/١٣١) من طبعة جامعة محمد بن سعود الاسلامية، وإذا كان للفقيه أن يستحسن فله كذلك أن يعتبر فعل كل ما لم يظهر لديه دليل على المنع لكن هناك احتمالاً وارداً مهما كان ضعيفاً بأنه قد يترتب عليه شيء ما خلاف الأولى.

وأحياناً يُشير الفقهاء إلى أن فعل كذا أولى من فعل سواه، أو أن ترك كذا أولى، فالمصطلح ـ إذن ـ مستعمل لديهم شائع بينهم في إطار الايجاب وفي دائرة السلب، فإذا لوحظ هذا العنوان ولوحظ معه ما عرف بأبواب التعارض والترجيح، وتعادل الامارات، فإن ذلك قد يرجح نسبة الموضوع إلى (الفقه) بمعناه الاصطلاحي وهو:(معرفة الاحكام العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية) أو نحو ذلك.

أما التعارض فمأخوذ من العرض وهو الناحية والجهة فكأن المتعارضين يقف كل منهما في عرض الآخر ليمنعه من النفاذ إلى حيث وجه، ولذلك فإن علاج التعارض إنما يتم بالترجيح الذي يقوم على دراسة كل من المتعارضين دراسة فاحصة تتناول سائر الجوانب المتعلقة بالمتعارضين وذلك بقصد اكتشاف أي جانب من جوانب التفاوت بينهما لاستعماله في الترجيح، فهناك عمليات ذهنية كثيرة معقدة تجري في مراجعة كل من هذين الامرين اللذين ظن تعارضهما وذلك لاكتشاف نقاط التفاوت واستعمالها في عملية الترجيح التي كثيراً ما تؤول إلى خلاصة أو نتيجة مفادها هذا: الدليل مقدم في العمل بذاك، أو هو أولى منه، وهنا أن تجتمع علوم ومعارف متعددة لكي تساعد الباحث على اكتشاف نقاط التفاوت بين الاثنين.

وأما في حالة (التعادل أو التساوي) بين الدليلين تساوياً يجعل المجتهد عاجزاً عن الترجيح حيث لا يكتشف أي جانب من جوانب التفاوت يساعد على القيام بعملية الترجيح فإن الامر يصبح مشكلاً قد يؤدي إلى اسقاط الدليلين معاً، أو تكرار الاجتهاد مرة بعد مرة حتى تكتشف جوانب التفاوت أو يعمل بكل من الدليلين مرة، أو غير ذلك من أمور بسطها الاصوليون وتكلم فيها الفقهاء وهذه ـ كلها ـ أمور لا تتعلق بالمصدر المنشئ للاحكام وهو القرآن، ولا بالمصدر المبيِّن له على سبيل الالزام وهو السنة،

فهما منزَّهان عن ذلك كله، ولكنها أمور تتعلق بفهم المجتهد النسبي، ومستويات ادراكه، فلا نطيل فيها، وبعد ما قدمناه قد يتجه كثير من القراء مسارعين إلى نسبة هـذا البـحث إلى (الاصول والفقه) وهنا أيضاً نقول مهلاً فلايزال في هذه المـقدمات بـقية لابـد مـن استيفائها.

فقه الأولويات

٢ ـ قد يقال: إن هذا البحث (فقه الاولويات) بحث عقليّ. فالعقل هـو الذي يـحكم بتقديم رأي أو فعل أو تصرف على آخر حيث إنه لا تُتصور اشكالية البحث عن (الاولى) إلا في دوائر لا يحسمها أو لا يحسم فيها إلّا مرجعية العقل، فمرجعية العقل هي التي تؤكد أو تنفي أولوية شيء على آخر من خلال دراسة عقلية واعية للمرجحات الموجودة في الامور المتقابلة المعروضة.

٣ ـ وقد يقال: إنه أمر فكري نظري محض يتوقف على ترتيب مقدمات فكرية يتم من خلال تلك المقدمات وفي سياقها الوصول إلى النتائج التي تجعلنا ندرك أن هذا الشيء أولى من ذاك في وقت معين أو في مكان معين أو من شخص معين.

وكل هذه الجوانب جديرة بالملاحظة وإذا لوحظت كلها فإن الأولى ـ عندنا والله أعلم ـ أن ينسب هذا الموضوع برمته إلى (الفقه الاكبر) فالفقه الاكبر هو ذلك الفقه الذي وردت الاشارة إليه في الحديث المعروف المتداول:(من يُرد الله به خيراً يفقهه في الدين ويلهمه رشده)[١].

فالفقه هنا أعم من أن يكون معرفة الاحكام الشرعية العملية وحدها، أو الاعتقادية وحدها، أو عمل اليوم والليلة وحده، أو الآداب والاخلاق وحدها، أو فقه المعاملة وحده، بل هو ذلك كله، إنه فقه الاسلام كله، وفهمه برمته، وهذا الفقه هو الذي نسب إلى أبي حنيفة فيه ذلك الكتاب المطبوع الذي سمي (بالفقه الاكبر) واشتمل على بعض ما يمكن نسبته إلى علم الكلام وإلى الفقه وإلى الاصول وغيرها.

ومع ذلك فيمكن أن يكون ملحظ (الاولوية) والترجيح (ملحظاً فـقهياً) ويـمكن أن يكون شيئاً آخر، وهذه قضيَّة هامة لابد من الالتفات إليها في هذا المجال.

بين الفقه والفكر

أما الامر الثاني الذي أود التنبيه إليه فهو ظاهرة التدافع بين الفقه والفكر أو بين الفقهاء

والمفكرين، وهي ظاهرة غير متأصِّلة في تراثنا لكنها برزت فيه نتيجة عوامل كثيرة جديرة بالملاحظة والتتبع، ومن بينها تدافع حركات الاصلاح في الداخل الاسلامي أو تصارعها، فحركات الاصلاح منذ أن ارتفعت الخلافة التي على منهاج النبوة ووقع الفصام بين طرفي (الديناميكية) اللذين شكلا وبقيا يشكلان معاً مفهوم (أولي الامر منكم)، وحركات الاصلاح كثيراً ما يدفع بعضها بعضاً، وقد يصادر بعضها على البعض الآخر، فالخلافة على منهاج النبوة أهم خصائصها التي تميزت بها والتي لم تتكرر في كل ما جاء بعدها أن الخليفة الراشد كان مفهوم (أولي الامر) بطرفيه أهل العلم والاجتهاد وأهل السلطان يتمثل فيه، وبالتالي فالخليفة الراشد نموذج فذ له سلطة يقيّدها العلم والمعرفة بالله وبارث النبوة والتقوى، ثم الاجتهاد بكل مقوماته، وله اجتهاد وفقه ومعرفة يزكيها العمل وتنقيها الممارسة حتى تستقيم جوانبها كلها فيتحقق فيه العلم والعمل.

أما الحكام العاديُّون فهم ساسة بذل الكثيرون منهم جهوداً جادة لتكون سياستهم شرعية، لكنهم يبقون حكاماً يمارسون سلطة سياسيَّة بمفهوم (السلطة والقوة) لا بمفهوم (الخلافة)، وأما العلماء فبعد أن توقفت مشاركتهم الحقيقية في مؤسسة (أولي الامر) صاروا يمارسون الفقه والاجتهاد وجوانب التنظير كلها ولكن في المسجد، وخارج الدائرة التنفيذية فالحكم والسلطة التنفيذيَّة والفقه والاجتهاد حلقات يستقل بعضها عن بعض، ولكنهم كانوا يحاولون جهدهم أن يسددوا مسيرة الحكام، ويرشدوا ويؤدوا دور الناصح والحسيب والرقيب والمعارضة الراشدة المنفصلة عن جسم الدولة ولم يخل ذلك من احتكاك بين الفريقين تحول في كثير من الفترات إلى التصادم وإلى صراع، ومدرسة محمد بن الحنفية وما تولد عنها، وكذلك مدرسة زيد بن علي وثورات الحسين وذو النفس الزكية وابن الاشعث وغيرهم، كل هذه المدارس وتلك الثورات تولدت عنها حركات معارضة، كانت لها آثارها في تاريخنا، والائمة الاربعة المعروفون لدى الامة، والذين لايزال الناس يتمذهبون بمذاهبهم ويتدينون بفقههم لم يكونوا بعيدين عن ذلك الصراع، ولذلك كانت إلى جانب مؤسسة الحكم في تاريخنا (مؤسسة العلماء) وكان التأثير في حياتنا وتاريخنا تأثيراً مشوباً مختلطاً تبرز فيه يد السلطان وسيفه ودواة الفقيه واجتهاداته.

ولئلا يستدرجنا الموضوع إلى الاستغراق في تاريخنا الحافل فنبتعد عما نحن فيه نعود إلى عصرنا الذي ننتمي إليه وأدوار (حركات الاصلاح) فيه وكيف نستطيع أن نتتبع

آثار الصراع أو التدافع بين الفقيه والسلطان فيه، ذلك التدافع الذي تحول فيما بعد إلى صراع بين المفكر والفقيه من جهة، وبين المفكر والفقيه والسلطان من جهة أخرى.

فالحركة الاصلاحية في أواخر القرن الماضي كانت حركة ورثت (حركات علمائية) وقامت بمحاولة الاصلاح انطلاقاً من رؤية العالم الفقيه واحساسه بواجبه نحو الأمة.

فكان الآلوسيون ومن إليهم في العراق، والشوكانيون وبعض علماء آل الوزير في اليمن، والدهلويون في القارة الهندية وعدد كبير من علماء الشيعة في ايران والعراق والجزيرة العربية، والحركة السنوسية في شمال ووسط أفريقيا، وعثمان بن فودي (دان فوديو) في غرب أفريقيا وآخرون في مختلف الانحاء، وآل إرث هؤلاء جميعاً إلى الحركة الاصلاحية التي قادها السيد جمال الدين الافغاني ومن لبى نداءه نحو محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومن تجاوب معهم أو تأثَّر بهم كالكواكبي والنائيني وكثير من علماء الهند وغيرها.

وقد كان القاسم المشترك بين حركات الاصلاح كلها الدعوة إلى استئناف الاجتهاد، ومقاومة البدعة والخرافات، والدعوة إلى استئناف الجهاد ضد أعداء الأمة وتوحيد كلمتها، ونحو ذلك من أهداف سامية تعتبر موضع اتفاق بين عناصر الأمة على اختلافها.

أول الوهن

وقد اصطدمت (حركة النائيني الفكرية) في ايران ببعض رجال الحوزة والمشايخ التقليديين الذين حاصروا النائيني وفكره وحملوه على أن يعتزل الحياة العامة بعد فترة، وأن يلتزم جانب الصمت فلا يشيع تلك الافكار التي اشتملت عليها رسالته (تنبيه الأمة) باللغة الفارسية والتي تكاد تكون ترجمة حرفيَّة لكتاب الكواكبي (طبائع الاستبداد) وقد يكون كتاب الكواكبي نفسه (طبائع الاستبداد) ترجمة حرفية لها.

في الوقت نفسه كان الاستاذ محمد عبده يلقي دروس التفسير في الازهر ويكتب رسالة التوحيد لتكون بديلاً عما كان يُدرس في الازهر من (شروح النسفية وحواشيها للتفتازاني وغيره)، فيثور عليه علماء الازهر وتنشب معركة ضارية بينه وبين الشيخ علّيش الذي استطاع أن يكسب المعركة ضد الشيخ عبده بشكل أو بآخر ويدفع الشيخ بعيداً عن الازهر والتأثير فيه، فيكون انتصار الشيخ علّيش انتصاراً لاتجاه العالم التقليدي على العالم المفكر الذي يجتهد أو يحاول الاجتهاد، وكذلك كان انتصار بعض

رجال الحوزة آنذاك على آية الله النائيني في ايران هو انتصار لعقلية التقليد الخالص على عقليَّة الفقيه المفكر، إن صح التعبير، صحيح أن أفكار النائيني بقيت حيَّة ولاتزال متداولة بحيث تبناها فقيه شيعي كبير معاصر هو الامام الشيخ محمد مهدي شمس الدين، كما لاتزال أفكار الشيخ محمد عبده حيَّة حيث وجدت من روَّج لها في كلية دار العلوم التي أُريد لها أن تكون بديلاً عن الازهر في مصر، وفي غيرها، لكن ذلك لم يُنْهِ الجدل بين (الفقيه أو العالم التقليدي) الذي يرى نفسه وارث مؤسسة العلماء العريقة التقليدية وبين (الفقيه المفكر الاصلاحي) الذي يحاول أن يعبِّر عن ضمير الأمة وينفعل بقضاياها.

ولما آل الأمر إلى قيادة الحركة الاسلامية المعاصرة التي تبنَّت تراث الاصلاحيين، وأضافت إليه، وقامت بتفعيله، وقررت تجاوز (الفقيه العالم التقليدي) وإذا بمشعل الدعوة الاسلامية المعاصرة يحمله مدرس من خريجي دار العلوم في مصر هو الاستاذ البنا ـ رحمه الله ـ ويحمله في القارة الهندية كاتب معروف هو الاستاذ المودودي ـ رحمه الله ـ متجاوزين بذلك العلماء والفقهاء، والازهر الرسمي في القاهرة ودار الفتوى والمفتين، وندوة العلماء في الهند وأبا الكلام آزاد وعلماء حيدر آباد، وفي ايران وإن اختلف الحال، قاد حركات الاصلاح علماء وفقهاء ولكنهم ميزوا أنفسهم عن التقليديين الذين كثيراً ماأطلقوا عليهم (فقهاء الحيض والنفاس) وسوى ذلك من ألقاب للتهوين من شأنهم، ولكيلا تقف قضية المشروعية عقبة أمام الدعاة المفكرين (أعني مشروعية الحديث عن الاسلام أو النطق باسمه)!! فقد أكثروا الحديث في أدبياتهم عن نفي مؤسسة (رجال الدين) ومارسوا التوكيد المستمر على أن طبيعة الاسلام لا تتقبل فكرة (اكليروس) أو (رجال دين)، فكل مؤمن هو رجل دين، وكل ملتزم بالاسلام هو رجل دين، وأما العلماء والمشايخ والمفتون فهم موظفون رسميُّون، وأناس مهنيون متخصصون في قضايا محددة، ولهم تخصصات يحتاجها الناس في نكاحهم وطلاقهم ومواريثهم ووفياتهم وتقاضيهم وسواها، وهم ليسوا حجةً على أحد، ويمكن لأي أحد أن يدرس ما درسوه فيفتي إن شاء ويتحدث عن الاسلام كما يريد؛ فليس هناك شيء يمكن أن يحتكره العلماء أو يحال بين الناس وبين تعاطيه.

وبالفعل سارت الحركات الاسلامية المعاصرة بعيداً عن العلماء والمشايخ، وبقيت تنظر إليهم نظرة فيها الكثير من الحذر والتوجس حتى كان المشايخ والعلماء في

(الحركات الاسلامية الاصلاحية) المعاصرة، خاصة في أطوار النشأة والتكوين، يعدون بعدد الاصابع.

وقد انتهت الاجيال الأولى المؤسسة لهذه الحركات والتي دخلت في بعض أنواع صراع مع من سمتهم بالعلماء ورجال الدين، ثم تعثرت خطوات هذه الحركات نتيجة تصادمها مع النظم والحكومات وتكالب قوى مختلفة عليها، ولما كان النموذج العلماني الذي حاول الغرب أن يخضع حياتنا له، من طبيعته أن لا يتوقف عن الامتداد حتى يشمل جوانب الحياة كلها، فإن تأثيرات هذا النموذج العلماني وامتداداته قد دفعت كثيراً من العلماء الذين عرفوا بالتقليديين إلى أن يقفوا موقف المعارض من نظمهم وحكامهم الذين يتبنون هذا النموذج العلماني، ويحاولون أن يصبغوا حياة الناس به، فوجد العلماء أنفسهم مرة أخرى بجانب الدعاة في مواجهة خطر مشترك يحاول أن يغير الحياة كلها، ويصوغها بصيغة مغايرة، فلم يعد كثير من العلماء قادراً على أن يغمز الدعاة بأنهم مجرد طلاب سلطة فما لنا ولهم، كما لم يعد حملة الفكر والدعوة قادرين على أن يتجاهلوا هذه الشريحة من العلماء والمشايخ القادرين على التأثير في أوساط شعبية عديدة، فكان لابد للفريقين أن يكتشفا الارضية المشتركة ونقاط الالتقاء، فإذا بالعلماء والدعاة والمفكرين يجدون أنفسهم في جبهة واحدة وفي خندق واحد يواجهون خطراً مشتركاً ويحاولون تحقيق قضايا مشتركة.

وهنا ينبغي أن يضاف إلى ذلك تأثير العوامل الاقتصادية وتراجع دور الازهر والزيتونة والقرويين وغيرها، وبروز النفط وآثاره، وظهور مؤسسة علماء رسمية في الخليج والجزيرة العربية اتخذت نفسها وارثة (التراث السلفي السني) بكل رموزه وتفاصيله الفكرية، وتحويل (الدعوة) إلى وظيفة رسمية والدعاة إلى موظفين فإذا لوحظ ذلك أيضاً فإن هذا الالتقاء يصبح قضيَّة مفهومة تماماً، فلقد وجد الفقيه المعاصر في الحركات الاسلامية المعاصرة، خاصة في الاطار السني، قاعدة شعبية يستطيع أن يجعل منها قاعدة له بمجرد الانتماء إليها أو التعاطف معها، وبشكل يمكن أن يجعل منه رأساً لها حيث إن معظم هذه الحركات تفتقر إلى قيادات تجتمع عليها، فقيادات معظم هذه الحركات لم تعد قيادات تاريخية يصعب تجاوزها أو التهوين من شأنها، وفي الوقت نفسه وجدت قيادات هذه الحركات، وهي قيادات عادية في الغالب، في الفقيه سنداً شرعياً يمكن أن يساعدها في عمليَّات تجاذب المشروعية مع الحكام ومنازعة

الآخرين عليها وسنداً مادياً في الحالة الخليجية فالتقت هذه الاطراف على صعيد واحد لكن كلاً منها يحمل أجندة مغايرة لاجندة الآخر، فالفقيه يريد أن يمد سلطان الفقه على كل شيء، ويجعل الحركة حوزة أو مدرسة فقهية تدور حوله حيث دار وتُقاد بالفقه: فهذا تصرف شرعي وهذا تصرف غير شرعي وهذه سياسة شرعية وتلك سياسة غير شرعية، وهذا الموقف مقبول شرعاً أو مرفوض شرعاً، وبالتالي فإن الفقيه يصبح منظراً وقائداً ورائداً ومرجعاً في الوقت ذاته في سائر الشؤون والشجون الاسلامية، وتختزل كل القضايا الكبرى والصغرى إلى مجرد فتاوى يفتي فيها الفقيه: فهذا حلال وذاك حرام، وأما الدعاة فكثير منهم تحوَّلوا ـ باختيار أو بغيره ـ إلى حاشية للفقهاء أو أعوان لهم ومن يتردد في أن يكون بهذه المثابة سرعان ما توجه إليه تهمة التساهل في دينه، أو تجاوز الاصول الشرعية، أو سوى ذلك من أوصاف يجيد بعض المتفيقهين الصاقها بخصومهم كما هو حاصل في بلدان وحركات اسلامية كثيرة.

وأغرى ذلك بعض الباحثين في الفقه والاصول للقيام بعمليات اسقاط للقواعد الاصولية والفقهية على كثير من القضايا الدعوية والحركيَّة ليصبح لدينا (أصول فقه الدعوة) و (أصول فقه الحركة) ونحو ذلك من أصول.

وياويل لمن لا يخضع لهذه الاصول!! التي صارت مبلغهم من التجديد والمعاصرة، وهنا امتد النظر الفقهي امتداداً سرطانياً واسعاً وأصبحت أحكامه وفتاواه بالنسبة لبعض الحركات الاسلامية بديلاً عن برامجها الفكرية والحضارية والعمرانية وأطروحتها السياسية، وموجهاً أساساً لحركتها لا تستطيع أن تتجاوز الوجهة التي يحدّدها، واختزلت كل قضايا العمران والبناء الحضاري إلى مجموعة من فتاوى سطحية وساذجة في الغالب، كثيراً ما يصدرها من لم يعانوا قضايا الأمة ولم يهتموا بدراسة التاريخ والحضارات، وكيف تنهض وتسود أو تتراجع، فسنن الله الكونية لا تنال من اهتمام جمهرة هؤلاء عناية، وشعر المفكرون في (حركات الاصلاح) ـ بعد فوات الأوان ـ بفداحة الامر وضيق المنطلقات التي ألجئوا إليها من خلال النظر الفقهي وما صاروا إليه في بعض الاماكن من شلل وعجز، فحدثت حالة تململ ومحاولة استنصار بمعتدلي العلماء والفقهاء على متشدديهم، فبدأت الاصوات تعلو بمصطلحات ومفاهيم (فكر الاولويات) و (فقه الأولويات) و (أولويات العمل الاسلامي) و (أولويات الحركة الاسلامية) وغير ذلك من أولويات، وكان في مقدمة من أشاعوا هذه المصطلحات

الشيخان الجليلان: الغزالي ـ رحمه الله ـ والقرضاوي ـ حفظه الله ـ الذي كان قد قدم محاضرة في هذا الموضوع بمكتب المعهد في القاهرة أثارت ضجَّة كبيرة في حينه جزاه الله خيراً.

وكأن المفكر لم يجد بداً وقد أحاطت به شباك الفتاوي والفقه الاصغر الضيق من كل جانب أن يستخدم جانباً من الفقه الدقيق الذي تحلا به نحو الشيخين، فهو الفقه الذي يمكن أن يعطيه شيئاً من مرونة وسعة لمواجهة جوانب أخرى من فقه قد تضيّق الخناق عليه وتشدد، فإذا بقضية (فقه الأولويات) تصبح بمثابة خشبة النجاة أو المرجع الذي يُرد إليه تنازع المتنازعين؛ لأن في (فقه الأولويات) من السعة والمرونة ما يمكن أن يساعد على نقل كثير من القضايا التي يشتد الجدل الاسلامي حولها إلى ساحة الفقه الأكبر والفكر الواسع بدلاً من ساحة الفقه الأصغر، والفكر المضيق.

فإذا تأملنا هاتين المقدمتين فإننا قد نتمكن من حسم هوية الموضوع بشكل نهائي يجعل قضية (الأولويات) حقيقتها وفهمها، وكيفية تحديدها، بالنسبة للأمة وللأفراد والجماعات قضية من قضايا الفكر الأكبر أو الفكر الاسلامي على وجه العموم، لكن مايدخل في الدائرة الفقهية منه هي تلك الأوليات المحدودة التي تتحد مراتبها بدليل شرعي هو ـ في الغالب ـ مما يجعلها تنتمي إلى الفقه الأكبر.

إن الذي يجعلنا نولي هذا الامر العناية التي يستحقها أن مدخل (الأولويات) مدخل من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل والعرف والتجربة والخبرة وكثير من العلوم الاجتماعية والاسلامية التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر، واستشراف المستقبل، ليتم بمتقضى ذلك تحديد ما هو أولوي، وهنا نتمنَّى على اخواننا وأبنائنا من الدعاة الفقهاء أن لا يصادروا على الأمة ويحوِّلوا قضاياها الكبرى إلى مجرد فتاوى تحت شعار (فقه الأولويات)، فذلك يضر بقضايا هذه الأمة أكثر مما يخدمها.

فإن مدخل تحديد (الأولويات) في عصرنا هذا قد استعمل من قبل قوى الشر والضغط على الأمم الضعيفة كأخطر المداخل وأشدها فتكاً. فالنظام العالمي المعاصر والمنظمات الدولية المنبثقة عنه والدائرة في فلكه قد استخدمت مدخل (الأولويات) كأخطر سلاح في هذا العصر وأفتكه، بل لقد حقق هذا المدخل لتلك القوى من الانجازات ما عجزت عن تحقيق مثله الجيوش والاسلحة الفتاكة، فكم من شعب أقنع بالحق أو بالباطل بأن

أولويَّته التصنيع، فترك الزراعة، وأهمل الارض، واتَّجه نحو التصنيع أو التجميع فإذا به بعد فترة من الزمن يجد نفسه عالة على الآخرين يتكففهم لقمة العيش، وكم من أمة أقنعت بأن أولويَّتها أن تزرع محصولاً معيناً فاتجهت وراء وسوسة من سوَّل لها ذلك فوجدت نفسها بعد فترة على حافة هلكة من المجاعة والفقر، ونظرة إلى البلدان الاسلامية كفيلة باقناعنا بما يحدث.

علم الأولويات

ولذلك فإن من (فقه الألويات) و (فكر الأولويات) أن نؤصل لما يمكن تسميته (بعلم الأوليات) إن صح التعبير، فإن إدراك الأولويات لم يعد يمكنَّا من خلال مدخل معرّفي واحد، أو تخصص واحد، بل لابد من مقاربته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة، ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم ما أو يحشر في ثنايا مباحث حتى لو كان ذلك العلم هو (الفقه).

وهذا العلم (علم الأولويات) يُفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الافراد وعلى مستوى الاسر والجماعات والشعوب والامم، فإذا استطعنا أن ندخل في ثقافة الفرد فن (ادراك الأولويات) بالنسبة له ومنهجيَّة تحديدها فذلك قد يعود على الفرد فن «ادراك الأولويات» بالنسبة له ومنهجيَّة تحديدها فذلك قد يعود على الفرد بانتظام حياته مادام حيًّا، وتعامل هذا العلم مع المستوى الفردي لايجعل منه أمراً هيناً يمكن لأي أحد ممارسته، فإن من الصعب تحديد أولويات الفرد من غير ملاحظة مجموعة كبيرة من القضايا والشؤون المختلفة تتناول بالتحليل والتعليل صحة الفرد وعمره التقديري وماله وأسرته وسكنه ونمط معيشته وزمانه ومكانه وبيئته وسائر شؤونه وشجونه المتعلقة بماضيه وبحاضره وبمستقبله، ثم يوازن بعد ذلك بين طموحاته وآماله وتوقعاته وجوانب الضغط عليه أو التيسير له لكي يستطاع ـ بعد ذلك ـ رسم خارطة لأولوياته فيقدم ماحقه التقديم من شؤونه ويؤخر ماحقه التأخير، ذلك لأن طموحات الانسان وتطلُّعاته تتجاوز في الغالب أوقاته ووسائله وأدواته، كما تتجاوز قدراته الآنيَّة سواء في اطار عدم توافر الشروط أو في دائرة وجود الموانع.

فإذا تجاوزنا الفرد إلى النظر في تحديد (أولويات أسرة) باعتبارها الوحدة الصغرى في بناء المجتمع فإن المتطلبات التي نحتاج إلى ملاحظتها لتحديد أولويات الاسرة ستكون أكبر بكثير من متطلبات تحديد أولويات الفرد، وتظل الدائرة تتسع من وحدة لاخرى فتكون بالنسبة للمؤسسة أوسع منها بالنسبة لمؤسسة أصغر حتى نأتي إلى دائرة أولويات الأمة بوصفها أمة. وهنا لابد من تضافر الجهود كلها واستخدام مبدأ الشورى بأوسع معانيه، والقيام بالدراسات المكثَّفة لسائر الجوانب الفاعلة والمؤثرة في حياة الأمة: السياسية منها والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، واستعمال سائر العلوم الانسانية الاجتماعية أو رصيد الخبرات والتجارب الانسانية للوصول إلى تحديد مناسب لأولويات الأمة في مرحلة زمنية محددة، ولذلك فإن من التبسيط لهذا الأمر اختزاله وحصره في الدائرة الفقهية الضيِّقة، أو أية دائرة أحادية البعد.

آثار تجاوز علم الأولويات

إننا حين نحاول رصد الآثار السلبية الخطيرة والانحرافات والأمراض الكثيرة التي أصيبت أمتنا بها نتيجة عدم أخذها بمداخل (علم الأولويات) وعدم عنايتها به نستطيع أن نرصد من السلبيات على عجل ما يلي:

أولاً: الاستغراق بالجزئيات والتفاصيل والانشغال عن الكليات والعجز عن رد الجزئيات إلى الكليات والفروع إلى الاصول وفهم العلاقة الدقيقة بينها.

ثانياً: التشبُّث بالتقليد والتبعية واعتبارها مصدر أمن يحمي من المغامرة لاكتشاف المجهول بالابداع أو الاجتهاد، ونسبة كثير من الايجابيات المصطنعة لهذه الحالة حالة التقليد المرضيَّة، وقديماً قيل:

يرى الجبناء أن الجبن حزم ... وتلك خديعة الطبع السقيم

ثالثاً: تقديم النوافل على الفرائض، أو التحسينيات على الحاجيات، أو الحاجيات على الضروريات في مختلف جوانب الحياة لافتقاد المنهجية والتفكير المنهجي العلمي الرصين المنضبط.

رابعاً: العزوف عن الاخذ بالاسباب، والميل إلى تجاوزها لأدنى سبب توكلاً أو تواكلاً أو اعتماداً على مُفترض أو متوهم مع تجاهل أن الارتباط بين الأسباب والمسببات ارتباط سُنن ﴿ولن تجد لسُنة الله تبديلاً﴾ (الاحزاب: ٦٢).

خامساً: عدم التفريق بين الحق والرجال والركون إلى معرفة الحق بالرجال بدلاً من معرفة الرجال باتباع الحق وهذا قد أدى إلى نوع من (الصنمية) والعمل على اضفاء البعد الشخصي على الفكرة والمبدأ، فكثيراً ما نتعلَّق بمبدأ تافه لمجرد محبتنا للقائل به، أو نرفض مبدأ قويماً لمجرد رفضنا للمنادي به أو متبنِّيه.

سادساً: انحراف في خط التفكير نجم عن انحراف في منهجيته وترتَّب عليه اضطراب في المنطق وانحراف في أساليب البحث سواء في تراثنا أو تراث غيرنا وتجاهل لمناهج الحوار والاستدلال والاستنباط.

سابعاً: خلط شديد بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، فكثير من المتغيرات حولها طول الأمد والذيوع وكثرة التعاطي والمتعاطين إلى ثوابت، وكثير من الثوابت حُوِّلت إلى متغيرات بدوافع وأسباب مماثلة.

وكثيراً ما أدى ذلك إلى خلط في قضايا المقبول والمردود، والبدعة والسنة، وربما الحلال والحرام، والفردي والجماعي.

ثامناً: الرغبة عن التأصيل الدقيق، والتمحيص العميق، والميل إلى الارتجال بدعاوى مختلفة، منها البحث عن البساطة، أو الرغبة في تجاوز التكلف.

تاسعاً: التسوية بين التخطيط الدقيق للامور وبين الارتجال، مرة بحجة التساوي في النتائج، أو تقارب تلك النتائج.

عاشراً: من أصيب بكل ما تقدم ينزع دائماً إلى تبرئة الذات واتهام الآخرين، للعجز عن مراقبة النفس ومحاسبتها، فإن هول هذه الاصابات يجعل مجرد استحضارها أمراً صعباً على النفس فتسارع النفس إلى تزكية ذاتها، والقاء التهمة على الآخر، لكنها في الوقت نفسه تعاقب نفسها بفقدان الثقة بالنفس اضافة إلى فقدانها بالآخرين.

إحدى عشر: حين لا تستحضر الأولويات ينشغل الناس بالشعارات والتهاويل ويتجاوزون المضامين، ويستعجلون النتائج، ويضطربون بين اليأس والقنوط والطمع المبالغ فيه والرجاء القائم على غير أساس والاحباط أو الغرور.

اثنتا عشر: تجاوز الأولويات يؤدي إلى الفصل بين العلم والعمل، والفكر والنظر والعمل كذلك، بل ربما يؤدي الجهل بالأولويات إلى أن ينشب صراع بين أهل العلم والعمل أو بين أهل الفكر والعمل لعدم تحديد العلاقات بشكل مناسب.

ثلاثة عشر: ادراك الأولويات يعتبر درعاً وحماية من الكسل أو الفتور النفسي او العقلي، وتجاوز الأولويات مدعاة إلى الوقوع في ذلك وتهيئة أسبابه.

أربعة عشر: تجاوز علم الأولويات يؤدي إلى هيمنة كثير من الاوهام على العقل الانساني، ومنها أوهام التعارض بين النقل والعقل وبين النقل والعلم فيضطرب الانسان اضطراباً شديداً، فمرَّة يندفع بدافع الخوف لحصر المعرفة في الوحي، وأخرى يندفع بمثل ذلك لحصر المعرفة بالعلم أو العقل، وكل ذلك إنما ينجم عن فقدان الاولويات، وتداخل المراتب، والعجز عن التفكير الكلي وتنظيم الامور داخله.

خمسة عشر: حين يتراجع علم الاولويات في أمة تسود حياتها الاتجاهات الشكلية والرسوم وعمليات الفصام بين النظرية والتطبيق، وقد تعمد إلى تعاطي ما يُعرف بـ(الحيل والمخارج) اغتراراً منها بالصور والاشكال.

ستة عشر: حين يضطرب علم الأولويات في أمة يسود حياتها التناقض أفراداً وجماعات، فقد تجد الانسان يحرص الحرص كله على أداء الصلاة جماعة ولكنه لايتردد في المشي بين الناس بالنميمة أو اغتياب الناس وتفريق الجماعات وربما التجسس على هذا وتتبع عورة ذاك أو غير ذلك من المفاسد.

سبعة عشر: تجاوز الأولويات قد يؤدي إلى ممارسات خاطئة كثيرة تنطلق من اضطراب المفاهيم، فقد يختلط على الانسان مفهوم (التهور) بمفهوم (الشجاعة)، ومفهوم (البخل) بمفهوم (الاقتصاد)، ومفهوم (الكرم) بمفهوم (الاسراف) وتنعدم المساحات الفاصلة بين هذه المفاهيم وتضمحل.

ثمانية عشر: من يتجاوز الأولويات قد يتجاوز الواقع كله إذا كان مراً ويهرب من مضايقاته إلى الخيال ليرسم لنفسه من خلال الخيال الصورة المرغوبة أو المناسبة، وقد يهرب إلى الماضي ويتجاوز الحاضر والمستقبل والواقع للغرض نفسه.

تسعة عشر: من يتجاوز الأولويات يغلب عليه الاهتمام باللفظ، وتجاوز المعنى وعدم تحديد المفاهيم وعدم العناية بالمصطلحات وربما يتجاوز ذلك كله إلى نوع من الوجدانيات والتأمُّلات يُغيِّب بها عقله ونفسه لكي لا يدرك حقيقة ما عليه أن يفعل.

عشرون: من يتجاوز الأولويات كثيراً ما يفقد الموازين الدقيقة لما يأخذ ولما يدع ويعمد إلى التعميم، وايقاف المعايير، والانحياز دون مبرر إلى الذات أو إلى الفئة أو الحزب

أو سواها.

احدى وعشرون: من يتجاوز الأولويات يصير إلى هيمنة التفكير الاحادي واللجوء إلى الأحكام القيميَّة والتسرُّع في اصدارها وقد يؤدي ذلك به إلى نفي وجود الآخر حكماً.

اثنتان وعشرون: كذلك كثيراً ما يندفع متجاوز الأولويات نحو اللجوء إلى التأويل دائماً، خاطئاً أو صحيحاً، لدعم سلوك أو ظاهرة، أو لمحافظة على وضع قائم، أو لدعم نزعة دفاعية أو نحوها.

ثلاثة وعشرون: تجاوز الأولويات يؤدي إلى فقدان مداخل من أهم مداخل النقد والتصحيح الذي يمكن أن ينطلق من خلال ادراك الأولويات، ودقة ترتيبها وتنظيمها إلى غير ذلك من انحرافات وسلبيات يمكن رصدها كظواهر وأعراض تنجم عن حالة تجاوز أو فقدان الاهتمام بعلم الأولويات.

أربعة وعشرون: إن كثيراً من المشكلات وأسباب الخلاف التي تقع بين حركة الاصلاح، وتيَّارات التغيير الاجتماعي تنجم عن الاضطراب في تحديد الأولويات، والاختلاف عليها، ومعرفة (علم الأولويات) قد يساعد على حسم كثير من الخلاف الدائر بين حركات الاصلاح، ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الخلاف بين هذه الأطراف يرجع ـ عند التحقيق ـ إلى الاختلاف حول (الأولويات) وطرق تحديدها، والمرجع في تحديدها.

وهذا الذي ذكرنا ـ كله ـ يؤكد ضرورة بناء هذا العلم، وتربية أجيالها على قواعده فذلك أجدى كثيراً عليهم من دراسات اختلاف الفقهاء، والفقه المقارن وكيفية الانتصار للمذاهب والطوائف.

حقائق الاسلام بين اتجاهات الفقهنة والعلمنة

الاسلام رسالة عالمية ـ لا شك ـ ولتحقق هذه العالمية، وتخرج من دائرة الفعل، ومن دائرة الشكل والصورة إلى دائرة الحقيقة اشتملت على جملة من الحقائق الاساسية، منها:

١ ـ الدقة والاستقامة والانضباط في المنهج.

٢ ـ التخفيف والرحمة في الشريعة.

٣ ـ استبدال الحاكميَّة الالهية في شريعة بني اسرائيل بحاكميَّة الكتاب الكريم وبقراءة بشرية.

٤ ـ ختم النبوة لتوحيد المرجعية البشرية بهذا الدين من ناحية، ولتعزيز حاكمية الكتاب، والقراءة البشرية، بديلاً عن تتابع النبوات الذي كان في الأمم السالفة من ناحية أخرى.

وقد اتسمت (الشريعة الاسلامية) بالذات بخصائص لم تعرفها الشرائع السالفة، منها اضافة لما تقدم من التخفيف والرحمة:

١ ـ رفع الآصار والاغلال التي كانت في الشرائع السابقة عن البشرية جمعاء.

٢ ـ تحليل الطيبات كلها.

٣ ـ تحريم الخبائث كلها.

٤ ـ حصر مرجعية التشريع في الله تعالى:﴿إن الحكم إلّا لله﴾ (يوسف: ٤٠) فالقرآن هو المصدر الوحيد المنشئ للأحكام.

٥ ـ حصر مرجعية بيان القرآن الملزمة للبشرية في السنة النبوية لتكون منهجاً وحيداً ملزماً لتطبيق قيم القرآن في واقع محدد.

٦ ـ اعتبار الأصل عدم التكليف فلا تكليف في أي مستوى إلّا بدليل معتبر.

٧ ـ اعتبار الأصل في المنافع الاباحة.

٨ ـ اعتبار الأصل في المضار التحريم.

٩ ـ اعتبار الأصل براءة الذمة فلاتشغل ذمة الانسان إلّا بدليل.

هذه المزايا والخواص التي اتسمت الشريعة الاسلامية بها جعلت منها الشريعة السماوية الوحيدة التي تستطيع استيعاب سائر الأنساق الحضارية والثقافية وجعلت منها في الوقت ذاته الشريعة التي يمكن أن تجتمع كلمة أمم الأرض عليها إذا كان لها أن تجتمع ذات يوم على كلمة سواء، وعلى شريعة من الأمر واحدة تتبعها، فما الذي حدث؟ وكيف فهم المسلمون هذه المزايا في مرحلة ثقافتهم الشفوية، ثم في مرحلة ثقافتهم المدونة؟ وكيف تعامل فقهاؤهم مع خواص الشريعة؟ وهل قام البناء الفقهي في أصوله وقواعده وجدله وخلافيّاته وفروعه على فقه دقيق لهذه الخواص أو أنها اعتبرت مجرد فضائل تذكر لبيان الفضل فحسب ؟!

الصحيح أن هذه الخواص العظيمة لم يظهر لها كبير أثر في فقهنا الموروث وأصوله ولولا خوف الاطالة لاوضحنا ذلك تفصيلاً، ولعلنا نفعل إن شاء الله في دراسة مستقلة.

الاقتصاد في الفقه

إن القرآن المجيد نبَّه إلى خطورة التسلسل في الأمثلة الفقهيَّة، ونبَّه إلى أنها قد تؤدي إلى التشديد على الإنسان، واخراجه من دائرة (البراءة الاصلية) إلى دائرة التكليف، وذلك عندما ذكر بني اسرائيل وقصتهم حينما أُمروا بذبح البقرة للخروج من مأزق حادثة القتل الغريبة المجهولة الفاعل، فتعدد أسئلتهم أدى إلى تعدد الاجابات، والتصعيد في صفات المطلوب حتى كادوا يعجزون عن الاداء: ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ (البقرة: ٧١) وليبيِّن رسول الله صلىٰ الله عليه وآله للمسلمين درساً في غاية الاهمية عقَّب على ذلك بقوله: (لاتشددوا على أنفسكم فيشدَّد عليكم، فإن قوماً شدَّدوا على أنفسهم فشدد الله عليهم..)[٢].

ولم يقتصر القرآن على هذا الدرس، بل وجَّه النهي صريحاً عن الاسترسال في الأسئلة التي يمكن أن تؤدي إلى تكليف أو توسع في التكليف، أو أمر قد يثير اختلافاً، أو يجلب مشقة أو ينفي يسراً، فقال تبارك وتعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تُبدَ لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين يُنزَّل القرآن تُبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم﴾ (المائدة: ١٠١ ـ ١٠٢)، وفي سورة البقرة يوجه للمؤمنين سؤالاً استنكارياً، أو مايعرف عند البلغاء (بالاستفهام الانكاري): ﴿أم تُريدون أن تسألوا رسولكم كما سُئل موسى من قبل ومن يتبدَّل الكفر بالايمان فقد ضلَّ سواء السبيل﴾ (البقرة: ١٠٨)، والقرآن العظيم حين حصر مرجعية (التشريع) (بمنعىٰ التحريم والايجاب) بالله تعالى، والتبيين الملزم برسول الله لينبه إلى اغلاق هذا الباب بوجه الآخرين، لأن هذا المدخل هو المدخل الذي أتيت البشريَّة منه فاتخذ الناس (أحبارهم ورهبانهم من دون الله)، يحلون لهم الحرام، ويحرمون عليهم الحلال، ويشرعون لهم من الدين ما لم يأذن به الله.

بل لقد جعل الله تعالى في الشريعة الاسرائيلية (الحاكمية) الهيَّة مرتبطة بخوارق العطاء الالهي، وبعقوبات لا يمكن أن تصدر إلّا عنه تعالى كالمسخ والخسف ورفع الجبل والتهديد بالقائه عليهم، ونحوها.

فكانت (الحاكمية الالهية) ـ في المرحلة الأولى ـ فيهم وسيلة أساسية للحيلولة بين البشر وبين اساءة استعمال حق التشريع، ويبدو أن البشر حتى إذا منعوا من استعمال حق التشريع فإنهم قد يسيئون في استعمال حق البيان والتفسير والتأويل و (الفقه والفهم)،

فنزع من أيديهم الحقين ـ معاً ـ في الرسالة الخاتمة فكان التشريع والتكليف خاصاً بالله جل شأنه يصل إلى الناس من طريق كتاب الله المعصوم، وقرآنه المحفوظ، وأما البلاغ والبيان الملزم للبشرية فهو من مهام رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وحده، أما من عداهما فعليه الوقوف عند حدود الله وعدم تجاوزها لابزيادة ولا بنقصان، (فكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار)[٣]، وحين ذم الله تبارك وتعالى الجاهليَّة كان أهم ما ذمَّه من خصال أهلها، وجعلهم أهلاً لأن ينفى عنهم العقل والعلم والعدل والهداية بسببه هو تجرؤهم على ممارسة التشريع ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء، سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم. قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراءً على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين﴾ (الأنعام: ١٣٩ ـ ١٤٠)، ﴿ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾ (النحل:١١٦).

وقد اشتد رسول الله صلىٰ الله عليه وآله على أولئك الذين يحاولون أن يسألوا عما لم يقع، كما اشتد عليهم القرآن المجيد فقال عليه صلوات الله وسلامه:«ذروني ما تركتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم»[٤]، كما في الفتح الكبير، وفي حديث آخر قال عليه الصلاة والسلام: «أنهاكم عن قيل وقال وكثرة السؤال»، أخرجه ابن عبد البر، وفي حديث آخر يبلغ تحذير وترهيب رسول الله غايته فيقول: «أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحُرم من أجل مسألته»[٥].

ولذلك تأدَّب أصحاب رسول الله صلىٰ الله عليه وآله بذلك الأدب العالي فلم يعودوا يسألون إلّا عما يحدث ويقع من الأمور فقط، بل نقل ابن عبد البر في جامع بيان العلم (١٤٣/٢) عن عمر أنه كان يلعن من سأل عما لم يكن.

وكل ذلك خوفاً من الوقوع تحت طائلة الوعيد الشديد لأولئك الذين تجتالهم الشياطين فيشرعون للناس ما يشتهون، وتصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام، ويظلُّون يراكمون الفتاوى حتى يضعوا على الناس آصاراً وأغلالاً أكثر وأشد من الآصار والأغلال التي رفعها الاسلام عنهم فتثقل عليهم القيود فيتفلَّتون من الدين وينصرفون عنه، فيشغلون أنفسهم بعد ذلك بتكفير هذا وتبديع ذاك وتفسيق ثالث فهم في شغل دائم

في كيفيَّة تحويل عباد الله إلى عبيد لهم، وتحويل أنفسهم إلى مراجع لا تُراجع فيما تفتي أو تقول، ولو أدركت (الأولويات) ومراتب الأعمال بشكلها السليم، لما حدث ما حدث، لكن هناك عوامل كثيرة أدت إلى هذه الظاهرة، أشرنا لبعضها في بحثنا قيد الاعداد للطبع «ملاحظات منهجيَّة حول تراثنا الاسلامي: النشأة والصيرورة»، وبحثنا الآخر:«الفقه الموروث بعض ما له وشيء مما عليه».

المهم أن ذلك قد حدث وأغشيت عقولنا بقطع هائلة من تراث لم نعد قادرين أن نعالج مشكلات حاضرنا به، كما لم نعد قادرين على الخروج من اسار سلبياته، ويظن الكثيرون من المنسوبين إلى بعض جوانبه أو تخصصاته أنه البلسم الشافي لكل شيء، وأنه التجسيد الحيّ لقيم القرآن الكريم، ولتوجيهات السنة، وأنه الملهم لتحقيق النهوض والاصلاح.

ومعظم ما هو متداول في دور العلم وكليات الشريعة في عصرنا تلك الكتب التي ورثناها عن الدور السادس من أدوار الفقه الاسلامي وهو الدور الذي بدأ بسقوط بغداد عام (٦٥٦) هـ واستمر حتى الآن، وهو دور تقليد محض. يقول الخضري في تاريخ التشريع:(وأعظم مميزات هذا الدور تمكن روح التقليد المحض من نفوس العلماء، فلم يُر فيهم من سمت نفسه إلى مرتبة الاجتهاد إلّا القليل منهم، ومن أوائل القرن العاشر الهجري إلى الآن، الحال تبدلت، والمعالم تغيَّرت، وأعلن أنه لا يجوز لفقيه أن يختار ولا أن يرجح، وأن زمن ذلك قد فات، وحيل بين الناس وبين كتب المتقدمين، ثم وصف الشيخ الخضري تلك الكتب التي كان طلبة العلم ينشأون عليها وأتى بنماذج منها، ثم وصفها بأنها كتب غامضة ملغزة(كأن مؤلفيها ما كتبوها لتفهم)، ولذلك كان المتخرجون على هذه الكتب (...إلى العامة أقرب)[٦].

وفي الجانب الآخر تأتي بعض فصائلنا العلمانيَّة بدواة فكرية تكاد السماوات يتفطَّرن منها، وهي الفصائل التي لا يفرِّق بعض المنسوبين إليها بين الفكر الاسلامي وبين المصدر المحفوظ القرآن، والمصدر المبيِّن له السنة النبوية، كما لا يعرف فرقاً بين الأصول والفقه، كما أن جل تلك الفصائل لا تفرِّق بين الشريعة والفقه فيها، ولم يعرف بعضهم التراث الاسلامي إلّا من بوابة الاستشراق، ومن كتابات المستشرقين، ومع ذلك فهي الأخرى تفتي وتقضي، وتنتج فقهاً، وتحدد الأولى والأسبق والمهم والأهم من شؤون وشجون هذه الأمة، وأمام هذا الركام القادم من التاريخ، والنابع من الحداثة يجد العقل المسلم نفسه

في شلل تام لا يمكن أن يعرف أولويات، ولا أن يحدد مراتب، ولا يمكن أن يفرق بين أصل وفرع، ولا بين كلّي وجزئي، فأنّى له أن يحدد أولويات في دائرة من التراكمات التي يكاد يدفن تحتها؟!

من هنا يصبح الحديث عن (علم أولويات كامل) حديثاً لابد منه، وإلا فقد تواجه الأمة ـ لاسمح الله ـ قرناً آخر أو أكثر من التخلف والتراجع والاضطراب والعياذ بالله.

ياليت قومي يعلمون مدى حاجتنا إلى (فهم وفقه) آلاف الظواهر المحيطة بنا، ومنها ظاهرة تنشئة نخب في مجتمعاتنا المفتوحة على فكره وعلومه ومعارفه الانسانية والاجتماعية؛ لتحويل ثقافتنا وفكرنا ومعارفنا وتراثنا كله ومنه فقهنا، بل وتاريخنا إلى المقابر والمدافن، ليكون في مقدور رعاة (النظام العالمي الجديد) أن يمارسوا دورهم في تحضير (الوثنيين الأصوليين) و (الارهابيين الوحوش) وانقاذ شعوبهم المسكينة من نير الظلامية والعبودية، لذلك قال رينان:(... كل شخص عنده شيء من التعلم ـ في عصرنا هذا ـ يلاحظ بوضوح!! أن دونيَّة المسلمين الراهنة، وانحطاط الدولة، والانعدام الثقافي لديهم ناجم عن تلقي ثقافتهم وتربيتهم من الدين الاسلامي فقط..!!).

إن رينان هذا العرقي الأوربي المتعصِّب استطاع وأمثاله أن ينشئوا ـ من لا شيء ـ من تراث قبائل (الغالة) الفرنسية وقبائل (السكسكون) حقولاً معرفية كاملة وسخروها وجعلوا منها أهم أدواتهم ووسائلهم في قهر ثقافات الآخرين وتهميشها، وتمرير شبكة واسعة من معارف بديلة فيها المعارف التاريخية التي تريك آباءك وأجدادك وتراثهم بنظارات غربية، وتصنع لك زاوية الرؤية بل والرؤية ذاتها لواقع الأمة ومستقبلها كذلك من خلال المعارف الجيوغرافية والجيوساسيَّة والاجتماعية والاقتصادية، بل وتقدم لمثقفينا الأيدلوجية التي تختارها، بل وصارت تطلق علينا وعلى شعوبنا الأسماء التي تختارها فمرة يكون العربي المسلم (إنسان ما وراء البحار) وثانية (إنسان العالم الثالث) أو (إنسان التخلف) مروراً (بالأصولية والارهاب) وسواها. لقد حولتنا ثقافات بعض النخب المستوردة إلى أصفار على هامش حضارة المركز الغربي لا يملك فرصة للحياة إلّا من خلال الاندماج في (السوق العالمية)، من موقع يجعله مجرد مكمل ومتمم لحاجات المركز الغربي، أما حاجاته هو فأمر لا يستحق الاهتمام، إذ كل تخلف شعوب الأمة المسلمة والعالم الثالث بصفة عامة راجع إلى نظام حضارتها السمائي، وإلى ثقافتها الاسلامية التي وصفها رينان بما وصفها به.

إن (النظام المعرفي) ـ الغربي ـ هو الذي وضعنا كعرب ومسلمين وعالم ثالث حيث نحن عالماً ثالثا، أو عالم أطراف، أو (عالم الجنوب).

لقد قاد الغرب (نظامه المعرفي العلماني) من سيطرة الكنيسة إلى سيطرة الدولة ـ الأمة، ومن التعصب والحروب المذهبية إلى التسامح الديني والتعددية، ومن الصراعات القومية إلى التعاون الأوربي، ومن معاداة السامية إلى تـوليف الثـقافتين اليـهودية والمسـيحية لايجاد الإنسان (اليهومسيحي) أو (المسيحهودي)، فجردت الديـانتان مـن أدوارهـما الدينية والاجتماعية، وحولتا إلى مجرد أدوات ايديولوجية في خدمة النظم السـياسية ومطامعها التوسعية.

فهل ينفع الثقافات التي تعرَّضت لحملات الابادة والتشويه عمليات اجترار أو ترقيع، أو أن أولوياتها تصبح اعادة بناء (نظمها المعرفية) ومن خلال الرجوع إلى الأصول فـي الحالة الاسلامية؟

نسأله سبحانه أن يرينا الحق حقاً ويوفقنا لاتباعه، ويـرينا البـاطل بـاطلاً ويـوفقنا لاجتنابه، ويبصرنا بأولوياتنا، ويهيئ لنا أمر رشد إنَّه سميع مجيب.

الهوامش

(١) صـحيح البـخاري: كـتاب الاعـتصام بالكتاب والسنة.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الأدب.

(٣) رواه أبو داود والترمذي.

(٤) رواه مسلم وأحـمد النسـائي كـما فـي الفتح الكبير (٢٠/١٢٠) كما أخرجـه ابـن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/١٤١).

(٥) صحيح البخاري: كتاب العلم.

(٦) محمد الخضر حسين: تاريخ التشـريع: ص٣٦٦ وما بعدها.

اثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستحداثاً

د. جمال الدين عطية*

تغير الواقع سنة من سنن الله تعالى في كونه. وحكم الله فيه ثوابت تتعلق بالقيم التي لا تتغير ولا تتبدل وفيه متغيرات تسمح بتغيير الحكم وفقا لتغير الواقع بما يحفظ الثوابت ويحقق معناها.

وقد جاءت نصوص الشريعة بما يتفق مع هذا الوضع فوجدت منذ البداية ترتيبات شرعية لعلاج هذا الموضوع:

١ ـ وأولها هو ورود نصوص محدودة بينماالوقائع المتجددة غير محدودة بما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقا مباشراً وتترك بذلك مجالا للاجتهاد وهذا ما يسمى بالفراغ التشريعي وخير مثال على تأكيد هذه الالية الاساسية هو حادثة «معاذ» حين بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن وسؤال النبي له فان لم تجد في كتاب الله وان لم تجد في سنة رسول الله تصريح بان الكتاب والسنة لا يغطيان كامل مساحة النشاط البشري.

٢ ـ وثانيها وجد منذ بداية التشريع وهو التفرقة بين ما هو قطعي الورود والدلالة وما هو ظني في احدهما أو كليهما، وفي المساحة التي ينطبق عليها هذا الجزء الظني من نصوص الكتاب والسنة مجال كذلك للاجتهاد الذي يأخذ في الاعتبار الى جانب عناصر اخرى مراعاة مصالح الناس اي واقعهم.

---

* دكتوراه في القانون الدولي من جامعة جنيف سنة ١٩٥٩هـ، رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر.

٣ ـ وقد نشأ على مدى القرون وتأكدت قاعدة اصولية هى انه لا ينكر تغير الاحكام المبنية على العرف والمصلحة بتغير الازمنة والاماكن والظروف.

٤ ـ بل ان الفقهاء قد ذهبوا الى ان لولى امر المسلمين ان يغير الاحكام من الاباحة الى كل من التحريم والوجوب بتغير المصالح وكذلك العكس ووجدت في هذا المجال تطبيقات كثيرة.

٥ ـ ثم هناك آلية خاصة للتغير الوقتي الذي يطرأ على الواقع بصورة مؤقتة وهذا هو حكم الرخص الشرعية في مقابلة العزائم فالرخصة ليست إلّا حكماً مؤقتاً يعفى من الحكم الدائم وهو العزيمة لظروف مؤقتة تجعل إعمال العزيمة لا يحقق مقصد الشارع من التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم.

٦ ـ ومع تطور الفقه واجالة الفقهاء النظر في احكامه نشأ علم مقاصد الشريعة وميز فيه بين الاحكام التي تعتبر مقاصد والاحكام التي تعتبر وسائل لتحقيق تلك المقاصد ووضعت قاعدة تبعية الوسائل للمقاصد بل صنفت المقاصد الى مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات كما ميزت مصالح الناس الى حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ورتبت الاولويات بين هذه المصالح بحيث يراعى الاهم على حساب الاقل اهمية إذا تعارضا في واقع الحياة عند التطبيق.

٧ ـ ومع تطور واقع الناس في معاملاتهم واتجاه البعض الى التمسك بالشكليات ومباني العقود والاقوال رغم اهدارها للمقاصد والمعاني وضع الفقهاء قاعدة اساسية هي ان العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالالفاظ والمباني، وان كان البعض قد تمسك بالشكلية فاباح ما يسمى بالحيل الفقهية التي تستكمل اركان الشريعة في الظاهر وان كان المقصود منها مخالفة الشريعة في الحقيقة مرجئين الحكم على المقاصد والنوايا الى رب الناس المطلع على سرائرهم.

٨ ـ ومع التطور الكبير الذي حدث في بعض جوانب المعاملات بما يخرج بالواقع الجديد عن صورة الواقع القديم الذي جاء الحكم له، ورغبة في سحب الحكم القديم على الواقع الجديد لجأ الفقهاء الى تعبير «التسليم الحقيقي» و«التنضيض الحكمي» في مقابلة «التنضيض الحقيقي» الى آخر هذه العبارات التي هي في الحقيقة تعبير عن مخالفة الواقع الجديد للواقع القديم الذي جاء الحكم لتنظيمه.

والذي يستقرئ هذه الظواهر والملابسات يجد ان الشريعة منذ بداية امرها والفقهاء

على مر العصور كانوا يولون اهمية خاصة لتغير الواقع واثره على تغيير الحكم. ويمكننا ان نشير في صدد تغير الواقع الى بعض الاعتبارات:

١ ـ هناك تغير وقتي يؤدي الى حكم وقتي يرتفع بارتفاع هـذا التـغير ومـثال ذلك الرخص (في مقابلة العزائم)، وحكم الضرورات والحاجات التي تبيح المحظورات وتقدر بقدرها وترتفع بارتفاعها كما هو معلوم في القواعد الاصولية، وهناك الى جـانب هـذا التغيير الوقتي تغير دائم هو بمثابة التغير في واقع الحياة والذي يحتاج الى اجتهاد جديد لتطوير الحكم القديم.

٢ ـ وهناك تغير في الواقع له جوانبه السلبية اي تغير في اتجاه الانحراف عن شريعة الله والخروج على احكامها القطعية والمعلومة منها بالضرورة وهـذا التـغير ليس مـما يستوجب تغيرا في الحكم لان الواقع السيء لا يكون حاكما على الشريعة بل الشريعة هي الحاكم على الواقع ونحن مأمورون امام هذا التغير السيء بالتمسك باحكام الشريعة مهما اصابنا من عنت ومشقة وفي هذا المجال يكون القابض على دينه كالقابض عـلى الجمر، إلّا ان يصل الفساد الى السلطة الحاكمة فتقننه وتفرضه على الناس، وفـي هـذا المجال تجري احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغيير المنكر بالقلب واللسان واليد في مواجهة المحكومين والحاكمين بالشروط وعلى التفصيل الذي جاء في احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومع وجوب السعي الدائم الى تغيير هذا الواقع السيء واعادته الى الصراط المستقيم.

وهناك الى جانب هذا التغير السلبي تغير ايجابي يحدث باستمرار نتيجة اكتشافات العلوم وتقدم الحضارة والتراكم المعرفي في اتجاه تنظيم وصلاح الفرد والمجتمع وتيسير سبل الحياة وهذا التغير الايجابي لا يعتبر بدعة تحارب بل هو ابداع وحضارة وتقدم، ويكون موقف الفقيه من هذا التغير هو استمرار ملاحظة مدى توافر شروط انطباق الحكم على الواقع الجديد الناتج عن هذا التغير بحيث إذا وجد ان الشروط لم تعد متوافرة لجأ الفقيه الى حكم جديد ينزل احكام الشريعة على الواقع الجديد.

٣ ـ وهناك تغير تطوري يتم بشكل بطيء أو سريع وفقاً لنبض الحياة وتقدمها، كما ان هناك تغيراً ثورياً في نظم الحضارة واوضاع الحياة.

وإذا كان من السهل على الفقيه امام التغير التطوري ان يطور الحكم طالما ظل الاطار العام للواقع الجديد قريباً من الاطار العام للواقع القديم، فان موقف الفقيه امـام التـغير

الثوري لا يمكن إلّا ان يكون استحداثاً كاملاً لاحكام جديدة تناسب هذا الواقع الذي تغير بصورة جذرية.

ونضرب فيما يلى امثلة على كل من هذين النوعين:

امثلة للتغير التطوري

١ ـ من امثلة التغير التطوري ما حدث في موضوع مجلس العقد حيث وضعت احكام العقد لتنظيم واقع الناس حينما كانوا يتعاقدون في مجلس يضمهم وجها لوجه ثم بدأ الناس يستخدمون الرسل والخطابات لتبليغ الاطراف الاخرى ايجابهم أو قبولهم للعقد موضوع النظر.

ثم استحدثت وسائل للاتصال كالبرق والهاتف والتلكس والفاكس ودخلت هذه الوسائل في دنيا المعاملات وتاثرت بذلك ظروف ابرام العقد وتلاقي الايجاب والقبول.

