

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

المراسلات:

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

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

العددان التاسع والعاشر ١٤٢١ - ٢٠٠٠

محتويات العدد

كلمة التحرير

- من اجل مقاصد تواكب الحياة عبد الجبار الرفاعي ٤

حوارات

- مقاصد الشريعة محمد مهدي شمس الدين ٩
□ مقاصد الشريعة طه جابر العلواني ٣١
□ مقاصد الشريعة احمد الريسوني ٦١
□ مقاصد الشريعة عبد الهادي الفضلي ٧٤

ندوة

- ملامح التجديد الفقهي جمال الدين عطية وآخرون ٨١

دراسات

- الاجتهاد بين اهداف الدين واحكام الدين محمد رضا حكيمي ١٠٥
□ من الضروريّات الخمس الى المجالات الاربع جمال الدين عطية ١١٥
□ المصلحة في التشريع الاسلامي يحيى محمد ١٤١
□ منهج اكتشاف الملاك واثره في تغيير الاحكام سعيد رحيمان ١٧٤
□ الربا عبد الهادي الفضلي ١٩٩

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 إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

- مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين سرمد الطائي ٢٢٥
□ بلوغ الفتيات مهدي مهريزي ٢٤٣

مناقشات

- دخول على مداخلة محمد العمار ٢٩٥
□ ملاحظات على العدد السادس ابو عبد الله اللواتي ٣٠٣

مراجعات كتب

- قراءة في نشأة مقاصد الشريعة محمد المهاجر ٣١٦
□ النظرية العامة للشريعة احمد البصري ٣٢٤

اصداء

- رسالة من المحرر ٣٣١
□ عقيل سعيد ٣٣٥
□ مدين الموسوي ٣٣٨
□ جعفر عبدالرزاق ٣٤٠
□ سامي العسكري ٣٤٥
□ نجاح محمد علي ٣٤٨
□ محسن الموسوي ٣٥٠
□ محمد باقر الكشميري ٣٥٣
□ محمد ناصر ٣٥٦
□ حبيب فياض ٣٥٨

من أجل مقاصد تواكب الحياة

عبد الجبار الرفاعي

بعد صدور العدد السابع «فلسفة الفقه» من قضايا اسلامية معاصرة انهالت عليها الكثير من الرسائل المكتوبة والمهاتفات الشفوية، من فقهاء ومفكرين وباحثين اسلاميين معروفين، ثمن هذه المبادرة، وتشهد لها بأنها «أصبحت اهم دورية في الفكر الاسلامي المعاصر» حسب تعبير أحد الفقهاء والمفكرين البارزين، وتدعوها للمضي في هذا الاتجاه، والتوغل في دراسة التحديات البالغة التعقيد والتنوع، التي تطرحها باستمرار تقلبات الحياة، وما يموج به الاجتماع الاسلامي من اختلالات وتحولات. فكان ذلك أحد البواعث للاصرار على استكشاف بعض الحقول المنسية في الدراسات الاسلامية في الحوزة العلمية واقتحامها، والسعي لإنارة آفاق جديدة في الدراسات الشرعية، تتيح للدارس مواكبة العصر، والاصغاء الى ايقاع ثورة الاتصالات والهندسة الوراثية، وما يكتنفها من وقائع ومتغيرات.

لقد أرادت قضايا اسلامية معاصرة تنمية الفضاء المعرفي الذي أطلقتته مجموعة الرؤى في «فلسفة الفقه» فوجدت ضرورة ملحة في دراسة قضية «مقاصد الشريعة» بغية اثراء الحوار الذي استهلته في «فلسفة الفقه» خاصة وان قضية المقاصد ظلت أحد الأبعاد الغائبة في الدراسات الشرعية، ما خلا محاولات رائدة في آثار الامام الشهيد محمد باقر الصدر، لم تجد مَنْ يتواصل معها، مضافاً إلى ان ما كُتب من بحوث في المقاصد خارج الحوزة، سواء كانت اطروحات جامعية أو غيرها، ما برحت لا تدري عن راهن الدرس الشرعي في الحوزة شيئاً، وكأنها تكرر ما تراكم عبر التاريخ الاسلامي من قطيعة بين المذاهب الاسلامية.

لذلك خصصت المجلة العدد الماضي للمقاصد، واهتمت فيه ان تبني جسراً للتواصل من الحوزة العلمية إلى الفقيه والمفكر المسلم خارجها، ومن هذا الفقيه والمفكر الى الحوزة، متخطية سائر العوائق الجغرافية والاقليمية، ومتسامية على النزعات العصبوية والطائفية، وهي تعلم انها ربما تغامر بمصيرها، حين تسلك هذا الدرب، لان بعض مَنْ يحطمون جسور الوحدة الفكرية للامة الاسلامية، سيدأون بإثارة الشكوك، واتهام النوايا، وتحريض العامة، مثلما كان موقفهم

مع كافة جهود الاصلاح في العالم الاسلامي، منذ السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالافغاني إلى اليوم.

غير ان الثقة بالله تعالى والغيرة على رسالته المقدسة دعتنا لرفد موضوع المقاصد بالمزيد من الحوارات والدراسات، من أجل اطلاق التفكير الفقهي وتزويده بمعطيات بديلة، تنوكا عليها عملية الاستنباط، وتحرر من انساقها النصوصية الحرفية والعقلية التجريدية، وتوصل ما انقطع منها بالحياة والواقع.

وما يضمه هذا العدد المزدوج «التاسع والعاشر» هو تنمة لما نُشر في العدد الثامن، وحين تصطف المادة المنشورة هنا مع ما سبق، يقف الطلاب والمهتمون بالدراسات الشرعية أمام طائفة من المقولات والرؤى التأصيلية الجادة حيال مسألة المقاصد، حررها نخبة من أبرز رجال الفقه والفكر في العالم الاسلامي.

ففي الحوار الاول نلتقي مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين وهو يصوغ قضية أصولية - لم نعرف صياغة لها بهذا الشكل من قبل - تبثني على التمييز بين نوعين من الخطابات التكليفية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، أحدهما الخطابات الموجهة إلى الامة باعتبارها مكلفاً كجماعة، والثاني الخطابات الموجهة للأفراد. خلافاً للنظرة الموروثة والسائدة، التي اعتبرت الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، بنحو تحوّل الفقه إلى فقه أفراد، وسيطرت على الفقيه النظرة التجزئية، ونجم عن ذلك القول بأن أدلة العسر والحرج مقيدة ومخصصة بأدلة التكاليف التي اعتبرت ضرورية وحرجية، مثل وجوب الجهاد والزكاة وأحكام العقوبات، ولم يُتنبه إلى ان هذه التكاليف ليست تكاليف أفراد ليقال انها حرجية ضرورية بالنسبة إلى الافراد، بل هي تكاليف للامة، وهي ليست عسرة ولا حرجة بالنسبة للامة، بل هي سمحة ميسرة.

ويؤكد الشيخ شمس الدين ان الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد لا جماعة، تغلغلت آثاره بوضوح في الفقه، فلا نلاحظ في مجال الاجتماع فقه قضايا الوحدة الاسلامية، أو قضايا الامة، أو قضايا المجتمع، وهكذا فقه البيئة، أو فقه الطبيعة. وتجلى هذا الخلل المنهجي في عدم ملاحظة الجوانب العامة المتعلقة بالمجتمع والامة في بعض القواعد، من قبيل «الناس مسلطون على أموالهم» التي تقرر الملكية، فان الملاحظ فيها مصالح الفرد ومشاكله. ولقد أدى تكوّن الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياها ان يُبنى هذا الفقه على التجريد النظري وينقطع عن الواقع الموضوعي في بعديه الثابت والمتغير، اي الطبيعة في ثوابتها ومتغيراتها، والاجتماع الانساني في ثوابته ومتغيراته.

ويخلص الشيخ شمس الدين إلى ان أهم الاختلالات التي يعاني منها منهج الاستنباط تتمثل، بالنظرة الفردية، واعتبار الخطابات لأحاد المكلفين، والغفلة عن الخطاب العيني التعيني للامة، واعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً، والانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير، وعدم التفاعل

مع الطبيعة ، وعدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه .
اما الشيخ طه جابر العلواني فيحفر في التاريخ ، ليقراً لنا بايجاز ما خالط الشرائع السالفة قبل الشريعة الاسلامية من إصر و حرج واغلال ، اثر عناد الامم المخاطبة بتلك الشرائع وعتوها ، غير ان الشريعة الاسلامية اعلنت تجاوزها للإصر والاغلال ورفعها للحرج ، والالتزام بحل الطبيات وتحريم الخبائث .

ثم ينتقل الشيخ العلواني لبيان مسار المنحى التعليلي الذي يعد المنطلق للفكر المقاصدي ، ويوضح ما اكتشفه من اختلالات منهجية ، بحيث لم تعد قضية التعليل قادرة على بلوغ المدى الاخير لبناء الفكر المقاصدي الكلي .

من هنا يقترح أرضية أخرى لبناء القيم العليا ، ولتوجيه البحث والنظر باتجاه الكليات النازمة للجزئيات والفروع ، لكي يتبلور الفكر المقاصدي الكلي ، وتتكون هذه الارضية من مبادئ قرآنية هي : العهد والاستخلاف والامانة والابتلاء ثم التسخير ، وربطها بمجموعها في مجالات الاستنباط الفقهي .

وبالتالي تتمثل المقاصد العليا بالقيم التي استُخلف الانسان لتحقيقها ، وهي : التوحيد والتزكية وال عمران . لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني ، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة . وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي المستويات الاخرى من المقاصد ، كالعدل والحرية والمساواة ، والتي بدورها تستدعي المستوى الاخير من ضروريات وحاجيات وتحسينيات .

وبذلك يتجاوز الشيخ العلواني التصنيف الذي صاغه الشاطبي للمقاصد ومستوياتها ، ويصوغ منظومة مقاصدية أخرى ، يستوحىها من القرآن والسنة ، يمكن ان تشكل اطاراً يوجه عملية الاستنباط الفقهي ، لبلوغ الحكم الشرعي الذي نحتاجه لتغطية كل مستجدات الحياة .

وهكذا يتجاوز الدكتور أحمد الريسوني المنظور التقليدي للشاطبي وغيره ، الذي يذهب الى ان الاصل في العبادات عدم التعليل ، ويقرر ان الاصل في الشريعة بتامها هو التعليل ، لان الله تعالى علل الشريعة كلها بانها رحمة للعالمين وصلاح لهم واخراج من الظلمات الى النور ، فالشريعة رحمة كلها ومصلحة كلها وحكمة كلها . ومن الخطأ قصر النظر في المصالح على الامور المعيشية ، لان العبادات فيها ضبط وانضباط ونظام للعباد ، وفيها تسهيل لقيامهم بواجبهم وتدريبهم على الانضباط ، بما هو نوع من التحضر .

وينبه الشيخ عبد الهادي الفضلي الى ان التصنيف السائد في المدونات الفقهية لا يراعي إلا الجانب الفردي في حياة المسلم المتمثل في العبادات والمعاملات الشخصية ، فيما تهمل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، المرتبطة بتنظيم المجتمع بصفته مجتمعاً ، والدولة بصفقتها دولة ، ولم يزل الفقه يعاني من استبعاد هذه الجوانب إلى اليوم .

ويعزي الشيخ الفضلي استمرار ذلك إلى تقديس الموروث تقديساً تجاوز حد الاعتدال إلى مستوى الافراط، مما جعلنا نتهيب ونحذر من إعادة النظر في أية مسألة، بهدف الوصول إلى نتائج أفضل.

ويعرض الدكتور جمال الدين عطية ملامح التجديد الفقهي في ندوة يشارك فيها نخبة من علماء الشريعة والقانون، وقد حصر هذه الملامح في عشر نقاط رئيسية، منها ما يتعلق بالمادة الفقهية وماهية ومصادر هذه المادة، وضرورة بيان الأدلة التي يستند إليها الفقيه، وأجراء دراسات مقارنة بين المذاهب الفقهية، وتطوير أسلوب المقارنة، وكذلك المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية في باب المعاملات، واكتشاف مواطن الاتفاق والبحث عن أسسها في الشريعة، ومواطن الاختلاف ليصار إلى تعديلها أو استبدالها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية. وضرورة الاهتمام بفقه النظريات العامة، وإعادة النظر في تصنيف المادة الفقهية، واستبعاد بعض المباحث الفقهية التي لم تعد لها حاجة عملية في حياتنا اليوم، كمبحث الرق، ومراعاة المستويات المتنوعة من المخاطبين بالكتابات الفقهية.

ويحاول الدكتور جمال الدين عطية إعادة بناء مقاصد الشريعة بأسلوب جديد تُستبدل فيه الضروريات الخمس المعروفة، بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بما أسماه بالمجالات الأربع، وتوزع هذه المجالات على مقاصد الشريعة: فيما يخص الفرد، وما يخص الأسرة، وما يخص الأمة، وما يخص الإنسانية بمجموعها.

لقد استطاع الدكتور عطية رسم إطار تتسع فيه المقاصد لتنتقل من مقاصد الفقه إلى مقاصد الرسالة والأهداف الكبرى للدين. وهو اجتهاد نأمل أن تثريه المناقشات، ليوظف في الدراسات الشرعية.

ويتحدث الشيخ محمد رضا حكيمي عن مسألة بالغة الأهمية، تتصل بالادوات الاجرائية لعملية الاجتهاد والمنهج المتعارف في الاستنباط، فيدعو إلى تاصيل منهج اجتهادي يستند إلى أهداف الدين وغاياته العامة، فيما تكون فيه الاحكام مقدمات ووسائل لبلوغ تلك الغايات والأهداف.

ويشدد الشيخ حكيمي على أن الاحكام الشرعية وضعت كلها لتحقيق غاية واحدة، هي «ليقوم الناس بالقسط» فلا بد أن تنسجم الاحكام التي يستنبطها الفقيه مع القسط، كما يجب أن يصار الى استنباط الاحكام الضرورية لاقامة القسط. وبعبارة فنية ينبغي أن يكون القسط حاكماً على كل فتوى يفتي بها الاستنباط الفقهي، فتجسيد روح القسط في فتوى الفقيه هو المعيار الذي يحدد انتماءها للشريعة.

ويبلور الاستاذ يحيى محمد مفهوم المصلحة في التشريع الاسلامي، عبر تاريخ موجز لظهور فكرة المصلحة في التفكير الفقهي، وما يقاربها من مفاهيم كالاستحسان مثلاً. ثم يتحدث عن

شروط المصلحة وشرعية العمل بالاستناد اليها، ويناقش الاشكالات المثارة عليها، وفي سياق بحثه يقدم لنا قراءة مكثفة في أهم نص تراثي في هذا الموضوع وهو رسالة «رعاية المصلحة» لنجم الدين الطوفي. وأخيراً يقارن بين نظرية الطوفي في المصلحة ونظرية نفي الضرر في فقه مدرسة اهل البيت عليهم السلام.

ويسعى الشيخ سعيد رحيميان لتحديد مبادئ أولية لمنهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الاحكام، بغية التعرف على دور الزمان والمكان في الاجتهاد. وهي محاولة تتوغل في الأسس الكلامية والفقهية للقول بالملاك، وتقرر سبل اكتشاف الملاك، من خلال النص أو غيره، وتناقش حيثيات تحول الاحكام بتأثير الملاكات، تبعاً لتحولات الحياة.

وفي دراسة فقهية قانونية مقارنة يتناول الشيخ عبد الهادي الفضلي موضوع الربا، ليقف عند مدلوله اللغوي والفقهوي والاقتصادي، ويلحق نشأة ظاهرة الربا في التاريخ البشري، وموقف الكتب المقدسة، ثم يحدد الموقف الفقهي حيال الربا، وأخيراً يعالج مسألة من المسائل الهامة في المعاملات المصرفية هذا اليوم، وهي الربا في الاوراق النقدية.

ويدرس الاستاذ سرمد الطائي المنحى المقاصدي في الآثار الفقهية للشيخ محمد مهدي شمس الدين، بغية التعرف على راهن التفكير المقاصدي في مدرسة اهل البيت عليهم السلام.

ويبحث الشيخ مهدي مهرizi قضية «بلوغ الفتيات» باعتبارها احدى القضايا التي استأنف الفقيه فيها النظر، فحدد مفهوم البلوغ، وتتبّع آراء الفقهاء وأدلّتهم، وخلص الى أن ما ذكر في الكتاب الكريم والسنة الشريفة إنما هو علامات على البلوغ، ولم يفهم من الروايات ان السن علامة تعبدية شرعية، بل جعلت الشريعة الامارات الشرعية والطبيعية كميزان للبلوغ الشرعي، مما يعني عدم وجود دليل قطعي وواضح على ان سن بلوغ الفتيات تسع سنوات؛ لان الروايات الدالة على سن التسع تتعارض مع غيرها، مضافاً الى انها وردت كسن لتكاليف واحكام خاصة.

ونود ان نعلن لقرائنا الكرام ان المجلة ستعود في فرصة لاحقة لقضية المقاصد؛ لانها تعتقد انها مهدت عبر ما نشرته من آراء أرضية الحوار العلمي في قضية من اهم القضايا في الدراسات الشرعية. لاسيما وانها تسعى لتعميم وعي مقاصدي أصيل، يرتقي بمفهوم المقاصد من مقاصد الفقه الى مقاصد الدين، ومن مقاصد الشريعة الى مقاصد العقيدة والشريعة، ومن مقاصد الدنيا الى مقاصد الدنيا والآخرة، ومن مقاصد الشاطبي التي ولدت في فضاء بيئته وثقافته ومشكلات عصره الى مقاصد تتجلى فيها همومنا ومشكلاتنا وما يحفل به واقعنا من تحديات، ومن مقاصد عصر الشاطبي الى مقاصد تواكب الحياة وتستجيب لمستجداتها في كل عصر. ومن خطاب مقاصدي يتداوله المتخصصون في الفقه وأصوله الى خطاب مقاصدي يفهمه جمهور الامة، ويتحول الى شعارات وقيم تتسلح بها الامة في نهضتها، وترسخ هويتها، وتعزز انتماءها لعقيدها، في عصر العولمة وثورة الاتصالات.

مقاصد الشريعة

حوار مع :

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

○ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟

وما هي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

□ إن الخلط بين الجزئي والكلي، والمتغير والثابت، والضروريات والحاجيات والتحسينات في الفكر الفقهي ومن ثم في التدوين الفقهي، ناشئ من عوامل متعددة أهمها غياب الرؤية الشمولية للشريعة عند الفقيه المسلم.

لقد بدأ التدوين الفقهي عندما سيطرت الدولة الإسلامية القمعية الخاضعة لسلطة الفرد، الدولة التي غابت عنها قيادة المعصوم ولم تقم على قاعدة مبدأ الشورى، فأدّى ذلك إلى أن الفقه انعزل عن حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة: في عباداته ومعاملاته، فعالجوا المسائل العامة وقضايا المجتمع من زوايا معاناة الأفراد لها، وتأثيرها على حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا في الغالب تأثيرها على الأمة ومجتمعاتها.

لقد تأثر الفقيه الشيعي بالوضع السياسي - التنظيمي الذي أدى إلى تحويل الإسلام إلى شريعة الفرد لا الجماعة، أكثر من تأثر الفقيه السني بسبب عزلة الفقيه الشيعي والاجتماع الشيعي عن الحياة العامة أكثر من الفقيه السني .

من جهة أخرى: نلاحظ أن الشريعة تحولت، بسبب انحراف الحكم السياسي وفساد الاجتماع السياسي، إلى مشروع أخروي يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر على حياته الدنيا.

إن الإسلام - عقيدة وشريعة وأخلاقاً - بحسب وضعه الأصلي مشروع إنساني كوني للدنيا وللآخرة، ولكن حدث الفصام النكد في مرحلة من المراحل بين الواقع وبين المنهج، بين التشريع وبين المجتمع، وغدت الشريعة مشروعاً أخروبياً حتى في أحكامها التي تعالج شؤون الحياة الدنيوية، وذلك حين سيطرت على عقل الفقيه والأصولي فكرة (التعبد الشرعي) في كل خطابات الشارع، فجمدت الفكر الفقهي على (حرفية النصوص) ودالاتها المباشرة في الدائرة الزمانية والمكانية والأحوالية التي صدرت فيها.

ونحن نفهم أن المشروع الأخروي هو مشروع فردي، حيث إن مسألة الخلاص ليست مسألة عامة، بل هي مسألة شخصية. وقد دلت على هذه الحقيقة عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ (من) فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾. (يونس / مكية - ١٠ / آية: ١٠٨) وقوله تعالى: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾. (الإسراء / مكية - ١٧ / الآية: ١٥) وقوله تعالى أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾. (المائدة / مدنية - ٥ / آية: ١٠٥) وغيرها. وقد صيغت الدراسات الفقهية على هذا الأساس.

لابد من النظر إلى الشريعة بحسب طبيعتها الأصلية، وذلك باعتبارها فقه الإنسان الجماعة، وفقه الأمة وفقه المجتمع، وفي ضمن ذلك يكون فقه الأفراد.

خطابات تكليف الأمة :

وبهذه المناسبة ننبّه إلى قضية أصولية مهمة لا أعرف إن كان قد تنبه لها أحد من قبلنا، وهي: أن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسنة حافلان بالخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفاً، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، حتى ما سموه بالتكاليف الكفائية اعتبروه خطابات أفراد، بينما نلاحظ أن الشريعة اشتملت على

نوعين من الخطابات التكليفية، خطابات للأفراد وخطابات للأمة، والخطابات الموجهة للجماعة وللأمة كثيرة جداً، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة، وللجماعة المسلمة في الاجتماع السياسي ضمن صيغة الدولة وضمن صيغة المجتمع.

لقد أدّت هذه النظرة إلى اختلال في عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، وأدّى ذلك إلى اعتبار الشريعة موجهة للأفراد، وتحول الفقه إلى فقه أفراد، وسيطرت على الفقيه النظرة التجزيئية.

لقد لوحظت قضايا ومسائل الأفراد فيما يعرض لهم ويطرأ عليهم، ولم يتوجه الفقهاء إلى ملاحظة القضايا والموضوعات ذات العلاقة بحياة الأمة والجماعات واستنباط أحكامها، لقد عطل الاتجاه نحو البحث عن أحكام الأفراد القدرة على ملاحظة حاجات الأمة والمجتمع.

ومن آثار ذلك نظرة الفقهاء إلى أدلة العسر والحرج، حيث اعتبروها عموميات كسائر العمومات والمطلقات القابلة للتخصيص والتقييد، بينما هي جزء من الأدلة الكلية العامة التي توجه النظر الفقهي الاجتهادي على أساس المقاصد، والمقاصد غير قابلة للتقييد ولا للتخصيص، بل هي مطلقة وعامة تحكم على جميع مطلقات وعمومات الشريعة.

وعلى أساس هذه النظرة اعتبروا أن أدلة العسر والحرج مقيدة ومخصصة بأدلة التكاليف التي اعتبروها ضرورية وحرجية، مثل وجوب الجهاد والزكاة وأحكام العقوبات، وغفلوا عن أن هذه التكاليف ليست تكاليف أفراد ليقال أنها حرجية وضرورية بالنسبة إلى الأفراد، بل هي تكاليف للأمة والمجتمعات، ولهذا الاعتبار هي تكاليف تحقق مصالح الأمة والمجتمعات والأفراد، وهي ليست حرجية ولا عسرة ولا ضرورية بالنسبة إلى الأمة، بل هي سمحة ميسرة. وينطبق عليها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : (بعثت بالحنيفية السمحة).

إن هذه الملاحظات تقضي بإعادة النظر في منهج الاجتهاد الفقهي، ولا بد من النظر إلى الشريعة بحسب مقاصدها، وهذا يقتضي البحث فيها - خارج دائرة العبادات - على أساس المقاصد.

ونلاحظ أن الفقهاء جميعاً يقرّون بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وقد عبر الشاطبي والغزالي وغيرهما من فقهاء المذاهب الأشعرية عن هذا الأمر تفصيلاً.

وورد التعبير عنه إجمالاً عند فقهاء الشيعة الإمامية بصيغة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتيين العقليين . إلا أنهما قد يكونان في نظر العقل في غاية الوضوح كحسن الحسن وقبح الظلم ، فحينئذ يكون الشرع مقررّاً للعقل ، وقد يكونان بمرحلة من الخفاء فالشرع يكون كاشفاً لها بواسطة الأوامر والنواهي .

وإذا كانت مصالح ومفاسد بعض الأفعال والأشياء خفية في مرحلة من مراحل الاجتماع البشري نتيجة لعدم المعرفة العلمية ، فإن التقدم العلمي قد يكشف عن مصالح ومفاسد تؤثر على أحكام الأشياء والأعمال والأوضاع في مجال علاقات المجتمع وعلاقات الإنسان مع الطبيعة . وأمثلة ذلك في زماننا كثيرة ، من قبيل التدخين وزراعة وتجارة واستعمال المخدرات ، وجميع ما يتعلق بقضايا البيئة مما يتعارض مع أحكام سلطنة المالكين على أموالهم ، وكثير من القضايا المتعلقة بتعلم الطب أو ممارسة الطب ، وقضايا التنظيم الاجتماعي ، وغيرها وغيرها .

ولعل أقدم من أشار إلى هذا المبدأ من فقهاء الإمامية السيد المرتضى علم الهدى في كتابه : «الذريعة إلى أصول الشريعة / طبعة جامعة طهران / تحقيق أبو القاسم كرجي» . وإن كان له كلام في أن العلل المذكورة في كلام الشارع ليست عللاً حقيقية كعلية الشمس للنهار ، بل إنما تنبئ عن الدواعي أي (العلة الغائية) أو كاشفة عن وجه (المصلحة) . وهذه نصوص من كتاب الذريعة في هذا الموضوع :

(إعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح ... وأما الشرعيات فهي الطاف ومصالح ... لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث لتعريفنا مصالحنا) . «الذريعة / ج : ٢ / ص : ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢» .

(... إن علل الشرع مفارقة لعلل العقل ، لأن علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح ، وقد تختلف الأحوال فيها ، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل) . «الذريعة / ج : ١ / ص : ٩٣ - ٩٤ / و ١٦٧ - ١٦٨ / و ٥٢٢ - ٥٢٤ / و ج : ٢ / ص ٦٩٦ / و ٨٠٩ - ٨١١» .

ويتبني أن تفهم المصالح والمفاسد باعتبار ما يتعلق بحياة الإنسان والمجتمع ، وباعتبار المصير الآخروي للفرد ، ولا تختص بالمصير الآخروي فقط ، بل لابد من ملاحظتها بالنسبة إلى عالم الشهادة ، إلى الدنيا والعالم الدنيوي أيضاً . قالوا : (الفرق بين التعبديات والتوصلات هو : أن التعبديات هي الأعمال التي لم

يعلم لها مصلحة عرفية دنيوية، بل الغرض منها التقرب إلى الله وتكميل النفس ورفع الدرجة. ولذا يعتبر فيها قصد الإطاعة، لأن التقرب لا يحصل إلا بالإمثال، والإمثال لا يحصل عرفاً إلا بقصد الطاعة. والتوصلات: أي الأعمال التي علم المصلحة منها، ولم يكن الغرض منها التقرب، ولذا لا يعتبر فيها قصد الطاعة لأن حصول المصالح المقصودة منها لا يحتاج إلى قصد القربة بل يحصل بمجرد الموافقة كإنقاذ الغريق لحفظ النفس. والتوصلات قد تكون من الواجبات كغسل الثوب للصلاة ودفن الميت، وقد لا تكون كالمعاملات).

ومما يتصل بقضية المقاصد قضية (حكمة الحكم)، فإن موقف الفقه الشيعي الإمامي من (الحكمة) موقف متحفظ، ويرفض الفقه الشيعي اتخاذ الحكمة دليلاً في الإستنباط (لأنها غير مطردة)، كما أنه يرفض (علة المستنبطة = المناط المنقح*) ويعتبر أن تعميم الحكم

(*) العلة المستنبطة تظهر بعدة أساليب، وهي:

١- إعتبار أثر أو شيء علة نتيجة لنفي الأمور الأخرى كأن يقال: إن الشارع حكم بحلية العصير قبل صيرورته مسكراً، وحكم بحليته إذا انقلب خلاً ففقد خصوصية الاسكار، وحرمة في حالة كونه خمرأ - أي مسكراً - فقط، فنعلم من ذلك أن الحرمة تدور مدار الاسكار.

٢- السبر والتقسيم لاحتمالات العلة ونفي جميع الاحتمالات إلا احتمالاً واحداً، فيقال في مثال الخمر: أن الشارع حرم الخمر إما لأنه مائع، أو لأنه ملون بلون كذا، أو لأن له رائحة معينة، أو لأن له طعماً معيناً، أو لأنه مسكر، وبعد نفي جميع الاحتمالات - عدا الاسكار - لوجود مائعات محللة ذات صفات مماثلة ما عدا الاسكار، فيتعين أن يكون هو العلة في التحريم.

٣- تنقيح المناط، وهو إلغاء الفوارق بين الاصل المعلوم حكمه وبين الموضوع المشكوك حكمه، فيقال مثلاً إن الخمر والنبذ متفقان في الاسكار ومختلفان في أن الخمر تتخذ من العنب والنبذ تتخذ من التمر، وهذا المقدار من الفرق لا يؤثر في الحكم.

٤- تخريج المناط، وهو تعيين العلة باستحسانات العقلية الذوقية، كأن يقال: إن الاسكار بما يؤدي إليه من فقدان العقل ينبغي أن يكون علة للتحريم، وأن القتل العمد بما يمثل من ظلم أدى إلى إعدام إنسان بريء ينبغي أن يكون علة للقصاص. ويعتبرون ذلك من القياس المنهي عنه.

وقد اتفق فقهاء الإمامية على حرمة اعتماد العلة المستنبطة في مقام الإجتهد الفقهي، وقد كان الفقيه الاقدم ابن الجنيد يعمل بالقياس ثم عدل عن ذلك وحرمه. والحجة عند الإمامية في ذلك هو الاخبار المتواترة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

لموارد العلة المستنبطة من مصاديق القياس الذي هو التشريع بالرأي، ووردت النصوص الصريحة بالنهي عنه، وكذلك الحال في العلة المستنبطة. ويقتصر في إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع على مورد (العلة المنصوصة) فقط على خلاف بينهم في ذلك أيضاً. وهذا التحفظ ناشئ من الحرص على عدم الوقوع في التشريع بالرأي، ولكن مقتضى التحقيق عدم صحة هذا الموقف على إطلاقه.

إذن، الخلل الاساسي في عملية الاستنباط هو الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد وليس دين الجماعة.

ومن آثار ذلك أننا لا نلاحظ في مجال الاجتماع ما نسميه فقه قضايا الوحدة الإسلامية، أو قضايا الامة، أو قضايا المجتمع، كما لا نلاحظ في مجال الطبيعة ما نسميه فقه البيئة، أو فقه الطبيعة، كما نلاحظ - في مجال الاقتصاد أن القواعد المقررة لمبدأ الملكية من قبيل (الناس مسلطون على أموالهم) يلاحظ فيها الجانب الفردي (مصالح الفرد ومشاكله) ولا تلاحظ فيها الجوانب العامة المتعلقة بالمجتمع والامة.

كما نلاحظ عدم اعتبار (المغزى) البعد التشريعي في آيات التفكير والتدبر والتأمل في خلق الله، بينما هي في نظرنا من المكونات الاساسية لمنهج الاجتهاد، حيث أنها توجه فكر الفقيه نحو الواقع ونحو الطبيعة ونحو الاجتماع الانساني. حيث يبنّي فهمه للشريعة على ذلك، ومن ثم يبنّي استنباطه لاحكامها على ذلك.

إن هذه الثغرات في المنهج أدت إلى تكوين الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياها. وهذه نقطة مهمة جداً، وقد عانينا من فقدانها في تربيتنا الفقهية، وعانى منها الفقه الإسلامي، حيث أن هذا الفقه بني على التجريد النظري وافتقد رؤية الواقع الموضوعي، وهو الواقع الراسخ المتفاعل أو الثابت، أعني الطبيعة في ثوابتها وفي متغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته التي هي موضوع دائم للمعرفة النامية والمتجددة.

نحن نفهم من الأمر بالتدبر والتفكر في خلق الله وفي الطبيعة وفي سير الماضين وفي صيرورة الإنسان، اعتبار ذلك جزءاً من المنهج الذي يقوم عليه فكر الذين ينفرون ﴿... ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (سورة التوبة / مدنية - ٩ / آية: ١٢٢) فلا يكتفون فقط بالمعرفة النظرية التجريدية من الكتاب والسنة، بل يتفاعلون، على ضوء الكتاب والسنة، مع واقع الحياة، ومن ثم يرون هذا الواقع

على ضوء الشريعة فيفهمون منها حكمه، أما من دون ذلك فإن المقاصد ستكون غائبة عن رؤية الفقيه؛ لأن الفقيه يتعامل مع مفاهيم مجردة وفردية، مفاهيم مجردة من حيث صلتها بالواقع، وفردية من حيث صلتها بالإنسان.

إذن، يعاني منهج الاستنباط من عدة اختلالات لعل أهمها:

- ١- النظرة الفردية التجزيئية.
- ٢- اعتبار الخطابات للأفراد وآحاد المكلفين والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة (الخطاب العيني التعيني للأمة).
- ٣- اعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً فقط.
- ٤- الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير وعدم التفاعل مع الطبيعة.
- ٥- عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه.

وفي مقابل هذا بدأت تسود في العالم الإسلامي المعاصر نزعة عند بعض المشتغلين بالفقه أدت إلى تجاوز الشريعة نفسها بذريعة تحريّ مقاصد الشريعة، نحو الحداثة بالمعنى المادي الغربي، فاغفلوا مبادئ الشريعة ونصوصها ومقاصدها، وبذلك تجاوزوها بتحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله. وهذا ما ينبغي الحذر من الوقوع فيه، ووضع القواعد المنهجية لضمان سلامة الاستنباط الفقهي.

إن منهج الاستنباط لا يركز على دراسة النص فقط، بل يركز أيضاً على رؤية الواقع وتدبره، هذا التدبر ليس مجرد المعرفة العلمية والرؤية البصرية، بل هو وعي العلاقة بين الواقع وبين النص، وعي العلاقة بين الواقع وبين صيرورة حياة الناس، ومن هنا اعتبرنا أن آيات التفكير والتدبر - التي أشرنا إليها في فقرة سابقة - تدل على منهج الاستنباط، وهذا ما يؤدي إلى وعي العلاقة بين الواقع وبين النص، ومن دون ذلك لا يكون الاجتهاد سليماً في معرفة مقاصد الشريعة والاهتداء بها إلى معرفة حكم الشريعة في مجالات الحياة؛ لأن النظر والاجتهاد يكون من دون وعي.

إن (القواعد المنصوصة) تهدي الفقيه في عمله الاجتهادي في مجالات تطبيق تلك القواعد. ولكن القواعد العامة في مجال التشريع لا تنحصر في القواعد المنصوصة، بل إن التأمل في الأدلة الشرعية المتفرقة في المجالات المختلفة، ودراسة تطبيقاتها الفقهية تؤدي إلى اكتشاف (قواعد عامة)، وهذه مهمة عظيمة أمل أن يعنى بها فقهاء متخصصون وهيئات فقهية تستعين بوسائل الضبط الحديثة، وتقوم باستقراء النصوص

وأقوال الفقهاء في القضايا الفقهية العامة لتأسيس القواعد الفقهية العامة المستنبطة؛ لأن هذا يعين كثيراً على بلورة الاتجاهات الفقهية العامة والعريضة في الفكر التشريعي عند المسلمين، وتعين الفقيه المعاصر على رؤية أفضل وأدق للفكر الفقهي، وهذا يساعد على بلورة موقف رشيد من قضية الشهرة وقضية الإجماعات المدعاة.

ونلاحظ أن كثيراً من دعاوي الشهرة والإجماع ليست دقيقة حيث أن بعض ما يدعى أنه مشهور أو مجمع عليه ليس مشهوراً وليس مجمعاً عليه.

وهذا هو البحث في اختلاف العلماء؛ لأن استقرار الأقوال وأدلتها يؤدي إلى اكتشاف مساحات التوافق بين العلماء التي تتكون منها الشهرة أو الإجماعات، ويكشف عن مساحات الاختلاف التي تشكل دائرة اختلاف الفقهاء.

○ إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك.

كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الأدوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

□ إن طريقة استعمال بعض الأدوات المشار إليها قد يؤدي إلى تضليل الفقيه حتى في مجال الدلالة الحرفية للنص، ولكن السبب الأعمق والأشمل للفهم الحرفي للنص هو عدم الرؤية الكلية للشريعة.

لقد بينا في كتابنا «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» أن الإسلام بناء متكامل في مجالاته التشريعية، وأن الشريعة مترابطة في حقولها، وأن أي حقل منها تربطه بالحقول الأخرى علاقات عضوية، لا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والسياسات والأحكام، على ما درج الفقهاء القدماء عليه من تقسيم لآبواب الفقه - أو على أي تقسيم آخر لآبواب الحقول الشرعية.

إن التعامل مع النص بمعزل عن حقله الخاص، وبمعزل عن علاقة حقله الخاص بالحقول الأخرى، يؤدي إلى عدم وعي مقاصد الشريعة، من قبيل ما ذكر في المثال عن كراهة التزويج من بعض الأقوام، وهو أمر لا نتعقله في الشريعة المطهرة.