بل وجدت حالات يزداد عددها كل يتم فيها العقد بصور لا يظهر فيها الايجاب والقبول بصورة واضحة كحالة بيع بعض المأكولات والمشروبات والادوات والصحف من صناديق اتوماتيكية، وحالات سحب النقود وتبديلها من اجهزة اتوماتيكية وحالات استخدام الهاتف العمومي بصورة آلية بواسطة النقود أو بواسطة بطاقات الائتمان وبيع الوقود في المحطات ببطاقات الائتمان وغير ذلك من الصور التي يتزايد عددها.

وقد لجأ الفقهاء في بداية هذا التطور عند استخدام الرسل والبريد الى محاولة ضبط عملية الايجاب والقبول واختلفوا في ذلك الى عدة آراء، وامام التسارع في التطور الذي حدث مؤخراً خلال نصف القرن الاخير اصبح الامر يحتاج الى اجتهاد ينظم المسالة تنظيماً لا ينطلق من صورة مجلس العقد التي جاءت بها الاحكام الاصلية وانما ينطلق من مقصد هذه الاحكام وهو ضبط الايجاب الصادر عن احد الطرفين وتحديد المدة التي يبقى فيها هذا الايجاب ملزما وصالحا لملاقاة القبول عليه من الطرف الآخر مع تحديد صورة القبول وضبط وسائل الاثبات وكل ذلك بما ينفي الجهالة والنزاع.

ومن الضروري الاطلاع على الوسائل التي لجأت اليها القوانين الوضعية لمقابلة هذه التطورات للاستفادة منها وان كان المسلّم به ان تطور القانون يأتي دائماً ابطأ من تطور الواقع ومتخلفاً عنه إلّا ان القوانين الوضعية في مجملها خاصة في الدول الصناعية تعتبر

اقرب الى معالجة هذا التغير السريع في الواقع مما يحدث في البلاد الاقل تقدما، كما ان الوسائل العلمية والآلية تبتكر كل يوم من اساليب ضبط النصوص والتاكد من صدورها عمن يملك حق اصدارها ما ينبغي كذلك اخذه في الاعتبار، ومن امثلة ذلك، نظام الشفرة السرية وشفرة الارقام والرمز المرتد (Answer Back) ونقل النصوص والتوقيعات بالفاكس، والهاتف المرئي وغير ذلك.

٢ ـ اشتراط التسليم يدا بيد: وذلك بصريح النص في عقد الصرف ووصل التشديد في منع تاجيل دفع احد البدلين الى عدم جواز استمهال احدهما الآخر للدخول الى منزلة واحضار البدل المقابل.

ولكن تطور المعاملات واختلاف مكان تسليم كل من البدلين اظهر الى بؤرة النشاط المالي عقود السفتجة وحوالة النقود من بلد الى بلد وبعد ظهور البنوك الحديثة اصبحت عملية الصرف من عملة الى اخرى أو حوالة العملة الواحدة من مكان الى آخر يستلزم فترة زمنية بين دفع احد البدلين في مكان ما واستلام البدل الآخر في مكان اخر.

بل ان العمل في بورصة الذهب في لندن يجري على ارجاء التسليم ٣٦ ساعة نظراً لان العقد يتم داخل مكان البورصة بينما عين الذهب تكون مودعة فى خزائن البائعين أو بنوكهم المتناثرة في انحاء العالم.

وامام هذا التطور نشأ اصطلاح التسليم الحكمي واعطى حكم التسليم الحقيقي مع انه في الحقيقة لا تتوافر فيه شروط التسليم وفقاً للفقه التقليدي.

وهنا يلزمنا عند تطوير هذا الحكم ان نعود الى الحكمة من اشتراط التسليم يدا بيد وهي تحاشي ان يكون تاجيل دفع البدل الآخر قد اعتبر عند تحديد سعر المبادلة وبذلك يكون قد دخلها عنصر ربوي هو الزيادة مقابل الاجل.

امثلة للتغير الثوري أو الجذري:

الى جانب التغير التطوري الذي ضربنا بعض امثلة له هناك تغير يشتمل على انشاء عقد جديد أو معاملة جديدة تقوم بوظيفة جديدة لم تكن موجودة من قبل وبالتالي فان التغير في هذا الواقع ليس من قبيل التغير التطوري ولذلك نسميه التغير الثوري أو الجذري. ومن امثلة ذلك:

١ ـ النقود:

كانت النقود في عصر التشريع الاول هي الذهب والفضة وهما معدنان لهما قيمتهما الذاتية وكانا بذلك يؤديان وظائف النقود بشكل كامل سواء في ذلك كونهما اداة للتبادل أو مقياساً للقيمة أو مخزناً للقيمة وكان الاستثناء ان الوحيدان على ذلك هو وجود نقود تبعية مصنوعة من النحاس والبرونز وغير ذلك ليس لها قيمة ذاتية وانما قيمتها حكمية وكانت الوظيفة التبعية التي تقوم بها هذه النقود في التعامل تافه القيمة مبررا لوجودها واعطائها قيمة حكمية لا ترتبط بقيمتها المعدنية.

اما الاستثناء الثاني فكان في اختلال النسبة بين قيمة كل من الذهب والفضة احدهما بالنسبة للآخر بسبب زيادة أو قلة انتاج كل منهما وكانت القاعدة المبكرة هي اعتبار الذهب اصلاً في مقابلة الفضة حرصاً على استقلال النقود كمقياس للقيمة.

ثم ظهرت النقود الورقية المغطاة بالذهب والفضة كلياً أو جزئياً مع امكان صرف النقد الورقي بقيمته من الذهب ثم امتنع هذا الصرف وصار للنقود الورقية قيمة الزامية في ذاتها دون امكان صرفها بالذهب، ثم نقص احتياطي الذهب كرصيد للعملات وحل محله العملات القوية الدولية وفي مقدمتها الدولار الامريكي وسندات الخزينة الامريكية، ثم الغي اشتراط احتفاظ الخزانة الامريكية بغطاء ذهبي فزال بذلك آخر علاقة بين النقود الورقية ومعدن الذهب.

ولم يقف التطور عند هذا الحد بل اصبحت الشيكات التي يسحبها اصحاب الحسابات على بنوكهم عملة تتداول حتى لو لم يكون حساب العميل مغطى في بنكه طالماً ان الطرف الآخر يقبل الشيكات مما شجع البنوك على ان توسع من دائرة الائتمان بالسماح لعملائها بسحب شيكات دون وجود رصيد لهم (مقابل استيفاء البنك فائدة من عميله باعتبار ذلك نوعاً من القرض) وهكذا ازداد النقد المتداول بزيادة حجم هذا الائتمان المصرفي في البنوك.

ثم حدث تطور آخر هو دخول النقود البلاستيكية اي بطاقات الائتمان الى ساحة التداول حيث اصبح معظم المدفوعات الصغيرة في البلاد المتقدمة تتم بواسطة هذه البطاقات ثم يكون تحصيل العملاء ـ بواسطة البنوك ـ لقيمة معاملاتهم امرا لاحقا كنوع من التسوية الحسابية، بحيث يمكن القول ان النسبة الكبرى من التداول لا تتم لا بالنقود

الذهبية ولا بالنقود الورقية وانما بوسائل حديثة من شيكات وبطاقات ائتمان.

وهذه الزيادة في عرض النقود بصورها المختلفة ادت بطبيعة الحال الى ظاهرة التضخم نتيجة عدم التناسب بين الزيادة في النقود المتداولة وبين حجم السلع والخدمات مما ادى الى زيادة اسعار هذه السلع والخدمات.

وادى هذا الاختلال في العلاقة بين النقود من ناحية والسلع والخدمات من ناحية اخرى الى فقدان النقود وظيفة اساسية من وظائفها وهى كونها مقياسا للقيمة إذ بعد ان كانت هي المرجع الثابت الذي تقاس به قيمة الاشياء الاخرى اصبحت هذه الاشياء في صورة سلة السلع هي المقياس الذي تقاس به القوة الشرائية للنقود وصدرت في العديد من الدول قوانين تنظم هذه السلة القياسية وتعلن نتائجها شهرياً وتعدل اجور العاملين وايجارات الاماكن بما يتفق مع ارتفاع وانخفاض القوة الشرائية للنقود محسوبة على هذا الاساس.

وبطبيعة الحال فان اختلال القوة الشرائية للنقود اثر كذلك على الوظيفة الثالثة وهي كونها مخزنا للقيمة إذ لم يعد الناس يطمئنون الى الاحتفاظ بمدخراتهم في صورة نقود قابلة لتدهور قيمتها خاصة وان الفوائد التي تدفعها البنوك عن الودائع لا تعوض إلّا جانباً يسيراً من هذا التدهور في القيمة مما فتح الباب الى اتجاه المدخرين الى سلع اكثر ثباتاً مثل العقارات والى عودة بعضهم الى اكتناز الذهب والفضة عند الازمات.

كما ينبغي الاشارة هنا إلى ان النقود حينما كانت من الذهب والفضة لم يكن هناك مشكلة تذبذب العلاقة عملات البلاد المختلفة، إذ كان المرجع في تحديد هذه العلاقة هو كمية أو وزن المعدن في القطعة الذهبية أو الفضية، اما النقود الورقية الآن فليس لها قيمة ذاتية ولذلك كان من الطبيعي ان تثور مشكلة العلاقة بين عملات البلاد المختلفة، وان يصبح المرجع في تحديد هذه العلاقة اعتبارات اخرى اهمها القوة الاقتصادية للدولة مصدرة النقود وما يعترى هذه القوة من طوارئ بعضها حقيقي وبعضها مبني على احتمالات وتوقعات مستقبلية نتيجة احداث سياسية احيانا ونتيجة خطب أو تصريحات صحفية أو اشاعات احياناً اخرى.

هذا من ناحية ومن ناحية فان حرية تداول العملة في غير بلد اصدارها يرد عليه كثير من القيود مما يترتب عليه نشوء سوق سوداء للعملة الاجنبية إلى جانب السوق الرسمية

حينما لا يراعى السعر للعملة الاجنبية حقيقة وضعها بالنسبة للعملة المحلية، وظروف العرض والطلب بين العملات، مما يعني صراحة ان النقود الاجنبية اصبحت سلعة في خارج بلد اصدارها، ويترتب على ذلك جواز التعامل الآجل فيها.

وقد لجأالفقهاء إلى نقل احكام النقود الذهبية والفضية إلى النقود الورقية دون مراعاة هذه النتائج كما انهم ابقوا للذهب والفضة احكامهما رغم فقدانهما لوظيفة النقود دون مراعاة لقاعدة ان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما، مما ادى إلى اضطراب في الاحكام يحتاج الموضوع معه إلى احكام جديدة تناسب هذا الواقع الجديد.

ـ ومنذ عصر مبكر تجاوز الفقهاء شرط التماثل في بيع المصوغات الذهبية بالنقود الذهبية اخذين في الاعتبار ان عنصر الصياغة ينبغي ان يكون لها مقابل في الثمن.

ـ كما انه بعد ظهور النقود الورقية اخذ الفقهاء في تقدير نصاب زكاة المال وفي تقدير صدقة الفطر، وكذلك في تقدير نصاب المال المسروق، اخذوا في ذلك كله بما يقابل المقادير السلعية والذهبية القديمة من العملات الورقية سنة بعد سنة وفقاً لسعر الذهب كمعدن من ناحية ووفقاً لتغير القيمة الشرائية للنقود من ناحية اخرى.

ومما هو جدير بالاعتبار عند اعادة النظر في احكام النقود هو ان ايا من الصور الحديثة للنقود لا يقوم بكامل الوظائف التي كانت تقوم بها النقود الذهبية والفضية بل ان بعضها لا يؤدي إلّا وظيفة واحدة وبصورة منقوصة غير كاملة.

فالنقود الورقية تقوم بوظيفة التبادل ولكن قيامها بوظيفتي القياس والمخزن للقيم يشوبه كثير من الاضطراب بسبب تذبذب قوتها الشرائية وتدهورها على المدى المتوسط والطويل.

والشيكات لا تستخدم مقياساً للقيمة لانها تستخدم العملة الورقية كوحدات حسابية لها، فهي تابعة لها من هذه الناجية، ولا تستخدم مخزناً للقيمة إذ تقيد صلاحيتها الزمنية بمدد معينة، ولا يوثق بوجود رصيد لها إلّا في حالات معينة كالشيكات المقبولة الدفع والشيكات المصرفية والشيكات السياحية، ولذلك لا تستخدم للادخار، اما استخدامها اداة للتبادل فيتوقف على مدى الثقة في وجود غطاء لها كما في الحالات المشار اليها.

اما بطاقات الائتمان فلا تستخدم مخزناً للقيمة لانها اداة ائتمان ليس إلّا كما انها

ليست مقياساً للقيمة فهي تستخدم العملات الورقية اساساً للحساب سواء عند استخدامها للشراء أو عند تسوية حساباتها، ويبقى استخدامها وسيلة للتبادل متوقفاً على قبول المحل التجارى لها، وعلى السقف الذي يحدد لحاملها ولا يجوز له ان يتعداه.

كما انه مما يحتاج إلى النظر هو تحليل الاحكام التقليدية للنقود وربطها بوظائفها المختلفة حتى يتيسر نقل الحكم القديم مرتبطاً بوظيفة النقود إلى الصورة الجديدة بما تؤديه من وظيفة كلية أو جزئية.

فإذا اخذنا كمثال وجوب التقابض في عقد الصرف، ووضعنا في اعتبارنا ان علة هذا الحكم هي تحاشي القرض الربوي اي تحاشي ان يكون سعر الصرف قد روعي فيه الاجل، فان استمرار تطبيق هذا الحكم على بيع الذهب كسبيكة أو مصاغ بعد ان لم يعد الذهب يؤدي وظيفة النقود، ينافى قاعدة ان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما، ويكون من حسن الفقه بالاحكام اباحة بيع الذهب بالاجل في الوقت الحاضر.

وإذا اخذنا مثالاً ثانياً الديون الطويلة الاجل، ومؤخر صداق الزوجة على سبيل المثال فان استحقاقه في اقرب الاجلين (الطلاق أو الوفاة) قد يتاخر إلى اربعين أو خمسين سنة بعد تاريخ الزواج وتصبح حينئذ قوته الشرائية تكاد لا تكفي وجبة غذاء بعد ان كانت تكفي لشراء عقار، وذلك بسبب الانخفاض المستمر في القوة الشرائية سنة بعد سنة، ناهيك عن التدهور الذي يحدث في مدى زمني قصير لبعض العملات كما حدث لليرة التركية والليرة اللبنانية والدينار الكويتي.

افلا يدعونا ذلك إلى ربط هذه الديون الطويلة الاجل مرة اخرى بما له قيمة ذاتية كالذهب أو الفضة أو العقار أو غير ذلك.

٢ ـ الوساطة المالية:

لم تكن هناك قبل ظهور نظام البنوك والشركات المالية مؤسسات تقوم بوظيفة الوساطة المالية بين من لديهم فائض من الاموال ومن هم بحاجة اليها إذ كان الطرفان يتصل احدهما بالآخر مباشرة ويتم التعاون بينهما اما على اساس المشاركة أو المضاربة أو القرض بصورتيه الحسن والربوي وكانت العلاقة الشخصية والمعرفة والثقة اساس هذا التعامل هذا فضلا عن امكان قيام من لديه فائض اموال باستثمارها مباشرة إذا كان لديه

خبرة في الموضوع.

وبعد تعقد الحياة التجارية وفقدان الثقة بين الناس فضلا عن ضرورة وجود خبرة متقدمة للقيام بالاستثمار المباشر فان الصور القديمة للتعاون تقلصت وبرزت وظيفة جديدة هي وظيفة الوسيط المالي الذي يقوم بتجميع المدخرات صغيرها وكبيرها ويقدمها للمشروعات المحتاجة إلى تمويل.

ونظرا لان هذا النظام ـ نظام الوساطة المالية ـ قد تبلور في عصر النهضة الاوربية وغياب المشروع الاسلامي المتطور فقد استخدم النظام صيغة القرض الربوي الذي كان ومازال مسيطراً في العلاقات المالية في الغرب وذلك في علاقة الوسيط المالى بكل من صاحب المال والمحتاج اليه ويحقق الوسيط ربحه من الفرق بين سعر الفائدتين.

وقد حاولت البنوك الاسلامية ان تقوم بهذه الوظيفة لتجنيب المسلمين ضرورة التعامل مع البنوك الربوية ووجد لتكييف علاقة البنك الاسلامي بكل من الطرفين (المودعين واصحاب المشرعات) عدة اقتراحات كالمضاربة والمشاركة والوكالة، ومازال الوضع قلقاً يحتاج إلى اجتهاد ويضع في الاعتبار الاول ان هذا التغير في المعاملات المالية تغير جذري يحتاج إلى اجتهاد جديد.

ومن امثلة هذا الاجتهاد الجديد قضية سلة الودائع لدى البنوك وكيفية معاملة المودعين الذين تصب فيها ودائعهم يومياً ولمدد متفاوتة وتخرج منها مبالغ لاستثمارها في مشروعات مختلفة دون ربط كل وديعة بمشروع معين، فعلى اي اساس تعامل هذه الودائع وكأنها مشاركة في المشروعات رغم عدم الربط بينها وقد اقترحت لحل هذه المسألة انشاء نوع جديد من المشاركة اسميته المشاركة المتوازية المعروفة في الفقه والقانون. (نشر البحث بمجلة بحوث الاقتصاد الاسلامي التي تصدرهاجامعة الملك عبد العزيز بجدة).

٣ ـ التأمين:

كانت علاقة التكافل الاسلامي بصوره المختلفة خاصة نظام بيت المال والاوقاف هي الملجأ لمن اصابته مصيبة في النفس أو المال. وكان هذا النظام كافياً لسد هذه الحاجة

بالنظر إلى مسؤولية الدولة عن رعاية ابنائها سواء منهم المسلمون وغير المسلمين من يعيشون في ظلها.

ولم تكن بذلك بحاجة إلى التفكير في نظم للتأمين على الحياة أو البطالة أو الشيخوخة أو الحوادث أو المرض أو غير ذلك من انواع التأمين التي نعرفها الآن.

ومع تدهور الدولة الاسلامية وتراخيها في القيام بوظائفها اصبحت هذه الحاجات مكشوفة لا يوجد ما يغطيها في نظم المجتمع الاسلامي الواقعية .

وفي نفس الوقت ومع ازدهار النظام الرأسمالي في الغرب ونشوء نفس الحاجات في المجتمعات اتجه التفكير ابتداء إلى انشاء نظام للتكافل بين اصحاب المهنة الواحدة وبدأ ذلك بالتحديد بين اصحاب السفن التي كانت تنقل البضائع عبر البحار والمحيطات إلى بلاد نائية ونشأبذلك التأمين التعاوني حيث يدفع كل صاحب سفينة قسطاً إلى جمعية التأمين أو شركة التأمين، ومن مجموع هذه الاقساط يدفع لمن تصيبه كارثة ما يعوضه عما فقده.

ثم نقل النظام الرأسمالي هذه الفكرة إلى مجال النشاط التجاري (اي الذي يبغي الربح) ونشأ بذلك نظام شركات التأمين التي تسمى بالتجارية حيث يجتمع رأس مال الشركة الاصلي من مساهمين يبغون الربح ثم تجمع الشركة اقساطا من المؤمنين الذين يريدون تغطية مخاطرهم وتقوم الشركة بالدفع الى من تصيبه مصيبة على نفس النحو الذي تقوم به جمعيات وشركات التأمين التعاوني وتحتسب الاقساط والتعويضات في كلا النوعين من التأمين بنفس الطريقة.

غاية ما في الامر من الخلاف بينهما هو ان الفائض من الاقساط بعد دفع التعويضات يضاف في النظام التعاوني إلى رأسمال الشركة أو الجمعية لتدعيمها، بينما في نظام الشركة التجارية فان هذا الفائض ـ بعد تجنيب الاحتياطات اللازمة ـ يوزع على المساهمين في الشركة.

والمهم ان نلفت النظر إلى ان شركات التأمين التعاوني لا تعوض من تصيبه مصيبة إلّا إذا كان مشتركاً في الشركة.

وقد اختلف الرأي بين علماء الاسلام المعاصرين حول الموقف من هذه الشركات بنوعيها وان كان هناك شبه اجماع على حل التعامل مع الشركات التعاونية وظلت

الشركات التجارية محل نقاش حتى يومنا هذا، ولعل في تصور البعض ان الشركات التعاونية بحكم هذا الاسم التعاوني تكون مقبولة اسلامياً مع ان الحقيقة كما اوضحنا انها لا تعاون إلّا من كان مشتركاً فيها بينما التعاون الاسلامي يكون موجها إلى المحتاج بصرف النظر عن انتمائه أو عدم انتمائه كما انه لا يفيد غير المحتاج وهو ما لا تفعله الشركات التعاونية إذ ياخذ المشترك فقط دون غيره تعويضاً يتفق مع حجم القسط الذي دفعه وبصرف النظر عما إذا كان محتاجاً أو غير محتاج.

هذا فضلاً عما اشرنا اليه من ان تقنيات العملية واحدة في كل من النظام التعاوني والنظام التجاري.

ولا شك انه في ظل نظام اسلامي تقوم فيه الدولة بواجبها في رعاية ابنائها لا تكون مسألة التأمين مثارة بمثل هذه الحدة إذ تبقى نشاطا اضافياً يحتمل القبول أو الرفض.

ولكن حتى تقوم مثل هذه الدولة فان المسلمين يبقون في حرج شديد نتيجة تعرضهم لمخاطر دون وجود من يكفلهم عند وقوعها ومن هنا كان بحث هذا الموضوع كنظام مستجد تدعو اليه الحاجة في المرحلة الانتقالية التي لا يعلم مداها إلّا الله حتى يقوم النظام الاسلامي الكامل.

٤ ـ الاعتمادات المستندية:

نشأ نظام الاعتمادات المستندية كترتيب بين البنوك (بنك المشتري ومراسليه في بلد البائع وبنك البائع) ذلك حتى يطمئن المشتري إلى شحن البضاعة المطلوبة له ويطمئن البائع إلى دفع الثمن له.

وحيث يعرف كل من المشتري والبائع احدهما الآخر ويثق فيه فلا يكون ثمة حاجة إلى هذا النظام إذ يستطيع المشتري ان يطلب من البائع هاتفياً أو بالبريد ان يشحن له البضاعة المطلوبة ويقوم بتحويل الثمن له بالطرق المعتادة.

وتتلخص عملية الاعتماد المستندي في ان المشتري يطلب من بنكه فتح اعتماد للبائع مقابل تسليم البنك المستندات المثبتة لعملية الشحن مع فاتورة البيع ومع بوليصة التأمين ان اشترط ذلك وغير ذلك مما قد يرغب في اشتراطه (كشهادة لمنشأ البضاعة من السلطات المختصة وكشهادة فحص للبضاعة على ارصفة الميناء

قبل الشحن بواسطة مكاتب متخصصة للتثبت من حقيقة البضاعة المشحونة ومطابقتها للمواصفات).

والاصل ان يودع المشترى الثمن لدى بنكه ولكن في غالب الحالات يكتفي البنك بأن يطلب ايداع ١٠ إلى ٢٠ ٪ فقط عند فتح الاعتماد.

ويقوم البنك بعد ذلك بابلاغ مراسله في بلد البائع ان ثمة اعتماد مفتوح لديه وبشروط هذا الاعتماد فيقوم البنك المراسل بابلاغ ذلك إلى البائع الذي يقوم حينئذ بتجهيز البضاعة وشحنها، ويسلم إلى البنك المراسل اوإلى بنكه الخاص ان كان ذلك ايسر له المستندات المطلوبة، فيقوم البنك بالدفع فوراً اليه، ويرسل المستندات إلى بنك المشتري الذي يقوم بتبليغ المشتري بوصول المستندات فيقوم بسداد باقي القيمة إلى البنك ويتسلم منه المستندات التي بموجبها يتسلم البضاعة عند وصولها.

وهذا النظام كما يتضح مرتبطة أجزاؤه بعضها ببعض ويدخل عليه احياناً بعض الاضافات أو التعديلات كأن يكون قابلاً للالغاء من طرف المشتري وهذا نادر إذ الغالب ان يكون غير قابل للالغاء، وان يكون قابلاً للتحويل من البائع إلى بائع آخر مما يسهل قيام الوسطاء بتنفيذ الاعتمادات بواسطة المنتج الاصلي وذلك بتحويل الاعتماد لصالحهم (وبطبيعة الحال بسعر اقل)، ويكون الاعتماد في كل الاحوال له مدة صلاحية محددة يسقط إذا لم ينفذ البائع العملية خلال المدة إلّا إذا اقتنع المشتري بعذر البائع وقام بتمديد مدة صلاحية الاعتماد، إلى غير ذلك من التفاصيل والشروط.

ونظراً لان التعامل بالاعتمادات المستندية يتم غالباً بين بنوك في دول مختلفة فقد دعت الحاجة إلى بلورة احكامه التي استقر عليها عرف التعامل بين البنوك في نماذج وضعتها غرفة التجارة الدولية وشملته اتفاقات دولية لالزام الاطراف باحكامها.

وتقوم فكرة الاعتماد المستندي في هذا التنظيم على اساس ان البنوك لا تتعامل في البضاعة وانما تتعامل في المستندات التي يطلب منها استيفاؤها فهي لا تحوز البضاعة ولا تتملكها إلّا إذا امتنع المشتري عن سداد باقي القيمة فيقوم بنكه حينئذ ببيع البضاعة لاستيفاء حقه (ولاحتمال ان يكون البيع باقل من حق البنك فانه يراعى ذلك عند تحديد الجزء الذي يطلب من عميله دفعه عند فتح الاعتماد).

ومن هذا يتبين اننا بصدد نظام ليس بالبيع ولا بالوكالة ولا بالحوالة ولا بالاجارة

ولكنه مزيج من ذلك كله وفقاً لشروط معينة تحكمه كمعاملة واحدة لا تقبل التـفكيك والانفصال.

ومن هنا يتضح عدم امكانية تأسيس حكم هذه المعاملة شرعاً على اساس تفكيكها إلى اجزاء كما يحاول بعض المفتين ذلك.

كما يتضح ان قيام البنوك الاسلامية بالدخول مشترياً وبائعاً من خلال عملية الاعتماد المستندي تنفيذاً لعقد المرابحة المعقود بينها وبين عملائها امر مخالف لنظم الاعتمادات المستندية كما نظمتها غرفة التجارة الدولية، وبطبيعة الحال تنتفي هذه المخالفة إذا تمت عملية المرابحة مع شركة تابعة للبنك الاسلامي ويقتصر دور البنك حينئذ عـلى تـنفيذ الناحية الفنية شأن البنوك الاخرى.

والموضوع برمته يحتاج إلى نظرة جديدة لان هذا النظام كما تـبين يـقوم بـوظيفة محددة لم تكن موجودة من قبل.

ومن هذه الامثلة للتغير الثوري اوالجذري وما سبقها من امثلة للتغير التطوري يتضح حاجة الفقيه إلى دراسة واقع الحياة التجارية والاقتصادية دراسة مفصلة حتى يكون رأيه في انزال الشريعة على الواقع مبنياً على اساس سليم.

منهجية التشريع الاسلامي

د. حسن الترابي*

الدفع الاسلامي ودواعي المنهجية المتجددة

مراحل الدعوة:

كانت الدعوة الاسلامية لدفعها الأول تذكيراً للأمة الغافلة بأصول الاسلام وتثبيتاً للفئات المفتونة بالمذاهب الغازية. وكانت تستغني عن الافاضة في بيان فروع الاسلام لأن القضية المحورية في الخطاب والجدال انما كانت هي توبة الأمة من حيث المبدأالاسلام بعد النسيان والانحطاط أو الطمأنينة بحقه في وجه المذاهب التي راودت المفتونين من أهله.

بل كانت حاجة الاعتزاز بالاسلام تدعو إلى الاعتصام به شرعاً وتاريخاً ومفاخرة الغرب والشرق بتراث الاسلام ودرء الشبهات التي يلقيها الكائدون للاسلام، والاغضاء من علل التراث حتى لا يجد الذين ينقدونه ذريعة للنيل من أصل الدين.

أما وقد تقدمت الدعوة الاسلامية منذئذ بمجتمع الخطاب من مرحلة التذكر والاطمئنان إلى مرحلة التدبر والعمل، وطرحت قضايا التطبيق، فقد حق على الدعاة أن يخوضوا من بعد في بيان الاسلام اجابة للسائلين الذين ينشدون بيان مناهج الاسلام على صعيد الواقع بعد أن سلّموا بحقه على صعيد الاعتقاد، وهداية للعاملين الذين يريدون تمكين أحكام الاسلام في شتى شعاب الحياة. ولئن كانت المرحلة ماتنفك تحمل جراثيم ما سبق وتنطوي على مجاهدات بين الارادات السياسية المسلمة واللادينية ومحاولات تمحيص الزعامات والمبادرات الصادقة والمنافقة، فان واقع المسلمين قد توجه بقدر تاريخي غلاب نحو مشارف مرحلة البيان المنهجي لا الخطابي فقط، والجهد التطبيقي لا النظري فقط.

---

* دكتوراه دولة في القانون الدستوري من جامعة السوربون، سنة ١٩٦٣.

ثم هانحن وقد تجاوزنا عقدة الدفاع نقبل على التراث الفقهي والتشريعي لنقرأه لانفسنا قراءة معتبر لا معتذر يريد أن يستعمله ويعمل به يقومه ويقدره لا أن يوقره ويفاخر به.

وها نحن نرجع إلى أصول الاسلام لنتخذها مرجعاً نستنبط منها مناهج تهدي حركتنا وتوظف الطاقات الهائلة التي فجرتها دفوع الصحوة الاسلامية. بل نشفق أن نرى تدفقات هذه الطاقة تنفجر وتتصاعد نحو غايات في تمكين الدين يقصر عنها رصيدنا من العلم والفقه بالدين إلّا أن ينصب لها شعارات مبهمة، وتوشك هذه المفارقة بين تقدم الارادة الاسلامية وتخلف العلم أن تؤدي إلى محنة: تتيه قومة الاسلام في مسالك ضالة أو تافهة أو تتبدد في صراعات هوجاء وتذهب ريحها وتدور على المسلمين دورة احباط وانحطاط وفتنة جديدة.

ثورة الاجتهاد

لقد ساقتنا مراحل الدعوة حتى وقفنا فجأة على فجوة خطيرة بين زادنا من فقه الدين وحاجاتنا في تمكينه، ذلك ان اعادة الاعتبار للتراث الفقهي قد كشفت عن قصور كبير في رصيدنا الفقهي اذا طلبناه للوفاء بواقعنا المتجدد، فعلى ما فيه من ذخائر شاهدة على رقيه البعيد بالمناظرة إلى ما كان يوازيه تاريخياً من التراث الوضعي، وعلى ما فيه من باقيات صالحات لهذا الزمان والمكان أو هاديات لما يصلح، فانه قد كان استجابة للبيئة التي نشأ فيها وتنزل عليها من أصول الشرع، كسباً اجتهادياً ينفعل بالبيئة أيضاً ويخاطبها مباشرة.

وقد حدثت منذئذ تحولات مادية وثقافية كبيرة، لا تطوراً وتراكماً من تقدم المسلمين، بل طفرة جرتهم اليها هجمة الحضارة الاجنبية الغربية، هكذا نشأت قطاعات واسعة من الحياة جديدة لا يشملها الفقه التقليدي ولا يغطيها، وهكذا تبدلت أسباب المصالح والمفاسد وعلاقات التعامل وظروف الوجود الحضري بوجوه جعلت كثيراً من خيارات الفقه الاجتهادي غير مناسبة ولا متكيفة مع الحاضر، وهكذا كررنا النظر الماضي في ضوء آثاره الحاضرة ومقارنته بتاريخ الآخرين فبدت لنا وجوه لنقد بعض خيارات قديمة اجتهد أهلها صادقين فأخطأوا ولم يظهر تأويل اجتهادهم إلّا عبر التاريخ.

وكلما اشتد الوعي بالفقر إلى الاجتهاد المتجدد استكمالاً واستدراكاً للتراث أخذت

المحظورات والمحذورات في الاجتهاد تتقهقر لصالح الطلاقة الفكرية، فسد باب الاجتهاد الذي كان قد تخلف واقع أكثر منه فتوى اجتهاد لازم، لم يَعُدْ يذكر إلّا لينكر، وماقدر الذين سنوه قديماً من تحصين للمسلمين من فتنة الرأي الضال في حال الجهل والفرقة بالبدع المحدثات والنحل المستجدات، كل ذلك مهما كان حقه لحين من الدهر قد حال منقلباً، اذ ألفى المسلمون أنفسهم من شدة الجمود في فتنة وفزع كثير من ضيق رصيدهم الفكري إلى شتى المذاهب الغربية، واذاً غدا الاندفاع في الاجتهاد ضرورة لهداية المسلمين ولطمأنينتهم ولتوحيدهم، ضرورة لا يغني فيها مجرد فتح الباب.

ولئن كان بعض المنفعلين بالاشفاق القديم من الحرية يحاولون كفكفة الانطلاق بتغليظ شروط الاجتهاد وارهاب المجتهدين في آرائهم مهما سلموا بأصل اباحة الاجتهاد لئن كان ذلك كذلك فقد اجتاحت ضرورات الحاجة للاجتهاد ما هو شطط من هذا وذاك، فضوابط الاجتهاد هواد لا كوابح تعيق الحركة وهي موجهات لمن يعالج الفقه أن يتأهل لذلك وللمخاطبين أن يقوموا المجتهدين حسب كسبهم من العلم والتقوى، وليست حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلداً حتى يبلغ حرفها ويظل المجتمع متميزاً بها بين عامة معزولة عن تكليف التفكر في الدين وشذاذ يحتكرون أسراره، أما التربص بالمفكرين رمياً لبنات فكرهم بأنها غرائب لم يقل بها أحد، كأنه لا يجوز لاحد أن يضيف إلى كسب المسلمين شيئاً يلقي به ربه ـ أو قذفاً لهم أنفسهم بفساد الطوية ـ فذلك موقف مبني على سنة المجتمع المسلم في التثبت وتمحيص الغريب بمعايير الاصالة الشرعية، ولكنه منذ انحرف إلى مصادمة لحاجات التقدم نحو مثالات الاسلام وكمالاته في الواقع المتجدد لم يعد إلّا تنطعاً تتجاوزه بيسر طلائع النهضة الاجتهادية، ومسحة عابرة لما ينشر من الآراء الخارجة عن المعهود لدى الجمهور تنبئ عن تضاؤل بأس غلاة المحافظين الذين ينكرون كل جديد، سواء عندهم أصدر عن ولى الاسلام والمسلمين لايخالفهم إلّا إلى ما هو أولى بهم من أصول الدين الحاكمة ومقتضياته الحاضرة أو عن عدو يريد أن يتذرع بجزئيات الانحراف إلى المروق من أصل الدين والانقطاع عن تاريخه، فالحاجة قائمة اليوم ملحة للاجتهاد، والمجتمع المسلم منفتح لتلقي الفقه المتجدد والمتصدون لذلك يتكاثرون، وان كان أكثرهم يؤثر التقية ويوراي في اجتهاده فيقول انه مفكر لا فقيه أو باحث لا يجتهد أو أنه يرى رأياً لا يصدر عن فتوى وينبش في التراث على شفيع لرأيه الغريب وما أثرى التراث وأجمعه لاحتمالات الرأي ومسالكه.

الفوضى المنهجية

قد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية وان شئت قلت الخواطر والافكار والابحاث والآراء، ولكن الذي يدعو لبعض القلق أن هذا الدخول الحي لساحة الاجتهاد قد حجب ضرورة التواضع على قضية المدخل والمنهج، فاستقراء الصادرات عن الحركة الفكرية الاسلامية الحديثة يكشف عن ابهام منهجي كأنه تغافل عامد، وتحليل المواقف الفكرية بحثاً عن منهج ضمني غير مصرح به تنتهي إلى اضطراب منهجي بعيد، ولربما يكون في طبيعة كل نهضة فكرية أن تؤثر السذاجة الفطرية والطلاقة المسلكية حتى يتوافر رصيد من التجارب الفكرية تبنى منها مادة لمنهج ينظم مساقات الفكر، ولكن يبدو لي أن آثار غياب المنهج الهادي الضابط جد خطيرة.

ففي الساحة مواقف جانحة توشك أن تضل بالفكرة في غمرة من هذا الغموض المنهجي، فمن المنتسبين إلى الفكر الاسلامي ـ والله أعلم بالنيات ـ أناس غلوا بكلمات منها (المقاصد فوق النصوص) و (روح الدين لا حروفه) و (الاولويات الناسخة)، وانتهوا الى تعطيل القطعيات من الاحكام، ومن المنتسبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شِرْعةً وتاريخاً محض تراث يلتمسون فيه العناصر (الايجابية) التي توافق أهواء النهضة كما تلوح لهم ويطرحون (السلبيات)!..ومن علماء الدين تلفيقيون انتقائيون يُصرفون الاحكام حتى تصادف ضغوط الواقع، ومحللون يتعسفون التأويلات حتى يبرروا ويمرروا ما يشتهي الغالبون، ومن أبناء المسلمين مفكرون ذوو عقائد لا دينية لكنهم تفننوا في تزييف المعاني والالفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغرير بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون.

ووضوح المنهج حتى ان لم يكن صارماً هو الذي يفضح الضلال ويقوم الجنوح.

وكان للمسلمين أن يعولوا على ما يعصمهم من الضلال والفرقة من وعي شعبي ورأي عام يتجلى عن اجماع موجب ينظم وجهة الامة في وجه شتات الرأي أو سالب يحصن الامة من دعوات الزيغ، أو من سلطان عام ينظم أهليات العلم ومشاورات العلماء ويتبنَّى اتجاهات الاجماع بما يحفظ أمر الدين، ولكن الجمهور والسلطان المسلم كلاهما ضئيل العلم مختلط النيات لا تعويل عليه إلّا قليلاً، لذلك يلزم تأسيس المبادرات الاجتهادية جميعاً على منهج معلوم صريح، والاعتصام بالمنهج المختار في تحرير مسالك الرأي حتى يكون الناظر الناقد على بينة من مشروعية المنهج لا تربكه شعاب الرأي وفرعياته

وحتى يتواضع الفقهاء والمفكرون على معالم منهج مختار يعتصمون به لضبط مخرج الرأي ولجمع شتاته، ويحتكمون اليه لضم الخلاف وتمحيص الزيف وعزل خواطر الهوى المعربد والشهوة المطلقة.

الاصول القديمة

قد يذهب ذاهب إلى أن لنا في منهج أصول فقه الاحكام والتشريع القديم عاصماً من الزلل والفرقة، فاذا سئل لِمَ يستغن بالفقه القديم أن يفي بحاجاتنا ويصلح أمرنا ويوحد كلمتنا، فرّق بين الفروع التي هي كسب اجتهادي بشري لاحظ له من الخلود إلّا بقدر اصابته لعين الحق المحكم واجابته لحاجات الواقع الراهن، والاصول التي هي أمهات معاني الدين، قطعيات محكمات لا خلاف عليها، وثابتات خالدات لا تتقادم، وليس ذلك الا خلطاً بين أصول الدين ـ الكتاب والسنة ونصوصهما، وأصول التفقه في الدين ومناهج تنزيله على الواقع، وذلك كسب مؤسس على قواعد خالدة دائر على محاور ثابتة ولكن يدخله الرأي غير المعصوم واعتبار الواقع غير الثابت، ومن ثم يطرأ عليه احتمال الخطأ ويقع فيه الاختلاف، وتجري عليه سنة الله في كل كسب بشري من دورات التقادم والبلى ثم التجدد والنهضة.

أما أن أصول الفقه والتشريع ـ ولا أقول أصول الشرع ذاته ـ قطعية، لا يرد فيها الخلاف فذلك وهم عند من لم يطلع على كتب الاصول وخلافاتها وجدلياتها، أو من لم ير كيف يتقارب الائمة شيوخاً وتلاميذاً ثم يختلفون على قبول روايات الحديث اذا أرسل سندها أو عارضت السنن المشهورة مثلاً، أو على مناهج تفسير النصوص، أو على معنى الاجماع ومداه وحجيته، أو على مشروعية القياس ومعياره، أو على المصلحة وتعريفها ومداها واعتبارها، أو على غير ذلك من وجوه بيان الاحكام أو القواعد الجامعة للاحكام.

أما أن علم الاصول ينطوي على مقولات خالدة فذلك أمر قد يجوز على قارئ الاصول الذي يجري مسالك الاستدلال النقلي والعقلي فينسبها إلى أدلتها في الشرع والعقل ويتوهم أنها أزلية عقلية مطلقة.

والحق أن التبصر في مقالات الاصوليين وفي تطورها واختلافها يومئ إلى وجهين في التعلق، الاستنتاج من أدلة الشرع وأحكامه وهو الاصل والاستنباط من بيئة الواقع، وهو الاصل الادنى، وليس الدين إلّا محاولة توحيد بين المثال الاعلى المنزل من السماء

وواقع الابتلاء الظرفي القائم في الارض، فالمثال والواقع ينطويان على مفارقة هي صميم الابتلاء، والتدين هو محاولة توحيدهما حتى تدار الحياة بظروفها المتقلبة بوجه يلتزم الحق الواحد في كل حال.

فالمحاولات تتقلب مع تقلب الظروف والابتلاءات، وصور التدين بسبب هذا العنصر قد تتقلب لتضمن ثبات جوهر التدين.

فعلم الاصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو التي تكاملت فيها ابنيته وصياغاته الاخيرة، ولذلك تلبس بمفهومات المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله ومصطلحاته، أدوات للوضوح والاستقامة، ومن ذلك غدا علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل ولكنه جاء عقيماً منبتاً عن الواقع الخصب بالحياة، ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقهاً أو يمارس اجتهاداً، هكذا كان مصيره في التاريخ لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقه وتحجز من بعدها إلّا في أحوال أفلت المجتهدون فيها من المعهود الاصولي، ولا يمكن أن تغشانا الغارة الفكرية الغربية بخيرها وشرها ومناهجها المنطقية الوضعية والنسبية والتجريبية دون أن تبدل المعطيات الفكرية الاساسية التي أثمرت الفقه الاصولي القديم، فكما سخر سلفنا الثقافة اليونانية لشرح الدين وفهمه يمكن أن نسخر الثقافة العلمية راجين أن نجتنب زللها ونوافي الحكمة فيها.

والاصول القديمة كذلك انما خاطبت ـ ولو دون تصريح ـ الواقع المادي والحضري والاطار الاجتماعي والسياسي الراهن، وتأثرت به بغير ريب، فبروز المصالح العامة مثلاً أشبه بالمجتمعات الحضرية الكثيفة التي تشترك على المرافق وتلتحم بعلاقات صحية وعلمية وسلوكية، وكلما تطور المجتمع في ذلك الاتجاه ظهر ما كان ضئيل الطروء والاعتبار من المصلحة، ودور الشورى العامة والسلطان في نظام الاحكام أشبه بمجتمع محدود وثيق أو بمجتمع واسع الارجاء لكنه موصول بأسباب النقل والاتصال العام، ولذلك قد يتطور النظر في الشورى والسلطان من الاعتبار إلى الاهمال ثم إلى الاعتبار، وهكذا كان الامر في عهد الصحابة ثم في عهد نضوج فقه الاصول ثم في العهد الحاضر.

ومهما يكن فان تراكم التجارب التاريخية في التعبير والتفكير يُنشئ دواعي التجديد، ففي التاريخ امتحان لجدوى المفهومات الاصولية وأثرها وفي مصائره حكم على كونها ـ مهما اجتهد النظر فيها استقبالاً ـ ذرائع لمقاصد الدين أو لمفاسد في حساب الدين، فالنظر

الراجع يستفيد بدليل المآل ويقضي للتاريخ أو عليه، ويحكم على بعض المواقف الاصولية، ان قد زادتنا فقهاً أو تبلداً وان قد مكنت حكم الدين أو ضيعته.

ثم ان اللغة أيضاً عرضة للتطور وقد يجنح بها الاصطلاح نحو الضيق أو السعة وقد ينزلها على وجوه جديدة من المعنى حتى توشك أن تنقطع عن معاني اللغة عند التنزيل أو تجانب مصطلح القرآن والسنة أو تتطور وتتبدل فتعيق التفاهم عبر الاجيال، ولربما كان كثير من الخلاف في أمر الدين مرده إلى مشكلات الاصطلاح اللغوي وتطورات معاني الكلمة وظلالها وايحاءاتها عبر القرون، وكل نهضة جديدة قد يكون في توقانهاالاصول الاولى توبة أيضاً بالكلمات إلى معانيها الاصلية، وقد يكون في تأثرها بالاستعمال الدارج للغة وفي مقارنات اللغات والترجمة ما يدعوها إلى اصطلاح غير التقليدي.

هكذا قد يكون تبويب مسائل الاصول أو ترتيبها، من حيث هو فن مصوب لاغراض في الواقع العلمي والعملي، واصطلاحات الاصول من حيث هي وسائل تعبير يقصد بها التأهيل والتذكير بالشرع وبالتاريخ أو البيان والشرح والبلاغ للمخاطبين، قد يكون ذلك كله موضعاً لتطور وتجديد.

ان بعض اطروحات علم الاصول أو منهج الفقه والتشريع الاسلامي التقليدي وبعض مصطلحاته لا تشفي حاجات النهضة الفقهية ولا تناسب البيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة ولا تلبي دواعي اتخاذ المنهج كما تقدم ذكرها، فلا مشاحة في ثبوت القرآن وحجيته ولا في حجية السنة بل لا تثور مشكلات ذات بال اليوم في رواياتها ولافي روايات اللغة، ولا ينفك منهج التفقه في أي زمان عن الاعتبار بالامثال في تأصيل الاحكام وبالمصالح في تنزيلها، كما لا ينفك منهج التشريع عن لزوم سنة المسلمين واجماعهم وأمرهم العام، ولكن منهج تفسير النصوص وتفصيل الاحكام عليها، ومسالك القياس والتمثيل والاعتبار، وتحرير مقاصد الدين وذرائع الصلاح والفساد في الطبيعة والمجتمع، وطرائق تعبئة الرأي العام بالتناصح والشورى، وصور التعبير عن الارادة العامة الرشيدة بالاجماع والعرف، وأشكال سلطان الجماعة ونظامها أمارة وقضاء، كل ذلك أمور متجددة.

فظروف الواقع وظروف الزمن لا تحاصر علم أصول الاحكام أبداً ولا تتجاوزه بوجه مطلق لانه مؤسس على عناصر ثابتة من شرع الله الخالد، ولكن تلك الظروف في حولانها تنال منه بوجه ما لانه ينطوي على عناصر كسب بشري ينحصر في نسبية الظرف

وينفعل بطروء الحادثات.

فمن الثابت في أصول الشرع، ومن ذي القيمة الباقية من علم أصول الفقه ونظام الاحكام التاريخي، ومن مادة الاجتهادات الاصولية المتطورة التي صدرت بأثر البيئات التاريخية المتعاقبة من أجل الوفاء بمقتضى منهج فهم الدين فيها، ثم من مدد الثقافة العصرية ومن عطاء التجربة الاجتماعية الراهنة ومن طبيعة الحاجات الحاضرة لفقه الدين ولتمكينه في الواقع، من كل ذلك يلزم أن يصاغ المنهج الاصولي الجديد لتنظيم الثورة الاجتهادية ألا تضل أو تتشتت أو ترتبك.

نحو منهجية توحيدية اشتمالاً واعتدالاً

التوحيد

التوحيد هو الموقف الديني القويم الذي يجمع مفارقات الحياة ويسوي اختلالاتها، والاشراك هو التورط في التناقض والمشاكسة، فمن توحيد الله تصبح الحياة كلها منهجاً موحداً لعبادته ويمكن الابتلاء في أن ظروف الحياة تتجه بالانسان نحو الشتات، فالغيب والشهود والباطن والظاهر في وجوه الوجود تبدو متفارقة، والعاجل والآجل والنظام والحرية والعام والخاص في صور الحياة تبدو متناقضة، والتجريد والتجريب والوحي والنقل والعقل في مصادر النظر تبدو متناسخة، وكل شهوة أو هم من هموم الدنيا يطغى حتى يكاد يحتكر بال الانسان دون سواه وكل مفهوم أو تصور من المعقولات يزين حتى يكاد ينخسف ما سواه، تلك كلها ضروب ابتلاء للانسان أيشرك فتتجاذبه المتباينات أم يوحد شتات الهموم والخواطر فيستقر ويطمئن.

فالمنهجية الفقهية أو التشريعية الاسلامية منهجية توحيدية قوامها أولاً الشمول والاحاطة بأبعاد الوجود الكوني، وبالبشر أجمعين، وبالامة قاطبة ثم بالحياة بشتى جوانبها ووجوهها أولها وآخرها، ظاهرها وباطنها، ما اتصل منها بشأن السلطان والجماعة أو ما لم يعن إلّا خويصة النفس.

وقوام المنهجية الاسلامية ثانياً العدل والاستقامة والقصد والتوازن بلا افراط أو غلو أو شطط في الاستقطاب بين الفرد والمجتمع أو المجتمع والسلطان، وبين الاجمال والتفصيل أو التنظير والتطبيق أو القطعية المزانة، وبين الظاهر والباطن أو الغيب والشهادة أو الوحي والعقل وبين الطلاقة والنظام أو الشكل والجوهر ونحو ذلك مما يبدو متبايناً في نظر الانسان ومما يهدد بأن يفرق حياته ويشققها.

الشمولية في مدى الاحكام وصورها

مادام الاصل في الحياة هو التوحيد فالاصل والمنهج في الاحكام أن تغطي جوانب الحياة كافة، وتحيط التكاليف بالانسان حيثما كان وتتجلى من خلال كل الصور، وتقع بشتى درجات الالزام، وتكتنف بكل أنواع الجزاءات، لكن هذا الاصل ما روعي حق رعايته في تاريخ المنهج الفقهي الاسلامي، اذ جنح النظام الفقهي نحو التركيز على خصوصية الاحكام، بينما ضيع الاصل تماماً في النظم الوضعية فأصبح شأن القوانين هو الحياة العامة ليس الا.

ومن جانب آخر تمايزت في النظم الوضعية التكاليف ذات الجزاءات المعنوية والغيبية وذات درجات الالتزام المرنة فسميت هذه أخلاقاً على هامش من الحياة، أما القانون القطعي الالزام المحدود المدى ذو الجزاءات المباشرة فقد احتاز متن نظام الحياة.

أ ـ المدونات التشريعية الرسمية والفقه الخاص:

لقد أصابت المجتمع المسلم قديماً علل في تدينه مردها إلى ضعف الايمان الذي يهدي ويدفع لتحري الحق أو إلى شدة فتنة الواقع الذي يطرح الحقيقة ويبتلي المؤمن أن يوحد الحقيقة والحق، وتجلت هذه العلل أولاً في الحياة السياسية والمفتونة عن نبات الايمان وضوابط الشرع، ثم تجلى ذلك في تباعد فقه الدين عن ذلك المجال، ثم طبع ذلك منهجية التفقه فغدت أصول الفقه أنسب للفتاوى الفرعية في شؤون الانسان والحياة الخاصة وأقل مناسبة للاحكام العامة التي تصلح المجتمع ويبسطها السلطان، هكذا غاب دور أولي الامر وغابت الشورى وأهملت المصلحة وعرفت مسالك الفقه تعريفاً ضيقاً لتصدر عنها أحكام فرعية قطعية لانها تصدر في حق فرد غالباً وتصدر عن فقيه فرد يخشى في رأيه الزلل.

أما مجتمعات المسلمين اليوم فلاتقتصر مصيبتها على كونها أخضعت لنظام الاحكام الوضعية فكفرت ببعض الكتاب وظلمت في علاقاتها وفسقت عن أصالتها، بل وضعت عليها الاحكام بمنهجية غريبة حديثة قوامها التشريع الرسمي السلطاني، لان ذلك المنهج أنسب في بسط الاحكام المقطوعة من جذور الثقافة الفقهية، وفي‌فرض توجه غريب على المجتمع من قبل السلطة المتمكنة، ولان الغرب قد تطور بمنهجية القانون من النظام الفقهي العرفي أيام جموده القديم إلى النظام التدويني الرسمي بعد التطورات المادية التي وحدت الحياة الاجتماعية وأعلت دور السلطان وكلمته.

وكثافة التشريع السلطاني من ثم لها دواع من ضرورات الواقع المادي ولها دواع من القيم والنظم الكلية السياسية والحضارية، ولربما يحتاج المسلمون في ظروف الانتقال من حال الانحطاط المشوب بالجاهلية والاغتراب إلى حال الاصلاح والتقدم الاسلامي، أن يخططوا مسيرهم وألا يكلوه للتطور الفقهي البطيء العفوي، لانه أمر تغيير واسع وناجز يناسبه التخطيط والتدوين، حتى تتمكن نظم التدين وتستدرك أحوال التخلف وتستقر حركة المسلمين، فتتوازن فيها أدوار التشريع الرسمي القطعي وأدوار الفقه والقضاء في تطوير الاحكام، وتتحد التشريعات والمسنونات الرسمية مع البيئة الفقهية اذ لا تصدر من مادة الفقه ولا تسري إلّا والفقه يغذوها ويكيفها، ويرجى في حال الاستقرار المتوازن أن يكون التعويل الاكبر على الفقه لانه أشبه بنظام ديني موصول في حيثياته ودقائقه بعقائد الامة وأخلاقها، مؤسس على وحي الوجدان المؤمن قبل أن يؤسس على أمر السلطان، منسوب إلى المجتمع تلقاء وعرضاً قبل أن ينسب إلى سلطان ذلك المجتمع.

وليمهد الوضع لذلك المثال المتوازن لابد من أن يضطلع السلطان بدوره في تقرير الاحكام وضعاً، كما يضطلع الفقه والقضاء بدوره في تحريرها اجتهاداً لاول عهد التوبة الى الشريعة، ولابد في منهجية الفقه والتشريع أن يراعى التوازن الذي يمكن من أداء هذا الدور وذاك.

ب ـ العقيدة والأخلاق والقانون:

الجنوح الآخر في فقهنا التقليدي المتأخر أنه اتجه من واقع التخصص والشرح الفني الى أن يستقل بفقه العمل عن فقه العقيدة، فتبدلت المصطلحات التوحيدية الشاملة مثل (الشريعة) والفقه إلى مصطلحات للعمليات لا للعقائديات، وجردت الاحكام العملية من أبعادها الاعتقادية، من حيثياتها ومقاصدها ودوافعها الواعظة، لكن هذا الجنوح لم يبلغ الامر فيه ما بلغ في النظم الوضعية التي أدت آفة العلمانية اللادينية المستشرية فيها إلى أن يتباعد أيضاً ما بين القانون والاخلاق والتدين، فما كان متصلاً بالنيات، وما كان جزاؤه غيبياً، وما كان يعني الانسان ولو في خلوته وخاصته، وما كان التكليف فيه ندباً أو كراهة، وما كانت البينة فيه والعقوبة موكولة إلى ضغوط المجتمع المارنة، وما كان جزاؤه المكافأة والاجر لا العقوبة البدنية والمالية غرماً أو تعويضاً، كل ذلك أخلاق.

ان المثال الاسلامي ـ كما تجسد أو كاد في عهود راشدة ـ أن يكون كل ذلك موحداً وأن يكون نظام الاحكام وضوابط السلوك شاملاً، وقد تدعو حاجات الشرح والعمل أن

يكون لكل علم ذوو اختصاص يعمقون مباحثه أو أن يميز بين التكاليف التعبدية والاخلاقية والقضائية، وأن نكيف مناهج التعبير والتطبيق شيئاً ما دون أن يؤدي ذلك فصل كامل، يكون فيه مثلاً للقانون كليات ومعاهد تعليم لا يتطرق فيها أحد لغيره، وله رجال يشكلون مهنة تحسن فيها ولا تعنى بما وراءه وله منهج أصول ومصادر ومصطلح منفصل، ذلك وضع أقرب نسبياً للعلمانية وأبعد عن الشريعة وان كنا نلاحظه في واقعنا الاسلامي أحياناً، وخلاصة القول في منهج الاسلام أن تكون أحكام التكليف موحدة لا مفرقة وان جاءت مميزة حسب صورها ووقعها وآثارها، وأن يكون المنهج الاصولي والتناول العلمي لها موحداً أيضاً، كما كان عليه الامر في الصدر الاول، وذلك لا يحول دون تطويرها وتكييفها نظراً بل هو ضرورة نظرية لذلك، ولا يربك تطبيقها بتمييزها بل يضمن اتساقها وتناصرها وقوة وقعها المشترك على المجتمع مما لا يتأتى لمجتمع قد تتناقض وتتناسخ فيه ضوابط السلوك لأنها منذ انفصلت تطورت في اتجاهات شتى، والتوحيد الذي ندعو اليه هو حكم قيمي يقتضيه الدين نقضاً للعلمانية، وهو أيضاً منهج علمي يقتضيه نظام الدين نقضاً للغلو التخصصي والمهني للقانون الوضعي الحديث.

الشمول في المصادر الوضعية

اذا كانت الشريعة ـ كتاباً وسنة ـ هي الاصل الأول أو أصل الاصول للاحكام لا يوازيها مصدر آخر بحكم عقيدة التوحيد، فانها الام التي تترتب عنها أصول أخرى، نسميها أصولاً لأنها كليات تصدر عنها أحكام ولكنها فروع بالاضافة إلى الشريعة، ولربما يجوز أن نسميها أصولاً وضعية لأنها مما تواضع عليه الناس مهتدين بالشريعة دون خلط مع مصطلح الوضعية الذي يطلق على من يقتصر على وضع البشر، والمبدأ في الأصول الوضعية الاسلامية أن تكون شاملة لكل واحد من الأمة فيها نصيب بل أن تكون انسانية لكل بشر فيها نصيب، ما دامت بالطبع محكومة بالاصل الشرعي الام.

أ ـ الصفوية والشعبية:

لامكان في الاسلام لطبقة مغلقة بنظام رسمي أو واقعي تحتكر الاحكام أو سلطة اصدارها ملزمة على الآخرين، ولئن كان الذين يعلمون في الاسلام لا يساوون الذين لا يعلمون، وكان العلم كسباً تتفاوت فيه حظوظ الناس حسب جدهم ووسعهم العقلي وقدرهم من الظروف المواتية، إلّا أن المسلمين أمة هدفها التساوي والتكافل في كل شيء

فمن كسب مالاً اتجه نحو انفاقه لا كنزه، ومن كسب ولاية شارك الناس فيها بالشورى، ومن كسب علماً وجب أن يبلغه ولا يكتمه، وقد نُميز العالم عن الذي دونه ولكن الكسب العلمي في الاسلام ينبغي أن يكون درجات بغير فارق طبقي، فكل مسلم عالم بشيء نوعاً ودرجة، وفوق كل ذي علم عليم يتفاعلون ويتبادلون.

وكذلك واجب التدبر والتفكر في الدين خطاب شامل لكل مسلم كسبه من ذلك وعليه أن يجتهد اجتهاده وأن يتفاعل مع اخوانه من دونه ومن فوقه تناصحاً.

فالعلم والاجتهاد حركة مجتمع مهما برزت أعلام يؤهلهم كسبهم لقيادة التفكير أو التعبير عنا لكسب العام.

لكن الفقه التقليدي المتأخر جعل الاجتهاد درجة رقى بها حتى جاوزت الامكان، وجعل الفقه اختصاص طبقة، ولم يترك لسائر الأمة إلّا التلقي، وكان ذلك شأن الفقه الوضعي، فأهله مستعدون برسوخ تعاليم الكهنوت والكنيسة المحتكرة لأن يجعلوا القانون سراً يثور القانونيون اذا أراد مصلح أن يبسطه ويدونه ويوضحه، وكما اقتصرت شورى المسلمين التي قررتها الآيات على حوار محصور بين العلماء، واقتصر الاجماع الذي نسبته الاحاديث إلى الأمة على اجماع العلماء، بل المجتهدين، كذلك اقتصر القانون في الغرب على أهل مهنته فناً وعلى الطبقات المتحكمة في الناس وضعاً وأمراً.

والنظام الأمثل اليوم أن نرد إلى المصطلحات الاسلامية ـ (العلم) (الفقه) (الاجتهاد) (الشورى) (الاجماع) ـ شعبيتها وأن نعترف بالتفاوت والتناصح والتذاكر مع اعترافنا بضرورة الاتحاد بين المسلمين في صياغة الاحكام التي يقتضيها الشرع في واقعهم، فمنهج التفقه اشتراك بين المسلمين كل بما عنده من علم، ومنهج التشريع تشاور واجماعٌ، وان كان الاقتراح المبادر ممن هم أعلم بقيم المسلمين وواقعهم، مادام الأمر مشتركاً عليه واعتماده مجمعاً عليه، فلاصفوية ولا غوغائية ولا عزلة للفقهاء، ولا ارتجال في اجراءات التشريع يجعلها عرضة للجهل والهوى والرأي الفطير.

ب ـ الاصالة والعالمية:

ان الوحي موصول بالفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها، فالمؤمنون بالوحي قد زكوا تلك الفطرة وهدوها إلى متوخاها واستعدادها الاكمل، والذين لم يؤمنوا بالاسلام لاتنفك عنهم الفطرة مهما كانت فطيرة لم تتطور أو كان ما توحي به غائماً لم يتبلور، وذلك يعني أن في كسب البشر بعض الحق يمكن أن يتحراه المسلم ويختبره بمعاييره ويلتزمه

من بعد.

وان شاء المرء وصل هذه بمفهوم (شرع من قبلنا) أو مفهوم (الاستصحاب) لما جرت به السنن الاجتماعية لكونه معروفاً، أو ما لاح للعقل البشري بكونه عدلاً وقسطاً.

والاصالة هو أن يمتحن الوارد علينا من خارج الملة في ذلك وأن نؤسس بفطرتنا المهدية ما نخاطب به العالم على صعيد مشترك من الانسانية، ولكنها طائفية مغلقة اذا انغلقنا على أنفسنا وتاريخنا الذاتي.

وكما انفتح المسلمون على الثقافة العالمية بمنهج للمعرفة شامل فسخروا علم اليونان في شرح أحكام العقيدة (الكلام) وأحكام العمل(الفقه)، يمكن أن ننفتح واثقين من أن الخير الذي نصيبه هو من فطرة الله مطمئنين إلى أن الشر الذي نجده يمكن عزله بمعايير الاصالة الشرعية، وما ينطبق على منهج الفقه ينطبق على منهج التشريع، ويمكن أن نستفيد من تجارب البشرية وأعرافها في توخي العدالة والقسط وفي وسائل بلوغ المقاصد، وما أظن إلّا أن المسلمين قديماً قد فعلو ذلك لحد ما، وان كنا لا نسلم بمقالات المستشرقين في ذلك، ومهما كان من الامر فالعالم اليوم موصول والانماط الاجتماعية تتقابل من قريب والفقه المقارن لابد أن يدخل في منهجنا الفقهي نؤصل مدخله ونضبطه بتكييف كمفهوم الاستصحاب أو غير ذلك.

الشمول في مسالك النظر للاحكام

التدين كما قدمنا كسب للبشر في محاولة التوحيد الدائبة بين المثال أو الحق المطلق الثابت من جانب والواقع أو الطرف النسبي المتحول من جانب آخر، وهذه النظرة التوحيدية تؤدي في صعيد نظر المتدين إلى توحيد وموازنة بين نظره المتجرد نحو الحق وتجربته المدركة للواقع وبين الصور والاشكال المختلفة التي يوحد بها أمره والمقاصد الجوهرية الواحدة التي يتوخاها، ويقتضيه التوحيد أيضاً أن يوازن بين الاجمال الذي يصف خطواته على الطريق والقطعية التي تضمن الثبات على الطريق والمرونة التي تضمن ذلك الثبات مهما تعرجت الشعاب وتكيفت الارضية.

أ ـ التجربة والواقع:

تتجه المعارف من مرحلة الادراك الساذج للحقائق والجزئيات والوقائع الناشئة عن واقع الحياة إلى أن يتناولها العلماء بعد الاستقراء بالتعميم والتنظير تجرداً من الواقع

الفعلي، فقد ينبئ التنظير الزائد في الفقه عن رقي فني يحيل الاحكام إلى نظام ويوغل في تحليل علاقاتها النظرية حتى تصبح علماً محكماً، وقد يستغني الناظر من بعد عن ملاحظة الواقع بل يمضي في منطق تحليلاته خيالاً بالفرضيات والتقديرات، ويرتب علمه على غير ما تقتضي وظيفة الاحكام في الحياة بل على تبويبات فنية مناسبة في التحليل والنظر والشرح، ويفصلها لا من حيث علاقاتها في النموذج الحي بل حسب أوصافها في منطق نظام الاحكام وسياقاته وينظم بيسر التعليم والشرح.

وقد نلحظ الفقه الاسلامي في صوره التقليدية الاخيرة كثيراً من هذا التجريد النظري والتطوير الفني، ولا شك أن عوامل أخرى قد أسهمت في ذلك فوق ما سبق، منها بعض تجاف بين التدين الفعلي الصادق وقوالب الاحكام النظرية الموروثة، ومنها تعرض الفقه للمنطق الصوري التجريدي الذي جعل منهجه ومباحثه وقضاياه مكيفة حسب طبيعة ذلك المنطق، ولكن مثل هذا الجنوح النظري طرأ على كثير من القوانين الغربية حيث غلت بعض المدارس التحليلية للقانون في احالته إلى منطق صارم متجرد أو إلى تبويبات ميكانيكية فنية.

لكن الحياة هي مادة أحكام السلوك البشري ومنها غذاؤها، فأيما قطيعة بين الفقه والواقع لا تكون إلّا على حساب ثراء الفقه وجدواه، لاسيما بالنظر إلى فقه ديني لا ينفصل عن الواقع النفسي لاطرافه البشرية والواقع الاجتماعي لحيثياته وآثاره، لأنه موصول بالعقيدة والآخرة والأزل وبكل نظم الحياة ومغازيه، وقد استدرك الغربيون أمر القانون فيهم فأثروه بالدراسات الاجتماعية وتأسست مدارس غنية بالفكر تستعمل منهج العلوم الاجتماعية لتوخي المصالح والمفاسد وذرائعها وموازناتها.

واذ قلنا أكثر من مرة ان الدين توحيد الواقع والمثال، وحيث ان الشرع جاء على هذا المنهاج ينزل القرآن منجماً على الاحداث ويصوب الرسول صلىٰ الله عليه وآله وصاياه نحوها، ويقوم الدين كله نموذجاً تتحد فيه النصوص والحياة لا كتاب نصوص مجردة مثل مدونات القانون، حيث كان ذلك كذلك، فلابد من توازن في منهج فهم الفقيه للنصوص، يوحدها إلى واقعها عهد التنزيل ولا يلتمس معناها في المدلول اللغوي والسياق النحوي وحده، بل في السياق الظرفي والنفسي أو في سبب النزول المعين، بل في أحوال الواقع بأسره حين النزول وفي ظلال اللغة ووقعها النفسي على أهل الخطاب، ثم يحاول اعتباراً وقياساً أن ينزلها على الواقع الحديث ليحكم فيها بما يحقق عين المغزى

الأول للاحكام في النفوس والمجتمع والكون، فهو يجمع كل وسائل الفقه استقراء لقضايا الشرع واستخلاصاً لمقاصده ثم استقراء وتفهماً للواقع واستنتاجاً للاحكام المناسبة له من الشرع.

فالفقيه لا يتورط بمنهجه في التحليل النظري الذي يتعلق بألفاظ النصوص ولا في الوضعية الذرائعية التي تخلد إلى الواقع، لأنه يريد أن ينزل المثال على الواقع ويضبط الواقع على حكم المثال.

والامر يقتضي الفقيه علماً واسعاً بتاريخ النصوص أو البيئة التي كانت موضوع الخطاب المباشر لنصوص الشرع، وتلك ثقافة كان يتمكن منها الفقهاء من علمهم بالآثار واللغة وان كان بعضهم لا يعنى بعد اللفظ بالسياق لا الكلامي ولا التاريخي، لكن مباشرة فقه الاحكام والتشريع تقتضي أيضاً علماً بالواقع الحديث ـ واقع النفوس والمجتمع والمادة والكون، ولذلك ينبغي أن يحصل الفقيه ثقافة بالعلوم النفسية والاجتماعية والطبيعية بقدر يمكنه من تنزيل الاحكام بوعي، اذن يقتضي الامر أن يتوافر على نظام الاحكام فقهاء بالمعنى القرآني الشامل: فقه النصوص والقيم وفقه الظروف والواقع، فاما أن يوحد ويجمع العالم كل الثقافة أو يتناصر على الامر محصلون لهذه الثقافة وتلك ويكون كل طرف مهيئاً لان يتفهم العلم كله كما هو في الدين، علم الشرع المنقول وعلم الطبع المعقول.

وعندنا مناهج لعلوم النقل كعلم الرواية وعلم اللغة فقهاً ونحواً وصرفاً وبلاغة، وقد جدّتْ علوم في ضبط التاريخ وفي أبعاد اللغة التعبيرية والنفسية والاجتماعية وفي أحوال النفس البشرية وسنن المجتمعات في معاملاتها وسياستها، وكل ذلك ثقافة لازمة ليتكامل منهج الاحكام.

ولربما يقترح المرء أن نميز ونوحد في منهج الاحكام بين أصول بيان تتجلى بها الاحكام تفسيراً واستنباطاً منها بوجه بعيد أو قريب واجمالي أو تفصيلي، وأصول تكليف تتنزل بها الاحكام في صور ملزمة ذات حجة عملية، وأصول مادية هي في الحقيقة علوم لغة ونفس ومجتمع وطبيعة متصلة بالسلوك الذي تنظمه الاحكام.

ب ـ الظاهر والباطن:

الاصل كما قدمنا أن يخاطب الدين بتكاليفه الظاهر والباطن محيطاً بكل أبعاد الانسان وسلوكه، ولكن القوانين الوضعية قد تجافت عن الدين فعنت بالظاهر تعول على العلاقات

الظاهرة العامة التي يمكن الاحاطة بتنظيمها عملياً ومتابعة سيرها بالبينات والجزاءات، ولا تبالي القوانين بالنيات والدوافع والمقاصد إلّا المباشر منها الذي يمكن اثباته.

وقد قدمنا كيف بُعُدَ فقه الاعمال عن فقه العقيدة واحتكر الأول كلمة (فقه) وأوغل في الشكلية واللفظية، وكيف انفصل عن قيم الاخلاق لاسيما التصوف الذي صوب همهأحوال الباطن وتنظيمها، حتى حدثت أحياناً مفارقات ومناظرات بين أهل الباطن والظاهر، وحتى غلا بعض الفقهاء بظاهرهم، وغلا بعض المتصوفة بباطنهم إلى قريب من التناقض، لم يبلغ الأمر في الاسلام ما بلغ في النظم الوضعية أو في المسيحية التي غلا فيها الكاثوليك قديماً بالطقوس والاشكال بينما ارتد اللوثريون إلى الباطنية والنيات.

والمنهج القويم هو التوحيد والتوازن بين الظاهر والباطن، بين حرف النص الحكمي وروحه، وبين انضباط المكلف مع ظاهر الاشكال والتزامه بنيات التدين، وهذا المنهج مؤثر في مصطلح الفقه وفي مناهج تعليمه فضلاً عن تأثيره الموضوعي في الاحكام تعويلاً على نظام العلاقات الظاهر وعلى استقامة المكلفين وتربيتهم في ذات الوقت، وبهذا المنهج لن تكون مواقف العقيدة مرهونة بمعادلة لفظ يؤديه المؤمن بحرفه فيحسب أنه استوفى شعاب الايمان، ولن تكون العقود مرهونة بأشكال لفظية تضفي الصحة على ماهو باطل وتبطل ما ينعقد صحيحاً، ولن تكون النيات مصروفاً عنها النظر مطلقاً لصالح استقرار العلاقات وضبطها، ولن تكون أحكام الاثبات مرهونة بشكليات إلّا ما يتبين به الحق، وهكذا.

ان شيئاً من ظاهرة الطقوسية والشكلية والتيبس في نظام الاحكام يحدث تلقاء من جراء التطور الفني الذي يتجه لضبط التعبير عن الاحكام واحكام تنظيم العلاقات، وفي الفقه الوضعي طرأت تلك الظاهرة كثيراً في التاريخ، لاسيما في القوانين الاجرائية والاثباتية، واستدعت انقلاباً فقهياً أحيا تلك الاشكال بالتعويل على النيات وتوخي المقاصد والوظائف.

وتكاد تكون الظاهرة دورة في تاريخ القانون، ولعل بعض ما أصاب الفقه الاسلامي هو من مثلها إلّا أن يعتصم المنهج بتوازن لا يختل ولا يستدعي الثورة الاحيائية حيناً بعد حين.

لقد كانت محاولات احياء علوم الدين دورات تجديد وتوحيد ردت العافية للدين،

وعبرتها في ان يحفظ التوازن ويضبط قبل أن يستفحل الاختلال ويأتي رد الفعل اللازم كبيراً.

ج ـ الاجمالية والفروعية:

لا يحيط النظر بفقه الدين ولا يرشد العمل به إلّا عن تكامل بين النظر الاجمالي الذي يلحظ المقاصد ويخط المبادئ ويرسم القبلة والنظر الفروعي الذي يبين المعالم ويضبط شاملة، وقد جاءت الشريعة شاملة لاحكام عامة ولاحكام مفصلة وظل الفقه يهتدي بالمفسر والمفصل وبالمبادئ والكليات والقواعد، حتى جنح أخيراً إلى الولع بالتشعيب والاحصاءات التلقينية، وذلك أن الفقه أخذ يتطور عن فتاوى شخصية من شؤون الافراد وتضاءل هم ولاة الامر العام بفقه مصالح المسلمين العامة وشؤونهم الكفائية وتكيفت المناهج والاصول لذلك الامر فنشطت المناهج التفسيرية التي تعول على النصوص المفصلة ومأثورات السوابق والاقضية ولم تتطور مناهج الاستنباط من العموم القرآني والسني وفقه القواعد والمبادئ الذي بدأ مبشراً واعداً.

ان ضرورة التكامل والتوحيد في المنهج بين الاجمال والتفصيل تبدو حينما يرى المرء كيف أوغل التبعيضيون والفرعيون ـ يمنعهم منطق تحليلي من أرسطو ومنهج وضعي تجريبي حديث ـ حتى أحالوا الدين إلى مثل جزئيات مركومة لا تكاد ترى فيها حكمة الشرع ولئن لم تضر كثيراً في عهود التسليم المطمئن إلّا أن تحرم المتدينين من أبعاد النيات الكبيرة فانها في عهد الريب وزلزلة الايمان تجعل المسلم أكثر تعرضاً للفتنة ثم ان المنهج التقطيعي يؤدي في الاحكام إلى نتائج خاطئة ولربما يتخذه ذو الهوى لتعطيل الدين من التظاهر بالتزام حروفه ولربما يغتر به المتدين ويحسب أنه يحسن صنعاً ولكنه اذ لا ينظم الفروع في نسق أوسع يفرط بينما يتنطع.

وتتجلى تلك الضرورة من الوجه الآخر اذ نرى كيف أولع البعض بنظام الاسلام العام وبمقاصده بينما فرطوا في التزام الفروع الضابطة وقلصوا الذين حتى ردوه إلى شعارات عامة مثل: (كرامة الانسان) و (الشورى) و (الحرية) و (العدالة)، يضاهون بها كسب الفكر الانساني الوضعي، ويطمسون معالم الاسلام التي تميزه وفروعه التي تضبط تحقيق المقاصد وتضمنه فعلاً.

د ـ القطعية والمرونة:

يجنح الفقه دائماً وقد جنح الفقه الاسلامي أيضاً، نحو الغلو في الضبط والقطعية اما بأثر

من تعاقب مجهودات الشرح والتعريف بفعل التطور الفني التلقائي لعلم الفقه، أو بشدة الحرص على ثبات أشكال التصرفات والمعاملات في مجتمع أخذ يبالغ في التورع من الفوضى والحذر من الزيغ والمحافظة والتقليد، أو بصرامة المنطق الذي يلتزم في تحرير القضايا وتحليلها، ولكن ذلك يضيق السعة ومجال الخيار الذي يمكن من تكييف الاعمال وتطويرها وتنزيلها حسب مقتضيات التعبد وصوره التي تستدعيها أحوال المكلفين المختلفة وظروفهم المتقلبة.

ان الأثر الاخطر لظاهرة الجنوح نحو الضبط في الفقه الاسلامي أنها أصابت منهج الاصول قبل أن تصيب الفروع، فالاصل لا يلد مناه إلّا اذا كان ينطوي على خصوبة وسعة.

وهكذا كانت الاصول التي تأخذ عن الكتاب والسنة تأسيساً على معان فيهما تبعد بالمسلم عن الولع الزائد بكثرة السؤال وطلب التفاصيل، ولكنه فرط الالتزام بالمنطق النظري في مجال موصول بالحياة وظروفها التي لا تثبت ولا تتناهى ولا تنحصر، أو هو فرط الحذر من فتح ذرائع الهوى والخلاف، لاسيما أن نظام الاحكام الاسلامي قد افتقد الاداة الاجتماعية الضابطة لخلاف الرأي، الشورى والاجماع وأمر السلطان.

هكذا نجد تطور منهج القياس من سعة إلى تعريفات ضيقة منضبطة تلد جدلاً كثيفاً ولاتلد فقهاً، ونجد الحملة على الاستحسان، وهو نظر القاضي والفقيه في المسألة التطبيقية المحدودة ببصيرة يزكيها طول العهد بحكمة الشريعة ونظامها دون أن يكون منطق الاستنباط فيها ظاهراً وجهه والتعبير عنه، ونجد الحملة على المصلحة التي كثفت عليها شرائط القطعية والعموم حتى تعطل استعمالها مع كونها من أخطر أصول الفقه في الشؤون العامة، وكان يمكن لمفهومها أن يتطور كثيراً لاسيما في مثل عهدنا الراهن، عهد اشتجار أسباب الحياة العامة ومصالحها الكلية وعهد تطور مناهج العلم الاجتماعي الذي يحيط بوجوه المصلحة.

ان الله تعبد عباده المؤمنين أحياناً بالتكاليف القطعية وأحياناً بالتوجيهات الواسعة أو المتشابهة ليبتليهم بكل الوجوه، وكما قدر الله أن يكون ثبات الاحكام قطعياً أو ظنياً فقد قدر أن يكون مدلولها كذلك، وفي ذلك ابتلاء لكل فرد أن يكيف تدينه ويجتهد في ذلك حسب وسعه وذوقه وحاله.

فالتوازن بين الاحكام والقطع بغير تنطع والمرونة والسعة بغير استبهام أو تسيب هو

المنهج الاوفق الذي ان لم يرع ويراقب قد يختل حسب دورات تطور الفقه فيميل تطرف ليرتد إلى تطرف مقابل، وهي ظاهرة يعرفها مؤرخو النظم القانونية جميعاً.

والموازنة بالطبع ليست على نظام جامد بالنسبة إلى مختلف ضروب الاحكام، فقد يناسب القطع الاكثر في أحكام المعاملات والشعائر، وقد تناسب المرونة الاكثر في أحكام الاخلاق.

الوحدة والتوازن بين النظام والحرية

ان منهج الوحدة يتجلى في الخلق وفي الامر كله، فسنن الله اللازمة في الطبيعة تتسق مع سنن الله التكليفية في الشريعة ولذلك كانت فطرة الانسان ـ وجداناً عاطفياً وتفكراً عقلياً ـ مناسبة للوحي فكل ذلك من الله، وخطاب الله للفرد المعين تكليفاً فردياً يتسق مع خطاب الله للجماعة ويتحد تدين المؤمن من حيث هو فرد مع حركة المؤمنين من حيث هم جماعة في معادلة متوازنة، أما بغير الايمان فالعقل أوهام وأهواء قد تناطح الوحي، والانسان كيان شاذ قد يشاكس الطبيعة، والفرد عزلة وشح قد يخاصم سائر الآخرين في الجماعة، ومن منهج الوحدة يتأسس منهج الفقه والتشريع الاسلامي متوازناً، بل موحداً فيه دور الوحي والعقل والذوق والتجريب، ودور الفرد الحر والجماعة المنتظمة بتقاليدها المستقرة.

أ ـ النقل والعقل:

لما كان العقل من فطرة الله وكانت البيئة الطبيعية من خلق الله، وتنزل الشرع من الله، فلا معنى لنصب العقل المتأمل في النظر أو المنفعل ببيئته الكونية في وجه الوحي.

وقد أعد الله الانسان بعقل مناسب لخلق الله وأمره الكوني والتكليفي، وتنزل الوحي ليخاطب العقل ابتداء وليتفاعل المؤمن بعقله مع النصوص فهماً وتطبيقاً، ولا مجال بالطبع لخطاب غير العاقل أصلاً فلا شرع ولا تكليف إلّا بعقل، ثم يصبح لكل مكلف أن يتفاعل بعقله مع الوحي المنقول، فاذا وقف بوظيفة العقل عند أدنى مراتبها ـ التلقي والحفظ ـ كان أقرب إلى أن يكون منهجه نقلياً سماعياً كله، واذا أجهد عقله ليتفهم المعنى كان مقتصداً، واذا اجتهد تفكراً وتدبراً كان فقيهاً مجتهداً، وخير المناهج هو ما أحاط بكل العلم المنقول عن الوحي أو المأثور ممن سلف اعمال فكرهم في النصوص، وما تفاعل مع ذلك بكل

علم معقول يلوح له من النظر أو من التجريب، فذلك منهج تلاوة للنصوص تتصاعد من اللسان إلى الجنان والوجدان والى واقع العمل، ولما كان العقل ـ بقصور ادراك الانسان وتلبسه بالشبهات والاهواء ـ يعتريه النقص فلابد من أن يتحد مع النص الموحى، لكن النص لا يعطي شيئاً لغير العاقل ولا يعطي إلّا قليلاً لمن لم يجتهد ولم يقو أداته العقلية النظرية والتجريبية ومن يأخذ سطحاً ظاهراً من المعنى وتفوته أبعاد ينالها المجتهدون كل حسب أدائه ووعائه.

ولقد نهض الفقه الاسلامي لاول الأمر اذ استقبل المسلمون الوحي بأقصى وسعهم من التدبر ونظموا مناهج للتفقه يستعين بها المتدبر، ثم خلف خلف يرضى بظاهر النصوص وسطحها في فقه الفروع ويكره استعمال الوظائف العقلية العليا، هكذا ضيق مكان الرأي، وضبطت الاصول بما يكبت جولان الخاطر فيها، وقيدت نظم الاحكام بما يحظر الاجتهاد، وفي ذلك ما يعود إلى الاستغناء بالثروة الموروثة عن الكسب الجديد، وفيه أثر الانحطاط الحضاري الذي قلص أبعاد الحياة أو جمدها ونفى دواعي تسليط العقل على الجديد الطارئ.

ان التمييز القديم بين أهل الرأي وأهل الحديث في مناهج الاصول لم يكن في واقع الأمر يمثل تبايناً كبيراً، فقد كان من سموا أهل حديث يعتمدون أصولاً للرأي فيها مجال واسع لولا أن بيئتهم الحضرية لم تدعهم إلى ذلك كما دعت بيئة أهل العراق أهلها، ولكن التباين يتجلى بين الاصول الفقهية التي كانت فعلاً في عهد الائمة وتلك التي عرفت منهجياً في علم أصول الفقه لما نضج تطوره وتدوينه، والاصول الفقهية التي يتخذها المتأخرون فعلاً حيث احتجب العقل أو كاد بل احتجب نص الوحي وأصبح النص الحاكم هو متن مصنفات الشراح.

اننا نشهد في العصر الحاضر حالات حياء من القاضي والفقيه من أن يبدو جريئاً على استعمال الرأي أو العقل وميله لأن يبدو ملتزماً بنص القانون، وهي سمة حتى في الفقه الحديث لاسيما عند القضاة وان كانوا بالفعل يستعملون رأيهم كثيراً، ولا يضر ذلك مادام التشريع الرسمي الذي يصدر عن مداولات الرأي السياسي الحر قد تولى كبر مهمة تطوير القانون.

أما في حاضر المسلمين فما يزال الغالب تحكيم ظاهر النص، وقد اشتط قوم أرادوا أن يستدركوا غياب العقل في فقه الاسلام فاعملوا عقولاً لم تترشد بالاطلاع المحيط

بالنصوص ولم تنفعل بهدى الشريعة أو تشرب روحها، وعمدوا إلى النصوص التي تصادم أهوائهم وأهواء الذي أضلوهم بغير علم فأولوها تأويلاً بعيدا، أما محاصرة لها في واقع التنزيل وادعاء قيام فوارق بين العصر والاصل تمنع القياس عليها وتعديتها، أو تفريغاً لها من المضمون باحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخذوها علة للاحكام وحكمة تتوخى بأي وسيلة ولو كان في ذلك الغاء الاصل النصي.

والحاجة اليوم داعية إلى منهج أصولي يوحد الوحي والتأمل والتجربة أو النقل والعقل، ويطور أدوات ومسالك في التدبر والاجتهاد تسخر العقل لعبادة الله ببيان حكمه وتهديه دون أن تسد طريقه.

ب ـ الاتباع والابداع:

لا يتصور نظام للاحكام إلّا قوامه السنن المستقرة، فالاحكام تقاليد وأعراف تضمن استمرار الحياة واتصالها، واتباع الشرع شرط ثبات على هدى الدين، ولكن تراث الفقه والاحكام الاسلامية يتضمن أيضاً ما اكتنف الشرع من آراء المسلمين وسننهم الاجتهادية، وهذا عنصر لاحظ له من العصمة المطلقة، لكن الامة لا تجمع على ضلالة ولو كان اجماعها يتجلى عبر التاريخ، وبناء الخلف على السلف ضرورة لتجسيد وحدة الامة عبر قرونها المتعاقبة، سوى أن هذا الاعتبار الاتباعي للسلف وللتراث مبدأ يوازيه مبدأ الولاء لاصل الشرع، ولا ينبغي لعصر من المسلمين أن يخلو من الاقتداء بالمرسلين في سننهم المجددة للدين المحيية لاصوله الناقدة لتراث التدين المصوبة للكسب التاريخي الديني المتجاوزة لركام التراث، عوداً إلى ينابيع الهدى الاصيلة حيث تستنبط المعايير لمحاسبة التاريخ الديني وتقويمه والاعتبار به بناء على الرشد فيه واتعاظاً بسوى ذلك، وقد جاء المرسلون أحياناً ينسخون ما مضى لا لانه كان باطلاً بل لانه كان الحق منسوباً الى ظرفه وغدا الحق فيما سواه مع حولان الظروف، أما تجديد النظر في تراث الاسلام فذلك أمر معروف، وأما النسخ فقد أحكمت الشريعة بختم الرسالة ولكنها جاءت بنظام أحكام يقبل في بعض جوانبه تصريف الاحكام حسب الاحوال. وذلك كله هو الاجتهاد الذي لا تنقطع دواعيه مادام التاريخ يتقدم ويطور الله الابتلاءات المقدرة بتغيير الظروف والاحوال، والذي لا ينبغي أن يضيع لانه لازم من لوازم التكليف بعبادة الله باعمال العقل مثل اعمال الجارحة، وأفضل العبادة العلم والتدبر، وأخطر المسؤولية ما خوطب به العقل ولانه ضرورة لواجبات الشريعة في التبين

والتناصح والتشاور، ولانه مما امر الله به ورسوله بالنصوص المباشرة الكثيرة المعروفة.

لكن الاجتهاد ـ كما قدمنا ـ انما هو حركة في محور الشرع الثابت، بل هو تقدم على منهج السلف لا ينقطع عنهم ولا يلغي سالفتهم ولا يقفز فوقهم إلى الاصول بل يتصل بهم ويستعين بتراثهم كما يستعين بالشورى ويتقوى بالاجماع.

ولقد كان الذين نهلوا من التراث هم أكثر الناس جرأة على تجاوز التقليد إلى الاجتهاد والاتباع إلى الابداع ولا أقول الابتداع، على المصطلح الذي يطلق على احداث أمر طريف منقطع عن الاصل.

ان توازن الاتباع والابداع والسلف والخلف والتقليد والاجتهاد أمر يمكن أن تكفله المناهج القويمة، ولكنه رهن ـ من وراء مناهج العلم وأطواره ـ بأطوار الحياة ومصير الحضارة، يعز الاجتهاد عند الانحطاط ويظهر الاستغناء بالقديم والحذر من الجديد الذي لايطمأن اليه مادام الواقع يقبل على ما هو أرذل وأحط دركاً، ويتلاشى التقليد مهما تنطع المحافظون اذا تحركت حياة المسلمين صعداً واتساعاً لان مفاعلات التقدم والتحرر ودواعيه تعم العلم والعمل، ولا نقول بحتمية الواقع التاريخي، فقد يقاوم المسلمون بارادتهم الحرة التحديات التي تتجه بهم إلى الانحطاط وقد يعكسون أقدار الانحطاط المادي بمشيئة تدفع الايمان المنبعث والعقل المستيقظ والمجاهدة النشطة وبحول الله وقوته وتوفيقه الذي يزيد المهتدي هدى وييسره لليسرى.

فاذا توطدت الصحوة الاسلامية التي تغشى العالم الاسلامي اليوم فانها مؤدية قطعاً الى الاجتهاد، ولربما يرجح المرء جانب الطلاقة والحرية من أجل استدراك فائتات الجمود المتطاول ومكبلات العقل المسلم، ولربما يحدث هنا وهناك شطط من ارتداد فعل الحرية بعد طول الانكبات، ولكن لابد في آخرة الامر من عقد الموازنة الحكيمة بين التقليد والاجتهاد، حتى لا تفوتنا جدوى الاستقرار والاستمرار التاريخي والاعتصام بالاصالة والولاء لتاريخ الأمة في سياق الولاء لله ورسوله، وحتى ندرك جدوى الحرية والتقدم ونتم واجبنا الديني فيما يلينا من ابتلاء عصري ونلقى الله بأجر جزيل عن سنة نختص بتأسيسها ونسنها لمن يخلفنا في المستقبل.

ج ـ المذهبية والحرية:

لاقوام لنظام الاحكام إلّا بعموم حجتها والتزامها وشيوعها في المجتمع معايير للمعاملة، وقد جبل الانسان على التقليد والالتزام بالسنن العرفية توفيراً لطاقته من أن

يضطر إلى اجتهاد فردي في كل شأن يُبتلى به وتنظيماً لحركة المجتمع حتى يتعارف الناس ويطمئنوا إلى جريان الحياة على الاعراف المقررة، وتلك فطرة انسانية تجعل الفرد اجتماعياً يألف ولا يشذ ويندرج في الجماعة التي تناسبه بالرأي أو بالنمط السلوكي.

ولما كان المسلمون قديماً لا يتحاكمون إلى سلطان نظامي يقرر عليهم السنن الحكمية الجامعة، لأنهم لم يثقوا في بعض سلاطينهم ليكلوا اليهم أمراً خطيراً يتصل بالاحكام، أو لأنهم آثروا العفوية في سريان الاعراف الحكمية والمرونة في تعميمها على الاقاليم والبيئات، أو لأن السلطان فرط في دوره الواجب من ذلك، لأي سبب كان من ذلك، غدت المذاهب تعم قطاعات الامة بقوة الثقة في العلماء الذين أسسوها واجتهاد التلاميذ والدعاة الذين نشروها.

اما وقد هبت رياح الصحوة تعلى قيمة الحرية، وتركز الوعي بالتكليف الديني لكل مسلم ان يكثف مبادراته ويكسب كسبه الخاص ويشارك به في حركة الاسلام، وقد اتسع الوعي بأبعاد التراث بشتى مذاهبه وبمقارنتها في ضوء الاصول الشرعية والحاجات العصرية، وقد زاد حرص المسلمين على تجاوز الطائفية التي فرقت الأمة شيعاً فقهية وغير فقهية بينما زاد في العالم الحديث الاتصال والتفاعل بين الاقطار من جراء كثافة النقل والاتصال الحديثة، من ذلك كله ومن غيره نشأ اتجاه نحو تجاوز المذهبية إلى منهج يكفل الاستقرار والتعارف دون عصبية أو طائفية ويحقق المرونة والحرية دون فوضى أو اضطراب في وحدة المسلمين.

وقد لا يكون التوحيد المتوازن بين النظام والحرية في نظام الفقه والاحكام قد استقرت أركانه اليوم، فمازال المسلمون في حال انتقال من حال إلى حال تضطرب في واقعهم أحوال عصبية وأحوال تحرر وأحوال تفلت، ولكن الظرف موات لتجديد أصولي يعبر عن الموازنة المرجوة.

خاتمة

ان منهج الاحكام الاسلامية ـ فقهاً هو طرائق البيان وتشريعاً هو صور التكليف وعلوماً هو مادة الصياغة ـ لابد أن يتجدد اليوم مؤسساً على نصوص الشريعة التي تدل على المناهج في كل ذلك، ثم مهتدياً بالتراث الاصولي الاسلامي يلقى عليه تاريخ حيثياته وآثاره النظرية والظرفية نوراً يهدي إلى تقدير حكيم لمدى قيمته

وعبرته الباقية، ثم مستأنساً بالعلوم المنهجية الانسانية التي توضح مسالك التعقل المجرد وأدوات التعلم التجريبي الاجتماعي والطبيعي وخاصة بمناهج الفقه والتشريع الوضعي على ضوء من مقارنة أصول هذه العلوم ومسلماتها وأهدافها وآثارها إلى قيم الاسلام وسننه.

ولابد من نظر متجدد في المصطلح الاصولي، والمفهومات والقواعد الفقهية، وطرائق الاستدلال تفسيراً واستنباطاً، ووسائل التنزيل على الواقع نيات وأخلاقاً وقوانيناً.

لقد استقل منهج الاحكام أو أصول الفقه عن منهج الكلام وعن منهج التصوف وعن منهج الحكمة الطبيعية ولكنها جميعاً عولت على قاعدة واحدة من الشرع الموحى والمنطق العقلي والتجربة النفسية والحياتية، مهما ركز كل علم على جانب دون جانب، ويمكن اليوم انطلاقاً من نظر متجدد في علم أصول الفقه أن نؤسس منهجية علمية شاملة لكل علوم التدين شرعية منقولة أو طبيعية معقولة وأن نكيف تلك المنهجية بعض تكييف لاغراض العلوم المختلفة دون أن نخرج من القاعدة الواحدة.

ان التوحيد الذي يتمثل في الشمول والاعتدال هو مفتاح الحياة الدينية وهو من ثم مفتاح العلم الديني، فلابد من تجلي المبدأ التوحيدي في وحدة منهج العلوم قاطبة ثم في وحدة عناصر المنهجية المختصة بكل علم، وكما كان الشرك نقيض التوحيد فان سمات المنهج العلمي الاشراكي تتميز عن المنهج الاسلامي التوحيدي بتجزئتها للحق والحقيقة وغلوها في اعتبار أو اعتبار مقابل وتناقضها وانقطاع نسقها النظري والتاريخي.

لكن الكلام في ذلك لا يحيط به الكلام عن منهج الفقه والتشريع وحده ولا المتكلم الذي تقعد به أهليته دون مدى الشمول للعلوم والمعارف إلّا أن يتناصر على ذلك علماء المنهجية الاسلامية جميعاً بتوفيق الله.

المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعة والمنهاج

محمد ابو القاسم حاج حمد*

سأركب هنا المركب الصعب، فنحن نواجه تحديات كبيرة فيما يتعلق بمفهومنا للتشريعات الاسلامية من ناحية ولتطبيقاتها ضمن المتغيرات النوعية لمجتمعاتنا المعاصرة من ناحية اخرى.

اول التحديات

هيمنت الحضارة الغربية (بمركزيتها العالمية) على مختلف التجارب البشرية المعاصرة، حيث تداخلت بها تدريجيا منذ منتصف القرن التاسع عشر. والاشكالية هنا ان هذه الحضارة الغربية ذات خصائص (وضعية) بدأت بمفارقة اللاهوت والعقل الميتافيزيقي وانتهت الى الوضعية التي افرزت جملة من مفاهيم الحداثة التي (فككت المسلمات) المتعلقة بالكون والانسان منتهية الى الليبرالية، ثم افرزت ما بعد الحداثة التي انتهت الى (تفكيك الذات) الانسانية نفسها عبر فهم سلبي لمبادئ الصيرورة والتحوّل والنسبية والاحتمالية، والخطورة هنا انه ما بين تفكيك المسلمات وتفكيك الذات اهترأت القيم الحقيقية المتعلقة بالعائلة والدين والبناء الاخلاقي العام الذي تقوم عليه التشريعات الدينية. فنبذت الذات الفردية الليبرالية كل القيم بوصفها مسلمات تقليدية تم تفكيكها،

* باحث ومثقف اسلامي من السودان، ومع ان الكاتب ليس متخصصاً في الدراسات الشرعية المعمقة، إلّا انه ينطلق في تحليلاته لما يتناوله من هذه الامور من منطلقات تأملية ذوقية، قد تبدو مقنعة ومقبولة في بعض الاحيان لغير المختصين، فيما يورد المختصون عليها ملاحظات، وقد يتوقفون في قبولها، ولكل وجهة هو موليها، والذي حفز المجلة وحضها على نشر هذه المقالة، انها مقالة تستدعي التفكير والنظر، وربما تثير في العقل اسئلة شتى، يمكن ان تثري آراء المختصين وتفرض نفسها عليهم، فتحظى بمعالجات اكثر عمقاً ودقة وشمولاً في هذا الموضوع الهام.

ومن هنا ينظر للتشريعات الدينية بوصفها منظومة مضادة لقيم الحداثة والليبرالية الانسانية المعاصرة، راجعة بالنقد مرة على المفاهيم التي يؤسس عليها التشريع من جهة كحرية الجنس مثلا، وعلى نوعية العقوبات جلداً أو رجماً أو قطعاً ليد السارق... الخ من جهة اخرى.

ثاني التحديات

اذا كان النسق الحضاري الغربي الذي افرز هذه المفاهيم يتعارض مع نسقنا الحضاري الاسلامي فليس معنى ذلك ان مجتمعاتنا لم تتداخل معه ولم تتأثر به سلباً كان أو ايجاباً، خصوصاً وان تجاربنا الفقهية والتشريعية قائمة على اجتهادات مركبة ضمن اوضاع مجتمعات بدوية ورعوية وزراعية ذات نمط تقليدي في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ووسائل الانتاج وادواته. فنحن مواجهون بمتغيرات نوعية فاعلة فينا، بدليل مناداتنا الدائمة بالاجتهاد والتجديد والتجدد، ومحاولاتنا الفكرية الدائبة ومنذ قرن ونصف، لاعادة اكتشاف الدين على ضوء المتغيرات، فرحنا نحاور الليبرالية من ناحية والاشتراكية من ناحية اخرى، مقاربة في بعض الاحيان ورفضا في كثير من الاحيان، فالرافضون يتم نعتهم احيانا بالسلفيين أو الاصوليين، والمقاربون يتم نعتهم احيانا بالاصلاحيين أو العصريين. ومهما كانت المسميات فما ذاك إلّا نتاج التداخل وعمق الازمة. وما بين التحديين لم يستفت احد القرآن وانما استخدمت نصوصه كاستشهادات لتوثيق المواقف المتصارعة والاتجاهات، أي استخدمت النصوص استخداماً تبريرياً وذرائعياً، وذلك للتأكيد ـ وفي اغلب الحالات ـ على ثوابت ما كان من فهم بشرى وتطبيق تاريخي لتشريعات القرآن. واستخدمت السنة النبوية الشريفة لتعزيز الثوابت التشريعية، واعتبر كل ما يقال خارج ذلك نوعاً من الخروج على الكتاب والسنة والاجماع، أو (عصرنة مفتعلة) لا اساس لها، علما بمحاولات التخفيف التي اخذت بها التشريعات والتي تدل على مدى الرغبة في تجاوز حرفية النص التشريعي.

اننا لا نتوجه بالنقد لا لاصولي ولا لسلفي ولا لمحاولي العصرنة، سؤالنا في كليته يدور حول موقف القرآن نفسه من هذه الاشكالية. فهل نسقط هذه التشريعات لان توجهات العصر الوضعية الليبرالية لا تقبلها، ام نمضى بها رغما عن متغيرات العصر وتأثيره على مجتمعاتنا؟

محددات القرآن الكريم

قد حدد القرآن أمرين وعلى غاية من الخطورة، اجاب بهما على هذا المأزق الفكري، حيث ميّز ما بين المطلق والنسبي، والشرعة والمنهاج:

إذ يؤكد القرآن على ان كل تشريع هو (نسبي) يستمد من (شروط الواقع الاجتماعي والتاريخي وخصائصه). وذلك في محكم الآية: ﴿لكل جعلنا ـ منكم ـ شرعة ومنهاجا﴾. فلم يقل الله سبحانه (لكل جعلنا) شرعة ومنهاجا، فيصبح الامر مطلقا، ولم يقل (لكل منكم جعلنا) شرعة ومنهاجا، فيصبح الامر مطلقا ايضا، ولكن قال: ﴿لكل جعلنا منكم﴾ فرد مصدرية التشريع الى الاحاطة الالهية بالواقع، اى تنزل المطلق على النسبي.

ولهذا ربط الله ـ سبحانه ـ بين (الشرعة) التي تعني التطبيقات (والمنهاج) الذي يعني تحديد خصائص التوجهات وأسس التجربة وقواعدها، فالشرعة ترتبط بالمنهاج. وباختلاف المنهاج تختلف الشرعة، وكلاهما (منكم) إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة ٤٨).

مثال تطبيقي: وحدة الدين واختلاف الشرعة والمنهاج من آدم الى بني اسرائيل والى المسلمين

ان الدين عند الله واحد، وهو الاسلام، منذ آدم عليه السلام والى ان يرث الله الارض ومن عليها. لكن المنهاج كان يختلف باختلاف الحالات:

فآدم خوطب في اطار عائلي: ﴿وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾ (البقرة ٣٥). وتبعا لمنهاجه كانت شرعته. وخوطب بنو اسرائيل، وضمن منهاجهم بخطاب (قبلي) وبشرعة (اصر واغلال) تتناوب فيها خوارق المعجزات في العطاء بخوارق العقاب، وكانت الحاكمية الالهية فيهم عبر الانبياء الذين يقفو بعضهم بعضا، وخوطبوا بالتوطن في الارض المقدسة.

وخوطب المسلمون، وضمن منهاجهم بما يختلف عن ذلك، فالخطاب عالمي ناسخ للخطاب القبلي، وبشرعة تخفيف ورحمة ناسخة لشرعة الاصر والاغلال، وامتنعت

معجزات الخوارق في العطاء لتمتنع معها خوارق العقاب، وختمت النبوة لتبقى حاكمية الله عبر الكتاب، وخوطبوا بالخروج كخير امة وليس بالتوطن.

وحتى أُركّز على توضيح الامر اورد المقارنات التالية بنصوص القران الكريم؛ لحصر الفوارق ما بين المنهاجين والشرعتين وكمدخل لكيفية التعامل مع مطلق القرآن ونسبية التطبيق.

المقارنات بين المنهاجين والشرعتين الاسلامية واليهودية:

١ ـ أ ـ في الخطاب الالهي لبني اسرائيل نجد ان النص يتجه للمخاطبة:

(القومية) مثل ﴿**يابنى اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون**﴾ (البقرة: ٤٠). ويمتد هذا الخطاب القومي التخصيصي الى محاورة موسى لفرعون ليأذن بخروج بني اسرائيل: ﴿**وقال موسى يا فرعونُ اني رَسولٌ دمن ربِ العالمين، حقيق على ان لا اقول على الله إلّا الحق قد جئتكم ببينة من ربِكم فأرسل معي بني اسرائيل**﴾ (الاعراف: ١٠٤ ـ ١٠٥).

المقابل:

أ ـ يتجه الخطاب الالهي لخاتم الرسل والنبيين ـ عليه وعلى سائر الانبياء الصلاة والسلام ـ باتجاه عالمي: ﴿**قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والارض لا الٰه إلّا هو يحي ويميت فآمِنوا بالله ورسولِه النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون**﴾ (الاعراف: ١٥٨).

٢ ـ ب ـ حينما وجه الله خطابه القومي لبني اسرائيل للخروج من مصر فانما امرهم (بالتوطن) في الارض المقدسة: ﴿**يا قومِ ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين**﴾ (المائدة: ٢١).

المقابل:

ب ـ وجّه الله ـ سبحانه ـ خطابه للعرب بالخروج الى (الناس) كافة وليس التوطن في بقعة محددة: ﴿**كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو ءَامَن اهل الكتب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾ ـ (آل عمران: ١١٠).

٣ ـ ج ـ اتسم المسار اليهودي / الاسرائيلي بخوارق المعجزات الحسية المنظورة، من ذلك:

التدافع بين موسى والسحرة حين القى بعصاه فالتقفت وليس (التقمت) ما يـأفكون فجرّدت أنظار الناس عن متوهم السحر: ﴿فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾ (الشعراء: ٤٥).

شق البحر والسير بين جنبيه: ﴿فأوحينا الى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾.

تظليلهم بالغمام وتدني المن والسلوى: ﴿وظـللنا عـليكم الغـمام وانـزلنا عـليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يـظلمون﴾ (البقرة: ٥٧).

انفجار الينابيع من الصخر: ﴿واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين﴾ (البقرة: ٦٠).

تحدي العناد الفرعوني بآيات حسية مبصرة: ﴿وقالوا مهما تاتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين، فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوماً مجرمين﴾ (الاعراف: ١٣٢ ـ ١٣٣).

وهناك معجزات حسية اخرى منظورة عديدة.

المقابل:

ج ـ اتسم المسار الاسلامي بخلوه من هذا النوع من المعجزات الحسـية المـنظورة الخارقة، وقد أكد القرآن على هذا الامتناع، من ذلك:

١ ـ ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل وعِنَبٍ فتفجر الانهار خلالها تفجيرا، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلّا بشراً رسولا﴾ (الاسراء: ٩٠ ـ ٩٣).

هنا طلب الأُميون العرب ينبوعا كانبجاس الماء من الصخر لقوم موسى كـما طـلبوا معجزات حسية خارقة اخرى مماثلة، ولكن امتنع الله ـ القدير ـ عن ذلك.

٢ ـ واوضح الله ـ سبحانه ـ ما كان عليه حال الرسول الموقر حـين امـتنعت هـذه الخوارق من الآيات الحسية: ﴿وان كان كبر عليك اعراضهم فإن استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن

من الجاهلين﴾ (الانعام: ٣٥).

وهنا تأكيد الهي جازم بامتناع هذا النوع من الخوارق في المسار الاسلامي، اي ان طبيعة هذا المسار الاسلامي مفارقة نوعياً لطبيعة المسار اليهودي الذي يتطلب الخوارق الحسية ولذلك حذرنا الله ـ العليم ـ من الجهل بالامر الذي يحبس الخوارق عن طبيعة مسارنا **﴿فلا تكونن من الجاهلين﴾**، بمعنى ان هناك امراً لو علم لما طلبت الخوارق الحسية. وجاء التأكيد على اختصاص العلم بفهم هذا الفارق في نفس السياق حين قال الله سبحانه: **﴿إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون﴾** (الانعام: ٣٦)، فحصر نمط التصديق والايمان هنا بحاسة السمع، اي السمع وليس حتى الاستماع الحسي كما كان لموسى، فالسماع هو من قابلية الوعي (الغيبي) بالايمان بتحكيم (السمع والابصار والافئدة) وليس تحكيم الرؤية المادية كما كان عليه حال بني اسرائيل، فهنا مرتبة اعلى في العلاقة بين الله والبشر تتجاوز الحواس المادية، ولهذا رد الله الامر للعلم مرة اخرى في آية لاحقة من بعد ان حذر من الجهل في مبتدإ الآية السابقة: **﴿وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون﴾** (الانعام: ٣٧). اما حين يعلمنا الله بهذا الامر الذي حذرنا من الجهل به فسنكتشف ان مسار ايماننا بالله وعلاقتنا به انما تتم وفق مقومات الادراك الثلاثي (غيبياً) وليس الرؤية المادية حساً.

لذلك حين اراد الله ـ القدير ـ ان يتفضل على الامميين برسالة الاسلام حيث يختص برحمته من يشاء فقد قدّر الامر نسخاً لما كان عليه مسار بني اسرائيل، وحذرنا منهم تماماً كما حذر آدم من ابليس، ثم طلب الله منا إلّا نخطئ في فهم الطبيعة النوعية المميزة لمسارنا الديني القائم على علاقتنا (الغيبية) بالله، والقائمة على (الادراك) فنطلب من رسولنا ما سبق لبني اسرائيل ان طلبوه من موسى كمعجزات حسية: **﴿ما يودُ الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان يُنَزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم، ما ننسخ من آيةٍ أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير، ألم تعلم ان الله له ملك السماوات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير، أم تريدون ان تسألوا رسولكم كما سُئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضلَّ سواء السبيل﴾** (البقرة: ١٠٥ ـ ١٠٨).

هنا سياق الهي محكم من الآيات التي توضح (النسخ) باعتباره تجوزاً موضوعياً

وتاريخياً لنمط المسار الاسرائيلي / اليهودي، القائم على الايمان الحسي المنظور المعجزات، وباتجاه الايمان الغيبي القائم على المدارك، ولهذا نهانا الله في نفس السياق عن طلب الخوارق الحسية التي طلبت من موسى، والتي كانت تتوافق مع المسار الموضوعي التاريخي للحالة الاسرائيلية التي هي اكثر تخلفاً عن الحالة الاسلامية ومسارها. وبالرغم من ان بعض المفسرين قد تأولوا وجهاً آخر لمعنى (النسخ) باعتباره نسخاً في آيات القران الكريم وليس نسخاً للحالة التاريخية الاسرائيلية ونمطها الديني الحسي، كما اوضحنا في بحوثنا، حين ربطنا الآيات ربطاً كلياً وعضوياً دون تجزئة السياق، فاننا نأتي بهذا الوجه لمعنى (النسخ) فيما نوضحه ضمن المقارنة المتعددة الجوانب بين الاسلام واليهودية. فنحن من مدرسة لا تعتقد ان هناك آيات في القران المقروء تنسخ بعضها البعض، وانما هناك متشابهات تتعارض، صعب على البعض اكتشاف ما يوحد بينها، إما لاشكاليات في استخدام اللغة واما لعدم الأخذ ـ حين التفسير ـ بوحدة الكتاب العضوية واكتشاف منهجيته الرابطة لكل آياته من الفاتحة الى المعوذتين، نتيجة الاخذ ببعض الاحاديث التي تبدو متعارضة مع صريح القرآن دون التدقيق الكافي في هذه الاحاديث وصحة نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

فخلاصة امرنا ـ من بعد ما بيناه ـ ان النسخ يعني تجاوزاً لحالة دينية تاريخية قائمة على المدرك الحسي الى علاقة قائمة على المدرك الغيبي وقوى الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً، فلزم ان ينهانا الله عن طلب ما كان لقوم موسى من معجزات في سورة البقرة. وكما حذرنا من الجهل بهذا الامر في سورة الانعام وأكد لنا على امتناع المعجزات في سورة الاسراء، فهذه سور عدة احكمت هذا المعنى للنسخ التاريخي وردت اكتشاف الامر به الى العلم الذي يعني اكتشاف الفارق بين المسارين.

كما نود ان نشير الى ان البعض ممن يجهلون هذا الفارق وحذرهم الله من الجهل به قد انساقوا وراء (حمية) عصبوية ظناً منهم ان خلو الرسالة الاسلامية من المعجزات الحسية انما يقلل من مرتبة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ازاء مراتب الرسل الآخرين من الذين أتوا بهذه الخوارق، وبالذات موسى وعيسى، صلوات الله عليهما، فنسبوا للرسول الموقر معجزات حسية وما أدركوا انهم بذلك يقللون من شأن خاتم النبيين بجهلهم ـ الذي حذّر منه الله ـ بالطبيعة والنوعية المفارقة للاسلام، وسيتضح ذلك من الكشف عن الجوانب المقارنة بين الديانتين، الناسخة الاسلامية والمنسوخة اليهودية.

٤ ـ د: اتسم التشريع الالهي لبني اسرائيل بالعقوبات الحسية الغليظة التي وصفها الله بانها (اصر واغلال) والتي امتدت الى تحريمها لما هو حلال بطبيعته وذلك نتيجة ظلمهم وطغيانهم ويمكن توضيح الامر على النحو التالي:

١ ـ **﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيباتٍ احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً، وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم اموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليما﴾** (النساء ١٦٠ ـ ١٦١).

٢ ـ حين تحللوا عن قيود السبت وغضب الله عليهم مسخهم الى قردة: **﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾** (البقرة: ٦٥). وكذلك الى قردة وخنازير: **﴿قل هل انبئكم بشرٍ من ذلك مثوبةً عند الله من لعنه الله و غضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل﴾** (المائدة: ٦٠).

٣ ـ ويمضي العقاب الحسي الخارق الى نتق الجبل فوقهم: **﴿واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾** (الاعراف: ١٧١). وكذلك: **﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به إيمانكم ان كنتم مؤمنين﴾** (البقرة: ٩٣).

٤ ـ ويمضي العقاب الحسي الخارق الى درجة الصعق والموت ثم البعث في الدنيا من جديد **﴿واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾** (البقرة: ٥٥ ـ ٥٦).

٥ ـ وتمضي اصر التشريعات واغلالها التي جعلها الله على الاسرائيليين الى مستوى لا ينظر معه الى قتل النفس بصيغة (المفرد) بحيث تقبل الفدية وانما قتل النفس لواحدة هو كالقتل الجماعي: **﴿من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيراً منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون، انما جزآؤا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادًا ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾** (المائدة: ٣٢ ـ ٣٣). وقد طبق سيد الانصار في المدينة المنورة هذا النص

التشريعي المعمول به في التوراة عليهم، حين حاربوا الله ورسوله حين غزوة الخندق وحلفهم مع الاحزاب، وهو نص وارد بحق اليهود وليس بالمسلمين، إلّا ان بعض الفقهاء قد استمد منه تشريعاً يوصف (بحد الحرابة) طبقه على المسلمين، دون الرجوع الى مبتدإ الآيات الدالة على خصوصية الشريعة اليهودية كنوع من الإصر والاغلال، تماما كالنص بحقهم فيما يختص بالقتل الجماعي ضمن الحالة الفردية حيث لا تقبل الفدية.

٦ ـ ويتخذ الله تشريعا للاسرائيليين يقتضي معه المماثلة فلا يتم القبول بعقوبة قياسية أو تعزيرية تؤخذ بالاجتهاد، وانما الجزاء من طبيعة العمل نفسه وليس من جنسه: **﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فاؤلئك هم الظالمون، وقفينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين﴾** (المائدة: ٤٥ ـ ٤٦).

فأصل هذا التشريع كان عليهم من قبل عيسى، عليه الصلاة والسلام، ونكتشف فيه ان عفوهم في حال الجروح لا يعتبر صدقة وانما (كفارة) ـ **﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾**، والفارق بين الكفارة والصدقة، ان الكفارة انقاص من سيئات في حين ان الصدقة هي اضافة الى حسنات أو اضافة حسنات، وما ذلك إلّا لأن الاسرائيلي الذي شق له البحر وتدنى له المن والسلوى وظلل بالغمام وانبجس له الماء من الصخر لا يعامل في حال العقوبات والغضب الالهي عليه إلّا بما يماثل العطاء الحسي الخارق، فهذه من تلك، ولذلك جعلت صدقته كفارة، لان المطلوب منه مماثل لما اعطي له، وهو دائما ـ اي الاسرائيلي ـ فيما يعطيه دون مستوى ما يأخذ. في حين ان الله يشرع لعفو المسلم في الدم بوصف هذا العفو صدقة وليس كفارة: **﴿يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم﴾** (البقرة: ١٧٨). فهنا اشار الله الى مبدإ (التخفيف) في التشريع على المسلمين، وجعل الفدية اتباعاً بمعروف واحسان.

٧ ـ قد اكد الله على هذه الاصر والاغلال بحق اليهود حين لجأ اليه موسى وقومه للاعتذار عن عبادة العجل، سائلين الله التخفيف، فاوضح الله لهم استمرار الاصر

والاغلال كعقاب حسي خارق يماثل العطاء الاعجازي الحسي الخارق إلّا ان يتبعوا النبي الامي الذي تتميز شرعته بالتخفيف المقرون بالرحمة وبالعالمية، فكان هذا مبتدأ الاشعار لليهود بنسخ المسار الديني التوراتي ونسخ الشريعة التوراتية واصرها واغلالها كما اوردنا في سورة البقرة: (الآيات: ١٠٥ ـ ١٠٨)، وقد كان حوار الله مع موسى والسبعين رجلا على النحو التالي في سياق الآيات: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلّا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين، واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة انا هدنا اليك قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون، الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اؤلئك هم المفلحون﴾ (الاعراف: ١٥٥ ـ ١٥٧). فبموجب هذه الآيات جعل الله التخفيف والرحمة ووضع تشريعات الاصر والاغلال وقفاً على الرسول النبي الامي، باعتبار الاسلام ناسخاً لليهودية ومفارقاً لمسارها، وبما توضحه هذه المقارنات، كما بشرهم الله في نفس تلك الوقفة على الجبل بعيسى عليه الصلاة والسلام وجعله حلقة وسطى ما بين موسى ومحمد، عليهما الصلاة والسلام.

المقابل:

د ـ ١ ـ اتسم التشريع الاسلامي بالتخفيف ووضع الاصر والاغلال كما اشار الله لبني اسرائيل في وقفة الجبل، ليحل ايضاً تلك الطيبات التي حرمت عليهم، وليتجه بالدعوة اتجاهاً عالمياً، لهذا جاء تصديق الوعد الالهي في الآية المتصلة بوقفة الجبل من بعد البشارة بالنبيّ الامي! وشرعته المخففة والناسخة للشرعة اليهودية: ﴿قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً الذي له مُلكُ السماوات والارض لا اله إلّا هو يُحيي ويميتُ فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الاعراف: ١٥٨).

٢ ـ باتجاه سنة الرسول العملية نحو التخفيف والرحمة في التشريع، تأكيداً للبشارة به في سورة الاعراف وتحقيقاً وتبياناً لمنهج القرآن، تأكد لليهود انه ـ اي الرسول الموقر ـ

هو النبي الامي المبعوث الى الناس كافة والقائم على الشريعة المخففة، فجعلوا همهم الطعن في اهم علامتين من علامات الرسالة الاسلامية. وذلك بالطعن في شرعتها االمخففة وفي عالميتها، فعبر الطعن في هذين الامرين بالذات يحاولون ابطال جوهر الرسالة الاسلامية الناسخة لهم ولدورهم ولدينهم، ولقد حذرنا الله ـ سبحانه ـ كثيراً من هذا التوجه اليهودي حين ذكر في مبتدإ آية النسخ: ﴿ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة: ١٠٥).

ومع هذا التحذير الالهي لنا والذي يماثل تحذيره لآدم من ابليس وقعنا في خطإ ما دسّ علينا، وبالذات حين نسب الى الرسول تنفيذه الاحكام التي هي من نوع الاصر والاغلال وليست واردة في القرآن الكريم، ولم نتنبّه نحن الى مغزى هذاالدس الذي يمضي لابعد من قيمة الاحكام نفسها، فالمقصود به في النهاية البرهان على ان محمداً يتبع ما كانت عليه شرعة اليهود، وبالتالي ليس هو بالنبي الامي الناسخ لشرعتهم بشرعة التخفيف، وبالتالي تبطل عالميته، وعليه لا بد من مراجعة بعض هذه التشريعات المدسوسة علينا دون ان ننتبه الى خطورة مغزاها، حين دسوها على الرسول ولم يأمر بأي منها، ولدينا دراسة لاحقة وموثقة حول هذا الموضوع بالذات.

اما ما حدث في المدينة المنورة يوم الاحزاب من تطبيق لحد (الحرابة) على اليهود والمنصوص عليه في سورة (المائدة: ٣٣) فهو تطبيق لنص التوراة عليهم بعد ان رفضوا الاسلام، وقد اوكل الرسول الحكم عليهم بنص التوراة الى سيد الانصار ولم يتول الامر هو شخصياً.

٣ ـ تبعاً لنسخ الاسلام لشرعة الاصر والاغلال فقد وضع منطق التكفير والكفارة نهائياً عن المسلمين إلّا في حالتين فقط، تمس الاولى منهما القسم زوراً بالذات الالهية (المحرمة)، وتمس الثانية مخالفة احكام (التحريم) في الارض المحرمة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعِمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ (المائدة: ٨٩).

... اما النص على الكفارة الثانية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن

قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾ (المائدة: ٩٥).

فالتكفير يلحق بالمسلمين في هاتين الحالتين فقط وهما مما يمس بالذات الالهية المحرمة والبيت المحرم، اما عدا ذلك فيكفر الله نفسه السيئات عن المسلمين بما يصيبهم به من نقائص في صحة أو مال أو ولد: ﴿ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾.

تلخيص الفوارق بين المنهجين والشرعتين الاسلامية واليهودية:

الاسلام	اليهودية
١ ـ خطاب عالمي الى الناس كافة.	١ ـ خطاب قومي محصور في بني اسرائيل.
٢ ـ يقوم الاسلام على الخروج الى الناس كافة.	٢ ـ تقوم اليهودية على التوطن في الارض المقدسة.
٣ ـ يرتبط تنزيل القرآن بالارض المحرمة فهو غير قابل للتحريف، ويعتبر مرجعاً لكل اشكال الوحي المتقدم زمانياً عليه، ومن هنا تنبع حاكمية الكتاب.	٣ ـ يرتبط تنزيل التوراة بالارض المقدسة حيث تتدنى درجتها عن الارض المحرمة، ومن هنا تنبع الحاكمية الالهية، وحاكمية الاستخلاف.
٤ ـ تعتمد العلاقة مع الله على المدركات الغيبية بقوى الوعي الثلاثية سمعاً وبصراً وفؤاداً ودون خوارق حسية.	٤ ـ تعتمد العلاقة مع الله على الحواس المنظورة والمعجزات الخارقة.
٥ ـ يعتمد التشريع على التخفيف والرحمة.	٥ ـ يرتبط التشريع بالاصر والاغلال.
٦ ـ يُنسخ منطق التكفير ويؤخذ بمنطق العفو والصدقة.	٦ ـ الارتباط بمنطق التكفير.
٧ ـ القرآن ناسخ للتوراة، وأمة المسلمين ناسخة لأمة بني اسرائيل.	٧ ـ التوراة منسوخة بالقرآن، والاسرائيليون نسخوا بالمسلمين.