ومن هذا الباب الفتاوى المذهبية التي ترى أن أتباع المذهب الآخر في داخل الاسلام يجوز العدوان عليهم وشتهم، حيث إن هذا يتناقض تناقضاً أساسياً مع المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى الأساس والحاكم الذي لا يجوز غض النظر عنه في مجال الاجتهاد والاستنباط في الحقل السياسي والاجتماعي، وهو مبدأ الأخوة بين المسلمين وكون المسلمين أمة واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعدوان من جهة أخرى.

إن مبدأ (الأخوة الإسلامية) يجب أن يكون دليلاً للفتوى عند بحث واستنباط أحكام العلاقات بين المسلمين جماعات وأفراداً، حيث إن هذا المبدأ ثابت بالنسبة إلى جميع المسلمين إلى أي مذهب انتموا، فإذا اعتبر الفقيه هذا المبدأ خاصاً بجماعة من المسلمين دون غيرهم من الجماعات المذهبية، فإن هذا يسري في جميع العلاقات الاجتماعية، والولايات والقضاء (من قبيل شرط عدالة الشاهد) وغير ذلك، وهذا يؤدي إلى تحطيم وحدة الأمة.

ومن هذا الباب، الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمة التفاعلية وعلاقة المجتمع التفاعلية بين أفرادها وأفرادها، فتعطى حقوقاً وتشريعاً أوضاعاً للأفراد بمعزل عن مدى تأثير ذلك على وحدة الأمة أو على مصالح الأمة.

ومن ذلك مثلاً الفتاوى المتعلقة بالاحتكار والتسعير، وقد شرحنا الموقف منها مع سائر أحكام الاحتكار والتسعير في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية).

ومن ذلك كثير من الأحكام المتعلقة بسلطة المالك على ماله النقدي أو العقاري. ومن ذلك بعض الأحكام المتعلقة بوضع المرأة في الأسرة وفي الحياة العامة. وغير ما ذكرنا كثير.

○ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة. وعلى أية حال أضحى الخروج على إجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدةها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة. ما هو أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما

يستجيب لمستجدات الواقع؟

□ الإجماع على مبنى الإمامية - ليس حجة في نفسه - بل باعتباره كاشفا عن السنة، وهي رأي المعصوم عليه السلام. وفي هذه الحالة فلا ريب في حجيته، والدليل عليها هو أدلة حجية السنة.

وإثبات أن هذا الإجماع المدعى أو ذاك كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام من الأمور المتعذرة في نظرنا.

ومن هنا فإن اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية الموازية للكتاب والسنة من القضايا الأصولية التي يجب إعادة النظر فيها. وقد نقل عن الفقيه الكبير السيد البروجردي (رض) أن غاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه هو عدد قليل من المسائل، ونحن نشك في إمكان ذلك.

وأما إجماع الفقهاء عند أهل السنة فإنه إذا رجع إلى الكتاب والسنة فإنه يكون حجة، وأما بنفسه وبصرف النظر عن الكتاب والسنة فإنه ليس حجة في نظرنا. وما استدل به على حجية إجماع الفقهاء باعتباره دليلا شرعيا موازيا للكتاب والسنة لا يدل على ذلك.

والمحصل أن اتفاق الفقهاء إذا لم يندرج في كلية عامة من كليات الشريعة الثابتة في الكتاب والسنة، فإن إجماعهم لا دليل على حجيته.

وكذلك الحال في الشهرة، فإنها إذا كشفت عن دليل معتبر فإنها تكون حجة باعتباره، وأما مجرد اشتها قول بين الفقهاء فهذا في نفسه لا نراه حجة.

وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهورات لم تثبت عندنا حجيتها. كما هو الحال بالنسبة إلى أهلية المرأة السياسية؛ لأنه لم يثبت عندنا إجماع تعبدى على عدم أهليتها، بمعنى أنه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وكما هو الحال في حرمة الإحتكار، وفي التعدي عن الموارد المنصوصة إلى كل سلعة (غير سلع الترف) تتوقف عليها حياة الناس المتعارفة، فلا تختص الحرمة بالاطعمة ولا تنحصر في الأصناف الستة (القمح والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت) أو السبعة بإضافة الملح.

وكما هو الحال بالنسبة إلى التسعير الذي نرى مشروعيته في العصر الحاضر كما شرحنا ذلك في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية).

إن الإجماع أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائماً في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي (فقه الأحكام السلطانية) وتسرب - بعد ذلك - إلى فضاء البحث الفقهي العام ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام.

وقد اقتبس الشيعة مصطلح الإجماع نتيجة لتأثر الفكر الأصولي الشيعي بالفكر الأصولي السني (الفكر الأصولي في المذاهب ذات الانتماء الكلامي الأشعري، أو الماتريدي، أو المعتزلي) ليكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالإجماع في المجال السياسي، ولاستعماله في دعم المواقف الفقهية المخالفة، ومن هذا القبيل كثير من إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف).

إن اعتبار إجماع الفقهاء دليلاً شرعياً موازياً للكتاب والسنة - في مجال البحث الفقهي الاجتهادي - قد أدى إلى نتيجتين:

إحدهما: إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه وبين البحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة؛ لأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة. وبذلك يحول أيضاً - بطبيعة الحال - دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما أو الشهرة على قول ما.

ثانيتهما: أن إجماع الفقهاء قد استخدم في المجال السياسي - وهذا في المجال السني - ضد أي موقف نقدي لسلطة الحاكم ولممارسات وسياسات الحكم، فقدم دائماً تبريراً فقهيّاً (شرعياً) لعملية القمع السياسي في الاجتماع الإسلامي، كما شل إرادة الأمة وعطلها عن التصدي للنقد، لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم.

وبذلك فإن حجة إجماع الفقهاء أدّى إلى تعطيل النمو الحضاري في المجال الحياتي العام، وإلى شل مشاركة الأمة في قيادة نفسها في المجال التنظيمي السياسي.

إننا ندعو إلى إعادة النظر في دعوى حجية الشهرة والإجماع، وإلى البحث في المسائل الاجتماعية عن أجوبة عن الاسئلة الجديدة تتجاوز الشهرة القائمة والاجتماعات المدعاة، ما لم يثبت أن هذا الإجماع كاشف عن رأي المعصوم، أي أنه يتضمن سنة

قطعية، وهذا هو السبيل الوحيد لتحرير البحث الفقهي من أقوال الفقهاء الذين تأثروا - بلا ريب - بظروف زمانهم ومكانهم وأحوالهم بالنسبة إلى بعض آرائهم الفقهية على الأقل، ومن المعلوم عدم حجية قول كل واحد منهم بنفسه، فلا وجه لحجية مجموع أقوالهم.

○ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي. فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟ وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وأن هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

□ إن قضية الحيل الشرعية في مجال الاستنباط الفقهي وفي مجال التطبيق الفقهي من أعقد القضايا في الفقه الإسلامي.

والسبب الأساسي لهذه الظاهرة / الممارسة هو الجدل أو التعارض بين النص والواقع. وفي تقديري أن في هذه القضية منحين:

المنحى الأول: منحى صحيح لا وجه لتسميته بـ (الحيلة)، وليس فيه مخالفة للنص، بل هو تجاوز للنص نتيجة لتغير موضوعي في الواقع أدى إلى بقاء الموضوع الشرعي من الناحية الشكلية، وحدث تغير في (وضعية) الموضوع من الناحية الموضوعية الواقعية.

وهذا من قبيل ما تكشف عنه روايات معتبرة وردت في شأن صيغ بيعية نتيجةها تحقيق فائدة غير متعارفة للبائع أو للمشتري. ويمكن أن يكون الإمام الخميني (رض) قد اعتبر الشطر نج أيضاً من هذا القبيل، إذا اعتبر الشطر نج في عصرنا خارجاً موضوعياً عن الروايات الناهية.

بالنسبة إلى قضايا هذا المنحى لا نعتبرها من فقه الحيل، بل هي نتيجة نمو فقهي طبيعي في مجال من مجالات الاجتهاد الفقهي الإبداعي الذي تحدثنا عنه في جواب عن

سؤال سابق، وهو تغيير الحكم الكلي نتيجة لتغير الموضوع الواقعي أو بعض قيوده ومكوناته في الحياة العامة.

على كل حال لابد من ملاحظة دقيقة للتسلسل التاريخي للنصوص من جهة، ولعلاقة النص بالواقع الحياتي الذي صدر فيه، ولمكونات الموضوع الشرعي الذي صدر عليه الحكم الشرعي في النص.

المنحى الثاني: أما الحيل الشرعية فنلاحظ فيها أنها ممارسات فردية في قضايا خاصة يتوصل الممارسون لها إلى غاياتهم بتكوين موضوع شكلي يخرجون به عن النص في الواقع الشرعي، أو إلى تطبيق شكلي للنص. وهي نتيجة لرغبات في الحصول على النفع أو للخروج من مأزق في حالات لا تسعف فيها النصوص. ويمنع الورع الديني أو الصيغة التنظيمية الشرعية للحالة المراد تكوينها أو التخلص منها من تحقيق رغبة المحتال بصورة مباشرة، فيلتمس لها (صورة شرعية شكلية).

ونحن لا نرى عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية، بالمعنى الاجتماعي، لحدوث هذه الظاهرة - كما ورد في السؤال - بل حدثت نتيجة رغبات لبعض الأشخاص المتنفذين الذين أثروا على بعض الفقهاء البارزين فاخترعوا لهم هذا الأسلوب للالتواء والالتفاف على النص أو على الموقف الشرعي الصحيح، من قبيل صيغ البيعة (أيمان البيعة) التي كان ينشئها وينظمها بعض الفقهاء لبعض الخلفاء، كما أن رغبات الأفراد العاديين ومشاكلهم الاسرية من العوامل المهمة في شيوع هذه الظاهرة بين المتصدين لتخريج الفتاوى.

أما ما ورد في السؤال من أن هذه الحيل هي للتوصل إلى أحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والخرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف فهو تفسير غير صحيح لهذه الظاهرة.

نحن نعتبر أن كل ما يصدق عليه أنه منشأ للعسر والخرج، فإن آليات الشريعة بنفسها كفيلة بدفع العسر والخرج فيه، وكل تكليف فقهي لموقف من المواقف ناتج عن إعمال قاعدة (نفي العسر والخرج) لا يصح اعتباره من فقه (الحيل الشرعية)، لأنه ليس حيلة شرعية، بل هو موقف فقهي نابع من طبيعة الشريعة وليس من احتيال عليها نتيجة لاستحداث عناوين شكلية أو إنشاء صيغ عقدية شكلية.

ويتضح هذا بصورة أكثر جلاء بناء على ما ذهبنا إليه من أن أدلة العسر والخرج في

الكتاب العزيز والسنة من قبيل قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (سورة الحج / مدنية - ٢٢/ آية: ٧٨) وقوله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ (سورة المائدة / مدنية - ٥/ آية: ٦) وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (سورة البقرة / مدنية - ٢/ آية: ١٨٥) وما في معناها في السنة المطهرة نعتبره من القواعد المرجعية العليا في التشريع، وهي الأدلة الفوقية غير القابلة للتقيد ولا للتخصيص، خلافاً للمشهور بين الفقهاء الذي ذهب إلى أن أدلة العسر والحرج هي من الأدلة القابلة لورود المخصصات والمقيدات عليها كسائر العمومات والمطلقات.

وهنا نعيد التذكير بما أشرنا إليه في هذه الإجابات من أن هذه الظاهرة في التطبيق الفقهي هي من آثار النظرة التجزئية إلى الأدلة الشرعية وعدم ملاحظة الأبعاد الكلية والشمولية في الشريعة المطهرة، حيث يلاحظ الفقيه المشكلة الجزئية أو الرغبة الجزئية للمكلف، فيبحث له عن حلٍّ خاص لمشكلته أو ذريعة خاصة لرغبته، من دون أن يلاحظ أنه إذا طبقنا الحيلة الشرعية في مسألة كذا على كل المكلفين ماذا يبقى من الشريعة.

ولذلك فإننا ندعو إلى التمييز بين حالتين أو صيغتين لما يسمى (فقه الحيل الشرعية):

إحدهما: ما هو حيلة بالفعل، وهي التي تقوم على صيغ عقدية شكلية لا تتضمن إرادة حقيقية وقصداً جدياً لدى المتعاملين، أو تقوم على إحداث عناوين شكلية لتطبيق حكم شرعي مرغوب، أو تجنب الالتزام بحكم شرعي غير مرغوب. ثانيتهما: التطبيقات التي تتجاوز النص نتيجة لاعتبار أن الموضوع قد تغير، وهذا يستدعي تغيير حكم المسألة، ولا يكون في الموقف الفقهي اعتبار شكلي.

○ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الاحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلا في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكددها في سياق حديثه عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغت بالتدريج في منظور الفقيه، أم أن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة وإهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

□ لقد بلغت إيديولوجية الطاعة أو عقيدة الطاعة أوجها ونضجها في الخط الأشعري الذي بلغ نضجه في مجال امتزاج الفقه بالعقيدة وعلاقتها بالسلوك في فكر الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) حيث جعل ثقافة المسلم في المجال السياسي تقوم على أخلاق الطاعة للحاكم.

إن حق الطاعة لله سبحانه وتعالى أساس العقيدة الإسلامية، وبذلك تحرر الإنسان من عبودية الأشخاص والأشياء، ولكن حينما رفع شأن الحاكم غير المعصوم إلى مستوى فوق العصمة بحيث لا يراجع ولا يحاسب ولا يتقيد بشورى، انخفض وضع الإنسان وتحول إلى كائن مسلوب الحقوق، وقد أدى ذلك إلى آثار مدمرة في الحياة السياسية، حيث آل الوضع إلى أن من يثير أي سؤال حول شرعية هذا القرار أو ذاك من قرارات الحاكم، فضلاً عما إذا رفض تنفيذ القرار، فإنه يحكم بكونه خارجاً عن الجماعة، ويفقد هويته الإسلامية وانتماءه إلى الاجتماع الإسلامي. وقد أدى هذا دائماً إلى تشريع الاضطهاد لمن لا يتوافقون مع الحاكم والسلطة في آرائهم السياسية.

وفي هذا الشأن يلاحظ تأثير عقيدة (الفرقة الناجية)، التي بنيت على حديث (افتراق الأمة)، على موقف كل فريق تجاه الجماعات المذهبية الأخرى، وعلى موقف السلطة الحاكمة من الآراء والمذاهب المخالفة لها في الاتجاه الكلامي وفي النهج الاجتهادي (المذهبي)، حيث يحكم عليها بالبطان الكامل ويحكم على أتباعها بالضلال والمروق من الدين.

إن الذين صححوا هذا الحديث، الذي تجزم بأنه حديث موضوع أو محرف، والتزموا بمضمونه قد وقعوا فريسة لمقتضياته، ويبدو أن من لم يصححه قد تأثر بالمناخ الذي كونه هذا الحديث بين المسلمين.

ولنتصور تأثير هذا الحديث في وعي الإنسان المسلم على الشعور بوحدة الأمة الإسلامية، ولنتصور تأثيره حتى على الوحدة الوطنية، ولنتصور تأثيره على الموقف الشعبي من أية قضية من القضايا التي تواجه المجتمع.

إن هذه العقلية التي ينتجها هذا الحديث تدمر الأمة من الداخل في جميع تكويناتها: في تكوينها العام وفي تكويناتها الخاصة، وحينئذ فلنلاحظ أثر هذا الحديث على فكر الفقيه وعلى روايته لمصادر التشريع (السنة) وفهم القرآن، وعلى تعامله مع النصوص التشريعية، وأثر ذلك على منهج الاستنباط الفقهي الذي يجب أن يتسم بالعمومية والشمولية للأمة، لأنه إذ يستنبط فإنما يستنبط لجميع المسلمين وليس لاتباع مذهب الخاص.

علاقة عقيدة الفرق الناجية بقضية التخطئة والتصويب:

وإذا لاحظنا هذه القضية مقارنة بقضية (مسألة) التخطئة والتصويب، فنلاحظ أن القائلين بالتصويب هم الذين ينتمون إلى الخط الأشعري، وهم الذين يعتبرون كل الفقهاء مصيبين، وهذا يقتضي إعطاء الشرعية لجميع المناهج الفقهية ولجميع المسلمين، ولكن هذا لم ينعكس - في الماضي - على الموقف السياسي والموقف الديني من الآخرين، حيث إن القائلين بالتصويب - في الماضي - لا يعترفون بالإصابة إلا للمتممين إلى نفس المنهج الفقهي والكلامي، أما إذا لم يكونوا من المتممين إلى هذا المنهج الفقهي والكلامي فإن آراءهم الفقهية لا قيمة لها.

ونلاحظ أن المخطئة - وهم الشيعة الإمامية - الذين يقولون: بأن المصيب واحد وإن الآخرين مخطئون، يعترفون بإسلام جميع المسلمين، ويثبتون لهم حقوق الإسلام. لقد أدى هذا الموقف إلى أن العقيدة الأشعرية هي الحق الوحيد في الاعتقاد، وأن المنهج الفقهي المذهبي (عند الغزالي: المذهب الشافعي) هو المنهج الحق الوحيد في الفقه، وقد مثل كتاب (إحياء علوم الدين) هذه الظاهرة وعبر عنها، وجرى على نهجه من جاء بعد الغزالي.

وهنا ينبغي أن نذكر أن التيارات العقلية والروحية التي أوجدها كتاب (إحياء علوم الدين) وما جرى مجراه لم يقتصر تأثيرها، في المجال الفقهي وفي المجال الكلامي، على علاقة الإنسان بالسلطة وعلاقة السلطة بالإنسان، وعلاقة الإنسان بغيره والجماعة بغيرها، بل أثر أيضاً على علاقة الإنسان بالطبيعة وبحركة المجتمع، فשל المسيرة الحضارية، وهذا هو ما حصل في الوسط الشيعي أيضاً بتأثير ثقافة أعوزها وعي النظرة الإسلامية التي تحقق مبدأ التكامل بين الروح والمادة، وبين سعي الدنيا وسعي الآخرة،

وقد مثلت هذه الثقافة كتب غدت من مكونات الثقافة العامة عند النخبة وعند بسطاء الناس .

التمييز بين مجالات الطاعة :

يجب التمييز بين مجالات الطاعة وحالاتها .
نلاحظ أن مبدأ الطاعة راسخ في أساس المفهوم الديني على مستوى العبادات ، وعلى مستوى العلاقات البشرية .
أما على مستوى العبادات فالامر واضح ، والعبادة مظهر من مظاهر الطاعة لله سبحانه وتعالى .

وأما في مجال العلاقات فنلاحظ أنه لا بد من مراعاة مبدأ الطاعة في مجال علاقات الأسرة ، وكذلك العلاقات في نطاق حفظ النظام العام ، أيضا لا بد من مراعاة مبدأ الطاعة فيها .

أما في مجال العلاقة بين الإنسان والسلطة الحاكمة ، فلا بد من الاعتراف بوجود اختلال في حركة الاجتهاد الفقهي في المجال السياسي والعلاقات الانسانية في المجتمع . ولكن لا بد من التمييز في هذا المجال بين حقلين :

أحدهما : الطاعة للشخص في الدولة القائمة على القيادة الشخصية وعلى زعامة الفرد ، وهي الدولة السلطانية والتي لها نماذج معاصرة في العالم الإسلامي وغيره .
ثانيهما : الطاعة للقانون في دولة المؤسسات .

وموضوع النقد في مجال الاجتهاد الفقهي هو إلزام المسلم بالطاعة في الحقل الاول ، وأما اعتبار مبدأ الطاعة في الحقل الثاني فهو منسجم مع مبدأ الواجبات العامة في الشريعة .

وهنا نلاحظ أن الفقهاء الذين (شرعنوا) الطاعة للحاكم المستبد على قسمين :

قسم منهم أقر مبدأ الطاعة ؛ لانه إما جزء من مؤسسة الطغيان ، أو أنه خاضع للطغيان ، أي جعله الطغيان مشلول الإرادة .

وقسم عبّر عن اتجاه آخر في النظر إلى مشكلة الحكم الاستبدادي الذي يستمد شرعيته من شعار الديني ، وهؤلاء الفقهاء ينطلقون من رؤيتهم لمشكلة الفتنة في المجتمع ، حيث إن احتمالات الموقف تتشكل في وعي الفقيه على النحو التالي :

إذا لم يطع المواطن فماذا يعمل؟ رفض الطاعة يقتضي الدعوة إلى الثورة والعصيان، وقد تجنب غالب فقهاء الاتجاه الأشعري هذه الدعوة إلى الثورة وما يؤدي إليها، متذرعاً بالخوف من الوقوع في الفتنة، ومتمثلاً معتبراً في هذا الشأن بالتجارب التي مر بها الاجتماع السياسي الإسلامي في هذا المجال، في عصور السلطة الأموية والعباسية، حيث كانت تجارب الثورة مدمرة وفاشلة ومخيبة للأمل.

لقد وجهت حالة الطغيان فقهاءً بثلاثة مواقف:

- ١- الموقف الداعي إلى الطاعة. وهذا قسمناه إلى اتجاهين:
أ- فقه الطاعة الناشئ من كون الفقيه جزءاً من مؤسسة الطغيان، أو الناشئ من كون الفقيه ضحية للطغيان.
ب- وموقف الدعوة إلى الطاعة نتيجة للخوف من الوقوع في الفتنة، وتدمير النظام العام للمجتمع.

٢- الموقف الثاني الذي وجهت به سلطة الحاكم المستبد هو الدعوة إلى الثورة، وهذا النهج أدى إلى زج الاجتماع الإسلامي في مذابح مهلكة، وأدى إلى فشل الثورات برمتها، لم تنجح في تاريخ الإسلام أية ثورة إلا الثورة العباسية على الأمويين.

٣- الموقف الثالث كان هو الاتجاه الذي اعتمدته أئمة أهل البيت سلام الله عليهم، وهو فقه الإدارة والمقاطعة، لقد لاحظ أئمة أهل البيت عليهم السلام أن حفظ النظام العام ضرورة تقتضيها سلامة حياة الناس في الاجتماع الانساني السياسي، والمدني، فأجازوا التعاون مع الحاكم بمقدار ما يحفظ النظام العام، ولا يتحول بالتعاون إلى جزء من المؤسسة الحاكمة، وفيما عدا ذلك لم يشجعوا الاتجاه إلى الثورة، بل آثروا ما نسميه (موقف الاعتزال) أو موقف المحايدة، فلا يواجه النظام بالعنف، كما لا يحظى بالمساندة والعون، فالتعاون يقتصر على ما يقتضيه حفظ النظام، وفيما زاد على ذلك لا يتلقى النظام أية معونة ولكنه لا يواجه بأي عمل عنيف.

وفي نفس الوقت لا تكون النخبة الواعية المؤمنة عوناً للنظام على القوى التي تقاومه، لا تزج نفسها ولا تزج المجتمع في أعمال المقاومة للنظام، ولكنها لا تقف مع النظام ضد القوى التي تقاومه انسجماً مع المبدأ الذي وضعه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في الفقه السياسي في مثل هذه الحالة حينما قال عن الخوارج: (لا تقاتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه).

أما بالنسبة إلى ما ورد في السؤال من اهتمام القرآن بالحقوق والحريات، فإننا انطلاقاً من مبدأ (تكامل الشريعة) نرى أن اهتمام الفقيه في مجال الفقه السياسي يجب أن ينصب على معادلة متوازنة بين الطاعة وبين الحق والحرية، فكما لا يجوز أن يطغى مبدأ الطاعة على مبدأ الحق والحرية، كذلك لا يجوز العكس.

المجتمع السياسي السليم لا يقوم على الحقوق والحريات فقط، وهذا هو المنهج الفقهي الذي اعتمدته أئمة أهل البيت عليهم السلام.

إن الاجتماع السياسي السليم لا يقوم على فقه الحقوق والحريات فقط، إن الاجتماع السياسي السليم من وجهة نظرنا في الفقه السياسي الإسلامي يقوم على مبادئ: على احترام مبدأ الطاعة من جهة، وعلى احترام مبدأ الحقوق والحريات من جهة أخرى، أي على مبدأ الحق والواجب.

لقد عبر المنهج الذي دعا إليه وطبقه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في أيام دولته مثلاً حياً لهذا التصور، وهناك نصوص نظرية وتطبيقية موثقة في نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام في هذا المجال. وقد عبر عنه الأئمة المعصومون عليهم السلام بعد الإمام علي عليه السلام في نصوص كثيرة من السنة المروية عنهم.

وأما (الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار) كما جاء في السؤال فإنها - في نظرنا - تتحقق بالتركيز على إنشاء دولة المؤسسات التي لا يكون العنصر الشخصي ظاهراً فيها ومهيمناً عليها تحت أي شعار، بل تكون هذه الدولة دولة لا شخصية، سواء كانت دولة دينية أم وضعية.

الدولة تعبير عن المجتمع وليست تلخيصاً للمجتمع في شخص أو في هيئة محصورة، إن الدولة تتكون من مؤسسات من القمة إلى القاعدة أفقياً وعمودياً، وتدير المصالح الكبرى للمجتمع على هذا الأساس وبحد أدنى من تدخل السلطة وحد أوسع من حرية المبادرة الفردية.

إن الفهم الفقهي الصحيح - في نظرنا - لادلة الكتاب والسنة في المجال السياسي يكشف عن أن الاجتماع السياسي السليم في الإسلام لا يتحقق في الدولة الشديدة التمرکز، ولا يتحقق في الدولة التي هي أقوى من مجتمعها. إن الدولة في أحسن حالاتها هي التي تكون قوتها مكافئة لقوة المجتمع، أما الدولة التي هي أقوى من المجتمع فتشكل دائماً خطورة تحول السلطة إلى الطغيان.

○ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفریط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الأربعة أشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. أما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج ودخل بزوجه ثم سافر ولبت عشرين عاماً وتزوج امرأة أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها فليس لها أي حق في ذلك ما دام غائباً عنها. هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف﴾ (البقرة/ ٢٢٨) ﴿وعاشروهنّ بالمعروف﴾ (النساء/ ١٩) ؟ وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن، وهيمنته على التفكير الفقهي، كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟
لما لقد شرحنا آراءنا ومبانينا عن هذا الموضوع في كتبنا في (المسائل الخرجة في فقه المرأة) وخاصة في الجزء الثاني وهو (حقوق الزوجة).

ونحن نرى أن الفتوى الشائعة بالنسبة إلى الحقوق الجنسية للزوجة تفتقر إلى الدليل، وأن الشارع المقدس قد أوكل هذا الأمر إلى الحاجة الطبيعية. والاكتفاء بتيسير النفقة للزوجة، نفقة الطعام والشراب وما إليها مع اعتزالها أو هجرها جنسياً إلا بالمقدار الذي ذكره المشهور، أمر غير مشروع في نظرنا، لأنه معاشرة بغير المعروف، وهو يدخل في باب (الحيل الشرعية) غير المشروعة ومنطبق عليه عنوان (اتخاذ آيات الله هزواً)، بل لا بد من مراعاة حاجاتها الجنسية، وإذا طالبت بذلك ولم يستجب الزوج لطلبها أو عجز عن الاستجابة لطلبها، فإننا نفسح المجال أمام مطالبتها بالطلاق التي يجب على الزوج أن يستجيب لها؛ لأن إصراره على عدم الطلاق يدخل في باب (المضارة) ويخرج عن نطاق شرعية العلاقة الزوجية وهي (المعاشرة بالمعروف) التي هي شرط لثبوت ولاية الزوج على الطلاق في حالة احترامها، وأما في حالة (المعاشرة بغير المعروف) فإن الزوج، في نظرنا، يفقد ولايته على عدم الطلاق، وفي هذه الحالة تؤول السلطة على العلاقة الزوجية إلى الحاكم الشرعي إذا طالبت الزوجة بالطلاق، وفي هذه الحالة فإن الحاكم هو الذي يتولى الطلاق.

لقد فصلنا الدليل على ذلك في كتابنا الذي يمكن الرجوع إليه .

○ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم. لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خفت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف. ما هو أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفسارات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟ وكيف تنسج للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

□ نلاحظ أن هذه الظاهرة موجودة عند فقهاء الشيعة فقط ولا تظهر عند فقهاء المذاهب الأخرى إلا نادراً. كما وأنها أكثر شيوعاً عند الفقهاء المتأخرين منها عند الفقهاء المتقدمين. وهذه الظاهرة ناشئة من عدة أمور:

الامر الاول: النظر إلى الشريعة على أنها شريعة الافراد؛ لأن هذا الفقيه الذي يفتي بالاحتياط ينظر إلى الفرد الذي يمكنه أن يحتاط، أما لو رأى أن هذا الحكم موضوع للأمة أو لمجتمع بكامله فإن الاحتياط يصبح كارثة على المجتمع أو يصبح مستحيلاً، مثلاً الاحتياطات في قضايا علاقة المرأة بالمجتمع، وكذلك الحال في الاحتياطات في قضايا الاموال وقضايا المياه، وفي قضايا الوقت وغيرها، فهذا كله ناشئ من النظرة الفردية، وإلا فلو كانت نظرة الفقيه إلى الشريعة باعتبارها شريعة المجتمع لما آل الأمر في باب الاحتياطات إلى ما هو عليه الآن عند فقهاء المسلمين الشيعة المعاصرين.

الامر الثاني: هو أن الفقيه يتعاطى الافتاء بعقلية حذرة، ويعتبر - كما اعتبر أستاذنا الكبير السيد الخوئي (رض) - أن الفقيه لا يجب عليه أو لا يتعين عليه أن يبين الرخص،

بل عليه أن يبين الأحكام الإلزامية فقط، فيفتي في موارد الرخص بالاحتياط، كما أنه يتورع من الإفتاء في موارد عدم وضوح الدليل فيفتي بالاحتياط، وكان الأولى به أن لا يفتي في هذه الموارد، ليفسح المجال للمكلف بأن يبحث عن فقيه آخر يرجع إليه.

الأمر الثالث: هذه الظاهرة ناشئة في بعض الحالات من النظر لنصوص السنة باعتبارها مطلقات وعمومات ثابتة بصرف النظر عن خصوصيات الزمان، وفي حالات أخرى من التأثير بالإجماعات وبالشهرات التي لم يقدّم دليل على حجيتها.

ونحن نرى أنه لا يجوز إخضاع حياة المجتمع لهذه النظرة المتحفظة والحذرة، بل لابد من أن يكون هناك وضوح في المنهج الفقهي وفي الأحكام الشرعية للمجتمع.

إننا نرى اتباع المنهج السائد في البحث الفقهي الاجتهادي، ولكن هذا لا يعني الجمود، بدعوى أن هذا المنهج لا يقبل ولا يستوعب النظرات التجديدية.

نحن لا نوافق إطلاقاً على اعتماد المناهج الغربية في استنتاج النص باتباع المناهج اللسانية في اللغة وما إلى ذلك؛ لأننا نعتبر أن هذه المناهج تنتمي إلى مناخ ثقافي وحضاري مختلف عن ثقافة وحضارة الإسلام من جهة، وتنتمي إلى مناخ لغوي وطبيعة لغوية مختلفة عن اللغة العربية من جهة أخرى، ولا يمكن التعامل مع نصوص الوحي القرآني بهذه المناهج، ولكن مع اتباعنا للمنهج السائد الذي عبر عنه الإمام الخميني (رض) بـ (منهج الجواهري) أو المنهج التقليدي ونعتبره منهجاً صحيحاً من حيث الأساس والمبدأ، ولكنه قابل للتحديث أو قابل للتغيير.

نحن نتبنى وجهة نظر الإمام الخميني (رض) الذي يقول: (إنني أومن بالفقه التقليدي وبنمط اجتهاد الجواهري، ولا أرى جواز التخلف عنه، وأعتقد أن الاجتهاد صحيح بهذه الصيغة، ولكن ذلك لا يعني أن الفقه الإسلامي غير متجدد، إن الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، والمسألة التي كان لها في القديم حكم في الظاهر يمكن أن يكون لها حكم جديد من خلال العلاقات الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في نظام من الأنظمة).

إننا نوافق على هذا الفهم الذي يراعي المعايير الضرورية لممارسة عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، ويحترز من الوقوع في فخ الحداثة.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

د. طه جابر العلواني

○ ما هو المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي «السني»، وما هي أهم التطورات التي يمكن ملاحظتها في هذا المسار، وأين يقع جهد الشاطبي وابن عاشور من ذلك المسار؟

□ إن الشرائع التي سبقت «الشريعة الإسلامية الخاتمة» كثيرا ما شابها إصر وخرج وأغلال، وخالطت بعض أحكامها قيود كان لها ما يبررها من عناد تلك الأمم، وتعاليتها على أنبيائها لدرجة القتل، وتفلتها الدائم المستمر من الالتزام بشرائعها ووحى الله تعالى لرسولها وأنبيائها، فقد يحرم على تلك الأمم الطيب، وقد يلزمون بالثقل الشديد الحرج عقابا لهم وتأديبا، وانتقالا من الأخف اليسير الذي استكبروا عنه إلى الأثقل الذي يشق عليهم ولا مناص لهم من فعله، والناظر في «الشريعة العتيقة» شريعة بني إسرائيل يجد نماذج كثيرة لذلك، خاصة فيما جاء متأخرا من تلك التشريعات، وقد أوضح القرآن المجيد لنا هذا في نحو قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا﴾ وأخذهم الربا وقد نهوا عنه ... ﴿ (النساء: ١٦٠-١٦١).

ولذلك فإن السيد المسيح عليه السلام في معرض حصّهم على الإيمان به واتباع رسالته قال لهم: ﴿... ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾ (آل عمران: ٥٠). وقد يكون التشديد عليهم لتجاهلهم المعجزات الحسية الكثيرة التي كانت تأتي على أيدي رسلهم بناءً على طلبهم، وبعد الوعود المؤكدة منهم بأنهم سيؤمنون إذا استجاب الرسول

لهم وجاءهم بتلك الخوارق، أو تأتي إليهم ابتداء منه تعالى كشق البحر وضرب الحجر بالعصا لتنفجر منه عيون جارية على عدد أسباط بني إسرائيل، وإنزال المن والسلوى عليهم، وإنزال المائدة وغير ذلك من معجزات حسية جاءت لصالحهم، وللتنكيل باعدائهم كشق البحر لحمايتهم من فرعون، وإغراقه وجنوده. فهذه الخوارق الحسية حين تقابل بالجحود والتنكر والإعراض لا غرابة في أن يؤخذ القوم بالشدة في التشريع وفي العقاب الشديد عند ارتكاب الذنب والمخالفة فهم أهل لذلك، وقد قامت الحجة عليهم. والتشريع حين يكون منطلقه الزجر والتأديب والردع والعقاب، ليدققهم الله - تعالى - بعض الذي عملوا، وليذيقهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلمهم يرجعون، فذلك الزجر هو مقصده الأهم، وقد تخفى مقاصده الأخرى على المكلفين، بل قد يكون خفاء مقاصده على المكلفين جزءاً من عمليّات الردع والزجر والتأديب لهم على عنادهم وتمردهم على الله - تعالى - في القيام بالأخف الذي لم يفعلوه فيأتيهم بالاثقل مع خفاء الحكمة لينقلهم من مرتبة الإنسان المختار المستخلف إلى مرتبة المخلوق المسخر الذي يفعل الشيء دون وعي لحكمته، أو إدراك لمقاصده، وبذلك يفقد أهم فرق بين الإنسان المستخلف والبهائم والأشياء المسخرة؛ ولذلك شاعت في تلك الشريعة الإسرائيلية وما سبقها فكرة «التعبّد»^(١) مقابل «العبادة»، فالتعبّد فيه معاني الإخضاع والإذلال وضرورة ظهور الانكسار ولو فيما لا يعقل معناه، في حين تكون «العبادة» اختياراً عقلياً وقلبيّاً قائماً على إدراك واع لطبيعة العلاقة بين الإنسان العابد وربّه، يقبل عليها لأنه يجد نفسه وكيّنوته فيها، ولعل هذا هو المعنى الذي يؤخذ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «أرحنا بها يا بلال» في حين يقول المكلف المستدل : أرحنا منها. إضافة إلى أنه المقصد وراء مبدأ الأمانة - «أمانة الاختيار» التي وردت في قوله تعالى : ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال ...﴾ (الأحزاب : ٧٢).

إن الله - تبارك وتعالى - يحكي لنا موقفاً عن بني إسرائيل فيه الكثير من الدروس، والجليل من العبر : ﴿ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا ...﴾ (البقرة : ١٩٣) فأتى الأمر يصدر بهذه الطريقة أن يدرك الخاضع المستدل له حكمة، أو يعرف له مقصداً أو غاية؟!!

الاجتهاد والتخفيف :

أمّا الشريعة الإسلامية فمنذ اللحظة الاولى أعلنت تجاوزها للإصر والأغلال، ورفعها للحرَج، والالتزام بحل الطيبات وتحريم الخبائث، فاختلفت عمّا سبقها من الشرائع، وأخذت طريقاً آخر مغايراً تماماً لسبيل تلك الشرائع، فهي منذ اللحظة الاولى أعلنت أنّ لها مصدرين لا ثالث لهما، وهما: الوحي، والاجتهاد. ولذلك كانت شريعة اصطحب فيها العقل والسمع، والرأي والشرع لينبأ متعاضدين متكاتفين قواعد الشريعة ودعائمها، فإذا جاء الوحي «بفقه الدين» جاء الاجتهاد «بفقه الدين»، وما التدين إلا الدين حين يتعامل البشر معه في واقعهم المعيش؛ وهنا نستطيع أن نفقه الحكمة الإلهية في التعبير «بمنكم» ووضعها موضعها من الآية في قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (المائدة: ٤٨)، فكان الشريعة والمنهاج لم تأتيا إليكم من خارج، بل هما منكم؛ لما لكم من نصيب كبير في بلورة كل منهما، فأنتم هنا لستم «المحكوم عليه» كما يعبر الأصوليون، بل حاكم أيضاً من خلال دوركم في فهم القيم، وتنزيلها على الأفعال والاحداث ومن حيث فقه التدين. ولذلك فإن فكرة «التعبد» بمعنى «اللامعقول» من الدين فكرة لا تنتمي إلى الإسلام ولا تقبل بين المسلمين. ولذلك فإن المنحى المقاصدي منحى ثابت وأصل في هذه الشريعة الخاتمة، بل هو واحد من أخص خصائصها الكثيرة لا يستطيع تجاهله من لديه أدنى إلمام بتلك الخصائص.