هذه هي الفوارق الجوهرية بين الديانتين، وبالتالي ينبغي على الفكر الاسلامي ان يتعمق في معاني (عالمية الخطاب) و(حاكمية الكتاب) مع ربط العالمية (بشرعة التخفيف والرحمة) وعدم الأخذ بما كان في شرائع الدين اليهودي المتجه نحو القومية والمدركات الحسية، وبذلك نصل الى فهم (النظام الديني الاسلامي) وابعاده الفكرية والفلسفية اي منهاجه، مع اعادة النظر فيالقرآن الكريم والمجيد والمكنون وفق هذه المعطيات، فالاسلام هو دين المستقبل كما هو دين الحاضر والماضي، واهمية هذه المقارنة انها توضح آفاق العلاقة بين المطلق والنسبي، وبهذا يجمع الله لنا في كتابنا الخاتم لكل الكتب والمصدق لها ما بين الثابت والمتحول في الزمان والمكان.

الخاتمة واشكاليات عصر التدوين

ان ما نعانيه اليوم مما يبدو كضغوط من التوجهات الليبرالية الغربية، وبالذات فيما يختص بالتشريعات، أو كضغوط ناتجة عن متغيرات العصر، لا علاقة لها نهائياً باستلابات في النص القرآني، أو في تطبيقات السنة النبوية الصحيحة، فثلاثية الاسلام (عالمية خطاب، وحاكمية كتاب، وشرعة تخفيف ورحمة). والذين يظنون ان الاسلام غير ذلك منطلقين من (شرعة الاصر والاغلال) لم يقرأوا القرآن كما ينبغي ولم يدركوا السنة النبوية كما ينبغي، ولهم العذر، لانهم لم يدركوا (اشكاليات عصر التدوين) في القرون الهجرية الثلاثة الاولى، وهذا قول فيه تفصيل كبير.

ان امامنا الآن التأكيد على الاتجاه العالمي للانسان المسلم وذلك بروح حضارية تستجيب لشرعة التخفيف والرحمة، وذلك بالانفتاح على منهجية القرآن المعرفية) التي تتفاعل مع كافة الانساق الحضارية والمناهج الفكرية، تستوعبها وتتجاوزها بذات الوقت، فالقرآن يظل ذلك (الوحي الالهي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته) والمتنزل دائماً بمطلقه على نسبية الواقع ولكل ازمات التطور البشري.

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوّم.

الفقه ومقتضيات الزمان

يحيى محمد*

مفهوم الاجتهاد بين صورتين

كثير ما يذكر من ان للازمان تأثيراً على تغير الاحكام. فهي قاعدة مسلمة لدى اغلب المذاهب الفقهية. لكن القائلين بهذه القاعدة لم يضعوا صيغاً ثابتة ومنتظمة يفهم منها حدود ما يمكن للزمان ان يؤثر فيه على تغيير الاحكام. فإذا كنا نجد ان الاحكام الاضطرارية التي تعنون ضمن العناوين الثانوية هي ما يدخل ضمن هذه القاعدة، وكذا الاحكام التي يتحدد نوعها ضمن طبيعة العرف المؤثر، فإنّا بخصوص ما يعد من الوسائل في الاحكام نرى صورتين في الفقه التقليدي: احداهما ترى ان الاحكام المنصوصة لا تقبل التغيير سواء كانت مقصدية أو وسيلية، فأي تغيير لها من غير ضرورة واضطرار مؤقتين هو بمثابة الاجتهاد في قبال النص. ولا شك ان هذه الصورة تعد متسقة في ذاتها وان كانت متخلفة من حيث عدم انسجامها مع تطورات الواقع. اما الاخرى فهي وان كانت افضل حالاً من الاولى لما لديها من بعض المراعاة لتطور الواقع؛ إلّا انها تقف متذبذبة كدلاله على عدم اتساقها في ذاتها، حيث انها تتحيز لبعض الاحكام فتجيز تغييرها دون ان تفعل نفس الشيء مع مثيلاتها من الاحكام الاخرى وبغير سبب معقول.

نعم ان ما اجادته هذه الصورة هو ما نبهت عليه من ضرورة عدم الجمود على فتاوى القدماء واجتهاداتهم، مراعية بذلك اختلاف الظروف وتطورات الواقع، لكن دون ان توسع ذلك إلى نواحي احكام النصوص الشرعية.

مبدأ تغير الفتوى بحسب الاحوال والظروف

لنلقي نظرة اولية على مجموعة من النصوص لعدد من الفقهاء وهم يؤكدون

* باحث اسلامي عراقي مقيم في لندن .

على لزوم العمل بتغيير الفتوى تبعاً للاحوال والظروف والزمان والمكان.

يقول شهاب الدين القرافي (المتوفى سنة ٦٨٤ هـ) في (الفروق): «تعتبر جميع الاحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه.. وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الايام فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط اسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير اهل اقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده واجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات ابداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين»[١].

ويقول ابن عابدين في رسالته (نشر العرف): «اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الاول، واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولاً، ولذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لابد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف اهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد اهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه اولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»[٢]. وكذا يقول: ان «المفتي الذي يفتي بالعرف لابد له من معرفة الزمان واحوال اهله ومعرفة ان هذا العرف خاص أو عام وانه مخالف للنص أو لا»[٣]. ويقول ايضاً: «فهذا كله وامثاله دلائل واضحة على ان المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله وألا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه»[٤].

كما جاء في (الفواكه العديدة) للتميمي النجدي انه «من افتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وازمنتهم وامكنتهم واحوالهم وقرائن احوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين اعظم من جناية من تطبب للناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وازمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على ابدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل اضر على اديان الناس وابدانهم والله

المستعان»[٥].

وقال ابو ليث: «ان كثيراً من المسائل اجاب بها اصحابنا على عادة بلدهم ومعاملاتهم، فينبغي لكل مفتي ان ينظر إلى عادة اهل بلده في زمانه، فيما لا يخالف الشريعة.. وقد يرجع احدهم عما كان يفتي به سابقاً لتغير الزمان فيفتي بغير ما كان يفتي به آنفاً»[٦].

وصرح الزيلعي نقلاً عن فقهاء بلخ من ان «الاحكام قد تختلف باختلاف الازمان»[٧].

وقال ابو مطيع البلخي: «من لم يكن عارفاً بأهل زمانه جاهل»[٨].

وجاء في كتاب (الهوامل والشوامل) ان ابا حيان التوحيدي سأل مسكويه عن علة اختلاف الفقهاء في الافتاء في المسألة الواحدة، فيفتي احدهم مثلاً بتحليلها، وآخر بتحريمها .فاجاب مسكويه بأن العبرة في ذلك هو اختلاف الزمان والمكان[٩].

وفي العصر الحديث قال محمد عبده: «ينبغي ان يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها، ويتفقون على الراجح الذي ينبغي ان يكون عليه العمل.. وإذا كان بعض المسائل رجح لاسباب خاصة بمكان أو زمان، ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وعلى ان هذا الحكم ليس عاماً، انما سببه كذا، لا انهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الاتباع في كل زمان ومكان»[١٠].

بل ان «الواقع» الذي نبه الفقهاء على مقولة الزمان والمكان في تأثيرهما على تغيرالاحكام ذاته الذي فرض نفسه على الشافعي ليغير الكثير من آرائه وفتاويه حين انتقل إلى مصر فاطلق عليها بالمذهب الجديد في قبال مذهبه القديم. وهو ذاته الذي جعل الاخذ بالمصالح المرسلة والاستحسان مشروعاًلديهم. ويكفي ان نعلم انه بحكم الخبرة والممارسة العملية لابي حنيفة بالسوق والتجارة اتخذت فتاويه طابعاً خاصاً، حيث كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والاستحسان، خاصة حينما يتعلق الامر بموارد البيع والشراء[١١]. وكذا كان الفقيه مالك يعمل بالاستحسان والمصلحة المرسلة تأثراً بما كان عليه الخلفاء من طريقة في التعامل مع الامور المستجدة[١٢]، الامر الذي يعني تاثره بواقع الدولة واحكامها التي فرضها الواقع بقوة. وهو يتسق مع اقراره بان الاستحسان عبارة عن تسعة اعشار العلم[١٣]، حيث ان من مصادر الاستحسان هو الترجيح بالعرف والمصلحة، وكلاهما ينضمان تحت لواء الواقع، اي ان صياغة الاحكام تكون تبعاً لمراعاة الواقع، وذلك بجعل الاحكام ذات صبغة واقعية غير مجردة، استناداً

إلى مقاصد الشرع. لذلك صرح اصبغ من ان المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وان الاستحسان عماد العلم[١٤].

مبدأ تغير الاحكام بحسب الولاية والعادات

لكن بالرغم من قيمة واهمية ما نقلناه من اقوال العلماء المنبهة إلى ضرورة اخذ اعتبار الواقع في الافتاء دون الجمود على ما عليه اجتهاد السلف؛ إلّا ان ذلك لا يحل المشكل من اساسه، بل يبعث على صور التذبذب والازدواجية كما هو حاصل فعلاً لدى هذه الطريقة، ذلك انها لم تتبن موقفاً واضحاً ازاء تعاملها مع الاحكام الوسيلية للخطاب الالهي، فبعض من الاحكام الشرعية كانت تعالج اوضاعاً خاصة من الصعب سحبها إلى واقع آخر، بل إلى مختلف الظروف والامكنة والازمان، رغم ان دلالاتها اللفظية الظاهرة تفيد الاطلاق وعدم التقيد بظرف ما أو بسياق تاريخي محدد.

فنحن ازاء هذا المشكل نجد العلماء وان اقروا مبدئياً تقسيم الاحكام إلى ثابتة ومتغيرة كالذي نص عليه ابن القيم في (اغاثة اللهفان)؛ إلّا ان ما قصدوا اليه بالاحكام المتغيرة هي تلك التي تعود إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي والتي يصح تغييرها تبعاً لتغير بعض قيودها من العادات والاحوال والاعراف وما شاكلها، أو ان من الاحكام ما كانت في الاصل تعالج موضوعات طارئة واضحة الخصوصية لا يصح سحبها على النحو العام. وكذا نجد على هذه الشاكلة قول جماعة ان بعض الاحكام تختلف فيما بينها تبعاً لاختلاف التدابير السياسية المتبعة؛ كل بحسب ظرفه وزمانه وما تقتضيه المصلحة، وهي التي اطلق عليها البعض بالاحكام الولائية والتي يمارسها النبي المعصوم بصفته حاكماً ورئيساً للمسلمين لا بصفته نبياً ـ أو ما على شاكلته كالامام المعصوم ـ مبلغاً للاحكام، كممارساته لشؤون الادارة والقضاء والسياسية.

ومع ان هذا التمييز للاحكام اخذ يروج في العصر الحديث تبعاً لضغط الحاجات الزمنية ـ ان لم نقل انه مستحدث لدى بعض المذاهب الاسلامية ـ إلّا ان الاقرار به صراحة تم منذ زمن بعيد. ذلك اننا نجد عدداً من اقوال العلماء تشير إلى التمييز الفاصل بين صنف الاحكام العامة الثابتة التي يأتي بها النبي للتبليغ حسب ما اوحي اليه من تشريع ثابت، وبين صنف الاحكام المؤقتة التي يمارسها النبي باعتباره اماماً ورئيساً للمسلمين، كالذي تعرض له ابن القيم صراحة في كتابيه (اعلام الموقعين والطرق

الحكمية). بل ونقل عما جاء في (الفنون) من انه «جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية انه الحزم، ولا يخلو من القول به امام. فقال الشافعي: لا سياسة إلّا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل :السياسية ما كان فعلاً يكون معه الناس اقرب إلى الصلاح وابعد عن الفساد، وان لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فانارادت بقولك: «إلّا ما وافق الشرع» اي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وان اردت لا سياسة إلّا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلّا تحريق عثمان للمصاحف، فانه كان رأياً اعتمدوه على مصلحة الامة، وتحريق علي الزنادقة في الاخاديد.. ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج»[١٥]. وان كنا نرى ان جواب ابن عقيل بقوله بان السياسة يشترط فيها ألا تخالف ما نطق به الشرع، فيه ملابسة، ذلك ان العديد من الاحكام التي نصت عليها الشرعيه وجدت تغييراً لدى الصحابة والفقهاء بتبرير ينساق من تغير الظروف والاحوال والمصالح، مع مراعاة مقاصد الشرع، ويكفي شاهداً على ذلك ما اجراه عمر بخصوص حكم سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن، وكذلك قضية طلاق الثلاث ومسألة التسعير وغيرها مما ورد فيها النصوص الصريحة، لهذا كان الاولى ان يقال بان شرط السياسة هو ان لا تخالف روح الشريعة ومقاصدها، وليس الجانب الحرفي.منها.

اما بخصوص الاحكام العادية فقد اقر العلماء تبعية الاحكام للعادات في الثبات والتغير. وقد سبق ان نقلنا نصاً للقرافي يؤكد فيه ضرورة الاخذ بهذا القانون، وهو في معرض كشفه عن لزوم تغيير فتاوى المجتهدين حين تجدد اعراف الناس وعاداتهم. مع ذلك نجد الشاطبي يتناول موضوع علاقة العادات بالاحكام الشرعية مباشرة بغير وساطة اجتهاد المجتهدين. فهو يرى لزوم النظر إلى العوائد وان اقامة التكليف لا يستقيم إلّا باعتبارها، ومع اختلاف العوائد تختلف الاحكام، فالشرع ذاته «جاء بامور معتادة، جارية على امور معتادة». وحيث ان منها ما هو ثابت واخرى متغيرة، لذا فان الاحكام المربوطة بهذه الاحوال تتبع ما هي عليه من ثبات أو تغير، فتكون ثابتة بثباتها ومتغيرة بتغيرها[١٦]. لذلك جاء تعبير بعض فقهاء الاندلس هو «ان كل اصل علمي يتخذ اماماً في العمل فشرطه ان يجري العمل به على مجال العادات مثله وإلّا فهو غير صحيح»، وبعبارة الشاطبي: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، فإذا لم يجر فغير صحيح». والشاطبي وان كان يرى بطلان رفع العوائد

الشرعية باعتبار ان النسخ بعد النبي باطل[١٧]، إلّا ان ما قصده انما هو الرفع المطلق، أو تغيير الحكم بكليته، وهو ما يعبر عنه بالنسخ لدى المتاخرين، اما ابدال تطبيقات الحكم الكلي لارتفاع قيودها أو عاداتها فالامر يختلف. لهذا نجد ان امثلة الشاطبي في علاقة العادة بالاحكام هي من الموارد البينة التي تتعلق بالتطبيقات وليس بالحكم الشرعي الكلي. فليس المراد من تغيير الاحكام الشرعية هو تغيير الحكم الكلي بما هو حكم عام، وانما تطبيقاته المتأثرة بتغاير الاعراف والعادات، كما في موارد الالفاظ والمعاملات السلوكية، كالالفاظ المستخدمة بالشتم والنذور والايمان والطلاق والوصية، وكذا في المعاملات السلوكية، فعلى حد قوله: ان «الحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده»[١٨]. فمثلاً كان كشف الرأس يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند اهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند اهل المغرب غير قادح[١٩]. ومثل ذلك إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول فان القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وان القول قول الزوجة هو ايضاً بناءً على نسخ تلك العادة، وبالتالي فالحكم ثابت ليس فيه اختلاف إلّا من حيث اختلاف العادة[٢٠].

ثبات الحكم الكلي وتغير المصاديق

هكذا فكل ما سبق لا يعد تغييراً للحكم الشرعي بكليته، وانما تغيرت مصاديقه وتطبيقاته، اي ان التغير في الاحكام هنا هو تغير بموارد التطبيق، وان للحكم الكلي الواحد له قابلية على التطبيق لصور كثيرة عديدة بحسب مواصفات سببية خاصة. وهذا ما اراد تاكيده السيوطي بقوله: «ان المفتي حكمه حكم الطبيب ينظر في الواقعة ويذكر فيها ما يليق بها بحسب مقتضى الحال والشخص والزمان، فالمفتي طبيب الاديان وذلك طبيب الابدان، وقد قال عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس احكام بحسب ما احدثوا من الفجور. قال السبكي ليس مراده ان الاحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصور الحادثة فانه قد يحصل بمجموع امور حكم لا يحصل لكل واحد منها فإذا حدثت صورة على صفة خاصة، علينا ان ننظر، فقد يكون مجموعها يقتضي الشرع له حكماً خاصاً.. ثم قال السبكي في فتاويه ما معناه: يوجد في فتاوى المتقدمين من اصحابنا اشياء لا يمكن الحكم عليها بانها المذهب في كل صورة لانها وردت على وقائع، فلعلهم

رأوا ان تلك الوقائع يستحق ان يفتى بها بذلك ولا يلزم اطراد ذلك واستمراره»[٢١]. علماً بانه سبق للقرافي ان علق على مقولة عمر بن عبد العزيز «تحدث للناس اقضية على قدر ما احدثوا من الفجور»، فقال بانه «لم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الاسباب». وكذا يمكن ان يقال نفس الشيء فيما نص عليه مالك بقوله: «تحدث للناس فتاوى بقدر ما احدثوا»[٢٢].

لهذا يرى ابن القيم انه ما لم تراع الشروط والقيود الخاصة بالحكم فان اسقاطه على الواقع سيسبب الضرر والمشقة مما هو خلاف مقصد الشرع الذي هدفه تحقيق مصالح الناس، حيث في هذه الحالة تكون الاحكام قد طبقت على غير مصاديقها الحقيقية، أو تلك التي لا يلتفت إلى اسبابها الخاصة، فهو يقول في فصل «في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الازمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد» من كتابه (اعلام الموقعين): «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة اوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل اليه، ما يعلم ان الشريعة الباهرة التي في اعلى رتب المصالح لا تاتي به. فان الشريعة مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسالة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتاويل»[٢٣].

فابن القيم في هذا النص يلوح إلى ضرورة مراعاة القيود المتعلقة بالحكم الشرعي كي لا ينشأ منها ضرر حينما تطبق على نحو تعسفي، وكمثال على ذلك ما سبق اليه عمر بن الخطاب في وقفه لحد السرقة عام المجاعة.

على ان مثل تلك النصوص التي نقلناها تثبت ضرورة اخذ اعتبار الاحوال الخاصة المرتبطة بالحكم، اي الشروط والقيود التي على المجتهد ان يحددها اعتماداً على صريح النص الشرعي أو بنوع من الاجتهاد. مما يعني ان ذات الحكم يجد مجاله من التطبيق بحسب شروطه الخاصة، وهو ليس بصدد البحث عن اشكالية تغيير الحكم الشرعي بكليته مما يطلق عليه بالنسخ أو النسأ. وذلك من منطلق زوال كافة ظروف الحكم واحواله المؤثرة وان لم تذكر بالنص.

ويلاحظ ان تغيير الاحكام المستندة إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي يجعل اغلب الفتاوى والاحكام قابلة للتبديل، وهو امر يبرر ما قاله عمر بن عبد العزيز ومالك من انه

تنشا فتاوى للناس بقدر ما احدثوا. وإلى ما سبق يحتمل ان يكون مراد احمد الناصري في تعليقه على ما قاله الشافعي بما معناه: قرات التاريخ لاستعين به على الفقه. فعلق عليه الناصري بقوله: «ان جل الاحكام الشرعية مبني على العرف، وما كان مبنياً على العرف لابد ان يطرد باطراده وينعكس بانعكاسه»[٢٤]. على هذا فان الاختلاف الحاصل بين الفقهاء طبقاً لما سبق هو ما كان يعرف لديهم بانه اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان[٢٥].

مشاكل الطريقة التقليدية للاجتهاد

هكذا نرى علماءنا الابرار المجددين لا يقفون عند حد المسطور من فتاوى غيرهم من السلف، كما انهم يقررون تغير الاحكام الشرعية ضمن ضوابط، اما لضرورة مؤقتة أو طبقاً لكون الاحكام عادية أو لانها ولائية تختلف باختلاف الاوضاع. لكن رغم ذلك فلا يخلو الامر من جملة اشكالات اساسية نشير اليها فيما يلي:

١ ـ الملاحظ انه لا يوجد تمييز حاسم يفصل الاحكام العادية المتغيرة والولائية عن غيرها من الاحكام. لذلك فانه بخصوص الاحكام الولائية سبق لابن القيم ان اشار إلى ان ما اجراه النبي وخلفاؤه من سياسة جزئية بحسب المصلحة قد اوهمت الكثير بانها شرائع عامة لازمة للامة إلى يوم القيامة[٢٦]. بل يزداد الامر فضاعة عند اولئك الذين لا يعولون إلّا على ما نطق به الشرع، فيرفضون كل ما يستند إلى مرجعيات اخرى لمعرفة الحق والصواب، وذلك للتوهم السائد بان ما ليس مستمداً من الشرع فهو مخالف له، وبالتالي فهم غير مستعدين لتفسير احكام النصوص تبعاً للنحو الولائي أو العرفي أو غير ذلك. مما جعل ابن القيم يندد بهم. معولاً على ضرورة فهم الواقع والشريعة وتنزيل احدهما على الاخر بلا انفصال ولا قطيعة، حيث يقول تحت عنوان (وجوب تحري الحق والمصلحة): «وهذا موضع مزلة اقدام، ومضلة افهام. وهو مقام ضنك. ومعترك صعب. فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود. وضيعوا الحقوق وجروا اهل الفجور على الفساد. وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها. وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: انها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. لعمر الله انها لم تناف ما جاء به الرسول، وان نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي اوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة،

وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل احدهما على الاخر. فلما رأى ولاة الامور ذلك، وان الناس لا يستقيم لهم امر إلّا بامر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة احدثوا من اوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً. فتفاقم الامر. وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك. واستنقاذها من تلك المهالك»[٢٧].

ومن الواضح ان عدم منح الواقع حقه في التنزيل لفهم الشريعة هو السبب وراء الكثير من المخلفات الفقهية التي ينطبق عليها ما ندد به ابن القيم، ان لم نقل ان هذه السقطة ظلت عالقة بالنتاج الفقهي دون ان تنفع معه مقولات التعويل على الاحكام الولائية والعادية، باعتبار ان الخضوع لها لم يتم في الغالب إلّا على نحو الضرورة والاضطرار، أو على الاقل انه لم يتبين المنحى المنهجي الذي فيه يتحدد ما هو الفهم والدرس ومن ثم تنزيل الشريعة عليه، ويزداد الامر اهمية بالنسبة للقضايا العامة مثل الشؤون السياسية، مثل ما سبق ان لوح اليه ابن خلدون في نقده للطريقة الفقهية، إذ جاء في فصل من مقدمته بعنوان: «في ان العلماء بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها» ذكر فيه بان العلماء يقيسون الامور بما اعتادوه من القياس الفقهي فيجردون في اذهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع، الامر الذي يجعلهم يقعون في كثرة من الغلط حين ينظرون في السياسة باعتبارها تحتاج إلى مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية فيه بما يلائمها من الاحكام، على العكس مما يفعله الفقهاء.

على ان بعض الفقهاء كان يدرك اهمية الواقع في الافتاء فيقول: «لابد للحاكم من فقه في احكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع واحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»[٢٨]. وعلى شاكلته قال بعض الفقهاء المعاصرين: «والمجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والادلة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين اخرى حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالها»[٢٩].

٢ ـ مثلما لا توجد تفرقة منهجية محددة بين كل من الاحكام الولائية والعادية العرفية، وبين غيرها من الاحكام؛ فانه لا توجد كذلك تفرقة في المعاملة المبدئية بين الاحكام الموضوعة وضعة وسيلية وبين غيرها المعدة مقصدية. فكلا النوعين من الاحكام منظور اليهما نظرة الثبات، وعدتا احكاماً مطلقة مغلقة، باستثناء القليل منها

والتي تعامل معها الفقهاء معاملة «انتقائيه». ذلك ان من الفقهاء من يعترف احياناً بعرفية بعض الاحكام أو ظرفيتها غير الثابتة رغم اطلاقية النص، مثل من حصل الحال مع الحديث النبوي الوارد فى استئذان الفتاة البكر في النكاح: «واذنها صمتها»[٣٠]، وكذا مثل موارد الزكاة لدى البعض، وكيفية المبادلة في الاصناف الستة التي عليها حديث الربا، كما عند الشيخ ابي يوسف الذي خالفه جمهور المجتهدين، بل واتهمه البعض بمخالفته للنص الصريح دون ان يوافقوا على تنزيل النص منزلة العادة والعرف[٣١].

ويلاحظ ايضاً ان الفقهاء اقروا بمشروعية ما فعله الخليفة الثاني من تغيير بعض الاحكام بسبب تجدد الظروف، كما هو الحال في حكم سهم المؤلفة قلوبهم المصرح به في القرآن. والواقع لولا ان هذا الخليفة فعل ما فعل، لكان من الصعب ان يجرؤ فقيه على التجرء بمثل هذه الاحكام، وذلك تحسباً من السقوط في حبال الاجتهاد في قبال النص، خاصة حينما يكون الحكم صريحاً غير مقيد ومنزلاً من قبل الله تعالى في القرآن الكريم. لهذا لازال الاجتهاد العمري في سهم المؤلفة قلوبهم لم يفسر تفسيراً موحداً لدى الفقهاء. فنرى الفقهاء الآخرين بين موقفين، حيث ذهب البعض إلى ان ما فعله انما هو من النسخ المجمع عليه لدى الصحابة، فقيل ان ما حكم به لم ينكر من قبل الصحابة كافة، الامر الذي يدل على اجماعهم في نسخ الحكم القرآني[٣٢]. اما البعض الآخر فلم يتقبل رفع الحكم القرآني كلية ويبرر هذا الرأي كون عمر اجتهد في الموضوع فاستتبع ذلك حكمه الجديد، حيث ان الحكم يتبع سببه، وعند معرفة السبب يتحدد الحكم، وهذا ما حصل مع الخليفة عمر، حيث حدد السبب بالذات فبنى عليه حكمه[٣٣]. لهذا قيل انه يجوز ان يعود حكم ذلك السهم عند الحاجة اليه وعندما يرى الامام ذلك، وهو قول ابن شهاب الزهري وعمر ابن عبد العزيز والشافعي[٣٤]، وبالتالي حكم الكثير من الفقهاء بعدم عودة هذا السهم، كما هو الحال مع مالك وفقهاء الكوفة[٣٥]لكن سواء هذا الرأي أو ذاك فقد ظل حكم عمر هو السائد في الواقع تماشياً مع السلوك الاستصحابي الذي عليه الفقهاء في ثبات الاحكام وديمومتها.

ونفس الشيء يقال فيما خلفه هذا الخليفة من حكم بخصوص قضية طلاق الثلاث، حيث ذهب جمهور الفقهاء على ابقاء هذا الحكم، رغم ما في الامر من تناقض، ذلك ان الفقهاء بين امرين لا ثالث لهما، فاما ان يعولوا على لزوم ابقاء الاحكام الشرعية كما هي من غير تغيير وتجديد، وهو امر يفضي بهم إلى ترك ما فعله عمر وعدم الالتفات اليه،

أو يعولوا على تجويز تغيير الاحكام بحسب الظروف والمصالح، وفي هذه الحالة ليس من حقهم ان يستصحبوا الحكم الذي رآه عمر. اي في كلا الامرين لا يصح الجمود عند الاجتهاد العمري، فهو اما ان يرفض طبقاً للفرض الاول، أو يقر ولكن يسمح بتجاوزه عند تغير الظروف. مع ان ما فعله الفقهاء هو غير هذين الامرين فسقطوا في شباك التناقض، وذلك بفعل منهج الجمود على حرفية الاحكام، بل انقلب الحال لما هو عبارة عن توقف عند حدود النص الشرعي إلى تجاوز ذلك بالجمود على فتاوى السلف طبقاً لمقولة «ليس لناان نزيد شيئاً على ما قاله السلف الصالح»[٣٦]، فاصبح رأي السلف بمنزلة النص المنزل، والنص بمنزلة الاجتهاد، فهل هناك تناقض اكبر من هذا؟!

ومن الجدير ذكره هو ان بعض المعاصرين التفت إلى مفاد ما صنعه عمر من اجتهاد رغم وجود النص الصريح، فبنى على ذلك رأيه في صحة الاجتهاد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد ان يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية، حيث يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة وليس على صراحة النص وحرفيته[٣٧].

٣ ـ يلاحظ ان ما اقره الفقهاء في شرعية تغيير الاحكام تبعاً للصور التي سلف الحديث عنها لم يكن مورد اتفاق جميع الفقهاء ومذاهبهم، وهم حتى في دائرة المتفقين لا يتفقون على موارد تطبيق المنهج المتبع، فما راه بعضهم من ان الحكم يجوز تغييره قد لا يراه غيره ممن يوافقونه من حيث المبدأ. يضاف إلى انه حتى في دائرة الفقيه الفرد قد يطبق مبدأ التغيير في بعض الاحكام التي يظهرها النص مظهراً مطلقاً من غير قيود خاصة تقيدها، لكن دون ان يعمم ذلك على غيرها من الاحكام التي تخضع كسابقتها ضمن طاولة الاحكام الوسيلية والتي يمكن فهمها طبقاً للسياق الظرفي أو التاريخي. على هذا لا يوجد منهج محدد يميز بين الاحكام التي يصح تغييرها عن الاحكام الاخرى الثابتة، بل الاصل لدى الفقهاء هو بقاء الحكم واطلاقيته ما لم يدل دليل يفرض نفسه على تغيير الحكم. لهذا ففي الغالب ـ ولمزيد من الحيطة ـ ان العلماء لا يرفعون يدهم عن الحكم المنصوص فيه إلّا عند الضرورة، أو عند كشف الواقع على مرحلية الحكم بما لا يدع شكاً في ذلك، أو تقليداً للسلف كما يشهد عليه موقف الفقهاء من الاحكام التي غيرها عمر بن الخطاب. وتظل القاعدة العامة لدى هؤلاء هو عدم تنزيل التشريع «الوسيلي» منزلة

الظرف أو الواقع السائد. وكمثال على ذلك موقفهم ازاء الحديث النبوي حول موارد الرهان في السبق، أو تفسيرهم لاية ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ وما ينطوي ذلك على بعض الاحكام الخاصة بلزوم اعداد رباط الخيل والقوة بحسب ما ورد معناها في الاحاديث الصريحة، وكذا في تعاملهم مع الحكم الوارد في آية المصابرة، وغير ذلك مما له ارتباط بالاحكام الوسيلية التي تبين حالياً انها ظرفية لا مطلقة.

ازدواجية الطريقة التقليدية وتناقضها

هكذا يتبين لنا ازدواجية وتناقض الطريقة الفقهية التي فتحت نفسها على مقولة جواز تغيير الاحكام طبقاً للعرف والعادة، أو تبعاً لتأثير الزمان والمكان. فهي من ناحية تعترف بضرورة تغيير الفتاوى التي عليها الفقهاء القدماء حيث يتغير الواقع أو الزمان والمكان، كذلك انها تتقبل احياناً العمل بتغيير الاحكام الشرعية بفعل تغيرات الواقع أو الظروف تبعاً لربط الحكم بعادته أو بمقصده ومصلحته، لكنه مع ذلك لا تضع ضوابط خاصة يفرز من خلالها ما يقبل التغيير عن غيره، بل لما كان الاصل لديها هو بقاء الحكم ثابتاً ما لم يثبت خلافه، وحيث ان اثبات الخلاف هو امر اجتهادي قد يستفاد مما هو خارج عن النصوص الشرعية، لذا فغالباً ما يتعرض القائل بالخلاف إلى التشنيع باتهامه انه يجتهد في قبال النصوص الصريحة، كما جرى الحال مع ابي يوسف الذي حاول ان يربط بعض ما ورد في النص الخاص بالربا بالعرف السائد في عهد الرسالة. ورغم ان قائمة تغيير الاحكام الشرعية للنصوص عديدة، وجميعها لها موجهاتها الاجتهادية، ورغم ان الاخذ بمقولة جواز تخصيص حكم النص وتقييده بالاجتهاد مسلمة لدى الكثير من المذاهب الفقهية، ورغم ان الصحابة كثيراً ما كانوا يجتهدون في النصوص الصريحة وينسبونها إلى ظروفها الخاصة مثلما هو حال الممارسات العمرية؛ فان الفقهاء مع كل هذا ظلوا ينادون بعدم جواز تغيير حكم النص القاطع الصريح، بل ويشنعون على كل من يسعى لفهم جديد من شأنه ان يجعل في احكام النصوص مرونة بقابليتها على التغير، وشاهد الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة ٧١٦ هـ) ليس ببعيد عنا، حيث لقي من العنت والتشهير والاتهام الشيء الكثير لدى الفقهاء، حتى شوهت الطريقة التي دعا اليها ولم تفهم على ما هي عليه.

متى لا يجوز تبديل الاحكام؟

هكذا نعود فنقول: نحن نقف في مفترق طرق، فاما ان نتبع الطريقة الحرفية ونرفض اي امكانية لتغيير الاحكام الوسيلية كتلك التي تحدد موارد الزكاة أو السبق والرهان بدعوى انها منصوصة من قبل الشرع ولا اجتهاد في قباله[٣٨]، أو اننا نمدد المساحة لقبول مبدا جواز التغيير ليشمل مختلف الاحكام الوسيلية عندما يقتضي الامر ذلك. ومن الخطا ان نجزأ في الامر فنحكم مبدأ التغيير على بعض الاحكام دون غيرها مع انتفاء العلة في الترجيح.

فالسؤال المطروح هو متى لا يجوز تبديل الاحكام؟ فالفقهاء يتفقون على ان النص ان كان صريحاً وقاطعاً في سنده ودلالته فان حكمه يكون ثابتاً، وكما يقول الاستاذ بدر المتولي عبد الباسط: «فالاحكام التي اعتمدت على دليل قطعي في ثبوته كالقرآن والاحاديث المتواترة، والاجماع الذي توفرت شروطه، ونقل الينا نقلاً متواتراً، وقطعي في دلالته على معناه، بمعنى ان النص لا يحتمل إلّا هذا المعنى الواحد، الاحكام التي اعتمدت على هذا الدليل احكام ثابتة لا تقبل التغيير ولا التبديل مهما تعاقبت الازمان وتغيرت الاحوال، كقوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلّا اياه وبالوالدين احسانا﴾، وكقوله جل شانه ﴿واحل الله البيع وحرم الربا﴾، فهذه الاية قاطعة في حل البيع وحرمة الربا، ولكن ما هي البيوع التي احلها الله وما هو الربا الذي حرمه الله فهذا مجمل تكفلت السنة بيانه بما اعطي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من حق البيان، ومثل ذلك ما اجمع عليه علماء الاسلام من احكام كحرمة زواج المسلمة بغير المسلم وان كان كتابياً وكتوريث الجد والجدة عند عدم الاب والام إلى كثير من الاحكام التي اجمع عليها ونقل الينا هذا الاجماع نقلاً متواتراً[٣٩].

وهذا النص الذي نقلناه لا يخلو من ايهام. فإذا غضضنا الطرف عما في بعض الامثلة التي ذكرها؛ من حيث انها ليست قاطعة في دلالتها التفصيلية على خلاف ما صوره النص، كما في الربا والبيوع الذين هما من حيث التفصيل مورد اختلاف بين العلماء، فموارد الربا مختلف حولها، كما ان بعض البيوع قد تحرم رغم عدم وجود نص خاص عليها، بل لما يعلم أو يظن انها تجلب ضرراً معتداً به، وعليه ففي كلا الحالين ان النص الشرعي لا يفيد الدلالة القاطعة على المعنى الواحد لا غير،، بل هو لذات السبب ليس بمنئى عن تخصيص العلماء له بادلتهم الاجتهادية كما في الاستحسان وغيره، لكن بغض النظر عن ذلك فان

النص السابق يتوقف مبدئياً عند الموارد التي يفترض فيها قطع في دلالة النص الشرعي بما لا يخرج عن المعنى الواحد، بينما يسكت في الحالات التي يحتمل ان يكون للواقع دور في تحديد دلالة النص. ذلك اننا نجد نصوصاً صريحة في معناها، لكنها ساكتة فيما إذا كان للواقع أو الظرف دور في تحديد هذا المعنى، وهي ما تشكل اغلب الاحكام، خاصة تلك التي تعد من احكام الوسيلة. فما هو العمل ازاءها، هل تعامل مثل الاحكام القليلة التي لا تقبل التغيير اكتفاءً بالنص، أو يلاحظ ما هو عليه الواقع ايضاً، وبالتالي تكون عرضة للتغير والتبديل؟ وبحسب الفرض الاخير نرى ان صفة القطع ووضوح الدلالة في الاحكام يكون على النحو النسبي، ذلك ان معناها واضح في النص وعلاقته بالواقع الذي نزلت فيه، إلّا ان الامر يختلف من حيث علاقتها بغير ذلك الواقع، وبالتالي لابد من مراعاة الواقع الآخر مع اخذ اعتبار مقاصد الشرع، الامر الذي يجعلها قابلة لان تكون عرضة للتغير والتبديل بنوع من القطع أو الاطمئنان. ولا ينبغي حصر مبدأ جواز التغيير في حدود السيرة النبوية كما ذهب إلى ذلك الشيخ شمس الدين من المعاصرين، معتبراً ان الكثير من السنة النبوية نسبي لتعلقها بالظرف الخاص، بخلاف ما جاء في القرآن، حيث جميع احكامه مطلقة تماماً.

آية المصابرة وثبات الحكم الكلي

لنرَ مثلاً ما جاء في آية المصابرة ﴿**الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً، فان يكن منكم مائه صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا ألفين باذن الله والله مع الصابرين**﴾ والتي نسخت مما قبلها في قوله تعالى: ﴿**يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وان يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون**﴾. فالملاحظ ان الآية فيها دلاله صريحة على الحكم. وواضح ان الحكم المعني هنا هو من احكام الوسائل لا المقاصد والغايات. لكن الغالب في الطريقة التقليدية هو انها اجرت الحكم بشكل ثابت لا يقبل التغيير والتبديل، من دون مراعاة لدخالة الواقع والظروف، فانكشف اليوم خطأ هذا التقليد بفضل التطورات الحديثة، وتبين ان حكم الآية لم يكن مناسباً بغير الظرف الذي نزلت فيه. وبعبارة اخرى انه لو صدقت مقولة عدم جواز تبدل الاحكام عند وجود النص الصريح مع بقاء الموضوع بمعناه التقليدي؛ لكان من الواجب ـ على الاقل ـ ان يظل حكم تلك الآية ساري المفعول

حتى يومنا هذا، مع ان استمرار مثل ذلك الحكم يعد عبثاً لا يعقل ولا يقبل التطبيق في اغلب الاحيان، حيث لم تعد للكثرة والقلة في الحرب ذلك التأثير بقدر ما هو يعود إلى قوة الآلة الحربية. فلو افترضنا حرباً قام العدو خلالها بمهاجمة جبهة من جبهات المؤمنين بالسلاح الجوي المتطور، ولنفترض ان المؤمنين حينها كثيرون لكن لم يكن لديهم من الآلات المتطورة ما بوسعهم الوقوف بوجه ذلك السلاح وصده؛ فهل يعقل ان يطلب منهم البروز والبقاء على حالة المواجهة في المعركة من غير فرار بحجة كثرة العدد؟! ولو فرضنا العكس من حيث ان السلاح الاقوى كان بيد عدد قليل من المؤمنين، فهل يعقل تسويغ العذر لهم في عدم تنفيذهم مهام القتال بحجة ان العدو يفوقهم من حيث العدد اضعافاً كثيرة، وذلك اعتماداً على حرفية حكم نص الآية الآنفة الذكر؟!

مع هذا لابد ان نعترف بانه ليس جميع الفقهاء من فسر الآية تبعاً لاعتبار الضعفية في العدد رغم ان النص صريح في تعيين ذلك، ورغم ما قيل من وجود الاجماع عليه كالذي ذكره ابن رشد من ان «معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم هو الضعف، وذلك مجمع عليه لقوله تعالى: ﴿الآن خفف﴾. ذلك ان هناك من شذ عن هذا التقليد المتبع، حيث ذهب ابن الماجشون ورواه عن مالك بأن الضعف انما يعتبر في القوة لا في العدد، وانه يجوز ان يفر الواحد عن واحد إذا كان اعتق جواداً منه واجود سلاحاً واشد قوة»[٤٠].

كما ذكر صاحب (مواهب الجليل) بان آية الثبات حملها الجمهور على ظاهرها من غير اعتبار بالقوة والضعف والشجاعة والجبن، وحكى ابن حبيب عن مالك وعبد الوهاب ان المراد بذلك القوة والتكاثر دون تعيين العدد[٤١]. كذلك قال المقداد السيوري من علماء الامامية: «ان مدلول الآية وجوب ثبات الجمع لمثليه وانه لا يجب لو كان العدو اكثر من الضعف، فعلى هذا هل يجوز انهزام مائة بطل عن مائتي ضعيف، وواحد من اثنين ام لا؟ الاولى لا يجوز لان العدد معتبر مع تقارب الاوصاف، فعلى هذا يجوز هرب مائة ضعيف من المسلمين من مائة بطل مع ظن العجز، وفيه نظر». ثم قال: «لو انفرد اثنان بواحد هل يجب الثبات؟ احتمالان من كونهما لن يزيدا على الضعف، ومن جواز اختصاص الحكم في الآية بالجماعة، إذ الهيئة الاجتماعية لها اثر في المقاومة، وهو الاقرب»[٤٢].

ويلاحظ انه بالرغم من اهمية مثل هذه الآراء التي فهمت الآية لا بمجرد النص، إلّا انها لا زالت مشدودة إلى اصالة الضعفية الواردة في حكم الآية الكريمة مع ان التعويل على ضعفية القوة أو تقارب الاوصاف ليس حلاً لاغلب تعقيدات الحروب الجارية اليوم.

صحيح ان ذلك ينطبق في حالة الحروب البدائية أو تلك التي تعتمد على الجهود الذاتية للجماعة المقاتلة، إلّا ان الحال مع الحروب ذات الاسلحة المتطورة الفتاكة لا يمكن قياسها استناداً إلى مبدأ الضعفية، ناهيك عما يمكن ان تلعبه سائر المؤثرات الاخرى من دور هام في تحديد مدى لزوم الثبات والمصابرة والتحصينات الجغرافية مثلاً تقوي من لزوم الثبات، وكذا ان طبيعة مشروعية القتال لها دخالة مؤكدة في التأثير على قوة ذلك اللزوم، فالغرض حينما يكون لاجل تحرير بلد محتل يفرض ثباتاً اقوى بكثير من حرب تدور لاغراض ثانوية، وهكذا مع سائر الادوار الاخرى التي يمكن ان تؤثر في تحديد ما يلزم من ثبات ومصابرة. والحال ذاته يصدق حتى لو اكتفينا بتقدير القوة القتالية من حيث فعالية الآلات الحربية فحسب.

فالقوة حينما تتعاظم يصبح فارقها عن نصفها كبيراً ليس من السهل السيطرة عليه. وبحسب منطق الاحتمالات ان احتمال الغلبة يكون لصالح القوة المتفوقة ضعفاً اكثر فاكثر كلما كانت هذه القوة كبيرة وضخمة، طالما انه في هذه الحالة يكون الحسم معتمداً بدرجة كبيرة جداً على طبيعة الآلة الحربية وليس على المقدرة الذاتية للجماعة وشجاعتها مثلما كان يجري في الحروب القديمة، اي ان الغلبة للقوة المتفوقة ضعفاً تزداد احتمالاً مع كل ازدياد مضطرد بحجم القوى الفاعلة في الحرب. هذا يضاف إلى ان من القوى ما لا يدخل ضمن موازنات تماثل المواصفات، حيث قلما تكون الحرب اليوم قائمة بين صور متماثلة في السلاح، فالمدفع غير الطائرة وهما غير السلاح الاشعاعي أو الكيميائي، بل حتى في الصنف الواحد من الاسلحة يوجد تفاوت بليغ في نوعية السلاح، فالسلاح الجوي كثيراً ما يتفاوت تفاوتاً كبيراً في قدرته القتالية، وكذا بخصوص سائر الاليات الحربية فكيف يمكن مع مثل هذا الحال ان يعمل بمبدأ الضعفية، وما فائدته في حرب دائرة بين فئتين احدهما لديها القوة التي يمكنها ان تلوح العدو بطول المدى على خلاف الثانية؟

وعليه ليس هناك من مناص سوى الاسترشاد بحكم الآية طالما انها من احكام الوسيلة فمثلها كمثل حكم آية رباط الخيل من حيث ان الامر باعدادها هو من الوسائل التي لا يمكن فهمها على النحو المطلق المغلق. ويظل الحكم الذي يمكن استخلاصه من مجمل الآيتين الناسخة والمنسوخة معتمداً على المقصد الشرعي المستوحى فيهما، وهو وجوب الثبات وعدم الفرار ما امكن لذلك سبيلاً، حيث يمكن تحديده نسبياً في ساحات الحرب بحسب تقدير اهل الخبرة.

موضوع الحكم وتحليل عناصره

هكذا يتضح ان تغير الحكم ليس بالضرورة يبنى على تغير «الموضوع» بمعناه التقليدي. فقد يكون هذا الاخير على ما هو عليه، ومع ذلك يجوز ان يغير الحكم تبعاً لتغير الظروف والاحوال، وذلك يتوقف على ادراكنا لمقاصد الشرع. مما يعني ان الغاء حكم النص ليس على نحو الالغاء المطلق، بل على نحو «التعليق» حتى يحين تكرر الظروف أو الخصائص المؤثرة على الحكم من جديد، ولو على الصعيد النظري، مادامت هناك ظروف يستبعد ان تعاد نفسها مرة اخرى. ليس هذا باجتهاد في قبال النص الذي لا نشك في النهي عنه، بل فهم لروح الخطاب والنص عبر الدلالات والقرائن المحيطة به من هنا وهناك، طالما ان التفكير منبعث من النظر إلى مقاصد الشرع ذاتها لا الحرفية في الاحكام. وعليه لابد ان ينظر إلى النص بما له من علاقة بالواقع الذي يخصه، فلو تغير الواقع الخاص لتغير الحكم الذي يخصه بالتبع، وقد سبق ان عرفنا اقوال بعض العلماء في العلاقة بين الحكم والعادة وان الاول يجري مجرى العادة في الثبات والتغير، فحيث ان العادة هي العلة في الحكم فان الحكم يتبعها وجوداً وعدماً، وبالتالي فحينما تطرأ عادة حادثة جديدة فان مصير الحكم لابد يتغير، وهذا على حد قول ابن عابدين لا يعد مخالفة للنص، بل هو اتباع له[٤٣]. نعم ان هناك احكاماً لا تقبل التغيير وهي بمثابة ام الاحكام ومصدر التشريع، كمقاصد الشرع الاساسية مثل الحكم بالعدل ونفي الضرر وغير ذلك، كما ان هناك احكاماً فرعية لها القابلية على الثبات ـ نسبياً ـ باعتبارها تنسجم مع مختلف الظروف والاحوال كاحكام العبادات وبعض احكام المعاملات.

ومن حيث الدقة نرى الخلاف بين هذا الطرح وبين ما تبنته طريقة الاجتهاد التقليدية؛ يمكن حصره في فهم طبيعة الموضوع الذي يستند اليه الحكم. فموضوع الحكم عبارة عن مجموعة العناصر التي يستند اليها الحكم، بحيث لولاها لما صح العمل بهذا الاخير، لذلك يكون نفوذ الحكم وفعليته اشبه بالمعلول في توقف حصوله على تلك العناصر، فمثلاً في وجوب الصلاة يكون وجود الانسان البالغ العاقل مع حلول وقت الصلاة موضوعاً لذلك الوجوب. وكذا في وجوب الحج، حيث يكون المكلف المستطيع مع حصول الوقت موضوعاً للوجوب، وهكذا فان تحقق الموضوع في كافة عناصره المؤثرة يجعل من تحقيق فعلية الحكم لازمة، سواء في قضايا العبادات أو المعاملات، ولا يتغير هذا الامر إلّا لاستثناءات تخرجه عن حاله بحكم الضرورة، فتكون فعلية الحكم مستمدة

في هذه الحالة مما يطلق عليه بالاحكام الثانوية بدلاً عن الاحكام الاولية أو الاصلية.

وبحسب فهم طريقة الاجتهاد التقليدية ان الضابط في تحديد عناصر موضوع الحكم يتمثل من حيث الاصل والاساس بالنقل والسماع فقط، اي ينحصر بما قررته الشريعة ونطقت به من نصوص دون حساب ما للظرف والحال من تأثير على تحديد تلك العناصر. وعليه فبحسب هذا الفهم يتوجب ان يكون للموضوع قابلية على الثبات مهما طال الزمن وتغيرت الظروف، إذ ليس من الصعب ايجاد العناصر التي يتضمنها.

وعلى الصعيد الواقعي ان الارتباط القائم بين الحكم والموضوع بحسب هذا الفهم لابد ان يكون ارتباطاً ذاتياً غير قابل للانفكاك، مثلما لا ينفك الحكم عن موضوعه في علم الجعل المجرد. الامر الذي يجعل من الحكم حكماً تعبدياً لذات الموضوع المنصوص عليه حرفاً، وهذا ما يرفعه فعلاً إلى مستوى الاطلاق والاغلاق، فلا مجال للتطور الحضاري من ان يخلخل مثل هذه العلاقة طالما كان الموضوع المنصوص عليه حاضراً.

على ذلك نعتبر ان مشكلة الطريقة التقليدية للاجتهاد تتحدد بطبيعة فهمها للموضوع وليس للحكم، رغم ما لذلك من اثر على الاخير باعتبار ان وجوده يتوقف على الاول ولابد. اما بحسب فهمنا فالامر يختلف تماماً، إذ الموضوع الذي نعده بمثابة العلة في فعلية الحكم ليس منتزعاً بكامله عن النقل والسماع، اي لا يصح ان نعتبره مستمداً فقط عما هو منصوص في الشريعة. فمن الواضح ان اغلب احكام الشريعة كانت مقررة تبعاً لملابسات الاحوال والظروف السائدة. وهذا يعني ان عناصر موضوع الحكم هي وليدة تاثير عاملين: الخطاب والواقع. فهما لا ينفصلان بدلالة مظاهر التدرج والنسخ والتبديل في الاحكام. فهذه الآليات تعني بالنظر الدقيق ان الخطاب لم يتقبل ثبات الحكم رغم وجود كافة عناصر الموضوع المنطوقة أو المقررة نصاً، مما يعني ان صفة التغير جاءت نتيجة تغير حاصل في عناصر الموضوع التابعة للواقع أو الحال السائد. فالحكم على هذا يصبح اسير امرين متلازمين هما التنزيل المنطوق المعبر عنه بالنص، والواقع المعاش. وبعبارة اخرى انه لا يمكن عزل التنزيل عن الواقع والاحوال السائدة. فحينما يتغير التنزيل كما في عملية النسخ، نعلم ان هناك تغيراً ما قد حصل في عناصر الموضوع، لكن لا شيء يدعو إلى تغير عناصر الموضوع المنطوقة غير حدوث تغير في عناصر الواقع، وبالتالي فان المسؤول الاساس في آلية تغيير الحكم انما هي بالتحديد عناصر الموضوع التابعة للواقع لا المنطوقة. وهذا يعني ان عناصر التنزيل ليست هي المصدر الفاعل في تحديد

الحكم، وانما مصدر ذلك يعود إلى الواقع.

وهو ان دل على شيء فانما يدل على ان التنزيل أو التشريع لم يأت مطلقاً وثابتاً بحيث لا يحده زمان ولا مكان، نعم ان الاحكام الشمولية وتلك التي لا تتأثر بمجريات الواقع وتغيراته كما في العبادات، كل ذلك يعتبر ثابتاً وقادراً على ان يتجاوز الواقع، فضلاً عن ان باستطاعته تغيير الواقع واصلاح قيمه، وهو امر من شانه ان يغير الاحكام بما يتفق مع التغيير الحاصل في عناصر الواقع. وعليه فان ساحة الاحكام المتغيرة هي ساحة تتسع لاستيعاب متغيرات الواقع، وان المرونة في الواقع تنعكس على مرونة التشريع وتغيير الاحكام. فالتغيير في الاحكام يتبع تغيراً في الواقع، وذلك على نحو اتباع مصلحة عقلائية أو تسديد حاجة أو لضرورة أو لسياسة ما أو لبعد نظر من شانه ان يبعث على مصلحة عامة مستقبلية أو لغير ذلك من الموجهات التي تتسق مع مقاصد الشرع وعدالته.

هكذا يظهر ـ بحسب هذه الطريقة ـ ان للواقع دخالة كبيرة وحاسمة في تحديد الحكم الشرعي. ومن الناحية المنهجية يؤخذ الواقع كاصل يتبع في الكشف وتحديد الاحكام ما لم يدل دليل على نفي تاثيره، وذلك على خلاف منهج الطريقة التقليدية. فمن حيث التحليل رغم ان الطريقة الاخيرة ـ في ارقى مستوياتها ـ لم ترفض دخالة الواقع على نحو الاطلاق، لكنها تنفي تاثيره من حيث الاصل. اي الحكم يظل بحسبها تابعاً كلياً لعناصر التنزيل ما لم يدل دليل ينقدح في النفس خلاف ذلك، وهي في الغالب تنحو نحو الواقع وتعترف بدوره عند الاضطرار اليه.

من هنا يتحدد التقابل بين الطريقتين التقليدية والجديدة، بكون الاولى يطغى عليها الحرفية بخلاف الثانية التي تتقوم بالروحية والمعنى. كما ان للاولى نظرة تعبدية تتفاوت ضيقاً، في حين ان لدى الاخرى نظرة اجتهادية عقلائية. والاطلاق الموجود في الاولى يتحول إلى نسبية لدى الاخرى. وكذا ينقلب الانغلاق الذي نجده عند الاولى إلى انفتاح ومرونة.

التدرج في الاحكام ومقصود الشرع

ان المعطى المنطقي المستخلص من هذه الطريقة هو انها كي تكون متسقة في نظامها المعرفي لابد من ان تعتبر ظروف ما بعد الرسالة اما ان تكون مشابهة لما استقرت الاحكام عليها في آخر التنزيل، أو في احسن الاحوال تعدها مشابهة للدورة التي دارت عليها

الشريعة، مما يقتضي التدرج في الاحكام بمثلما كان عليه منهج الخطاب، وكلا الامرين بيّن البطلان، حيث ان ما ظهر ويظهر من ظروف لا يمكن اعتباره يفي بما استقر من احكام. فمقولة استقرار الاحكام لا تتفق مع ما حصل ويحصل من تغيرات الواقع وتطوراته، الامر الذي يتنافى مع ثبات الاحكام كما علمنا. بل ان هذه المقولة ذاتها لا تتسق حتى مع نفس منطلقات الادعاء ذاته. وإذا قيل لابد من التدرج بمثل ما كانت عليه الشريعة من تدرج؛ قلنا هذا يحصل فيما لو كانت ظروف التدرج في الرسالة مشابهة لما هو عليه بعدها، وهو امر قلما يحصل.

لكن يظل من الصواب العمل بما يتفق مع المرحلة الاولى (المكية) من التشريع ان لم يخالف مقاصد الشرع والواقع، وكذا مع المرحلة الثانية (المدنية)، أو الثالثة (ما بعد الفتح). وقد سبق ان فعل مثل ذلك عمر بن عبد العزيز، حيث لما لم يشأ ان يعمل على تطبيق الاحكام النهائية للشريعة الاسلامية وازالة كل مخلفات الظلم والفساد دفعة واحدة فقد انكر عليه ابنه الشاب عبد الملك وقال له يوماً: «ما لك يا ابتِ لا تنفذ الامور؟ فوالله من ابالي، لو ان القدور غلت بي وبك في الحق. فاجابه عمر: لا تعجل يا بني، فان الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، واني اخاف ان احمل الناس على الحق جملة فيدعوه جملة، فيكون من ذا فتنة»[٤٤]. وجاء في تعبير بعض المصلحين من ان «الزمن جزء من العلاج»، فعلق عليه محمد الغزالي بقوله: «بمعنى اني لابد ان اقول: الحدود تقام، وما اقبل مماراة في حد،لكن عند التطبيق لا بأس ان اشرع فوراً بحد الافتراء، أو حد قطع يد السارق، لان ذلك سهل، ويمكن ارجاء بعض الحدود إلى ان تواتيني فرصة التنفيذ، فعلمياً انا مكلف ببيان الاسلام كله، وعملياً لابد ان اتدرج في التطبيق العملي، وهذا ما تفرضه احوالنا التي لابد منها، فالدواء الذي لابد ان يتجرعه المريض ليصحو اعطيه له جرعة جرعة»[٤٥]. وعلى هذه الشاكلة اطلق القرضاوي على الفقه التقليدي الحرفي الذي لا يراعي الواقع والتدرج فيه بانه «فقه الاوراق»، وهو عنده «ليس فقهاً، وليس اجتهاداً حقيقياً، الفقه الحق والاجتهاد الحق هو الذي ينطلق من معايشة الناس، ومعرفة ما هم فيه، والفقيه الحق هو الذي (يزاوج بين الواجب والواقع) كما يقول ابن القيم. فلا يعيش فى دائرة ما ينبغي ان يكون غافلاً عما هو كائن وواقع بالفعل. ان (فقه الدين) لا يمكن ان ينفصل عن (فقه الحياة)، وهو هو (الفقه القرآني)»[٤٦].

ومثل هذا المعنى نجده لدى حسن الترابي، حيث هو الآخر أقر بفاعلية الواقع وتأثيره على التصريف بالاحكام وفقاً لمبدأ التدرج وحساب الأولويات، وذلك عند ضغط الحاجات الزمنية الناتجة عن ممارسة الدولة بعد مرحلة الدعوة. فهو يقول: «فلما بلغنا من بعد الدعوة مرحلة الدولة، اصبح لزاماً ان يتنزل الدين، في شعاب احكامه الفرعية على الواقع، وبدت لنا من الصورة الواقعية مشكلات ما كانت لتلوح للناظر من قبل، وبدا ان الاحكام تتوارد على الواقع، وتتناسخ وتتعارض مقتضياتها احياناً، ونشأت حاجة ماسة إلى تصريف الاحكام وترتيب اولوياتها، لان في تطبيق بعضها ما قد يؤدي إلى تفويت مصالح اسلامية اخرى مقدرة، أو يحدث فتنة تضر بمستقبل الاسلام. وكان لابد من فقه ادق من الفقه النظري يرتب اولويات الاحكام، ويناظر بين قيمها المختلفة، ويؤخر ويقدم بين هذا الواقع، هذه مشكلة طرأت لفقه الاسلام، فقد بدا جلياً انه لا يتيسر للجهد البشري ـ مهما بلغ من الجهاد والاجتهاد ـ ان يحقق كل احكام الاسلام دفعة واحدة، ذلك ان هذا الدين التوحيدي يشمل الحياة كلها، ولا يمكن ان يستوعبه جهد البشر ولا اجتهادهم إلّا بمعاناة متطاولة، يتعاون عليها الناس، ويمتد لها الزمان والمكان؛ لذلك كان لزاماً ان نبدأ من اول الطريق، ومن القضايا الجوهرية حتى نتوفر، بما لدينا من جهد، على تحقيقها..»[٤٧]. ثم انه يستأنف قائلاً: «وهناك امر آخر ايضاً، وهو اننا لم ندخل عنصر الواقع ادخالاً تاماً في تقديراتنا ،وليس الدين إلّا محاولة التوحيد بين الانموذج الشرعي المثالي وبين البيئة المادية والاجتماعية الواقعة. ولا يتم فقه الدين وعلمه إلّا إذا تكامل علم الشرع المنقول بعلم الواقع الاجتماعي، محلياً أو دولياً، مادياً كان أو اجتماعياً، لان حركة التدين تتأثر صيغتها النهائية بهذا الواقع الذي هو الاطار الذي ينصبه الله سبحانه وتعالى، ابتلاءً للعبد. لا يمكن ان نتصور الدين إلّا انه حصيلة التفاعل بين القيم والمعايير الشرعية وبين قوى الواقع المختلفة، ولذلك لا يمكن ان يكون فقه المتدينين إلّا تكاملاً واتحاداً بين معرفة وثيقة بواقعهم الاجتماعي والدولي، وبمشكلات الحياة المادية، إلى جانب اخذهم من فقه الشرع المنقول»[٤٨].

جدل الثابت والمتغير في التشريع

يلاحظ ان التدرج فى الاحكام ليس هو الصورة المقصودة في الشرع دائماً، ولا يمكن

الاغترار بمحاولة اعادة جميع الاحكام التي انزلت في لحظتها الذهبية. فالمهم هو ان يكون التشريع مما يتفق مع مقاصد الشرع ولا يتضارب مع حقوق الواقع، طالما اعتبرنا ان ما جاءت به الشريعة في احكامها الحضارية الجزئية انما يراد منها الارشاد وليس الفرض المطلق المغلق كما سبق ان عرفنا.