وليتضح ذلك أود ملاحظة ما يلي، إذ منه سيتضح لكم وللقرءاء المنحى التعليلي الذي يعد المنطلق الأساس للفكر المقاصدي، كما سيتضح لكم كيف طرأ الانحراف عنه وفيه!!

التعليل لغة :

«العلة» - بالكسر - : معنى يحلُّ بالحلِّ فيتغيَّر به حال المحلِّ، ومنه سمي المرض «علة». و «العلة»: الحدث يشغل صاحبه عن وجهه، كأن تلك «العلة» قد صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول.

و«المعلل»: دافع جابي الضرائب بالعلل.

و«التعلُّة والعُلالة»: ما يُتعلَّل به.

و«علَّه تعليلًا»: لها به.

و«هذا عِلَّةٌ لهذا» - أي: سبب^(٢).

و«اعتلَّ»: إذا تمسك بحجة^(٣) ذكر معناه الفارابي .
و«أعلَّه»: جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء، واعتلا لا تهم^(٤) .

التعليل اصطلاحاً:

تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر . وقيل: إظهار عليّة الشيء، سواء أكانت تامة أم ناقصة^(٥) .

والأصوليون عرّفوا العلة بقولهم: هي «الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف» من دفع مفسدة أو جلب منفعة .
وللعلة أسماء منها: السبب، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضى، وغيرها، وهذه الأسماء يطلق كل منها على العلة باعتبار معين .
وتستعمل العلة أيضاً بمعنى: السبب، لكونه مؤثراً في إيجاب الحكم، كالقتل العمد والعدوان سبب في وجوب القصاص .

كما تستعمل العلة أيضاً بمعنى: الحكمة، وهي الباعث على تشريع الحكم أو المصلحة التي من أجلها شرع الحكم .

هذا ومن الواضح أنّ التعليل كان ظاهراً بيننا في الكثير من آيات القرآن العظيم، كما هو ظاهر كذلك في أحاديث كثيرة فالله - سبحانه وتعالى يقول - معللاً إيجاد العباد: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: ٥٦) . ويعلل إرسال الرسل بقوله: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء: ١٦٥) .
وعلل تشريع القصاص بحفظ النفوس: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة: ٣٢) .
وعلل بعض التشريعات الخاصة كتعليل أمر الله لرسوله بالزواج من زينب بقوله: ﴿لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم﴾ (الأحزاب: ٢٧) وغير ذلك كثير .

كما علل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمورا كثيرة نصا وإيماء، فمنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كنت قد نهيتكم عن لحوم الاضاحي من أجل الداقة، فكلوا وادّخروا»^(٦) . ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(٧) .

ولقد أدرك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآل بيته ذلك فساروا

عليه، ونهجوا نهجه، والمتتبع لاجتهادات الصحابة، وطرائق استنباطهم يلاحظ - بوضوح - بناء معظم ما قالوا به على التعليل بالمصلحة، أو سد الذرائع، ودفع المفسد، وتوقف العمل بالحكم لزوال علته^(٨) وغير ذلك. وقد أعدّ الشيخ مصطفى شلبي رسالته للدكتوراه في «تعليل الأحكام»، وطبعت عدة مرات، وتتابع بعدها دراسات أخرى تناولت قضايا العلة والتعليل من جوانب مختلفة.

ومع ذلك فقد اختلفت اتجاهات الأصوليين في تعليل نصوص الشارع على مذاهب نجملها في اتجاهات أربعة، ثم نفصل بعضها:

- ١- إن الأصل عدم التعليل، حتى يقوم الدليل عليه.
- ٢- إن الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه، حتى يوجد مانع عن البعض.
- ٣- إن الأصل التعليل بوصف، ولكن لا بد من دليل يميز الصالح من الأوصاف للتعليل وغير الصالح.

٤- إن الأصل في النصوص التعبد دون التعليل.

وقبل الشروع في بيان تفاصيل مذاهبهم في ذلك نود أن نوضح أن شيوع كلمة التعليل وظهورها كمصطلح أصولي لم يظهر بشكل واضح إلا في عصر التمدد الفقهي، وقد كان لمباحث الإمام الشافعي الأصولية، والضوابط - التي تولى إيضاحها ونقده للتوسع في استعمال الرأي وحصره الاجتهاد في القياس الأصولي - أثرها في دفع العلماء إلى البحث في التعليل، والنظر في ماهيته، والعمل على ضبط قواعده وتحديد مسالكه وطرائقه لخدمة قضية القياس ثم المصلحة عند القائلين بها، لا سواهما.

لكن من الملاحظ أن مذاهب الأصوليين في «التعليل» قد تأثرت إلى حد كبير بمذاهبهم الكلامية: فالذين ساغ في مذاهبهم الكلامية «تعليل» أفعال الله - تعالى - وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يحدشه - كان التعليل - في نظرهم مفهوماً ينسجم مع هذا المذهب الذي تبناه أو ذهبوا إليه.

والذين رأوا أن القول «بالتعليل» - هو نفسه القول «بالغرض» الذي ينافي التوحيد وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفاً آخر. يتفق مع مذهبهم ذاك^(٩).

خلاصة مذهب المعتزلة:

والمعتزلة يرون: أن لكل معلول علة مؤثرة بذاتها أنى وجدت أنتجت شيئاً مشابهاً

دون حاجة إلى شيء آخر، فالعلة - عندهم - وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، ويعبر عنه تارة «بالمؤثر» وتارة «بالموجب» وهذا بناء على مذهبهم الكلامي وقولهم «بالحسن والقبح العقليين» و «وجوب الاصلح».

خلاصة مذهب الأشاعرة:

مذهب الأشاعرة أن لا وجود لشيء - على الحقيقة - إلا واجب الوجود لذاته، والاسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات، والفعل يستند وجوده إلى القدرة - التي تنتهي إلى مسبب الاسباب، فهو سبحانه الخالق للعلة وأثرها معا، لا يشاركه في الخلق غيره، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق - كلهم - الجنة لم يكن حيفا، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا.

فالواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضيه^(١٠)، ولذلك فإن جمهورهم على أن العلة العقلية غير مؤثرة إلا على معنى جريان سنة الله - تعالى - بخلق آثارها عقبها، وأما العلة الشرعية - فهي مجرد أمارات لإيجاب الله - تعالى - الاحكام عندها.

وهم لا ينكرون أن الله - تعالى - قد أناط المصالح بها تفضلا منه وإحسانا، ولكنهم يقولون: لو شاء لجعل المصلحة في ضد ذلك، وأن له - سبحانه - أن ينيطها بهذا الحكم، أو سواء ولو لم يفعل لم يكن ذلك عبثا.

وذلك تخلصا من مخالفة ما يذهبون إليه من منع تأثير الحادث في القديم، والعلة حادثة والحكم قديم، فلا يجوز تعليل القديم بالحادث، فأفعاله - تعالى - لا تعلل بالأغراض، والاحكام لا تتبع الحكم والمصالح، وإن كانت هذه الحكم والمصالح من ثمراتها ولكنها ليست غائية لها.

وكل الآيات الكريمة، التي جاء التعليل فيها صريحا يؤولونها بهذا، أي أن ما علل به ليس غرضا ولا علة غائية، ولكنه يشتمل عليه الحكم فقط^(١١).

أو أنه من قبيل الاستعارة التبعية تشبيها لها بالأغراض والبواعث^(١٢). ولذلك فقد صرح جمهورهم: «بأنه لا يجوز التعليل مطلقا»^(١٣).

خلاصة مذهب الماتريدية :

يرى الماتريدية : أن أفعال الله - تعالى - معللة بمصالح العباد ، ويخالفون المعتزلة بأن الأصلح غير واجب عليه تعالى - وإنما هو التفضل منه جل شأنه والإحسان - الذي يجري مجرى السنة الإلهية .

ويشددون النكير على من لا يقولون بذلك ، يقول صاحب التلويح : (وما أبعد من الحق قول من قال : إنها غير معللة بها ، فإن بعثة الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لا هتداء الخلق ، واطهار المعجزات لتصديقهم ، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة . وقوله تعالى : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات : ٥٦) ، وقوله تعالى ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله﴾ (البينة : ٥) وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا . وأيضا : لو لم يفعل لغرض - أصلا - : يلزم العبث^(١٤) .

ويرد حجة المانعين للتعليل تنزيها له - سبحانه - عن الغرض بأن الغرض عائد إلى العبد لتحقيق نفعه ، أو لدفع الضر عنه ، ولذلك فإن المحذور الذي يخافون الوقوع به من القول بالتعليل غير وارد : فالعبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جل شأنه^(١٥) . وذلك لإجماع العقلاء على أن ما عدا الواجب - جل شأنه - لا يصلح أن يكون مصدرا لآثار للبرهان القطعي الدال على ذلك ، فتوقف التأثير في المعلولات على العلة شرعية كانت أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه ، فمنفعة تعليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم^(١٦) ، وستجد التأثير السلبي البالغ لهذا الاتجاه على تشكيل وبناء فكرة المقاصد فيما بعد .

خلاصة مذهب الحنابلة :

لم نعثر على كلام صريح في التعليل للإمام أحمد ، وأما أتباعه فقد اختلفوا في هذا ، وتعددت أقوالهم .

فالقاضي أبو يعلى يقول : «ولا يجوز أن يفعل الله - سبحانه - الشيء لغرض ولا لداع . خلافا للقدرية والبراهمة والثنوية وأهل التناسخ وغيرهم من طوائف البدع . والدليل عليه : أن الأغراض والعلة لا تجوز إلا على من جازت عليه المضار والمنافع ، ويكون محتاجا»^(١٧) .

وورد في المسودة: «... قد أطلق غير واحد - من أصحابنا - القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع: أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام، فهي تجري مجرى الاسماء.

ثم قال: وهذا الكلام ليس بصحيح على الإطلاق، والكلام في حقيقة العلل الشرعية فيه طول، ذكر ابن عقيل وغيره: أنها وإن كانت أمارات فإنها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد وليست من جنس الامارات العاطلة الساذجة العاطلة عن الإيجاب»^(١٨).

أما «العلل العقلية» - فقد قالوا فيها: القياس العقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع.

وبهذا قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين، من أهل الإثبات ... وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر - فيما ذكره ابن عقيل: إلى أن حجج العقول باطلة، والنظر فيها حرام، والتقليد واجب.

وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول^(١٩).

وأما أحمد بن عبد السلام - فإنه يجعل القول بالتعليل مظهرا من مظاهر التوحيد الهامة، وذلك أثناء كلامه عن التعليل بأكثر من علة، حيث أشار إلى وجوب تظافر العلل وعدم جواز استقلال علة واحدة بالتأثير، إذ إن الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، فيقول: «لا يكون في العالم شيء بالفعل موجود عن بعض الأسباب إلا يشاركه آخر له، فيكون - وإن سمي علة - مقضية سببية، لا علة تامة، ويكون كل منها شرطا للآخر. كما أنه ليس في العالم سبب إلا وله مانع يمنعه في الفعل، فكل ما في المخلوق مما يسمى علة أو سببا أو قادرا أو فاعلا أو مؤثرا فله شريك هو له كالشرط، وله معارض هو له مانع وضد، وقد قال سبحانه: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ والزوج يراد به النظير المماثل، وال ضد المخالف وهذا كثير، فما من مخلوق إلا له شريك وند، والرب - سبحانه - وحده هو الذي لا شريك له ولا ند ولا مثل، ولهذا لا يستحق غيره أن يسمى خالقا ولا ربا ونحو ذلك، لأن ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع وليس ذلك إلا لله وحده»^(٢٠).

ويستطرد قائلا: (... ولا يكون في المخلوق علة إلا ما كان مركبا من أمرين فصاعدا، فليس في المخلوقات واحد تصدر عنه علة: فضلا عن أن يقال: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بل لا يصدر من المخلوقات شيء إلا عن اثنين فصاعدا، يشير إلى

«نظام الزوجية». وأما الواحد الذي يفعل - وحده - فليس إلا الله، فكما أن الوجدانية واجبة له، لازمة له فالمشاركة واجبة للمخلوق لازمة له، والوجدانية مستلزمة للكمال، والاشتراك مستلزم للنقصان^(٢١).

فأنت ترى أنه قد اعتبر - بكل وضوح - التعليل من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها. ويشير إلى أن الإمام أحمد يأخذ بالتعليل مسترشدا بما نقل عنه في بعض ما يغلظ تحريمه - من قوله: (هذا كلحم خنزير ميت)^(٢٢).

كما نقل ابن القاسم عنه: أنه ذهب إلى أنه لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلا قياسا على الذهب والفضة، وهذا ظاهر في أنه قد علل تحريم الربا في النقدين، ثم قاس عليهما الحديد والرصاص^(٢٣).

وابن تيمية لا يرى حرجا باعتبار العلة مؤثرا وباعثا وداعيا - فيقول: (إنّ المؤثر الواحد سواء كان فاعلا بإرادة واختيار أو طبع، أو كان داعيا إلى الفعل، وباعثا عليه - متى كان له شريك في فعله وتأثيره كان معاونا ومظاهرا له)^(٢٤).

ويقول - أيضا - : (إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم - فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة - فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع: أنّ الشارع يحرمه، لا سيما إذا كان مقضيا إلى ما يبغضه الله ورسوله).

ويقول ابن القيم: (فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها). فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل^(٢٥).

ومن طرائف تعليقات ابن تيمية قوله: (مررت أنا وبعض أصحابي، في زمن التتار بقوم - منهم - يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنّما حرّم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال فدعهم)^(٢٦).

وقد نص أحمد وإسحاق والأوزاعي وغيرهم: على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وملاحظة التعليل في هذا ظاهرة، خوفا من لجوء الحدود إلى الكفار عن ردة أو للتخلص من الحد.

الخلاصة:

جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم ذهبوا: إلى أن أحكام الشرع معللة بجلب المصالح للعبد دنيوية أو أخروية، ودرء المفاسد عنه بكل أنواعها، سواء منها ما كان معقول المعنى، وما لم يكن كذلك، ولم يخالف في هذا إلا بعض الظاهرية، وحتى هؤلاء عند التحقيق وتحرير موضع النزاع معهم بدقة، يثول الخلاف معهم إلى اللفظ.

ولا نزاع بين القائلين بالقياس في تعليل كل ما يجري فيه القياس، وذلك: لأن العلة ركن من أركان القياس عند الأكثرين، وأعظم أركانه لدى الجمهور، بل عداها بعضهم ركن القياس الوحيد، وما عداها - من الأركان - ليس إلا شروطا لها.

كما اتضح أن من الممكن ادعاء الإجماع السني على القول في تعليل الأحكام، وملاحظة كل ما يمكن للعقل البشري أن يلاحظه أو يصل إليه، من وجوه العلل والحكم والمصالح العائدة للعباد في أحكام الشارع الحكيم.

وقد يتحفظ بعضهم مثل الإمام أحمد فلا يعتبر العلة المستنبطة حين تصادم نصا أو تخرج عليه، ويرى فيها في هذه الحالة علة غير معتبرة، وأن المستدل قد أخطأ العلة، فعليه مواصلة البحث والاستمرار في الجهد ليصل إلى العلة المعتبرة؛ لكن هذا لا يضر باتفاقهم على ضرورة التعليل والكشف عن المقاصد والحكم والأسباب، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل.

وهنا يستوقفنا أمران، أولهما: ربط قضية التعليل بالقياس، وجعل القياس المستفيد الأول والآخر من التعليل. فكما صادر الإمام الشافعي الاجتهاد - كله - للقياس وحصره به، وقال: «الاجتهاد - هو القياس»^(٢٧)، نجد أنهم قد صادروا التعليل للقياس وربطوه به ربطا محكما، بحيث لم يعد الحديث عن دوره في التشريع خارج هذه الدائرة - دائرة القياس - إلا حديثا في الفضائل وعنها.

الأمر الثاني: ربط العلة نفسها منصوصة أو مستنبطة بالنص، وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة باعتبار الأخيرة وصفا غير منضبط، الاليق به أن يلحق في مجالات الفضائل؛ لا التعليل الفقهي المنتج، وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق. وبهذه الطريقة لم تعد قضية «التعليل» قادرة على بلوغ المدى الأخير بحيث تقود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلي، بحيث يكون القياس بعض تجلياته أو واحدا منها.

بناء الفكر المقاصدي والمنطلقات الأساسية :

ولكي يتبلور «الفكر المقاصدي الكلي» كان ينبغي الانطلاق من مبادئ «العهد والاستخلاف والامانة والابتلاء، ثم التسخير» لبناء القيم العليا، وتوجيه البحث والنظر - كله - باتجاه الكليات النازمة للجزئيات والفروع.

هذه المبادئ الاساسية : «العهد والاستخلاف والامانة والابتلاء ثم التسخير» لم يعهد من الفقهاء الالتفات إليها بالقدر الذي تستحقه، وربطها في مجالات «الاستثمار والاستنباط» الفقهي، بل كان الذين يلتفتون إليها أكثرهم من أهل العرفان والتصوف والاخلاق ومن إليهم. ولو قدر لهذه المبادئ أن تأخذ مواقعها المناسبة لدى الفقيه، لاخذت بيده نحو مركزية «الفعل الإنساني» ومحوريتها في القضية الفقهية، ولأدى ذلك إلى تغيير كبير في طبيعة النظر الفقهي. «فأصول الفقه» جعلت محور التركيز ومركزه هو: «الحكم الشرعي» وفسرته بأنه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»^(٢٨)، ثم جعلت أركان الحكم: الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم به، والمحكوم عليه، ومع التسليم لهذا المنحى، من حيث الجملة، غير أن الإنسان - على ذلك - يكون هو المحكوم عليه، وتصرفه، هو محل الحكم - المحكوم فيه - فالمرکزي هنا هو «الحاكمية» التي يستدعيها التقسيم فورا، لتأخذ موقعها في المركز، وكذلك سائر ما يتعلق بها. ويصبح الإنسان متلقيا، دور فعله يشوبه الكثير من الظلال التي يليقها هذا التقسيم، في حين أن الإشعار بمركزية الفعل الإنساني يستدعي فورا بيان مصادر التقويم، ومعايره، وكيفية الحكم عليه، إضافة إلى بيان حقيقة الفعل الإنساني وماهيته، وآثاره المتنوعة من مختلف الزوايا، وبشكل لا يسمح لذلك الجدل الكلامي العقيم أن يشغل من العقل المسلم تلك المساحة. ولو تم هذا في الدائرة الفقهية لربما وفر على الأمة وعلماؤها ذلك الجدل السقيم حول «أفعال العباد» وخلقها، وما جرّه ذلك من جدل حول الجبر والاختيار، وجدل أشدّ عقما وسقما منه حول الإرادة: إرادة الله وإرادة الإنسان إيقاع الفعل ونحوه، وحقيقة كل منهما، وكذلك الجدل حول الاستطاعة والقدرة، وعلاقة كل منهما بالوقت. والناظر في جدل المتكلمين والحكماء في كل تلك الأمور يصيبه اضطراب شديد في فهم ذلك كله، وبشكل قد يؤدي به إلى الاستسلام للجبر والقعود والحيرة والاضطراب^(٢٩).

اما إذا انطلقنا من منظومة مبادئ «العهد والامانة والاستخلاف والابتلاء» المقرونة «بتسخير» الله تبارك وتعالى لكل ما في الارض والسموات للإنسان فإن «الفعل الإنساني» يبرز باعتباره: تصرفات الإنسان - كلها - الصادرة عن إرادته الحرة، والدواعي والدوافع المتولدة فيه لتحقيق أهدافه، فهذا الفعل هو الذي من أجل تصويبه وتسديده وجعله فعلا عمرانيا وقع العهد بين الله والإنسان: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ...﴾ (الاعراف: ١٧٢)^(٢٠)، أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وصنعه، فبالإشهاد كانوا كأنهم قالوا: بلى، وإن لم يكن هناك قول باللسان. ولذلك نظائر منهم قوله تعالى: ﴿فَتَالِ لَهَا وَلِلْأَرْضِ آتِثًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١١)، وهو عهد حصل بالخطاب التكويني، أي بجعل معناه في جبلة كل نسمة وفطرتها^(٢١).

ومن أجل تحقيق الاختيار والإرادة الحرة فيه تم ائتمان الإنسان على أفعاله مثل ائتمانه غريزيا على جوارحه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ...﴾ (الاحزاب: ٧٢)، لما بين عظم شأن طاعة الله ورسوله، ببيان مآل الخارجين عنها من العذاب الاليم، ومنال المراعين لها من الفوز العظيم، عقب ذلك ببيان عظم شأن ما يوجبها من التكليف الشرعية وصعوبة امرها بطريق التمثيل، مع الإيذان بأن ما صدر عنهم من الطاعة وتركها صدر عنهم بعد القبول والالتزام، وعبر عنها بالامانة تنبيها على أنها حقوق مرعية، أودعها الله تعالى المكلفين، وائتمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقيها بحسن الطاعة والانقياد، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها، من غير إخلال بشيء من حقوقها، وعبر عن اعتبارها بالنسبة إلى استعداد ما ذكر من السماوات والارض وغيرها بالعرض عليها، لإظهار مزيد من الاعتناء بأمرها، والرغبة في قبولهن لها، وعن عدم استعدادهن لقبولها بالإباء والإشفاق منه، لتسهيل أمرها، وعن قبولها بالحمل لتحقيق معنى الصعوبة المعتبرة فيها بجعلها من قبيل الاجسام الثقيلة ... روما لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتمثيل وتوضيحه^(٢٢). ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ أي التكليف، وهو الامر بخلاف ما في الطبيعة ... وسمى امانة لأن من قصر فيه فعليه الغرامة، ومن وفر فله الكرامة^(٢٣).

وعلى دعامتي العهد والائتمان قام مبدأ «ابتلاء» الإنسان في أفعاله: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ...﴾ (الملك: ٢)، والمراد أنه أعطاكم الحياة التي تقدرون بها على

العمل وتستمكنون منه، وسلط عليكم الموت الذي هو داعيكم إلى اختيار العمل الحسن على القبيح، لأن وراءه البعث الذي لا بد منه^(٢٤). وتقديم الموت (في الآية) لأنه ادعى إلى إحسان العمل^(٢٥).

حتى إذا وضحت الدعائم الثلاث جاءت المهمة الكبرى مهمة «الاستخلاف»: ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾ (يونس: ١٤)، ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...﴾ (البقرة: ٣٠)، «إنما سماه خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه، وهو (هذا الرأي) مروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدي، وهذا الرأي قد تأكد بقوله (لداود): ﴿إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾ (ص: ٢٦)^(٢٦)، «أي جاعل في الأرض مدبراً يعمل ما نريده في الأرض»^(٢٧).

وهنا يوضح الباري تبارك وتعالى ارتباط «التسخير» - تسخير الكون بكل ما فيه للإنسان - بتلك المبادئ الأساسية: «العهد والأمانة والابتلاء والاستخلاف» لتزول أية أوهام قد تراود الذهن الإنساني حول «العبث والسدى» في الكون والوجود، بحيث يتوقع من الإنسان أن ينزه فعله - أيضاً - عن العبثية والسدى. قال تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً...﴾ (الجن: ١٣) «أي سخر لعباده جميع ما خلقه في سماواته وأرضه مما تتعلق به مصالحهم وتقوم به معاشهم»^(٢٨). وقال تعالى: ﴿وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ (البقرة: ٢٩) «للتقوا به على طاعته، لا لتصرفوه في وجوه معصيته، وقال أبو عثمان: خلق لك كل شيء وسخره لك لتستدل به على سعة جوده، وتسكن إلى ما ضمنه لك من جزيل عطائه في المعاد، ولا تستكثر كثير بره على قليل عملك، فقد ابتدأك بعظيم النعم قبل العمل وهو التوحيد».

حقيقة الفعل

«الفعل الإنساني» هو تلك التصرفات التي تصدر عن الإنسان بإرادته واختياره، تلبية لدواعيه ودوافعه التي تنشأ فيه. وعلى هذا الفعل وبآثاره يقوم العمران ويتحقق التوحيد والتزكية، وهذا الفعل إما أن ينسجم مع العهد الذي أخذه الله تعالى على عباده، ويحقق هدف الاستخلاف، ويقوم بحق أمانة الاختيار، وينجح في اختبار الابتلاء، ويكون مؤهلاً للتسخير الإلهي للكون له، أو لا يكون كذلك. فما كان كذلك، أي

وافق العهد الإلهي، وحقق هدف الاستخلاف، وكان منسجما مع أمانة الاختيار، ومؤديا للفلاح والنجاح في الاختبار والابتلاء فهو الحسن، وما لم يكن كذلك فهو القبيح. ولكي لا يضطرب الإنسان أو يتحير في تحديد ما هو حسن وما هو قبيح فقد عزز الله سبحانه وتعالى طاقات العقل في الإنسان برسالات الرسل والوحي إلى الأنبياء، لتضافر رسل الخارج مع العقل باعتباره رسولا من داخل الإنسان في الوصول إلى تلك الغاية، فالعقل الإنساني هو الموضوع الأساس والمحور الأهم الذي استهدفت رسالات الرسل والأنبياء تقويمه وتصحيحه وتسديده، وجعله بحيث يحقق في الإنسان التوحيد، ويقيم حياته على التزكية، ويمكنه من إقامة العمران.

إن اعتراض الملائكة على ترشيح الإنسان لمهمة الخلافة في الأرض بني على إدراكهم أن طبيعة الإنسان مزدوجة فيها الاستعدادات الفطرية للخير، وفيها دوافع غريزية قد تجعله إلى الشر أميل: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (البقرة: ٣٠)، حرية الاختيار لديه قد تجعله يختار الإفساد وسفك الدماء، وحين رشحوا أنفسهم لتلك المهمة، لأنهم ﴿لَا يَعْبُدُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحریم: ٦٠)، لكن العليم الخبير - جل شأنه - يعلم أن طبيعة الأرض وما فيها من ازدواج وقيام كل ما فيها على «نظام الزوجية»^(٢٤) تقتضي أن يكون الإنسان هو المستخلف فيها، وممكنه من النجاح في اختبار الترشيح، في حين فشلت الملائكة في ذلك.

القيم العليا والمقاصد الكبرى:

واستمرار لنعمة تعليم آدم الأسماء؛ تابعت الأنبياء والرسل يحملون الوحي الإلهي لمساعدة الإنسان على توجيه فعله باتجاه القيم التي تمثل المقاصد العليا التي استخلف لتحقيقها، وهي «التوحيد، والتزكية، والعمران». إذ إن هذه القيم الثلاثة تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، والمبادئ الأصلية، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياسا لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا الثلاثة وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران. وهذه المقاصد الثلاثة مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس انبئاءهم، ومن الذين لم

يقصص على الناس في القرآن أنباء رسالاتهم، إذ إن علة الخلق وسببه «عبادة الله» ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: ٥٦)، وما من رسول جاء إلى قوم من الأقوام إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (النحل: ٣٦)، وهذه المقاصد الثلاثة مندرجة تحت مفهوم «العبادة» بشكل تام، تدل على ذلك مئات الآيات الكريمة بل آلفها، وكذلك السنن والأحاديث المبينة لذلك، فالتوحيد لب العبادة وأسسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمره التزكية، وهو الذي يجعل كل شيء من الفاعل والمتفعل في هذا الوجود يسبح بحمد ربه، ليتكامل موكب التوحيد الشامل للخلق المستخلف الخير (الإنسان) والخلق المسخر (الطبيعة) ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده...﴾ (الإسراء: ٤٤).

وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي - بالضرورة - سائر المستويات الأخرى من المقاصد «كالعدل والحرية والمساواة» فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا - التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه وهو بدوره يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشريعة، وصنفوها إلى الضروريات الإنسانية والحاجيات والتحسينيات؛ فهذه - الأمور - التي عدوها مقاصد للشريعة لم تستطع أن تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها، التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية. فهي في وضعها الذي حددوه ابتداء من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مروراً بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخين علال الفاسي، وابن عاشور، تعتبر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل «المصلحة» من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعية التكميلية منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي.

إن أقرب الفلاسفة الذي قاربوا هذه - القيم / المقاصد، بما يمكن أن يؤدي إلى ما

ذكرناه؛ أبو نصر الفارابي في «المدينة الفاضلة»، وأقرب الفقهاء الذين تناولوا دليل المقاصد للاقتراب من المعنى الذي نؤسس له كان عبد السلام في قواعده، فإننا حين نحلل محاولته وندرسها دراسة متعمقة نجد أنه كان يحاول أن يربط بين قواعد فقهية وبين المقاصد، فكأنه حاول الخروج قليلا من دائرة الجزئيات والمفردات الفقهية، لذلك فإننا لا نرى بأسا في أن نعتبر محاولته متقدمة إلى حد ما عن محاولات سابقه، الذين أصّلوا للمقاصد، ولكنهم ربطوا بينها وبين جزئيات الأحكام، ليظهر وجه الحكمة والمصلحة والعلة في التشريع لها، فيتصرفوا لتيار التعليل مقابل تيار التعبد في الإطار الجزئي، ليعززوا دليلي القياس والمصالح القائلين بهما، أما التأصيل للمقاصد العليا بالشكل الذي أوضحناه؛ فإنها عبارة عن تجريد هذه المقاصد من القرآن المجيد، باعتباره المصدر المنشئ للأحكام، وربط صحاح السنن المبينة للآيات التي وجهت إلى المقاصد العليا بتلك المقاصد، وبذلك يتعزز النظر الكلي، ويتيسر ربط الأحكام الكلية والجزئية بالقيم والمقاصد العليا، بل واستنباطها منها، مع بيان كيفية القيام بذلك.

وهنا نجد الدليل النقلي والعقلي، وآيات الآفاق والآنفس، وقواعد الاجتماع الإنساني - كلها - تعمل متضافرة متساندة لتقييم الفعل تقييما حقيقيا، آخذة بنظر الاعتبار حقيقة ذلك الفعل في ضوء منظومة المنطلقات الأساسية: «العهد والاستخلاف والائتمان والابتلاء والتسخير»، وباعتبار الآثار المترتبة على ذلك الفعل؛ إيجابية كانت أم سلبية، دنيوية أم أخروية، مادية أم معنوية، مع اعتبار الإرادة الإنسانية (النية والقصد والعزم) والقدرة، وحسن الفعل أو قبحه من سائر الوجوه.

تجاوز السلبيات:

وبذلك يجد المجتهد نظره يدور على الدوام في الكليات والمقاصد، ويرتبط ارتباطا مباشرا بالأصليين العظميين: الأصل المنشئ وهو الكتاب، والأصل المبين وهو السنة، وبهذا النوع من النظر يتخلص فقهما من أخطر السلبيات التي لحقت به، وفي مقدمتها الجزئية، نتيجة تركيز النظر على الواقعة الجزئية، والدليل التفصيلي المتعلق بها. والشكلية وغياب المقاصد، والقول بتناهي النصوص، وعدم تناهي الوقائع، والاعتماد على القياس، الذي يكاد يكون من المتعذر الوقوع فيه على تطابق وتماثل تامين بين الأصل والفرع، والمصلحة وخلو بعض الوقائع عن الأحكام، والخلط بين المطلق والنسبي، أو المؤبد

والمؤقت من الأحكام، واللجوء إلى الحيل والمخارج، والتفريق في بعض القضايا بين الفتوى فقها والفتوى دينا، وغير ذلك من السلبيات والمشكلات التي كانت لها آثار خطيرة في بنائنا النفسي والاجتماعي، وقد حاول كثير من العلماء وفي وقت مبكر من تاريخنا إبراز تلك السلبيات والتنبية عليها، والعمل على معالجتها دون كبير جدوى، ومنهم أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) حيث قال: «اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تولاهم الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء في أحكامه، وكانوا مشغولين بالفتاوى في الاقضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة، فتفرغ العلماء لعلم الآخرة، وتجردوا لها، وكانوا يتدافعون الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا، وأقبلوا على الله تعالى بكنهه اجتهداهم كما نقل من سيرهم، فلما أفضت الخلافة من بعدهم (أي الخلفاء الراشدين) إلى قوم تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام؛ اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء، وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم، وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول، وملازم صفو الدين، ومواظب على سميت علماء السلف، فكانوا إذ طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات، فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء، وإقبال الأئمة والولاء عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشربوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز، ودرك الجاه من قبل الولاة، فأبوا على الفتاوى، وعرضوا أنفسهم على الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلوات منهم، منهم من حرم، ومنهم من أنجح، والمنجح لم يخل من ذل الطلب، ومهانة الابتذال، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم، إلا من وفقه الله تعالى في عصر من علماء دين الله، وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والاقضية لشدة الحاجات إليها في الولايات والحكومات.

ثم صدر من بعدهم من الصدور والامراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد، والمجادلة في الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله، والنضال عن السنة وقمع المبتدعة، كما زعم من قبلهم أن

غرضهم بالاشتغال بالفتاوى : الدين، وتقلد أحكام المسلمين إشفاقاً على خلق الله، ونصيحة لهم، وفتح باب المناظرة فيه، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، فترك الناس الكلام وفنون العلم، واثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد - رحمهم الله تعالى - وغيرهم، وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع، وتقرير علل المذاهب، وتمهيد أصول الفتاوى، وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات، ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات، وهم مستمرون عليه إلى الآن، وليس ندري ما الذي يُحدث الله فيما بعدنا من الأعصار، فهذا الباعث على الإكباب على الخلافات والمناظرات لا غير، ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة وإلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضاً معهم، ولم يسكتوا عن التعليل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين، وأن لا مطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين^(٤٠).

إن الإمام الغزالي قد وضع يده في هذه الكلمات على الداء الحقيقي الذي أصاب الأمة نتيجة ذلك الفصام النكد الذي وقع بعد الخلفاء الراشدين بين القيادتين : الفكرية والسياسية^(٤١)، فدمغ تاريخنا بتلك السمة التي لم نزل نعاني منها، حيث وجدت ممارسات سياسية غير إسلامية، فجمت عن جهل الساسة بالسياسية الشرعية الإسلامية ... لدينا فقه نظري افتراضي وجزئي، لا مساس له بقضايا الناس الكبرى، ولا يعالج مشكلاتهم اليومية بالطريقة العملية نفسها التي كانت تعالج فيها تلك القضايا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدين.

ولعل من أهم المزايا التي فقدتها الفقه بابتعاده عن المقاصد العليا ضعف صلته بالكتاب والسنة، حيث تحول الفقيه - في كثير من الوقائع - من مستنبط من الكتاب والسنة إلى مجرد مستدل بهما أو بأي منهما على سبيل الاستشهاد أو التعضيد لما توصل إليه عقلاً - كالقياس والاستحسان والمصلحة - أو عرفاً أو عادة، وكاد الدليل العقلي يتغول الدليل النقلي ويعطله، في نحو ما ذهب إليه «الطوفي» الذي ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشريعة الله، وأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلي، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض،

لا يستند إلى أساس في الواقع، خاصة لو تم الوصول إلى المقاصد العليا والقيم الحاكمة، واتخذت أصولا للفقه، ومصدرا لتقييم الفعل الإنساني.

القيم والمقاصد العليا وفقه الحيل والمخارج:

إن تهميش المقاصد لم يأت بتلك السلبات وحدها فقط، بل أدى إلى بروز الحاجة إلى فقه الحيل والمخارج ونحوها، وقد تناولت ذلك في دراسة خاصة أعدت سنة ١٩٩٥ جاء فيها: حين ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهية التي استنبطت بتلك الطريقة التجزئية، واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك، وللأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال المنسوخة - أصلا - لجأوا إلى هذا النوع من فقه المخارج والحيل والتأصيل له، ولو رجعوا إلى الأصل القرآني في القيم والمقاصد العليا، وإلى خصائصه التشريعية الأساسية في التخفيف والرحمة ورفع الحرج، لما احتاجوا لأن يتكروا نوعا جديدا من الفقه، يبقى على هذه الازدواجية المفتعلة والمدسوسة، ويحاول التخفيف من آثارها. وقد كان أول من كتب في المخارج والحيل صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني (م ١٨٩ هـ)، وليت تلك العقول الكبيرة اتجهت أصلا إلى تأصيل قواعد القيم والمقاصد العليا، وبناء قاعدة «وضع الإصر والأغلال»، «والتخفيف والرحمة»، «ونسخ الشرائع السابقة» واتخذوا من ذلك أصولا ومقاصد شرعية لا يمكن أن يتجاوزها النظر الفقهي؛ إذن لما احتاجوا إلى أصل المخارج والحيل، وحفظوا العقل المسلم، والنفس المسلمة من مشكلات كثيرة، وإصابات نفسية خطيرة نجمت عن ذلك النوع من التفكير. إن إشكالية كبرى - ولا شك قد نبعت من نحو تلك القواعد المشار إليها، مثل قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ»، التي تفرعت عنها فروع كثيرة، بل قواعد وأدلة أخرى. وحين جاء عصر التدوين الذي بدأ تاريخيا عام ١٤٣ هـ على ما ذكره الذهبي في تاريخه؛ دونت تلك الأمور، وتحولت إلى تراث نعتبره تراث سلفنا الصالح الذي اتخذ مرتبة التقديس ونافس في حرمة كتاب الله، حتى قال أبو الحسن الكرخي (من أئمة الحنفية، المتوفى سنة ٣٤٠ هـ، وهو يقرر الأصول التي يقوم عليها مذهب أبي حنيفة في نظره): أصل، أعلم أن كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي إما مؤولة أو منسوخة، وأعقبها بأصل آخر للحديث النبوي كذلك؛ لتصبح أقوال أصحابه الأصول الثابتة التي ينبغي أن يؤول القرآن وتؤول السنة إذا تعارضتا معها أو يحكم بنسخها.