وقد سبق للشاه ولي الله دهلوي ان ادرك طبيعة القيمة التي جاءت بها الشريعة الاسلامية والتي عول عليها محمد اقبال استناداً إلى فكرة تطبيق مبادئ الشريعة على نموذج معين من صور الحياة الاجتماعية للامة طبقاً لأحوالها واعرافها الخاصة، وذلك بتطبيق جملة من الاحكام التي تناسب تلك الحياة تبعاً لعاداتها واحوالها، وحيث ان الامم تختلف في ذلك فانه لا يمكن ان يكون التطبيق موحداً وان كانت المبادئ تظل واحدة وقابلة للتطبيق على مختلف صور الحياة بما يجعل الشريعة شاملة وحاكمة على مجريات الواقع رغم اختلاف الزمان والمكان[٤٩]. ولا شك ان هذه العرض يتسق تماماً مع ما افاده الفقهاء من ربط الاحكام بالعوائد، كما هو الحال مع القرافي والشاطبي وابن القيم وغيرهم، تبعاً للمقاصد الشرعية.

وهكذا فان اختيار الخطاب لأمة ماوتطبيق الشريعة عليها مثلما لا يمكن ان يحصل بمعزل عن اخذ اعتبارات الظروف والاحوال والعادات؛ فانه كذلك لا يتحقق ما لم يفرز عنه جدل خاص بين المنزل والمنزل عليه. وطبيعة هذا الجدل تولد ولا شك احكاماً جديدة متأثرة بكل من المنزل والمنزل عليه، وهو معنى كون الاحكام مستنبطة من قبل كل من النص واحوال الموضوع وظروفه. وهذا يعني ان من الصعب كلياً ان تصاغ قوالب جاهزة يوخذ بها كمبادئ يعمل به حرفياً، طالما ان لكل ظرف احواله الخاصة، فما ينفع هنا قد لا ينفع هناك. وإذا كان من الصعب أو المستحيل الاتيان بقواعد شاملة وكاملة تطبق على كافة الظروف والمجتمعات والاحوال؛ لذا لابد من تحديد الاحكام وقواعدالسلوك اما بحدود الظرف والمجتمع ولو ضمن لحظة زمنية معينة دون غيرها، أو تحديد الاحكام عبر عملية الجدل بين القواعد العامة التي لها القابلية على الشمول لكنها تفتقر إلى القابلية على التطبيق الموحد لاختلاف الظروف والاحوال، وبين الاحكام الجزئية التي لها القابلية على التطبيق الجزئي ضمن ظروفها الخاصة. ولا شك انه لا مفر من الأخذ بهذا الفرض الاخير لكل شريعة تعد نفسها شاملة ومستوعبة لكافة الظروف والاحوال، حيث من المحال ان يطبق التشريع بحرفيته المنزلة وقواعده الخاصة على كل

الظروف والبيئات، لا نقصاً في التشريع وانما عجز في الواقع الخارجي من ان يستوعب ذلك، فكان لابد من ايجاد محورين للاحكام، احدهما كلي وعام يفتقر إلى التطبيق على صيغة موحدة بسبب اختلاف الظروف وتغيرها، هو محور يشمل المقاصد الاساسية من التشريع وفيه تنطوي كافة قواعد السلوك العامة التي تتسق مع الفطرة الالهية المغروزة في ذات الانسان. اما الاخر فهو جزئي له قابلية التطبيق والتقلب بحسب الظروف والعادات والاحوال. وإذا ما كنا نعد التشريع عاماً وشاملاً لايحده مكان أو زمان فان من البداهة ان يتموضع التشريع الجزئي ضمن كليات القواعد العامة الثابتة، وان يتقلب طبقاً لما يناسب تلك الكليات دون ان ينحرف عنها، إذ الانحراف يعد ضيقاً في التشريع وهو ظلم في حقيقته من حيث عدم مراعاته حقوق الاختلاف والتباين في الاحوال والظروف، ومناقضته لتلك الكليات. فالامر لا يخلو من اثنين؛ فاما ان يكون التقلب في المبادئ الكليه التي يفترض ثباتها، وفي هذه الحالة نكون قد جعلنا التشريع مما يصطدم مع الرسالة السماوية ذاتها والفطرة الالهية التي فطر الناس عليها. أو ان يكون التقلب من خاصية التطبيق تبعاً للحكم الذي تفرضه المبادئ العامة، وهو الصحيح، اما ان يكون التشريع الجزئي ومبادؤه الكلية ثابتين دائمين فهذا ما لا يصح، باعتباره يفضي إلى تصادم التشريع بالمبادئ بسبب تغيرات الواقع.

ومن جهة اخرى ان القواعد العامة ذات صفة الشمول رغم انها لا تقبل التطبيق والتحديد الاجرائي وسط الظروف المتغيرة للواقع المتجدد، إلّا ان سلطتها تنبع مما يشرع من تطبيقات جزئية طبيعتها قابلة للتغير والتبديل تبعاً لتغير الواقع وتجدده، وعلى الرغم من ان التحديدات الاجرائية تتخذ طابعاً تدافعياً أو تناقضياً، حيث بعضها يناقض أو يدافع البعض الآخر طبقاً لتدافع الواقع واختلاف شؤونه، إلّا انها مع ذلك يمكنها ان تنضم جميعاً ضمن دائرة حدود تلك المبادئ من غير تناقض ولا مدافعة. فهنا نلحظ تلاحم المبادئ مع التطبيقات المتباينة من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر. فمثلاً ان آيتي المصابرة الناسخة والمنسوخة دالتان في صياغتهما المجردة الثابتة على ان الجماعة المؤمنة لا ينبغي لها ان تنهزم من المعركة إن كان لديها القوة الكافية للقتال. لكن هذه الصورة المجردة غير قابلة للتطبيق الاجرائي، حيث تحتاج إلى تقدير الكم الذي فيه تقدر تلك القوة، فبغير هذا التقدير يصبح كل فرد يرى قوته بمنظاره الشخصي وبحسب اعتباراته الخاصة بما تحمل من اهواء أو مجال من الاجتهاد، فتختلف بذلك شؤون

الافراد وتضطرب، إن لم نقل انه يتم التلاعب في حدود ما يراه كل واحد منهم بحسب ما يوافق هواه، الامر الذي يجعل الحاجة ماسة إلى التحديد الاجرائي بما يلائم الظرف المعاش، وحيث ان الظرف يختلف من وضع لآخر، لذا كان لابد من استيعاب الحكم لمتغيرات الظروف.

فعلى ضوء مقاصد الشرع يمكن الكشف عن الاحكام المطلقة الثابتة على النحو الكلي. فلكي تكون ثابتة مطلقة لابد من احراز كونها تتفق على الدوام مع هذه المقاصد، وان كان من الناحية العملية لا يمكن ترجمة هذه الاحكام الثابتة إلّا بأشكال متقلبة من الاحكام الجزئية بحسب ما يفرضه الواقع من تجدد وتطورات. فمثلاً فيما يتعلق باحكام القرض بالعملات النقدية ليس من الصحيح تشكيل قالب ثابت ودائم للفتوى التي ترى ان توفية القرض تكون بالمثل أو التساوي في النقود المقترضة، وذلك لان هذه الفتوى يمكن ان تتعرض إلى هزة تجعلها تتنافى مع قصد الشرع في لزوم العدل والانصاف في التوفية، كما يحصل الكثير من ذلك في ايامنا هذه. وانما تحديد الحكم الثابت الذي يتفق على الدوام مع قصد الشرع من العدل والانصاف يناط بالقيمة المقدرة للقوة الشرائية للنقود المقترضة وقت الاقراض وليس بمقدار النقود ذاتها، فهي من غير قوة شرائية لا يكون لها قيمة البتة. وهذا يعني ان الحكم الكلي الثابت هنا، هو لزوم توفية القرض طبقاً لتحديد أو تقدير تلك القوة حال الاقراض لكن هذا الحكم العام لا يمكن ترجمته على ارض الواقع إلّا على نحو احكام متقلبة بحسب تغيرات الواقع وما يفرضه من تغير في تلك القوة الشرائية للنقود.

من هنا يمكن القول ان بعض احكام قضايا المعاملات لها قابلية على التغير بتغير عناصر الموضوع المستمدة من الواقع حتى مع ثبات عناصر الموضوع الاخرى المنطوق بها من قبل الشريعة. وتوضيحاً لذلك فقد سبق ان ذكرنا بأن اية المصابرة الثانية رغم انها ناسخة أو ناسئة لما قبلها إلّا ان حكمها ليس له القابلية على تجاوز الواقع الذي نزلت فيه. ان تغير الموضوع إلى موضوع آخر يوجب تغير الحكم معه من غير نسخ. وربما هذا ما اراد ان يقوله المفسر المعتزلي ابو مسلم الاصفهاني، حيث اعتبر كل ما رآه الجمهور على انه نسخ انما هو برايه من باب انتهاء الحكم لانتهاء زمنه، وهو ليس بنسخ من حيث الحقيقة[٥٠]. كل ما في الامر ان ما تعده الطريقة التقليدية موضوعاً واحداً هو في واقع الامر يمكن ان يكون متعدداً مما يوجب تكثر الاحكام وتغيرها. وعليه يصبح الكثير مما

يطلق عليه بالاحكام الثانوية هو ليس منها. ذلك ان ما عد موضوعاً واحداً يدور عليه حكمه الخاص كحكم اولي يقبل الحكم الاستثنائي أو الثانوي بحسب الطريقة التقليدية؛ يصبح قابلاً لان يكون موضوعات متكثرة ومتكافئة الحضور لكل منها حكمه الخاص بلا حكم استثنائي أو ثانوي.

والحقيقة ان الاحتكاك بالواقع ولّد ما يقرب لهذا الفهم، خاصة لدى الفكر الشيعي المعاصر بعد تجربة الحكم الاسلامي. فقد طرحت في الساحة الشيعية افكار جديدة حول اجتهاد افرزتها ظروف الواقع وحاجاته الزمنية التي لم يعهد لها مماثل من قبل، كما هو الحال في مبدأ اثر الزمان والمكان على الاحكام الذي كانت له عناوين رئيسية لدى بعض الفقهاء القدماء من امثال ما كتبه ابن القيم، وكذلك العمل ببعض المصالح العامة التي يستكشفها العقل، وكذا تقديم مصلحة نظام الدولة على سائر الاحكام الشرعية الاخرى شبيهاً بما نظّر اليه الطوفي.

فقد تم ذلك لاول مرة في تاريخ الفقه الشيعي على يد الامام الخميني من منطلق ان الاحكام تتغير طبقاً لاعتبارات تغير الموضوع رغم ان ظاهره لا يبدي هذا التغير. وقد استخلص البعض من طريقة الامام الخميني انه يلاحظ بنظر الاعتبار خصائص الموضوع الداخلية والخارجية الامر الذي يجعل كل موضوع له حكمه الخاص من غير حاجة لاعتبار وجود احكام ثانوية[٥١]. وقد جرى على ذلك تاسيس من قبل عدد من الفقهاء والاساتذة في الحوزة العلمية بغية التنظير إلى الفهم الجديد للموضوع وما يستتبعه من تغيير للحكم[٥٢].

مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الاحكام

هناك عدد من الشبهات يمكن ان ترد على مبدأ جواز تغيير الاحكام لابد من طرحها ومناقشتها، وهي كالاتي:

١ ـ ان القول بمبدأ تغيير الاحكام يفضي إلى نسخ الشريعة شيئاً فشيئاً، الامر الذي ينافي اعتبارها خالدة.

٢ ـ ان القول بهذا المبدأ ينافي ما ورد في الحديث الشهير «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[٥٣]، وما على شاكلته من احاديث.

٣ ـ ان القول به دال على نسبية الشريعة لا اطلاقها وشمولها.

٤ ـ ان القول به يعني ان التشريع ناقص يحتاج إلى من يكمله، وان الله لا يسعه ما يسع للبشر فعله.

٥ ـ ان القول به يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الاحكام، كما يبعث على الاهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هذه اهم الشبهات التي يمكن ان ترد ازاء تقرير مبدأ جواز تغيير الاحكام. ويمكن الجواب عليها نقضاً وحلاً، أو بناءً ومبنى. فمن حيث النقض والبناء انها لو صدقت لكانت صادقة ايضاً بحق كل من يعترف بتغيير الاحكام مهما كانت قليلة ومحدودة، الامر الذي يجعل اغلب الفقهاء والمذاهب موضع الشبهة والاتهام، حيث يعود بنا نفس الحرج الذي سبق ان اعلناه بحق الفقهاء، وهو انهم اما ان يعولوا على الطريقة الحرفية بجميع ابعادها مثلما هو الحال لدى المذهب الظاهري والاخباري أو يلزمهم الاعتراف بتمديد قاعدة جواز التغيير لمختلف الاحكام الوسيلية بلا انتقاء لا مبرر له، فالشكل الانتقائي الذي اضطر اليه الفقهاء لا يختلف عن المسار الذي اخترناه في المآل والمثول امام تلك الشبهات، فهو الآخر معني بالمساءلة والاستجواب بلا فرق. ذلك ان الموافقة الجزئية على صحة تغيير الاحكام مهما كانت قليلة ومحدودة سوف تجر عبر الزمن واختلاف الظروف إلى المزيد من التبديل تبعاً لضغط الحاجات الزمنية، وهو امر يثير في حد ذاته مثل تلك الشبهات، فيقال فيه انه يفضي في النتيجة إلى نسخ احكام الشريعة، كما انه يتنافى مع اطلاقية الحديث النبوي الآنف الذكر، وهو بالتالي دال على نسبية الشريعة بلا اطلاق ولا شمول، كما ان اللازم عنه القول بنقص التشريع وان الله لا يسعه ما وسع للانسان ان يفعله، كذلك يقال فيه انه يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الاحكام، كما يبعث على الاهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هكذا يستوي الحال بين المنهجين امام الشبهات المطروحة، فهي اما ان تصدق عليهما معاً أو انها وهمية في حقهما بلا فرق ولا تمييز، فمجرد الاعتراف بجواز تغيير احكام قليلة محدودة هو في حد ذاته يثير المساءلة امام الشبهات الآنفة الذكر. ويكفي ان نعلم بانه سبق لبعض القدماء ان طرح مثل تلك الشبهات امام الفقهاء الذين يعولون على بعض مبادئ الاجتهاد المسلم بها كالقياس والمصالح والاستحسان، فقد ساقها الشافعي ضد

غيره من الفقهاء الذين يعملون بالمصلحة والاستحسان، كما وظفها داود الاصبهاني ضد الشافعي في استخدامه للقياس بنفس الادلة التي طرحها هذا الاخير ضد خصومه في الراي. كذلك وسع ابن حزم الاندلسي من دائرة الشبهة في نقضه للقياس والمصلحة والاستحسان. فجميع هؤلاء استدلوا بدليل كون الشريعة بينة وكافية في احكامها لسد كل شان من شوون الحياة، فما من حادثة إلّا ولها حكمها بالنص، أو بدليل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الاهواء والميول الذاتية.

اما من حيث الحل والمبنى فيمكن ان يقال ان العمل بمبدأ جواز تغيير الاحكام لا يفضي بالضرورة إلى نسخ الشريعة، بل على العكس العمل به يحقق سلامة الحفاظ على الشريعة من النسخ والتبديل، فيما لو روعيت مقاصد الشريعة واهدافها. فدوام الشريعة ليس باستمرارية بقاء جزئيات الاحكام إذا ما كانت على حساب فوات المقاصد، اما بقاء المقاصد وتحقيقها هو في حد ذاته يضمن خلود الشريعة وصحة التشريع. ذلك ان من الطبيعي ان تخضع جزئيات الاحكام للتغيير والتبديل إذا ما كانت قلقة ازاء التحولات الحضارية أو حتى الظرفية الخاصة. بخلاف الحال مع المقاصد التي لها قابلية الثبات والخلود، فاي تعريض لها بالتغيير يعني القضاء على الشريعة ومحوها. مما يعني ان ثبات المقاصد هو وحده صمام الامان لحفظ الشريعة وبقائها.

اما لو قلبنا القضية لوقعنا فعلاً بنسخ الشريعة دون ان ندري. ذلك أن الجمود على جزئيات الاحكام ـ التي اغلبها قلق لا يقبل الثبات في الواقع المتغير ـ له مساس بابطال مقاصد التشريع الكلية، وهو امر لا يجعل للتشريع بقاءً أو معنى. فمثل الحفاظ على هكذا جزئيات تخالف المقاصد بلا مقاصد هو كمثل الحفاظ على الجسد من غير روح، اي انه حفاظ على ميت، بلا قيمة ترجى منه.

وبهذا المعنى فان التشريع يصبح بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو مطلق شامل لا يقبل القطع والانتهاء، فهو نسبي من حيث الوسيلة، لكنه مطلق من حيث المقاصد والغايات، ناهيك عن اعتبار ما ثبت كونه من العبادات الخالصة والتعبديات. وهذا المعنى لا ينافي ما ورد في الحديث النبوي الآنف الذكر، وانما يخصص فهمه في جميع ما يقبل الثبات من الموارد التي تخرج عن حدود الوسائل من المعاملات الحضارية.

اما فيما يتعلق بشبهة نقص التشريع وحاجته للاكمال من قبل البشر على حساب ما وضعه صاحب الامر جل وعلا، فالملاحظ ان شبيه هذه الشبهة يمكن ان يرد في عالم

التكوين، من حيث ان اعمار الارض دال على نقصها وان الانسان استطاع ان يفعل من البناء والاعمار ما لم يفعله الباري تعالى، بما في ذلك الانجازات الخاصة بتسديد حاجات البشر. فمن البين ان الانسان تمكن من تحقيق انجازات عظيمة الشان والفائدة عبر تطوره التاريخي، ولا زال يمارس هذا الدور الخلاق من غير انقطاع، فاكتشافاته واختراعاته وانجازاته المعرفية، وكذا تمكنه من حلول الكثير من المشاكل التي ظلت عالقة به طوال آلاف السنين؛ كل ذلك لم يات بامر خارج عما في ذاته من مكنون. اي انه لم يتحقق بمعجزة الهية أو بفعل موصى به. وعليه هل يصح ان يدعى ويقال بان عالم التكوين خلق ناقصاً في الاصل حتى جاء الانسان لاكمال ما لم يفعله الخالق، أو لم يستطع فعله؟ أو يدعى في المقابل ويقال ان هذا العالم كامل، فليس في الامكان افضل مما كان، كما يقول فلاسفتنا القدماء، أو كما كان يقول معتزلة بغداد وبعض الفلاسفة والمتكلمين بكمال الخلق وانه افضل صورة معطاة من قبل الباري، فلم ينحصر وجوب الاصلح عندهم في قضايا التكليف والمسائل الدينية، وانما تعداها قبل ذلك إلى القول بوجوب الاصلح في امور التكوين والخلق من العالم الدنيوي، كخلق العالم والاغداق بالنعم وما إلى ذلك، وكان مبررهم هو انه لو لم يفعل الله الاصلح لكان بخيلاً طالماً يملك القدرة التامة مع وجود الداعي وانتفاء الصارف[٥٤].

لا ضرورة تقتضي التردد بين هاتين الاجابتين، فكلاهما عليه من الاشكال ما يسقطه. فالقول الاخير يفنده ما استطاع الانسان ان يحققه من انجاز في تحسين بعض زوايا الواقع وان ضئلت بالقياس إلى ابداع الخالق، بل لا نسبة بينهما إلّا كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي. اما القول الاول فانما يصح فيما لو كانت حركة الانسان لم تجر طبقاً للمشيئة الالهية وارادتها، اذلو اعتبرنا ان اعمار الارض تم على يد الانسان بتفويض الهي، بما غرز فيه من فطرة الطموح والقدرة؛ لما جاز القول بانه استطاع ان يحقق ما لم يحققه الله تعالى. فالشبهة لا ترد إلّا حينما يكون فعل الانسان بمعزل عن المشيئة الالهية. فالله سبحانه هو الذي اختار هذه السنة الكونية التي من شانها تدفع الانسان إلى تحقيق ما يصبو اليه من اهداف وطموحات، رغم ان ذلك لا يتم إلّا عبر سلسلة طويلة من تجارب الفشل والنجاح مع تقديم كم هائل من التضحيات داخل مسلسل الصراع الذي تفرضه الصيرورة التاريخية. وعليه صدقت نبوءة الملائكة حين اعترضت على خلق البشر: ﴿قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾. كما صدق المولى عزوجل حين اشار

إلى ما خفي عنهم بقوله: ﴿اني اعلم ما لا تعلمون﴾ البقرة ٣٠، وذلك من منطلق الامانة التي حمّلها للانسان كما في قوله تعالى «انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً» الاحزاب ٧٢. وهو امر يبعث على التفاؤل في استشراف مستقبل ذي مغزىً يتحقق فيه ما اراده الله تعالى من قولته تلك، وذلك بانتصارالانسان على نفسه ليكون مصداق الاية الكريمة «ان الارض يرثها عبادي الصالحون» الانبياء ١٠٥.

على ان نفس ما ذكرنا يمكن ان يقال كجواب على شبهة النقص في التشريع، ذلك اننا لو اعتبرنا التشريع جاء بثوابت تخص مقاصد الشرع ومكارم الاخلاق، وانه اعطى صوراً مناسبة للاحكام الزمنية كعلاج لبعض صنوف الواقع؛ لما عد ذلك من النقص طالما اريد بالانسان ان يسترشد من عطاء الوحي ويتعلم عبر التاريخ بما يفرضه عليه الزمن من جدل ثلاثي الابعاد، وهو الجدل الخاص بكل من: الوحي والعقل والواقع. فبحسب سنة التكوين الالهية ليس هناك طريق للتعلم اهم من ممارسة جدل الانسان في عقله مع الواقع ومع المستوحى من عطاء الوحي، وكذا جدل الواقع مع ذلك المستوحى، فهذا الثالوث من الجدل هو مدرسة الانسان التي بها ومنها يتخرج. ولا شك ان الوعي بهذه الحقيقة التكوينية للتاريخ يساعد على الاسراع بحركة الجدل ومن ثم التخرج. مما يعني ان تغيرات الاحكام هي حقيقة تاريخية محتمة، إذ لا تخرج عن المسار التكويني للسنن الالهية، الامر الذي ينفي عنها صفة النقص. انما النقص لو ظل التشريع جامداً لا يستجيب لتطورات الواقع. أو انه يصدق فيما لو لم تكن هناك مقاصد سامية ولا ثوابت يرتكن اليها في التشريع، اما مع وفرة هذه الاركان فالتشريع ليس بناقص، بل له قابلية الشمول لمختلف الاحوال من الظروف والزمان والمكان.

تظل لدينا الشبهة الاخيرة التي مفادها ان القول بمبدأ جواز تغيير الاحكام يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الاحكام، كما يبعث على الاهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه. فالملاحظ ان هذه الشبهة تختلف عن غيرها في كونها ذات طبيعة تقنية أو عملية، فهي ليست معرفيّة مثل سابقاتها. لهذا فعلاجها يعتمد على طبيعة ما يقدم بصددها من مقترحات عملية. وارى ان افضل وقاية من الوقوع في براثن مفاد هذه الشبهة هو العمل المؤسسي المنبني على الاجتهاد الجماعي ضمن ضوابط العلم والتقوى.

الهوامش

(١) الفروق، ج ١، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.
(٢) نشر العرف، ص ١٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٥) نظرية العرف للخياط، ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٦) مشايخ بلخ من الحنفية، ج ٢، ص ٨٣٤. عن النوازل باب الفتوى.
(٧) نظرية العرف، ص ٨١.
(٨) مشايخ بلخ من الحنفية، ج ٢، ص ٨٣٤.
(٩) امين، احمد، الاجتهاد في الاسلام، مجلة رسالة الاسلام، ١٣٧٠ هـ، مجلد ٣، ص ١٤٩.
(١٠) تاريخ الامام، ج ١، ص ٩٤٥، عن الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي لمحمد البهي، ص ١٣٦.
(١١) ابو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ص ٣٥٥.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.
(١٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٠٧، والاعتصام، ج ٢، ص ٣٢٠.
(١٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١٠.
(١٥) الطرق الحكمية، ص ١٥، واعلام الموقعين، ج ٤، ص ٣٧٢. ونظر بصدد التمييز بين صنفي الاحكام الانفة الذكر حديثاً كلاً من: المدني، محمد محمد: اسباب الاختلاف بين المذاهب الاسلامية، رسالة الاسلام، مجلد ٩، ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٧ م، ص ٧٤، الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، بيروت، دار التعارف، ط ١١، ١٣٩٩ هـ، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ و ٤٢٥ وما بعدها.
(١٦) الموافقات، ج ٢، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٤.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٦.
(٢٠) الحاوي للفتاوي للسيوطي، ج ١، ص ٣٣٠.
(٢١) الفروق، ج ٤، ص ١٧٩.
(٢٢) نظرية العرف، ص ٧٨، والمقاصد العامة للعالم، ص ١٨٢.
(٢٣) اعلام الموقعين، ج ٣،ص ٣، دار الجيل.
(٢٤) مفهوم التاريخ لعبد الله العروي، ج ١، ص ٢١٣، عن الاستقصاء، ج ١، ص ٣ و ٤.
(٢٥) نشر العرف، ص ١٢٦.
(٢٦) الطرق الحكمية، ص ٢١.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦. كذلك اعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.
(٢٨) نشر العرف، ص ١٢٩.
(٢٩) الاجتهاد والتجديد للقرضاوي ضمن فقه الدعوة، ج ٢، ص ١٦٠.
(٣٠) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد للزرقاء، ج ٢، ص ٨٨٧. ونظرية العرف، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٣١) نشر العرف، ص ١١٨ ـ ١١٩.
(٣٢) فقه الزكاة للقرضاوي، ج ٢، ص ٦٠٠.
(٣٣) البيان والتحصيل لابن رشد الجد، ج ٢، ص ٣٥٩.
(٣٤) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٣،

ص ٩٤.ومجلة رسالة الاسلام، ج ٤،ص ١٧٥.
(٣٥) البيان والتحصيل، ج ٢، ص ٣٥٩.
(٣٦) يعود هذا القول إلى اللغوي المعروف ابن فارس (المتوفى سنة ٣٥٩ هـ).
الحمزاوي، محمد رشاد: المعجم العربي، ص ٦١٥.
(٣٧) هل يجوز الاجتهاد... مع وجود النص؟! لمحمد عمارة، مجلة منبر الحوار، عدد ١٣، ١٤١٠ هـ، ١٩٨٩ م، ص ١٠٠.
(٣٨) سبق للامام الخميني ان اعترض على بعض الفقهاء لطريقته الحرفية مستشهداً في اعتراضه على بعض الامثلة كتلك التي ذكرناها في المتن.
(٣٩) نظرية العرف، ص ٧٨.
(٤٠) بداية المجتهد، ج ١،ص ٣٨٧.
(٤١) مواهب الجليل، ج ٣، ص ٣٥٣.
(٤٢) كنز العرفان في فقه القرآن لمقداد السيوري، ج ١، ص ٣٥٩ و٣٦٠. كذلك: جواهر الكلام لمحمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٦٣.
(٤٣) نشر العرف، ص ١١٨.
(٤٤) الموافقات، ج ٢، ص ٩٤، عن: الصحوة الاسلامية للقرضاوي، ص ١٠٦.
(٤٥) فقه الدعوة ومشكلة الدعاة في حوار مع الشيخ محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، ج ١، ص ١٢٨.
(٤٦) الاجتهاد والتجديد، في حوار مع القرضاوي، ضمن فقه الدعوة،ج ٢،ص ١٨٨.
(٤٧) فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج في حوار مع د. حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة، ج ٢، ص ٢٠-٢١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤٩) تجديد التفكير الديني في الاسلام لمحمد اقبال، ص ١٩٧ - ١٩٨.
(٥٠) نظرية النسخ في الشرائع السماوية لشعبان محمد اسماعيل، ص ٢٣.
(٥١) الاجتهاد للجناتي، مجلة التوحيد، عدد ٧٦، ص ٢٠ وما بعدها.
(٥٢) انظر بهذا الخصوص مجلة قضايا اسلامية، محور الاجتهاد والتجديد، العددين الرابع والخامس. واخص بالذكر الندوة التي عرضت لها المجلة في العدد الرابع. وآثار «مؤتمر أثر الزمان والمكان في الاجتهاد»، ومجلة نقد ونظر.
(٥٣) الكليني: الاصول من الكافي، دار صعب - دار التعارف، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ هـ، ج ١، ص ٥٨.
(٥٤) انوار الملكوت للحلي، ص ١٥٦ - ١٥٧. ونظرية التكليف لعبد الكريم عثمان، ص ٤٠٣، قال بعضهم: «كيف يحسن من العاقل ان يمنع الانسان العطشان من بحر يملكه لا يقل شربه منه، أو يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره، أو ان يلقط ما تناثر من حبه، أو الانتفاع بما يلقيه مما يأكله رغبة عنه، ولاريب ان ملك الله تعالى كالبحر وما يتناوله الانسان مما يفضيه عليه اقل من نسبة الجنة إلى الحب المتناثر» انوار الملكوت، ص ١٥٨.

الابعاد الاجتماعية في اعداد طالب الفقه الاسلامي

د. حمود عليمات*

تتناول هذه الورقة الفقه كعلم اجتماعي فاعل، يعمل على استخراج احكام الوقائع الاجتماعية من مصادرها الشرعية، مستخدماً طرق النظر والاستدلال المعتبرة. وعليه فقد تم النظر إلى الفقيه، كمنظومة من امور متعددة متفاعلة متبادلة الاثر والتاثير، وهذه هي شخصية الفقيه، الحال التي يتعامل معها من الواقع الاجتماعي، ومناهج وادوات النظر والتحليل التي يستخدمها، وكذلك النظر في مال الآراء التي يصدرها الفقيه.

والافتراض الرئيس في البحث ان على الفقيه والمتفقه ان يمتلك من المعرفة والمهارة والمنهج ما يمكنه من تحليل فهم الواقع (الفردي والاجتماعي)، واستخراج الاحكام الشرعية من مصادرها، وايقاعها على هذا الواقع، والتمكن من طرق الاستدلال المعتبرة، وكذلك تجنب الوقوع في الخطأ.. وفي الورقة اشارات إلى الجوانب المختلفة لهذا الموضوع.

١ ـ الفقه كعلم اجتماعي:

يقصد هنا بالعلم الاجتماعي، ذلك الفرع أو النشاط العلمي المنهجي الذي يهتم بدراسة وفهم الظاهرة الاجتماعية الانسانية، وهي الظاهرة المتعلقة بوجود الانسان فرداً أو مجتمعاً، وعلاقاته ونشاطاته، على شكل مؤسسات واعراف وتقاليد، ونظم متنوعة.

وان اي نظرة إلى اي جانب أو فرع فقهي تنبئنا بوضوح ان الفقه يتناول جانباً ما من الظاهرة الاجتماعية، فهناك فقه المعاملات.. أو العلاقات، وهناك فقه العبادات والذي يتعلق بالعلاقة بالخالق جل شانه. وحتى العبادات لا تخلو من جانب اجتماعي، فاغلب العبادات الاسلامية تؤدى في جو جماعي له ضوابطه، واعرافه، مثل صلاة الجماعة أو الحج. وغيرها.

* كلية الانسانيات بالجامعة الاردنية.

والاجتماع الاسلامي لا يفصل بين ما هو رباني أو دنيوي؛ وإذا كان «الدين» مقدساً ومنزلاً، فان تمثل البشر له «التدين» هو نشاط انساني يخضع للصواب والخطأ. والفقيه الذي يسأل أو يستفتى في اي مسألة هو احد اطراف المعادلة. هو انسان فرد أو مجموعة افراد، فهل يمكن تصور حالة أو قضية مُستفتىٰ حولها تفتقر إلى الجانب الانساني أو الاجتماعي؟ ان الفقه لو نظرنا اليه كقانون مجرد ـ وهو ليس كذلك ـ لرأيته علم اجتماع قانوني، يهتم بالاثر المتبادل بين هذا القانون والمجتمع الانساني.

وعلى هذا لن نعدو الصواب لو زعمنا ان الفقه هو علم اجتماعي اسلامي، وان نجاحه كعلم بهذا التصور، يقتضي فهم طبائع الاجتماع الانساني ومبادئه وسننه وقوانينه.

التدين اذن هو سلوك اجتماعي متصل بالدين، ومتمثلاً له. ونحن نعلم ان الانفعال بالدين وتقبله والرضا به تؤثر به التقاليد والعادات الاجتماعية ﴿وصدها ما كانت تعبد من دون الله انها كانت من قوم كافرين﴾، وكأن الآية القرآنية تقول ان كونها من قوم كافرين قد اثر عليها وجرها نحو سلوك الكفر، رغم الايماء بمقدرتها العقلية وفطرتها وفهمها.

وعلى هذا فان كانت رسالة الفقه، هي ﴿ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم﴾، رسالة اصلاحية، فعليها اذن تفهم طبائع النفوس، وسنن الاجتماع الانساني، وكيفية تاثر الانسان، وتغيره، وكذلك كيفية اصلاح النفوس والمجتمعات.

وهنا نود التساؤل حول وظيفة الفقه ودور الفقهاء في المجتمع، هل دورهم أو وظيفة الفقه هي اصدار احكام لوقائع حصلت أو مشكلات فردية أو مجتمعة ام ان وظيفة الفقه والفقهاء التنظيم والتخطيط لبناء مجتمع السلم والايمان، وبعبارة اخرى هل وظيفة الفقه علاجية بعدية، ام عمرانية قبلية، ام هما معاً، وايا كان الحال. فما هي مستلزمات الفقيه وادواته التي تعينه على اداء مهماته تلك.

يمكن القول ان المتتبع لتطور الفقه الاسلامي يجد ان مسالكه المنطلقة من الرحابة والاتساع افضت إلى الضيق والانحسار، وكان تاريخ الفقه هو صورة لصعود وهبوط الحضارة الاسلامية.

وفي القسم الثاني من البحث، نتناول عملية التصنيف الفقهي، بغية استجلاء وارتياد الآفاق الرحبة للفقه، بمصطلحات عصرنا، حتى يتسنى لنا تعيين جوانب النضج والارتقاء في البنيان الفقهي، وتحديد مناطق القصور والضمور، ومن ثم الاشارة اليها وإلى المناهج والادوات التي تصلح لارتيادها والنهوض بها.

٢ ـ التصنيف الفقهي:

ان التصنيف هو واحد من ابرز سمات المنهج العلمي، فالتصنيف يعني وصف واستقراء حال المعرفة أو العلم، بوحدات الوصف الدنيا، التي تشمل الاستقصاء والتقاصي «الاستقلال» بحيث يتم الوصف الدقيق الشامل وغير المتداخل.

ففي التصنيف يمكن اعطاء صورة معمارية لحال المعرفة محل الاهتمام، ومعرفة جوانب الاكتمال والقصور فيها. فنحن نعلم ان هناك اكتشافات علمية في الفلك والكيمياء، تمت نظرياً قبل ان تتكشف واقعياً نتيجة للتصنيف الذي كشف عن الانتظام في ظواهر الكون. فمثلاً تصنيف الجدول الدوري للمعادن دل المكتشف ودل غيره على عناصر لم تكتشف بعد، ولكن كان لها في الجدول الدوري مكان.

وفي مجال الفقه كعلم اجتماعي فانه يعيننا على معرفة مجالات الاكتمال أو الضحالة في العمل الفقهي، وبها يمكن لنا ان نرى جوانب القصور واين يجب ان يجتهد الفقهاء، وكذلك معرفة جوانب التخصص الفقهي التي تقتضي سمة معرفية خاصة، يمكن من الاجتهاد الاختصاصي الذي يعنى بجوانب محددة من الظاهرة الاجتماعية الانسانية.

وحيث ان كاتب هذه الورقة ذو خلفية اجتماعية، فان تحيزه ونظرته تتسم بالنظرة الاجتماعية أو التقسيم الاجتماعي للظواهر.

والامر الآخر المرتبط بهذا التصنيف، هو مساعدته في عملية دراسة وفهم المستويات المختلفة للظاهرة الاجتماعية، وحيث انه توجد أو يمكن أن توجد ادوات فهم وتحليل متعددة يناسب كل منها مستوى من مستويات الظاهرة وحالته صحة أو اعتدالاً.

وعلى هذا فان لكل مستوى من مستويات الظاهرة الاجتماعية يوجد مستوى من «الفقه» يتعلق بها وباحوالها.

ويتفرع من هذا سهولة معرفة مستلزمات «الفقه والتفقه» لكل مستوى، وهذا ما يمكن ان ينعكس على خطط الدراسة والتعليم الفقهي.

مستويات الفقه:

أ ـ فقه فردي وأسري:

وهو الفقه الذي يتعلق باستخراج احكام الوقائع الاجتماعية المتعلقة بالافراد من اصولها ومصادرها الشرعية، بادلتها المنهجية المعتبرة، ويمكن ان يشمل الفقه الفردي كل

ما له علاقة بالفرد من حيث: نشاته، وتطوره، ونمائه، واعداده، وتربيته، وخصائصه، واحكامه، وسلوكياته، وعلاقاته الاجتماعية الاولية والقانونية المتشابكة.

وكما ان هذا الفقه يهتم بالانسان الفرد في مجال صحته واعتداله، وفقه الصحة يهتم بالامور والاحكام المتعلقة بالحياة الاجتماعية للفرد في مجتمعها الطبيعي. يتعلق الفقه الآخر بالواقع المرضي أو الاختلالي المتصل من حياة الانسان مثل: فقه الضرورة، والحاجة، والانحراف والجريمة.

ويمكن الحاق فقه الجماعات الصغيرة بالفقه الفردي كمستوى اوسع، حيث ان الفرد يصعب بل يستحيل ان يوجد في انفصال عن واقع اجماعي، ولو جماعة صغيرة، ومن هنا نرى صعوبة اي فهم للانسان دون اخذ البعد الاجتماعي في العناية والاعتبار.

ب ـ فقه مجتمعي:

وهو المتعلق بالمجتمع الانساني، من حيث معماره، وبناء مؤسساته ونظمه، والعلاقات بين اجزائه، وحركته ونموه وتغيره أو اضمحلاله، وروابطه وعوامل تماسكه العقائدية والاخلاقية.

وعلم الاجتماع مختص بشكل كبير بالظاهرة الجمعية الانسانية بابعادها النظمية الشاملة، والاجتماع علم انساني وصفي يدرس الظاهرة ويحاول فهمها، لكنه غير قادر وغر مؤهل لان يضع لها نظاماً اخلاقياً أو قيمياً، يوجه سلوكها، لكنه يحاول ان يحلل هذه الظاهرة ويدرسها بأدواته ومناهجه التي تخضع لمراجعة ونقد مستمرين.

ج ـ الفقه الحضاري والاجتماعي:

يقصد بهذا المستوى الفقه الذي يعنى بالمجتمع الانساني المتسع الذي يشمل أمة بأسرها، ويتعدى حدود الشعوب أو الاقاليم المحدودة أو حتى الزمن المحدود، فالحضارة هي عمران بشري ممتد رحيباً في المكان والزمان والاعراق والاجناس.

وبهذا فهو بنيان كلي أو فوق كلي، يقتضي فهمه واستيعابه السير في الارض، والنظر العميق في كم هائل من المعلومات التي يمكن ان يوصل منها إلى تعميمات واستنتاجات، يمكن تسميته بسنن نهوض واستقرار أو سقوط الحضارات.

وحيث ان المستويات المختلفة للاجتماع الانساني، من ادناها، (الفردية الصغرى) إلى اعلاها (الحضارية). مرتبطة ومتبادلة التأثير، فان النظر في هذه المستويات جميعها لازم ويخدم بعضه بعضاً.

وان التحلل في اي بنيان أو مستوى يؤثر في باقي البنيان وفي زمننا الحاضر، فاننا لو نظرنا إلى البيان الكلي لأمتنا لوجدنا اعتلالات واختلالات واختراقات على مستوى كبير من تبعية سياسية أو اقتصادية أو فكرية، نراها تنعكس في سلوك الافراد، وحال المجتمعات والمؤسسات والدول. وان الفقيه العامل لاصلاح الكيان والبنيان الاجتماعي لا بدله من ان يعرف منافذ الخلل وفي اي مستوى جاءت، ويعمل، لها كل بحسب قدره واحتياجه..

وهذا النظر التحليلي متعدد المستويات يرينا كم هو صعب حال امتنا، وما هي منافذ العمل اللازمة، وربما تدلنا على عوامل الاخفاق، ولماذا لم يتقيض النجاح لحركات الاصلاح والنهضة.

د ـ الفقه الكوني (الطبيعي):

وهذا مستوى آخر من الفقه يتعلق بالبيئة الطبيعية التي يعيش فيها الانسان، والتي هي اطار حياة الانسان، ومصدر حاجاته المادية، وهذا الفقه يشير اليه القرآن الكريم بشكل كبير، فنجد ان الظاهرة الطبيعية حاضرة في القرآن الكريم، وباستمرار، لها دور فاعل في الهداية والسلوك البشري، وكذلك في تحقيق رسالة الانسانية العمرانية.

وفي العصر الحاضر، عصر المعلومات وثورة الاتصال، وذوبان الحواجز بين الدولة وعولمة الاقتصاد والفقر، وسيادة الثقافة الغربية، كل هذه الامور تقتضي توسعة النظر الفقهي الاجتهادي بمعناه الشامل، ليضم هذا الانتشار الدولي لعناصر ثقافية وقيمية دخيلة وغازية.

نلاحظ على هذه المستويات / الانواع من الفقه، انها تمتد من الانسان الكائن الحي الواعي المنفعل العاطفي العقلاني واللاعقلاني، إلى مستويات من النظم والتراتيب الاجتماعية التي تعبر عنها مصطلحات مجردة،مثلاً: المؤسسات، المجتمع، الحضارة...الخ.

هذه مفهومات اجتماعية تعبر عن تنوع وتعقد في مستوى الظاهرة الاجتماعية، واغلب مضامين ومسميات الظاهرة الاجتماعية هي من النوع ذي الوجود الاجتماعي الذي يعرف بتأثيره وقوته وسطوته، وليس بلونه أو ملمسه. اي منا قد رأى العرف، أو لمس عادة أو تقليداً، واي منا لم يصطدم بقوة «العرف» وضغط «العادة» وتأثير «التقاليد»؟

هذه المستويات المختلفة من وجود الظاهرة الاجتماعية الانسانية يستلزم من الناظر استخدام واعمال منهجيات واساليب موائمة في النظر والدراسة والتحليل.

الفقيه كعالم اجتماعي عامل

بعد هذا العرض الموجز لمستويات الفقه أو انواعه، نسأل: من يكون الفقيه؟ وما هو دوره في هذه المستويات المتعددة؟ هل هو رجل فقه وقانون وتشريع، ام تنفيذ وتربية واصلاح؟ هل يقول كلمته ويمشي، ام انه يدرك ويبحث ويعد في مآل فتواه وتاثيراتها ومستتبعاتها؟

الفقيه كاختصاص اجتماعي

ما هي وظيفة الفقيه؟ وما الدور الذي يجب ان يؤديه؟ هل هو رجل قانون أو انه فقيه يعطي حكماً للمسألة، في ضوء ما يبدو له من حيثيات، ام انه مهتم ومسؤول عن تنفيذ فحوى فتياه أو الراي الذي يطرحه؟ فمثلاً إذا كان هناك امر يخص فرداً ما أو جاء بمسألته إلى الفقيه واعطاه فيها حكماً، فكيف يمكن التنفيذ؟ هل يقع عاتق التنفيذ على الفرد، ام للفقيه دور في هذا؟

وثم هل تنفيذ الامر الفقهي، هو ذاته الفقه والافتاء ام انه مرتبط بعوامل وامور اخرى، ويتطلب معرفة ومهارات قد لا تتوفر لفقيه اليوم؟ هل للفقيه دور بعدي ـ لفتواه؟ هل من نظر في عواقب وتوابع الفتيا؟

هل لبعض الفتاوى آثار جانبية على الافراد، وما حكمها؟ مثلاً الحكم بالطلاق أو التأثيم... اليس لمثل هذه الامور آثار نفسية وعاطفيه وسلوكية؟ ما دور الفقيه هنا؟

ان لكل واقعة استقصاء ابعاداً قبلية وآنية وبعدية، وهذه قد تكون علاجية أو وقائية أو تحصينية، ولكل منها متطلبات منهجية معرفية وسلوكية من قبل الفقيه.

الفقه الرياضي

ان الفقه إذا انعزل عن واقعه الاجتماعي يصبح معادلات رياضية مجردة، لا تنطبق إلّا على واقع مجرد يليق بها. لكن وجود الانسان ونشاطه الاجتماعي ليساً مجردين، بل بالغي التعقيد ويلزم ايقاع الاحكام الفقهية عملاً تكييفياً ويربط المجردات بالواقع

المعاش.

ان مسار العمل الاسلامي التجديدي يعني كثيراً من هذا الفهم المجرد القاصر، مما ينأى به عن مجالات التاثير واضطراد التقدم؛ فترى كم من السنين امتنا متاخرة عن واقعها، ورأينا كيف تتغير الاحكام والمسالك... ولكن بعد فوات الاوان، هذه التساولات الكثيرة يمكن ان تقودنا إلى تصور دور واسع وفاعل للفقية. دور يشمل المهام التقليدية التي يقوم بها الفقهاء، ويزيد عليها بمسؤوليات جديدة تشمل الاصلاح والارشاد، والبحث فيما تؤدي اليه الاحكام، والعمل الاجتماعي المتخصص الذي يهدف إلى ترقية حياة الناس، وكذلك دور العالم الاجتماعي الذي يلاحظ ويستقري من ملاحظاته الانماط السلوكية والمشكلات الشائعة في المجتمع، ليصل منها إلى تصور لوجهة المجتمع والتيارات التي تعمل فيه.

الفقيه نقل المعرفة إلى ممارسة في حياة الناس، وإلى فعل تغييري في مجتمعاتهم، وبحثاً عن سنن حركة المجتمع، وانماط سلوكه، واعراقه واتجاهاته.

ان الملاحظ ان التعليم الفقهي، وكذلك القانوني، يركز على التجريد اكثر من اهتمامه بالناس والجماعات والمجتمعات، الذين هم محل للفقه والقانون، فلا تكاد تجد مكاناً لعلوم الانسان نفساً واجتماعاً بين تفريعات الفقه والقانون في كلياته ومدارسه، فأين ومتى يتعرف القانوني والفقيه على الناس؟ وهل يمتلك من المعرفة والاساليب والوسائل ما تمكنه من العمل معهم ولاجلهم؟

وسؤال آخر حول الفقيه: من هو؟ هل هو الفقيه الفرد، ام الفقيه المجموعة؟ اي هل العمل الفقهي هو عمل فردي ام عمل جماعي؟ متى يكون فردياً ومتى يكون جماعياً؟ وما هي مستلزمات كل فقه؟ وما هي خصائص الفقيه في كل حال؟

دون حاجة إلى الاطناب نرى ان طبيعة العمل الفقهي تتطلب تعدداً في مستويات العمل، منها عمل يقوم به فرد أو افراد، أو آخر يقتضي عمل جماعات ومجامع من الفقهاء،

وكان الغالب على الفقه هو العمل الفردي، فباتساع الحاجة إلى الفقه الجماعي، لابد من تطوير اساليب ومناهج تدريب للفقهاء على العمل الجماعي الذي يمكن ان يوصل حقاً إلى فقه اجتهادي معاصر. وما يعنينا هنا هو ان هناك متطلبات للفقه الجماعي ينبغي ان نسعى لتحقيقها لضمان فاعلية الاجتهاد الجماعي.

استخلاص: بعد هذا التطواف في معنى الفقه، ومضمونه، وانواعه ومستوياته. وبعد

التجوال في ادوار الفقهاء ومهامهم التشريعية والتربوية والاجتماعية، وبعد عملية التصنيف الفقهي، ومعرفة المكتمل منها. والذي يحتاج إلى مزيد من الاضافة والنماء؛ نخلص إلى فهم للفقه على انه علم وعمل اجتماعي شامل، وان دور الفقيه لابد ان يكمل هذا الفهم الشامل الواسع، وان فاعلية النصوص الشرعية، ووجودها الاجتماعي تقتضي هذا الفهم والحركة به في المجتمع وفهمه لحياة الناس، والنهوض بمستوى هذه الحياة الاجتماعية ليرقى إلى المستوى المتفق مع شريعة الرحمة والمصلحة المنضبطة.

ودون ان يدرس الفقهاء الانسان وواقعه وعواطفه وسلوكياته، والمجتمع الانساني والحضارة.. ودون ان يكونوا طرفاً فاعلاً في معادلات النفس والاجتماع الانساني. دون كل هذا لن تكون لهم الفاعلية والشهود الحضاري. والشهادة على الناس.

وعلى هذا ينبغي اعادة النظر في طرق التعليم الفقهي وتراتيبه ومضامينه، واساليب تدريسه وتوصيله، وكذلك اساليب تنفيذه وتطبيقه.

الابعاد الاجتماعية في التعليم الفقهي

يقصد بالابعاد الاجتماعية مجمل المعارف والاساليب والمناهج والمهارات التي تمكن الفقيه من فهم ومعرفة الواقع الاجتماعي للافراد والجماعات والمجتمعات، وذلك في حال الصحة والاعتدال أو في حال السقم والاختلال، وكذلك تمكنه من معرفة مشكلاتهم وتصويب حياتهم وفق احكام الشريعة.

ولتحقيق هذا الفهم العلمي، ينبغي للفقيه أو المتفقه ان يتعلم ويتعرف إلى اصول المعرفة الاجتماعية واساليبها أو مناهجها في الدراسة والتحليل. وهنا يمكن ان تتوزع المعرفة الاجتماعية على النواحي التالية.

أ ـ المعرفة الاجتماعية:

ويقصد بها المعرفة التي تهتم بتكوين المجتمع الانساني ومؤسساته وحركته والنظم والسياسات التي تسيره وكذلك حركته وتغيره ونهوضه واضمحلاله.

ولقد وصلت المعرفة الاجتماعية خاصة في علم الاجتماع. إلى تشكيل رؤى نظرية ومدارس فكرية ذات مذاهب شتى في تفسيرها للمجتمع الانساني تكويناً وحركة ومسيرة، وذلك مثل نظريات البنيوية الوظيفية، الصراعات والتفاعليات الرمزية والظاهرية، وما يتفرع منها من نظريات وسيطة أو جزئية تختص بنشاط اجتماعي أو

ظاهرة أو مشكلة محددة.

ولا شك ان هذه التوجهات النظرية ذات خلفيات مذهبية وفكرية متنوعة المشارب والجذور الفكرية. وتنطلق في غالبيتها من التجربة الانسانية خاصة الغربية منها، وبهذا فهي تحمل خصوصية غربية لا تتمتع ضرورة بالعالمية أو الشمول. وهذا يعني ان ينظر إلى هذه النظريات بروح ناقدة عادلة، وليست تابعة منبهرة دون تفحص.

هذا الفكر الاجتماعي البشري هو محاولة مستمرة لفهم الظاهرة الاجتماعية، التي تتصف بسمات النظام المعرفي الحضاري الذي انتجها، وعلينا الاسهام في تصويبها والاستفادة منها كادوات تحليل ونظر وليس ادوات توجيه وتقييم.

ب ـ مستويات التحليل النظري:

يلزم المتفقه معرفة اجتماعية نظرية، يستقي منها ادوات واساليب في تحليل مختلف مستويات الظاهرة الاجتماعية. ورغم ان الكيان الاجتماعي متكامل مترابط أو يبدو كذلك، إلّا انه لغايات الدراسة والتحليل يلزم تحليل هذا البنيان إلى مستويات متصاعدة من الاصغر إلى الاكبر مروراً بالوسيط والكبير.

وقد دأب الاجتماعيون على تقسيم الظاهرة الاجتماعية إلى مستويات هي:

ـ المستوى الصغير Micro level

ـ المستوى الوسيط Meso level

ـ المستوى الكبير Macro level

وهناك من يزيد في المستويات أو من يداخل بها. وعلى كل فان هذه المستويات تبدأ من الفرد والجماعة الصغيرة إلى المؤسسات والمنظمات والمجتمعات المحلية والعامة إلى الدولة والنظام الدولي. ودون ولوج في التفصيلات، فان الفقيه خاصة الذي يهتم بالتنظيم الاجتماعي ومقاصد الشريعة، والمصالح والمشكلات الكبرى، يلزمه معرفة اجتماعية بالتراتيب والتراكيب الاجتماعية المختلفة، وذلك حتى يتسنى له معرفة وثقى بالظاهرة محل الاهتمام، اعانة له في الوصول إلى تكييف سليم لآراء الشريعة الاجتماعية.

ج ـ دراسة المشكلات الاجتماعية:

المشكلات الاجتماعية هي حالة خاصة من الظاهرة الاجتماعية، وتمثل الخلل الذي يصيب الكيان الاجتماعي، ويمس قطاعاً كبيراً من الناس.

وكما هي الحال في تحليل البناء الاجتماعي، فان المختصين بدراسة المشكلات

الاجتماعية دأبوا على ربطها بهذا البناء ومستوياته المختلفة، فتم النظر اليها أو تقسيمها إلى مستويات تشبه ما ذكرناه آنفاً مع اختلاف احياناً.

ومن المشكلات: الفقر، الجريمة، البطالة، المرض، الانحرافات السلوكية، الحروب، الصراعات، الطلاق، الاستغلال، الظلم... الخ. ولا شك ان كل واحدة من هذه المشكلات لها فقه أو يلزمها فقه خاص بها.

ان الفهم العلمي لهذه المشكلات من حيث اسبابها وانتشارها ومخاطرها وسبل مكافحتها امور هامة يلزم الفقيه معرفتها.

كما ان معرفة هذه المستويات أو الانواع المختلفة للبنى والتراكيب والمشكلات الاجتماعية، توسع من مدارك الفقيه وربما فتحت آفاقاً ابتكارية للعمل الفقهي وانتشلته من الاهتمام التقليدي بامور فقهية انجزت بحثاً ودرساً.

د ـ معرفة الافراد والجماعات الصغيرة:

هذا مستوى آخر وهام من المعرفة الاجتماعية. بل ان التعامل الفقهي في اطاره اليومي تغلب عليه القضايا الفردية، والاسرية. وعليه فان الفقيه يلزمه التمكن من معرفة الافراد معرفة علمية منهجية لخصائصهم وافكارهم ومشاعرهم، وسلوكياتهم. وكذلك معرفة طرق تنشئتهم ونمائهم والعوامل المؤثرة فيها.

الابعاد المنهجية والمهارية والفنية في التعليم الفقهي

ويقصد بالابعاد المنهجية مجمل الاساليب والمناهج التي تلزم الفقيه والقانوني في النظر والاستدلال والتعامل مع المعلومات أو الاحداث أو الاشخاص أو الجماعات، وتشمل كذلك طرق ووسائل توصيل المعلومات وحلول المشكلات ومتابعة تنفيذها أو تقويمها.

ان هذه المهارات أو المناهج كثيرة ومتعددة. ذلك لان الفقيه أو رجل القانون يتعامل مع اصناف شتى من البشر، في ظروف متنوعة، ومطلوب منه اصدار آراء أو قرارات ذات طبيعة تنفيذية أو تشريعية هامة. ولهذا فينبغي له امتلاك الادوات أو الاساليب اللازمة للوصول إلى فهم وحكم صائب أو اقرب إلى الصواب.

ان المعارف الاجتماعية التي تحدثنا عنها آنفاً، لا يمكن الوصول اليها إلّا من خلال دراسات منهجية منضبطة، فالابعاد المنهجية تمثل الادوات والذرائع التي

توصل الفقيه إلى الاتقان في عمله الشرعي الاجتماعي، وتشمل الابعاد المنهجية عدداً من المحاور والاساليب أو المهارات التي يلزم معرفتها في كل شان من شؤون العمل الفقهي الاجتماعي: ومن هذه الامور التي نعتقد ضرورتها للفقيه الجوانب التالية:

١ ـ اساليب ومهارات وطرق الاستدلال والتفكير والتعامل مع المعلومات.

تشمل اساليب التفكير المنطقي والاستدلالي والاستقرائي، وكذلك مهارات التفكير النقدي والابتكاري. التي تمكن الفقيه من سبر المشكلات والقضايا والاحاطة بها علماً، حيث ان النشاط الفقهي يتضمن التعامل مع ظواهر مختلفة، اجتماعية وبيانية لغوية (نصوص) واحداث طبيعية، فهذا يستدعي استخدام مناهج عقلية استدلالية مختلفة. فان كان منهج الاستنباط يحدد اسلوباً لفهم النصوص فان الاستدلال الاستقرائي مناسب للظواهر الاجتماعية وللاحاطة بالمشكلات الاجتماعية، والتفاعل والتكامل بين المناهج المختلفة ضروري للعمل الفقهي بشموله.

٢ ـ مناهج البحث العلمي:

إذا كانت اساليب الاستدلال العقلي تمثل المظلة المنهجية الموجهة للنظر العلمي، فان مناهج البحث هي الشكل الواقعي لممارسة البحث العلمي. ودون خوض في تفاصيل هذا الامر وتشعباته فان الفقيه يلزمه نضج وتمكن من المناهج البحثية الفرعية التالية:

أ ـ مناهج البحث العلمي الشرعي:

هذه المناهج واساليبها الخاصة بها، تعنى بما توصل اليه علماء الفقه والشريعة عموماً من مناهج وطرق في التعامل مع النصوص الشرعية، ومصادر الاحكام الاصلية أو التبعية. ولقد ابدع علماء الاسلام في هذا الحقل، واحسنوا واتقنوا، وما علم اصول الفقه إلّا ابداعاً عقلياً استدلالياً اسلامياً خاصاً، والذي لم يوجد له نظير في حدود معرفتنا بين معارف الامم.

ب ـ مناهج البحث العلمي الاجتماعي:

وهي المناهج والاساليب التي طورها علماء الاجتماعيات للتعامل مع الظاهرة الاجتماعية، ودراستها علمياً وواقعياً. ان الدراسة العلمية للظاهرة الاجتماعية تهدف التوصل إلى تعميمات واستنتاجات اشبه بمفهوم السنن الذي تحدث عنه القرآن الكريم. وما مناهج البحث الاجتماعي والعلمي عموماً إلّا ترجمة ومحاولة علمية لمفهوم ﴿قل

سيروا في الارض ثم انظروا...﴾.

فينبغي للفقيه ان يمارس البحث الاجتماعي في واقعه الميداني ويذوق حلاوته ومرارته، ليدرك حقاً حدود الظاهرة الاجتماعية، ومشكلات دراستها منهجياً وعلمياً.

ج ـ مناهج الدراسات والتحليل اللغوي:

ان اللغة ظاهرة اجتماعية بل هي كما قال بعض الفلاسفة «بنت الاجتماع الانساني»، فهي ترتقي بالحياة الاجتماعية، وكذلك ترقى وتشكل وتوجه وتؤثر في تلك الحياة وتفاعلاتها المتنوعة. والانسان كائن بياني يتعامل باللغة ومن خلالها في توصيل مراده إلى الآخرين، وكذلك في فهم ما يريدون ايصاله اليه.

واللغة حيث تمثل واسطة نقل الافكار والمشاعر، فانها تسهم وتؤثر في المضمون الذي تحمله كلماتها وتركيبها ونظمها. وبهذا فهناك اشكاليات منهجية أو استدلالية قد تحدث نتيجة استخدام اللغة صياغة. أو تركيباً، أو نقلاً، أو اشارة، أو تفسيراً. ولقد اعتنى الفقهاء باللغة كثيراً وبالنصوص الشرعية من حيث مصداقيتها ودلالتها. وبما ان علوم اللغة تطورت وترقت، وهناك جوانب مفيدة من اللسانيات وعلم اللغة الاجتماعي، فينبغي للفقيه في مرحلة ما من التعليم والتفقه ان يطلع عليها، أو على الاقل يطلع على الجانب الذي تؤثر فيه اللغة في الاستدلال والنظر وفهم الواقع.

واظن انه لا غنى عن التعمق في الاساليب المنهجية في التحليل اللغوي، سواء من ناحية المصداقية أو الثبوت، أو الدلالة والبيان، والنصوص اللغوية تمثل بالنسبة للمحدث شيئاً ما، وللفقيه شيئاً آخر، ولعالم الاجتماع امراً مختلفاً، وخلاصة الامر ان على الفقيه ان يتفقه في اللغة واللسانيات وتحليل النصوص والمضمون، وهي مناهج تتقاطع بين علوم مختلفة.

٣ ـ مهارات الاتصال والتعامل مع الناس وتشخيص الحال.

حيث ان الفقيه يتعامل ايضاً مع بشر وليس فقط مع نصوص واحداث، فعليه ان يتقن فنون التعامل مع الناس، ليتسنى له فهم حالهم بصواب، وان يوصل ما يريد اليهم بدقة، وكذلك يلزم الفقه دقة في تشخيص الحال فرداً ام جماعة، وهذا التشخيص أو الفهم هو ابرز واهم خطوات العمل الفقهي، خاصة إذا اردنا للفقيه ان يأخذ دوراً اجتماعياً فاعلاً ميدانياً، وليس دوراً قانونياً تشريعياً تجريدياً. ولتحقيق هذه المهارات يلزم معرفة واتقان الامور التالية:

أ ـ مهارات التواصل والعلاقات الانسانية.

ب ـ عمل الفريق وعمل المجموعات.

ج ـ اساليب الحوار والمقابلات المهنية.

٤ ـ مهارات اتخاذ القرار واساليب حل المشكلات ومتابعتها.

وحيث ان العمل الفقهي يقتضي اتخاذ قرارات وحل المشكلات ومتابعتها

ان التوجة العلمي عند كثير من فقهاء العصر يميل نحو العمل الفقهي الجماعي، وهذا يستلزم فهم اساليب واتقان مهارات هذا العمل الجماعية حيث يؤتي ثماره المرجوة. اضافة إلى ذلك ان العمل الفقهي من الاتساع بحيث انه يشمل تخصصات اخرى مثل الطب، الاجتماع، التربية، والسياسة.

فعلى الفقيه ان يتقن نمط التعامل مع هذه الجماعات العلمية المختلفة، ويكون قادراً على الاستفادة من معطيات تلك التخصصات وافادتها، للتمكن من الوصول إلى فقه شرعي اجتماعي معاصر.

١ ـ اساليب وطرق توصيل المعلومات وتدريب الفقهاء

هذا العبء الثقيل الذي القي على طلبة العلم الفقهي كيف يتم تعلمه أو التدرب عليه واتقانه؛ سوف تتنوع الاساليب بتنوع عناصر الاعداد فهناك مواد يمكن توصيلها عن طريق المحاضرات والدروس التقليدية، وهناك امور ينبغي ابتكار أو اتباع طرق مناسبة لتوصلها، وهنا نقترح الاساليب التالية:

ـ المناظرة واساليب الحوار والجدل.

ـ لعب الادوار والمحاكاة.

ـ البحوث الميدانية.

ـ استخدام الحاسوب والنماذج الرياضية والوسائط التعليمية المتعددة.

ـ اسلوب جماعة الحوار الصغيرة.

ـ البحوث النظرية.

ـ مشروع تخرج الطالب: يشمل دراسة حالة (فرد، مشكلة اجتماعية) ودراستها من جوانبها المتعددة، والوصول إلى حل فقهي مجتمعي.

ـ كذلك يمكن في الفصول الدراسية أو المحاضرات، استخدام حالات فردية

أو جـــماعية ودراسـتها مـن جـوانب مـتعددة ومـمارسة العـمل الفـقهي الواقـعي لا التجريدي.

التوصيات والمقترحات

بعد هذا العرض لمختلف الجوانب الاجتماعية والمنهجية للتعليم الفقهي، نـنتقل إلى جملة من المقترحات أو التوصيات التنفيذية التي يمكن ان تنقل الطرح النظري إلى عمل اكاديمي يمكن تنفيذه، وهي:

١ ـ ينبغي التاكيد على ضرورة اعادة النظر في مـناهج واسـاليب التـعليم الفـقهي، والحرص على شمولها للجوانب الاجتماعية والمنهجية التي ذكرت آنفاً.

٢ ـ استحداث مواد دراسية في المعرفة الاجتماعية، يمكن للـطلبة اخـذ مسـاقات في المعرفة الاجتماعية مما يطرح في اقسام الاجتماع، لكن نقترح تـصميم مسـاقات خاصة في المعرفة والمشكلات الاجتماعية موجهة لطـلبة الفـقه والقـانون والشـريعة بشكل عام.

٣ ـ استحداث مساقات واضحة ومحددة في مناهج البحث العلمي الشرعي، وكذلك في البحث والتحليل اللغوي. وبالنسبة للتحليل اللغوي يمكن تصميم مساقات خـاصة تهم الفقهاء والباحثين الاجتماعيين، ويكون هدف المساق مـحدداً بـتحليل ودراسـة النصوص اللغوية كوثائق ذات مصداقية أو بيانات ذات دلالات اجتماعية.

٤ ـ اخذ الطلبة مساقاً في مناهج البحث العلمي الاجتماعي، وهذا تـطرحـه اقسـام الاجتماع والتربية أو علم النفس في الجامعات.

٥ ـ تـصميم مسـاق فـي الاسـتدلال ومـناهج النـظر، وانـواع التـفكير المـتنوعة، وامور التعامل مع المعلومات والبيانات، وكذلك قواعـد واسـاليب المـناظرة والجـدل والحوار.

٦ ـ ان تشمل بحوث التـخرج عـلى جـانب تـطبيقي اجـتماعي ،يـتم فـيه القـيام بدراسةاجتماعية ميدانية تؤسس للدراسة الشرعية النظرية.

٧ ـ يمكن استحداث تخصصات شرعية اجتماعية أو شرعية طبية مشتركة، فـمثلاً الاحوال الشخصية يفترض ان يكون هذا تخصصاً فقهياً اجتماعياً، الاقتصاد الاسلامي مشترك، الامور الطبيعية مشترك، وهـذا يـؤدي أو يـخدم فكـرة تـجزيء وتـخصيص

الاجتهاد.

وحيث يصعب على الفرد الاحاطة بكل مناحي النظر في الجوانب المختلفة، يمكن الركون إلى التخصص المشترك الذي يجمع بين الفرعيين الاجتماعي الشرعي وجوانب الاختصاص، ويفضل ان يكون هذا التخصص المشترك على مستوى الدراسات العليا المشتركة.

وهنا اقترح فتح باب الدراسة الشرعية التخصصية للماجستير لاصحاب التخصصات الاخرى المناسبة (اجتماع / تربية / طب) مع التاكيد على الشروط التي ينبغي تحققها مثل اخذ مساقات استدراكية. واظن ان في هذا الامر توسيعاً لدائرة الفقه وتحقيقاً لفهم مستوعب للقضايا الاجتماعية.

٨ ـ اعتماد مبدإ الاشراف المشترك على الرسائل ذات الطبيعة الاجتماعية مثل قضايا الزواج، الطلاق، الاقتصاد، مشاكل الاسرة، الطفولة... الخ. لكل هذه القضايا بعد اجتماعي واضح، ووجود مشرفين مشاركين من التخصصات الاخرى يثري الموضوع.

اللغة ونصوصها كبيانات

وعلى سبيل المثال فان النصوص اللغوية يمكن النظر اليها كبيانات معلومات تحمل في طياتها اخباراً، وتوصيفاً وتاريخاً لاحداث وقضايا أو اختراقات لافكار ومبادئ وكذلك فان النصوص اللغوية واستخداماتها وطرق عرضها قد تحمل ايضاً حواجز تمنع النظر السليم أو تسهم في ايصال افكار متميزة أو الوقوع ضحية اغلوطات واخطاء تسببها نسبة اللغة وتركيبها.

ومع هذا وبالنظر إلى قواعد ومناهج الاستدلال الموجودة لدى الفقهاء، فاني اقترح ان يعنى بدراسة اللغة من حيث هي بيانات ومخازن معلومات، ومن حيث هي تعبير ونظم لغوي يعبر عن نظم انساني اجتماعي ويستفاد في هذا من مناهج علماء اللغويات Ling وخاصة Soclin ومن منهجيات الاجتماع في تحليل المضمون Content Anelysis.

والنصوص اللغوية تمثل صوراً أو اشياء مختلفة للناظرين، فعالم الشريعة ربما يهمه مصداقية النصوص من حيث ثبوت نسبتها لقائلها، ووضوح مراده منها، وربطها ببيان النصوص الصادرة عنه، واوجه دلالته.

وعلم الاجتماع قد يهمه من النصوص: مدى تمثيلها للواقع الذي قيلت فيه، وماذا

تحمل من مؤشرات على بيئة ذلك الواقع، وماذا يمكن ان نستخلص منها من عناصر تمكننا من اعادة بناء الواقع الاجتماعي الذي افرز هذه النصوص.

وبالنسبة لمصداقية النصوص اجتماعياً، فهذه يلزمها تحكيم طبائع الظواهر التي يتم التعبير عنها فمثلاً ان حملت النصوص انباء عن ظواهر طبيعية، فاننا نحكم خصائص وطبائع الظاهرة الطبيعية في الحكم، وان كان الحديث عن ظاهرة اجتماعية، فاننا نحكم ما نعلم من خصائص وطبائع الظاهرة الاجتماعية، ومعلوم لدينا مساحة عدم التعيين في معرفتنا بالظواهر الاجتماعية أو الطبيعية، لكن رغم هذا هناك طبائع يمكن تحكيمها على صواب النصوص أو النقولات التاريخية.

وكما ذكر آنفاً فان ابن خلدون حكم على خطأ منهج المؤرخين بسبب جهلهم بطبائع الظواهر الاجتماعية، والانسانية الطبيعية، والتي في مجملها تعطي منظومة من المعايير والمقاييس التي نحكم بها على الاخبار.

وعلى هذا ينبغي للمتفقه ان يتعلم ويتمرس في اساليب ومنهجية تحليل النصوص والتعامل مع اللغة بشكل عام. وهذا الامر بانفراده يستاهل بحثاً وتنهيجاً خاصاً..

منطقة الفراغ التشريعي من منظور الشهيد الصدر

باقر بري*

يعطي الشهيد الصدر منطقة الفراغ التشريعي دوراً كبيراً في عملية الكشف عن الجزء المتحرك في النظريات الإسلامية الذي يمدها بالقدرة على الاستمرار والدوام في ظروف مختلفة. ونوضح بداية قبل الدخول في تفصيلات هذه المسألة أن مصطلح «منطقة الفراغ» هو مصطلح جديد يختزن الكثير من الأفكار والمعاني التي تضمنها كلام الفقهاء في السابق والحاضر. والدور المهم الذي تضطلع به هذه المنطقة، هو انها تمنح النظرية الإسلامية في مجال التطبيق، وخصوصاً في المجالات الاجتماعية القدرة على أداء رسالتها ومواصلة حياتها، على الصعيدين النظري والواقعي في مختلف العصور.

انها أحد آليات الشريعة الإسلامية التي تضمن لها رعاية المتغيرات الزمانية، والظواهر الجديدة الناشئة عنها في ظل حكومة اسلامية وولي الأمر القائم عليها.

هنا سنسعى الى بيان الخطوط العامة لهذه الآلية من خلال متابعة ما كتبه الشهيد الصدر حولها في مختلف مؤلفاته وخصوصاً في كتابيه (اقتصادنا) و (الإسلام يقود الحياة).

ولا شك أن هذه الآلية تحتاج الى مزيد من التوسع في البحث فقد يرد الكثير من الإشكالات والنقد على التصور الذي قدمه الشهيد الصدر لها، والفقهاء والمحققون مدعوون لمواصلة النظر والتدقيق في مضمونها وأدلتها وآفاقها، لمالها من أهمية، وللحاجة الملحة لمعطياتها في ظل انبثاق حكومة اسلامية تسعى لقيادة المجتمع بمضامين اسلامية في ظروف حياتية متقلبة ومتغيرة، تختلف في الكثير من أحوالها عن أحوال عصر التشريع. ولا شك ايضاً ان عملية التوسع هذه، مهمة تقع في الدرجة الأولى على عاتق العلماء والفقهاء المتبحرين. لما لهؤلاء من باع طويل في أمور الدين وهي مهمة بالتأكيد تحتاج الى جهد جماعي، وتمحيص مستمر.

* ماجستير شريعة اسلامية.

وما سنطل هنا عليه هو مجرد اشارات ومتابعة حول الموضوع، بالقدر الذي نحتاج اليه للتقدم في بحثنا، فالتعمق في هذا المبحث يحتاج بحد ذاته الى عمل منفصل وواسع لسنا بصدده الآن.

لقد ساهم الشهيد الصدر بمعالجة مميزة لمنطقة الفراغ التشريعي، كما أبدى جهداً ابداعياً في ابراز المؤشرات العامة التي يعمل أولياء الأمر على أساسها وفي ضوئها لملء هذه المنطقة، وليس ثمة دليل لدينا ان كان أحد قد سبق الشهيد في اعطائه تصوراً شاملاً لهذه المؤشرات.

لقد أوضح الشهيد الصدر الدور الكبير الذي يلعبه ملء منطقة الفراغ التشريعي في مد الصورة التشريعية الإسلامية باطاراتها المتحركة، عانياً بهذه المنطقة «ان الله سبحانه وتعالى ترك في الإسلام منطقة فراغ تشريعي، تتولى مهمة ملئها الدولة أو ولي الأمر، يملؤها وفق مقتضيات الظروف المتطورة والمتبدلة للأمة والإنسان، وفي حدود المبادئ والتصورات العامة للإسلام، وعلى ضوء المؤشرات العامة للشريعة».

ان ولي الأمر يملأ منطقة الفراغ هذه، وفقاً لصلاحياته الشرعية، وتجسيداً لمسؤولياته في قيادة المجتمع. يكتب الشهيد الصدر في هذا الشأن «وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة»[١]. فلا يقتصر تدخل الدولة الإسلامية على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد الى ملء منطقة الفراغ في التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتضع من الناحية الأخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف».

ويرى الشهيد الصدر في كتابه (الإسلام يقود الحياة) أن للأمة أيضاً دورها الى جانب الدولة في ملء منطقة الفراغ التشريعي، فقد اعتبر فيه ان ممارسة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية هو حق يرجع اسناده الى الأمة، و«ينبثق عن الأمة في الانتخاب المباشر مجلس وهو مجلس أهل الحل والعقد » تكون احدى وظائفه (ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة)[٢]. ويعود الصدر فيؤكد في مناسبة أخرى، ان للمرجع وهو النائب العام للإمام، الحق في البت «في دستورية القوانين التي يعينها مجلس أهل الحل والعقد لملء الفراغ». ويوضح الشهيد الصدر ان وجود منطقة الفراغ هذه لا يدل على نقص في الشريعة، أو اهمال في الشريعة لبعض الوقائع والأحداث «لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وانما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة

صفتها التشريعية الأصيلة، مع اعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف[٣].

ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم منح كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة لكنه حين قام بعملية ملء منطقة الفراغ بالتشريعات والتدبيرات، قام بملئها بنصوص تشريعية لا تمثل ثوابت ولا تمثل عناصر غير قابلة للتغيير، لأنه أخذ بعين الاعتبار في استصدارها مراعاة الظروف التي كانت يشهدها المجتمع الإسلامي وما كانت تتطلبه أهداف الشريعة على عهده صلى الله عليه وآله.

وحيث ان المصدر الأساسي لفكرة منطقة الفراغ هو ممارسات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام وتدبيراتهم، يقف الشهيد الصدر ليؤكد في كتاباته على نقطة مهمة في شخصية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعلاقتها بالتشريع الإسلامي، ويلفت نظر الفقهاء الى مراعاة هذه النقطة وأخذها بعين الاعتبار حين يرجعون الى النصوص التشريعية لاستنباط الأحكام منها.

إن الشهيد الصدر يطلب من الفقهاء الالتفات الى جانب آخر في شخصية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، يلقي ضوءاً الى حد كبير على عملية ملء الفراغ التي يجب ان تمارس في كل حين وفقاً للظروف وييسر فهم الأهداف الأساسية التي توخاها النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وهذا الجانب هو كون الرسول حاكماً وولي أمر إضافة الى كونه نبياً ومبلغاً.

ومعنى ذلك ان الأحكام تصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تارة بوصفه نبياً ومبلغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كل مكان وزمان، وهذه هي الأحكام التي تتصف بالثبات والدوام، اللهم إلّا اذا عرضت لها بعض العناوين الثانوية التي تبرز مرونة الفقه الى حد كبير كالضرورة والحرج والإكراه وما الى ذلك، وهذا مبحث آخر واسع لسنا بصدده هنا، وتارةً تصدر عنه بما هو ولي أمر للمسلمين وحاكم وقائد للمجتمع الإسلامي، وهذه هي الأحكام التي تتصف بالمرونة والتحرك، والتي يستوحيها من المؤشرات الإسلامية العامة، والروح الاجتماعية والانسانية للشريعة المقدسة التي أنزلها الوحي.

ويفترض الشهيد الصدر ضرورة توفر دولة اسلامية أو جهاز حاكم يتمتع بنفس ما كان الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم يتمتع به من صلاحيات بوصفه حاكماً لا بوصفه نبياً، لكي يسمح له الإسلام التشريع في منطقة الفراغ هذه بما يحقق الأهداف

الإسلامية وفقاً للظروف المختلفة..

وكما أسلفنا فان التمييز بين التشريعات التي تصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه مبلغاً ونبياً،وبين التشريعات التي تصدر عنه بوصفه ولياً وحاكماً يلقي ضوءاً على طبيعة الصلاحيات التي يحق للحاكم توليها في التشريع لملء منطقة الفراغ. وفهم هذه الصلاحيات يجيز للاجتهاد الإسلامي في ظل حكومة اسلامية ان ينطلق الى آفاق أرحب يتيح للدولة الإسلامية تعاطياً أكثر مرونة وواقعية مع جزء كبير من شؤون الحياة المتطورة والمتغيرة مع الزمن.

أما إذا أهملنا هذا التمييز، و التعاطي مع شخصية مبلغي الشريعة بهذا الطور الذي يفرق بين ناحيتين فيها، فمعنى ذلك عدم ملاحظة المساحات التي يسمح الدين لتشريعاته بالمرونة فيها بحسب مقتضيات الظروف المتغيرة، ومن ثم فرض العناصر الثابتة في الشريعة، دون التفاعل مع العناصر المتحركة مع ما يفرزه ذلك من جمود وتحجر سلبي تماماً في تعاطينا مع الأحوال المتقلبة والمتغيرة لظروفنا الحياتية.

إنّ عدم التفات الفقهاء إلى هذه النقطة في شخصيّة الرسول بوصفه حاكماً وولي أمر يقوم على مصالح المسلمين، وعلاقتها بالتشريع قد يؤدّي إلى تفسيرهم لبعض النصوص الإسلاميّة بشكل خاطىء، واستنباطهم منها أحكاماً إسلاميّه لعصر غير العصر الخاصة به، مع أن مضمون هذه النصوص قد يكون عبارة عن إجراء معيّن محكوم بظروفه ومصالحه، اتّخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين في حدود ولايته وصلاحيّته، فلا يعبّر النص عن حكم شرعي عام[٤].

و الشهيد الصدر يدعو الى التفحّص في النصوص الإسلامية والقيام بعملية فرز فيها، لئلا تضيع فرصة الاستفادة من نصوص معينة، كنماذج تلقي ضوءاً على طبيعة منطقة الفراغ وصلاحيات الدولة والحاكم التشريعية فيها. فمن دون هذه العملية، ومن دون وضع قواعد لتحديد النصوص التي تثبت بحكم متغير من النصوص والتي تثبت بحكم ثابت يواجه تخبطاً ومزجاً هائلاً بين ما قد يعتبر تدبيراً عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه حاكماً وبين ما يعتبر حكماً شرعياً عاماً صدر عنه بوصفه نبياً ومبلغاً.

ويقترح السيد الصدر لفرز النصوص التي تعبر عن أحكام شرعية عامة من النصوص التي تعبر عن اجراء معين محكوم بظروفه، اتخذه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه ولي الأمر، ان تدرس صيغة كل نص مع ما يناظره من نصوص للتعرف على

طبيعته، وعما إذا كان يحمل طبيعة واحدة أصيلة والأخرى ثانوية. ويضرب الشهيد الصدر مثالاً لما يراه تعاطياً ملتبساً للفقهاء مع بعض النصوص المأثورة.

«فإذا ورد نهي في أحد النصوص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء، فهو عندهم إما نهي تحريم أو نهي كراهة، مع انه قد لا يكون هذا ولا ذاك، بل قد يصدر النهي عن النبي بوصفه رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العام. ولو دقّق الفقهاء في هذا النص وقارنوه بنظرائه من النصوص لتراجعوا عن التأويل الخاطئ، و عرفوا أنّ منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلإ، ليس من المحرّمات الأصيلة في الشريعة كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر، ولاستنتجوا أنّ النهي صدر من النبي بوصفه ولي الأمر.

والذي دفع هؤلاء الفقهاء إلى هذا اللون من التأويل، هو اعتقادهم بأنّ قضاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في هذه الواقعة هو نهي تشريعي، صدر منه باعتباره المبلّغ للشريعة وليس ولي الأمر. إلّا أن اعتقاد الشهيد الصدر وغيره من الفقهاء المعاصرين، انّه من الممكن أن تحتفظ لقضاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بطابع الحتم و الوجوب كما يشع به اللفظ، و نفهمه بوصفه حكماً صدر من النبي بما هو ولي الأمر، نظراً الى الظروف الخاصة التي كان المسلمون يعيشونها في زمانه، وليس حكماً شرعياً عاماً كتحريم الخمر أو الميسر.

غير أن هذا اللون من التأويل قد يكون مبرراً عند اصحابه، بأن حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في واقعه حتى لو كان اجراءً مشروطاً بظروفه، فهو داخل تحت الأحكام الشرعية الأصيلة، فالإجراءات التي يتخذها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم جميعها يدخل تحت الأحكام الشرعية العامة سوى أن بعضها يدخل تحت العناوين الثانوية عند تزاحم الملاكات والمناطات بين المهم والأهم، وبعضها يدخل تحت العناوين الأولية.

وقضاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الواقعة حكم شرعي مشروط بعناصر تلك الظروف تماماً، وتكون هده الظروف شروطاً لتطبيق الحكم الشرعي، فكلما تجددت استوجب ان يطبق ..

الدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات لملء منطقة الفراغ

يجد الشهيد الصدر الدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات لملء منطقة الفراغ في

النص القرآني الكريم ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. وتقريب الاستدلال بالآية ان إطاعة النبي وأولي الأمر لا تعني طاعتهما فيما يبلغان من أحكام الله وشرائعه. فان هذه الطاعة هي طاعة لله وليست طاعة للنبي وأولي الأمر. وطاعة النبي وأولي الأمر هي الانقياد لهما فيما يتوليانه من شؤون الولاية العامة، وفيما يأمران به في الجزء المرن من الأحكام الذي يعود للحاكم أمره، ويقرر فيه حسب مقتضيات الظروف وفي ضوء المؤشرات الإسلامية العامة.

وتكرار كلمة (أطيعوا) فيما بين الله والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في الآية، وعدم تكرارها فيما بين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأولي الأمر هو الذي يدلّ على أن محور طاعة الله هو نفس اتباع الأحكام العامة الواصلة الينا بواسطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأن مدار طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو نفس اتباع الإجراءات والتدبيرات التي يتخذها في حدود منطقة الفراغ وما يصطلح على تسميته بالأحكام الولائية والحكومية. ثم ان كلمة أولي الأمر تختص بالمنصبين لإدارة شؤون المسلمين من حكام وولاة، أي أصحاب القرار، لأن هكذا أشخاص يطلق عليهم أولي الأمر. أما العالمون بالأحكام، الذين نتلقى منهم الأحكام الإلهية من العلماء فيسمون بأهل الذكر ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ وأمثال ذلك.

ان الآية المذكورة بالنتيجة ظاهرة ظهوراً معتداً به على وجوب طاعة أولي الأمر، لكن يبقى مزيد من النقاش في ان هذا اللفظ (أولي الأمر)، شامل لغير المعصوم أم لا.

نجد الشهيد الصدر يسلم بشموله وكذا الكثير من الفقهاء والبحاثة المعاصرين. فان هؤلاء يقررون ان المعصوم الواجب الطاعة، لو نصّب الفقيه الجامع للشروط للولاية والحاكمية وادارة شؤون المسلمين، تنصيباً خاصاً أو عاماً، فستكون طاعته واجبة لأن لازم طاعة أولي الأمر هو طاعة من ينصبونهم للولاية.

وبالنتيجة فإن تولي الفقيه للحكومة الإسلامية عندما يكون بصورة مشروعة، أو من خلال ما يصطلح عليه بالتنصيب العام، يقتضي وجوب طاعته والانقياد له في الإجراءات التي يتخذها في حدود منطقة الفراغ.

حدود منطقة الفراغ التشريعي

يرى السيد الصدر ان حدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم

في ضوء الآية الكريمة المذكورة آنفاً، كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه.. يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً.

وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها.

كما ان الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه إلّا إذا طرأ عليه عنوان ثانوي وهذا مجال بحثه مكان آخر، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة.

فألوان الأنشطة المباحة بطبيعتها هي التي تشكل منطقة الفراغ[٥].

المؤشرات الإسلامية وخطوطها العامة

قلنا إن أولي الأمر يقومون بملء منطقة الفراغ بإعطاء الأفعال المباحة صفة ثانوية، بالمنع عنها أو الأمر بها، وفقاً لصلاحياتهم الشرعية وتجسيداً لمسؤولياتهم في قيادة المجتمع.

بيد انهم حين يقومون بهذا العمل لا يقومون به جزافاً بل في ضوء المؤشرات العامة للإسلام، والروح الاجتماعية والانسانية للشريعة المقدسة.

ان هذه المؤشرات نجدها في العناصر الثابتة المنصوصة في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، من هنا تتطلب عملية استنباط العناصر المتحركة والأحكام في منطقة الفراغ التشريعي التي تتم على أساسها فيما يقرره الشهيد الصدر عنها الأمور التالية :

أولاً : منهجاً اسلامياً واعياً للعناصر الثابتة وادراكاً معمقاً لمؤشراتها ودلالاتها العامة.

ثانياً : استيعاباً شاملاً لطبيعة ظروف وشروط كل مرحلة، ودراسة دقيقة للأهداف التي تحددها المؤشرات العامة، وللأساليب التي تتكفل بتحقيقها[٦].

ثالثاً : فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي، وولي الأمر، والحصول على صيغة تشريعية تجد تلك العناصر المتحركة في إطار صلاحيات الحاكم الشرعي، وحدود الولاية الممنوحة له.

أما ماذا بالنسبة لتحديد هذه المؤشرات التي قلنا اننا نستمدها من العناصر الثابتة

ونعتمدها لنحدد في ضوئها العناصر المرنة والمتحركة التي تتطلبها طبيعة كل مرحلة.
و ما هي الخطوط العامة لهذه المؤشرات.

هذا ما يجليه الشهيد الصدر بابتكار حقيقي لصيغته في كتابه (الإسلام يقود الحياة) بعد ان أشار اليه إشارات عابرة في «اقتصادنا» ويبدو ان الشهيد لم يفوت هذا البيان المفصّل لهذه المؤشرات لرغبته في رد الشبهات التي تثار على منطقة الفراغ وتتهمها بأنها بدعة لإعطاء الحاكم الإسلامي مخرجاً أو مبرراً لتدبيراته التي لا تستظل بخيمة إسلامية لا تستند الى النصوص الشرعية بل وقد تعاكسها.

ولا يزال الاجتهاد في نطاق مدرسة أهل البيت عليهم السلام، تشغله هموم البحث عن آليات تخول التشريع الإسلامي مواكبة المتغيرات التي تمطرنا بها وقائع الحياة، ولا تزال الأنظار تتجه في كل مرة وتسكن الى الكثير مما أبداه الشهيد الصدر في هذا المضمار.

ويصوغ لنا الشهيد الصدر الخطوط العامة لخمسة مؤشرات أساسية، نتناولها بالتفصيل فيما يلي:

الأول: اتجاه التشريع:

يعني هذا المؤشر ان تتواجد في الشريعة وضمن العناصر الثابتة، أحكام منصوصة في الكتاب والسنة تتجه كلها نحو هدف مشترك على نحو يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف، فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشراً ثابتاً، وقد يتطلب الحفاظ عليه وضع عناصر متحركة لكي يضمن بقاء الهدف، أو السير الى ذروته الممكنة.

وكنموذج توضيحي مؤشر نستمده من العناصر الثابتة التي تتصل بالحياة الاقتصادية، هذه العناصر الثابتة تتمثل في مجموعة من الأحكام الشرعية التي تشكل بمجموعها اتجاهاً تشريعياً، ففي الشريعة مجموعة من الأحكام تتجه كلها الى استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل، أو رفض الاستثمار الرأسمالي، أي تنمية ملكية المال بالمال وحده.

ويرى السيد الصدر ان اتجاه هذه الأحكام يشكل مؤشراً ثابتاً، وأساساً للعناصر المتحركة في اقتصاد المجتمع الإسلامي، وعلى الحاكم الشرعي ان يسير على هذا الاتجاه، ضمن صيغ تشريعية تتسع لها صلاحياته، ولا تصطدم مع عنصر ثابت في التشريع[٧].

ويلمح هذا النوع من المؤشرات الى وجود مقاصد لكل مجموعة من التشريعات الثابتة في الإسلام التي تتصل بموضوع معين ما، والتي يقع على عاتق الفقهاء مهمة تحديدها واستخلاصها لتشكل بالنتيجة مؤشرات ثابتة، وأساساً للإجراءات والتقنينات التي يتخذها الولاة في منطقة الفراغ التشريعي.

الثاني: الهدف المنصوص لحكم ثابت:

وهذا المؤشر يعني ان مصادر الإسلام من الكتاب والسنة، إذا شرعت حكماً ونصت على الهدف منه كان الهدف علامة هادية لملء الجانب المتحرك والمتغير بحسب الظروف، بصيغ تشريعية تضمن تحقيقه، على أن تدخل هذه الصيغ ضمن صلاحيات الحاكم الشرعي، الذي يجتهد ويقدر ما يتطلبه تحقيق ذلك الهدف عملياً من صيغ تشريعية على ضوء ظروف المجتمع وشروطه الاجتماعية. وكنموذج عن هذا القسم من المؤشرات، نص قرآني يصلح لأن يعمل ولي الأمر في ضوئه لاتخاذ إجراءات ملزمة في حدود منطقة الفراغ، في الأمور التي تتصل بالحياة الاقتصادية.

ان هذا النص القرآني، يشرع حكماً وينص على الهدف منه، فيصبح الهدف المنصوص علامة هادية لملء الجانب المتحرك من صورة الاقتصاد الاسلامي بصيغ تشريعية تضمن تحقيقه. والنص قوله تعالى: **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله ان الله شديد العقاب﴾** الحشر ٧/٦ فالظاهر من النص الشريف كما يعقب السيد الصدر عليه هو «ان التوازن وانتشار المال بصورة تشبع كل الحاجات المشروعة في المجتمع وعدم تركزه في عدد محدود من أفراده، هدف من أهداف التشريع الإسلامي. وهذا الهدف يعتبر مؤشراً ثابتاً يتصل بالعناصر المتحركة. وعلى هذا الأساس يضع ولي الأمر كل الصيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال، وتحول دون تركزه في أيدي أفراد محدودين، وتحارب الدولة الإسلامية التركيز الرأسمالي في الانتاج، والاحتكار بمختلف أشكاله»[٨].

والنموذج الآخر الذي يطرحه الشهيد الصدر هنا يستنتجه من النصوص التي تتناول أحكام الزكاة فإن بعض هذه النصوص صرحت بأن الزكاة ليست لسد حاجة الفقير

الضرورية فحسب بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواهم المعيشي، أي لابد من توفير مستوى من المعيشة للفقير يلحقه بالمستوى العام للمعيشة الذي يتمتع به غير الفقراء في المجتمع، معنى ذلك أن توفير مستوى معيشي موحد أو متقارب لجميع أفراد المجتمع، هدف اسلامي لابد للحاكم الشرعي من السعي في إطار تدبيراته الولائية في سبيل تحقيقه[٩].

الثالث: القيم الاجتماعية الإسلامية:

وهذا المؤشر تندرج فيه مفردات كثيرة ومهمة ويقصد به الشهيد الصدر ان في النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة ما يؤكد على قيم معينة وتبنيها كالمساواة، والأخوة، والعدالة، والقسط، ونحو ذلك، وهذه القيم تشكل أساساً لاستيحاء صيغ تشريعية متطورة، ومتحركة، وفقاً للمستجدات والمتغيرات، تكفل تحقيق تلك القيم، وفقاً لصلاحيات الحاكم الشرعي في ملء منطقة الفراغ. قال الله سبحانه وتعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾.

﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين﴾.

﴿ان الله يأمر بالعدل والإحسان وايتاء ذي القربى﴾.

﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾.

﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾.

فهذه الآيات تؤكد على قيم القسط والعدالة والأخوة والمساواة.

الرابع: اتجاه العناصر المتحركة على يد النبي أو الوصي:

وهذا المؤشر يعني ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة لهما شخصيتان: الأولى بوصفهم مبلغين للعناصر الثابتة عن الله تعالى، والأخرى بوصفهم حكاماً وقادة للمجتمع الإسلامي يضعون العناصر المتحركة التي يستوحونها من المؤشرات العامة للإسلام والروح الاجتماعية والانسانية للشريعة المقدسة.

و ممارسة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة في وضع العناصر المتحركة في مختلف شؤون الحياة ومجالاتها، تعبر عن التطلعات الإسلامية في هذه المجالات، ومن هنا فهي «ذات دلالة ثابتة، على الحاكم الشرعي ان يستفيد منها مؤشراً اسلامياً بقدر ما لا

تكون مشدودة الى طبيعة المرحلة التي رافقتها ويحدد على أساسها العناصر المتحركة[١٠].

وكنموذج عن هذا المؤشر «ما جاء في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الأشتر واليه على مصر من التأكيد على منع الاحتكار في كل الحالات منعاً باتاً إذ تحدث الإمام الى واليه عن التجار ودورهم في الحياة الاقتصادية وأوصاه بهم ثم عقب ذلك قائلاً: (واعلم ـ مع ذلك أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة فامنع من الاحتكار فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منع منه وليكن البيع سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع».

ومن الواضح فقهياً، ان البائع يباح له البيع بأي سعر أحب، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف. فأمر الإمام هنا بتحديد السعر، ومنع التجار عن البيع بثمن أكبر.. صادر منه بوصفه ولي الامر. فهو إذن استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الإسلام»[١١].

وهذا المنع الحاسم من الإمام للاحتكار نستطيع أن نستخلص منه اتجاهاً اسلامياً يستفيد منه الحاكم الشرعي كمؤشر، وهو حرص الإسلام على شجب الأرباح التي تقوم على أثمان مصطنعة تخلفها ظروف الاحتكار الرأسمالية، فالربح النظيف هو الربح الذي يحصل عن طريق القيمة التبادلية الواقعية للبضاعة، وهي القيمة التي يدخل في تكوينها منفعة البضاعة ودرجة قدرتها وفقاً للعوامل الطبيعية والموضوعية مع استبعاد دور الندرة المصطنعة التي يخلفها التجار المحتكرون عن طريق التحكم في العرض والطلب[١٢].

نموذج آخر: ما ثبت عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام انه وضع الزكاة على أموال غير الأموال التي وضعت عليها الزكاة في الصيغة التشريعية، الثابتة، فإن الصيغة التشريعية الثابتة وضعت الزكاة على تسعة أقسام من الأموال غير انه ثبت عن الإمام أنه وضع الزكاة في عهده على أموال أخرى أيضاً كالخيل مثلاً. وهذا عنصر متحرك تمَّ ابرازه على يد الوصي «يكشف عن أن الزكاة كنظرة إسلامية لا تختص بمال دون مال وان من حق ولي الأمر أن يطبق هذه النظرية في أي مجال يراه ضرورياً».

المفاهيم الإسلامية

وكما توجد قيم معلنة اسلامية، كذلك نجد في مصادرنا الإسلامية مفاهيم معينة

وتفسيرات محددة لظواهر اجتماعية أو اقتصادية. وهذه المفاهيم بدورها تلقي ضوءاً على العناصر المتحركة أيضاً.

ومثال ذلك: كلام الامام علي عليه السلام عن دور التاجر ومبررات الربح التجاري في الحياة الاقتصادية، فإن هذا الكلام يلقي ضوءاً على رأي الإسلام في التداول ومفهومه فيه، فقد تحدّث الإمام علي عليه السلام كما أسلفنا الى واليه على مصر مالك الأشتر عن التجار وذوي الصناعات في سياق واحد، وأكد على أنه لا قوام للحياة الاقتصادية إلّا (بالتجار وذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم ويقيمونه من أسواقهم ويكفونهم من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم».

وقال في موضعٍ آخر عنهم (فإنهم مواد المنافع وجلابها من المباعد والمطارح، في برك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها).

وهذا يعني ان الإمام كان يجد في التاجر منتجاً كالصانع ويربط بين شرعية ربحه من الناحية الاقتصادية وما يقوم به من جهد في توفير السلعة وجلبها والحفاظ عليها، وهو مفهوم عن عمل التاجر في التجارة يختلف كل الاختلاف عن المفهوم الرأسمالي له، فالإسلام يرى ان التجارة أو التداول بالسلعة المنتجة ـ بطبيعته الأصلية ـ يشكل شعبة من الانتاج، فالتاجر حين يبيع منتجات غيره يساهم بذلك في الانتاج، لأن الانتاج دائماً هو انتاج منفعة وليس إنتاج مادة، لأن المادة لا تخلق من جديد، والتاجر بجلبه للسلعة المنتجة وإعدادها في متناول أيدي المستهلكين يحقق منفعة جديدة، بل لا منفعة للسلعة بالنسبة الى المستهلكين بدون ذلك الإعداد.

وكل اتجاه في التداول يبعده عن واقعه الأصيل هذا، ويجعله عملية طفيلية مقصودة للإثراء فحسب، ومؤدية الى تطويل المسافة بين السلعة والمستهلك، فهو اتجاه شاذ يختلف عن الوظيفة الطبيعية للتداول.

وهذا المفهوم الاسلامي للتداول المنقول عن ممارسة الامام عليه السلام في وضع العناصر المتحركة، يصح أن يكون أساساً ومؤشراً يلقي ضوءاً على العناصر المتحركة التي أعطي لولي الأمر الحق في البت فيها. فإن لولي الأمر المنع ـ في حدود الصلاحيات المعطاة له في منطقة الفراغ ـ عن كل محاولة من شأنها الابتعاد بالتداول عن الانتاج وجعله عملية لإطالة الطريق بين المستهلك والسلعة المنتجة، بدلاً من أن يكون عملية إعداد للسلعة وإيصال لها الى يد المستهلك[١٣].

الخامس: الأهداف التي حددت لولي الأمر:

«وهذا المؤشر يعني أن الشريعة وضعت في نصوصها العامة، وعناصرها الثابتة أهدافاً لولي الأمر وكلفته بتحقيقها أو السعي من أجل الاقتراب نحوها بقدر الإمكان، وهذه الأهداف تشكل أساساً لصياغة العناصر المتحركة..» ووضع التدبيرات اللازمة في مختلف المجالات، «بالصورة التي تحقق الأهداف أو تجعل المسيرة الاجتماعية متجهة بأقصى قدر ممكن من السرعة نحو تحقيقها».

«ومثال ذلك ما جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا.

وكلمة (من عنده) تدل على المسؤولية في هذا المجال متجهة نحو ولي الأمر بكل إمكاناته، لا نحو قلم الزكاة خاصة من أقلام بيت المال.

فهناك إذن هدف ثابت يجب على ولي الأمر تحقيقه أو السعي في هذا السبيل بما أوتي من إمكانات وهو توفير حد أدنى يحقق الغنى في مستوى المعيشة لكل أفراد المجتمع الإسلامي وهذا مؤشر يشكل جزءاً من القاعدة الثابتة التي يقوم عليها البناء العلوي للعناصر المتحركة من الاقتصاد الإسلامي فيما إذا لم تف العناصر الثابتة بتحقيق الهدف المذكور.

الهوامش

(١) اقتصادنا، ص ٦٨٠.
(٢) محمد باقر الصدر: (الإسلام يقود الحياة)، الكتاب الأول، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ١٩٩٠ مج ١٢، ص ١٩.
(٣) محمد باقر الصدر (اقتصادنا) ص ٦٤٨.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٩١.
(٥) لمزيد من الاطلاع راجع: قضايا اسلامية معاصرة ع ٢، ص ٢٤٦.
(٦) اقتصادنا، ص ٦٨٤.
(٧) محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياة) الكتاب الثاني، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٤٤.
(٨) المصدر السابق، ص ٤٧.
(٩) المصدر السابق، ص ٤٨.
(١٠) المصدر السابق، ص ٤٩.
(١١) (اقتصادنا)، ص ٦٨٧.
(١٢) محمد باقر الصدر، (الاسلام يقود الحياة) الكتاب الثاني، مصدر سابق ص ٥٠.
(١٣) (اقتصادنا) ص ٣٨٦.

فلسفة الفقه عند الشهيد محمد الصدر*

مراجعة: احمد البصري**

ظل الاسلاميون مصرين على موقفهم في دعوى ان الاسلام كشريعة يتكفل رسم الاطر العامة لنظام الحياة ويتولى تحديد الموقف من مختلف الاشكاليات الدنيوية المطروحة، غير ان ذلك لم يعنِ أبداً ان هناك حلولاً جاهزة وفتاوى معدة سلفاً تتناسب مع ذلك الدور الكبير، فقد ادرك الواعون من التيار الاسلامي ان التحديات الحقيقية التي تواجه الاسلام بحاجة إلى من يقدم لها اجابات جديدة، اخفق الوعي التقليدي للشريعة في تقديمها ولابد من استنطاق ادلة الشرع مجدداً لاكتشاف المشروع الحي الذي يلتئم مع الواقع الراهن في مختلف المجالات الحياتية والعلمية.

ويمكننا الزعم بأن مشروعاً متكاملاً لم يطرح بعد، وان ذلك لازال في دائرة الطموح، مع اذعان الجميع بأن خطوات مهمة قد طويت على هذا الطريق، واننا نترقب المزيد منها، وهو ما يكون مرهوناً بحجم وعي الضرورة ونوع الجاهزية التي نتحرك عنها، ومواصلة عملية المراجعة للافكار الموجودة فعلاً، واعادة انتاجها بالشكل المناسب.

ومن تلك الخطوات التي اتخذت في هذا السياق الدعوة التي طرحها عدة من الباحثين لاجل تدشين حقل علمي اطلقوا عليه «فلسفة الفقه»، يراد له ان يرفد الممارسة الفقهية بما يؤهلها لاداء افضل.

ولكن الملاحظ ـ باعتراف اصحاب الدعوة انفسهم ـ ان مفهوم فلسفة الفقه لازال محفوفاً بالغموض من نواح عدة، وذلك خاضع لجملة اسباب ليس اهمها جدة هذا المفهوم وحداثته، فضلاً عن تساؤلات عديدة تطرح حول مبرر فصل هذا المبحث عن علم اصول

* مراجعة لكتاب: السيد الشهيد محمد محمد صادق الصدر. ما وراء الفقه. بيروت: دار الاضواء، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م، عشرة مجلدات.

** باحث من الحوزة العلمية.

الفقه، وغير ذلك، ومع هذا فان الجهود التي بذلت حاولت ايضاح الاطار العام لفلسفة الفقه، وبما يوفر ارضية تنطلق عنها بحوث تسبغ على هذا الحقل تماسكاً أكثر.

لم يطرح في واقع الامر تصور واحد حول مفهوم «فلسفة الفقه»، وانما طرحت وجهات نظر متعددة[١]، لكننا سنعتمد في عملنا هذا على المحاولة التي قدمها الشيخ مهدي المهريزي[٢] باعتبارها من المحاولات المبلورة والواضحة ضمن هذا الاتجاه.

يعتقد المهريزي ان فلسفة الفقه علم يبحث في فرضيات الفقه والاجتهاد الفقهي[٣]، بمعنى انه يقدم معالجات نقدية للمسلمات الثابتة في الفقه بل وفي علم الاصول والرجال ايضاً[٤]، وذلك عبر طرحه اسئلة لم تكن معروفة في السابق، أو انها لم تكن مطروحة بالشكل الذي يراد طرحه في فلسفة الفقه.

وبعيداً عن هذا المفهوم والعنوان، نجد ان هناك دراسات وبحوثاً لم تتم تحت عنوان «فلسفة الفقه»، غير اننا نلمح تواشجاً قوياً ووثيقاً بينهما بالنحو الذي يقتضي رواجها في علم فلسفة الفقه، ومن تلك المحاولات موسوعة «ما وراء الفقه» للمرجع الشهيد السيد محمد الصدر «١٩٤٣ ـ ١٩٩٩» والتي تقع في عشرة اجزاء[٥].

يبين الامام الصدر في مقدمة الموسوعة خطة بحثه العامة، والسر في عنونته لعمله هذا بـ(ما وراء الفقه) فيقول: ان «هذا الكتاب يتعرض لما وراء الفقه، لا للفقه نفسه، فان للفقه كسائر العلوم، ارتباطات بعلوم عديدة ومعلومات كثيرة، خارجة عن صيغته الاساسية»[٦]. ويضيف، ان الباحث في اي علم إذا ما التفت في بحثه إلى مسائل العلوم والثقافات الاخرى المرتبطة ببحثه «كان هذا منه بمنزلة الخروج عن الصلب الاساسي للبحث في ذلك العلم، ومن هنا امكن ان نصطلح عليه انه ما وراء ذلك العلم»[٧]، ثم يقرر ان الهدف الاساسي من كتابه هذا هو «التعرض إلى ما سميناه ما وراء الفقه، وهي العلوم والمعلومات التي تدخل في عدد من مسائله مما هي ليست فقهية بطبيعتها وانما تندرج في علوم أو حقول خارجة عن الفقه»[٨]، ثم قام (رض) وبشكل موجز بتعداد نماذج لما درسه من علاقات بين الفقه والعلوم الاخرى وبما يخدم سير البحث الفقهي، فذكر «اولاً: ارتباط الفقه بالفلك...، ثانياً: ارتباط الفقه بالجغرافيا...، ثالثاً: ارتباط الفقه باللغة...، رابعاً: ارتباط الفقه بالاقتصاد...، خامساً: ارتباط الفقه بالامور المالية...، سادساً: ارتباط الفقه بالكيمياء...، سابعاً: ارتباط الفقه بالرياضيات...، ثامناً: ارتباط الفقه بالمنطق...، تاسعاً: ارتباط الفقه بالعرفان...، عاشراً: ارتباط الفقه بالنحو...، حادي عشر:

ارتباط الفقه بالطب...، ثاني عشر: ارتباط الفقه بعلم الاجتماع...، ثالث عشر: ارتباط الفقه بالتفسير...، رابع عشر: ارتباط الفقه بعلم دراية الحديث...، خامس عشر: ارتباط الفقه بالفلسفة»[٩].

ان بحث انماط العلاقة بين الفقه وباقي العلوم شعبة مهمة من علم «فلسفة الفقه» كما تطرحه رؤى الباحثين الداعين إلى تأسيسه[١٠]، بالنحو الذي لم يغفلوا فيه اهمية الجهد المبذول من قبل الشهيد محمد الصدر (رض) ومدخليته في تحرير مسائل فلسفة الفقه، حيث قال الشيخ المهريزي في معرض حديثه عن علاقة الفقه بـبقية العـلوم: «ان مـن البحوث التي تتصل بفلسفة الفقه هي اضاءة العلاقة ما بين الفقه والعلوم غير الدينية...» ثم قال: «ان كتباً مثل (ما وراء الفقه) هي خطوات على هذا الاتجاه، وقد اشار هذا الكتاب إلى عشرة علوم لعلم الفقه علاقة بها»[١١].

سنسعى فيما يأتي إلى القاء الضوء على نماذج من المسائل التي بحثت في الكتاب وتولت بيان العلاقة بين قضايا الفقه ومعطيات العلم الحديث، ملفتين النظر إلى ان هـذا المقال الموجز لن يفي بهذه العجالة بابراز كل الجوانب المهمة التي احتواها الكتاب والذي تزيد عدد صفحاته على اربعة آلاف صفحة، وحسب المقال هذا ان يكون اثارة تـدفع الباحثين إلى دراسته والافادة منه وممارسة ما يستحقه من تقييم وتقويم علميين.

قبل ان نباشر عرض ما اعتزمنا عرضه من جوانب الكتاب نرانا ملزمين بالاشارة إلى حقيقتين:

الاولى: ان الافق الواسع والافكار الممتازة التي نلاحظها في موسوعة «ما وراء الفقه» لم تأت بشكل عفوي، وانما هي ذات ارتباط وثيق بطبيعة الشخصية العـلمية للـمؤلف (رض)، وهو الفقيه المحترف الذي تربى في ظل حركتين اصلاحيتين عظيمتين شهدتهما حوزة النجف الاشرف في هذا القرن، حيث درس في اروقة كلية الفقه «كـلية مـنتدى النشر» وتأثر بجوّها الفكري المتفتح، وانطبع بالروح الواعية لمؤسسها وراعيها المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر «١٩٠٤ ـ ١٩٦٤» والاسـاتذة الاكـفاء الذي اداروا الدرس العلمي فيها، ومن جهة اخرى فهو من ابرز تلامذة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٤ ـ ١٩٨٠) الذي ترك اثره في شخصية التلميذ البار، بما كان يتوفر عليه من اخلاص وعمق استيعاب ووعي متميز بالواقع وتشخيص دقيق لعوامل النهضة العـلمية والاجتماعية.

الثانية: ان الامام محمد الصدر كتب هذه الموسوعة في ظرف حرج وحساس مرت به الحوزة العلمية في النجف الاشرف «عقد الثمانينات» حيث كان يعاني عزلة كبيرة في جو ارهابي عرفه كل العراقيين فضلاً عن فقيه ومفكر اسلامي حركي مثل محمد الصدر، ولعله يشير إلى ذلك في مقدمة الكتاب حينما قال: لقد كان امر تأليف هذا الكتاب «...محدوداً بالقدرة الفردية، حيث لا يوجد معاون ولا كفيل إلّا الله عزوجل، واكرم به كفيلاً ووكيلاً، ونقطة القوة في ذلك هو انه سيكون سبباً لعذر المؤلف ان وجد في الكتاب خطأ في بعض المعلومات الخارجة عن الفقه»[١٢]. وكنتيجة لتلك الضائقة والحصار المضروب عليه فانه يشير مراراً إلى قلة المصادر وانعدامها لديه احياناً بالنسبة إلى الموضوعات التي يعالجها.

ولعمري فانه يحق للمرء هنا ان يطلق لحسراته العنان، حين يرى الامم تعنى ـ بزهو ـ بعلمائها ومفكريها، بينما يقوم الطغاة في بلادنا بالتضييق على العقول الفذة، ولا يتوانون ـ في حال تعاظم خشيتهم منها ـ عن اغتيالها بشكل مروع وهي في قمة نضجها العلمي والفكري.

علم الفقه والفلسفة

لقد قام السيد محمد الصدر بتوظيف القضايا والتصورات الفلسفية في مواطن عديدة من الفقه وربط بها جملة من الاحكام الفقهية أو المناقشات الدائرة حول تلك الاحكام نستعرض فيما يلي عينتين منها:

١ ـ مبحث التنجيم:

يفرد الفقهاء في كتبهم حقلاً خاصاً بالمكاسب لتحديد المباح والمحرم منها ويدرجون فيها ممارسة التنجيم، ويبحثون هناك الوان الاعتقاد بالنجوم من حيث تأثيرها في هذا العالم وعدمه، حيث قام المؤلف هنا باستخدام التصور الفلسفي عن العلية ومراتبها بالايجاد والخلق والترتب والعلية المنطقية والتسبيب، في تمييز النمط الممكن من ذلك الاعتقاد عن غيره، كما تطرق إلى مسألة «حياة الافلاك» ودرسها على ضوء كلمات الفلاسفة الالهيين والماديين ومعطيات العلم الحديث[١٣].

يجدر بالذكر ان المؤلف لا يستعير قضايا العلوم الاخرى ومصادراتها استعارة عمياء، وانما يتمثل توظيفه لمعطيات العلوم الاخرى بمنهج يتعاطى فيه معها بروح نقدية واعية

علاوة على ثقة عالية بالنفس تبرز كشاخص واضح في كيفية معالجته لافكار الآخر .

٢ ـ المولود من زنا:

في مسائل الفقه الخاصة بابن الزنا توجد احكام كثيرة يستشف منها البعض وقوع الظلم عليه الامر الذي لا ينسجم مع اصل العدل المسلم، مما يؤدي ـ لو تم ـ إلى لزوم مراجعة ادلة تلك الاحكام وفهمها مجدداً بنحو يتناسب مع الاعتقاد بالعدل. والمؤلف (رض) بعد ان يذكر عدة تفسيرات تبرر تلك الاحكام الفقهية، يحاول الافادة من التصور الفلسفي عن طبيعة علاقة الروح بالجسد، فيشير إلى اتجاهين في الفلسفة الاسلامية، يتمثل الاول برأي ابن سينا واتباعه الذي يفترض الروح نازلة على الجنين من الاعلى، بينما يؤكد الاتجاه الآخر وهو لصدر المتألهين الشيرازي، بناءً على قوله بالحركة الجوهرية للاشياء المادية، ان الاجسام الانسانية انما تصل بالحركة الجوهرية إلى درجة التجرد الروحي بما في ذلك حال الجنين في بطن امه، ويقوم المؤلف بربط هذين الاتجاهين بطبيعة عملية الزنا ويدرس من خلال ذلك التأثير الذي يقع على المولود ـ فلسفياً ـ بما ينتج عنه تفسير محكم للتشريعات التي وضعت للمولود من الزنا[١٤].

علم الفقه والكيمياء

١ ـ مبحث الكحول:

قام المؤلف في مبحث الكحول بتقديم تحليل كيميائي مسهب لانواع الكحول المهمة، مثل الكحول الاثيلي «CH2 - CH2OH»، والميثيلي «CH4OH»، والكليسرين «CH2OH - CH2OH - CHOH»، واستعرض خواص كل منها واستخداماتها، ثم قام بتوظيف ذلك في تنقيح موضوع الكحول محرمة الشرب، ومحرمة الاستعمال، واعطاء القول الفصل في المناقشات التي تجري حول تعدية الحكم من الخمر العرفية إلى انواع الكحول العلمية، وغير ذلك من الابحاث التي تؤسس لحل مشاكل الفقه في هذا الباب[١٥].

٢ ـ مبحث المخدرات:

استفاد المؤلف في هذا البحث ايضاً من القضايا الكيميائية، حيث عدد الانواع العلمية المهمة للمخدرات، كالافيون والمورفين والهيروبين والكافيين والكوكايين وغيرها، وبين خواصها الكيميائية وما تتركه من آثار فسيولوجية وسايكولوجية على متعاطيها

ليوظف مجمل ذلك في التأسيس للرأي الفقهي المشرع بشأنها[١٦].

علم الفقه والجيولوجيا

من الواضح ففهياً اهتمام المشرع الاسلامي برسم بعض اشكال الممارسات العبادية عند حدوث بعض الظواهر الكونية كالخسوف والكسوف والزلازل وغيرها، لكن الكلام عن وجوب تلك العبادات وكيفيتها وشؤونها يدخل في الفقه، واما الحديث حول الزلازل وانواعها وخصائصها وتوضيح بعض المفاهيم المتعلقة بها، فهو بحث «ما ورائي»، ولذا ادرجه السيد الصدر في كتابه هذا.

فأشار إلى التفسير العلمي المطروح لحدوث الزلازل وهو حرارة باطن الارض، وتحدث حول مقياس «رختر» ودرجاته، والاماكن التي يتوقع فيها ذلك، كما تعرض إلى بحث مدى امكانية تنبؤ العلم بوقوع الزلازل، وسجل عدة ملاحظات على التفسيرات العلمية المطروحة، ثم وظف ذلك إلى جانب النصوص الشرعية التي تطرقت إلى المسألة في عرض بعض النتائج التي تتعلق بعدة من الاحكام الفقهية[١٧].

علم الفقه والاقتصاد «البحث المصرفي»

امتاز البحث المصرفي في كتاب «ما وراء الفقه» بمساحة اوسع من غيره، ولعل هذا البحث من اجمل واروع ابداعات المؤلف في هذا الكتاب، وقد افرد له مائتي صفحة تقريباً واشار إلى ان المبحث يحتاج إلى كتاب مستقل وذلك لحاجة المجتمع المسلم المتعاظمة لهذا القسم من الجهود البحثية، وهذه النقطة تبرز جانباً من الهم الرسالي الذي يحمله المؤلف، وعلى أية حال لا يسعنا اعطاء رؤية تفصيلية عن البحث في هذه العجالة وانما سنسعى إلى ترسيم الخطوط العامة التي مارس المؤلف من خلالها تكييف الهيكل الاقتصادي المصرفي المطروح في العالم تكييفاً فقهياً لحل مشكلة تعامل المسلمين مع مجمل النشاط الاقتصادي العالمي، والجدير بالذكر ان السيد الصدر نوّه إلى المصاعب التي تواجه هذا البحث متمثلة في انفصال البحث الفقهي عن البحث المصرفي، والاختلافات الواقعة في انظمة المصارف مضافاً إلى قلة المصادر لديه في هذا الحقل.

يحاول السيد المؤلف ابراز نقاط القوة ونقاط الضعف بشكل موضوعي فيسلك منحىً

اجتماعياً اقتصادياً في بيان جهات القوة في النظام المصرفي، بينما ينتهج المسلك العلمي الفقهي في تسجيل جوانب الضعف فيه، فيذكر في الجانب الاول فوائد من قبيل حفظ الاموال والتحويل المصرفي وتذليل صعوبة عد الاموال الطائلة وفائدة التسليف وتبديل العملات وغيرها.

اما في الجانب الثاني فيذكر الفائدة الربوية المحرمة، وعدم اهتمام اكثر المصارف بنوعية الاموال الواصلة والوجوه المتوقع صرفها فيها، كما يشير إلى الاشكالية الفقهية المتمثلة في التعامل مع الشخصية الاعتبارية في المصارف ونحو ذلك.

ثم ينتقل إلى فصل التكييف الفقهي العام للمصارف فيتكلم في جهات متعددة يتناول في احداها سؤالاً منهجياً وهو الحاجة والمبرر للتكييف، ثم يطرح خمسة اساليب يمكن ان تستخدم في عملية التكييف يعتمد في بعضها على مجهولية الاموال، وفي اخرى على فهم عملية الدفع على انها ايداع أو جعالة، ونحو ذلك، ثم يتناول انواع الانشطة المصرفية وتقسيمات المصارف، وعمل البورصات، تناولاً مفصلاً ودقيقاً يعبر عن حنكة فقهية وسعة اطلاع ويحكي تفهماً جيداً لملابسات الواقع[١٨].

الفقه وعلم النفس

يقع «القصور العقلي» موضوعاً لبعض الاحكام الشرعية، لذا فان المؤلف يبدي به اهتماماً كبيراً من خلال سعيه لشرح وايضاح العنوان مستفيداً من معطيات علم النفس والطب التحليلي اضافة لبعض النصوص القانونية.

تناول السيد الصدر تحت هذا العنوان شكلين من القصور العقلي هما «الجنون والسفه» وابرز اختلافاً بين المفهوم جنائياً ومدنياً عن بعض المفاهيم المستخدمة في علم النفس مثل «العصاب والذهان»، وتطرق إلى اعراض هذه الامراض العقلية كما هو مقرر علمياً مقارناً بحالات اخرى مثل «البارانويا» والفصام «الشيزوفرينيا»، والاكتئاب، والامراض الناشئة من اصابة المخ كالشلل الجنوني العام وذهان الشيخوخة والصرع، والهستريا.

كما قدم نقداً لبعض التحديدات القانونية للجنون، وزاوج بين نتائج العلم الحديث وبعض النصوص والاخبار الشرعية، لاجل تعيين الاطر المحدودة لتلك المفاهيم التي تتعلق مباشرة باحكام الحجر والمعاملات المختلفة.

الفقه والرياضيات

يدرك طلاب العلوم الدينية مدى الصعوبة التي يواجهها الدرس الفقهي حينما يبلغ مادة «الارث» أو كتاب الفرائض، حيث ان عملية توزيع حصص التركة على الورثة تتم من خلال عمليات حسابية مطولة بل ومعقدة احياناً، ولا تكمن تلك الصعوبة في تعقيد العمليات الحسابية هذه، بل في انها تتم ضمن اطار الرياضيات الكلاسيكية القديمة، فيفرض على الطالب ان يفهم خواص الاعداد وعلاقاتها مع بعضها وطرق استخدامها حسابياً بالاصطلاحات القديمة والاساليب المطولة غير العملية التي كانت رائجة في قرون الهجرة الاولى، فالاعداد متخالفة ومتوافقة ومتداخلة ومتباينة، وهكذا، واتذكر اننا لم نستطع آنذاك استيعاب تلك المادة إلّا بعد ان بذلنا جهداً شخصياً في دراسة «خلاصة الحساب»، وهي رسالة في الرياضيات القديمة للشيخ البهائي العاملي وكان الاستاذ الذي يدير الدرس الفقهي يقع في مأزق حقيقي، فتلامذته قد درسوا الرياضيات الحديثة بينما يواجهون الآن الاصطلاح والاسلوب القديم جداً، ولا يمكن تخطي هذا المأزق بتوضيح المطالب وفقاً لثقافة الاستاذ الحديثة إذ يبقى الطالب ملزماً بفهم المقرر الدراسي الموضوع وفقاً للعلم القديم، علاوة على ان تلك الصعوبات تواجه المكلف الاعتيادي الذي يراجع الرسالة الفقهية لمقلده فيجد كتاب الارث مصاغاً بلغة علم قديم غريب عليه!

ان الخطوة المهمة التي قام بها مؤلف «ما وراء الفقه» هي الغاؤه لتلك السيرة وبناؤه المسائل الفقهية على الاسلوب الرياضي الحديث مستخدماً اللغة الرياضية المعاصرة، والكسور الاعتيادية والعشرية وطريقة التحليل الرياضي والمعادلة الجبرية ونحوها مما يتوفر الطالب على استيعابه من خلال دراسته للرياضيات في المستوى الاكاديمي المتوسط أو الثانوي[١٩].

على ان الشهيد السيد الصدر وادراكاً منه لضرورة فهم كلمات الفقهاء الآخرين معاصريهم ومتقدميهم قد خصص فصلاً في آخر الكتاب قام فيه بايضاح كلماتهم وترجمتها إلى اللغة المعاصرة، لكي يسهل على الباحث التعاطي معها باعتبارها تراثاً مهماً، حيث قال ـ بعد تشبيه التعرض لتلك المسائل بالدخول إلى متحف يعرض الآثار القديمة ـ: «ان الدخول إلى المتحف لا يكون دائماً مزعجاً، بل يكون مؤنساً ومريحاً، مضافاً إلى ضرورة حفظ التحف.. وعدم اضاعتها واتلافها»[٢٠].