وكذلك قول أحد علماء موريتانيا: «وعالم الوقت إذا هو استدل بالذكر والحديث ضلّ وأضلّ»، ويل القائل، يم استدل عالم الوقت - إذن - إذا تجاوز الكتاب والسنة؟ وإذا نظرنا في أدلة المجيزين للحيل والمانعين لها نستطيع أن ندرك خطورة ما أحاق بالعقل المسلم والفكر الإسلامي نتيجة تأثيرات ذلك التراث المتراكم.

وقد احتج الذين أجازوا الحيل بأدلة كثيرة منها: بعض ما ورد في شرع غيرنا: أ- قول الله تعالى لايوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ (ص: ٤٤)، وقد كان أيوب عليه السلام نذر أن يضرب زوجته عددا من الضربات، وفي العادة المتعارفة أن الضربات تكون متفرقة، فأرشد الله سبحانه وتعالى إلى الحيلة في خروجه من اليمين. ب- أخبر تعالى عن نبيه يوسف أنه جعل صواعه في رحل أخيه، ليتوصل بذلك إلى أخذه، ومدحه الله بذلك، وأخبر أنه برضاه وإذنه: ﴿كَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦) ومن الانحراف في التفسير والتأويل.

ج- قال تعالى: ﴿... وَمَكْرُوهًا مَكْرَاهًا وَمَكْرَاهًا مَكْرَاهًا لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: ٥٠) فأخبر سبحانه أنه مكر بمن مكر بأنبيائه ورسله، وكثير من الحيل هذا شأنها، يمكر بها على الظالم والفاجر، ومن يعسر تخليص الحق منه، فتكون إلى نصر المظلوم وقهر الظالم. د- قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: ٢)، أي: مخرجا مما ضاق عليه، والحيل مخارج مما ضاق على الناس، فالحالف قد يضيق عليه ما ألزم نفسه به، فيكون له بالحيلة مخرج منه، والرجل تشتد به الحاجة إلى الإنفاق ولا يجد من يقرضه، فيكون له بالحيلة مخرج منه عن طريق العينة وغيرها، ولو لم يفعل ذلك لهلك ولهلك عياله، فهو محصور بين ثلاثة أمور لا بد له من واحد منها: إما إضاعة نفسه وعياله، وإما الربا الصريح، وإما المخرج من هذا الضيق بالحيلة، وهل الساعي في ذلك إلا مأجور غير مأزور؟

هـ- روى البخاري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استعمل رجلا على خير، فجاءهم بتمر جنيب، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أكل تمر خير هكذا؟ فقال: إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاث، فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيبا» وقال في الميزان مثل ذلك، فأرشد إلى الحيلة للتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر. والفهم الدقيق لهذا الحديث، أنه واحد من

ثلاثة وسبعين حديثاً وردت في قضايا الربا بنوعيه، ويمثل هذا الحديث مفتاحاً هاماً لتفسير وبيان أحاديث ربا الفضل خاصة: راجع «نظرية الإسلام الاقتصادية»، و «مذهب ابن عباس في الربا للشيخ زيدان أبو المكارم»، وبحثنا الوجيز «الجمع بين القراءتين».

و- الحيل معاريض في الفعل، مثل معاريض القول، وإذا كان في الأخيرة مندوحة عن الكذب، ففي معاريض الفعل مندوحة عن المحرمات، «وقد لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم طائفة من المشركين، وهو في نفر من أصحابه، فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: نحن من ماء»، فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمى كثير، فلعلهم منهم، وانصرفوا.

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: احملني، فقال: ما عندنا إلا ولد الناقة، فقال: وما أصنع بولد الناقة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: وهل تلد الإبل إلا النوق؟

وروى مثل ذلك عن كثير من الصحابة والتابعين مثل إبراهيم النخعي الذي كان يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده - وكان متخفياً من الحجاج - : إن سئلتهم عني فاحلفوا بالله لا تدرون أين أنا، ولا في أي موضع أنا، واعنوا أين أنا من البيت، وفي أي موضع منه. وعن مجاهد، عن ابن عباس قال: ما يسرني بمعاريض الكلام حمر النعم.

تلك هي أدلة أولئك الذين أجازوا الحيل، ولا شيء منها يخلو من نقاش لو اتسع المجال، لكنها تدل على طبيعة الفكر الذي استدلل بها، ومدى قربه أو بعده من حكم الإسلام وقواعد فقه العمراني.

وقد رد المانعون ما استدلل به المجيزون وأطنبوا، وقد كان علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في غنى عن سائر ذلك الذي أضيعت فيه جهود وأعمار كان يمكن أن تحدث في العالم كله إصلاحاً من الصعب أن يزعم أركانه فساد.

وخلاصة ما رد به المانعون به على المجيزين: أن الاستدلال بقول الله تعالى لا يوجب «خذ بيدك ضغثاً ...» (ص: ٤٤) وحادثة الصواع في قصة يوسف، بأن ذلك كان جائزاً بشرائعهم دون شريعتنا، فلا يصح الاستدلال به، وعلى قصة بيع الجمع بالدراهم بأن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «بع الجمع بالدراهم»، ينصرف البيع فيه

إلى البيع المعهود عرفاً وشرعاً، ولم يقصد أن يبيع الجمع بالدراهم لرجل، ثم يأخذ من المشتري نفسه نوعاً آخر. وعلى المعارض بأنها لا تجوز إلا إذا تضمنت نصر حق أو إبطال باطل، أما إذا تضمنت استباحة الحرام وإسقاط الواجبات فإنها لا تجوز.

وقد نسب إلى أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما كتبا في «الحيل» كتباً لم تثبت صحة تلك النسبة، ولم يكشف عن تلك الكتب، وقد نسب لـ محمد بن الحسن الشيباني كتاب في الحيل مطبوع متداول. ولم ينفرد الأحناف من بين المذاهب الأخرى بالقول بالحيل، بل شاركهم القول بها الشافعية والمالكية والحنابلة، وبخاصة بعد وفاة أئمة هذه المذاهب، فالشافعية قد أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة، وقالوا بجواز التحيل على بيع المردوم من الثمار، فضلاً عن بيع ما لم يبد صلاحه، وأجازوا مسألة العينة، وهي من أبواب الحيل، وعلى الرغم من أن المالكية لهم من أصولهم ما يسد باب الحيل سداً محكماً - إذ عندهم الشرط المتقدم كالمقارن «والشرط العرفي كاللفظي» «والقصود في العقود معتبرة»، «والذرائع يجب سدها» - أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة، وكذلك الحنابلة نجد في فقههم كثيراً من الحيل.

يقول ابن القيم: إن المتأخرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوا إليها، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، وأن أكثر الحيل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهب الشافعي إنما هي من تصرفاتهم، تلقوها عن المشرقيين وأدخلوها في مذهبه، وأن الشافعي - وإن كان يجري «العقود على ظاهرها» دون اعتبار لقصده العاقد ونيته - لا يظن به أن يأمر الناس بالخداع والمكر.

وقد ذكر ابن حجر: أن الشافعي نص على كراهة تعاطي الحيل في تفويت الحقوق، فقال بعض أصحابه: هي كراهة تنزيه! وقال كثير من محققهم كالغزالي: هي كراهة تحريم ويأثم بقصده.

وتكاد الحيل تصبح هي المصدر أو الدليل المتداول بين المشغلين بهوم الإفتاء في عصرنا هذا، وكذلك بعض اللجان والهيئات الشرعية لبعض المؤسسات كالبנק والشركات وبعض المؤسسات الحكومية الأخرى، حيث تعتبر الحيل والتلفيق المصدر الأهم لهذا النوع من الفقه، وما كان أغنى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا، لو لجأت إلى كتاب الله وبيانه من السنة، وتدبرت مقاصدهما، وجردت قيمتهما العليا، وبنت عمرانها وحضارتها وثقافتها على ذلك، وصانت العقلية والنفسية المسلمة

من سائر الامراض والاعراض الجانبية التي نجمت عن التشريعات القائمة على فقه الحيل.

ولعل من المفيد أن نضع بين يدي القارئ الكريم ثبنا بأهم ما كتب - مستقلا - في هذا الموضوع الذي لا يكاد يخلو كتاب فقهي من نماذج فقهية قائمة عليه :

١- كتاب «المخارج في الحيل» لمحمد بن الحسن الشيباني (م ١٨٩هـ)، وقد نشره المستشرق يوسف شاخنت سنة ١٩٣٠ م، وجعل في آخره من كتاب المبسوط للسرخسي كتاب «الحيل على ظاهر الرواية» لمحمد بن الحسن الشيباني.

٢- وقد أفرد البخاري (م ٢٥٦هـ) كتابا في آخر جامعته الصحيح (الكتاب التسعين) للحيل التي تعود على مقاصد الشارع بالإبطال وعلى أحكامه وحكمه بالإهدار، عرض خلاله في خمسة عشر بابا كل الاحاديث الثابتة في ترك الحيل في مختلف ضروب التصرفات والتعامل، ونعى البخاري على القائلين بالحيل عدم أخذهم بالاحاديث المتكاثرة التي تنادي بردها، وأن من سلكها فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وإن كان يظن أنه من المحسنين.

٣- كتاب «الحيل والمخارج» لأحمد بن عمرو بن مهير الخصاف، تم طبعه سنة ١٣١٦هـ، وقد أورد في أوله: نقل عن الشعبي «قيل له: ما تقول في رجل يقول الحيل؟ قال: لا بأس فيما يحل ويجوز. وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام، ويخرج به إلى الحلال. فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس. وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق حتى يبطله، أو يحتال في باطل حتى يموهه، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة». ويظهر أن هذا الكتاب كان جوابا أو ردا على الحملة الشديدة على الحيل التي قام بها البخاري.

٤- رسالة أبي بكر محمد بن عبدالله الصيرفي (م ٣٢٠هـ).

٥- رسالة لأبي الحسن محمد بن يحيى بن شرافة الحميري (م قبل ٤١٠هـ).

٦- ثم ظهر بعد ذلك كتاب الحيل في الفقه لأبي حاتم محمود بن الحسن القزويني الشافعي، الذي بدأه بقوله، وكأنه تعقيب على كل ما تقدمه في هذا الباب، وانطلاقا جديدا لبحث هذا الموضوع، وعرض ما يتخيل أو يتكرر من صور «الحيل على ثلاثة أضرب: محظور ومكروه ومباح، فالمحظور لا ينبغي للفقيه أن ينبه العامة إليه، ومن حقه أن يعرفه للفقهاء لتعلقه بالفقه، وحاجته إلى جوابها إذا وقعت. والمكروه فيكره له تنبيه

غيره عليه، والمباح يلزمه تعريفه عند السؤال، ويجب الاطلاع عليه. وأنا أشير إلى كل نوع منها ليعلم طريقه، ويكون مرشداً إلى مجاله، وإلى مجانسه، حامداً له مصلياً على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

٧- أحمد ابن تيمية (م ٧٢٨هـ) على الحيل في «الفتاوى» وفي رسالة «إقامة الدليل على إبطال التحليل».

٨- وتبعه في ذلك تلميذه أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (م ٧٢٨هـ)، فتناول قضايا التحليل، وحارب الحيل الباطلة، وفصل الجائز والمقبول مناقشاً ومبيناً وشارحاً وموازناً، وقد ظهر ذلك في كتابيه الهامين «أعلام الموقعين» و «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان».

٩- وفي نفس هذه الفترة تولى أبو إسحق الشاطبي (م ٧٩٠هـ) تقرير وجهات النظر المختلفة إزاء الحيل والمخارج، مقسماً ومقارناً وضابطاً ومقعداً في كتاب «الموافقات» ليمهد للمقاصد.

١٠- وإفراد ابن نجيم (م ٩٧٠هـ) لبحث الحيل الفصل الخامس من كتابه «الاشباه والنظائر».

١١- وتبع هذا الشيخ عبد الله دراز (م ١٣٥٠هـ) برسالة هامة كتبها في هذا الموضوع.

١٢- ثم جاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (م ١٣٩٣هـ) الذي أودع كتابه «مقاصد الشريعة» فصلاً جامعاً في التحليل على إظهار العمل في صورة مشروعة، مع بيان ما يلزم من تفاوت بينها يؤدي إلى اختلاف الأحكام وتباينها فيها.

١٣- ومن الدراسات المعاصرة الشرعية المختصة بهذا الموضوع مع السعة والتأصيل والعمق كتاب «الحيل في الشريعة الإسلامية» أو «كشف النقاب عن مواقع الحيل من السنة والكتاب» للشيخ محمد عبد الوهاب بحيري، وهو البحث الذي نال به شهادة العالمية من درجة أستاذ في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر (سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م).

١٤- وقد تلاه في الظهور عمل الأستاذ الدكتور محمد بن إبراهيم بكتابه «الحيل الفقهية في المعاملات المالية»، طبع سنة ١٩٨٣م (الدار العربية للكتاب).

ولا ننسى في هذا الباب كتباً ودراسات معاصرة أخرى، تناولت الحيل من وجهتي النظر الشرعية والفقهية والقانونية الوضعية نخص منها بالذكر:

١٥- «الحيل، المحظور منها والمشروع» للدكتور عبد السلام ذهني، طبع سنة ١٩٥٤م (مطبعة مصر).

١٦- «الصورية في الشريعة والقانون» للأستاذ شببها حمداتي ماء العينين، ومكان بحث الحيل في علم أصول الفقه يأتي تحت مباحث «الحكم الشرعي»، كما نرى بحثه في إطار «النظرية العامة للشريعة» تحت مباحث «تطبيق الحكم الشرعي». ومن الأمثلة المعروفة للحيل «بيع العينة (للتحليل على الربا)».

١٧- كما أعدد د. صالح سعود العلي رسالته للماجستير في «الذرائع والحيل» ونوقشت في المعهد العالي للقضاء في الرياض.

وفي الوقت الذي حاول فيه بعض الفقهاء الخروج من أزمت الفقه الذي دخله سرطان الإصر والاغلال بما يسمى بـ«المخارج والحيل»، حاول فريق آخر التخلص من الدليل الشرعي أو النقلي وتقليص دوائر عمله ما أمكن، موجهين إلى هذه الأدلة النقلية من كتاب وسنة اتهامات التشابه والتعارض، لينصرفوا عنها نحو الدليل العقلي. فتلك الأدلة في نظر بعضهم لا ينبغي أن يتصل بها الناس لأنهم لن يفهموها كما يستطيعون فهم أقوال العلماء ناسين أو متناسين خاصية القرآن الأساسية «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر» (القمر: ١٧، ٣٢، ٣٩).

فبالإضافة إلى ما ذكره الكرخي يمكن أن يفهم في هذا الإطار ما ذكره إمام الحرمين في «البرهان»، وما نقله فخر الدين الرازي وغيره من المتكلمين عن البعض من أن «الأدلة اللفظية لا تفيد إلى الظن» لبنائها على مقدمات ظنية، ولتوقف القطع بالدليل اللفظي على القطع بأمور عشرة سردها في المحصول (١/ ٥٤٧) وما بعدها، والمحصل (٣١) والأربعين (٤٢٤ - ٤٢٦)، ونهاية العقول. كما يمكن أن تفهم تلك المعارك، وردود الأفعال التي أدت إلى مزيد من التشبث بالدليل اللفظي حتى لو كان مجرد أثر من آثار الصحابة، وظهور القول بحجية قول الصحابي، وظهور من عرفوا بعد ذلك بـ«الحشوية»، الذين اتهموا بقبولهم كل حشو مفهوم أو غير مفهوم من الروايات، كما عرف بهم بعض الكاتبيين في الفرق كصاحب كتاب «الحوار العين» في مواضع عديدة، ويمكن الاطلاع على بعض المراجع التي تحدثت عن هؤلاء في حاشيتنا على المحصول (١/ ٥٤٠).

إن تأكيدنا على مركزية الفعل الإنساني، وضرورة بناء تقييمه الشرعي على منظومة

المقاصد العليا «التوحيد، والتزكية، والعمران» ؛ لا يعني تقليلا من أهمية الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي، أو تجاهلا، فإننا يمكن أن نربط تلك الأقسام - كلها - التكليفية والوضعية بتلك المقاصد والقيم العليا، بحسب قوة وضعف ارتباط الأفعال الإنسانية بتلك المقاصد وتعلقها بها، في غير مانص على إيجابه أو تحريمه .

كما لا يعني تأكيدنا على حرية الإنسان، وحرية اختياره، وحرية إرادته ؛ نفيا للقدر أو لتأثير الفعل الإلهي في الكون، بل إن ذلك كله يعني ضرورة إدراك دور كل منها كما هو، والوعي على طبيعة العلاقات فيما بينها، وعيا يجعل عملية التقييم عملية دقيقة ومناسبة .

الأسس التي قامت عليها منظومة المقاصد العليا :

وقد بنينا تحديدنا للمقاصد الثلاثة العليا «التوحيد، والتزكية، والعمران» على قاعدة أن الله سبحانه وتعالى هو خالق الكون والإنسان والحياة، وهو الذي استخلف الإنسان في الأرض، وأوكل إليه مهمة إعمارها، فما يجري في الأرض هو حاصل هذه العلاقة بين الله تعالى الخالق المستخلف، وبين الإنسان المستخلف، والكون المسخر الذي هو ميدان الخلق الإلهي والتسخير والإرادة والعمران، وميدان الفعل الإنساني لتحقيق ذلك العمران .

فالتوحيد يمثل حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء من المنظومة كلها، كما أن التوحيد هو القصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة - كما تقدم - .

والتزكية تمثل أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، الذي بدون التزكية يفقد أهليته للقيام بدور الخليفة، ويفقد مؤهلاته للعمران . والكون لم يخلق عبثا، ولم يوجد سدى، بل خلق ليعمر . والقرآن الكريم دارت سوره وآياته حول هذه المقاصد الثلاثة، التي إن أدمجت ساوت العبادة، وإذا فك مفهوم العبادة ؛ فإنه سيصل إلى هذه الثلاثة، وبها ترتبط سائر القيم الأخرى .

وهنا نستطيع أن نلاحظ أن القرآن الكريم نبه إلى عوالم ثلاثة، فالله سبحانه وتعالى وصفاته وملائكته وأمره، وما يتعلق به ؛ كل ذلك ينتمي إلى عالم الأمر، وتنعكس إرادته تعالى في عملية الاستخلاف الإنساني بصفة عامة، ثم الاصطفاء من الملائكة رسلا ومن الناس، ثم اصطفاء شعوب وأمم . فذلك كله يندرج في عالم إرادته - جل

شأنه، والعالم الثالث هو عالم الأشياء والخلق والإيجاد، وآية سورة يس تشير إلى العوالم الثلاثة ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس: ٨٢). وهذه العوالم الثلاثة متصلة ببعضها تجد آيات للتنبيه عليها مبثوثة في سور القرآن الكريم، تسترعي انتباه القارئ وتدبره، وإدراكها يساعد أهل القرآن كثيرا على الوعي على معانيه وأهدافه ومقاصده.

والله جل شأنه قد وضع في الكون وفي الخلق سننا، ووضع أقدارا، والكشف عن فعل الغيب في الواقع؛ هو كشف عن السنن والأقدار، وهذا الذي سميناه بالجمع بين القراءتين، لأن الإنسان حين يكتشف السنن؛ سيتمكن من تسخيرها في إنجاز مهمته، وحين يكتشف المقادير؛ فإنه يطمئن قلبه، ويزداد إيمانا على إيمانه، ويبدأ يتجه نحو إدراك المنهج القرآني، والوصول إليه، وحين يدرك ذلك؛ فإن مهمته في العمران ستقوم بشكل دقيق على الجمع بين القراءتين، فيتمكن الإنسان من تقنين فعل الغيب الساري في الواقع بشكل سنن أو مقادير، وربطه بالفعل الإنساني، الذي هو مدار التقسيم الشرعي، ولنضرب لذلك مثلا، في قصة موسى والعبد الصالح، فإن موسى قد أخبره الله جل شأنه بأنه جاء على قدر، ذلك يعني أن دخوله طفلا إلى بيت فرعون، ونشأته فيه حتى بلغ مبلغ الرجال، ثم الوحي إليه، واختلافه مع فرعون، وقلته القبطي حين وكزه، ثم هروبه ولقاؤه بابنتي شعيب، ثم زواجه واستقراره عند شعيب، ثم الوحي له ونزول التوراة والألواح؛ كل ذلك كان بتقدير وتدبير إلهي، تقدير في الزمان، وتقدير في المكان، ولذلك حين قص الله سبحانه وتعالى علينا قصته - موسى - مع العبد الصالح؛ وجدنا القرآن الكريم يذكر لنا ثلاثة نماذج من ذلك القدر، وتلك النماذج الثلاثة التي اعترض موسى عليها؛ هي نماذج تعد إعادة لما حدث لموسى في صغره، ونسبته، ولذلك اعترض عليه وبدا له وكأنها أمور غيبية يفعلها هذا العبد الصالح أمامه للمرة الأولى. وقارن بين ما ورد في سورة الكهف في الآية ٥٩ حتى الآية ٨٢، وبين ما ورد في سور أخرى مثل سورة طه وسورة القصص، لثر العلاقة بين خرق العبد الصالح للسفينة، وبين إلقاء موسى في اليم في طفولته، وبين قتل العبد الصالح للغلام، وقصة قتل موسى للقبطي، وبين إقامة العبد الصالح لجدار اليتيمين، وبين سقيا موسى لأنعام الفتاتين دون مقابل. تريك أن العبد الصالح قد مثل لسيدنا موسى ثلاثة من الحوادث التي حصلت له في صغره، والتي لو تذكرها لما عجب من فعل العبد الصالح، ولما احتاج

منه إلى تفسير أو تأويل . فالجمع بين القراءتين يوضح لنا أن الغيب غيبان ؛ غيب نسبي ، فهو بالنسبة لبعض الناس ، في بعض الأزمنة ، وفي بعض الامكنة يعد غيبا ، في حين أن هذا الغيب نفسه بعد زمن معين ، أو في مكان معين ، أو مع أشخاص آخرين ، يصبح جزءا من عالم الشهادة فحسب ، وأن مساحة الغيب المطلق هي مساحة ضيقة في حين أن مساحة الغيب النسبي هي المساحة الأوسع ، وهي التي تتصل بالفعل الإنساني وبال عمران في الكون ، وهي التي تستتبع منظومة المقاصد أن تتعامل معها بأقوى ما يمكن .

ومن هنا يكون تقنين فعل الغيب في الواقع أمرا ممكنا ، ما دام ذلك الغيب غيبا نسبيا ، وليس غيبا مطلقا ، فإذا تم تقنينه وتحديد دوره ؛ فإن الفعل الإنساني نفسه - وفقا لمنظومة القيم - يمكن أن نوجد له مجموعة الضوابط والشروط والدعائم والاركان والادوار ، التي بمقتضاها يتم تقييمه بشكل دقيق وفقا للمقاصد العليا وضوابطها . فالفعل الإنساني يمكن أن نقسمه إلى أقسام عديدة بحسب اختلاف زوايا النظر إليه ، وحشيات النظر ، والآثار المترتبة عليه ، فقد ينقسم - من حيث اعتباره - إلى فعل معتبر ، وفعل غير معتبر ، وذلك بحسب القصد والنية ، كما نستطيع أن نقسمه إلى فعل مؤثر وفعل غير مؤثر ، وذلك بالنظر إلى الآثار المترتبة عليه ، كما ينقسم - بحسب التأثير - إلى دنيوي وآخرى ، فالدنيوي هو الفعل الذي يقصد الإنسان منه تحقيق مصلحة دنيوية ، والآخرى هو الذي يستدعي ثوابا أو عقابا في الآجل ، أو يمكن أن يترتب عليه ثواب أو عقاب .

ثم إن الفعل الإنساني قد يكون صالحا ، وقد يكون غير صالح ، والصالح مفهوم ينقسم بمقتضاه الفعل إلى أقسام عديدة ، والفساد تندرج تحته أنواع عديدة كذلك ، وهكذا تتعدد أنواع الفعل بحيث تستنفد القسمة العقلية وتتجاوزها ، ثم ينقسم إلى فعل فردي ، وجماعي ، وينقسم بحسب تعلق الوقت به ، وبحسب أوضاع المكلف ، وبحسب المكان كذلك . وهذه المنظومة نستطيع بمقتضاها ، وبمقتضى الأدلة المتعلقة بها ، ودراستنا للفعل الإنساني ، وفهمنا لسائر العوامل ذات العلاقة به ، والآثار المترتبة عليه ، وتحديدنا الدقيق لمصادر تقويمه ، سوف نتمكن من إيجاد المنظومة القادرة على إيجاد فقه قرآني نبوي ، لا يمكن أن يصاب بما أصيب به فقهاء من سلبيات ، مما أشرنا إليه ، وما لم نشر إليه .

ولبيان ذلك بإيجاز واختصار ، نوضح هذه المقاصد العليا الثلاث ، وكيفية تشغيلها مقياسا لتقييم الفعل الإنساني : (يتبع)

الهوامش

- (١) هناك فرق كبير بين «التعبد» بذلك المفهوم والعبادة بمفهومها الشرعي. والفقهاء يستعملون «التعبد» بمعنىين: فقد يقولون «تعبدنا الله بكذا» ويريدون شرعه لنا، ويقولون: «أمر تعبدى»، ويريدون أنه غير معلل، أو لا تدرك له علة - أي: وصف ظاهر ... يستفاد به القياس.
- (٢) انظر اللسان مادة: «علل» (٤٩٥/١٣)، وما بعدها مصورة عن الاميرية، والتاج: «علل» - (٣٣/٨) مصورة دار الحياة عنها ايضا، ومختار الصحاح: (٤٥١) ط الاميرية الثانية.
- (٣) المصباح المنير مادة «علل»: (٥٨٣) ط. الاميرية السادسة.
- (٤) نفس المصدر السابق.
- (٥) القاموس والتعريفات للجرجاني ص ٦١، انظر التلويح على التوضيح (٣٧٢/٢ - ٣٧٣)، وجمع الجوامع بحاشية العطار، وإرشاد الفحول ص (٢٠٧).
- (٦) حديث صحيح رواه الترمذي، على ما في الجامع الصغير (١٦٢/٢).
- (٧) حديث صحيح ورد من طرق عدة. وبالفاظ متعددة أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه، على ما في الجامع الصغير (٢٢٣/٢).
- (٨) تحليل الاحكام: (٣٥ - ٧١) مطبعة الازهر (١٩٤٩م)، وأصول الفقه ليعقوب الباحسين (٥٩٦).
- (٩) وهذا بناء على ان ظهور قواعد علم «الكلام» وتدوينها سابق لظهور قواعد علم «أصول الفقه» وتدوينه، ولكن كثيرا من الباحثين يميلون إلى ان ظهور قواعد «أصول الفقه» كان اسبق بكثير من ظهور قواعد «علم الكلام» فانظر «مناهج البحث» للنشار، كما ان الفصل بين «الاصوليين» اصولي الدين واصولي الفقه جاء متأخرا.
- (١٠) انظر الملل والنحل (١/١٦٢) وما بعدها، ط. الازهر.
- (١١) انظر حاشية العطار على جمع الجوامع: (٢٧٤/٢).
- (١٢) المرجع نفسه.
- (١٣) انظر أم البراهين في العقائد للسنوسي ص (٥) ضمن مجموع مهمات المتون ط. الحلبي الرابعة.
- (١٤) التوضيح: (٣٧٤/٢).
- (١٥) المرجع السابق.
- (١٦) سلم الوصول: (٥٥/٣).
- (١٧) انظر المعتمد في أصول الدين: (٣٨٥).
- (١٨) انظر المسودة: (٣٨٥).
- (١٩) انظر المسودة: (٣٦٥).
- (٢٠) الفتاوى: (١٨٢/٢٠).
- (٢١) الفتاوى: (١٧٥/٢٥).
- (٢٢) الفتاوى: (١٧٥/٢٥).
- (٢٣) المسودة: (٣٦٧).
- (٢٤) الفتاوى: (١٧٥/٢٥).
- (٢٥) اعلام الموقعين: (٣/٣) ط. دار الجيل.
- (٢٦) المصدر السابق: (٥/٣).
- (٢٧) راجع الرسالة.
- (٢٨) المحصول:
- (٢٩) انظر على سبيل المثال ما ورد في مقالات الاسلاميين (١١٤/١ - ١١٨) و (١/٣٠٠ - ٣٠٩) و (٦٧/٢) وما بعدها،

(٩) وهذا بناء على ان ظهور قواعد علم «الكلام» وتدوينها سابق لظهور قواعد علم «أصول الفقه» وتدوينه، ولكن كثيرا

﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ (الذاريات : ٤٩).

(٤٠) انظر إحياء علوم الدين (٣/١)، وما بعدها، الباب الرابع، في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف.

(٤١) فكرة «الفصام بين القيادتين» باعتباره منطلقا تفسيريا لكثير من أحكام الصدر الاول وردت عند (مجلة الاجتهاد) وقد بنى عليها أخونا د. عبد الحميد أبو سليمان كثيرا من تحليلاته الدقيقة السياسية والاقتصادية في رسالته «في النظرية الاقتصادية» وفي «العلاقات الدولية».

والفخر الرازي في مواضع كثيرة من المحصول والتفسير، والمعالم والنهاية.

(٣٠) تفسير الرازي (٤١/١٥).

(٣١) التنوير لابن عاشور (١٦٦/٩).

(٣٢) أبو السعود (١١٨/٦).

(٣٣) الرازي (٢٥/٢٠٢).

(٣٤) الزمخشري (٤/١٣٤).

(٣٥) تفسير أبي السعود (٩/٢).

(٣٦) الرازي، التفسير الكبير (٢/١٥٢).

(٣٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/٢٣٩٩٨).

(٣٨) الشوكاني (٥/٤).

(٣٩) ﴿خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم وما لا يعلمون﴾ (يس : ٣٦)،

مقاصد الشريعة

حوار مع :

د. أحمد الريسوني*

○ ما هو المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي؟ وأين يقع الشاطبي

وابن عاشور وعلال القاسي من ذلك المسار؟

□ مقاصد الشريعة أمر ثابت وراسخ في نصوصها وأحكامها وفي كلياتها وجزئياتها

منذ البداية . فمقاصد الشريعة جزء من الشريعة ومن نصوصها .

فمن الطبيعي أن نتصور أن الالتفات إلى مقاصد الشريعة كان مبكرا . وكان ملازما

للشريعة نفسها . ولذلك نجد فقه الصحابة وفقه التابعين وفقه الأئمة المؤسسين للمذاهب

هو الأكثر تشبعا بمقاصد الشريعة والأكثر التفاتا إليها واعتمادا عليها .

ثم بعد ذلك حينما نمت العلوم الإسلامية وبدأت تتخصص وتتأصل وتسير نحو

القواعد العلمية المنهجية نجد نهضة مقاصدية مواكبة لهذه المرحلة التأسيسية ومرحلة ما

سمي بعصر التدوين .

ولذلك أسجل أن فترة ازدهار مقاصد الشريعة هي بالضبط القرن الثالث والرابع

والخامس ، وهي الفترة التي ازدهرت فيها كل العلوم ومن هنا ليس الإمام الشاطبي هو

أول من ازدهرت على يديه المقاصد وترعرعت ، وإنما ازدهرت قبل ذلك في قرون مبكرة

ثم بعد ذلك أصابها نوع من الضمور إلى أن جاء الإمام الشاطبي ، فاحيا وأضاف

ووسع .

* تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة مندوبها في المغرب الاستاذ نور الدين بن مالك على متابعة

تنفيذ هذا الحوار .

وما أقوله عن القرن الثالث والرابع تؤكد المؤلفات التي بدأت تظهر والبحوث التي تنقب في تاريخ العلوم الإسلامية في هذه المرحلة .

فمثلا وأنا أبحث وأتابع خيوط المقاصد اجد حديثا متكررا، عن كتاب (محاسن الشريعة) لأبي بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير وهو من أهل القرن الرابع، وأجد عددا من العلماء يشنون على هذا الكتاب منهم ابن القيم وأبو بكر بن العربي، ويذكرونه بما يفيد أنه كتاب في مقاصد الشريعة ولو أنه في مقاصد الشريعة من حيث الجزئيات والتفاصيل . وبطبيعة الحال فإن المقاصد الكلية إنما تنبني على المقاصد الجزئية .

فهذا الكتاب يدل اسمه على أنه في صميم مقاصد الشريعة، وهو ما يزال يعتبر في عداد الكتب المفقودة لحد الآن .

وفي هذه الفترة المبكرة نجد أحد العلماء الذين اشتهروا بالكتابات التعليلية وهو أبو عبد الله الترمذي المعروف بالترمذي الحكيم، وهو غير الترمذي المحدث . والترمذي الحكيم لا ندري بالضبط سنة وفاته ولكنه عاش في أواخر القرن الثالث، وهذا وقت مبكر . وله كتابات عديدة، ولعله أول من استعمل لفظ المقاصد في عنوان الكتاب فله كتاب بعنوان : (الصلاة ومقاصدها) وهو كتاب مطبوع ومنشور وله كتاب (العلل) وهو أيضا نشرته كلية الآداب بالرباط بعنوان (كتاب إثبات العلل)، وله أيضا كتاب (الحج وأساره)، و(معرفة الأسرار) . ونحو ذلك من العناوين التي تنم عن حس مقاصدي وعناية مقاصدية فائقة .

وفي هذا الوقت المبكر الذي لا يلتفت إليه عادة، ولا يعتبر من العصور الزاهرة بالمقاصد، نجد في هذا الوقت الفيلسوف والمفكر أبا الحسن العامري وهو أيضا من أهل القرن الرابع توفي سنة ٣٨١هـ وله كتاب (الإعلام بمنابح الإسلام) وهو كتاب مطبوع ونفيس وفيه مباحث قيمة في مقاصد الشريعة، إلا أن له كتابا آخر ولم يعثر عليه لحد الآن هو (الإبانة عن علل الديانة)، فيسبذ من كتابات هذا الرجل أن له عناية ودراية بمقاصد الشريعة، وفي هذه المرحلة أيضا نجد : ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق وقد نشر له كتاب في صميم الموضوع وهو : (علل الشرايع) . وهو أيضا يعنى بالتعليقات الجزئية والمقاصد التفصيلية التي عليها تنبني المقاصد الكلية .

إذن فهذا تدرج طبيعي وهو العناية بالجزئيات قبل الانتقال إلى الكليات التي بدأ التركيز عليها يظهر في أول الأمر مع الجويني والغزالي حيث بدأ تركيب الجزئيات لبناء

الكلية، وبعدهما بدأنا نجد في العصور اللاحقة واحدا بعد الآخر، فنجد في القرن السابع كلا من عز الدين بن عبد السلام صاحب (قواعد الاحكام) ونجد تلميذه شهاب الدين القرافي صاحب (الفروق) وغيرها من الكتب المشحونة بالفكر المقاصدي الكلي والجزئي. وبعد ذلك في القرن الثامن نجد الشاطبي، ولكنه مسبق في أوائل هذا القرن بكل من الطوفي وابن القيم.

فإذن الحلقات متواصلة ولو أنها قد تكون في بعض العصور أكثر تنوعا وكثافة. ففي هذا السياق يأتي الشاطبي وبعده أصيبت العلوم الإسلامية عامة والمقاصد خاصة بجمود كبير وبما يشبه الغيبة في الإبداع والتجديد والاستمرار إلى أن جاءت حركة النهضة المعاصرة مع روادها الكبار الأوائل الذين بفضلهم وقع الانتباه إلى الشاطبي مرة أخرى، فجددت قراءته وانبعاثه، ومن خلال هذا التجديد والانبعاث لفكر الشاطبي ظهر كل من الطاهر بن عاشور في تونس وعلال الفاسي في المغرب وغيرهم من الكتاب المعاصرين الذين استأنفوا مسيرة علم مقاصد الشريعة.

○ ما هي المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الإسلامي
القادر على الجمع بين القراءتين. قراءة الوحي وقراءة الكون، بعقلية ثنائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل يوجه مسار الفكر الإسلامي بتمامه ولا يقتصر على الفقه فحسب؟

□ استئناف النهضة المقاصدية التي نعرفها اليوم وتعميقها وجعلها أكثر عطاءً ورسوخاً يحتاج إلى إبراز وترسيخ مجموعة من المرتكزات المنهجية. والتركيز عليها والكتابة فيها وتدعيمها.

ومن هذه المرتكزات أن الشريعة بصفة عامة معللة ومقاصدية في جملتها. فهذه مسألة تكاد تكون مسلمة، ولكن مع ذلك ينبغي التأكيد عليها لتكون أكثر فاعلية وحضوراً عند ممارسة أي فكر وأي اجتهاد وأي تشريع.

فلا بد من اعتبار أن الشريعة بصفة عامة شريعة مقاصد وحكم ومصالح ولها منطقها التشريعي وأهدافها وأولوياتها ومراميها، فهذا هو الذي يلخصه العلماء بكون الشريعة معللة بصفة عامة.

الامر الثاني عادة مايكون الوفاء له والالتزام به أقل، وهو حينما نقول إن الشريعة بصفة عامة. كما قال الشاطبي. إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، فيجب أن تكون هذه القاعدة حاضرة ومطردة في جميع مجالات التشريع وفي جميع فروع الشريعة. بمعنى انه لا ينبغي اللجوء إلى ما يلجأ إليه كثير من الفقهاء أو بعض الكتاب في مقاصد الشريعة من استثناء جوانب تشريعية كثيرة يقال فيها إنها تعبدية وغير معقولة المعنى، وبعضهم يوسع هذه الدائرة وبعضهم يضيقها، هذا كله لا يستقيم مع القاعدة الأولى والمرتكز الاول، أي أن الشريعة كلها معللة من صاحبها ومنزلها سبحانه وليست معللة تعليلًا اجتهاديا عقليا، فينبغي أن يستمر التعليل في تفاصيل الشريعة ومجالاتها، بما في العبادات والمقدرات (أي الاحكام التي فيها مقادير معينة كالحدود والعدد، وعدد بعض العبادات كالصيام والركوع والسجود، وما إلى ذلك، فكل هذا يجب أن نعتبر أن الأصل فيه، كالأصل في الشريعة كلها التعليل والمصلحة والفائدة الدنيوية والآخرية معا. بعبارة أخرى أنا لا أرتاح لقول عدد من الأصوليين ومنهم الشاطبي وغيره، من أن الأصل في العبادات عدم التعليل وكذلك في المقدرات، وللقول بالتعبد في كثير من الاحكام التي قد لا يلوح لهم فيها تعليل معقول وهذا يتنافى مع أن الأصل في الشريعة هو التعليل.

فالله تعالى علل الشريعة كلها بأنها رحمة للعباد ورحمة للعالمين، وصالح لهم. وإخراج من الظلمات إلى النور فيجب أن نجد أثر هذا بالبحث والنظر والفكر في كل تفاصيل الشريعة، والكلمة المعروفة لابن القيم أن الشريعة رحمة كلها ومصلحة كلها وحكمة كلها. فهذا كلام يجب أن ينتقل لنطبقه في كل جزئيات الشريعة، على أن بعض الفقهاء والأصوليين لا يقولون بالتعليل إلا إذا كان تعليلًا دنيويا أو منفعا واضحا، فنحن نعلل حتى بالأمور التي تسمى غيبية أو روحية، فالتعليل ليس مقتصرًا على الأمور المعيشية، ولذلك حينما نعلل العبادات بأن فيها ضبطا للعباد، وفيها تسهيل لقيامهم بواجبهم وتدريبهم على الانضباط بما هو نوع من التحضر. فالآن الامم المتحضرة هي الامم المنضبطة بتلقائية وطوعية، منضبطة في كل شيء، في سيرها، وفي رميها لفضلاتها، وتنظيمها لبيئتها. فثمة ضبط وانضباط مستمران، والعبادات فيها ضبط وانضباط ونظام ولو لم يكن من التعليلات إلا هذا لقلنا إن العبادات كلها معللة.

فإن يتنظم الناس في صيام أو في حج أو في صلاة، وأن يفعلوا كل ذلك بطريقة

معينة، فهذا نظام وحضارة ورقي.

وبالنسبة لمقاصد الشريعة هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها أو في تعثرها وهو كيفية إثبات المقاصد، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هذه المقاصد على مسالك محدودة ضيقة ومنهم من يفتح جميع المسالك، فالمسار الأول يضيق ويحرمنا من عدد من المسالك التي تؤدي إلى انتاج المقاصد والكشف عنها فيحصرها مثلاً في الاستقراء، وبعضهم يوسعها حتى تفقد طابعها العلمي فيجعل أن المقاصد ترجع في النهاية إلى التخمينات والذوق الاستحسانى والحس الذاتى والرأى الشخصى.

فيجب ان نعتمد المسالك العلمية بالكامل، بعبارة أخرى كل وسائل الإثبات المعمول بها علمياً في جميع العلوم يمكن أن نعتمدها، بما في ذلك التجربة. والتجربة هي التي اعتمدها الشاطبي حينما جعل من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة النظر إلى النتائج أو ما يسميه هو بالمسببات، فحينما ننظر إلى حكم شرعي فنجد دائماً أو غالباً أو على الأقل في الوضع الطبيعي له مسببات مطردة، فإننا نحزم أن تلك المسببات والنتائج من مقاصد الشارع.

فحينما يبحث الشارع على الزواج ويأمر به ويرغب فيه ويسهله فنحن نعرف إلى أي شيء يؤدي الزواج، فكل شيء يؤدي إليه الزواج فهو من مقاصد الشريعة، كيف عرفنا ذلك؟ بالنظر والتجربة والمعاينة.

إذا أمرنا الشارع بشيء، أو نهانا عن ذلك ننظر في النتائج التي هي مقاصد ذلك الأمر أو النهي، فهذا مسلك لا نجده بارزاً ومؤصلاً إلا عند الشاطبي.

كذلك الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، كل ما تكشفه وتثبت به وسائل علمية وإحصائية فيجب أن نعتمده لمعرفة مقاصد الشريعة.

كذلك مسالك التعليل وهي تتركز على المقاصد الجزئية يجب اعتمادها. فمقاصد الشريعة تحتاج إلى توسيع مسالكها بالوسائل المنهجية للكشف عنها. دون أن نفتح المجال لكل من أراد أن يقول في مقاصد الشريعة ويقصدها بما يشاء.

وأخيراً نجد من المرتكزات الضرورية التي تحكم فكرنا وتؤدي إلى تنمية الفكر المقاصدي التفريق بين المقاصد والوسائل. فهذه مسألة مهمة جداً، لأن الكثير ممن لا يفرقون بين المقاصد والوسائل في أحكام الشريعة، وفي الأحكام الاجتهادية، قد يجعلون المقاصد من قبيل الوسائل فيهنونون أمرها ويهنونون شأنها. وقد يفعلون عكس

ذلك فيجعلون الوسائل في مقام المقاصد فيعطونها أكثر مما تستحق، ويقدسونها ويعطلون بها ما أراده الشارع، وهذه مسألة يطول الكلام فيها، ويمكن أن أحيل هنا على عدد من العلماء الذين اهتموا بهذه القضية وفي مقدمتهم شهاب الدين القرافي الذي اعتنى بالتفريق بين الوسائل والمقاصد وبين أن المقاصد هي ما يريده الشارع وما يريد الانتهاء إليه من العباد في تكاليفهم وأعمالهم، فهو مقصد لذاته، وبين أن هناك أحكاماً في الشرع ليست مقصودة لذاتها وإنما هي وسائل وذرائع ووسائل. ومن ثمة، لا بد أن تكون أقل أهمية، وإن تكون مرنة وقابلة للتعديل والتكيف بحسب ما يحقق المقصد، فالشيء الثابت هو المقصد، والوسائل تحوم حوله، فهناك أحكام شرعية كثيرة جداً، يحضرنى منها هنا مثلاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿واعبدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل...﴾ فرباط الخيل هنا لاشك أنه من أحكام الوسائل وليس من أحكام المقاصد، فليست الخيل المذكورة في هذه الآية والمذكور فضلها في عدد من الأحاديث مقصودة لذاتها أي أن للخيل قيمة في ذاتها أو قيمة تعبدية، إنما بقدر ما لها من فاعلية، يمكن أن تستمر أو تضعف أو تزول نهائياً، وإذا نظرنا نظر من يفرق بين المقاصد والوسائل فلا بد أن نقول: إن القوة في سلاح العصر وفي وسائله وفي الآلة العصرية وليس في الخيل ولا في السيف.

فالتفريق بين المقاصد والوسائل شيء مهم، لأن من لا يفرقون بينهما يقعون في تعسفات كثيرة وفي إعنات كثير. فهذه بعض الأسس التي من شأنها أن تنمي الفكر المقاصدي والإنتاج المقاصدي.

○ بالرغم من تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض المصنفات الأصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب ولم يحتل الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار أصول الفقه. ما هي الآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في إعاقه تكامل الفقه وأصوله؟

□ مما يؤسف له أن مقاصد الشريعة بدأت تزدهر في عصور معينة، ولكن بمعزل إلى حد ما عن الفقه، وبشكل أكبر عن أصول الفقه، بينما وظيفة المقاصد ووظيفة أصول الفقه إن لم نقل انهما وظيفة واحدة فهما متداخلتان.

فنشأة المقاصد في نوع من العزلة ثم ضمورها أدى إلى أن علم أصول الفقه لم يعد

في النهاية علما مقاصديا، بمعنى أن مقاصده الحقيقية التي كان يجب أن يتجه إليها وهي أن يضبط حياة المسلمين وفكرهم وتشريعهم ليكون عمليا، هذه الصفات بدأت تضمّر وتختفي في علم أصول الفقه ليصبح شيئا فشيئا علما نظريا رياضيا منطقيا وتجريديا. فعلم أصول الفقه مع تناقص الحس المقاصدي والمرامي المقاصدية أصبح علما تجريديا ولذلك غزته المباحث الكلامية والمنطقية، فدخل فيه المنطق اليوناني والمباحث اللغوية المسرفة التي لا جدوى فيها ولا طائل منها. ولذلك وجدنا الإمام الشاطبي وهو بطبيعة الحال من المحددين في علم أصول الفقه في أوائل كتابه الموافقات يذكر أن كل مسألة اصولية ليس تحتها عمل، فهي عارية وهي بدون جدوى، ولكنه لم يستطع أن يغير الواقع فعلم أصول الفقه اتجه إلى التجريد والنظر إلى أن يصبح قرينا لعلم الكلام، الفقه ايضا حينما ضعفت النزعة المقاصدية اصبح في النهاية شبيها بالقانون والفرق بين القانون والفقه كبير ويجب أن يكون كبيرا لأن القانون يتسم بالشكلية والقانون ليس من شأنه هداية الناس أو إسعاد القلوب وإنما شأنه ضبط العلاقات. الفقه يقوم بضبط العلاقات، ففيه الجانب القانوني، ولكن الفقه لا ينفصل عن العقيدة، ولا ينفصل عن الآخرة أو عن تربية الإنسان وإيمانه، فللفقه مقاصد ليست في القانون، لكن الفقه حينما أصبح هو القانون المطبق والمعتمد وأصبح كثير من الفقهاء قضاة وحكاما في كثير من الاحيان أو مفتين رسميين ينظمون الحياة العامة ويجيبون عن الإشكالات غرقوا في هذا الجانب وغابت عنهم المقاصد التربوية والتعليمية، وهذا كله من نتائج غياب المقاصد والروح المقاصدية عن النظر الفقهي.

○ غالبا ما يقترن ذكر الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافا إلى تأكيد القرآن على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لرفع الامر بالأغلال وإنها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وإنها تتسم بالمرونة والاستيعاب، إلا أن العقل الفقهي ينزع أحيانا للصرامة والتشديد. ما هي مناشئ هذا الاتجاه؟ وما هي الضمانات اللازمة لتحرير عملية الاستنباط من هذه النزعة؟

□ فعلا هناك اتجاه متزايد عبر العصور نحو التشدد في الفقه وفي الفكر الفقهي وهذا في تقديري، ولو أن الامر يحتاج إلى مزيد من البحث التاريخي، لكن في نظري وحسب إدراكي فإن هذا له صلة بما انتهت إليه في السؤال السابق حيث أصبح العمل

الفقهي في النهاية بدرجة كبيرة يقوم بوظيفة التقنين وغابت عنه الوظائف الأخرى لأن الفقيه حينما يصبح قانونيا لا يصبح مطلوبا منه أن يراعي مصالح الناس ولا أن يكون رحيما بهم، فالقانوني يضع القانون ولا يبالي بما بعد ذلك، فصار كثير من الفقهاء يصدرن فتاويهم ولا يبالون بالواقع، ولذلك أيضا وأنا أتمس مظاهر التجديد عند الإمام الشاطبي نجد أنه يؤكد أن العالم الحقيقي والعالم الرباني هو الذي يجيب عن السؤالات وهو ناظر في المآلات. وهو يشير بذلك إلى أن كثيرا من الفقهاء يجيبون عن السؤالات ولا ينظرون إلى المآلات.

الفقهاء أصبحوا قانونيين لأنهم تصرفوا بمنطق رجال الدولة، والدولة دائما لها منطقها الذي يقتضي التشديد والصرامة أكثر مما يقتضي التيسير والرحمة والرافة بالناس. فبقدر ما كان لها من إيجابيات في هذا الجانب بقدر ما غرق الفقهاء خاصة في نهايتها في مقتضيات الحكم والسلطة والضبط وتسيير المجتمع حتى وجدنا أحد الناظرين يقول في أبيات له:

ملكتم الدنيا بمذهب مالك وقسمتم الأموال بآبى القاسم

يعنى أنهم توغلوا في السلطة ومزاياها ومقتضياتها ولذلك نجد في نهاية هذه الدولة جاءت دولة الموحدين التي أرادت التجديد في الفقه وفي الفكر، وكان أول ما بدأت به هو الثورة على الفقه بتراكماته وبتشده وبجموده وبشعبه.

وهذا يفضي إلى سبب آخر وهو أن التراكم الفقهي هو نفسه يشكل نوعا من الاصر والاعلال على أساس أن الاجتهاد الفقهي في كل زمان هو اجتهاد لزمانه والذي ينبغي أن يستمر منه هو الروح المنهجية التي اعتمدها الفقهاء، ولكن الذي وقع هو أن الاصول الاجتهادية المنهجية تراجعت لفائدة الفروع المتراكمة، فأصبحنا ونحن في القرن الرابع عشر تحكمنا الفروع الفقهية للقرون الأولى. وبعبارة أخرى تحكمنا فتاوى قرون غابرة وضعت لزمانها وظروفها. فهذا كله ركام أصبح الفقهاء المتأخرون يحتكمون إليه، فغدا ذلك كله من الاصر والاعلال لم ينتبه كثير من الفقهاء ولا سيما حينما انتفت روح الاجتهاد، إلى أنهم في حل تماما من هذا التراث وأنهم يستأنسون به ويستفيدون منه بصفة خاصة من الناحية المنهجية ولذلك حينما يقال لي: إنك مالكي أو تدافع عن المذهب المالكي أقول لهم: أنا مالكي في الاصول ولست مالكي في الفروع.

فانا اعتبر ان المذهب المالكي هو أصوله وما سوى ذلك هو مذهب مالكي في لحظة وزمانه ولسنا ملزمين به، بينما الذي وقع حينما غابت روح الاجتهاد ومال الناس إلى الكسل الفكري صار المرجع هو التراث الفقهي المتراكم قرنا بعد آخر، أصبح هذا التراث يشكل اغلالا.

ومن الآصار والاغلال المتراكمة عبر العصور، التقليد المذهبي والتعصب المذهبي بدأ خفيفا جدا في القرن الثاني، ولكن بعد ذلك أصبح فقهاء كل مذهب أكثر تعصبا من سابقهم، ويذكر ابن العربي ان فقيها مالكيًا كان جالسا معه ورأى أحد الفقهاء الآخرين يصلي بالقبض، فقال له: ألا أقوم إلى هذا فالقيه في البحر، فالخروج الذي جاء به ابن العربي أنه قال له: إن مذهب مالك في رواية بعض البغداديين أنه يجوز القبض.

فأدى التعصب المذهبي إلى تقديس المذهب ورجاله واجتهاداته، وهذا يكون على حساب الجمهور وعلى حساب المكلفين والرحمة واليسر المتصفة بهما الشريعة. ومرة أخرى نورد تجربة المغرب ونقصد به منطقة الغرب الإسلامي عموما التي هيمن عليها المذهب المالكي بصفة مطلقة، نجد مما يدل على خطورة هذا التعصب الثورة الظاهرية التي عرفها كل من المغرب والاندلس.

فالنزعة الظاهرية ظهرت في المغرب أكثر مما كانت عليه في المشرق وظهرت على يد ابن حزم أكثر منها على يد داود الظاهري، فما الذي دعا ابن حزم إلى رفض التمدد، وإلى الغلو في ظاهريته المبسطة السطحية، إنه ذلك التوغل، والتشدد والتشعب الكبير الذي كان يسود الفقه المذهبي في الاندلس، وذكرت قبل قليل الدولة الموحدية التي استنجدت بالمذهب الظاهري ورأت فيه المخلص من هذا التعصب المذهبي، ولذلك يعقوب المنصور الموحي اجتمع إلى أحد كبار فقهاء المالكية وبدأ يذم الفقه المالكي أمامه ويذم تشعبه وكثرة الخلافات فيه، فلما أراد الفقيه أن يشرح له وجهة نظره ويدافع عن المذهب المالكي، قال له يعقوب المنصور: انظريا فلان ليس لك إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى سنن أبي داود، أو هذا وأشار إلى السيف في يده.

فأراد من المالكية أن يلتزموا بالكتاب والسنة أو السيف، وللأسف الإصلاح لا يتم بهذه الكيفية ولذلك لم تنجح محاولات الموحدين مع انها سليمة في دوافعها ومرماها. فإن التعصب المذهبي وتراكم التراث المذهبي من الاسباب التي أدت إلى الاغلال والجمود والتشدد.

وأعتقد أن عملية التحرير من كل هذا بحاجة إلى شيء من الوقت، وعصرنا بطبيعته المفتوحة والمتلازمة والتمازجة لم يعد يسمح بكل هذا الذي سبق، ولا مستقبل للتمذهب نفسه إلا في حدود ضئيلة، فهناك ثورة على كل هذه الأصار والأغلال. ولا بد من الفقهاء المجددين، فقهاء الإسلام وليس فقهاء التمذهب والتقليد والتعصب، ولا بد أن يعيدوا الاعتبار إلى كليات الشريعة ومنها اليسر كما قال الإمام مالك و«دين الله يسر»، والذي ينظر نظراً مقاصدياً يعرف أن الله تعالى تحدث عن بني إسرائيل. وقال: إنه بعث لهم النبي الخاتم ليضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فمن مقاصد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم يزيل الأصار والأغلال.

فإذا كان المسلمون يتخذون الأصار والأغلال، فمعنى ذلك أنهم يسرون ضد مقاصد الشارع.

وأذكر هنا كلمة لطيفة لأحد شيوخ المغرب الشيخ عبد الحي بن الصديق رحمه الله في كتاب له اسمه (رخص الطهارة وتشديدات الفقهاء) قال في بدايته: إن العزيمة في الشرع أخف من الرخصة عند الفقهاء، والمعروف أن العزيمة هي الأصل الذي فيه تشدد والرخصة هي التي تخفف.

فالرخص كما يتناولها الفقهاء تصبح أشد من العزيمة نفسها، بعبارة أخرى أن تتوضاً على الطريقة الشرعية أخف عليك من أن تتيماً على الطريقة الفقهية، فصار الموضوع الذي هو العزيمة أخف وأيسر من تيمم الفقهاء الذي هو في أصله رخصة. حيث شروط التيمم وكيفيته ونقاش طويل حول النية، والأشياء التي يتيماً بها والصلاة التي تصح بالتيمم والتي لا تصح، والإمامة هل تصح بالتيمم؟ بمعنى أن الإنسان الذي يريد أن يأخذ برخصة التيمم يجد من التعقيدات ما يجعله يتوضاً ويكون الأمر أخف عليه.

كذلك الإنسان إذا أراد أن يفطر في رمضان فسيجد من التحذيرات والتنبهات والممنوعات ما يجعله يفضل أن يصوم ولا يأخذ بالرخصة. ولكن هذا الفقه هو الآن في طريقه إلى الزوال.

○ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية في التاريخ الإسلامي. ما هي أبرز أسباب ظهور

هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

□ ما يعرف في الفقه الإسلامي بفقه الحيل هو على كل حال محدود حتى لا نظلم الفقه الإسلامي أو نظلم الفقه الحنفي الذي ينسب إليه هذا اللون من الفقه أكثر من غيره.

فهذا النوع من الفقه في نظري نتيجة من نتائج جعل الفقه بمنزلة القانون لأن القانون الحيل معه صحيحة وجائزة، فمن احتال على قانون السير، وبدل أن يسير في الاتجاه الممنوع، سار في نفس الاتجاه ولكن إلى الخلف، فهذا لا يعد مخالفا للقانون، مع العلم أن المخالفة هنا أشد من حيث المقصد، لأنه يسير في الاتجاه الممنوع ويسير بسيارته إلى الخلف، فاحتمالات الخطر أكبر. لكن قانونيا لم يسر في الاتجاه الممنوع فالقانون بما أنه يضع شكليات ورسوما لاحقائق فهو يحتمل هذا.

فهناك عدد من الفقهاء الذين اشتغلوا في القضاء كانوا يلتمسون مثل هذه المخارج للخلفاء وللأمراء ولغيرهم، لأنهم يرون أنه ما دام من الناحية الشكلية لم يخالف الحكم، فقد وجد لنفسه فرجا ومخرجا، فمن قال لمن جمع بين مالين ليخفض نسبة الزكاة فهذا لم يفعل شيئا، وكذلك من وهب ماله لزوجته قبل نهاية الحول لا يزكي، لأن المال خرج من يده، وبعد أسبوع أو أسبوعين يسترد ذلك المال ولا زكاة عليه، لأنه من الناحية الشكلية يوم حال الحول كان المال قد خرج من يده. فهذا الفقه أكثر ما ينسب لأبي يوسف، وربما بولغ فيما ينسب إليه، ولكن لا دخان بلا نار. فالفقيه حينما يصبح بمقام قانوني ويتعامل مع الفقه على أساس أنه تنظيمات قانونية وإدارية وإجرائية يهون عليه أن يقول بفقه الحيل ليجد بعض المخارج لبعض الناس في أموالهم وأيمانهم... ولكن الذي يقصم ظهر هذا التوجه هو فكرة المقاصد، لأن الفقيه إذا استحضر المقاصد والتي على رأسها المقاصد التربوية، التي من بينها إخراج المكلف عن داعية هواه كما يقول الشاطبي، فلا يمكن أن يجاري الناس مهما تكن المخارج شكلية، وعندنا في المثل المغربي نقول: «لا حيلة مع الله».

فحينما يستحضر الإنسان في فقهه الله تعالى، ومراقبته وأن العمل لله، فقضية الحيل تختفي، ولذلك عامة العلماء الذين اهتموا بمقاصد الشريعة يقفون عند هذه النقطة فابن القيم أطال فيها وأجاد، والشاطبي أفرد لها فصلا في موافقاته، واليوم أيضا يكتب فيها

الدكتور يوسف القرضاوي .

ولذلك ، فإن الشيخ الطاهر بن عاشور ، وهو من المقاصديين في كتابه : (أليس الصبح بقريب ؟) يعتبر أن من أسباب تخلف الفقه إغفال المقاصد ويقول : إن من أشأم ما ظهر فقه الحيل لدى الفقهاء ، فالحيل تفرغ الحكم من مضمونه ومن مقصوده ، والفكر المقاصدي سيعيد الاعتبار إلى الحكم وحقيقته ومرماه ، على أن الحيل والمخارج التي لا تنافي المقاصد الشرعية ولا تقوم على قصد شيء لا بأس بها ولا حرج فيها .

○ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي ، ومتغير وثابت ، وحاجيات وضروريات ، فتُغلب الجزئيات على الكليات ، والثوابت على المتغيرات ، والحاجيات على الضروريات ، وربما النوافل على الفرائض . هل يعود هذا الاتجاه الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة وعدم وعي مقاصدها العامة ؟ ... وما هي المرتكزات المنهجية لبناء فقه الأولويات ؟

□ إن غياب المدرسة المقاصدية والنظرة الشمولية هو سبب كثير من الاختلالات التي نَجدها عند بعض الفقهاء والمفتين وبعض الدعاة وعند بعض المفكرين ، وحتى عند بعض المنظرين والمسيرين للحركة الإسلامية ، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين إما النظرة الشمولية إلى الإسلام وإما النظر إلى المقاصد .
والحقيقة أن العلوم الإسلامية كلها قائمة على أساس هذه الأولويات وهذه الموازنات . وإذا اخذنا العلم الأول وهو علم العقيدة نجده قائما على الأولويات .

فبعض العقائد أولى من بعض ، وبعضها مقدم على الأخرى ، وبعضها تمثل أصولا والعقائد الأخرى تمثل فروعاً وتوابع . وفي الحديث المعروف الذي يحدد الإيمان لم يذكر غير ستة أمور ، بينما المعتقدات التفصيلية كثيرة ولكنه ذكر أهمها ، وحينما نتحدث بعض الفرق الكلامية مذهبها فإنها تختار عقائد خمسة أو ستة .

فللمعتزلة أصول خمسة ، وليس معنى هذا أنها كل عقائدهم ، ولكنهم يرون فيها أمهات العقائد والاسس ، وكذلك حينما يحدد أهل السنة عقائدهم يحددون بعض الخيارات المنهجية وبعض الأولويات ، والتي على أساسها يكون المؤمن مؤمناً وما سوى ذلك فيه مجال للتأويل والتساهل .

وحينما نأتي إلى الشهادتين فليست شهادة محمد رسول الله كشهادة لا إله إلا الله .

فهذه أصل والأخرى فرع عنها، فلا بد أن تكون دونها وتابعة لها .
 وليس الإيمان بالملائكة كالإيمان بالرسول ، ولذلك من تأول في الملائكة قد لا يكفر ،
 ومن تأول في وجود الرسل ورسالاتهم فله شأن آخر .
 فالعقائد حينما ندرسها نجد لها قائمة على تراتبية وعلى فكر أولوي .
 أما إذا جئنا إلى التشريع فنجد منذ البداية منقسما إلى أصول وفروع ، وأصول الفقه
 تنقسم إلى ما هو قطعي وثابت وراسخ ، وإلى قواعد ونظريات أصولية ظنية وهي محل
 اختلاف واجتهاد ونظر .
 وكذلك الأحكام الفقهية مرتبة فهذا حرام وهذا مكروه وليس المكروه كالحرām ،
 وهناك الواجب والمندوب ، والواجبات ليست على حد سواء ، فليس واجب النفقة
 كواجب الصلاة ، وليس واجب الصلاة كواجب الحج .
 وكذلك المحرمات فمنها الكبائر ، ومنها أكبر الكبائر ، ومنها الصغائر ، ومنها اللطم ،
 كما يفرق الأصوليون بين ما هو حرام لذاته وما هو محرم تحريما ذرائعيا ، فالأول لا يباح
 إلا للضرورة والثاني يباح للحاجة ، وكذلك الأمر في الحديث حيث يضع المحدثون
 مراتب عديدة لثبوت الحديث ، وهذه المراتب تعني تقديم بعضها على بعض عند
 التعارض ، فهناك المتواتر ، والمشهور ، وخبر الآحاد الصحيح ، فهذه عقلية تراتبية تسود
 كل العلوم . والترتيب معناه أن بعضا أولى من بعض وما هو أولى مقدم بصفة عامة ،
 وخاصة عند التعارض .
 فإذا جئنا إلى المقاصد نجد لها قائمة على هذا بشكل أكثر وضوحا ، فالمقاصد تنقسم
 المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات . ولا يتردد أحد ، عالم ، أو أصولي ، أو
 مفتي ، في كون أن الضروريات هي ذات الشأن الكبير ، ويقول الشاطبي : إن الحاجيات
 والتحسينات كلها حائمة حول الضروريات وخادمة لها وإن الأصل هو الضروريات .
 فإذا تعارض الضروري مع الحاجيات يضحى بهذه الأخيرة ومن باب أولى بالتحسينات .
 ومن هذا الباب فالكليات مقدمة على الجزئيات ، والضروريات الخمس هي أيضا مرتبة
 يقول الشاطبي : فالضروريات ليست على وزن واحد ، فليست النفس كالدين ، وليس
 النسل كالعقل ، وهكذا . وليس المال كالنفس .
 فالعلوم الإسلامية كلها مركزة على نظام فيه تمييز ، وفيه أولويات ، وفيه فروع ،
 وفيه الأعلى وفيه الأدنى .

مقاصد الشريعة

حوار مع :

الشيخ عبد الهادي الفضلي

○ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي الى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟

□ وماهي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء «فقه الأولويات»؟

منذ أن دوت أقدم المؤلفات الفقهية وحتى عصرنا هذا لا تزال المادة الفقهية المتمثلة بالتالي :

- الفقه العلمي = المتون الفقهية / الرسائل العملية .
- الفقه الاستدلالي .
- القواعد الفقهية .

لا تراعي إلا الجانب الفردي في حياة الانسان المسلم المتمثل في العبادات والمعاملات الشخصية، أي باهمال الجوانب الأخرى من حياة الانسان كالجانب الاجتماعي والجانب الاقتصادي والنخ .

ولم نقف - بشكل واضح - على السبب الذي دعاهم الى هذا التصنيف الذي أهمل فيه الجانب الاجتماعي والاخر الاقتصادي والثالث السياسي بما يرتبط بتنظيم المجتمع بصفته مجتمعاً وتنظيم الدولة بصفقتها دولة، وربما كان هو الخوف من البطش السلطوي. والفقهاء العملي هو نتائج الفقه الاستدلالي ونتائج تطبيق القواعد الفقهية. وهو ترابط عضوي سليم في نظر منهج البحث العلمي، والذي يؤخذ عليه هو كمية ونوعية المادة المبحوث فيها وعنهما حيث أهمل أو استبعد عنها ما أشرت اليه. ويرجع سريان مفعول هذا الاهمال أو الاستبعاد حتى عصرنا هذا الذي أصبح فيه اكثر فقهاً يدرك أن الفقه نظام حياتنا، له في كل سلوك حكم، وفي كل موقف كلمة، يرجع الى تقديس الموروث تقديساً تجاوز حد الاعتدال الى مستوى الافراط، ما جعلنا نتهيب ونحذر من اعادة النظر في أية مسألة بغية الوصول الى نتائج أفضل. بهذا فقدنا النظرة الشمولية للشرعية في مقاصدها وأهدافها وخطوطها العامة ومناهجها التي تلتقي مع طبيعتها باعتبارها نظام حياة الانسان فرداً و اسرة ومجتمعاً ودولة. واجابة عن الشق الثاني من السؤال: علينا أن نعيد النظر في فهمنا لواقع الفقه والخروج به من اطار الفردية الى اطار الحياة الاجتماعية، ومن خطوطه الفردية الراهنة الى خطوطه الاجتماعية العامة. وهذا - بطبيعته - يتطلب منا دراسة تطور الفكر الفقهي لنضع يدنا على نقاط الضعف كي نرتفع بها الى مستوى القوة.

○ ان استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات واسرافها في توظيف بعض الادوات الاصولية العقلية في استنباط النص، أفضى بها الى فهم حرفي للنص نأى بها احياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الاقوام وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الادوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

□ لو قمنا بعملية استقراء بغية تعرف طريقة الفقهاء في تعاملهم مع النص عند محاولة استنباط الحكم الشرعي منه سوف ننتهي الى أن هناك طريقتين لدراسة النص: الاولى: هي ما يمكننا أن نطلق عليها اسم (الطريقة البنيوية) وأعني بها الاختصار على

دراسة بنية النص وتركيبه من خلال القواعد التي وضعها العلماء لذلك كقواعد الصرف والنحو والبلاغة والرجوع الى المعجم العربي من دون ربط النص بقرائنه العامة والخاصة .
والثانية : هي ما يمكننا أن نطلق عليها اسم (الطريقة البيئية) ، وأعني بها ربط النص حال دراسته بقرائنه العامة المتمثلة بمقاصد الشريعة ، ذلك أن كل نظام لا بد له من أهداف قصد اليها المشرع حين وضع النظام ، وهي - بدورها - تمثل الاطار العام للتشريع الذي يلزم من يريد التعامل مع النص وضعها نصب عينيه لئلا يخرج الحكم عن إطاره التشريعي العام ، وكذلك ربطه بقرائنه الخاصة المتمثلة في الاستعمال اللغوي الاجتماعي للنص من قبل أبناء عصر صدوره ، أي يدرس في اطار بيئته الاجتماعية التي كان يعيش فيها حين صدوره من قبل المشرع ، مضافاً اليها القرائن الاخرى والملابسات التي تمتلك من القدرة على إلقاء الضوء المساعد في فهم دلالاته والمقصود منه .

كما أن الاستقراء ينبهنا الى أن استخدام الطريقة الاولى هي الاكثر عند الفقهاء .
والملاحظ - هنا - أنه عند عدم محاولة الرجوع الى القرينة بنوعيتها المذكورين قد يؤدي البحث الى مثل ما ذكرتم .

ولو رجعنا الى القاعدة المعروفة التي تقول : إن القرينة تقدم على صاحبها عند التعارض ، وكذلك التي تقول : إن المفسر - بالكسر - يقدم على المفسر - بالفتح - عند تعارضهما ظاهراً لرأيتنا نقول : بلزوم الاخذ بالطريقة الثانية عند تعارض نتيجتها مع نتيجة الطريقة الاولى .
وهذا هو جزء من المنهج الفقهي الذي يحتم علينا الجمع بين الطريقتين في مجال دراسة النص .

○ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الاجماع احد أهم الادلة الشرعية ، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة . وعلى أية حال أضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة ، او كأنه انشقاق على الامة وتهديد لوحدها ، بل امست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها ، وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية ، باعتباره جابراً ومعرزاً للرواية سنداً ودلالة .
ما هو اثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في اعاقه نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع ؟

□ كنت قد تناولت موضوع الاجماع في كتابي (دروس في اصول فقه الامامية)، وانتهيت هناك الى أن الاجماع أدخل عند الامامية في جملة أدلة التشريع الاسلامي تمشياً مع المنهج السني، ألا انهم - اعني الامامية - عدّوه الى ما يلتقي مع اصول مذهبنا حيث اقتصروا به على ما يكشف عن رأي المعصوم لكي يكون حجة عندنا، وأطلقوا عليه عنوان الاجماع الكاشف، وهو أحد القسمين اللذين ذكروهما.

والقسم الثاني هو الاجماع المدركي وهو الذي يستند فيه المجمعون الى مدرك (دليل) لم يقدر لنا أن نقف عليه، ونصوا على أنه غير حجة.

والاستقراء للاجماعات المذكورة في كتب الفقه يُسلمنا الى أنها اجماعات مدركية، والى أنه لا يوجد بينها اجماع كاشف.

وعلى هذا فالاجماع المستدل بها لا ينطبق عليها عنوان الاجماع الذي هو حجة.

ويمكننا الخروج عن الوقوع في هذه المفارقة بأن يلتزم الفقيه بمبانيه من غير تقليد أو متابعة للفقهاء الآخرين، بمعنى أنه عليه أن يلتزم بالاستقلالية في البحث وما يوصله اليه من رأي.

أما الشهرة فهي ليس بدليل لا عقلاً ولا نقلاً، وعلى الفقيه أن يرجع في المسألة الى ما يراه دليلاً فيها بعيداً عن التقليد وعدم الاستقلالية.

○ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في «فقه الحيل الشرعية» اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واخلاقية واجتماعية في التاريخ الاسلامي. فولدت الحيل الشرعية كاحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي أبرز اسباب ظهور مثل هذه الاحكام؟ وهل نحن بحاجة الى الحيل الشرعية، بعد ان نص القرآن الكريم على ان الشريعة الاسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الانسان من اصر واغلال الشرائع الماضية كشرعية بني اسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

□ قلت في اجابة سابقة: إن مقاصد الشريعة هي الاطار العام للفقه يتحرك داخله، ولا يخرج بحال عنه.

ومن أهم مقاصد الشريعة تحقيق العدل الاجتماعي بين الناس في توزيع الثروة وسواها .
 والتحايل على النظام يشله عن أن يحقق هدفه الذي توخاه منه المشرع .
 والروايات التي تميز ذلك والتي قد يحتج بها ، ليس فيها ما يلزم بالأخذ بها لأنها
 أقرب في مؤدياتها الى ما يعرف بالرخص ، والرخص - كما هو معروف - لا إلزام بها .
 من هنا يمكننا التوقف عن الأخذ بها لما قد ينجم عن الأخذ بها مما قد يوقع فيما
 يخالف مقاصد الشريعة ، ويضر بالمجتمع ككيان له حقوق وعليه واجبات .

○ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة ، الذي يسري في مختلف الحقول ،
 ويعبر تراث «الاحكام السلطانية» عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء
 الجور . وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة الا في
 مساحات هامشية ضيقة ، بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً
 متميزاً ، ويؤكد عليها في سياق حديث عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية ،
 فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام .

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية الى منظور فقهاء السلطان ، ثم
 تغلغت بالتدريج في منظور الفقيه ، ام ان هناك اسباباً اخرى للتشديد على فقه
 الطاعة واهمال قضية الحقوق والحريات ؟ وما هي الادوات والشروط المطلوبة لتنمية
 مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار ؟

□ ألمحت الى أن الفقه الاسلامي المبوّب دُون في وقت عتفوان دكتاتورية السلطات
 الحاكمة آنذاك ، وقد يكون لهذا دخل في ذلك ، فقد سجن اكثر من فقيه ، وعُرض
 لضرب السياط اكثر من فقيه ، وأُحرقت اكثر من مكتبة والى آخر ما في القائمة من الوان
 التضيق والتعذيب والتذليل والتنكيل .