الفقه وعلمي الفلك والجغرافيا

تخضع بعض المقاطع الزمنية وبعض بقاع الأرض للاهتمام الشرعي فتشغل حيزاً مهماً في الفقه الاسلامي، فمثلاً لدينا في الفقه موضوعات كالفجر الصادق والزوال والقبلة، ومن هنا يكون تحديد ذلك الزمن والمكان أو الجهة عملاً مرتبطاً بعلمي الفلك والجغرافيا، ومن هنا تضفى عليها سمة «الماورائية» أو «فلسفة الفقه»، وهذا ما فعله السيد المؤلف، فبخصوص علم الفلك يكون اروع ما قدمه هو البحث الذي ادرجه في الجزء الثاني من الكتاب عند كلامه حول تحديد الهلال، فقد كتب بحثاً متكاملاً في ذلك مارس فيه دور الفلكي الخبير بل المثير انه طرح عشرة اشكالات على بعض مسائل الفلك الحديث، وبحث ايضاً اوقات الصلاة، واشار إلى بعض المصاعب التي تواجه عملية تحديد الاوقات الشرعية ،كالأنواء الجوية ومظاهر العمران المدني الحديث، وابراز بعض الاسئلة حول وقت الزوال ودائرة النصف التي يحدد على ضوئها، فيتساءل المؤلف حول محل رأس الخط الوهمي بالضبط شمالاً وجنوباً، فهل هو الشمال الجغرافي أو المغناطيسي اونقطة اخرى فيه، كما بحث عن خط دائرة نصف النهار، وانه هل يقاطع مسير الشمس شرقاً وغرباً بزوايا قائمة متكاملة ام ان هناك اختلافاً ما[٢١].

واما في الجغرافيا فقد تكلم عن علامات القبلة ومحاولات تحديدها جغرافياً، كما تحدث عن استعمال «البوصلة» والخرائط الجغرافية في ذلك ومدى حجيتهما شرعاً، مضافاً إلى اثارات اخرى تتعلق بمسائل الجغرافيا الحديثة[٢٢].

فلسفة الاحكام

ثمة اشكالية منهجية تواجه عملية تقديم صياغة اولية متماسكة لحقل فلسفة الفقه، إذ لم ترسم الخطوط الفاصلة أو الواصلة بين هذا الحقل وحقل «مقاصد الشريعة» وهل انهما حقلان مستقلان ام ان الثاني شعبة من الاول ؟

ولربما يمكن استلال ملاحظات منهجية من كلمات الشهيد السيد الصدر يتم بها تجاوز ذلك بناءً على انطباعاته هو. إذ يصرح المؤلف في الجزء الثاني من «ما وراء الفقه» وتحت عنوان «فلسفة الاعتكاف» بأن السؤال عن علل وغايات وحكم التشريع الاسلامي هو المسمى بفلسفة الحكم وبالتالي فإن فلسفة الشيء عبارة عن تحديد علله واهدافه. وقد كرر الشهيد السيد الصدر ذلك في حديثه عن «فلسفة الحج»، كما مارس

العملية نفسها في كتاب القضاء والتساؤل حول الحكمة من تشريع العقوبات، وفي كتاب الشهادات حول قضية شهادة المرأة ومدى اعتبارها، وكذلك في مواضع اخرى، ولعل هذا الفهم لفلسفة الاحكام يلتقي مع جانب من مدلول فلسفة الفقه الذي طرحه الشيخ المهريزي الذي قال: «تضطلع فلسفة الفقه بالاجابة عن بعض الاسئلة الجديدة التي يواجهها الفقه مثل اهداف الفقه»[٢٣]، وان فلسفة الفقه بحث «في فرضيات الفقه والاجتهاد الفقهي»[٢٤]. وفرضيات الفقه هي مرتكزاته واصوله التي منها ينطلق ويتشكل بناؤه التحتي، ومنها مثلاً ان الفقه ينطلق من قاعدة ان التشريع الاسلامي بكل تفصيلاته ليس فيه إلّا الخير والمصلحة والاعتدال لحياة الكائن البشري، ومن ثمة فان البحث في هذا الاصل من خلال اكتشاف حكم ومبررات ومصالح واهداف التشريع الاسلامي ككل، أو في التشريعات الجزئية التي لا تمثل مقصداً عاماً، هو نحو من فلسفة الفقه، أو انه بحث «ما ورائي» بتعبير السيد المؤلف.

المهم من هذا الحديث هو الاشارة إلى بعض محاولات السيد الصدر لتوضيح المبررات والحكم والمصالح في كتاب القضاء، حيث ذكر هناك ثلاث اشكاليات طرحت حول قانون العقوبات في الاسلام، مثل ان هذه الاساليب الرادعة هي وسائل قديمة وغير منسجمة مع روح العصر لاتسامها بالقسوة واللاإنسانية واستبطانها حمل الافراد على الطاعة بالالجاء والاكراه مع انه «لا اكراه في الدين» مثلاً.

وقد وظف مفاهيم وقضايا كلامية وفلسفية وقرآنية لبيان الحكمة والمصلحة من تلك التشريعات، كما تحدث عن الحكمة في جعل الشارع منطقة فراغ تشريعي في هذا الجانب يتولى الحاكم تحديد شكل وحجم العقوبة فيها بما ينسجم والظرف الذي تتم فيه الجناية أو العقوبة، مثل موارد التعزير ونحوها[٢٥].

تجدر الاشارة في الختام إلى ان هذا العرض قاصر عن رسم صورة وافية لطبيعة الابحاث والاشكاليات التي عالجها المؤلف في «ما وراء الفقه» ومدى وطبيعة استفادته وتعاطيه مع مسائل العلم الحديث في التأسيس لفهم أو موقف اسلامي وشرعي من موضوعات كثيرة جداً، عسى ان يأخذ الكتاب موقعه المناسب من اهتمامات المتفقهين والباحثين.

الهوامش

(١) لاحظ، فصلية، نقد ونظر، بالفارسية، العدد الاول، ١٩٩٤.

(٢) وذلك في كتابه، مدخل إلى فلسفة الفقه، الصادر عن سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة، الكتاب الخامس، ١٤١٨ ـ ١٩٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥) صدرت طبعتها الاولى بداية التسعينات عن دار الاضواء، بيروت، وصدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧.

(٦) الصدر، السيد محمد، ما وراء الفقه، الجزء الاول، ص ٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٠) المهريزي، مصدر سابق، ص ١٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٢) الصدر، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٥ فما بعدها.

(١٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٣٨ فما بعدها.

(١٤) ينظر فصل الكحول، ج ٧، ص ١٧٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨١ فما بعدها.

(١٧) يلاحظ، ج ٤، تحت عنوان «مصاعب البحث الفقهي مصرفياً» وما بعدها.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٨ فما بعدها.

(١٩) لاحظ، الجزء الثامن من الموسوعة والمخصص لكتاب الارث.

(٢٠) لاحظ، ج ٨، ص ٤٠٢، جدير بالذكر ان احد تلامذة المؤلف وهو الشيخ محمد اليعقوبي، قام باعداد ملحق بالجزء الثامن حول «الرياضيات والفقه» ج ٨، ص ٥٢١، يقع في خمسين صفحة، تناول فيه المفاهيم والقواعد الرياضية الحديثة التي يكون لها دخل في عدد من ابواب الفقه كالصلاة والصوم والخمس والزكاة والارث ونحوها.

(٢١) لاحظ، ج ١، ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢٢) لاحظ، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢٣) المهريزي، مصدر سابق، ص ١٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٥) ينظر، ما وراء الفقه، ج ٩، ص ١٣٣ وما بعدها.

نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي المقارن*

مراجعة: عبد الله الفريجي**

سواء من باب الرد علىٰ الشبهات التي يثيرها اعداء الامة أو من باب اشباع حاجة المجتمعات المسلمة التي بدأت تثوب الى رشدها وتعود الى دينها، صارت الدراسات الفقهية تحظى بأهمية تتزايد باضطراد مخصوصاً الدراسات الفقهية المقارنة التي تنحو نحو تأكيد وحدة الامة وتقليص دائرة الاختلاف.

ولعلنا نجد في بعضها ميزة اضافية وهي ميزة الافادة من المناهج العلمية الحديثة، التي تقطع على مثيري الشبهات آخر الذرائع باتهام الاسلام عموماً والشريعة بصورة خاصة بالقدم وعدم الموائمة مع العصر.

ولقد برع علماء الامة على هذا الصعيد منذ اشتداد الهجمة الثقافية وبداية الغزو الثقافي في الرد، وابداع السبل الكفيلة بتحصين الذات الثقافية والحفاظ على المرتكزات الفكرية بصورة ناصعة ومتينة تتغلب على المروج لها من افكار الآخر أو توازنها في القوة. ولقد وجدنا البعض يبذل جهوداً جبارة في ابداع الادوات والسبل حتى لمعت في هذا المجال اسماء خلدها التاريخ سوف تبقى اجيال الامة مدينة لها بالشيء الكثير.

ولعل اول الاسماء التي لا تفارق الذاكرة هو الامام الشهيد محمد باقر الصدر الذي سخر نفسه لصناعة وعي للامة جديد، عندما اشتدت الازمة، وتعرضت هوية الامة الحضارية والثقافية للتهديد، حتى رأيناه يمسك بمنابع الوعي بكلتا يديه، فقد صار يكتب لطلبة الجامعات والمدارس الحديثة باللغة التي ألفوها وحسب المناهج التي تربوا عليها، فانتج الكثير والمهم من قبيل «اقتصادنا» و«فلسفتنا» وسواهما من مؤلفاته الهامة، ومد ذراعه

* مراجعة لكتاب: الدكتور الشيخ عبد الجبار شرارة. نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي المقارن. رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية، ١٩٩٧م ـ ١٤١٨ هـ.

** باحث من الحوزة العلمية.

الاخرى الى الحوزات العلمية، وتتلمذ على يديه عدد من الطلاب الذين حملوا تراثاً فقهياً واصولياً اصيلاً، الى جانب افكار معاصرة ثورية تتبنى التجديد ومقارعة الغزو الثقافي.

الدكتور عبد الجبار شرارة، فانه مضافاً الى تأهيله الاكاديمي في علوم الشريعة، كان احد الذين حضروا دروس البحث الخارج في علوم الشريعة في الحوزة العلمية ايضاً، وافاد منها كثيراً، حتى قرر اعادة النظر في رسالة الدكتوراه التي حصل عليها من جامعة بغداد قبل سنين، تحت عنوان «نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي المقارن» الا انه لم يشأ ان يخرج بها من حيث التعديلات التي اجراها عليها بحيث يخرجها عن طابعها القديم، لذلك ترك بعض اجزائها كما هي، واجرى التغييرات التي اجراها، كما ذكر في مقدمة الكتاب، خصوصاً انه قال ان الكثير من المصادر اطلع عليها اخيراً لم يتح له الاطلاع عليها من قبل، وبذلك اكتملت اسباب اجراء التعديل على الرسالة، فخرجت في وضعها الجديد الذي حفز مركز البحوث والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية لتبني وطباعة الكتاب، لانه دراسة فقهية مقارنة، وهو يلائم رسالة المركز التقريبية.

على ان الكتاب حتى لو كان كتاباً في الفقه المقارن الا انه يهدف الى تأكيد نظرية فقهية اسلامية، اعتماداً على القاعدة المعروفة وهي «قاعدة الضرر» لذلك فهو مهم من زاوية احياء الفقه الاسلامي وعصرنته اكثر من اهميته من زاوية التقريب، فضلاً عن كونه مكتوباً كرسالة دكتوراه وفقاً للمناهج الحديثة العلمية، ومن هنا فانه جمع الاصالة في البحث الى حداثة المنهج، فضلاً عن كونه محاولة للرد على القائلين بعدم وجود نظرية في الفقه الاسلامي، فكان الكتاب مهماً من اكثر من جانب.

ولعلنا نرى الدكتور شرارة في هذا الجهد يسير على خطى العلماء من امثال الشهيد الصدر، الذي عالج قاعدة «لا ضرر» بصورة عميقة وغنية عرضها السيد محمود الهاشمي في الجزء الخامس من تقريراته لدرس استاذه الشهيد الصدر «بحوث في علم الاصول» تحت عنوان «قاعدة لا ضرر ولا ضرار» في الصفحات «٤٣٣ ـ ٥١٥» وعرضها المؤلف بافاضة وجمالية جديرة بالملاحظة والتتبع، كما اننا نلاحظ ان السيد الحائري عالج نفس القاعدة في الجزء الرابع من القسم الثاني من تقريراته لدرس الشهيد الصدر «مباحث الاصول» في الصفحات «٤٩٩ ـ ٦٣٥».

كتاب «نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي المقارن» مقسم بصورة رئيسية الى مبحثين مع تمهيد يهيئ الذهن الى القسم الاول من البحث الذي ركز فيه المؤلف جهده على استنباط النظرية الفقهية، لذلك شكل الجزء الام من الكتاب، بينما خصص الجزء الآخر الى استعراض نماذج تطبيقية للنظرية.

ففي التمهيد عرّف المؤلف القراء بأن استنباط نظرية نفي الضرر يعتمد اساساً على قاعدة لا ضرر ولا ضرار، لذلك فانه جهد كي لا ينطلق من فراغ لان القاعدة قاعدة واسعة، وتعرض لها الكثير من فقهاء الامة الاقدمين والمحدثين والمعاصرين.

ومن هنا فان الجزء الاول سينقسم تلقائياً الى بحث قاعدة لا ضرر ثم الانتقال من خلالها لاستنباط النظرية، ولكي يؤكد هذه القاعدة اكد «انها احدى اربع أو خمس قواعد يقوم الفقه الاسلامي عليها».

وبعد الاشارة الى عمومية القاعدة اوضح الفرق بين القاعدة والنظرية، متخذاً تعريف كل منهما طريقاً لهذا الغرض، فقال: القاعدة «هي قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها أو اكثر. تعرف احكاماً منها» أو هي «حكم كلي أو قانون عام. تندرج تحته مجموعة من المسائل الشرعية المتشابة تشابهاً يجعل الحكم الكلي يشملها» أو هي «كبرى قياس يجري في اكثر من مجال فقهي لا ستنباط حكم شرعي فرعي جزئي أو وظيفة كذلك».

ثم ينطلق لتعريف النظرية فيقول «القاعدة الكبرى التي موضوعها تحته موضوعات متشابهة في الاركان والشروط والاحكام العامة، وان لكل موضوع اركاناً وشروطاً خاصة، و تمتاز عن القاعدة الفقهية بانها تحتاج في تكوينها الى اركان وشروط واحكام، بحيث تشمل جانباً كبيراً من الفقه وتصلح اساساً له».

وبعد ذلك يقول «اذا عرفنا مدى اتساع نفي الضرر وانها احدى اربع قواعد يقوم عليها الفقه برمته جاز لنا ان نصطلح عليها بنظرية لهذا الاعتبار».

وفي نهاية هذه التعاريف يشير المؤلف الى المساحة التي سيتحرك فيها والهدف الذي سيعمل من خلال صفحات الكتاب للوصول اليه، وهو اصلاً استنباط النظرية من القاعدة، بعد اثبات الاركان والشروط والاحكام، ولهذا فان ما تبقى من التمهيد يستعرض فيه جهود العلماء في هذا الخصوص، وهم من جميع المذاهب الاسلامية المعروفة، وقد بدأ باستعراض فقهاء السنة ثم عرج على فقهاء الشيعة، وذكر آراء طائفة من اعلامهم.

وحالما انتهى من هذا التمهيد دخل الى الباب الاول وقد خصصه لبحث «نفي الضرر

حقيقته وادلته وأركانه» وقسمه الى خمسة فصول، الفصل الاول بحث فيه مفهوم الضرر، ويتناول فيه المعنى اللغوي والاصطلاحي، ثم بحث طرق حديث الضرر واسانيده، ومدى حجيته وآراء العلماء فيه.

وفي هذه النقطة من البحث يكرر المؤلف جهد العلماء مع تقديم وتأخير، حيث ان غرض المؤلف من تحديد المفاهيم هو طريق للنظرية بينما غرض العلماء هو تحديد الدلالة لتقعيد القاعدة.

فالسيد محمود الهاشمي يبدأ البحث بالحديث باعتباره الجهة الاولى في بحث القاعدة، فيقول: انها وردت في روايات كثيرة ضمتها ثلاث طوائف، الاولى منها ماورد في قصة سمرة بن جندب، والثانية ماورد في أقضية الرسول، والثالثة المراسيل كمرسلة الصدوق، ثم يبحث في الاسانيد حتى يصل الى الجهة الثانية وهي تحديد متن الحديث، واخيراً يصل الى مفاد الضرر والضرار.

كذلك يبحث السيد الحائري القاعدة بطريقة مشابهة في البداية، ويصل الى مفاد كلمة الضرر والضرار.

ولعل التقديم والتأخير كما قلنا متعلق بالغرض الذي يتوخاه المؤلف، ولهذا فان المؤلف حينما ينتهي من تحديد الدلالات، ينقل تعريف الفقهاء الى جانب تعريف القانونيين، ثم يتبنى تعريفه الخاص لكلمة اذى فيقول: الضرر، هو الاذى الذي يصيب الشخص في الجسم أو العرض أو المال أو اي شان محرم شرعاً من شؤونة، ناشئاً عن احداث أمر غير مشروع».

اما في الفصل الثاني فقد بحث مفهوم نفي الضرر وعرفه في المبحث الاول من الفصل بانه «النهي والزجر عن ايقاع الضرر مطلقاً» وهو قول طائفة من علماء الامة، وهو ايضاً «نفي مشروعية الضرر» وبذلك نخرج الحدود لانها ضرر مشروع، كما انه «نفي الضرر غير المتداول»، غير ان المؤلف يعمد الى اختيار المفهوم الذي يتبناه في المبحث الرابع من الفصل الثاني ويتخذه اساساً للنظرية فيحدد الضرر المنفي بانه «كل ضرر ينشأ عن احداث أمر غير مشروع يكون منفياً ويتمثل النفي بدفعه قبل الوقوع بالحيلولة والمنع، وبرفعه بعد الوقوع بالازالة والضمان».

هذا التعريف هو نفسه صيغة النظرية الفقهية التي سعى المؤلف في بحثه الى استنتاجها واثبات وجودها في الفقه الاسلامي، واثبات لعموميتها لتسع افاقاً لا تسعها القاعدة، ولهذا

فان نطاق النظرية بحاجة الى تحديد اشار الية المؤلف فقال: «يتحدد نطاق نظرية نفي الضرر بالضرر الموجب للنفي دفعاً أو رفعاً. وقد تقرر انه ما كان ناشئاً عن احداث امر غير مشروع، والامر غير المشروع حينئذ هو اعم من كونه مادياً: إذ يشمل القول الضار والخداع والسلوك الاثيم والاكراه. والمادي اعم من كونه ايجابياً إذ يشمل الامتناع عن عمل فيؤول امتناعه الى ضرر الغير أو المساس بحق محترم شرعاً فهو اعم من حق الغير. إذ يشمل حق نفسه. كما انه تحدد بكونه حقاً شرعياً لذا لو ألحق ضرراً بما لا يعده الشرع حقاً أو يكون فيما اهدره الشرع لسبب ما فلا يعد الضرر حينئذ موجباً للنفي»

فالمؤلف حدد نطاقاً واسعاً يمتد الى كل ابواب الفقه الاسلامي، ويؤكد حقيقة اساسية تنطوى عليها روح الشريعة الاسلامية وهي سعيها الى محو الضرر بجميع اشكاله.

وفي الفصل الثالث وبعد ان حدد النظرية، يؤكد كونها لا تستند الى الحديث الشريف لا ضرر ولا ضرار وحده، بل هي منتزعة من مجموعة ادلة قرآناً وسنة، فبحث في هذا الفصل الادلة من القرآن الكريم، ثم الادلة من السنة النبوية الشريفة، واقضية الصحابة مما يصلح ان يكون مدركاً للنظرية.

وبالنسبة للنصوص القرآنية يورد مجموعة نصوص تؤكد على نفي الضرر بالصورة التي جاءت في النظرية، وفي المطلب الثاني يورد آيات تدل على وجوب دفع الضرر وازالته.

ثم يصل إلى المبحث الثاني «الادلة على دفع الضرر ورفعه من الاحاديث والاثار» ويستعرض فيه عدة مطالب، في الاول يذكر الاحاديث الى تدل على منع الضرر وهي نوع ورد فيه تصريح بلفظ الضرر والنوع الثاني ما يستفاد منها منع الاضرار بالغير.

وفي المطلب الثاني يشير إلى الاحاديث التي تدل على رفع الضرر وازالته، وفيها احاديث دالة على رفع الضرر بازالة السبب واخرى تدل على الضمان.

اما الفصل الرابع فيشرح المؤلف طبيعة الضرر المنفي وشروطه، وهي ثلاثة شروط: الاول ان الضرر فعلا أو يكون محقق الوقوع، والثاني ان يكون الضرر ماساً بحق محترم شرعاً، والثالث ان يعده الشرع والعرف ضرراً. وفي هذا الصدد يكون عنده ليس مطلق الضرر منفياً، بل كل ما اعتبره الشرع ضرراً هو المنفي، ثم ينقل عن الشهيد الصدر مايلي «ان حديث كثرة التخصيصات على قاعدة الضرر انما ينجم من الجمود على الظهور الاولي للكلام بقطع النظر عن تحكيم مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلانية

والاجتماعية عليه، ذلك ان الشريعة من مقوماتها بحسب المرتكز العقلائي اشتمالها على قواعد وانظمة تحقق العدالة الاجتماعية وتنظم الحياة العامة للناس، فهي تستتبع لا محالة تحميلاً على الناس أو تحديداً لهم الا ان هذا ليس بضرر اجتماعياً بلحاظ المشرع وان فرض بالقياس الى الفرد لو اراد ان يحمل شيئاً على اخر كان ضرراً بل الضرر ان تخلو الشريعة عن تلك الانظمة، فان الشريعة التي لا تضمن من اتلف مال الغير، ولا تقتص من جانٍ، ولا تعاقب سارقاً، ولا تأخذ زكاة للفقراء، هي التي تكون ضررية. وهكذا يتضح انه بالنسبة الى المشرع الصادر منه هذه القاعدة لا تكون الاحكام المذكورة بحسب مناسبات الحكم والموضوع الاجتماعية احكاماً ضررية، لكي يقال بانها تخصص الاكثر»(١).

وفي الفصل الخامس يتعرض الى الضار وشروطه في مطالب، الاول في طبيعة الفعل الضار والثاني في المباشرة والتسبيب، والثالث المباشرة والتسبيب عند القانونين ومسألة رابطة السببية.

ثم نصل الى اسناد الضرر وبه ينتهي الباب الاول، وهو الجزء الاهم من الكتاب، ذلك ان الهدف الرئيسي من الرسالة وهو تحديد معالم النظرية واركانها وحدودها والادلة عليها.

اما الباب الثاني وهو باب تطبيقات، فانه بحث تكميلي ذو اهمية فائقة، لانه يؤكد كل ما ورد في الباب الاول من خلال مصاديق لتتأكد الشريعة السمحاء عبر الممارسة والتطبيق وليست مجرد قوانين عمياء، والباب مكون من سبعة فصول، الاول منها فصل «دفع الضرر»، وفيه ثلاثة ابحاث اولها قاعدة «الضرر يدفع قدر الامكان» ومعنى القاعدة على ما ترجح انها يقصد بها منع الضرر قبل وقوعه ـ اي بالحيلولة ـ دونه، وذلك بوضع التشريعات اللازمة التي من شأنها ان تمنع وقوع الضرر، فلا يصل الامر الى الرفع الا عند التجاوز وعدم الالزام، ويتمثل ذلك في تشريع العقوبات وتشريع الخيارات، وفي المبحث الثاني يتطرق الى موضوع «دفع الضرر في العبادات» ومعناه «عدم وجوب الفعل العبادي المستلزم للضرر» وفيه ايضاً يعالج مسألة دفع الضرر في المعاملات فيؤكد أن دفع الضرر فيما يتصل بالمصالح العامة يتمثل بالجهاد وقتال البغاة ووجوب سد الذرائع الى غير ذلك من التدابير والتشريعات لمنع الشر ووقوعه وهذا خارج عن بحثنا، أو ما يتصل بالحقوق الخاصة كتشريع الشفعة والحجر والخيارات.

كما تحدث عن: ١ ـ تشريع الشفعة. ٢ ـ الحجر بجميع انواعه. ٣ ـ الخيارات. ٤ ـ النهي عن بيوع الغرر. ٥ ـ النهي عن البيوع من اجل الضرر والغبن. ٦ ـ المنع من الاعمال الضارة.

وفي الفصل الثاني من الباب الثاني يتعرض للقواعد الفقهية في رفع الضرر وتطبيقاتها، وفيها مبحث قاعدة الضرر يزال وتطبيقاتها، ويتناول فيها مستند القاعدة الشرعي وتطبيقات على القاعدة، أو الخيارات وثانيها الاحكام التي تعد تطبيقاً لقاعدة الضرر يزال من قبيل: إذا سلط الانسان ميزابه على الطريق العام بحيث يضر بالمارين فانه يؤمر بازالته.

ثم تطرق الى القواعد المتفرعة عن قاعدة الضرر يزال، وهي قاعدة الضرر لا يزال بمثله، اي باحداث مثله من الضرر، لانه في هذه الصورة لا يعد ازالة حقيقة، وقاعدة الضرر لا يكون قديماً ومفادها ان الضرر لا يعتبر قدمه ولا يحكم ببقائه.

والفصل الثالث من هذا الباب بحث فيه رفع اللزوم في العقود، والفصل الرابع ضمان الضرر المادي، وفي الفصل الخامس ضمان الضرر المعنوي، وقد عرف الضرر المعنوي بانه «الضرر الذي يصيب الانسان في شرفه وعرضه من فعل أو قول غير مشروع يعد مهانة له، كما في القذف والسب أو يسبب الماً في جسمه و عاطفته من ضرب لا يحدث اثراً، وقد يتمثل بتفويت مصلحة غير مالية.

وقد ذهب فريق من الباحثين المعاصرين الى القول بعدم جواز ضمان الضرر المعنوي باي نحو كان، غير ان المؤلف يشير الى وجود نصوص يمكن ان يستظهر منها اقرار مبدأ التعويض عن الضرر المعنوي.

وفي الفصل السادس يقدم الموازين للترجيح عند تعارض الضررين، ومنها تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ثم قاعدة دفع الضرر الأشد بالضرر الاخف، وقاعدة الضرورات تبيح المحضورات.

وفي الفصل السابع عالج حالة التعارض بين ضررين بالنسبة للشخص نفسه، وفيه عدة مطالب، الاول هو حالة التعارض بين ضررين محرمين بالنسبة للشخص نفسه، من قبيل الاكراه على ترك الصوم أو الصلاة أو اكل لحم الخنزير وشرب الخمر، فيقول في هذه الصور: يلزم مراعاة الاهم في مقابل المهم، اما في حالة تساوي الضررين فيلزم التخيير.

وفي المطلب الثاني التعارض بين ضررين بالنسبة الى شخص آخر، وفي المطلب الثالث حالة التعارض بين ضررين بالنسبة الى شخص بفعل احدهما.

وفي المطلب الرابع حالة تعارض ضررين بين شخصين بتدخل عنصر آخر. وبه ينتهي الباب فنصل الى الخاتمة والنتائج فيقول بان النتائج هي:

اولاً: استخلاص نظرية كبرى في الفقه الاسلامي اصطلحت عليها بنظرية نفي الضرر

ثم تحديد اطارها ومجالها والكشف عن منطوقها ومدلولها وازيح الستار عنها وعن مستنداتها واسسها، واتضحت وامتازت اركانها وشرائطها، كما استكشفت تطبيقاتها وآثارها في جوانب الفقه الاسلامي المتعددة بدءاً من العبادات فالمعاملات الى الجنايات.

ثانياً: ان للحديث الشريف «لا ضرر ولا ضرار» اهمية خاصة في بحث نظرية نفي الضرر، وكما نوهنا عن ذلك في محله مما يؤكد ان الشرع الاسلامي اولى عناية ليست قليلة للاحكام الكلية والقواعد في الاستنباط ومعرفة الحكم الشرعي للمسائل المستحدثة والوقائع المستجدة.

ثالثاً: استند الفقهاء في تاصيل قاعدة لا ضرر على الحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار»... لكن المؤلف لم يلتزم في صياغة النظرية وتحديد اطارها ومجالها بذلك النهج.

رابعاً: تعرض علماء الشريعة لقاعدة «نفي الضرر» وفق مناهج مختلفة وبطرق مختلفة، فعرضها الاصوليون ضمن الاستصحاب أو البراءة، وتعرض لها الفقهاء وشراح الحديث فخصها جماعة ضمن القواعد الفقهية... وقد سعت الدراسة الى المزاوجة بين المنهجيين.

خامساً: اتضح ان الدراسة تقوم على ركنين اساسيين هما الضرر ومحدث الضرر.

سادساً: تتمثل آثار النظرية والاحكام العامة لها بدفع الضرر وبرفعه.

سابعاً: عولج الضمان وطرقه من جهة بنائه على نفي الضرر.

ثامناً: توصل الباحث الى ميزان ترجيح عند تعارض الضررين.

تاسعاً: ان نفي الضرر امتناني، بمعنى انه منه كنفي الحرج.

عاشراً: ان نظرية نفي الضرر قد تلتقي مع نظريات اخرى كنظرية الضرورة ونظرية الظروف الطارئة ونظرية التعسف في استعمال الحق، لكن يبقى بينها وبين هذه النظريات اوجه اختلاف وتمايز.

حادي عشر: ليس هناك نظرية في القانون تقابل نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي.

ثاني عشر: يمكن ان نجعل نظرية نفي الضرر مدركاً ودليلاً في الموارد التي لا يوجد فيها دليل خاص أو يكون الدليل ضعيفاً أو معارضاً بمثله.

وفي النهاية فاننا ازاء بحث يستحق الاعجاب، سواء من ناحية الجهد المبذول، أو النتائج المترتبة، أو من ناحية المنهج، والادلة والعمق العلمي، ولا يسعنا في النهاية الا ان نتمنى على الباحثين والعلماء والكتاب ان يرفدوا المكتبة الاسلامية ببحوث مماثلة كما هو عليه كتاب «نظرية نفي الضرر في الفقه الاسلامي المقارن».

نحو تعميق الفاعلية القرآنية في الحياة المعاصرة*

حيدر نجف**

عوّدت دورية «قضايا اسلامية معاصرة» قرّاءها، على أن يجدوا كل عدد من أعدادها خاصاً بموضوع محدد، تدور حوله الدراسات المنشورة، وتتناوله من جوانب وزوايا مختلفة.

وكان عددها الرابع الذي صدر مؤخراً مختصاً بالاتجاهات الحديثة في تفسير القرآن الكريم، حيث شاركت شخصيات بارزة في إعداد مادة العدد، منهم حسن الترابي من السودان، ومحمد مجتهد شبستري من ايران، ومحمد باقر الحكيم من العراق، وحسن حنفي من مصر بالاضافة الى بحوث عميقة متنوعة الاتجاهات، قدمها باحثون امثال غالب حسن ومنى ابو الفضل ويحيى محمد.

ويأتي اصدار عدد من مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» خاص بقضايا التفاسير العصرية للقرآن الكريم والمناهج الحديثة في هذا المجال، في وقت يحتدم فيه النقاش حول النص القرآني، وتتعدد وجهات النظر حول مداليله، والطريقة الأمثل للتعامل معه، وتجتاح الساحة الفكرية في العالم العربي والاسلامي موجة من الدراسات المتنوعة التي قد تتفاوت الى درجة التناقض في منهجية التعاطي مع النص بصورة عامة، والنص القرآني على وجه الخصوص؛ لذلك يبدو اختيار هذا المحور من قبل القائمين على المجلة دقيقاً ومواكباً للحركة الفكرية المعاصرة في أحد أهم ما يشغلها من المواضيع.

تبدأ قضايا اسلامية معاصرة عددها الرابع بمقال افتتاحي مفصل بقلم رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي، تطرق فيه الى مختلف الاتجاهات الحديثة، والنزعات الاصلاحية والتجديدية في تفسير القرآن، والتي برزت للعيان خلال العقود الاخيرة. واعتبر أن السيد جمال الدين الحسيني (الافغاني) كان أول من بادر الى منهجية جديدة في التفسير، أشد

* صحيفة المنتدى، العدد ١٨ (يناير ١٩٩٩).

** اديب وناقد.

التصاقاً بالحاجات والهموم المعاصرة للامة الاسلامية. واستعمل القرآن في مقالاته السياسية والاجتماعية، مستلهماً منه الحلول لكل المشاكل التي يعاني منها المسلمون في وقته، ومؤكداً ان السبيل الوحيد لازدهار حال المسلمين هو العمل بأحكام القرآن وتطبيقها في الحياة.

ثم يتناول رئيس التحرير تجارب تحديثية اخرى في التفسير جاءت على أيدي الشيخ محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وابو الاعلى المودودي ومحمد حسين الطباطبائي والشهيد محمد باقر الصدر؛ ليستعرض بعدها أهم الاتجاهات الحديثة التي ظهرت خلال القرن العشرين، معززاً استعراضه بألمع الاسماء والمشاريع التي تندرج ضمن كل واحد من هذه الاتجاهات.

فضمن الاتجاه العلمي يشير الرفاعي الى محاولات قديمة، واخرى اكثر حداثة، منها كتاب «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» للشيخ طنطاوي جوهري. ولم يفته الالماع الى ما قد تتضمنه التفاسير العلمية من التحميل والاقحام، الامر الذي يثير لدى الكثيرين ردة فعل سلبية تجاه هذا النمط من النظر لكتاب الله.

وفي الاطار الادبي للتفسير، ركز رئيس التحرير على الجهود الرائدة للشيخ أمين الخولي وتلامذته، لاسيما الباحثة المعروفة بنت الشاطئ، وما نهضت به في كتابها «التفسير البياني للقرآن الكريم». كما أشار بشيء من التفصيل الى مشاريع محمد عبد الله درّاز، ومحمد الغزالي، ومحمد عزة دروزة، ومحمد المبارك، وسيد قطب.

وفي إطار المنهج الاكثر حداثة، أي منهج التفسير الموضوعي للقرآن، يعود الرفاعي الى نتاجات الشيخ أمين الخولي، لما تضمنته من اشارات في هذا الباب، ويتبعها بما صدر عن أسماء اخرى كمحمد أحمد خلف الله، ومحمد عزة دروزة، وسيد قطب، ومحمد محمد المدني، ومحمود شلتوت، وجعفر سبحاني. ويؤكد على اهمية ما قام به محمد عبد الله درّاز في كتاب «دستور الاخلاق في القرآن»، كما يستعرض المنهج الذي قدمه الشهيد الصدر لهذا اللون من التفسير في كتابه «المدرسة القرآنية».

ويختتم الرفاعي بحثه بصفحات عن التفسير الاجتماعي الذي يعد اكثر مناهج التفسير اقتراباً من المشكلات المعاصرة، واقدرها على استخلاص الطاقة الثورية من القرآن، للوقوف بوجه التحديات السياسية والاجتماعية والاقتصادية و...الخ، وبذلك أمكن اعتباره منهجاً اصلاحياً حيوياً يحرص على اكبر قدر من استعمال القرآن وتطبيقه في

واقع الحياة المعاشة. فضمن هذا المنهج «تناول المفسرون في العصر الحديث مشكلات الحضارة، والانحطاط، والتخلف، وتفشي الامية، والجهل، والمرض، والفقر، ومصادرة الحريات، والظلم، والاستبداد، وغياب الدور الاجتماعي للمرأة، وغيرها من الابعاد الغائبة في معظم آثار السابقين. واقترن ذلك بالدعوة لتحرير التفسير من الاستغراق في المباحث اللغوية، وسرد آراء الفرق، والافتراضات البعيدة عن روح القرآن».

ويستند هذا المنهج على استيعاب السنن الالهية التي تحكم المجتمع والتاريخ، والمذكورة في القرآن الكريم بكثرة. فهي السكة الضرورية والطبيعية التي ينبغي اكتشافها واكتشاف منعطفاتها، كخطوة أولى باتجاه السير عليها للوصول الى الاصلاح الحقيقي الشامل. وهنا يحصل التداخل والتطابق بين المنهج الاجتماعي في التفسير، والتفسير السنني، الذي يتطرق اليه رئيس التحرير، معتبراً الافغاني رائده الاول، يتلوه في ذلك الشيخ محمد عبده، ثم مالك بن نبي والشهيد الصدر والشهيد مطهري. كما تبرز أعمال محمد الطاهر بن عاشور، وأبي الاعلى المودودي، ومحمود طالقاني، ومحمد جواد مغنية، كمحطات مهمة في هذا المسار.

عقب الافتتاحية، تطالعنا ثلاثة حوارات مفصلة مع كل من الدكتور محمود البستاني، والشيخ جودت سعيد، والشيخ محمد مجتهد شبستري. يتحدث البستاني عن التفسير البنائي للقرآن، مركزاً على أهمية النظر الى كل واحدة من السور القرآنية، كبناء واحد متماسك، يشد بعضه بعضاً، ويرتبط بعضه ببعض بوشائج ذات دلالات ومعانٍ عميقة.

اما الشيخ جودت سعيد، فيتحدث تحت عنوان «التفسير السنني» بلغة ملؤها الهمّ، عن الواقع السيئ الذي يعيشه المسلمون في الوقت الحاضر، ويرثي لابتعادهم عن روح القرآن وعمقه الحضاري. ويشدد على عدة نقاط، منها ضرورة التحرر من سلطة الآباء، مؤكداً ان القرآن يدين الآباء كمصدر للمعرفة. ومنها أيضاً نبذ استخدام القوة والعنف بين أبناء البشر، وهي من الدعوات الاسلامية الانسانية التي عرف بها الشيخ جودت سعيد.

اما حديث الشيخ شبستري، فيمتاز بقيمة علمية بالغة الأهمية، إذ إنه يفلح الى حد كبير في اقناع القارئ بحتمية تعددية القراءات والتفاسير القرآنية. ويدلل ان النص الواحد، من الممكن ان يبعث تصورات ومفاهيم مختلفة لدى الناس، كل بحسب حاجاته وأسئلته المسبقة.

ويقدم السيد محمد باقر الحكيم بحثه للمجلة تحت عنوان «مناهج بحث القصة في القرآن الكريم» متناولاً بالدرس والمناقشة أحد أهم العناصر البيانية التي يستخدمها القرآن الكريم، أي الرد القصصي. وملخصاً مناهج بحث القصة بـ: المنهج التقليدي التجزيئي، والمنهج الحديثي الذي يعتمد الروايات والاحاديث في تفسير القصة، والمنهج الحسي التجريبي، والمنهج التغييري الاجتماعي، والمنهج التحليلي، والمنهج الادبي او الفني، والمنهج النظري، والمنهج التاريخي. ويعطي السيد الحكيم الصورة العامة لخصائص ومميزات وغايات كل واحد من هذه المناهج.

اما المفكر المصري المعروف حسن حنفي، فبالرغم من انه يعنون دراسته بـ «التفسير ومصالح الامة، التفسير الاجتماعي» الا انه يقدم عرضاً وافياً لمختلف المناهج التي اتبعها المفسرون منذ القدم وحتى العصر الخاص، وبذلك يناظر بحثه الى حدٍ ما افتتاحية العدد التي ناقشت مختلف اتجاهات التفسير الحديثة. لكن الافتتاحية تختلف عن بحث الدكتور حنفي، أولا: في أنها تقتصر على المدارس التفسيرية التي ظهرت خلال القرنين الاخيرين، في حين يتطرق حنفي لكل التجارب التفسيرية منذ نزول القرآن، ولحد اليوم. وثانياً: في أن بحث الرفاعي يركز على شخصيات المفسرين وعطاءآتهم التي يسميها باسمائها، ضمن مناهجهم التفسيرية المحددة، بينما لا يعنى حنفي بذكر وتقييم المفسرين ونتاجاتهم التي تندرج في اطر كل واحد من مناهج التفسير، وانما يهتم بتقييم المنهج نفسه، عبر ذكر نقاط القوة فيه، تعقبها نقاط الضعف والخلل. ويخصص لمنهج التفسير الاجتماعي او المنهج الاصلاحي السهم الاوفر من الشرح والتوضيح في خاتمة بحثه، معتبراً اياه الاسلوب الانفع والانضج والاقرب الى واقع الحياة، والاقدر على تحقيق الدور العظيم الذي من المفترض ان يلعبه القرآن في دنيا الانسان.

اما المناهج التفسيرية التي يذكرها حنفي فهي؛ المنهج اللغوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الفقهي، والمنهج الصوفي، والمنهج الفلسفي، والمنهج العقائدي، والمنهج العلمي، والمنهج الاصلاحي، والمنهج الاجتماعي، الذي يمكن اعتباره الشكل المتطور للمنهج الاصلاحي او التفسير الموضوعي، والذي يركز حنفي في اطاره على جملة امور، منها قوله ان «التفسير الواقعي (الاجتماعي) يدافع عن المسلمين الذين لا يدافع عنهم سواهم».

وتحت عنوان «التفسير التوحيدي» يكتب الدكتور حسن الترابي بحثه، داعياً الى تفسير القرآن على أساس أصل التوحيد. ورغم أهمية شخصية الترابي في الفكر الاسلامي

المعاصر، الا ان من الصعب انتزاع شيء محدد ذي بال من مقالته المذكورة، كما انها لا تتضمن صورة واضحة متكاملة، لما يمكن تسميته بالتفسير التوحيدي.

وبعد مقالة الترابي، يقدم الكاتب الاسلامي العراقي غالب حسن دراسته في قسمين ؛ الاول تحت عنوان «التفسير المعادلاتي»، والثاني «ذكر الله في القرآن». وفي القسم الاول يعتبر ان المعادلات المتنوعة المبثوثة في القرآن الكريم يمكن ان تكون مادة كافية لقيام تفسير خاص بها، يُعنى بدراسة هذه المعادلات وابعادها الحياتية والدينية المختلفة. ويقدم غالب حسن منهجية دقيقة ذات مراحل معينة لهذا اللون من التفسير. ويكاد يقترب من اعتبار كل عبارة قرآنية خبرية ذات جانبين، معادلة يمكن دراستها وفق المنهجية التي يقدمها، خصوصاً إذا كان موضوع العبارة قضية انسانية عامة، تمتد في مساحات كبيرة من الزمان والمكان. ومن المعادلات القرآنية التي يسوقها الكاتب المعادلة الاخلاقية **﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾** والمعادلة الاجتماعية **﴿ذلك بأن الله لم يك مغيّراً نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم﴾** والمعادلة الحضارية **﴿كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين...﴾** التي يمكن ان تفهم فيه الـ **﴿كلمة﴾** بمعناها الواسع الذي يفيد الفعل والنشاط. ويرتكز منهج التفسير المعادلاتي عند غالب حسن على خمس مراحل تدرس الآية المعادلاتية من كل جوانبها تقريباً. وتتمثل المرحلة الاولى في تشخيص المعادلة القرآنية المتجسدة في آية ذات طرفين مترابطين بعلاقة معينة، غالباً ما تكون علاقة سببية. والمرحلة الثانية هي ما يسميه الكاتب بـ «اكتشاف المعزز» أي مضاربة الآية بما يدعم معناها من الآيات الاخرى وقد يكون هذا المعزز «عكسي» أي أنه يؤكد ضد أحد طرفي المعادلة، في حالة انقلاب الطرف الآخر الى الضد. فمثلاً حينما يبني القرآن الكريم علاقة اطراد بين الشكر وزيادة النعمة، قد يكون المعزز آية، تبني علاقة اطراد بين الكفران وزوال النعمة.

والمرحلة الثالثة التي يتنبه الباحث الى أنها كانت من الاجدر ان تسبق المرحلة الثانية، هي مرحلة التعريف القرآني الدقيق لكل طرف من اطراف المعادلة. والمرحلة الرابعة هي العودة بالمعادلة الى معادلة اوسع واشمل، واكتشاف انتمائها القرآني العام. اما المرحلة الاخيرة، فتتمثل في تثبيت جذر المعادلة المسؤول الحقيقي عن انبعاثها وتأسيسها وصيرورتها. وفي جانب مهم من بحثه، يطبق غالب حسن هذه المراحل، تطبيقاً موفقاً على المعادلات الثلاث المذكورة.

اما القسم الثاني من مساهمته في المجلة، فيمكن النظر إليه كـأحد نـماذج التـفسير الموضوعي المتناسج مع أطروحة التفسير المعادلاتي التي سبقته. فـهو هـناك، يـتناول الآيات القرآنية المعنية بمفهوم «ذكر الله» ضمن بناء متماسك يرسم الصورة الكاملة لهذا المفهوم الديني، ويتدارسه من كافة جوانبه ومناحيه.

وتكتب الدكتورة منى ابو الفضل بحثها بعنوان «رؤية قرآنية لمـنهاجية التـعامل مـع مصادر التنظير الاسلامي». ورغم ما يظهر على البحث من اشتماله على افكار مـحددة ترمي اليها الباحثة، لكنها تستعمل لغة كتابية صعبة وغير واضحة، مع ما لها من متانة في السبك والانشاء (او هذه حدود ما فهمه كاتب السطور منها). وهذا يفوّت على القـارئ فرصة الادراك الممتع للمعاني والافكار التي يهدف اليها البحث.

ويقسم يحيى محمد، هو الآخر، دراسته الى قسمين مترابـطين. فـفي القسـم الاول «البعد الحضاري وفهم النص»، يوضح وبأمثلة ونماذج مبينة من القرآن والسنة، أهمية فهم النصوص الدينية ضمن ظروفها الحـضارية، والنـظر اليـها بـطريقة مـنفتحة تسـتوعب المتغيرات الحضارية عبر الازمان المختلفة. وفي القسم الثاني «النسخ وفهم الخـطاب» يبحث الكاتب في ظاهرة النسخ القرآني، التي يمكن اعتبارها دليلاً من داخل النص نفسه على ضرورة المرونة والحيوية في تعامل المقدس مع الواقع.

ورغم أن الصلة بين دراسة يحيى محمد، والعنوان العام للعدد «الاتجاهات الحديثة في التفسير» صلة يمكن اعتبارها غير مباشرة، الا ان الدراسة ربما كانت امتع ما في العدد، حيث يقدم الكاتب بحثاً شاملاً يؤكد فيه اتصال القرآن بطبيعة البيئة في الجزيرة العربية التي نزل فيها، الامر الذي يحتم النظر لمعاني القرآن نظرة متجددة، تجعل من مـعطيات الحضارات المتتابعة، مصاديق للآيات الكريمة. لذلك يشدد الكاتب على ضرورة اعتبار الكثير من التعاليم القرآنية المحددة (في الظاهر) نماذج جزئية للمفاهيم العامة التي يريد القرآن الكريم تركيزها. فنكون بذلك قد فتحنا الباب امام نماذج مـتعددة اخـرى جـاء ويأتي بها الزمن. ولم نحبس المعنى القرآني في نماذج محددة تجعله يتضارب والواقع الحضاري المتجدد الذي تعيشه البشرية عبر الازمان. ويضرب يحيى محمد امثلة مـن القرآن على ذلك، منها الآيات التي تتعرض لنماذج من اسباب خلق النجوم ﴿**لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر**﴾ و ﴿**إنا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظاً من كل شيطان مارد**﴾ و ﴿... **وجعلناها رجوماً للشياطين**﴾، وكذلك الآية التي تحث المؤمنين على اعداد

ما يستطيعون من القوة لمقارعة اعدائهم، وتذكر نموذجاً «منقرضاً» واحداً لذلك. مضافاً الى الآية التي تقرر علم الله بامور معينة ﴿**ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدريَ نفس بأي أرض تموت**﴾.

ويخصص الباحث القسم الثاني من دراسته لمناقشة مسألة النسخ في القرآن. ويتعمق في سرد ومناقشة آراء السابقين والمحدثين في هذه القضية الصعبة من القضايا القرآنية. والتي اضطر في اطارها البعض (القليل طبعاً من علماء القرآن) الى القول بعدم وجود نسخ أساساً، وذلك خلافاً للاجماع السائد. وبعد ان يسهب الكاتب في معالجة الموضوع بابعاده المختلفة، ومنها اختلاف علماء القرآن والمفسرين في تحديد معنى النسخ وطبيعة مهمته، وتحديد نماذجه القرآنية، وأيضاً فكرة كون النسخ تخصيصاً لاحكام عامة، بعد هذا كله يدلي برأيه الذي يعتبر ان النسخ «تبديل لحكم عِوَض حكم آخر، لتبدل الظروف والاوضاع، لا يسعه ان يتوقف بحال»، وهو الحل المتمخض عن «الجدل الدائر بين تنزيل الحكم الى الواقع، ورفع الواقع الى الحكم». ويكتب «لو اخذنا اعتبار دخالة (الزمن) على الاحكام، لكان يمكن تقرير قاعدة عامة، وهي انه كلما كانت تغيرات الاحداث والظروف هائلة، كلما كان ضغط الحاجة للعمل بالنسخ والتشريع كبيراً أيضاً».

وواضح ان القسم الثاني من الدراسة يرتبط ارتباطاً عضوياً بالقسم الاول، ويتكامل معه، ويعطي نموذجاً له. وبالتالي فان الملاحظ على مساهمة يحيى محمد في العدد، اصطباغها بلون من الطرح الجديد، واشتمالها على فكرة محددة، تأتي ضمن تيار الافكار المختلفة التي تقترح مناهج متباينة للتعاطي مع النص.

وأخيراً، ينبغي النظر الى العدد الرابع من المجلة كنموذج مهم للرؤى التحديثية في التفسير، والتي تبشر بانفتاح آفاق علمية ومعرفية أخصب وأعمق، تقوم على اساس القرآن الكريم. ومع ما تتسم به هذه الرؤى الجديدة من تعدد وتعقيد في الخصائص والابعاد، لكن أحد أهم مميزاتها، محاولة النظر من زاوية جديدة لكتاب الله، ولمهمة التفسير، والتأكيد على ضرورة اتخاذه كمصدر مباشر لمعالجة المشكلات المعاصرة للأمة. وهذا ما يقتضي عدة امور اهمها عدم الالتزام بالتفسير التجزيئي الكلي للقرآن، أي تفسيره من أوله الى آخره آية آية، والاسترسال في الاشكالات النظرية الصرفة، التي تحاكي في أحايين كثيرة ما يسمى بالترف الفكري، وانها بامكان المفسر او الدارس القرآني الاقتصار على قضايا الساعة، واستخلاص وتحليل الرؤية القرآنية «المعالجة» لها.

تعاطت المجلة مع الفكر الاسلامي باتجاهاته المختلفة*

د. عبد الجبار شرارة**

الاخ الشيخ عبدالجبار الرفاعي دام توفيقه

تسلمت خطابكم الكريم وانتم تطلبون مني ابداء الرأي حول مجلتكم الرصينة (قضايا اسلامية معاصرة). وفي الوقت الذي اقدم فيه شكري وامتناني لكم على ذلك، ولا اكتمكم أني تهيبت كثيراً في الإقدام على ذلك؛ لأن من يريد أن يبدي وجهة نظر في مثل مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) يحتاج الى جهد جهيد وتأمل عميق واطلاع واسع بحركة الفكر المعاصر بمختلف تياراته واتجاهاته، وأن يكون قد واكب المشهد الثقافي في تموجاته وألوانه، ذلك لأن هذه (المجلة) امتدت الى تلك الافاق، وحلقت في تلك الفضاءات، وتعاطت مع حركة الفكر في اتجاهاته المختلفة، وأسهمت إسهامة بالغة في تقديم المعالجات الجدية والحوارات المهمة والمقاربات النقدية لأخطر الاشكاليات والتحديات في الساحة الاسلامية. ولعله من حسن الطالع أن أواكب مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) منذ صدور عددها الاول وحتى العدد الخامس، وقد أحسست وأدركت وانا أتصفحها ثم أتناولها بالقراءة موضوعاً موضوعاً، إنني أمام عمل كبير وجهد جبار، لا يتوفر عليه إلّا من أُوتي حظاً وافراً من العلم والمعرفة، وقدرة فذة على الصبر والمكابدة، وتحمل المشاق والتضحية، فضلاً على الاحاطة والتتبع والملاحقة للانشطة والفعاليات الثقافية والاصدارات المعنية بها في طول الساحة الثقافية وعرضها.

ومن يعرف الشيخ الرفاعي معرفتي به لا يستكثر عليه هذه المبادرة الشجاعة، في

---

* استطلعت قضايا اسلامية معاصرة نخبة من ذوي الرأي لتقويم تجربتها الفتية، فوردتها عدة اجوبة تنشر نماذج منها تباعاً.

** باحث ومحقق، واستاذ بجامعة البصرة سابقاً.

أجواء اقرب الى السكونية والتقليدية منها الى الحداثة والمعاصرة، وان كانت لها سمة الاصالة. لقد عرفت الشيخ الرفاعي موسوعياً في اطلاعه مثقفاً واعياً ومُلماً بسعة وعمق بالتيارات الفكرية المعاصرة على مختلف اتجاهاتها ومناحيها، سواء منها المتعلق بالفكر الاسلامي أم بغيره. ثم هو فوق ذلك من المتخصصين بالتراث الاسلامي وخاصة في الحقل الفلسفي، ومتقدم في الدرس الاصولي والفقهي، بل هو احد المدرسين المرموقين في الحوزة العلمية، وهو بعد ذلك صاحب الاصدارات الموسوعية في الحقل الببليوغرافي وغيره، ومن كان هذا شأنه فهو خليق بأن يرفد الساحة الثقافية والاعلامية بهذا الاصدار المهم مجلة (قضايا اسلامية معاصرة)، الذي لا اشك انه اسهم ويسهم في ضخ دماء جديدة سيكون لها دورها في تنشيط حركة الفكر والثقافة والوعي، بما تضمنته هذه المجلة من رؤىً، وما فتحته من نوافذ على الرأي الآخر، فأتاحت للمثقف القارئ الذي كان يتعاطى مع لون واحد أن يرى الالوان الاخرى وينفتح عليها قراءة ومحاورة ومحاكمة.

لقد اتاحت مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) للقارئ المسلم المثقف ان يطلع على الاتجاهات الجديدة في عالم الفكر والمنهج والتراث، وان تجعله وجهاً لوجه امام الاشكالات والتحديات، ثم لا تتركه (المجلة) من غير ان تزوده بادوات ورؤى تعينه وتقويه في المواجهة المحتدمة.

وهكذا يكون قارئ مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) وكتابها الرديف المتنوع، ليس مثل بقية القارئين الذين يستريحون الى تجميع معطيات من لون واحد فحسب، بل هي تنقله الى عوالم من المعارف والوان من الرؤى، وان كانت في محور واحد، وهذا ما يجعله (القارئ المثقف) اكثر حرية في التعاطي وابعد عن الآراء واقدر على تنشيط فكره وايقاد ذهنه في محاكمة الآراء والموازنة أو المقارنة بينها فيما تتوسل به من اصالة أو قوة الدليل وصدق المنطق.

ان المحاور التي تناولتها المجلة بدأت (بالفكر السياسي الاسلامي) في العددين الاول والثاني، حيث قدمت رؤىً ومعالجات ونظريات ومناقشات علمية رصينة، لاهم مسألة حيوية اصبحت الشغل الشاغل للمفكرين المسلمين ورواد وانصار الصحوة الاسلامية، لان تحدي الدولة والنظام السياسي فيها هو من اكبر التحديات التي تواجه الفكر

الاسلامي المعاصر. ومايزال هذا المحور بحاجة الى بحوث ودراسات. وتقديم رؤىً اكثر عمقاً وشمولية، واوسع مناقشة.

ولقد كان العدد الثالث «الفكر العربي المعاصر» اجرأ محاولة في عرض الرأي الآخر وفي مقاربته النقدية خاصة، إذا اخذنا في الاعتبار المشهد الثقافي الخاص الذي يتعاطى معه المثقف المسلم.

وجاء العدد الرابع «اتجاهات جديدة في التفسير» ليفتح الباب على اتجاهات والوان من التفسير للقرآن الكريم، ربما مايزال الكثير منها لم يحظ بالاهتمام والاهمية في ساحتنا ولدى الآخر، على رغم جدواه وحيويته، بالاخص فيما اصطلح عليه بالتفسير الموضوعي الذي اكتمل عند الامام الشهيد محمد باقر الصدر تنظيراً وتطبيقاً.

اما العدد الخامس فجاء متضمناً عدة محاور، تعرض لقضايا على غاية من الخطورة والاهمية في الحياة الفكرية والاجتماعية والثقافية، مثل قضية الغرب، والمنهج، وقضية التراث، وقضية المرأة وغيرها. وكلها تحتاج الى أن يُفرد لها عدد خاص أو اكثر، ومع ذلك يبقى للعدد الخامس نكهته وطرافته وجدواه.

ان كل تلك المحاور التي تناولتها مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) لا يستطيع احد انكار خطورتها، وإن اغفالها أو عدم فتح النقاش فيها يعني تخلفاً عن مواكبة حركة الواقع وتحدياته، وتسطيحاً أو تهميشاً لدور الاعلام الاسلامي في تصديه ومواجهته للغزو الفكري والاشكالات المثارة. ولعل ذلك كان واحداً من الاسباب التي دفعت شيخنا الرفاعي الى النهوض بمشروعه الاعلامي وتحمله المسؤولية وحده بصبرٍ وجَلَدٍ ومعاناة.

بورك هذا الجهد الكبير وهذا العطاء الثر وهذه المبادرة الشجاعة في خدمة الاصالة والتراث، وفي تعزيز مواقع الفكر الاسلامي والاطروحة الاسلامية.

سدد الله خطى الشيخ الرفاعي واجزل له العطاء والحمد لله رب العالمين.

١٩ / ٦ / ١٩٩٩

تحولت هذه المجلة وسلسلة كتابها الى واحدة من التيارات الفاعلة في الساحة الاسلامية

عادل عبد المهدي*

لقد تابعنا تجربة قضايا اسلامية معاصرة، وسلسلة الكتب الصادرة باسمها، التي قام شيخنا الجليل الاستاذ عبد الجبار الرفاعي بالاشراف عليها، لنشرها بحلة طيبة، والاهم من ذلك بمادة غنية / هادفة / متنوعة، وحقق لها خلال فترة قياسية انتشاراً ملحوظاً، بحيث تحولت هذه المجلة وسلسلة الكتب التي اصدرها الى واحدة من التيارات الفاعلة في الساحة الاسلامية، داخل ايران وخارجها، والتي بات العلماء والمفكرون ينتظرون آخر نتاجاتها الفكرية، بما يؤدي ويقود الى المزيد من الاخصاب والتطور للفكر الاسلامي الاصولي، ولاحداث عملية تعريف وتعارف وتلاقح، وعملية نقد واستجلاء، هي في غاية الاهمية في اية عملية تطور فكري يطمح اي مفكر أو تيار على تحقيقها.

جعلت قضايا اسلامية معاصرة من اولى مهماتها محاربة كل اشكال الغزو والتسقيط والاستبداد والتطيف (السقوط في الطائفية)... ففي مجال الغزو الثقافي الغربي تصدت المجلة وسلسلة الكتب الصادرة عنها ليس فقط لتحصين الامة امام هذا الغزو، بل ايضاً لتقديم الاجابات الاسلامية المعاصرة، لينهض الفكر الاسلامي بمهامه، ويسد اية ثغرة أو فراغ يمكن للاخر المستعمر والمتغرب ان يتسلل منها، أو يمكن ان تشكل عامل تعطيل وعرقلة في حركة الامة.

---

* مدير المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق، ورئيس تحرير مجلة ينابيع الحكمة الناطقة بالفرنسية في باريس.

كما رفضت اي انسياق لاعمال التحزب، التي ما هي سوى شكل من اشكال الاستبداد لقمع الآخر، وصولا احيانا الى تكفيره لفظاً أو فعلاً. فنشرت كل اجتهاد أو رأي جـدي يقول به «المتخاصمون»، غير آبهة بعقوبات أو غضب أو زعل الطرف الاخر، فهدفها هو الدين والتنوير، لا التجهيل والتمترس وراء قناعات فكرية ترفض تبادل الحوار، لتغرق في التعصب والتسقيط، بكل الاضرار التي جرها ويجرها على الامة.