وذلك لان سلطة شيخ القبيلة التي قامت في العهد العربي الجاهلي والتي قضى
 عليها الاسلام بتشريعاته المثلى ، وبسيرة قياداته الاولى العادلة ، وكذلك دكتاتوريات
 الامبراطوريات الكبرى في فارس والروم والتي أهارها الاسلام ودكها تحت زحف
 الفتوحات الاسلامية سرعان ما عادت الى الحياة العربية ثانية بعد انقضاء عهد الخلافة
 الاولى حتى عُرِف مؤكداً واشتهر بين الناس شهرة لا تقبل الريب أن معاوية بن ابي
 سفيان حول الخلافة الاسلامية الى ملك أسري عضوض ، واستخدم مختلف الوسائل

الثقافية والسياسية لتوطيد دعائم هذا الملك وترسيخ هذا المبدأ، ومن أهم هذه الوسائل استقطاب الفقهاء ورجالات الفكر الاسلامي حتى صار أمر الطاعة للحاكم شيئاً تعبدياً لا يقبل إثارة أو أي تساؤل عن علته ومصدرها وشرعيته ومدرَكها.

ولا بد لكي يعود الفقه الاسلامي الى مستواه المطلوب من العمل على تحقيق الانسانية للانسان، والاعتراف بكرامته واحترامها لياخذ حقوقه المشروعة ويتمتع بحريته في حدود ما يحترم به حريات الآخرين تحت ظلال التشريعات الاسلامية العادلة، أقول: لا بد من كشف ذلك الزيف الأموي الذي أشرت اليه والابانة عن آثاره الجائرة في الفقه الاسلامي والعمل على تنقية الفقه مما دخله عن طريق ضغط سلاطين الجور ووعاظهم السائرين بركبهم وفي موكبهم.

○ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية الى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الاربعة أشهر بالنسبة الى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة، اما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طال غيبته، بمعنى انه لو تزوج ودخل بزوجه ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج زوجة اخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الاولى في موطنها فليس لها اي حق في ذلك ما دام غائباً عنها.

هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ البقرة ٢٢٨، ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾ النساء ١٩؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟ وما هي الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن، وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي ان يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الاسلامي؟

□ ما تشير اليه حضرتك من رأي، في الغالب يأتي نتيجة غياب المنهج الفقهي، وذلك بعزل المسألة عن ملايساتها الاخرى، والخروج بها عن الاطار العام والهدف الاسمى في تنظيم العلاقات الأسرية بخاصة، والاجتماعية بعامة وهو العدل في المعاملة والانصاف في المعاشرة.

ولاجل أن نصل الى الرعاية العادلة التي قام عليها التشريع الاسلامي في تقرير حقوق المرأة، علينا أن نتعامل مع النصوص الشرعية من منطلق الاخذ بمقاصد الشريعة وأهداف التشريع بعين الاعتبار.

○ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم ان لهذه الظاهرة جملة اسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم. لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي الى مضاعفة وظيفة المكلف ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان الى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني ان ايقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف اليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف. ما هو أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفسامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟ وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

□ يعود هذا - في الواقع - الى عدم ارتباط الفقيه بأجواء الحياة التي سوف تتحرك فيها فتواه، فلو علم الفقيه أن ما يقع فيه المقلد نتيجة العمل بفتواه من حرج وعسر لما أفتى بذلك. والخروج من عهدة المسؤولية أمام الله عند الفتيا يمكن أن يتحقق بالتوقف عن الفتوى، وإحالة المقلد الى فقيه لا احتياط في فتواه في المسألة، وفي الوقت نفسه يتخلص الفقيه الاحتياطي من المسألة عن ايقاع مقلده في العسر والحرج، لأن فهم المسألة غير منحصر فيه حتى بناء على أعلميته نفسه لأن حجية الفتوى بدليلها لا بشخص المفتي الذي هو - في واقعه - وسيلة لذلك عن طريق اجتهاده. بعد هذا التطور الفخم الذي تحقق لحياة الانسان المعاصر نحتاج الى فقيه يتوفر على عنصرين مهمين يضافان الى شروط الافتاء المعروفة، وهما: ١- الثقة المتينة بالنفس المؤدية الى الايمان الثابت بقدرة الفقيه العلمية في مجال الاستنباط.

٢- فهم الحياة وفهم كيفية التعامل مع الحياة.

ان هذين العنصرين ينايان بالفقيه عن أن يقع في الاحتياطات التي تؤدي بالمقلد الى الوقوع في العسر والحرج عند الامتثال. اسأل الله تعالى أن يوفق لذلك، انه ولي التوفيق وهو الغاية.

ملاحج التجديد الفقهي

عرض:

د. جمال الدين عطية

المشاركون:

د. توفيق الشاوي

د. سيد دسوقي

الشيخ جمال قطب

د. علي جمعة

د. محمد عمارة

أدار الندوة:

المستشار طارق البشري

أعدها للنشر:

د. حسني محمد نصر

د. جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

أشعر أنني لست بحاجة إلى أن أبدأ بالمقدمات المتعلقة بمعنى التجديد ومشروعيته وضوابطه وغير ذلك من الأمور التي تحتاج إلى لقاءات منفصلة ؛ ولذلك فقد آثرت أن أوضح مباشرة ملامح التصور الذي أقدمه عن التجديد الفقهي .

وقبل أن أتناول هذه الملامح، أود أن أشير - باختصار - إلى أنواع التجديد المختلفة .

١- فهناك تجديد يتعلق بالشكل، وتجديد يتعلق بالموضوع، وسيكون حديثي منصباً في الأساس على التجديد المتعلق بالموضوع، دون أن يعني هذا التقليل من شأن وأهمية التجديد المتعلق بالشكل .

فالمعروف أن التجديد المتعلق بالموضوع هو الذي يثير الكثير من الجدل والنقاش .

٢- ويمكن أن يقوم التجديد على أساس منهجي، كما يمكن أن يكون غير قائم على منهج، وذلك كما نرى في كثير من الكتابات الفقهية التي تدّعي التجديد دون أن تشير إلى منهج اتبعته في هذا التجديد . وبطبيعة الحال فإننا سنركز في حديثنا على التجديد القائم على أسس منهجية .

٣- ويمكن أن نقسم التجديد الموضوعي القائم على منهج معين إلى نوعين :

النوع الأول: هو التجديد الذي يأتي من خارج النسق الإسلامي .

النوع الثاني: هو التجديد الذي يأتي من داخل النسق الإسلامي .

ومن أمثلة النوع الأول ما نقرأه لبعض الكتاب الذين يحاولون إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام: تاريخه ولغته وفقهه، فيطبقون هذه النظريات المختلفة مثل البنيوية والالسنية والتفكيكية والتركييبية والتاريخانية، وغير ذلك من النظريات على الدراسات الإسلامية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الانساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات .

وفي تصوري أن التجديد يجب أن يأتي من داخل النسق الإسلامي .

٤- وهو تجديد مطلوب في موضوعين أساسيين، وهما: الفقه وأصول الفقه . والواقع أننا كنا قد بدأنا منذ أكثر من عشرين عاماً الكتابة في تجديد أصول الفقه،

واعترض البعض بأن الأصول ثابتة لا تتغير. ومع ذلك فإن هذا الموضوع لا زالت تنازعه اتجاهات مختلفة ولم ينضج بعد حتى يمكن الحديث فيه؛ ولذلك فإن الموضوع الذي اخترنا الحديث فيه في هذا اللقاء هو «التجديد في الفقه».

والحقيقة أن العلاقة بين التجديد في «الفقه»، وبين التجديد في «أصول الفقه»، علاقة وثيقة. فالتجديد في الفقه يقوم على التجديد في أصول الفقه بمعنى أنه إذا كان هناك تجديد في أصول الفقه فإنه يبنى عليه - بطبيعة الحال - تجديد في الفقه واجتهاد جديد وفقاً للمناهج الجديدة التي توضع لأصول الفقه. وسوف يكون لهذا أثره في المادة الفقهية. والواقع أن التجديد في أصول الفقه قد يطول انتظاره حتى يتم بلورته ووضع القواعد المتعلقة به وفهمها، ثم تطبيقها في الفروع إلى أن نصل إلى فقه جديد مبني عليه، وهذا كما ذكرت سوف يستغرق وقتاً طويلاً. ولعل ما يؤكد هذا أن مشروعات الموسوعات الفقهية لم تكتمل مثل موسوعة المجلس الأعلى وموسوعة الكويت، والآخرى مضى على بدء العمل في إعدادها ما يقرب من ثلاثين عاماً ولم ينته العمل فيها بعد. وبالتالي إذا كانت هذه المشروعات تستغرق كل هذا الوقت الطويل فلا مجال لربط التجديد في الفقه بالتجديد في أصول الفقه، فالأمران يمكن أن يسير العمل فيهما معاً ومتوازيين دون أن يتم تعليق أحدهما على تحقيق الآخر أو تأجيل العمل في تجديد الفقه إلى أن يتم الاتفاق على تجديد أصول الفقه. ويكون بالتالي ما يتم تجديده في الفقه مؤقتاً حتى يتم اجتهاد على أصول فقه جديدة.

انتقل إلى الحديث عن ملامح التجديد في الفقه، وقد حصرت هذه الملامح في عشر نقاط رئيسية. وتنقسم هذه الملامح إلى قسمين. القسم الأول تدرج تحته نقطتان والقسم الثاني تدرج تحته النقاط الثماني الباقية. وسنرى أن خمس نقاط من نقاط القسم الثاني قد أصبحت أموراً مقبولة ومتداولة وتم تطبيقها في بعض الكتابات المعاصرة، وهي النقاط التي تحمل أرقام (٣، ٤، ٨، ٩، ١٠) والتي سنوضحها فيما يلي:

الملامح الأولى للتجديد الفقهي: يتعلق بالمادة الفقهية وماهية التجديد المطلوب في

الفقه.

١ - ولعل أول ما نحتاجه في هذا الصدد هو تقديم اجتهادات جديدة في المسائل القديمة بما يتفق مع تغير الظروف، فالاجتهاد يتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية وهو

ما حدث كثيراً في تاريخ الفقه الإسلامي . فالإمام الشافعي - على سبيل المثال - غير في مذهبه من العراق إلى مصر . خلاصة القول : إن هناك كثيراً من المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد جديد فيها حتى تتلائم مع الظروف الجديدة وتغطيها . وقد عقدت ندوات كثيرة حول هذا الامر في مراكز ومجامع فقهية كثيرة .

٢ - النقطة الثانية في مادة التجديد الفقهي تتمثل في احتياجنا إلى تقديم اجتهادات جديدة في المسائل الجديدة والمستحدثة . وهذا امر أصبح مقبولاً من الناحية الإسلامية ، وعقدت حوله ومن أجله مؤتمرات وندوات كثيرة .

٣ - النقطة الثالثة تتمثل في ضرورة التوسع في مفهوم «الفقه» بحيث نعود إلى المفهوم اللغوي له أو نقترّب منه . ونعني بالمفهوم اللغوي للفقه الاستعمال القرآني لكلمة «الفقه» والتي كانت تُطلق على مجموع العقائد والأخلاق إلى جانب العمل والمعاملات .

وحينما نشأت العلوم وانقسمت ، واستقلت علوم العقائد والأخلاق والتصوف ، اقتصر اطلاق كلمة «فقه» على ما يتعلق بالاحكام العملية . وقد كان هذا مبرراً كافياً لإخراج العقائد والأخلاق من الفقه . ولعلنا نعلم أن كلمة «الفقه» بالمفهوم الواسع لها قد استخدمها الإمام أبو حنيفة في كتاب «الفقه الأكبر» ، وهو كتاب في العقائد . كما أن الاستخدام القرآني لها استخدام واسع ويتفق مع المعنى اللغوي لها .

وفي مرحلة تالية انقسمت المادة الفقهية المتعلقة بالاحكام العملية بدورها إلى قسمين . قسم بقي تحت عنوان «الفقه» ، وقسم آخر استقل بعنوان «السياسة الشرعية» وكان معيار هذا التقسيم هو الأدلة الشرعية نفسها . فإذا كانت الأدلة تعتمد بالدرجة الأولى على النصوص ، فإنها تبقى تحت مظلة «الفقه» ، أما إذا كانت تعتمد على النصوص بصورة غير مباشرة فإنها تندرج تحت ما نطلق عليه «السياسة الشرعية» . فالأدلة المستخدمة في «السياسة الشرعية» هي المصلحة المرسلة وغيرها من الأدلة غير المباشرة .

وتحت مفهوم «السياسة الشرعية» يندرج ما نسميه الآن بـ «القانون العام» كنظام الحكم ، والمسائل المتعلقة بالنواحي الاقتصادية والمالية والعلاقات الدولية ، ومن مظاهر استقلال هذه المسائل أنها لم تعد تُدرج في كتب الفقه التقليدية الكبيرة ، واستقلت بها مؤلفات أخرى مثل كتب الاموال والخراج والاحكام السلطانية والسير ... وغير ذلك

من العناوين التي حملتها هذه الكتب .

والجديد الذي اقترحه هنا هو أن نُعيد هذه الفروع مرة أخرى إلى حظيرة الفقه .

٤ - أن نضع العلوم الاجتماعية التي لم يكن الفقهاء يتحدثون فيها من قبل تحت مظلة الفقه كذلك . ولا أعني بالعلوم الاجتماعية هنا ما يتصل بالدراسات الميدانية والنظرية ، وإنما أعني بها الاحكام الشرعية الضابطة للنشاط الإنساني في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة ، كعلم النفس ، وعلم التربية ، وعلم الاقتصاد ، وغيرها من العلوم .

وبطبيعة الحال فإنه سوف تنشأ حول هذه الاحكام الضابطة أنواع أخرى من المعارف تربط هذه العلوم المنفلتة بعيداً عن الضوابط الشرعية بالنسيج الإسلامي الفقهي العام . وهذا ما أشدد على ضرورته حتى نصبح أمام مادة فقهية تتسع لكل هذه العلوم .

الملح الثاني : يتعلق بمصادر المادة الفقهية ، فالواقع أن كتب الفقه ومراجعته وكذلك كتب السياسة الشرعية موجودة ومعروفة . ولكن بالإضافة إلى هذه الكتب فإن في تراثنا الإسلامي مجموعات من المؤلفات التي تحمل عناوين متعددة مثل النوازل والفتاوى والقضية ، نادراً ما يرجع إليها الباحثون . وترجع أهمية هذه المؤلفات إلى اتصالها بالواقع أكثر مما تتصل به الكتابات الفقهية التقليدية :

١- فالأساس في كتب النوازل - على سبيل المثال - هو حدوث أمور مستجدة كانت تُعتبر في البداية نازلة من النوازل العارضة ، وبعد ذلك يتبين أن حياتنا كلها أصبحت نوازل تؤدي إلى نوازل أخرى . والمهم في هذا السياق معرفة المنهج الذي كان يتعامل به الفقهاء مع الأمور المستحدثة ، وكيف كانوا يعالجون المسائل التي لم تكن داخلة في جسم الفقه بصورته التقليدية الثابتة .

٢- ويتضح في كتب «الفتاوى» أيضاً ، معالجة أمور الواقع باعتبار أنها كانت تقوم على إعطاء رأي في وقائع محددة لشخص محدد في ظرفين زمني ومكاني محددين . فالفتوى هي إنزال الحكم الفقهي الموضوع نظرياً في كتب الفقه على الواقع الذي يختلف من شخص إلى شخص آخر . وذلك من الممكن أن يكون رد نفس المفتي على السؤال الذي يُوجه إليه من شخصين مختلفين ... مختلفاً . وهذا - في رأيي - أمر له أهميته ويجب دراسته لمعرفة كيف كان الفقهاء يُنزلون الاحكام الشرعية على الواقع بهذه

الصورة الفردية أو التفريدية كما يقولون في القانون .

٣- وتكتسب كتب الأفضية أهمية كبرى في هذا السياق لكونها تعالج وقائع معينة وقعت في ظروف معينة وصدر فيها حكم معين . وهناك كتب تؤرخ لهذه الوقائع منذ عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدين ومن تلاهم من القضاة بعد ذلك . وهذه الكتب تحتاج إلى دراسة وافية حتى يمكن إدخال مادتها في جسم الفقه لبيان ما يجب مراعاة الواقع فيه . ولعل هذا ما يفعله القانونيون عندما يرجعون إلى مجموعات الأحكام القضائية التي تكمل نصوص القانون وشروحه . هذه المجموعات لها ما يقابلها إسلامياً وهي كتب الأفضية ، ولذلك يجب دراستها فقهياً وإدخالها في جسم المادة الفقهية وعدم إبقائها بعيدة عن الفقه .

٤- وبالإضافة إلى ما سبق هناك أيضاً الكتب الفقهية المعاصرة سواء كانت لكبار الكُتاب المعاصرين أو للأجيال الجديدة من طلاب الماجستير والدكتوراه ، الذين اختاروا موضوعات فقهية لبحوثهم وكان لهم فيها اجتهادات مهمة تحت إشراف أساتذتهم . ومع الأسف فإن كثيراً من هذه البحوث لم يتم نشرها نتيجة تقاعس الناشرين عن نشر كتب المؤلفين غير المعروفين . وهذه البحوث محفوظة في مكتبات الجامعات ، ويجب الرجوع إليها لأنها تسد ثغرات كبيرة في هذا المجال ، لكونها تبحث في نقاط محددة بتوسع وتعمق ولمكانتها كمصادر في جسم المادة الفقهية .

٥- نأتي بعد ذلك إلى البحوث العلمية التي قُدمت إلى مؤتمرات وندوات علمية أو نشرت في مجلات علمية محكمة . فقد عقدت خلال العشرين أو الثلاثين عاماً الماضية مئات المؤتمرات العلمية قُدمت فيها بحوث وصدرت عنها توصيات . وحضرها مئات من الباحثين ، حول موضوعات فقهية . وكثير من هذه البحوث يستحق التقدير والاحترام ويجب الاستفادة بها في مشروعات التجديد الفقهي .

٦- يُضاف إلى ما سبق من مصادر للمادة الفقهية ، الجامع الفقهية التي تعرضت في الآونة الأخيرة للكثير من المسائل المستحدثة ، وقدمت اجتهادات جديدة في مسائل قديمة ومستحدثة ، وقدمت بحوثاً جادة ومستفيضة . كما صدر عن هذه الجامع قرارات وتوصيات تصلح لأن تكون مصدراً من مصادر المادة الفقهية ، ويعتبرها البعض صورة من صور الاجتهاد الجماعي .

بعد هذا الإيضاح لعناصر القسم الأول من ملامح التجديد الفقهي ... أشير فيما

يلي إلى بقية النقاط والملاح.

يتمثل الملمح الثالث من ملامح التصور الذي طرحه للتجديد الفقهي في ضرورة بيان الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقيه، مثل تحقيق الأحاديث النبوية الشريفة التي تأتي ضمن هذه الأدلة. ورغم أن هذا الأمر أصبح شرطاً أساسياً من شروط الكتابة العلمية في جميع مسائل الفقه، إلا أنه لا تتم مراعاته خارج الأوساط الأكاديمية.

الملمح الرابع:

١- يجب إجراء دراسات مقارنة بين المذاهب الفقهية سنية وغيرها ومناقشة الأدلة التي يستند إليها كل مذهب. ويحضرني هنا مثال بارز على ذلك، فقد بدأت كل من موسوعة المجلس الأعلى وموسوعة الكويت بالمقارنة بين المذاهب الثمانية، ثم توقف العمل في موسوعة الكويت لفترة، وبعد استئنائه اقتصرت المقارنة على المذاهب الأربعة السنية.

٢- والواقع أن أسلوب المقارنة نفسه يحتاج إلى تعديل. فالملاحظ أن موسوعة المجلس الأعلى الفقهية والتي تشمل المذاهب الثمانية تضع الرأي الخاص بكل مذهب في فقرة مستقلة عن الفقرات الخاصة بالمذاهب الأخرى، ورغم أن بعض هذه الفقرات قد تحمل معنىً واحداً ولكن بعبارات مختلفة. وقد كان من الأولى إدماج هذه الفقرات بحيث توضح أن المسألة المعروضة فيها رأيان أو أكثر ... رأي يقول ما يلي ... ورأي آخر يقول ما يلي ... ، وقد أخذ بهذا الرأي المذهب «أ» ... والفقيه «س» من المذهب «ج» ... إلى آخره. وبهذا يتم حصر الأمر في رأيين أو ثلاثة بدلاً من إلقاء عبء المقارنة في كل مسألة على القارئ. ففي موسوعة المجلس الأعلى يجب أن يُعمل القارئ ذهنه لمعرفة ما إذا كان المذهبان متفقين أم مختلفين في المسألة.

الملمح الخامس: من الضروري أيضاً الإشارة إلى الحكم الذي أخذت به القوانين الوضعية. وهذا الأمر يختص - بطبيعة الحال - بنواحي المعاملات سواء ما اتفق مع رأي شرعي أو لم يتفق.

١- وتبدو أهمية هذا الأمر في حالة اكتشاف عدم اتفاق القانون مع رأي شرعي، إذ يفيد ذلك في معرفة المخالفات الموجودة في القوانين الوضعية للحكم الشرعي، حتى ننظر في تعديلها أو استبدالها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية.

٢- أما في حالة الاتفاق فهي كذلك مهمة، وقد سبق أن قدم الأستاذ طارق البشري بحثاً مهماً في مؤتمر عُقد في قطر، تحدث فيه بإسهاب في هذا الأمر. ويرى البشري أن كثيراً من القوانين الوضعية الحالية تتفق في الحكم مع أحد الآراء الشرعية في مذهب من المذاهب. وبالتالي فإن إسناد هذا الحكم إلى الرأي الشرعي الذي يتفق معه يجعل له أساساً فقهياً ويقطع صلته بمصدره الوضعي. وبذلك نمهد لاستقاء القوانين وتفسيرها وتطبيقها بواسطة القضاء من مصادرها الفقهية مع أنها لم تستق منها، خاصة إذا كانت متفقة مع رأي فقهي له دليله الشرعي.

الملح السادس: من الضروري أيضاً الاهتمام بالبحوث التي تتعلق بالنظريات العامة، سواء كانت منشورة في كتب أو دوريات. وعلى سبيل المثال يمكن إجراء بحوث لاستنباط النظرية العامة لعقد البيع، والتي تشمل جميع أنواع البيوع. وكما ذكرت من قبل فإن بعض رسائل الدكتوراه تعد مصدراً مهماً في هذا المجال. أيضاً فإن لدينا ما يسمى بالقواعد الفقهية وهي إما أن تكون شاملة لجميع أبواب الفقه، أو شاملة لجميع مباحث باب من أبواب الفقه، وتكوين نظرية عامة من هذه القواعد يجعلها حية ويزيد من إمكانية الاستفادة منها.

الملح السابع: أما فيما يتعلق بتصنيف المادة الفقهية، فالواقع أننا نحتاج إلى تصنيف جديد يضم مباحث الفقه المختلفة في حالة التوسع في هذا المجال وإدخال مسائل أخرى إليه مثل مسائل السياسة الشرعية ومسائل العلوم الاجتماعية. ومن الضروري أن يكون التقسيم منطقياً، كما يجب أن يُراعى فيه الوزن النسبي للمسائل المختلفة وفقاً لأهميتها، وعلى سبيل المثال فإنه لا يجب أن تأخذ بعض المسائل مثل مسائل الطهارة حيزاً كبيراً بينما تأخذ مسائل أخرى مهمة مثل نظام الحكم والاقتصاد حيزاً محدوداً. والواقع أن مجال الطهارة تحديداً يجب أن يتسع ليشمل القضايا الجديدة مثل تلوث البيئة ولا يقتصر على الموضوعات التقليدية مثل النجاسة وغيرها.

الملح الثامن: من الضروري أيضاً تبسيط أسلوب العرض دون الإخلال بالمعنى أو المصطلح الفقهي وهو ما أخذت به وحققته الكتابات الفقهية المعاصرة. إننا لا نريد بذلك أن نغير المصطلحات الفقهية وإنما نريد تبسيطها وشرحها حتى تحيا في الاستعمال اليومي للناس.

الملح التاسع: استبعاد بعض المباحث الفقهية القديمة التي لم تعد موجودة في

الحياة المعاصرة، مثل مبحث «الرق»، وكذلك استبعاد الامثلة القديمة واستخدام أمثلة تنبع من واقع الحياة. ولعلنا نلاحظ أن غالبية الامثلة التي يشير إليها غالبية الكتاب في مسائل البيع والإيجار ... تتصل بالعبد والجارية وهذا ما يُشعر القارئ بالإحباط. ومن حسن الحظ أن كثيراً من الكتابات الفقهية المعاصرة قد استبعدت بالفعل مثل هذه الامثلة، وأبرزها كتاب د. وهبة الزحيلي «الفقه الإسلامي وأدلته».

الملمح العاشر: وأخيراً فإن الكتابات الفقهية يجب أن تتوجه إلى جميع المستويات من البشر، ونعني بذلك أن تخاطب كتب الفقه الأنواع المختلفة من الناس. فمن الضروري أن تكون لدينا كتب فقهية مبسطة كفقه السنة يستطيع عامة الناس أن يطالعوها، بينما تكون هناك كتب أخرى تخاطب الطلاب في المراحل التعليمية المختلفة من التعليم العام، وكتب، ككتاب د. الزحيلي، تتوجه وتخاطب طلاب التعليم الديني والشرعي، بالإضافة إلى الكتب الأكاديمية التي تتميز بأنها أكثر عمقاً وتوسعاً وتتوجه إلى المتخصصين.



وأريد أن أختتم حديثي بإشارات سريعة لنماذج من الكتابات الفقهية التي بين أيدينا في الوقت الحاضر. بعض هذه الكتابات تعود إلى عهد ليس ببعيد مثل كتاب «فقه السنة» للشيخ سيد سابق، وبعضها أكثر حداثة.

- والواقع أن كتاب الشيخ سيد سابق على أهميته يركز على المسائل الفقهية التقليدية مثل الاطعمة واللباس والجهاد والقضاء.

- هناك أيضاً كتاب د. وهبة الزحيلي ويتميز بأنه يتحدث عن النظريات الفقهية قبل أن ينتقل إلى التفصيل. وعلى سبيل المثال فإنه قبل أن يدخل في المعاملات تحدث عن النظريات الفقهية في المعاملات مثل عقود البيع والإيجار ... الخ. وجمع د. الزحيلي كل ما يتعلق بالسياسة الشرعية تحت عنوان «الفقه العام». وتحدث في هذا المجال عن الحدود والقصاص ونظام الحكم والقضاء وأخيراً تكلم في الاحوال الشخصية ... الخ.

- أما فيما يتعلق بالموسوعات الفقهية، فمن الملاحظ أنه قد اتبع في ترتيبها الترتيب الهجائي. إذ رتبت المصطلحات والموضوعات وفقاً لأحرفها الأولى، ومن يريد الاستفادة من الموسوعة عليه أن يحدد المصطلح ثم يبحث عن المادة المطلوبة.

- وقد كانت هناك محاولة لاستخدام الترتيب الموضوعي في بعض الموسوعات الفقهية مثل موسوعة الكويت الفقهية التي كنت أميناً عاماً لها، إلا أنه لم يؤخذ بهذا الاقتراح.

- كما لم يؤخذ باقتراح إجراء مقارنات في هذه الموسوعة بين المواد الفقهية والقوانين الوضعية. وأذكر هنا أنني في ذلك الوقت اقترحت على القائمين على إعداد الموسوعة الدولية للقانون المقارن إدخال الشريعة الإسلامية ضمن المقارنة ورحبوا بذلك ترحيباً شديداً وطلبوا ترشيح من يقوم بكتابة هذا الجزء، إلا أن إدارة موسوعة الكويت الفقهية لم تستجب لهذا الاقتراح.



هذه في ملامح التجديد الفقهي التي رأيت من المناسب أن أعرضها في الوقت الحاضر، وقد تلاحظون أن هذه الملامح أقرب إلى الناحية العملية أو التنفيذية التي يمكن أن تشكل مشروعاً قابلاً للتنفيذ، إذا انشرفت الصدور. وظني أن هذا العمل يحتاج إلى مؤسسة وأنا واثق ثقة كبيرة في العمل المؤسسي. فعمل بهذا الحجم يفوق قدرة الأفراد ولا تقوم به وتنجزه سوى المؤسسات التي تقوم بتوزيع المادة على عدد من الكتاب وتضع معايير موحدة للبحث والكتابة والمهم ألا يتفرد المسؤول عن المشروع بتحديد خطته ومعايير الكتابة وهو ما لم يتبع للأسف في المشروعات القائمة. واشكركم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تعقيبات ومناقشات

د. توفيق الشاوي:

فيما يتعلق بما ذكره د. جمال عطية حول عدم الربط بين التجديد في الفقه والتجديد في أصول الفقه، وأن التجديد يشمل الفقه ولا يشمل أصول الفقه لأن الأصول ثابتة ولا تتغير. فيما يتعلق بذلك فإنني أشعر أن كثيراً من الناس لا يفرقون بين أصول الفقه وبين أصول الشريعة، ويظنون أن أصول الفقه مقصود بها الأصول الشرعية. وما أعرفه أن أصول الفقه علم محدد يتعلق بكيفية استنباط الحكم من النص الشرعي سواء كان نصاً قرآنياً أو من السنة أو من الاجتهاد أو الإجماع. فهذا العلم يحدد المصادر التي تُستمد منها الأحكام الفرعية وكيفية وضوابط استنباطها من النصوص والمصادر. أما

أصول الشريعة فهو علم أوسع من ذلك بكثير ويهم الناس أكثر من أصول الفقه؛ لذلك عندما يقول الناس: إن هذا الشخص أصولي فإنهم لا يقصدون أنه عالم في أصول الفقه بل إنه يتمسك بالمبادئ والأصول الأساسية. وأصول الشريعة هي نفسها أصول جميع أحكامها أي مبادئها الكلية والأصلية.

نحن نعرف أن مسائل أصول الفقه لم تبحث إلا في أخريات أيام الإمام الشافعي. أما أصول الشريعة فلم تُبحث على الإطلاق، ولم يتعد الأمر بحث مقاصد الشريعة وكان يجب أن يتبع هذا يبحث أصولها.

إنني أدعو إلى بحث أصول الشريعة ولنبدأ بالأصل الأول - من وجهة نظري - الذي يميز شريعتنا الإسلامية، وهو استقلال الشريعة عن الدولة، فالدولة خادمة للشريعة ومنفذة لها وليست صانعة لها. وهذا ما يميز الشريعة الإسلامية عن جميع قوانين العالم، تلك القوانين التي توكل صناعة القانون إلى الدولة وتنتظر إليه - أي إلى القانون - على أنه إرادة الدولة، وهذا ما نسميه «القانون الوضعي». وفي الإسلام ليس هناك قانون وضعي. فمصادر الشريعة معروفة وليس من بينها بالطبع نص أو رأي وضعي، وأجهزة الشريعة هم العلماء والفقهاء والمجتهدون.

وفي رأيي أن الاجتهاد والإجماع كمصدرين شرعيين لم يحظيا بالاهتمام الكافي من جانب الباحثين، وأعتقد أن أهم ما يميزهما هو مشاركة جمهور المسلمين فيهما. وفي نظري أن الاجتهاد منذ بدأ لم يكن منفصلاً عن عامة الناس، إذ كان المجتهدون يجلسون في المساجد ويعلنون آراءهم على المسلمين. وقد كان الإمام أبو حنيفة يحرص على سماع آراء الحاضرين في المسألة حتى من العامة والخصوم والتلاميذ قبل أن يبدي رأيه فيها. ولذلك فإنني لا أتفق مع رأي البعض الذين يقولون: إن الإجماع هو إجماع المجتهدين. فالأمة الإسلامية التي لا تجتمع على ضلالة ليست هي المجتهدين فقط. ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان العامة يراجعونه وقد راجعه عمه العباس يوم فتح مكة عندما وقف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خطيباً وقال: «إن الله حرم مكة ونباتها وشجرها وحيوانها ولكنه أحلها لي ساعة من نهار» واقترح استثناء الأذخر ووافقه الرسول على ذلك. ونحن نعرف قصة المرأة التي راجعت عمر بن الخطاب ولم تكن من المجتهدين ومع ذلك قال عنها عمر: «أصابت امرأة وأخطأ عمر». من هنا فإنني أعتقد أن عامة المسلمين كان لهم دور كبير في الاجتهاد على طول التاريخ الإسلامي ومنذ عهد

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

وإذا كان هذا في الاجتهاد فمن باب أولى أن يكون كذلك في الإجماع . وفي رأيي أن أول أصل من أصول الشريعة هو أن الدولة لا تُشرع ولا تتدخل في التشريع ، وأن باب الاجتهاد مفتوح أمام الجمهور وأمام العلماء .

أعود فأؤكد على أهمية دراسة أصول الشريعة باعتبارها مختلفة عن دراسة أصول الفقه ، وأصول الشريعة هي الأهم والأوسع وتتضمن فروعاً مهمة ، ومنها الشورى التي سبق وكتبت عنها وقلت إنها - أي الشورى - قد وجدت قبل الشريعة . إذ نزلت آية الشورى في مكة ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ وسبقت بذلك آيات الأحكام التي لم تنزل إلا في المدينة . وكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يجتمع بالناس ويناقشهم ويستمع للمسلمين وغير المسلمين .

د . سيد دسوقي :

- بالنسبة لما ذكره د . جمال عطية حول المفهوم اللغوي لكلمة «الفقه» فإنني أشير إلى أنني قد استخدمت هذا المفهوم في كتابي «دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري» . وفي هذا الكتاب أطلقت كلمة «الفقه» من عقالها ومن سجنها ووضعتها في المكان اللائق بها .

- فيما يتعلق بحديث د . توفيق الشاوي فقد سبق أن أشرت في بعض الكتب إلى أن الدولة في الإسلام لا تُشرع ولكنها تختار من بين التشريعات والاجتهادات القائمة . وكنت قد ضربت على ذلك مثلاً بالتشريعات الخاصة بمهنة الهندسة . إذ يمكن لنقابة المهندسين التي تضم نحو ٢٢٠ ألف مهندس أن تجتهد في كل ما يتعلق بأداب وقوانين المهنة مستعينة بأعضائها المتفقيين في الدين وبغيرهم من الفقهاء لكي تصل إلى وضع مجموعة التشريعات التي تراها مهمة لتنظيم وحماية مهنة الهندسة في مصر ، ثم تتقدم النقابة بهذه التشريعات إلى الدولة التي تأخذ منها ما يتواءم مع الظروف العامة ومع قدرتها على تطبيق هذه التشريعات . وأنا لا أقول : بأن تتقدم النقابة بمطالب أو عرائض حتى لا يتحول الأمر إلى قضية سياسية .

- أما فيما يتصل باجتهاد العامة فإنني أعتقد أنه ليس المقصود به أن يكون الاجتهاد في الشوارع والحدائق . والمثال الذي ضربه د . الشاوي بالإمام أبي حنيفة لا يعني أنه

كان يأخذ برأي العامة في اجتهاداته.

- إن ما ذكره د. جمال عطية عن ملامح وضرورات الاجتهاد الفقهي يحتاج إلى مجهود أمة وليس مجهود أفراد أو جماعات صغيرة. وفي واقع الامر فإن الكتب الفقهية تظل بعيدة عن المستخدم غير المتخصص بسبب صعوبتها ووعورة أسلوبها ومنهجها وكثرة القضايا التي تحويها وقد لا تهتما. والأمثلة في هذه الكتب قديمة في معظمها ولا تعبر عما نعيشه لأنها كتبت لقوم آخرين. ومن هنا فإنني أؤكد على ما ذكره د. عطية من ضرورة مراجعة هذه الكتب وإعادة صياغتها وتعديل الأمثلة الواردة فيها.

الشيخ جمال قطب*:

أولاً: أراني متجاوباً مع د. جمال عطية ومع ما ذكره د. توفيق الشاوي إلى أبعد حد.

والواقع أن ما يشغلني في الوقت الحاضر هو تعبير «الأصلان العظيمان للإسلام». إذ إنني لم أستوعب بقلبي كلمة «الأصلان» وأرى أن للإسلام أصلاً واحداً هو القرآن الكريم، أما السنة الشريفة فإنها تقوم من القرآن الكريم مقام اللائحة من القانون لا أكثر. فهي ليست مكملية للقرآن وإنما هي شارحة ومبينة وموجهة ولم أجد مبرراً في كتب الأصول على مختلف المذاهب يقنعني بعكس ذلك ولعل ما يؤكد ذلك أن القرآن يقول ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ وبذلك فإن الحدود هي ما حده الله. فإذا كانت الخمر محرمة في القرآن الكريم فإنني لا أستطيع أن أسمي هذا التحريم حداً لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما صح عنه في السنة قد أمر بضرب شارب الخمر بما حضر من أدوات الضرب كالعصى وأطراف الأثواب والنعال حتى يقوم، دون تحديد عدد.

كل هذا يدفعني إلى التأكيد على ضرورة التفرقة بين نصوص نزلت من السماء وهي نصوص واضحة، وبين تفسيرات تولاهها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم إضافات أضافها أهل التشريع، هذه التفسيرات - الأخيرة - لا يجب أن تفرض على الأجيال والعقول والأمم المختلفة فرض الدين وفرض الأصول.

وفيما يتصل بالمثال الذي أشار إليه د. عطية عند حديثه عن ضرورة بحث القضايا المستحدثة مثل قضايا البيئة، فإنني في الواقع ممن يعجبون من فزع بعض الناس ممن تحسنت

صلتهم بوسائل الإعلام من هذه القضايا، ومطالبتهم بتجديد قديم الفقه. وفي رأيي أن ما كان يطبق على الأدوات القديمة يمكن أن يطبق على المستحدثات المختلفة. وعلى سبيل المثال فإن آداب ركوب الدابة هي نفسها تقريباً تصلح لأن تكون آداباً لركوب السيارة ووسائل المواصلات الحديثة. فالفقه القديم - كما يسميه البعض - يحدد أحكام ركوب الدابة مثل كيف يعقلها صاحبها، وكيف يلقي السلام على من يمر عليهم، وكيف يجنب روث الدابة الطريق، وهذا ما نعينه تقريباً عندما نطالب أصحاب السيارات باستخدام وقود يقلل من انبعاث الدخان من السيارات وباحترام قواعد المرور والسير؛ ولذلك ينبغي بقاء هذه الأحكام تدرس في معاهدنا الشرعية، وأنا أعجب من بعض الدارسين للفقه الذين يضيعون بقانون المرور الذي ينظم أوضاع الطريق المعاصر لنفس المقاصد التي نص عليها الفقه الذي يسمونه بالقديم.

كل هذا يمكن تصنيفه وبيانه للناس بأن نوضح المكروه منه كراهة تحريرية والمكروه كراهة تنزيهية. فالفقه ليس جامداً لأنه يقوم على تحسين الواقع. فالله أنزل رسالته ليصلح واقع الناس.

د. علي جمعة:

على عادته د. جمال يصدق عليه قول القائل:

القاء في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء

فأنا أحاول إن شاء الله ألا أبتل.

على خلاف ما ذكره د. جمال عطية حول عدم الربط بين تجديد الفقه وتجديد أصول الفقه، فإنني أرى أن هذا الربط أساسي وجوهري إذ لا يمكن تجديد الفقه دون تجديد أصول الفقه. وتجديد أصول الفقه يجب أن يكون أيضاً في الشكل والموضوع معاً. ففي الشكل يجب أن نركز على بيان كيف يفكر المجتهد وكيف يفكر الأصولي وما الذي يجعله يطرق المباحث التي طرقها ولماذا رتبها ترتيباً معيناً. ومن هنا سوف تظهر أهمية الإجماع ومصادره والدور الذي لعبه في الفقه الإسلامي على مر التاريخ. ويمكن هنا أن نحذف منه كثيراً مما يتصل بالجدل المتعلق بالفلسفة الأرسطية. فلا يخفى عليكم أن كثيراً من المسائل التي عرضت في أصول الفقه كان منشؤها التفكير الأرسطي. وعلى

سبيل المثال مقولة هل اجتهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أم لا؟ . هذه المقولة بنيت على فكرة إذا كان أمام الإنسان طريقان لتحصيل المعرفة أحدهما قطعي والثاني ظني، فهل يمكن أن يعزف عن الطريق القطعي إلى الطريق الظني؟ وهذه مقولة أرسطو. وقد أخذت هذه المقولة لتكون أساساً لتساؤل يقول: هل يمكن أن يجتهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو يُوحى إليه؟ وقد انتهى العلماء إلى تسعة أقوال في هذه المسألة مبناها كلها على هذا الجدل الفلسفي.

فيما يتعلق بتجديد أصول الفقه من الناحية الموضوعية فإنه يمكن أن نضيف إليه مسائل جديدة ووسائل جديدة تتصل بإدراك الواقع، فقبل هذا العصر الذي نعيشه كان يتم إدراك الواقع بالوسائل المعتادة لأن الواقع كان راكداً وكان الالمس يُعاش في اليوم. ولكن في العصر الحاضر ومع تتابع التطورات التقنية وتطور الاتصالات والمواصلات أصبحت هناك شبكة ضخمة من العلاقات الجديدة توجب استخدام وسائل جديدة في إدراك الواقع. والدليل على ذلك أن نشأة واستقلال العلوم الاجتماعية في القرن الماضي عن الفلسفة كانت مرتبطة بتغير الواقع. ولذلك فإنني أقول إن الاجتهاد لا يمكن إلا أن يكون من أدلة شرعية ولا يمكن أن يكون أيضاً إلا من واقع معاش. والمجتهد هو الذي يستنبط الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي لوقوعه على الواقع الذي يدركه جيداً. ومن هنا فإن إضافة وسائل إدراك للواقع مبنية على النسق الإسلامي أصبح أمراً في غاية الأهمية؛ لأن المجتهد لن يكون قادراً على إدراك الواقع دون تعلم هذه الوسائل والأدوات.

يقودنا ما سبق إلى الحديث عن مشكلة تصنيف العلوم، وهو أمر شديد الأهمية ويجب أن يتم على النسق الإسلامي وليس على النسق الغربي الذي يدخلنا متاهة الدنيوية والتفكيكية والتاريخانية وغيرها. وتقسيم العلوم هي ما أسماها د. جمال عطية «الصناعة الثقيلة» التي يجب أن نبدأ بها حتى تكون أساس بناء أدوات إدراك الواقع على نسق إسلامي وحتى يكتمل علم أصول الفقه ويكون الاجتهاد على الوجه الصالح لهذا العصر.

وفي تجديد أصول الفقه هناك مسائل لا بد من بحثها، ومنها مسألتا الاجماع والنسخ. وهناك قول لطيف لم يلتفت إليه أحد يتعلق بالنساء، وقد أورده الزركشي في «البرهان» والسيوطي في «الاتقان» و«الاكلیل» وهو أن القرآن كله لم يحدث فيه

نسخ . لان القول بالنسخ قد يجبر إلى التحريف كما أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وإنما قد يتأخر الحكم بتأخر ظرفه .

بالإضافة إلى أن اعتبار السنة الشريفة هي التطبيق المعصوم للقرآن أمر يحتاج إلى بحث وتفصيل كما تفضل الشيخ جمال قطب .

في قضية مؤسسية العمل الفقهي فإنني أرجو ألا أكون متشائماً إذا قلت : إن العمل المؤسسي لدينا غير قائم، وليس لدينا الكفاءات والكوادر القادرة على الاستمرار في هذا العمل . وسأضرب مثلاً على ذلك بالموسوعة الفقهية التي أشار إليها د . جمال عطية . هذه الموسوعة بدأ العمل فيها على أيام الشيخ فرج السنهوري والشيخ أبو زهرة والشيخ الخفيف والشيخ عبد الوهاب خلاف وغيرهم . وفي ثلاثين عاماً لم ينجز فيها سوى ١٧٩ مادة، تمثل ١٠٪ منها (من أصل ١٧٩٠ مادة) وتم وضعها في ٦٤ مجلداً لم يطبع منها سوى ٢٦ مجلداً . والباقي جاهز للطبع والوزارة لا تستطيع أن تطبع إلا مجلداً أو مجلدين كلما أطلت بشائر رحمة الله، ومعنى هذا أن لدينا ما يكفي لخمس وعشرين سنة قادمة . والواقع أن الخمسة مجلدات الاولى فقط منها هي التي التزمت بالمنهج الذي وضعه مؤسسو الموسوعة الرواد . ووصل الأمر في الأجزاء الأخيرة إلى تدهور كبير بعد أن حاد القائمون عليها عما رسم لها من قبل، وأصبح العمل قائماً على إعادة الكلام مرات ومرات بطريقة القص واللصق . وفي رأيي أن مثل هذا العمل يحتاج إلى تفرغ وتخصص دقيق من القائمين عليه، وكلاهما معدوم .

فيما يتعلق بقضية الاجتهاد الجديد في المسائل المستحدثة فإنني أود أن أضيف إليها مادة جديدة وهي الاجتهاد الجديد في المناهج المستحدثة وليس في المسائل فقط للحفاظ على كثير من الفكر الموروث . وعلى سبيل المثال فإننا في حاجة إلى منهج جديد يمكننا من التفرقة في الاحكام بين الشخصية الاعتبارية والشخصية الطبيعية . فالشخصية الاعتبارية بدأت في التطور منذ القرن الماضي حتى أصبحت مستقلة وكأنها شخص طبيعي ولكنها لا تموت كما أنها متعددة الجوانب، ويمكن أن نقول بالتنفيذ الحكمي والإستلام الحكمي بدلاً من أن نظل ندور في القواعد والعقود . القضية الأخرى المتصلة بالعقود موجودة في التراث، وقد ظل علماء سمرقند يبحثون في تكييف بيع الوفاء نحو مائتي عام . وبيع المعاملة أبدعه القاضي أبو السعود وهو عمدة الحنفية في الدولة التركية بعد أن أحتاج التجار إلى هذا النوع من البيع . وقد ألف ابن تيمية كتاب نظرية العقد

وقال فيه بإيجار الشجر حتى يحل مشكله تأجير الحدائق . كل هذا غائب عن الفكر الفقهي في عصرنا الحاضر .

وفيما يتعلق بالتوسع في مفهوم الفقه بحيث يشمل الأخلاق والسياسة الشرعية والعلوم الاجتماعية ، فإنني لا أعلم ما إذا كان د. جمال عطية يريد الاعتماد على العقائد في ربط الأحكام بالواقع أم يريد إضافة العقائد إلى الفقه . وفي ظني أن إضافة العقائد إلى الفقه أمر غير مجدي .

أما المجدي فهو إدخال العقيدة وظيفياً في أصول الفقه لتصبح أداة من أدوات استنباط الحكم الشرعي ، وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالي في «المستصفى» وسماها قضية المقاصد واعتبرها من صلب أصول الفقه . وهي مقاصد واضحة وجليّة في كتابه ، أما الشاطبي فقد عماها عن الناس ، ويمكن تلخيصها في خمس صفحات ثم فصلها بعد ذلك .

أما فيما يتعلق بالقواعد الكلية فقد نصت جميع كتب أصول الفقه على أنها ليست دليلاً شرعياً وأن مهمتها هي تدريب الذهن فقط ، وهذا ما يخالف ما يقول به المحدثون والمعاصرون من أنها - أي القواعد الكلية - قابلة للإلحاق كدليل شرعي . وهذا ما يحتاج إلى حسم ، صحيح أنها لا تصلح بذاتها أن تكون دليلاً شرعياً ، ولكن لو ضمنا إليها الفوارق والجوامع لخرجنا بقريب من فقه المعاصرين في الإلحاق بالقاعدة لأننا نعتمد في الحقيقة على دليلها .

أما فيما يتعلق بتحقيق الحديث النبوي ، فالواقع أن الأحاديث النبوية التي بني عليها الفقه في الإسلام لا تتعدى ألف وثمانمائة حديث محققة ومتفق عليها جميعها منذ زمن بعيد ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

أما ما يتعلق بالأمثلة الخاصة بالرق في كتب الفقه فإنني لست مع الذين يريدون حذف هذه الأمثلة خاصة من الكتب التي تدرس لطلاب العلم لحاجتنا إليها كثيراً في القياس كما في مسؤولية المساهم عما يفعله مجلس الإدارة وقياسها على العبد الماذون ، وإن كنت مع حذفه في الكتب العامة إذا كان في هذا تيسيراً على القارئ العادي . واكتفي بهذا وأقول للدكتور جمال لقد أحيت فينا شجوناً .

أ. طارق البشري :

يبدو لي أن كثرة الحديث عن تجديد أصول الفقه والدعوة إليه قد تطمع من ليس لديه علم كثير بالدخول في هذا المجال والإدلاء بدلوه فيه مما قد يفسد علينا كثيراً مما عرفناه . ويجب أن تقتصر الدعوة إلى التجديد على العلماء والباحثين المتخصصين القادرين على ذلك والذين يعرفون ضوابط التجديد ، والممارسة ستكون هي المحك وتقديم الاعمال سيضعنا على الطريق .

لقد وضع د . جمال عطية أيدينا على عدة نقاط تشغلنا جميعاً . وعلى سبيل المثال فإننا نجد واقعاً ونجد نصوصاً ونريد أن نحقق الربط والوصل بين الواقع وبين النص . وأقترح لتحقيق ذلك أن نتبع طرقاً منهجية دقيقة كالنظر فيما كان يفعله القدماء في هذا الأمر بمراجعة الكتب التي أوردت من الواقع أكثر مما أوردت من النصوص .

ثم هناك موضوع القواعد الشرعية الكلية واستخدامها لاستخراج أحكام في مسائل مستحدثة . أتساءل لماذا لم يضع الفقهاء نظريات عامة ولم تكن تنقصهم القدرات العقلية؟ وفي أوروبا شرعية الحكم تستمد من القواعد العامة ، بينما عندنا تربط الأمور بالقرآن والسنة . أظن أن هذا هو السبب ، فنحن أكثر احتياجاً إلى القواعد العامة منا إلى النظريات .

بقي أن أشير إلى موضوع المحاكم الشرعية التي مثلت ثورة في تاريخ الفقه الإسلامي . والحقيقة أنني لم أجد في كتب الشريعة أو في كتب الفقه التي كتبت في العشرين أو ثلاثين أو خمسين سنة الماضية ما يشير إلى هذه المحاكم أو كيف نستفيد من أحكامها ولو كأمثلة في الكتب المدرسية التي تدرس للطلبة في الأزهر وفي كليات الحقوق ولا أدري كيف سقطت .

نقطة أخيرة تتعلق بعقد الاستصناع والذي هو امتزاج مادة بعمل كالمقاولة ، وينطبق هذا على الطائرة والسفينة والسيارة ، ولا أجد في كتب الفقه إلا مثال الخف والفرق كبير جداً بين الخف والطائرة رغم أنه يصوغهما عقد واحد .

د. محمد عمارة:

إننا نحتاج ونحن نتحدث عن تجديد الفقه الإسلامي إلى التمييز بين «التجديد» وبين ما يسمى بـ «الحداثة» وذلك لأن الكثيرين يبدو أنزعاجهم من الكلام عن التجديد؛ لأنهم يتصورون أنه مثل الحداثة التي تقيم قطيعة مع الموروث. ولذلك فإنهم يخشون من أن يكون تجديد الفقه بمثابة إدارة ظهورنا لتراثنا الفقهي.

والواقع أن التجديد ليس حقاً من حقوق الجيل المسلم المعاصر أو العقل المسلم المعاصر فحسب، وإنما هو سنة من سنن الله، وهذا واضح في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي سلسلة التجديد عبر تاريخ الحضارة الإسلامية. فنحن عندما نتحدث عن تجديد العقيدة نعني إزالة ما طرأ عليها من بدع وخرافات لتعود مرة أخرى نقية، فالتوحيد يعيد تجديد العقيدة لكي نرفض الطواغيت كما جاء في الحديث الشريف «جددوا إيمانكم بالإكثار من قول لا إله إلا الله» يتضح من ذلك أن التجديد له معان متعددة في كل نسق من أنساق الشريعة، وبالتالي فإن تجديد الفقه يختلف عن تجديد العقيدة. وفي الفقه فإن لدينا فقه عبادات وفقه معاملات. ولا أظن أننا مشغولون بالتجديد في فقه العبادات لأنه نسق استقر والتجديد فيه غير وارد ولكن قد يرد فيه أمر آخر أشير إليه في النهاية. أما فقه المعاملات فإن قضية التجديد تطرح فيها بالحاح. وداخل فقه المعاملات فإننا نميز بين النظريات والقواعد وبين الأحكام لأن الأخيرة هي المرتبطة بواقع يتغير، بينما ترتبط الأولى بنظريات والنظريات كما قال المستشار طارق البشري ليست كثيرة في الحضارة الإسلامية حتى الكتب التي تحدثت في المنهج قليلة لا لعجز ولا لنقص وإنما لاندماج الفكر النظري بالفكر العملي، فالقواعد فيه مبسوطة في الأحكام والتطبيقات وهذه ميزة من مميزات الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي عن الفكر الغربي وليست نقيصة. وأنصور أننا في ظل الصراع الذي نعيشه مع المنظومات الفكرية الأخرى في العصر الحاضر، نحتاج إلى استخلاص النظريات والقواعد لإغناء وإثراء مرجعية الأحكام في الفقه. وأنصور أيضاً أننا بحاجة إلى مساحة جديدة من العقل الفقهي - إذا جاز هذا التعبير. فنحن نحتاج إلى فقه سياسي جديد، وهو ميدان يحتاج إلى إبداع وإضافات وتجديد، بل إن فن التأليف في هذا الميدان يحتاج إلى تجديد. والواقع أنني درست كل مذاهب الفكر

الإسلامي في قضية الإمامة إلا أنني عندما قرأت كتاب السنهوري عن فقه الإمامة وجدت نفسي أمام فن جديد في التأليف، فالتجديد فيه ليس فقط فيما طرحه في نموذج الخلافة الإسلامية ولكن أيضا فيما ورد فيه عن كيفية التجديد في الفقه السياسي الإسلامي. ومن هنا فإنني اعتقد أننا بحاجة إلى إيلاء فن التأليف في الفقه الإسلامي بشكل عام أهمية كبيرة.

فيما يتعلق بموضوع المؤسسات، ففي تصوري أن الإسلام بدأ بالمؤسسات وكان هناك مؤسسات في عهد النبوة، مؤسسات شورية كالمهاجرين الأولين والقباء الاثني عشر، ولكن هذه المؤسسات طمست في عهود الاستبداد، نحن نعيش اليوم عصر المؤسسات، كل شيء له مؤسسة، الحضارة الغربية باطل لكنها تعيش بالمؤسسات، فنحن نحتاج اليوم إلى فقه المؤسسات الذي يبحث موضوعات عديدة مثل كيف تتحول الزكاة إلى مؤسسة، وكيف تتحول زكاة الركاز إلى صندوق تنمية للعالم الإسلامي. نحن نحتاج إلى فقه في هذه الأمور وهو فقه غير موجود في تراثنا. حتى في القضاء أصبح القاضي مطبقاً لقانون وليس مجتهداً كما كان الأمر في السابق، ونحن نحتاج إلى اجتهد في مؤسسة القضاء. الفقه الاجتماعي، نظرية استخلاف ماذا تعني في الملكية والأموال والوقف والتكافل الخ. نحن نحتاج إلى فقه جديد ومؤسسات تستطيع تمويل صناعة الحضارة والتنمية وإشراك الأمة في العمل العام. إن ما أريد قوله: إن هذه ميادين أصبحت ملحة في موضوع التجديد.

إذا انتقلنا إلى موضوع المرأة فإننا نحتاج فيه أيضا إلى فقه جديد. فقد تغيرت أوضاع المرأة في العصر الحاضر واختلفت عما كانت عليه في العصور الماضية، الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حينما بايع النساء قال فيما استطعتي وأطقتي، الآن المرأة وصلت إلى درجة من الاستطاعة والطاقة مختلفة عما كانت عليه في العصور الأولى. وما نحتاج إليه هو فقه جديد يغطي موضوعات جديدة مثل حقوق وتحرير المرأة على النسق الإسلامي وليس وفقا للنموذج الغربي.

وعلى نفس المنوال فإننا نحتاج إلى فقه جديد في موضوع الأقليات. موضوع الذمة وما كان متعارفاً عليه قديماً، الذمة كانت عقداً، والعقد يقتضي طرفين وكانت هناك مغايرة، ولم يكن هناك اندماج، أما حين يصبحون جزءاً من الأمة ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وعرقياً فأنت بحاجة إلى فقه جديد، يغلق الثغرات التي ينفذ منها أعداء

الإسلام لاختراق الامن القومي والوطني والحضاري .
أيضاً نحتاج إلى فقه جديد في العلاقات الدولية يواكب التغيرات التي حدثت في
تقسيم العالم والنظرة إلى الآخر .

أعود إلى التجديد الذي سبق وأشرت إليه في فقه العبادات . فقد لاحظت أن كل
الكتب التي درسناها في الأزهر الشريف قد كتبت في عصور تراجع الحضارة الإسلامية
وليس في عصور ازدهار هذه الحضارة ، أي في عصر الحواشي والتفاصيل ، كنت أحياناً
أرصد المبتدأ في صفحة وبعد أربع صفحات يأتي الخبر ، ورغم أهمية هذه الكتب ودورها
في تعليم الصبر والبحث وفي تمرين عقولنا إلا أننا نحتاج إلى دراسة كتابات عصور
الازدهار الحضاري وكتابات العصر الحديث .

وفيما يتعلق بمدرسة التجديد التي ظهرت في القرن التاسع عشر فإنني أقول : إن
كثيراً من أحكام الفقه وأبوابه التي تعود إلى فترة تراجع العقل المسلم والحضارة
الإسلامية قد وقفت عند شكل الاحكام ، وشكل العبادات ، ووقفت عند الطقوس ،
وغاب منها الروح الإسلامية . وعلى سبيل المثال فإننا عندما نرى تعريف السجود في
كتب الفقه أجده تمريناً رياضياً ، كلمة السجود أين البعد الروحي لها؟ هذا غائب ،
وعندما نقرأ الكتب التي توزع على الحجاج نجدها أقرب إلى الدليل السياحي الذي يصف
الطرق وغاب منها روح المناسك ، فالحاج يرمي جمرات العقبة دون أن يعلم أن هذه
العقبة قد عقد فيها عقد تأسيس الدولة الإسلامية ، أصلي في الروضة لأن الثواب فيها
سبعون ضعفاً ، أما أنها الأكاديمية التي خرج منها النور وغيرت مجرى التاريخ
والحضارة ، فهذا لا تحسه ، حينما تطوف حول الكعبة لا تشعر أنه أول بيت وضع
للناس في الأرض وأصبح قبلة الأمة الخاتمة تجسداً لوحدة الدين وإمساكاً للمجد من
طرفيه .

فروح العبادة أصبح غير موجود . كذلك فإن عقد الزواج في القرآن الكريم هو عقد
مودة ورحمة وسكن وميثاق غليظ ، بينما أصبح في الفقه عقد تمليك بضع الزوجة لا
علاقة له بروح الشريعة ومضامينها الجميلة الراقية . ولعل هذا ما دفع أبا حامد الغزالي
إلى رفع شعار ثورة «إحياء علوم الدين» لأنها ماتت وجفت روحها ، وهذا ما نحتاج
إليه . وفي هذا الإطار فإننا نحتاج أيضاً إلى الجمع بين العقل والقلب ، ولعل ما ميز
علماء مثل محمد عبده وحسن البنا ومحمد الغزالي أنهم جمعوا بين العقل والقلب وهذا

ما نحتاجه في تجديد الفقه، حتى فقه العبادات الذي يحتاج إلى بث إشعاعات القلب والوجدان في الصلاة والصيام والحج والزواج ... الخ.

- وفيما يتعلق بما طرحه الدكتور توفيق الشاوي حول دور الأمة في التشريع ووضع القانون، فقد كان أبو بكر الصديق عندما تعرض عليه قضية، يبحث في القرآن الكريم، فإن لم يجد يبحث في السنة، فإن لم يجد يجمع الناس ويسألهم هل عند أحدكم سنة لرسول الله في هذه القضية؟ فإن لم يجد يجمع وجوه الناس فيضعون القانون. وعمر بن الخطاب عندما فتحت أراضي مصر والشام والعراق وفارس أقام لجان تحكيم وكان يستشير المهاجرين واختلفوا والانصار واختلفوا. فعمل لجان تحكيم خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج يوضح هذا أن إشراك الأمة في التشريع كان قائماً. أما عن دور العامة فإنني أعتقد أن بعض العامة لديهم فقه للواقع ... إذ كيف تشريع في الزراعة دون الرجوع إلى الفلاح حتى لو كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب؟ وكيف تشريع للعمال دون وجود العمال؟ السنهوري حينما تكلم في الإجماع قال: إن العلماء المجتهدين يكونون من رواد الأمة لا ينتخبهم الناس عن طريق صناديق الاقتراع وإنما تعترف بهم الأمة والمجتمع، وهم ليسوا وحدهم الذين يشرعون وإنما القانون ثمرة لاجتهاد أمة الذي هو مصدر الإجماع وهذا غير موجود في أي نسق فكري من الفقه الآخر.

النقطة التي أثارها الشيخ جمال في موضوع القرآن والسنة: نحن في السنوات الأخيرة لا أدري من أين جاءنا هذا، وجدنا من يتحدث عن الوحيين. نحن نعرف أن هناك وحياً واحداً، ونحن ضد من يحارب السنة، لكن القضية أن القرآن حدد أن السنة هي البيان النبوي للبلاغ القرآني: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

والكلام حول النسخ لا أدري كيف جاز هذا على العقل المسلم حتى أنهم جعلوا أغلب القرآن منسوخاً والله يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، هذا ينطبق على كل حرف نزل به جبريل عليه السلام. فكرة النسخ مطلوب طي صفحتها تماماً، د. مصطفى زيد قال في رسالته: إنه لا توجد سوى أربع آيات منسوخة، والشيخ الغزالي رحمه الله قال بعد قليل سوف نكتشف أنها كذلك غير منسوخة. الله حين يقول: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا الْفَاسِقَ﴾ ثم يقول: ﴿يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ هذا موقف وذلك موقف آخر وليس معنى هذا أن إحدهما نسخت الأخرى، وتأتي الجماعات الطائشة وتقول أن

ردود د. جمال عطية على التعقيبات:

أحمد الله أن ما طرحته قد حقق هذه الاستجابة الكبيرة، وأثار هذا النقاش الذي أضاف كثيراً للموضوع. وإن كنت لا أستطيع أن أعلق على كل ما قيل فإنني سأكتفي بالتعليق على بعض المسائل التي تحتاج إلى إيضاح.

- فيما يتعلق بما طرح عن تمييز الثوابت من اجتهادات الفقهاء، فإنني أعتقد أن هذا الأمر واضح في الفقه وفي أصول الفقه. فالادلة القطعية تأتي في المرتبة الاولى، بينما تأتي الادلة الظنية والتي تحتمل أكثر من رأي في مرتبة تالية، وهي التي بُني عليها الفقه وآراء الفقهاء بكل ما فيها من اجتهادات مختلفة.

- فيما يتعلق بإشراك العامة في التشريع، فإننا يمكن أن نقسم المسائل التي يمكن إشراك العامة فيها. فهناك مسائل يمكن اللجوء فيها إلى الاستفتاء العام كالمسائل التي تحتاج إلى معرفة رأي جميع الناس. وهناك مسائل تحتاج إلى رأي الفنيين والمتخصصين. وهذه يمكن طرحها على النقابات والجمعيات العلمية وأقسام الشريعة والقانون في الجامعات، وبذلك يكون الاجتهاد جماعياً.

- لقد استفدت كثيراً من تعقيب د. علي جمعة:

- ففي موضوع تجديد الفقه دون تجديد أصول الفقه فإن ما أعنيه هنا هو أننا إذا انتظرنا تجديد الأصول ثم الاجتهاد على أساس الأصول الجديدة فإننا سنحتاج إلى قرون من الزمن لتحقيق التجديد في الفقه. ولذلك يمكن أن نبدأ في تجديد الفقه ريثما يحدث تجديد أصول الفقه.

- أوافق تماماً على أهمية التجديد في الشكل، ولكنني قصرت حديثي على التجديد في الموضوع. ونفس الأمر في موضوع العقائد التي لم أضفها إلى الورقة المطروحة. وعندما تحدثت عن التوسع في مفهوم الفقه، ليشمل السياسة الشرعية والعلوم الاجتماعية، قصدت استبعاد موضوع العقائد رغم أنه كان موجوداً تحت مصطلح «الفقه» في الماضي. ومع هذا فإنني أوافق على إدخال أثر فكرة التوحيد، وكذلك الاخلاق المنبئة في جميع الاحكام الفرعية والعلوم الاجتماعية كذلك.

- فيما يتعلق بالقواعد الفقهية التي أشار إليها المستشار البشري ود. علي جمعة فإنني

لم أناقش هنا كونها دليلاً شرعياً، ولكنني قصدت الاستفادة منها في التوصل إلى النظريات العامة؛ لأن القاعدة عبارة عن نظرة شمولية كلية مستنبطة من الأحكام الفرعية.

- لقد فرق المستشار طارق البشري بين القواعد وبين النظريات، وقال: إننا بحاجة إلى القواعد ولسنا بحاجة إلى النظريات. وأشار د. محمد عمارة أن تاريخنا لم يشهد نظريات. واعتقد أن هذا الأمر يحتاج إلى إعادة نظر وإلى تفكير جديد. أما فيما يتعلق بعدم التجديد في المصادر فالواقع أنه لم يدر بخلدي إطلاقاً حين تكلمت عن التجديد في المصادر تحت الملحق رقم (٢) التجديد في مصادر الأدلة الشرعية، وإنما قصدت التوسع في مصادر المادة الفقهية ومراجعتها، أما مصادر الأدلة فانا قصدت تصنيفها. كأن نضع درجات للمصادر تميز المصادر الأساسية والمصادر الفرعية. فليس من المقبول أن نضع جميع المصادر من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان ... الخ على قدم المساواة. ونفس الأمر فيما يتعلق بالتمييز بين المناهج وبين الأدوات.

أوافق على ما ذكره د. عمارة من ضرورة بث الروح الإسلامية في التجديد الفقهي، وقد أضفتها كنقطة سادسة عشرة ويجب مراعاتها عند كتابة هذا التصور.

الاجتهاد بين احكام الدين وأهداف الدين

محمد رضا حكيمي*

حينما نناقش موضوع الاجتهاد، ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار كل الابعاد والمساحات التي تمتد إليها تأثيرات الاجتهاد، أي أن النقاش لابد من أن يشمل مختلف قضايا المجتمع الإنساني وهمومه ... فلو طرحنا الاجتهاد ضمن أطر محدودة، سيبقى الاجتهاد ذاته محدوداً، والحال أن الاجتهاد رسالة متكاملة، بينما الأطر المحدودة تفرغ الاجتهاد من سمته الرسالية.

الاجتهاد المقيد المحدود لا يصنع المجتمعات. ومن الممكن أن يسأل سائل: وهل ينبغي للاجتهاد أن يصنع مجتمعات؟ وهل الاجتهاد من سنخ علم الاجتماع؟ والجواب هو أن الاجتهاد ليس من سنخ علم الاجتماع، إنه أعلى مرتبة من علم الاجتماع، الاجتهاد صانع المجتمعات ...

غالبية الأبحاث التي ظهرت لحد الآن وتناولت قضية الاجتهاد، تناولته من زاوية «احكام الدين»، وليس من زاوية «أهداف الدين». بينما أحاول هنا أن أنظر للاجتهاد من نافذة «أهداف الدين».

منذ أن كتب جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني رسالته للميرزا الشيرازي، طالباً إليه العمل على إسقاط الدولة القاجارية، وتحرير الشعب الايراني المسلم من قبضة البلاط القاجاري المنحط ورجاله العملاء ... منذ ذلك الحين دخل الاجتهاد مرحلة جديدة

من تكاليفه ورسالته، هي مرحلة مقارعة الاستعمار والاستبداد في البلاد الإسلامية .
 الصورة الصحيحة للاجتهاد ليست تلك التي تظل وقفاً على الحوزات العلمية وتكتفي بالبحث الخارج . فمن أوساط هذه الاجتهادات ذاتها والحوزات العلمية ودروس البحث الخارج يظهر مراجع التقليد، ليمسكوا بأيديهم زمام الحياة الدينية والاجتماعية ومبادرات الأمم المسلمة . وإذا ارتضوا (مراجع التقليد) العيش فيما وراء القرون، عاشت الشعوب المسلمة فيما وراء القرون أيضاً، أما إذا اقتحموا العصر وتحولاته، أقتحمت معهم الأمة هذه التحولات .

إذن، مناقشة الاجتهاد من زاوية «اهداف الدين» من أهم ما يمكن أن يطرح من بحوث . أما النقاش حول الاجتهاد من منظور «احكام الدين» فيأتي بعده في ترتيب التوالد . وأحاول هنا أن أطرح هذا البحث في هذا المقطع الزمني الحساس، ليتابعه العلماء والرساليون الواعون .

أهداف الدين ليست سوى غاياته . واحكام الدين هي المقدمات اللازمة للوصول الى تلك الغايات ... لذا ينبغي أن تكون المقدمات دائماً بالشكل الذي تنتهي بالنتيجة الى تلك الغايات لا إلى سواها ... ولكن ماهي أهداف الدين؟

الدين ظاهرة «إلهية - اجتماعية»، وحينما نشير الى الجانب الاجتماعي في الدين، نكون أمام «الثالث» يتكون من العناصر التالية: الفرد + المجتمع + الحكومة .
 المجتمع هو الواقع الذي يتشكل من الافراد ويُدَار من قبل النظام الحاكم . والدين باعتباره ظاهرة «إلهية - اجتماعية» يجب أن يعلن عما يتطلبه ويتوقعه من هذه العناصر الثلاثة . أي يجب أن يصرح بصفات الفرد الذي يرتضيه بحيث يصدق عليه تعبير «الفرد المتدين» وما هو المجتمع الذي يرتضيه فيعتبر بذلك «مجتمعاً دينياً» أو «مجتمعاً متديناً»؟ وماهي الحكومة أو الادارة الاجتماعية السياسية التربوية القضائية الاقتصادية التي يرتضيها الدين، فتكون بذلك مصداقاً لـ «الحكومة الدينية» أو «الحكومة المتدينة»؟ وقد أجاب الدين عن كل هذه الاسئلة .

فالدين يرتضي الحكومة التي تعمل بالعدل ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾ وينادي بالمجتمع القائم بالقسط ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾، ويريد للإنسان (الفرد) أن يكون مؤمناً صالحاً في عقيدته وسلوكه ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ . والاجتهاد في عصر الغيبة هو تلك القوة الفعالة التي يمكنها قيادة هذا الثالث، وتوضيح واجبات العناصر الثلاثة المكوّنة له

فيما يتعلق بجميع شؤون الحياة . هذه الرؤية يمكن أن نفهم ما هي ضروريات الاجتهاد . وبأخذ رسالة الاجتهاد بنظر الاعتبار نستطيع تعيين أبعاد الاجتهاد . وبذلك نتساءل : هل الاجتهاد هدف أم وسيلة؟ لا شك أنه وسيلة . ولكن وسيلة لماذا؟ إنه وسيلة لبيان التكاليف الدينية الخاصة بالفرد والمجتمع ونظام الحكم .

وهذه الوسيلة في أي اتجاه؟ في اتجاه تحقيق أهداف الدين وغاياته .

فلو اغفل الاجتهاد قضايا الإنسان المعاصر والمسائل الحياتية الراهنة ، ألغى في الواقع مبررات وجوده الرئيسية . ففلسفة الاجتهاد هي توجيه مسار الحوادث الواقعة «الواقع المعاش» من منظور الدين . و«الواقع المعاش» يمثل مختلف القضايا الحياتية للإنسان المعاصر . فقضايا الإنسان في الماضي والتي ما زال بعضها قائماً في حياة الإنسان المعاصرة ، ليست الموضوع الرئيسي للاجتهاد . وإنما الموضوع الرئيسي هو الجزء المتحول من الحياة دون الجزء الثابت . فحضور الدين ينبغي أن يتركز في هذا الجزء المتحول ... ولا بد ان يلعب الدين هناك دور الهداية والتوجيه ، ... والاجتهاد في الحقيقة هو الناطق الرسمي باسم الدين ... الاجتهاد هو الذي يتحدث معنا باسم الدين ، ويحدد مسار «الواقع المعاش» في حياتنا .

«الواقع المعاش» يعني نقاط العطف التي تحول حياة الناس من حال إلى حال . وقد يكون هذا التحول باتجاه انهيار القيم أو يكون باتجاه تساميها . ولهذا يجب أن يأخذ الاجتهاد بزمام «الواقع المعاش» ، من أجل توجيهه صوب تسامي القيم ، والحيلولة دون انهيارها .

وللمثال يمكن النظر الى الاقتصاد الحديث . فالاستغلال كان دائماً وسيبقى ظاهرة سلبية . وفي الاقتصاد الحديث تصطبغ هذه الظاهرة بالوان جيدة لتحاول التغطية على طابعها السلبي المرفوض . وهذا ما يشكل اليوم «واقعاً معاشاً» .

وإذا لم يستطع الاجتهاد فضح هذه الظاهرة السلبية وإدانتها ، ومكافحة المسميات المزوّقة التي يطلقها المستغلون على ممارساتهم ، والتي لا يفهم الرجعيون مغزاها ، فإنه سيُعتبر عاجزاً عن الدفاع عن القيم والاهداف السامية . وإذا عجز الاجتهاد عن القيام بمهامه في هذه الساحة ، فقد نقض مبررات وجوده ؛ لانه سيكون أعجز في باقي مجالات الحياة ، ولن يكتب له النصر في أيٍّ منها . وهذا واقع نستطيع اليوم لمسه والإحساس به بكل وضوح .

إذا لم يتخذ الاجتهاد اليوم موقفاً نبوياً (الوقوف الى جانب المستضعفين) إزاء الملكيات الهائلة، والتجارة الحرة، والتجارة الخارجية، والارباح الربوية، والمصانع، والانتاج، والزراعة، وما إلى ذلك من الممارسات القائمة جميعها على التباين الفاحش في مستوى المعيشة، وتمتع الظالم بالامكانيات الرفاهية والاجتماعية الكبرى، فإنه يلغي أساس وجوده، ومبرراته الأصلية. ومن الغريب حقاً أن يغفل أصحاب الرأي وذوو الخبرة عن هذه النقطة حين بحثهم في قضايا الاجتهاد. فإذا نقض الاجتهاد فلسفة وجوده، هل ستبقى فائدة من الانهماك في القضايا الجانبية والفرعية؟ الواقع المعاش هو الظواهر التي يستمر بها مضمون الحياة، لكن الاستمرار لا يعني التكامل بالضرورة. بل قد يعني السقوط أحياناً. والاجتهاد هو الذي يحول دون سقوط الإنسان، ويعمل على التكامل والتسامي عبر اقتحام الواقع المعاش والإمساك بزمامه. وهكذا إذا وعى الاجتهاد نفسه، وأدرك أن له علاقة جوهرية بتحويلات الحياة البشرية، سيعي واجباته بصورة أفضل.