ولعل من اهم منجزات هذا العمل ان تنطلق هذه التجربة من الحوزة العلمية، لتخاطب الحوزة العلمية، ولتخاطب جمهور المثقفين الذين يـتابعون اعـمال الحـوزة، فـتشكل طريقاً باتجاهين، طريق الحوزة الى عالم المثقفين، وطريق ذلك العالم مـن المـفكرين والمثقفين الى الحوزة، لتتفاعل الافكار فـي عـملية تشـذيبية تـاليفية، ليـنتصر الرأي الصائب والفكر الصحيح، فهذه التجربة على حداثتها تذكرنا بتجربة قادة وعمالقة رجال الحوزة الثائرين من امثال الشهيد محمد الصدر رضوان الله عليه والامام الخميني طيب الله ثراه، الذين وقفوا على ارض الحوزة وانتجوا نهجاً ملتزماً اصوليا ثورياً، بـدى فـي مرحلة من المراحل انه خروج عن بعض التقاليد الحوزوية، لكن هذا الخروج ما كان الا خروجاً وهمياً، إذ انه عاد الى الحوزة ليعطيها حيوية وقوة ونشاطاً، ليرفع ذلك الصـرح والدور الذي نقر به جميعاً لمراجعنا، والدور الخطير الذي لم تستطع كل الايدي الظالمة من ان تنال منه، فبقيت الحوزة هي القلعة التي نلجأ اليها ننطلق منها، نعيش في احضانها، تتطور الافكار في داخلها، تتلقى وتتفاعل الافكار مع خارجها في عملية ارتقاء دائـم يتجاوز ظروف الزمان، ولترتفع الامواج الايجابية مغطية كل السلبيات في بـحر العـلم المعطاء المتلاطم.

ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة في انطلاقتها من قم المقدسة تـلعب وتـقوم بـهذا الدور، في تطوير مجمل الفكر الاسلامي، وفي ايجاد اجابات أو مقدمات الاجابة للكثير مـن الاسـئلة، التـي ظـلت مـؤجلة لفـترة طـويلة مـن الوقت مـضافاً الى هـذا الدور الذي لعبته مجلة قضايا اسلامية معاصرة وسـلسلة الكـتب التـي تـصدر عـنها، فـانها تناولت ايضاً العلاقة بين المدرسة الشيعية والسنية، من المفكرين المسـلمين الاجـلاء

من مختلف الاجتهادات، حتى داخل المدرسة الواحدة، فجعلت من صفحاتها طاولة مستديرة، حيث يستطيع المسلم الشيعي ان يتأمل بافكار اخيه المسلم السني والعكس صحيح ايضاً، فهي بمعنى من المعاني كانت الاوسع انتشاراً على رغم قصر الفترة في طرح الفكر الشيعي على الكثير من الاوساط السنية، والتي لم تستطع منابر (شيعية) اخرى من ان تطرحه بهذا الشكل المتحاور والهادف والعكس صحيح ايضاً.. وفي كل هذا فائدة لمجمل الفكر الاسلامي في مواجهته للتحديات المعاصرة وللثقافة الغربية التي اخترقت في مجالات عديدة امتنا ومفكرينا وعلماءنا وجامعاتنا وحوزاتنا.

لذلك لا اجد امامي الا تجربة خصبة / ناضجة / واعدة / ملتزمة، تستطيع ان تتجاوز بعض النواقص وعوامل الضعف، وتستطيع ان تنمو لتقدم خدمة جليلة للفكر الاسلامي، لتربط بين المتباعدات، وتمد الجسور بين الضفاف، ليغترف الجميع من النهر المشترك، لا انه يتحول النهر الى حد وحاجز، تقوم بسببه الفتن والصراعات المدمرة واعتقد ان هذه هي مهمة المجلة الملتزمة، التي تحرك الاثارات الايجابية لتبتعد عن الاثارات السلبية، ولتترك الامور الجزئية والصغيرة، لتركز على التيارات الكبرى، ولتتحد معها في سعي دووب، لدعم ورفد الحركة والفكر الاسلامي، الذي يرتبط باصوله المرجعية، والذي برهنت الايام انه الفكر الصامد، والذي من خلاله وعبره تقدم الاجابات المناسبة والصحيحة، والذي تشكل مناراته عامل الاشعاع، لتجاوز اعمال التعطيل والضياع والجمود.

فهنيئاً لهذه التجربة وجزى الله الاستاذ الرفاعي خير الجزاء نيابة عنا جميعاً.

والسلام عليكم.

بين القلق الايجابي والقلق السلبي
قضايا اسلامية معاصرة اسم على مسمى

عبد السلام زين العابدين*

من المفارقات التي نشاهدها يومياً على اكثر من صعيد، هو ما يمكن ان نسميه باشكالية (العنوان والمعنون) أو (الاسم والمسمى) أو (الشكل والمضمون).. وفحواها ان الاسم أو العنوان قد يكون رناناً وطناناً، بيد ان المسمى والمعنون يكون فارغاً، لا يحمل شيئاً من دلالات الاسم، وايحاءات العنوان..

وهذا كما ينطبق على الكتب والمجلات والمشاريع الخيرية وغير الخيرية !!، كذلك ينطبق على اشياء اخرى عادية.. كالفنادق والمطاعم مثلاً، حتى انا نستبدل كلمة (جديد) بـ(قديم).

بل ان هذه الاشكالية قد تنسحب على اسمائنا ومسمياتنا، فقد يكون اسم احدنا (حسين) وهو لا يختلف شيئاً عن (يزيد)، أو اسمه (محمد) وهو تماماً كـ(ابي لهب). أو يكون اسمه (كريم) وهو ابخل من بخيل، واشح من شحيح..وهكذا.

ولعل الامام الحسين عليه السلام كان ملتفتاً الى هذه المفارقة بين الاسم والمسمى، فحينما وجد الاسم مطابقاً للمسمى والعنوان مطابقاً للمعنون ابّنه بقوله: انت الحر كما سمتك امك، انت الحر في الدنيا والحر في الاخرة.

والذي اريد ان اقوله من هذه المقدمة ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة استطاعت ان

* استاذ تفسير في الحوزة العلمية .

تتخلص من هذه الاشكالية، لتكون اسماً على مسمى، وعنواناً على معنون.

يظهر جيداً ان ما ارادت ان تحققه مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) في اوساطنا، هو خلق حالة من التوتر والقلق في نفوسنا، يخرجها من حالة الركود والسكون على ما هو سائد، ويرينا مدى التحديات التي تحيط بنا، والتيارات التي تواجهنا، فان تلك التحديات رغم عنفها، والتيارات رغم شدتها، بيد ان البعض ـ ولا ابالغ حينما اقول الكثير ـ منا لم يشعر بها، ولا يحس بوجودها. ولذا يرى البحر ساكناً هادئاً!

وهؤلاء الاعزاء عندما تظهر لهم الحقيقة وتريهم الواقع الثقافي الزاخر في عالمنا، والمفعم بالتيارات المتعاكسة والمتشاكسة، يتهمك بالمبالغة، ولربما بالخوف والجبن، أو ربما يذهب بعيداً في سوء الظن لليتهمك بالمشاغب الذي يريد ان يزعزع عقائد الناس وافكارهم، ويبغي ارباك واقعهم، وزلزلة نفوسهم.

ان هؤلاء الاعزاء لم يميزوا بين مشروعين، وان كان الفارق بينهما شاسعاً واسعاً، مشروع يريد للناس ان يعيشوا التوتر والقلق السلبي من اجل اسقاط الثوابت والتمرد على الاصول ومشروع آخر يختلف عن الاول شكلاً ومضموناً، يريد ان يثير القلق والتوتر لاجل اشاعة روح الحوار والنقد الذاتي والنقد الموضوعي البناء، والتعرف على التحديات التي تحيط بنا، من اجل دراستها واستيعابها ونقدها ومواجهتها.

وربما يكون ما اشارت اليه افتتاحية العدد السادس من (قضايا اسلامية معاصرة) يعتبر رداً لتلك الشبهة التي لا تميز بين التوترين والقلقين، بقولها: «انها تهتم بالآخر المختلف وتحرص على محاورته واستكتابه أشد من حرصها على تجميع معطيات من اللون ذاته. فهي تحاور وتستكتب مفكرين وباحثين ينتمون الى بيئات مختلفة، وينحدرون من مدارس متعددة، وينخرطون في مناهج متنوعة، ليس بهدف اشاعة فوضى فكرية، او خلق فضاء للمشاغبات الثقافية، او التمرد على اصول الاسلام ومرتكزاته، وانما بهدف خلق مناخ ثقافي يضج بالمناقشات وتشيع فيه روح الحوار».

ربما يكون تعبير (يضج) غير ملائم، لما فيه ـ لغوياً ـ من دلالة الشغب والفزع، فكان من الافضل استبداله بتعبير آخر لا يثير حساسية الذي يمعن بالجذور اللغوية للكلمات بعيداً عن سياقاتها اللفظية والحالية.

كان من الضروري ان يطلع قراء المجلة على الآخر، وما لديه من منهج واتجاه ورواية في تفسير الاسلام، وقراءة النص.

ومن الجدير بالذكر ان الآخر الذي حاورته المجلة أو استكتبته، هو آخر من الداخل، أو بتعبير آخر هو آخر داخلي وليس خارجياً، امثال: الدكتور حسن حنفي، والدكتور طه جابر العلواني، والاستاذ محمد ابو القاسم حاج حمد، وامثالهم، فلا يمكن ان نصنف هؤلاء في دائرة الآخر الخارجي، كما هوالحال مع الدكاترة محمد عابد الجابري، ومحمد اركون، وبرهان غليون، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وفؤاد زكريا، وطيب تيزين، وهشام شرابي وغيرهم.

لذا رأينا مدى الاختلاف في طريقة التعاطي مع نمطين من الآخر، ففي الوقت الذي حرصت فيه (قضايا اسلامية معاصرة) على محاورة الفريق الاول نائية ـ في هذه المرحلة على الاقل ـ عن ممارسة النقد تجاهه، مكتفية بعرض رؤاه ونظراته، من خلال محاورات جادة تثير المكنون، وتثوّر الكوامن، ولربما تستفزها، يسارع العدد الثالث من المجلة لاثارة مقاربات نقدية في افكار بعض اقطاب الآخر الخارجي، فجاءت دراسات جادة وقيمة في فكر الجابري، واركون، وشرابي، وغليون، تفتح الآفاق الرحبة للقارئ بالاطلاع على اهم ما لدى هؤلاء من ادوات منهجية في دراساتهم النقدية لما يسميه بعضهم بالعقل العربي، ولا يخاف البعض الآخر من التصريح ليسميه بـ(العقل الاسلامي).

كما طرحت في المجلة اهم نظراتهم في ابرز الاشكاليات المتداولة: الثابت والمتحول، الاصالة والمعاصرة، العقل والنقل، الدين والدولة. وما الى ذلك من الثنائيات التي جعلها هؤلاء بما يملكون من منهجية وكأنها ثنائيات متضادة متعاكسة ومتشاكسة، في الوقت الذي يمكن ان ينظر اليها ـ من منظور منهجية اخرى ـ على انها ثنائيات متكاملة متآزرة، متنوعة الدور والوظيفة، تماماً كما هو ـ في الطبيعة ـ الليل والنهار، المرأة والرجل.

تعزى تلك التفسيرات المتعارضة المتحاربة لهذه الثنائيات الى النزاعات الاحادية، التي لا ترى للحقيقة إلّا بعداً واحداً ،ووجهاً فارداً، وهذه هي مشكلة ما يطلق عليه الامام الشهيد محمد باقر الصدر بـ «نظريات العامل الواحد»، والتي تحاول ان تختزل العوامل المتعددة والمتنوعة الى عامل واحد فحسب، لتعتبره المفتاح السحري الذي يفتح مغاليق

الاسرار، على حدّ تعبير السيد الشهيد. ولقد وضعت افتتاحية العدد الثالث من المجلة اصبعها على الجرح، بل على جرحين نازفين:

الجرح الاول: ويكمن في اسراف «الفكر العربي الحديث في تعميم هذه الثنائيات في حقول الفكر المتنوعة»، وسيادة النزعة الاحادية التي «لا ترى من الحقيقة سوى احد ابعادها، وتختزلها دائماً في هذا البعد، وتشدد على افتعال المفارقات والتناقضات بين المفاهيم والافكار، فيغدو العلم مناقضاً للدين، والاصالة مناقضة للمعاصرة... وهكذا».

والجرح الثاني: يتمثل برد الفعل غير المتوازن، الذي راح يمعن في الاسراف بالبحث عن المقاربات بين المتناقضات، حتى آل امره الى الوقوع في شباك القراءة التلفيقية التعسفية، فكان من الطبيعي ان يأتي المولود هجيناً مشوهاً.

بيد ان ذلك لا يعدم قراءات فذة مبدعة استطاعت ان تمارس قراءة توفيقية ـ لا تلفيقية ـ نقدية تحليلية متوازنة، تمتلك الاصالة والمعاصرة في آن. وهذا ما ارادت قضايا اسلامية معاصرة ان تركز عليه وتشيعه في اوساطنا.

ومن خلال قراءة متأنية لاعداد المجلة نرى ان (قضايا اسلامية معاصرة) لم تقف على مجرد العرض لهذه الاتجاهات المتنوعة، والتيارات الفكرية المختلفة، بل مارست النقد الواعي المتزن الذي يعرض افكار الآخر بامانة، ليمارس حيالها النقد الموضوعي، مراعياً اخلاقية الممارسة النقدية.

وربما كانت طبيعة هذا النقد الموضوعي هي التي جعلت بعض الاخوة الاعزاء يظن ـ خطأً ـ ان ما فعلته المجلة هو اقرب للعرف منه للنقد، وكأن الممارسة النقدية ينبغي ان تكون استفزازية وشديدة وقاسية، وان تنأى عن عرض افكار الآخر بمدى توفره على الشروط والمواصفات التي تبتعد به عن دائرة التكفير ولغة التشهير واسلوب الاستخفاف والتصغير للآخر.

وهذا هو السر الذي جعل المشروع النقدي للامام الشهيد محمد باقر الصدر يحظى باحترام واكبار بالغين، من قبل الاصدقاء والاعداء، على حدٍ سواء. بل اننا سمعنا من بعض المثقفين اليساريين في السبعينيات في العراق، ان بعضهم فهموا المادية التاريخية والديالكتيك من خلال قراءتهم لكتاب اقتصادنا حينما يستعرض

الآراء قبل نقدها، لانه يأتي باحسنها ويعرضها بكل امانة، مما خلق في نفوسهم بذرة تفتحت فيما بعد، لتحقق في حياة هؤلاء انعطافة كبرى في مسيرتهم السياسية والعقائدية باتجاه الاسلام.

والقرآن الكريم زاخر بدعوات الحوار، واستعراض افكار الآخر ونقدها، مهما كان لدوداً في عداوته. وقد نبهت (قضايا اسلامية معاصرة) الى هذه الظاهرة القرآنية، فجعلت منها احد ادلتها أو شواهدها على ما تبنته من موقف انفتاحي، لا يتجاهل الآخر، سواء كان داخلياً أو خارجياً؛ لان «الآخر لا يندثر ويختفي من الواقع حين نرفض الاعتراف بوجوده»، ولاسيما في عصر الانترنيت والفضائيات، الذي يجعلنا ـ شئنا ام ابينا ـ وجهاً لوجه امام الآخر، وهو لا يمل ولا يكل من التبشير بافكاره ورؤاه، حيث نقرأ في افتتاحية العدد السادس من المجلة: «القرآن الكريم يستعرض مختلف المعتقدات والمواقف، ولا يتجاهل حتى معتقدات من يسميهم «السفهاء»، بل يستعرضها في سياق محاكمة عقلية مهذبة، ويتحدث عن سلوك الانبياء مع اقوامهم، ويرسم صوراً نموذجية لمحاوراتهم، وكيف يصغي الانبياء بهدوء الى المعتقدات والحجج الفاسدة لهؤلاء الاقوام، ثم يقدمون الادلة الوجدانية على تهافت هذه الحجج ، بالحكمة والموعظة الحسنة». بل يذهب ابراهيم الخليل عليه السلام ـ كما يستعرض قصته القرآن ـ الى اكثر من هذا حين يُبادر هو الى المناظرة والمحاورة، ليلفت انظار القوم الذي يعبدون الكوكب أو القمر أو الشمس، ليعلن امامهم بانها ربه ﴿هذا ربي﴾ كما قال للكوكب والقمر، و﴿هذا ربي هذا اكبر﴾ كما قال للشمس، في عملية مجادلة رائعة مفادها الموافقة ثم المخالفة، وذلك من موقع ابتعاده عنها بعد اقترابه منها، مما يعطى لموقفه بعض القوة في الايحاء، هذا كله رغم امتلاكه الرؤية الواضحة التي يعبر عنها القرآن في آية مباركة قبل سرد القصة: ﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين﴾ (الانعام: ٧٥).

ان معرفة افكار الآخر واستيعابها من الامور الضرورية التي لا يمكن ان تكون عملية التغيير بدونها، كما لا يمكن ان نحسد قيمومة القرآن وهيمنته بجهلها أو تجاهلها، فان التفسير الموضوعي الذي بلوره الامام الشهيد محمد باقر الصدر ودعا اليه لا يمكن ان تصاغ نظرياته إلّا على اساس استيعاب افكار وطروحات ورؤى الآخر في

كافة الميادين، وعلى جميع الاصعدة، لان صياغة النظرية في هذا النمط من التفسير ليست عملية تجميعية للايات المباركة في موضوع واحد فحسب، كما يتصور البعض خطأً، بل انه ينطلق من الواقع الموضوعي، ليستوعب آخر ما ابدعه العقل الانساني مناهج ونظرات ورؤى حول ذلك الموضوع، لتعرض على القرآن الكريم بوصفه الكتاب القيم والمهيمن.

ولهذا يرى الشهيد الصدر ان المفسر في منهج التفسير الموضوعي يبدأ من الواقع «يحمل افكار عصره، والمقولات التي تعلمها في تجربته البشرية، لا انه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث البشرية، بل انها الحركة التي تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة الى الواقع» (المدرسة القرآنية، ص ٢٢).

ولعل من هذا المنطلق يرى العلامة السيد محمد حسن الامين ـ في حواره الذي اجرته معه (قضايا اسلامية معاصرة): ان الشهيد السيد محمد باقر الصدر اراد باطروحته «التفسير الموضوعي»، وبقصدية لم يعلن عنها ان يواجه غربة الاسلام عن العصر، من اجل تقليص هذه الغربة القائمة بين النص القرآني والعصر؛ لأنك عندما تقرأ القرآن الكريم بمعزل عن الاسئلة والاشكاليات التي يزدحم بها عصرنا، فأنت تستسلم لطريقة مبسطة ومسطحة في فهم النص القرآني، ولا يدفعك ذلك الى تحمل مسؤولية اكتشاف القرآن مجدّداً على ضوء اشكاليات متجددة. (قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٥، ص ٦٣)

وهذا ما اكد عليه الشهيد الصدر من ضرورة استيعاب المفسر ما اثارته تجارب الفكر الانساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الانساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من اسئلة ومن نقاط فراغ.

وإذا كان منهج التفسير الموضوعي يبدأ من الواقع، فلابد ان يكون رصد مشاكل الواقع، وما يزخر به من تيارات فكرية من المهمات الاولى للمفسر المعاصر.

ولهذا يرى الدكتور حسن حنفي ـ كما جاء في بحثه في المجلة، العدد الرابع، والذي كان بعنوان (التفسير ومصالح الامة، التفسير الاجتماعي): «ان هذا الرصد لا يمكن ان يتم إلّا بتعاون علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد..».

وهذا ما يعبر عنه السيد الشهيد الصدر بـ (الوعي على الواقع القائم) الذي جعله شرطاً رابعاً لمن يمارس دور الشهادة والقيادة، بعد شروط العلم والعدالة والكفاءة، حيث يقول في كتابه «الاسلام يقود الحياة»: «والوعي على الواقع القائم مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة ﴿فلما توفيتني كنت انت الرقيب﴾ (المائدة، ١١٧)، إذ لا معنى للرقابة بدون وعي وادراك لما يراد من الشهيد مراقبته من ظروف واحوال».

ان هناك الكثير من الافكار الجديدة التي تؤسس لفهم جديد في تفسير القرآن والسنة (قراءة النص)، قد طرحت في (قضايا اسلامية معاصرة)، وقد يكون بعض مفرداتها ناقصة أو مفرطة أو مفرِّطة، أو بحاجة الى اضافة أو تعديل أو توضيح أو تقويم ومراجعة.

ولهذا فاني ارى ان من مهمة الاعداد القادمة لمجلتنا الرائدة ان تعمل مراجعات في تلكم الافكار والمناهج والنظريات، من خلال دراسات تقويمية، وحوارات موسعة تفصيلية، اكبر عمقاً واكثر صراحة مع اصحابها، من اجل استجلاء مكامن القوة والضعف فيها، واكتشاف معالم الاصالة المعاصرة في منهجها.

كما ارى ضرورة انفتاح (قضايا اسلامية معاصرة) على الآخر البعيد «الآخر الخارجي» من خلال محاورته أو دراسة مشروعه الفكري بعين نقدية ليتسنى للقراء الاطلاع على مشاريع الكثير من الرموز التي نشطت مؤخراً، وقدمت نفسها كصاحبة مشروع لنقد العقل الاسلامي أو العقل العربي كما يرى اركون والجابري وغليون... فان هؤلاء لم يميزوا بين العقل الاسلامي، وعقل المسلم الغريب عن الاسلام، على حد تعبير آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حيث يرى: ان التعبير بـ «نقد العقل الاسلامي ـ العربي» فيه تسامح، لان العقل ليس موضوعاً للنقد. موضوع النقد هو المسلم، والسؤال الاساس هو: ان عقل المسلم هل هو مكون على اساس الاسلام؟ هل يدرك ويحاكم ويبرمج وفقاً لمعايير الاسلام؟». (راجع: قضايا اسلامية معاصرة العدد ٥).

حبذا لو تبادر مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) الى اقامة ندوات لمناقشة هذه المشاريع.. يحضرها المتخصصون.. وذلك ما يحقق حركة ثقافية باتجاه دراسة الآخر

ومعرفته، والاطلاع على اطروحاته ومنهجه، ثم تنقل هذه الندوات على صفحات المجلة ليستفيد منها عدد اكبر من القراء. ارى ان هذه الخطوة مهمة وضرورية وهي تصب بصورة مباشرة فيما تريد مجلتنا العزيزة تحقيقه.

هناك ملاحظة مهمة وهي ان بعض الحوارات التي جاءت في المجلة تفتقد الى ملاحقة افكار الآخر التي يطرحها في جوابه عن الاسئلة، الامر الذي يبدو فيه ان المحاور عاجز عن استحداث اسئلة جديدة غير تلك التي هي جاهزة لديه، ويرجع سبب ذلك الى ان هذه الحوارات لم تكن مباشرة، فقد اجريت بالمراسلة عن طريق الفاكس أو البريد، ومن الطبيعي ان هذا النمط من الحوارات لا يمكن للمحاور ان يستحدث اسئلة جديدة مستلة من الجواب.

لذا كان من الضروري ان ترجع المجلة الى محاورة اولئك المفكرين مرة اخرى، أو استقبال الكتابات النقدية للقراء المساهمين حول ما طرح ويطرح.

وقد بادرت بنفسي الى ارسال دراسة نقدية حول ما طرحه الشيخ جودت سعيد في حوار اجرته معه (قضايا اسلامية معاصرة) في عددها الرابع، حول نظريته: «مذهب ابن آدم الاول»، أو كتابه الآخر (كن كابني آدم) والذي يرى الاستاذ سعيد انه قد اسس نظريته كحل لمشكلة العنف في العمل الاسلامي، وبالتالي حل مشكلة الصراع القائم بين الحركات الاسلامية المقموعة وبين الحكام والطواغيت الذين يتحكمون على رقاب المسلمين في بلادنا العربية والاسلامية. وقد بادر الشيخ عبد الجبار الرفاعي لنشرها في العدد السادس فور وصولها.

نسأل الله ان يوفقكم للانطلاق في هذا الطريق اللاحب والصعب، من اجل تحقيق القلق الايجابي الذي يشعر المسلم بمهامه الرسالية الكبرى، ليعيش الاصالة والمعاصرة معاً. والسلام عليكم.

١٢ / ربيع الثاني / ١٤٢٠ هـ

الكلمة بين ازمة القراءة وسلطان الاحكام الجاهزة

صائب عبد الحميد*

قصة المجلة أي مجلة، هي مثل قصة الكتاب والكاتب والعالم والمثقف، مثل قصة المسجد في المحلةّ، فليس الذنب دائماً هو ذنب المسجد لو كان مهجوراً، بل اين الناس التي تؤمّه؟

فالمجلة، هنا، تعرف في بعض جوانبها بقرائها، أو بمادتها فقط، فاين هم القراء الذين تعرف بهم المجلة والكتاب؟

اين الذين تمهلهم الدنيا ليقرأوا الصحيفة والمجلة والكتاب، ويتابعوا اخبار السياسة والعلوم والثقافة والادب والفن؟ لاسيما في مجتمعنا الخاص هذا الذي فيه وله نقرأ ونكتب. ففي هذا المجتمع قراء كثير صفعتهم الدنيا فأدارت وجوههم عن الكتاب، وفيهم من هو احسن حظاً، فهو قادر على ان يختلس الساعات المتفرقة ليتابع العناوين فقط، من هنا وهناك، أو قليلاً مما تحتها ان امهله مالك الدار والديانون والحاجات المنزلية المرعبة.. وكل هؤلاء لا يشعرون بطبيعة الحال ان انشغالهم هذا عن القراءة هو اشد من وقع العصي على اكتاف الكتاب الذين شقوا امواج الحياة العسيرة ذاتها ثم وضعوا رغم ذلك عصارة ادمغتهم ومياه عيونهم بين ايدي قرائهم المنشغلين عنهم اضطراراً أو اختياراً، نعم قد نستثني كتّاباً اتخذوا من الكتابة مصدراً للرزق لا غير، من الاحساس بوقع سياط هذا الواقع الصعب، ولربما كان هذا النمط الاخير من الكتّاب هم من ضحايا هذا الواقع ذاته، سواء كانوا يعيشون في داخلهم القلق والضجر، ام كانوا يضحكون مع الزمن على ضحاياه الاخرى.

وليس هذا بكل تأكيد هو اللون الوحيد من الوان السياط التي يتلوى الرفاعي تحت وقعها، شأنه في ذلك شأن غيره ممن تذوق قدراً من الحرية في التفكير والنظر، ثم لم يرتض وخم الازدواجية والنفاق، فسقى بيانه وبنانه شيئاً مما تذوقه، فاصبح بهذا المقدار متمرداً على المألوف الذي تتحكم فيه سذاجة العوام وتضع له دائماً نهاياته العليا.. وعند هذه النهايات يترشح اناس،

* مدير مركز الغدير للدراسات الاسلامية .

اراهن على انهم اعجز من سائر العوام عن مراجعة افكارهم ومناقشتها، ليضعوا انفسهم موضع الرقباء على الكلمة، من خلال ما توهموه في انفسهم من ان كل ما انعقدت عليه مخيلاتهم انما هو صورة المقدس في نهايته العليا، وعلى ذلك يقيسون ما سواه، فبقدر البعد عنه يأتي البعد عن الحق، وبالتالي عن الدين وعن الله تعالى.

ولم تكن «قضايا اسلامية معاصرة» في منجاة من سهامهم واحكامهم الجاهزة، ولاسيما وهي تستدعي اسماء من خارج دائرة المألوف محلياً. وتتحرك حول اقطار اطول من قطر الدائرة تلك. وفي هذا ما يكفي من دواعي القلق والفزع، خصوصاً بين من لا يملكون الخيل التي تبلغ بهم تلك المديات. وإذا كان لهذا الفزع أو القلق ما يبرره، احياناً، فليس للاحكام الجاهزة ما يبررها بحال من الاحوال، خصوصاً وان هذه المديات انما تحلق في فضاء الاسلام، ولأجله.

نحن نطالب هؤلاء اولاً ان يسجلوا حضورهم الفاعل في ميادين المستجدات من الافكار والنظريات والطروحات ذات الابعاد المعرفية، فنحن بالحاح مطالبون بتقديم تفسيرنا الشامل للتراث الاسلامي، التفسير الموضوعي الذي لا ينصاع لقوالب الانتماءات التي تجزئ الاسلام وتختزل مدياته، والذي يتعامل بوعي كامل مع دور العالم التاريخي في انتاج هذا التراث الضخم. وبدون ذلك سوف يظل تراثنا نهباً لاصحاب الاستعارات المنهجية الجديدة، وكثير منهم يحدوهم الاخلاص للاسلام والحرص عليه، وان شطت بهم مراكبهم تحت تأثير هذا العامل أو ذاك. وفي الوقت نفسه فان «قضايا اسلامية معاصرة» مطالبة هي الاخرى بان يكون لها حضورها الفاعل، وشكل خاص مع من تحاورهم من اولي الفكر والنظر، لا اريد حضور القاضي، ولا حضور المحامي، ولكن حضور المحاور الذي ينطلق من رؤية واضحة في موضوع الحوار، ربما تتكامل مع وجهة النظر المستدعاة الينا، وربما تتقاطع معها أو تتنافى، ليس المهم ذلك، بل المهم ان يكون منطق الحوار المتكافئ هو الشاهد، وهو المشهود، وحسبها «قضايا اسلامية معاصرة» انها ابصرت فراغاً وقدرت حاجة، فبادرت الى الاسهام بما تستطيع من اجل سد هذا الفراغ أو بعضه وتلبية تلك الحاجة، أو بعضها. لاسيما فيما حققته من نجاح في مد جسور التواصل بيننا وبين النقاط المتباعدة من عالمنا الاسلامي. وحسب صاحبها ان يناضل من اجل مهمة جديرة آمن بها.

واخيراً، ومن وجهة نظر تاريخية، ومن خلال ما بين التاريخ والانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية من صلات وثيقة فان «قضايا اسلامية معاصرة»، بما تحمله مضامينها من آفاق، وبمدى صلة جمهورها بها وتعاطيهم معها، ستكون واحدة من البيانات الشاهدة على حركة الوعي في اوساطنا، والمفيدة قطعاً في قراءة تاريخنا عندما نصبح تاريخاً لخلفنا الآتي.

المجلة ساحة لحوار اتجاهات متنوعة

علي المؤمن*

اخي الاستاذ عبد الجبار الرفاعي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في البدء اشكرك مرتين، الاولى على حسن ظنك، والثانية على تواصلك مع اصحاب الرأي، هذه الخصيصة الرائعة التي رافقت «قضايا اسلامية معاصرة» منذ ولادتها، وكان لها أثر كبير في تطورها ورقيها، وفي استمرارها ايضاً. «قضايا اسلامية معاصرة» تجربة متميزة في بعدها الذاتي، ليست مجرد مجلة ككل المجلات التي تولد بامكانات طبيعية، وتظل تحظى بالرعاية المادية والمعنوية المؤسساتية التي تألفها قوانين الصحافة والنشر، الامر الذي جعلني أشك بقاعدة «ان اليد الواحدة لا تصفق»، فقد رأيتها ـ عن قرب – تصفق، وتتجاوز معادلات سوء التوزيع التي تفرضها سلطة المال. انها تجربة تستحق الدراسة من هذه الزاوية؛ لانها تذكر بكثير من المشاريع الفردية الاصلاحية التي شهدها عالمنا الاسلامي خلال القرن الاخير، واجبرتها الظروف المحيطة بها ان تبقى تدور حول محور الفرد ـ البطل ـ الذي يحترق ليظل المشروع مضيئاً وحياً. وهو ما لا اتمناه لهذه التجربة وصاحبها، بل الامل في تحول «قضايا اسلامية معاصرة» الى مؤسسة مكتفية مالياً ومكتفية بكادرها؛ لكي يتفرغ رئيس تحريرها الى الجانب الفكري في المشروع، ويلقي بالعبء المالي والاداري على اهله.

لا اريد ان استغرق في الذاتي وابخس حق الموضوعي، ولكن ارى من الضروري ان يكون هذا الذاتي حاضراً لدى تقويم الموضوعي، فمن يعرف الامكانات والادوات التي تتنفس «قضايا اسلامية معاصرة» من خلالها.. وتعيش.. وتنمو، سيأخذ تقويمه للموضوعي منحى آخر. وسيكون التقويم على اساس المتوافر المتاح. ومن هنا فهذه التجربة عملاقة في انجازها الفكري والمهني قياساً بظرفها الذاتي. وبعد.. نبدأ بالشكل، كم تمنيت ان يكون هناك ما يميز المجلة من ناحية الطباعة والاخراج عن المجلات التقليدية الاخرى، فهي من هذه الناحية مدعوّة لتنهض بصورة

* كاتب ومستشار اعلامي في الجمهورية الاسلامية الايرانية.

جادة وتستفيد من النماذج والتصاميم الاكثر تطوراً. وهذا الجانب مهم للغاية في انجاح اي مشروع اعلامي. صحيح ان المجلات التخصصية الفكرية لا تعنى كثيراً بشكلها وثوبها الخارجي. ولكن ليس الى المستوى الذي يفقدها جاذبيتها الظاهرية؛ لانه نقص لا تستسيغه صناعة الاعلام. كما ان الطرح الاعلامي ايضاً مهم في صياغة شكل ومضمون المجلة، كالتعامل مع الاسماء والالقاب والموضوعات والابواب والدعاية والنشر؛ فالطرح الاعلامي هو الاساس في تقديم المجلة لنفسها والتعريف بنفسها. واذا اردنا ان نفرق بين شكل المجلة وطرحها الاعلامي، فان شكل المجلة يقابل الشكل الظاهري للانسان.. وجهه.. طوله.. لون بشرته.. ملابسه وحلته.

اما الطرح الاعلامي فهو يساوي منطق الانسان ولباقته واخلاقه الظاهرية. فالشكل والطرح الاعلامي مكملان اساسيان لمحتوى المجلة وعمقها، وان كانت تخصصية. وما نأمله هو ان تعيد المجلة النظر قليلاً أو كثيراً في هذين المكملين. وتنسحب هذه الملاحظة على سلسلة الكتاب ايضاً. وعلى مستوى المضمون، فان المجلة تناولت محاور وملفات مهمة تمثل قضايا اساسية في ساحة الفكر الاسلامي، ولم تكن في تناولها لهذه الموضوعات منساقة مع حالة الترف الفكري والتنظير النخبوي التي يحلو لبعض المجلات التخصصية ان تحدد نفسها بها، بل كانت «قضايا اسلامية معاصرة» قريبة من الواقع الفكري واشكالياته الساخنة، ابتداءً بقضايا الفكر السياسي ثم الفكر العربي وانتهاء بالفكر الاسلامي. ولعل الجديد في هذه المحاور والذي لم يسبق للدوريات الصادرة في الجمهورية الاسلامية تناوله هو محور «الفكر العربي المعاصر».

ومما يستحق التوقف عنده، انفتاح المجلة على بعض الوان الفكر الجديد، سواء على مستوى المناهج أو اساليب التفكير أو الاقلام، فمنذ العدد الاول ظلت المجلة ساحة لحوار اتجاهات مختلفة ومتنوعة في انتماءاتها الفكرية الاسلامية وفي انتماءاتها المذهبية والقطرية، ولكن يجمعها دافع معالجة «الهموم الثقافية للمسلم المعاصر» وهو الشعار الذي رفعته المجلة وتصر على تحقيقه كهدف مركزي. اما ماذا بقي على المجلة؟ اعتقد ان هذا السؤال الذي يطرحه اخي الاستاذ الرفاعي لازال مبكراً، فالمجلة لم يصدر منها حتى الان سوى ستة اعداد، وهذا يعني ان امامها مشواراً طويلاً وصعباً. المجلة بقي عليها الكثير، فمازالت هناك الكثير جداً من الملفات والمحاور التي ينبغي تناولها. وكم سيثلج صدور اصدقاء المجلة لو تحولت الى مشروع مؤسساتي، وانتظمت في صدورها الفصلي، واتسعت مساحة توزيعها التجاري، فهذه الامور الثلاثة ضمانات اساسية لاستمرار صدور المجلة ـ ومن الله التوفيق.

قضايا اسلامية معاصرة تجمع بين الاصالة ومتطلبات العصر

ابو زيد السلطاني*

سماحة الشيخ الاستاذ ابو محمد الرفاعي المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بعد تقديم اجمل التحيات واخلص الامنيات لشخصكم الكريم، اسأل المولى القدير ان يحفظكم ويرعاكم ويسدد خطاكم ويجنبكم كل مكروه.

تسلمت رسالتكم الكريمة في وقت لم تتح لي فيه فرصة مناسبة من مطالعة اعداد مجلتكم الموقرة ـ (قضايا اسلامية معاصرة) ـ ليتسنى لي كتابة تقييم بمستوى اعتزازي بسماحتكم شخصاً اولاً وبجهودكم المخلصة والكفوءة ثانياً، وبمجلتكم المفضلة عندي ثالثاً، غير اني باعتباري احد قرّاء مجلتكم، فسأعتمد في تقييمي هذا على انطباعاتي العامة لها، واهم ما ارتكز في ذهني عنها الخصوصيات التالية:

١ ـ احترامها لعقول مخاطبيها، وهي مسألة في غاية الاهمية لان فرض القيمومة على الناس، والانغلاق على الذات وعكس اللون الواحد، لا يقل خطورة على الوعي من الفوضى الفكرية والحرية المفرطة، مهما استند الى اسس منهجية اصيلة، لما له من انعكاس سلبي على حرية التفكير التي تعتبر احد أهم الاهداف الاساسية لبُناة الوعي.

٢ ـ الجمع بين الاصالة ومتطلبات العصر، حيث اعتنت بتأسيس وعي جمع بين الاصالة وبين متطلبات المجتمع، وحاجات العصر المتغيرة وهو انسجام قلَّ ما تجده يسير بشكل متكافئ في غيرها.

٣ ـ الشمولية والاستيعاب في معالجتها، الامر الذي جعلها، مضافاً الى كونها احد الروافد المهمة للثقافة الاسلامية تعتبر مصدراً مهماً للباحثين والدارسين في قضايا الاسلام المعاصرة.

اخيراً، اثمن كثيراً جهودكم هذه واكبر فيكم روح الصمود والمواصلة في هذا الطريق المقدس خصوصاً حينما تكون هذه الجهود مستندة الى امكاناتكم الشخصية المتواضعة، ومن جهة اخرى أُبدي اسفي الشديد لعدم اهتمام الجهات المعنية بهكذا مشاريع بناءة.

---

* رئيس تحرير صحيفة بدر.

المجلة خطوة مسؤولة في مواكبة المتطلبات الثقافية للعصر

ابو حسن اليوسف*

سماحة الشيخ الجليل الاستاذ ابو محمد الرفاعي وفقه الله، بعد التحية والسلام.

ابارك في شخصكم الكريم الهمة الجبارة في انجاز هذا العمل الفريد من نوعه على صعيد ساحتنا الثقافية الاسلامية.

منذ طالعتها لاول مرة اعجبتني مجلتكم(قضايا اسلامية معاصرة) لما عبّرت عنه من خطوة مسؤولة في مواكبة متطلبات العصر ثقافياً، ودهشت اكثر لما عرفت ان مجلتكم الصاعدة لا تقوم على امكانيات دولة، فتداعت الى خاطري رأساً الحقيقة التي صاغها الاستاذ السيد عادل عبد المهدي في رسالة موجهة الى المجلة بعبارة وجيزة متينة عندما قال: ان صرف الاموال لا يرتبط عندنا بالنتائج المطلوبة من عنوان معين ان يحققه.

طالعت من مجلتكم الاعداد المتعلقة بالحكومة الاسلامية والقرآن والاعلام فوجدتها بحق ملفات شاملة تجمع بين الاصالة والتجديد لكتّاب منتخبين، في اغلب الاحوال، على اساس قوة المضمون لا ضخامة الاسم، الامر الذي نلمسه للاسف في مجلات اسلامية اخرى. وبحدود ما قرأت وطالعت من المجلة لم يلفت نظري وجود ضعف معين يمكن ان نشير اليه تلبية لطلبكم إلّا على مستوى الرغبة في مجاراة السياقات التقليدية فاقول حينئذ وبالاحرى ارجو ان تتجنب المواضيع الطويلة جداً ـ قدر الامكان طبعاً ـ وذلك لأجل ان يتمكن الملف الواحد من الاحاطة بمختلف جوانب القضية المبحوثة، وذلك على خلفية ان مشروعاً من هذا القبيل يراد له ان يحقق قدراً من الثقافة المتوسطة في كل حقل وباب معرفي يطرقه، فلا عمومية المطالب بمجدية ولا اغراقها في التفصيل الى درجات تخصصية عالية.

وبالمناسبة استفسر من سماحتكم عن الدواعي وراء عدم التصريح بالانتماء الجغرافي لباحثين عراقيين لم يكونوا يقلون شأناً عن سائر الشخصيات التي كتبت في المجلة. واسأل كذلك عن امكانية افراد ملف لبحث ظاهرة الصحوة الاسلامية في العراق ورائدها الشهيد الصدر الثاني (قده) وان كنت اعترف ان ادخال هذا الموضوع في فهرس الابواب التي تهتم بها المجلة، يحتاج الى قدر من التأويل . وتقبلوا مني فائق الاحترام والتقدير .

* سكرتير تحرير صحيفة بدر.

ساهمت المجلة في زج الفكر الاسلامي المعاصر في اروقة الحوزة العلمية

علي المدن*

سماحة الشيخ الاستاذ ابو محمد الرفاعي المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تحية طيبة وسلام لحوح مع دعاء لكم بالموفقية والنجاح.

اشكر لكم حسن ظنكم بارسالكم الاستبيان لهذا العبد المقصر، اسمحوا لي القول بأن «المتابعات النقدية» للاصدار الثقافي هو جزء من وظيفة المثقف الحركي الذي يحاول جاهداً رفد المسيرة بشواخص القوة وعناصر الديمومة وعوامل الشراكة القويمة بين بني البشر.

ان الجزء الاكبر من ازماتنا موضوع على كاهل التراجع المؤسف الذي نراه عند مثقفينا عن مسؤولياتهم في المجتمع المسلم. فهل مارسنا مسؤولياتنا؟ وهل نحن داخل دائرة العمل الجاد المنتج؟ يؤسفني إذا كان الجواب بالنفي للقطاع الواسع منا.

ومن هنا اكبر شخصكم الكريم لما اجده فيكم من عمل وسعي جادين واعجب من رباطة جأشكم ونفاذ وعيكم فادعو الله لكم بالموفقية ودوام العافية.

بحدود اطلاعي على الدوريات الفكرية في ايران والوطن العربي فلا اكاد اجد إلّا نادراً ما يرقى الى مستوى العمق والمتانة الموجودين في (قضايا اسلامية معاصرة) من عمق الحوارات وحيوية البحوث وسعة طاولة استظافت الآخر، الى اهمية المحاور وحضور النخبة المفكرة من الامة المسلمة.

كل ذلك جعل لها الصدارة في تجاوز ارهاصات المجلات الاخرى من حالة الرتابة واجترار الموضوعات القديمة وعرض الحلول المستهلكة. وعليه فان لمجلة (قضايا

* طالب في الحوزة العلمية.

اسلامية معاصرة) علامة امتياز في تجاوز تلك الاشكاليات وفيما انجزت من خلق وعي عن شريحة واسعة من القراء الكرام بعظم مشاكل المشهد الثقافي العربي واطلاعهم على قناعات الآخرين في ذلك وبالتالي تثقيفهم على قبول التعددية الفكرية «التي هي ازمة اخرى منيت بها ساحتنا».

هذا على صعيد الافراد اماالصعيد الحوزوي فقد ساهمت المجلة ـ وهي الفريدة من نوعها في تأريخ الحوزة ـ في زج الحوزة فيإروقة الفكر المعاصر وتحديد الموقف المطلوب امام التيارات الاخرى وتنمية الواقع الثقافي من خلال اثارة العقل المسلم نحو الابداع والاستفادة من معارف وتجارب الآخرين وخلق حالة نقدية تعزز من ثقافة المجتمع المسلم وجعل عقل المسلم عقلاً منفتحاً مستنيراً تكريساً للفكرة القائلة «ان ضرب سور على الذات تعبير عن حالة الجبن والانهزامية امام تحدي الآخر».

بقي علينا ان نشير الى ما نريده لمجلتنا ـ وفق الله رئيس تحريرها لكل خير ـ في المستقبل ان شاء الله تعالى :

اولاً: لا ادري ما إذا كان باستطاعة شيخنا الموقر الاتصال برجال الفكر في العراق واستكتابهم أو محاورتهم في شؤون المجلة الفكرية.

ثانياً: ارى قلة تواجد المثقف المغربي على صفحات المجلة مع ان ساحتهم تشهد نماءً فكرياً ملحوظاً يمكننا الاستفادة منه.

ثالثاً: اود اقتراح بعض المحاور للاعداد القادمة ولو على المدى البعيد: مثلاً حول فكر واعمال السيد الشهيد الصدر الثاني (قده) وكذلك «المقاصد في الشريعة الاسلامية» و«الفلسفة أو نظرية المعرفة في الواقع العربي» و«المشهد الثقافي العراقي» و«منهج دراسة السنة والتأريخ» وغير ذلك مما لا يحضرني الآن مع علمي ان اطلاعكم بمشاكل الساحة اوسع ووجود محاور في ذهنكم اكثر.

اما «كتاب قضايا اسلامية معاصرة» فلا يخرج عن الانجازات التي اسلفنا ذكرها إلّا اني اقترح عدم ضرورة مواكبة كتاب المجلة لمواضيع المجلة بشكل تام وصارم وان يوضع برنامج خاص له في سلسلة محاور. وعلى كل حال استشرف الافق بوجود مستقبل مشرق لمجلتنا العزيزة. وفي الختام ارجو المعذرة مع اعتقادي بالحاجة الى التفصيل وذلك لارتباك اموري في هذه المدة.

شيخنا العزيز تقبلوا تحياتي وسلامي مع دعائي لكم بالموفقية والنجاح والتقدم.

المجلة منبر للتعددية والتنوع

حسين علاوي*

الفكر بطبيعته كفاح متدرج شاق في سبيل الوصول الى حقيقة تختفي وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة. وهو سعي مستمر في سبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحدة منها حتى تظهر امامنا عشرات..

والفكر ايضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين المعقول على اكمل صوره.. فالفكر لا يمكن تصويره بوصفه مجهوداً فردياً. صحيح ان قدراً كبيراً من العمل الفكري يدور في ذهن المفكر المنفرد، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن ان ما نسميه (بذهن المفكر المنفرد) هو في حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من ابعد عصور التاريخ الى اقربها، وخلاصة تجارب استمرت من ماضي البشر ومن حاضرهم، وهو ذهن اسهمت في تكوينه التربية اعني التراث الانساني كله، والتوجيهات والانتقادات والقراءات التي تربط المرء بمعاصريه وبسابقيه أوثق الارتباط.

وبعد هذا كله فان هذا الذهن الفردي لا يستطيع ان يمضي في بحثه العلمي إلّا بعد ان يضعه في الاطار الواسع للمعرفة السائدة في عصره، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله إلّا بعد ان يصدر عليه الآخرون حكمهم في ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعددة الابعاد.. وهذا ما يريده الواثقون من سلامة سيرهم.

ففي البدء نوجه تحية الى الجهد الممتاز الذي يبذله رئيس تحرير (قضايا اسلامية معاصرة) الاستاذ عبد الجبار الرفاعي، لتكون مجلة التجديد في المقالات والابحاث والدراسات والمحاور، ولكي تساهم في اثراء الثقافة الاسلامية، ثمة تبويب وعناوين مميزة جداً، مهارة وخبرة مهنية في انتقاء المحاور والموضوعات.. اما بعض التشنجات

* اديب وناقد.

والافكار السلفية البعيدة عن عالمها.. لا تحد من عزم (المجلة) عن التعدد والتنوع والاختلافات بعرض الصور والنماذج والانماط والمناهج أو اللقاءات والاستعارات.. ولا تنفي الروح الجديدة التي تدفع (المجلة) في كل عدد الى المفاجآت وتقديم كل ما هو حيوي المنحى الاكاديمي احياناً يبرز كتدعيم ضروري لما هو مطروح في غاية المجلة كمنبر متقدم بالمعنى الواسع للكلمة. الحوارات هي الرافعة الاساسية للمجلة. اسم المجلة شبيه بمواضيعها.. اسلامية المعرفة، المنهجية، التراث، اشكالية الفكر السياسي الاسلامي والعربي المعاصر، الاتجاهات الجديدة في التفسير، الاتجاهات والنصوصية في التعامل مع القرآن وغيرها من المفردات التي تلح بأسئلتها على الواقع الاسلامي المعاصر.

شكّل مصطلح (الفكر السياسي الاسلامي واسلامية المعرفة) المادة المركزية للاعداد الاولى. ورغم سخونة هذه المصطلحات وراهنيتها فيما كتب عنها في الدوريات والمجلات الفكرية، بل ان المشاركين انفسهم هم المساهمون مراراً في الملفات العديدة التي اعدتها المنابر الثقافية. إلّا ان ما يلفت النظر ان هناك جدة واضحة فيما ينشر عن هذه المفردات في (قضايا اسلامية معاصرة)، لقد قدم الاستاذ عبد الجبار الرفاعي أول محاولة منظمة في ساحتنا.. حاول من خلالها تشخيص ازمة او علة وجمود المجتمع الاسلامي.. كذلك ازمة الفكر.. واشكالية التراث والمعاصرة.. وقصور المنهجية، فحرك الحالة السكونية المحنطة في حياتنا العقلية.. وقدم بحق العصر الاسلامي بادوات معرفية ملائمة.. فوقف تجاه افكار وامور لا تخرج عن قاع ودائرة.. فاحياها ذهنه الخلاق المبدع، بعد قراءات ومتابعة ودرس وتدريس في الحوزة العلمية.

وبما ان التراث ليس امراً ساكناً ميتاً.. وانما هو تلك الحيوية والفعالية المتدفقة في وجدان الامة قام الاستاذ الرفاعي برحلة اكتشاف لهذا الكم من الانتاج المعرفي المتراكم عبر الاجيال، لسبر اغواره.. فرأى: (ان الحقيقة لم تكشف في زمن معين بصورة دفعية، ولا يصح ان يفخر احد بأنه توافر على تمام ابعادها في عصره خاصة، وانما تنبسط رحلة العقل والقلب لتغور مع فجر التاريخ في التعرف عليها، وامتلاك شيء من ابعادها.. اما ما لم يكن كذلك من هذا التراث فيمكن الاستعانة به كمصباح يضيء الوعي لبيان موقف

الاسلام من القرآن الكريم والسنة الشريفة الذي يتناظر مع مستجدات الزمان، وهنا ينبغي المنطق التاريخي وملابسات الزمان والمكان التي انتج فيها هذا الموقف التراثي، كيما نتجنب تعميم هذاالموقف الى ازمنة اخرى تتناسل فيها اشكاليات ومنظومات معرفية اخرى. (انظر جدل التراث والعصر، ص ١٤، ١٥، ١٧).

فالاستاذ الرفاعي فحص افكاراً ونظريات كثيرة ونقد اصحابها.. داعياً الى الابتعاد عن الجمود الفكري.. وفوضى الافكار الذي ساد مجتمعاتنا عقوداً طويلة.. وهو بهذا نحى منحى المفكر الكبير الامام محمد باقر الصدر، فالرفاعي نتاج اصيل لمدرسة الصدر الفكرية.. بل انه أضاف وخطى خطوات جريئة نحو الآخر يحاوره محاورة عقلية ناقدة.. فغير الكثير من مسلماته.. وعالج الكثير من الامراض التقليدية المزمنة المستعصية باسلوب الناقد الاسلامي الواعي، الهادف الى المثل العليا والفطرة النقية مشذباً للكثير مما علق بها، وحدد من انطلاقتها.

فالاستاذ الرفاعي اجتهد وناظر واضاف وجدد، وابدع، ساعياً بذلك الى تكوين ثقافة اسلامية حوارية منفتحة مثلما ارادها القرآن الكريم، وحث عليها الرسول العظيم.

لماذا يعمل بمفرده؟

ان الاستاذ الرفاعي لم تدعمه أو تموله مؤسسة أو دولة أو جماعة فباع الكثير من كتبه لينفق مالها القليل على طباعة الاعداد الاولى من المجلة.. اضافة الى مساعدته للكثير من الكتاب على طباعة نتاجهم من خلال الكتاب المرفق بالمجلة (سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة).

يعمل الاستاذ الرفاعي في بيته ليلاً ونهاراً.. يبحث عن الكتاب والمفكرين حتى لو كانوا في آخر العالم. يتصل بالبعيد والقريب منهم.. يحاورهم يطالبهم بنتاج.. يتابع.. يصحح.. يطبع.. يرسل.. كل ذلك بمفرده.. فهو بحق ـ مؤسسة ـ.

تحية ثانية للجهد الدؤوب الذي يبذله الاستاذ عبد الجبار الرفاعي. ونجاح دائم لمجلة قضايا اسلامية معاصرة.

المجلة منفتحة على الآخر وهذا يحتاج الى شجاعة استثنائية

عامر ملا عيدي*

لم اتذكر خلال فترات حياتي اني اعدت قراءة كتاب أو مجلة أو اي اصدار ثقافي أو فكري اكثر من مرة في نفس الوقت، اللهم إلّا إذا احتجت ان اقرأ المادة برؤية اخرى وبعد فترة من الزمن، وقد احتاج الاصدار لاغراض البحث والدراسة في موضوع معين فأقرأ ما يتعلق بمادة البحث واستفيد منها.

اما علاقتي بقضايا اسلامية معاصرة وسلسلة كتبها فتختلف تماماً، إذ لم انته من قراءة العدد حتى اكرر قراءته مباشرة، بل وقراءة ثالثة لغرض العرض في الصحف وهذا الامر لم ينحصر باعداد مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) بل انعكس على كتابها الدوري الذي يصدر عنها، فلو سألني باحث أو كاتب عن موضوع معين تراني لا اتعدى الاشارة الى المجلة أو كتابها لو كان هذا الموضوع قد تم طرحه في المجلة أو الكتاب، بمعنى اني هضمت مادتها واثارت لدي استنتاجات وتساؤلات وفتحت بعض الافاق المهمة في العقل الكتابي الذي يمثل جزءاً مهماً في حياتي وسيرتي الشخصية أو المؤسساتية الصحفية بل الادبية ايضاً، فالباحث والصحفي والاديب أول ما يحتاجه من ادوات معرفية هو فهم الاشكاليات المهمة داخل عقل الموجة البشرية التي يعاصرها، وما تنتجه على مستوى الواقع، وما يكتنف مفاصلها من صراعات تتمخض عن نتائج محكومة بصدق واصالة ونوايا كل اتجاه، دون ان يؤثر عليها ضجيج الصراع أو عمليات الشطب والتهميش وعوامل الاندثار القسرية، فهذا الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر إذا ما قرنا عمره الشريف الممتد «٤٨» عاماً مع العوامل إعلاه والتي سُلطت عليه جميعها، فان الحسابات المادية تخرج الينا بمحو ما انتجه عقله، ولكن كل العوامل لم تزد فكر

* اديب وصحفي اسلامي.

الشهيد إلّا تألقاً وتجذراً في مساحات كونية «جغرافية» اغاظت اتجاهات الضد اكثر من نفس وجود وحركة السيد الشهيد، وهكذا بقية الامثلة، فالفكر يسري كالهواء الى كل مكان في الوجود الارضي تقريباً. وبما انه مجرد وشفاف ومتوقد في آن واحد، فهو لا يحتاج الى جوازات سفر كافور الاخشيدي أو تأشيرات دخول لبغلة المتنبي حتى تحمل اسفار هذا العملاق الى الاسواق، فالقضية بعيدة عن السلعية وعلاقاتها الانتاجية وحركتها المادية، بل هي مزيج داخلي أو جواني حسب تعبير الفلاسفة، يمتزج فيه العقل والضمير ليمتدا نحو تلقي المفاهيمية الصادقة والامينة التي يتعكز عليها الانسان الكادح في مسيرته الارتقائية نحو كمالاته الارضية والماورائية.

هكذا فهمت المعطى الذي انتجته المجلة وكتابها حيث اختصرت لي الوقت واغنتني عن البحث في رفوف المكتبات في اكثر الاحيان، بخصوص بعض القضايا الاسلامية المهمة، فهذا الكاتب يقدم لك مادة عن علي الوردي وفي جانب من «تحليله السيولوجي للمجتمع» وهي جاهزة على طبق لذيذ، بعد ان ذهب هذا الباحث وقرأ اربعة الآف ورقة عن علي الوردي، وكذلك عندما يأتي باحث ليناقش هشام شرابي في نظريته الابوية فهو يعطيك الاصول الاشكالية في النظرية ويناقش المنطلقات المنهجية لديه وينقد بروح علمية شفافة، وبعيداً عما إذا توصلت الى قناعات نقدية تجاه هذا الفكر أو ذاك، فقد حرص باحثو قضايا اسلامية معاصرة وكتابها على اعطاء صورة واضحة ومهضومة عن الفكرة هذه أو النظرية تلك ثم صبوا خلاصة تجربتهم في البحث في هذا الموضوع أو ذاك، خصوصاً أن منهج المجلة وكتابها البحث في الاشكاليات والاثارات العقلية.

هذا يشكل مختصراً وموجزاً عن الرؤية التي خرجت بها من خلال متابعتي لاعداد المجلة وسلسلة كتابها، أو قل مثالاً واحداً ينفع في التقريب نحو فهم وجهة نظري.

اما إذا بقي لنا كلام فنقول رغم كون (قضايا اسلامية معاصرة) وكتابها الدوري قضية اختصاص ولكن أود لو ان بعض موادها تتوخى البساطة حتى يتسنى لكل قارئ هضمها «وذلك نابع من حرصي على اتساع مساحة انتشارها» فاذا لم تشكل لدي مادة باعتباري باحثاً وقارئاً فان قطاعات الشباب تحتاج في حركتها الثقافية الى فهم الكثير من الاشكاليات العقلية، خصوصاً ونحن نواجه موجات الغزو الثقافي التي تريد. زاداً معرفياً وثقافياً لا يتعدى «ساندويتش الهامبركور» الذي يأكله الانسان وهو واقف أو يسير في

الشارع «اي وجبة سريعة ليس فيها سوى سد رمقه دون الجوانب الاخـرى». فـالعقل الاعلامي المهيمن يدعو الى نهاية تاريخ الانسـانية، والغـاء التـراث وبـناء الشـخصية المنقطعة عن جذورها، حتى يسرق الموارد ويهيمن بسهولة. واذا اثـير اسـتفسار أو رد حول اثارتي هذه فجوابنا هو ان السيد الشهيد محمد باقر الصدر ناقش اخـطر القـضايا وكتبها بمستوى عقل الطالب الجامعي دون ان يحدث خلل في المنهج الذي رسمه.

ان ما انجزته المجلة وكتابها غطى مساحات مهمة من اشكاليات العـقل المـعاصر، ولكن بما ان هذا العقل يمتلك حدوداً نسبية شاسعة، فهو يحتاج الى غذاء مستمر ودسم، فهو المكان الوحيد في الوجود الذي يستطيع ان يدرك المطلق تبارك وتعالى، وكما نعلم وكما يقول الامام الخميني: إن طرق الوصول الى الله بعدد انفاس الخلائق، ومن هنا فان المحاور متعددة والاشكاليات جمة، ونمتلك تراكماً هائلاً مـنها، بـاعتبار ان البشـرية عاشت على موائد معرفية علمانية لمدة طويلة، ومهمتنا في انجاز مشروعنا الحضاري الاسلامي صعبة وشائكة ولكن لابد من الخوض في البحر المتلاطم، لاظـهار الجـوهر وتسليط النور عليه، ومن ثم الاستضاءة به دون عباب الزبد الكبير.

اما إذا سُئلت عن الشكل دون المضمون، فهو شكل كافٍ الآن، لأن الحديث عن تطوير الشكل يتطلب بالضرورة الحديث عن الامكانات والكادر، وهذا ما لا يستطيعه الاستاذ الفاضل عبد الجبار الرفاعي، فانا أعلم شخصياً حجم معاناته، ولو كان غيره لترك العمل الكبير هذا، ولكن يبدو أن هذا هو القدر الذي اختطه لنفسه وقلمه وشخصيته، فجزاه الله عن الاسلام خيراً. فالمعاناة في استحصال المادة ومناقشتها وطبعها والهرولة بين المطبعة والمكتبة والبريد، امور اعرفها جيداً واعرف ماذا تعني. خصوصاً وان المجلة منفتحة على الآخر وهذا الامر يحتاج الى شجاعة استثنائية في واقع الامر لا يدركها إلّا من خـاض غمارها.

بقي لي قول اخير وهو دعوة اصحاب الشأن والمال لدعم هذا الجهد خدمة لاهدافنا الكبرى، والسلام عليكم.

٢٣ / ٦ / ١٩٩٩

ملفات صدرت من قضايا إسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١ ـ ٢
- الفكر العربي المعاصر : مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر : قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه

ملف العدد القادم

مقاصد الشريعة

صدر حديثاً

الشيخ النائيني منظر الحركة الدستورية ماجد الغرباوي

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

١ ـ اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
٢ ـ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
٣ ـ منهج الامام في التفسير	عبد السلام زين العابدين
٤ ـ مناهج التجديد	اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
٥ ـ مدخل الى فلسفة الفقه	مهدي مهريزي
٦ ـ مدخل الى علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
٧ ـ جدل التراث والعصر	عبد الجبار الرفاعي
٨ ـ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
٩ ـ الامام السجاد	حسين باقر
١٠ ـ في اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبد المهدي
١١ ـ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
١٢ ـ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
١٣ ـ جداليات الفكر الاسلامي المعاصر	ابراهيم العبادي
١٤ ـ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
١٥ ـ أسلمة الذات	كامل الهاشمي
١٦ ـ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
١٧ ـ القسط والعدل	محمد رضا حكيمي واخويه
١٨ ـ اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
١٩ ـ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة	عبد الجبار الرفاعي