ولكن ما هو الاجتهاد الذي تربطه علاقة جوهرية بتحويلات الحياة البشرية؟ هل بإمكان أي اجتهاد أن يكون مصداقاً لذلك؟ لا أبداً لأن «النائم لا يوقض النائم» كما يقول الشاعر.

عندما نادى الانبياء بالعدل «أوفوا الكيل والميزان» الى جانب مناداتهم بالتوحيد «أن اعبدوا الله» دللوا على يقظتهم ووعيهم. والواعون فقط بإمكانهم توعية النائمين. وإلاّ ما معنى إهمال مشكلات الناس المادية، والغفلة عن مجالات الحياة المختلفة، وعدم الوعي بمشكلات الانسان، الى جانب ادعاء قيادة الحياة الانسانية؟

الدين «هداية شمولية كاملة». ومعنى الهداية الكاملة تقديم أطروحة للسمو الانساني، أي وضع اليد على عوامل السمو من ناحية وموانع السمو من ناحية أخرى. فالدين يشتمل على كلا البُعدين؛ عوامل السمو المتمثلة بالتوجه الى الله الذي دعا إليه الإسلام. وموانع السمو المتمثلة بالظلم الذي حاربه الإسلام. فالاجتماع الخالي من العدل لا يمكنه التسامي. إذن الظلم يحول دون السمو والرشاد. فكما ان «الكفر» و«الشرك»^(١) يحول دون السمو الفردي، وهذا بدوره يحول دون السمو الاجتماعي باعتبار أن المجتمع متكوّن من افراد، يحول الظلم دون السمو الاجتماعي، وهذا يؤثر بطبيعة الحال على السمو الفردي.

إن التشريعات الإلهية التي يبلغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الذي يعلم بمصالح جميع الشرائع في المجتمع، تدخل المجتمع في النور، بينما التشريعات الوضعية محرومة من مثل هذا النور.

ولكن التشريع الإلهي ليس مجموعة من النصائح والمواظع وحسب، بل هو قوانين شاملة تحكم العقائد والسلوكيات الظاهرة والباطنة للإنسان. كما أنه ليس مجرد آداب وتقاليد سلوكية، أو أساليب عبادة وفرائض شكلية يؤديها الإنسان لربه، وإنما هو نظام متكامل في السياسة والاجتماع والاقتصاد. الصحيح هو أن الشرع يضع أسساً جامعة واحكاماً شاملة، تترتب عليها جميع المصالح وصولاً إلى التسامي والفضيلة الإنسانية.

أما التشريع العقلي والفلسفي (الوضعي) فإنه لا يرى الوصول إلى أهدافه رهناً بوضع المصالح الدنيوية كطريق لتحقيق السعادة الأخروية. وإنما التشريع الذي يهدف إلى السعادة الحقيقية، هو وحده القادر على ترتيب المصالح الدنيوية بحسب الأهمية وباتجاه السعادة العامة والفلاح الأخروي الدائم. إنه نور الله وحسب القادر على الإفصاح عن ماهية المصالح الدنيوية وأثبت أن هذه المصالح الزائلة بإمكانها التوضع في سياق السعادة الخالدة. إذن فمن الطبيعي أن يكون التشريع الإلهي موجهاً صالحاً لكل مرافق الحياة وجوانبها.

وبالتالي فالاجتهاد، لو كان اجتهاداً حقيقياً، هو المؤهل للإفصاح عن قدرة الدين على صناعة المجتمع. والاجتهاد هو الإنسان النخبوي الذي يتوفر على معلومات وافية خاصة (الاجتهاد المطلق) ويكون مؤهلاً (إحراز ملكة القدسية، وليس مجرد العدالة اللازمة في إمامة الصلاة، المهمة بحد ذاتها) لدخول الحياة المعاصرة، ليمنحها شكلها المناسب، ويحدد لها مسارها الصحيح.

أو ليس الناس في كل عصر صنفين: ظالم ومظلوم؟ وهل بإمكان الاجتهاد إهمال هاتين الفئتين (بأي ذريعة من الذرائع) وترك الظالمين والمظلومين لحالهم؟ إذن كيف يزعم أنه مؤهل لقيادة حياة الناس؟ إن الحياة الإنسانية كانت دائماً مسرحاً لنوعين من البشر؛ الظالم والمظلوم. وقيادة الحياة الإنسانية، وتحديد التكاليف لها يستوجب بالضرورة أن تكون لنا مواقفنا أزاء هذين النوعين؛ الظالم والمظلوم. وهنا نفهم بعمق أن أهم مميزات الاجتهاد قد حددها الإمام علي عليه السلام بقوله: «إن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم». فما لم نفهم ما هو واجب المجتهد وما هي رسالته، لن نفهم ما

هو الاجتهاد وما هي أبعاده. هذا هو جوهر القضية.

وبعبارة أخرى: المجتهد هو من يشرح للناس أحكام الدين الاسلامي. وأن هذه الاحكام وضعت لهدف معين وفي سبيل غاية محددة. وقد ذكر القرآن الكريم هذه الغاية بصراحة وبـ «لام» الغاية والتعليل: «ليقوم الناس بالقسط». إذن على المجتهد أن يسير في استنباطاته في اتجاه قيام الناس بالقسط، وبالتالي عليه الاهتمام الدقيق بمسألتين أساسيتين:

١ - أن تكون جميع الاحكام المستنبطة باتجاه تحقيق «ليقوم الناس بالقسط»، ولا يكفي عدم معارضتها لهذا الهدف أو أن لا تكون عقبة في طريقه. وإنما لابد أن تُمهّد الطريق لتحقيقه، بمعنى العمل على صناعة المجتمع القائم بالقسط.

٢ - أن يصار إلى استنباط وتقديم كل الاحكام الضرورية لتحقيق هذا الهدف، والتي لم تُستنبط لحد الآن.

وبهذا سيختلف عدد «آيات الاحكام» و «روايات الاحكام» اختلافاً كبيراً. وهذا أحد نواقص الاجتهاد الموجود حالياً، أي أن الكثير من الآيات والاحاديث التي يمكن، بل يجب، أن تكون من جملة آيات واحاديث الاحكام، ليست كذلك في الوقت الحاضر. ومثال ذلك آيات واحاديث منع التكاثر وآيات واحاديث العدل وضرورته، وكذلك آيات «الزكاة الباطنة».

وعموماً، ينبغي علينا الاهتمام بفلسفة الاجتهاد ومبرراته الاساسية، وتحديد هذه الفلسفة والمبررات. وحينما يتضح الهدف من الاجتهاد، سيتضح من هو المجتهد الحقيقي؟

فهل تصورون أن مقولة الامام علي عليه السلام «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم» لا علاقة لها بالاجتهاد والفتوى؟ أجل لها كل العلاقة بذلك، لها علاقة جوهرية ومبدئية بذلك ... أو ليس المجتهد عالماً؟ إذا كان عالماً فهو مسؤول، لان (العالم هو من يطلب حرية العالم) وهو المعني بالمسؤولية المذكورة في كلام الامام علي عليه السلام، بل إن مسؤوليته أكبر من الجميع؛ لانه هو الذي يرسم للمجتمع طريق الاحكام والعمل بها.

لو كانت الرؤية الفقهية للمجتهد، وبسبب قلة معلوماته، بشكل يعتبر معه الكثير من الظلمة الاقصاديين أناساً صالحين وصححي الأعمال والممارسات وذوي مصالح

مشروعة، ولا يمكن اعتبارهم ظالمين بحال من الاحوال. ويعتبر معاملاتهم وعلاقاتهم الاقتصادية مشروعة ومنسجمة مع القواعد الفقهية، وجشعهم حلال كأصفى وأنقى ما يكون الحلال، ولا يعير أي اهتمام للاضرار التي تلحقها هذه المعاملات الاقتصادية والمالية ببناء العدل والقسط، وما تستوجب من سقوط للإنسان المستضعف، وتعطيل لمشاريع الإسلام البناءة، فكيف يمكنه الوقوف بوجه هؤلاء المفسدين الاقتصاديين؟ وكيف يستطيع أن يسير في نهج علي بن أبي طالب عليه السلام؟ وإذا لم ينهض بوجه هذه الفئة، ولم يعتبرهم بحسب ذوقه الفقهي من الظلمة أو المخطئين، ولم ير كظلم الظالم سبباً في سغب المظلوم، ووجد ظلم الظالمين للمستضعفين، الذي ينسب القرآن الكريم صراحة الى الناس، من تقدير الله ومشيتته، كيف يمكنه الوقوف الى جانب المظلومين، والمستضعفين، والمحرومين، وعباد الله المنسيين، وضعفاء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والمساكين من شيعة المهدي المنتظر عليه السلام^(٢)؟

وحيثما لا يقارح العالم الظالمين، ولا يأخذ بيد المظلومين، فما الفرق بينه وبين الجاهل؟ وأين يمكن تصنيف مثل هذا العالم، في مقام موسى الكليم عليه السلام، أم مقام قارون، في مقام النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أم مقام أبي سفيان، مقام علي بن ابي طالب عليه السلام أم مقام معاوية؟

إنها ذروة التعاليم القرآنية، أن يعتبر الظلم والعدوان الذي يلحق المظلومين، ناجماً عن ممارسات الظالمين من الناس، فقد ورد في اكثر من موضع في القرآن الكريم أن ﴿وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾، فالظلم الذي يصيب البشر، هو من فعل البشر أنفسهم؛ ولذلك لا بد من مناهضته. أي أن سببه يكون أرضياً إنسانياً، لذا ينبغي مقارنة سببه.

والفقر، ظلم اجتماعي، وسببه حسب الآيات والاحاديث هم الاثرياء والحكام والعلماء الاثرياء؛ لانهم لا يدفعون حقوق المحرومين ويسرقون زاد معيشتهم^(٣). والحكام من حيث إنهم لا يأخذون حق المحرومين من الظلمة الاقتصاديين، ولا يولونهم الاهتمام الكافي^(٤)، والعلماء إذا لم ينادوا برفع الحرمان عن المحرومين، ولم يسعوا في دفع الظلم عنهم^(٥).

ذكرنا أن غاية الدين الرئيسية في المجال الاجتماعي هي إقامة العدل ... ومقولة الامام علي عليه السلام المذكورة تصب في اتجاه إقامة العدل، أي مساعدة المظلوم وعدم

الاتفاق مع الظالم أساس العدل هو أن لا يصار الى تقوية الظالم أو تضعيف المظلوم. وهكذا فإننا حينما ندرس الاجتهاد في علاقته بأهداف الدين، ستتلاشى تلقائياً إشكالية الاجتهاد في علاقته بأحكام الدين.

الدين يريد صناعة مجتمع قائم بالقسط ... وهذه قضية حاسمة لامفر منها. وفضلاً عن كونها ضرورة عقلية، فإنها نص عليها القرآن الكريم ومثات الاحاديث الشريفة. إن المجتمع الاسلامي ينبغي أن يتبع الفقه في كل حركاته وسكناته، لاسيما في أنشطته الاقتصادية، من بيع وشراء وانواع المتاجرة، وفيما يتعلق بموضوع الاحتكار وحالاته المختلفة وأخطاره، وتحديد الاسعار، وما إلى ذلك. وإذا لم يكن المجتهد على معرفة بقضايا الاقتصاد الحديث، لن يتسنى له إبداء آراء صائبة بخصوص المعاملات الاقتصادية. وإذا كانت آراؤه غير صائبة، سار المجتمع صوب الظلم الاقتصادي، حيث يجد المتعاملون أيديهم مبسوطة في أن يفعلوا ما يشاءون، ويرتكبوا أية معصية، ويمتص النفعيون دماء المستضعفين. فهل يمكن تسمية مثل هذا المجتمع، مجتمعاً قائماً بالقسط؟ وإذا لم يكن قائماً بالقسط، فكيف يكون عاملاً بأحكام الدين؟ وإذا كان المجتمع عاملاً بأحكام الدين (أي مجتمعاً دينياً) وفيه من الظلم الشيء الكثير، أفلا تكون النتيجة أن الدين يجيز الظلم؟ وهل هذا أمر ممكن؟ أي هل الدين يجيز الظلم؟ ... إذا كان الأمر كذلك فإن الدين سيكون هو الآخر مظلوماً ولا بد من الدفاع عنه.

لا يتصور الجهلاء أو أنصار الرأسمالية أو الرجعيون أن هذا من كلام المستيرين؛ لأن مرتكزاتنا في كل ما نقوله قائمة على القرآن الكريم والسنة الشريفة. نعم ... يجب أن يتحرك الفقه باتجاه إقامة العدل ... ومن هنا يقول صاحب الجواهر: إذا لم يكفِ النص في باب تعميم الاحتكار (من حيث إن النص يبين مصاديق الاحتكار في زمن صدوره، ولا يشمل الحالات الأخرى) فإننا نعمّمه من باب «حرمة الظلم». وهذا ما يسمى بشم الفقهاء ... ينبغي أن لا يكون في المجتمع ظلم. واحتكار ما يحتاجه المجتمع ظلم. إن النصوص الواردة في باب الاحتكار لا تشمل كل الحالات حسب الملاك المذكور، ولكن يمكن الافتاء بعدم جواز احتكار ما يحتاجه الناس من باب حرمة الظلم. وهكذا فإن شم الفقهاء عند الجواهري يفيد هذا الرأي أيضاً (جواهر الكلام، ج ٢٢: ص ٤٨٠ - ٤٨١، الحية، ج ٥: ص ٤٣٩ - ٤٤٠).

وبتعبير آخر، فإن المجتهد هو من يقود تحركات وسلوكيات المجتمع الديني. والمجتمع

الديني هو المجتمع العامل باحكام الدين . والمجتهد هو الذي يستنبط احكام الدين في عصر الغيبة الكبرى . إذن فهو الذي يوجه تحركات المجتمع .

ومن ناحية ، لابد أن يتحلّى المجتمع الديني بالهداية القرآنية ، ليتمكن القول : إنه مجتمع ديني قرآني . أما كيف تتحصل الهداية القرآنية؟ فإن القرآن ذاته يصرح في تعريف نفسه ﴿هدى للمتقين﴾ ، ولكن مَنْ هو المتقي؟ عندما يُقال «المتقي» قد يخطر في ذهن أناس هادئون مسلمون بعيدون عن الصراعات والتكاليف الاجتماعية ، ومتفرغون للعبادات الفردية وبعض الالتزامات الدينية . بيد أن هذه نظرة خاطئة ، وطرح غير سليم للالتزام الديني .

فحتى لو لم نكن قد قرأنا خطبة الإمام علي عليه السلام في وصف المتقين ، ينبغي أن نعلم أن المتقي هو العامل بالتكليف . وقد حدّد القرآن الكريم سبيل الوصول الى التقوى : ﴿إعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ . إذن فالمتقي هو الانسان العادل المتبع للعدل والساعي في سبيل إقامة العدل ومحق الظلم ... هذا هو المتقي في القرآن ... إنه الانسان العامل بالعدل مع نفسه وعائلته ومجتمعه ، وفي كل أطواره وأشغاله ومناصبه ومسؤولياته . والمتقي هو الاسد الزئار في ساحات التكاليف الفردية والاجتماعية ، ورافع راية الكفاح ضد كل ألوان الظلم الاقتصادي والقضائي والاجتماعي ، ورائد الدفاع عن العدل ونصرته ... هؤلاء هم الذين يهديهم القرآن ، ويضعهم في اتجاه القيم المتعالية .

يقول القرآن الكريم في سورة النمل (الآية ٥٢ - ٥٣) : ﴿فلنك بيوتهم حاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون﴾ وأنجنينا الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ . وإذا دققنا في الآية الكريمة وجدنا «بما ظلموا» في مقابل «كانوا يتقون» . فهؤلاء ظالمون وأولئك متقون أي عادلون ، أو عادلون أي متقون . إذن ف﴿هدى للمتقين﴾ تعني هدى للعادلين وليس للظالمين ... الهداية القرآنية خاصة بالعادلين وبالمجتمع القائم بالقسط وبالحكومة العاملة بالعدل . فإذا أراد المجتهد أن يوجه مسار المجتمع توجيهاً قرآنياً خالصاً ، لابد من أن يكون العدل هدفه الاول ، ومن أن يصدر فتاواه باتجاه إقامة العدل . ولا يكفي أن تكون فتاواه غير متعارضة مع تثبيت العدل في المجتمع ، وإنما لابد من أن يكون الملاك في كل فتوى هو أن يصب محتواها باتجاه صناعة المجتمع العادل . إذن ، المجتهد هو قائد السلوك الفردي والاجتماعي للناس . وأي أناس؟ الناس الذين يجب أن يكونوا مهتدين بهدى القرآن . ومن هو المهتدي بهدى القرآن؟ إنه العامل بالعدل ، والساير في طريق العدل . وليس هنالك من سبيل آخر يضمن له الاهتداء بهدى القرآن . فحمل القرآن وقراءته وحفظه

وطبعه لا تصنع من المجتمع مجتمعاً قرآنياً بل العمل بالقرآن وحده هو الذي ينسب المجتمع الى القرآن ... وهل هنالك هدف لمن يدعي الاسلام سوى بناء «المجتمع القرآني»؟ وهنا يتضح لنا مغزى كلام الامام علي عليه السلام حيث يقول: «العدل حياة الأحكام» إذ لا حياة لأحكام الدين إلا بحياة أهدافه. والاهتمام بأحكام الدين دون أهدافه أكبر معضلة يواجهها الدين، بل إنه إلغاء تدريجي للدين.

ولكن، ما هو العدل؟ ثمة تعاريف متباينة للعدل في المدارس والنظريات الاجتماعية والحقوقية والفلسفية المختلفة. أما العدل الذي يقول به القرآن فينبغي أخذ تعريفه من العالم بالقرآن. وقد ورد تعريف العدل في الأحاديث. يقول الامام الصادق عليه السلام: «إن الناس يستغنون إذا عدل بينهم»^(٦).

والآن لندقق في الترابط والأنسجام في نظام التعاليم الدينية: إعدلوا لكي تحيى الأحكام وتعمل بها. وبالعدل يختفي الفقر من المجتمع ويستغني الناس (حديث الامام الصادق عليه السلام). والفقر أحد أسباب الكفر (كاد الفقر أن يكون كفراً). إذن فالعدل من أركان بقاء الدين والتدين بين الناس، ومن عوامل إحياء الأحكام (العدل حياة الأحكام، ولو لا الخبز ما صليتنا). وبهذا لا بد للمجتهد باعتباره الساهر على سلامة الدين، وحافظ حياته وحياة أحكامه، أن يجعل جميع رؤاه وفتاواه تتحرك صوب إقامة العدل وإماتة الظلم، ولا ضير في إلغائه الفتاوى الأخرى^(٧)، لأن العدل أهم، والأهم مقدم على المهم دائماً.

الهوامش

(٤) أحاديث متعددة (الحياة، ج ٤، ص ٤٣١ فما بعد).

(٥) كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «أن لا يقاروا ...».

(٦) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٨.

(٧) بل إذا تنافت الفتوى أو النظرية الفقهية مع العدل، يمكن الجزم أن استنباطها كان خاطئاً.

(١) وقد سمي «الشرك» في القرآن الكريم «ظلماً»: «ظلم عظيم».

(٢) انظر حديث علي بن مهزيار الاهوازي في «غاية المرام» للبحراني، ص ٧٧٩، لتري نظرة الامام المهدي (ع) حول «التكاثر» ورواجه، إلى جانب استمرار حرمان المستضعفين.

(٣) أحاديث متعددة (الحياة، ج ٣، ص ٢٩٦ فما بعد، وج ٤، ص ٣٣٨ فما بعد).

من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع*

رؤية جديدة لأصول مقاصد الشرعية

د. جمال الدين عطية**

تمهيد:

درج الاصوليون على حصر أصول الشريعة الضرورية في خمسة مقاصد هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ بلورها الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ونقحها في كتاب «المستصفى» وقد ظلت بعض الامور قلقة لم تستقر مثل:

أ- حصر الأصول في خمسة (أو ستة):

١- فقد عددها الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ومن بعده الرازي (ت ٦٠٦ هـ) دون تصريح بحصرها، ثم جاء الآمدي (ت ٦٢٧ هـ) فصرح بانحصارها في خمسة، وعلل ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة (ج ٣ ص ٢٥٢).

* يمثل هذا البحث فصلاً من باب المقاصد من كتاب أنوي أنجاهه باذن الله عن «نظرات في أصول الفقه». وقد ساعدتني شقيقتي أ. زينب عطية بتكشيف آيات القرآن الكريم المتعلقة بالمقاصد وفقاً للتقسيم الذي اخترناه، فجزاها الله خيراً.

وقد أجلت الى فصل تالي توزيع المقاصد على المراتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) بصورة كاملة، وكذلك بحث ترتيب الاولويات بين المقاصد الضرورية.

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

وفيما عدا ما سنشير إليه من اضافة مقصد حفظ العرض، بحيث تصبح المقاصد الضرورية ستة لا خمسة، درج الاصوليون بما في ذلك الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) على حصرها.

٢- حتى جاء ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) الذي اعتبر هذه الخمسة قسماً من المصالح الدنيوية، وعدّد مصالح أخرى دنيوية وأخرى لا يتضمنها هذا التقسيم، كما وسع ابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ) من المقاصد الضرورية.

٣- وقد أشار د. الريسوني (ص ٣١٤) إلى أن إعادة النظر في حصر الضروريات في خمس وارد منذ القديم (انظر أيضاً ص ٥٧).

٤- وقد لمس ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) جانباً جديداً في بحث المقاصد الضرورية وهو الجانب الاجتماعي حين قرر أن حفظ هذه الكليات إنما هو بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى، فأصبح لكل من هذه المقاصد الكلية جانب خاص بالأفراد وجانب خاص بعموم الأمة (ص ٨٠، ٨١، ١٣٩).

٥- كما أشار الشيخ محمد الغزالي رحمه الله والدكتور يوسف القرضاوي والاستاذ أحمد الخليلي (ح ٢ ص ١٢٦) إلى أهمية اعتبار العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من ضمن المقاصد العليا للشريعة، خاصة أن حصر المقاصد في خمسة إنما هو اجتهاد من أبي حامد الغزالي استمده من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد.

ب- التعبير بالنسل:

١- فقد عبر الغزالي عنه في كتابه «شفاء الغليل» بالبضع ثم استقر في المستصفي إلى التعبير بالنسل.

٢- ولكن الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه «المحصل» استخدم عبارة النسب والانساب وإن كان قد استخدم عبارة النسل أيضاً في بعض المواضع.

٣- وعاد الأمدي (ت ٦٣٧ هـ) إلى استخدام عبارة الغزالي (النسل).

٤- وقد تابع الرازي في استخدام النسب البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) والاسنوي (ت ٧٧٢ هـ) بينما استخدم الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) النسل.

٥- وزاد القرافي (ت ٦٨٤ هـ) الاعراض وتابعة الطوفي (ت ٧١٦ هـ) ثم السبكي

(ت ٧٧١ هـ) والشوكانى فصارت عندهم الاصول ستة لا خمسة، مما يخرج بالمسألة من نطاق الترادف بين البضع والنسل والنسب إلى التساؤل عن الفرق بين المقصود بكل من هذه العبارات الأربع .

٦- وقد تناول الشيخ ابن عاشور (ص ٨١ ، ٨٢) بحث هذا الموضوع بصورة مفصلة وانتهى الى اعتبار حفظ النسل من الضروريات وحفظ النسب من الحاجيات (مع تفهمه لدواعي اعتباره من الضروريات لدى العلماء) وحفظ العرض من الحاجيات .

٧- أما د . أحمد الريسوني فيرى عدم انضباط مصطلح حفظ العرض ، وأنه مع حفظ النسب ليس إلا خادمين لحفظ النسل (ص ٥١) .

ويحاول البحث الحالي تغطية هاتين المسألتين :

فبالنسبة للمسألة الاولى ينطلق البحث من اقتراح مفاده توسيع دائرة البحث في كليات الشريعة بحيث لا تنحصر في مجال الفرد ، وإنما تغطي أربعة مجالات : هي الفرد ، ثم الأسرة (الاهل) ، ثم الامة ، ثم الانسانية .

أما المسألة الثانية فستتناول بحث مصطلح العرض عند الحديث عن المقاصد المتعلقة بالفرد ، ومصطلحي النسل والنسب عند الحديث عن المقاصد المتعلقة بالاسرة وفيما يلي بيان بمقاصد الشريعة في كل من هذه المجالات :

أولاً: مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد

هنا نجد الكليات الخمس التي درج الاصوليون على تعدادها مع ثلاثة فوارق :

الاول : تحديد مضمون «الدين» ، وبالتالي ترتيبه بين باقي الكليات .

الثاني : اختيار عبارة «العرض» للكلية الرابعة .

الثالث : التجديد في المقاصد التبعية لكل من هذه الكليات الخمس .

وسوف يتضح ذلك من استعراضها تفصيلاً :

المقصد الاول : حفظ النفس

١- ومعناه حفظ النفس من التلف كلية بالوفاة ، وكذلك حفظ بعض أجزاء الجسد من التلف وهي الاجزاء التي يؤدي إتلافها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس الكلية ويكون في إتلافها خطأ دية كاملة . (ابن عاشور ص ٨٠) ، وهو ما يسمى في القانون

بحق الحياة وحرمة الجسم .

ب - ويكون حفظ النفس :

١- بتوفير الأمن لتوقي الاعتداء عليها وتحريم قتل الغير والاعتداء عليه والانتحار وانزال عقوبة القصاص على المعتدى عمداً والدية على المعتدي خطأ زجراً له ولغيره عن الاعتداء .

٢- وتوفير كفاية النفس مما يحتاجه الجسد من طعام وشراب (والأخذ بالرخص للمضطرب) ، ولباس ، ومسكن ، ووقاية من الأمراض السارية والمخاطر التي تودي بالنفس كالخريق والغرق والتسمم وحوادث السيارات والآلات والكهرباء والإشعاعات بأنواعها المختلفة ، وعلاج ما يصيبه من أمراض وحوادث ، وهذه كلها من الوسائل التي لا يتم حفظ النفس إلا بها فتأخذ حكم المقصد الضروري .

ج - ومما يكمل هذا المقصد - مقصد حفظ النفس - توفير الحرية الشخصية والكرامة للإنسان تحقيقاً لمعنى التكريم الذي اختص الله به الإنسان تمييزاً له عن الحيوان الذي يحتاج لحياته - كالإنسان - الى الطعام والشراب (ابن عاشور ص ١٣٠ - ١٣٥) ، ذلك أن الإنسان ليس جسداً مادياً فحسب ولكنه أيضاً كيان معنوي روحي نفسي فحفظه لا يكون إلا بحفظ هذه الجوانب جميعها فتأخذ حكم المقصد الضروري كذلك .
وقد يرى^(١) اعتبار الحرية مقصداً حاجياً لحفظ النفس ، والكرامة مقصداً تحسينياً لحفظ النفس ، بدلاً من اعتبارهما مكملتين للمقصد الضروري .

المقصد الثاني : حفظ العقل^(٢)

أ - يلاحظ أن العقل فعل وليس عضواً من أعضاء الجسم^(٣) ، وإنما العضو هو المخ والحواس التي تمد بالمعلومات (وسائل الإدراك) من سمع وبصر وذوق وشم ولمس ، والجهاز العصبي الذي يقوم بوظيفة الاتصال بين هذه الوسائل والمخ .

ب - وحفظ العقل يعني :

١- المحافظة على سلامة المخ والحواس والجهاز العصبي ، واجتناب ما يؤدي إلى إتلافها من كل مسكر ومخدر ، وعلاج ما قد يطرأ عليها من أمراض نفسية وعصبية وعقلية .

٢- هذا من ناحية المحافظة على الأجهزة المادية في جسم الإنسان ، ولكن هناك

المعارف والمهارات اللازم اكتسابها كي يقوم العقل بوظائفه، والتي لا تقتصر على ما يتعلق بالعقيدة والعبادة^(٤) وإنما كذلك ما يعبر عنه في لغة التربية الحديثة بالتعليم الاساسي مما يعتبر من فروض الاعيان.

٣- وهناك منطقة بينية تتداخل بين حفظ العقل وحفظ المال تتمثل في اكتساب المعارف والمهارات اللازمة لعمارة الارض وكسب الرزق في نواحي التخصص المهني والحرفي مما يدخل في فروض الكفاية^(٥).

٤- وكذلك اجتناب السلوكيات المؤدية لتعطيل وظيفة العقل أو التشويش عليها كاتباع الهوى والتقليد الاعمى والجدال والعناد والمكابرة مما يتنافى مع التفكير العلمي.

٥- كما يبحث القرآن على أعمال العقل كملكة فطرية^(٦).

٦- ولأجل تدريب العقل على وظائفه العليا من الاستدلال العقلي والاستقراء والتاريخي وصولاً الى قضايا العقيدة الكبرى شرعت العبادات العقلية من تفكير وتعقل وتذكر وتدبر وتبصر ونظر واعتبار^(٧)، وتمثل هذه الناحية منطقة بينية أخرى تتداخل بين حفظ العقل وحفظ الدين^(٨).

المقصد الثالث : حفظ الدين / التدين

أ- ومعناه حفظ تدين الفرد وليس الدين في ذاته، وسيأتي في المجالين الثالث (الامة) والرابع (الانسانية) ما يتعلق بحفظ الدين في ذاته.

ومن منطلق هذا التمييز يكون وارداً تأخير مقصد حفظ تدين الفرد عن حفظ نفسه وعقله، ويكون هذا الترتيب منطقياً حيث إنه يجب المحافظة أولاً على النفس التي تقوم بها الافعال ثم على العقل الذي به التكليف ثم على التدين^(٩) وأكتفي بهذا القدر هنا حيث إنني أجلت بحث الترتيب بين المقاصد الى فرصة تالية كما أشرت في المقدمة.

ب- ويكون حفظ التدين :

١- بتأسيس العقيدة السليمة وتقويتها، واجتناب ما يهدمها أو يضعفها :

- التأسيس بالنظر والتفكير والاعتبار، واستيعاب عناصر العقيدة من الكتاب وصحيح السنة.

- واجتناب الكبائر المتعلقة بالعقيدة كالشرك والنفاق والرياء والبدع وغيرها.

٢- بإقامة شعائر العبادات المفروضة.

٣- بالتخلق باخلاق الاسلام الاساسية كالصدق والاخلاص والامانة والوفاء بالأعمال الصالحة .

٤- واتباع الطاعات الواجبة .

جـ - وهناك مرتبة المقاصد الحاجية من رفع الحرج ، ومرتبة المقاصد التحسينية من اتيان نوافل العبادات والخيرات وتركية النفس .

المقصد الرابع : حفظ العرض

أ - العرض جانب الرجل الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويشلب ، سواء كان في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره ، أو موضع المدح والذم منه ، أو ما يفتخر به من حسب وشرف ، وقد يراد به الآباء والأجداد ، والخليقة المحمودة ... ^(١٠)

والعرض بهذا المعنى أوسع من أن يقتصر على المساس بالجانب الجنسي ، فهو يشمل الى جانب ذلك ما يتصل بكرامة الانسان (وقد سبق اعتبارها من مكملات حفظ النفس ولكن هذا الموضع بها أليق) وسمعته وحرمة حياته الخاصة ^(١١) .

ب - وحفظ العرض من الاعتداء عليه لينكف الناس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام ، وقد وردت النصوص الناهية عن الوقوع في أعراض الناس وتغليظ العقوبة على المعتدي .

جـ - وقد اعتبره القرافي (ت ٦٨٤ هـ) والطوفي (ت ٧١٦ هـ) والسبكي (ت ٧٧١ هـ) والشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) من الضروريات بالاضافة الى حفظ النسل (أو النسب في بعض الآراء) ^(١٢) ، ولكن الشيخ ابن عاشور (ص ٨١ ، ٨٢) اعتبر حفظ العرض من الحاجيات ولم يعتدّ بورود حد القذف جزاءً للاعتداء عليه على أساس عدم التلازم بين الضروري وبين ما في تقويته حد . ونحن نوافق الشيخ ابن عاشور على عدّه من الحاجيات .

المقصد الخامس : حفظ المال

أ - والمقصود بالمال هنا مال الفرد ، أما مال الاسرة والامة فسيأتي بيان حفظهما في موضعه .

والمنظور الاسلامي في هذا المجال ينطلق من أن المال لله والانسان مستخلف فيه

ومطلوب منه عمارة الارض ، وما يترتب على المعنى الاول من أن للملكية وظيفة اجتماعية (ليست حقاً مطلقاً) وعلى المعنى الثاني من أن العمل واجب ليس لكسب الرزق فحسب وإنما لعمارة الارض كذلك ، ولكل من الامرين ضوابطه .

ب - ١- وقد شرع لايجاد المال الأحكام الخاصة بالعمل والعقود الناقلة للملكية والميراث واحراز المباحات وإحياء الموات وغيرها ، وما يتعلق بها من ضوابط الكسب الحلال ووجوه الانفاق المشروع وأداء حق الله ، واجتناب كنز الأموال وهضم حقوق الآخرين وأكل أموالهم بالباطل والاضرار بالغير والبطر والغرور والالهاء عن ذكر الله وشكره .

٢- كما شرع لحفظ المال الأحكام الخاصة بالاعتدال في انفاقه واجتناب السفه والترف والاسراف والأحكام الخاصة بحماية الملكية كحد السرقة والتعزير على مخالفة الأحكام السابقة .

ثانياً : مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة (الأهل)

الأسرة هي نواة المجتمع ، وحلقة هامة من حلقات التنظيم البشري عامة على مر التاريخ ، لا تدانيها في أهميتها أي وحدة أخرى من الوحدات المستحدثة للمجتمع كالأحزاب والنقابات والجمعيات وغيرها .

وقد وضعت الشريعة أحكاماً عديدة تفصيلية لتنظيم شؤون الأسرة ، ولم أر قبل الشيخ ابن عاشور من اهتم بدراسة مقاصد الشريعة فيها ، ولكن اهتمامه - أي ابن عاشور - جاء في سياق بيان مقاصد الشريعة في كل قسم من أقسامها فاهتم ببيان فارقين يميزان أحكام النكاح في الاسلام عما كان موجوداً في الجاهلية هما : اتضاح المخالفة والديمومة لا التوقيت ، وفي صدد المخالفة أشار الى تولى ولي المرأة تزويجها والى شرطي المهر والاشهار ، واكتفى بذلك في بيان أحكام آصرة النكاح ، ثم انتقل الى أحكام آصرة النسب والقرابة ثم أحكام آصرة الصهر ، ثم انتقل الى طرق انحلال هذه الاواصر الثلاث .

والذي فعله ابن عاشور أقرب الى بيان مقاصد الأحكام الفرعية الجزئية في اطار علاقات الأسرة التي عبر عنها بالأواصر الثلاث منه الى بيان المقاصد العامة للشريعة في الموضوع ، وهذا منطقي مع السياق الذي ورد فيه هذا التحليل وهو بيان المقاصد في أحد

أقسام الشريعة .

وتناولي للموضوع مختلف، إذ ينطلق من أحكام الأسرة في سياق اعتبار الأسرة أحد المجالات التي نبحث عن مقاصد الشريعة العامة فيها، وهذا ما يفسر المغايرة في النظرة على النحو الذي سيتبين فيما يلي :

المقصد الأول : العلاقة بين الجنسين

أ - لم تشأ الشريعة - ويشاركها في ذلك باقي الشرائع السماوية والقوانين الوضعية باستثناء ما بدأ يتسرب إليها من أفكار الإباحيين - ترك العلاقة بين الجنسين للنوازع الطبيعية وحدها كما هو شأن البهائم والحيوانات، فحرصت على حصر العلاقة بين الجنسين في صورة واحدة منظمة هي صورة الزواج ووضعت لها الأحكام التفصيلية، وبينت الحقوق والواجبات لجميع الأطراف في هذه العلاقة .

ب - وقد شرع لتحقيق مقصد ضبط العلاقة وحصرها في الزواج عدد من الأحكام منها الحظر على الزواج، وإباحة التعدد (بشروطه)، والطلاق (بشروطه)، واجتناب العلاقات خارج الزواج من زنا وشذوذ وسد طرق الاغراء بالعفة والحجاب ومنع الخلوة وغيرها .

ج - وإذا كان الزواج من مرتبة الضروريات وسد طرق الاغراء من الأحكام المكملة له، فإن تعدد الزوجات (بشروطه) والطلاق (بشروطه) من مرتبة الحاجيات لرفع الحرج الحادث في الحالات التي شرعاً لأجلها .

المقصد الثاني : حفظ النسل (النوع)

أ - إذا كان مطلق العلاقة بين الجنسين يؤدي الى الانجاب بما يحقق مقصد حفظ النسل، فإن الشريعة أكدت على تحقيق هذا المقصد بان جعلت المشروع هو العلاقة بين فردين من جنسين مختلفين لأن هذا وحده المؤدي الى الانجاب، أما العلاقات الشاذة - وإن حققت المتعة الجنسية المنحرفة - فإنها لا تؤدي الى الانجاب وتلك سنة الله في خلقه من الانسان والحيوان والنبات .

ب - فلتحقق هذا المقصد :

١ - حرمت الشريعة اللواط والسحاق .

- ٢- ورغبت في الانجاب، وحرمت وأد البنات والإجهاض، وجعلت الانجاب من مقتضيات عقد الزواج بحيث لا يجوز العزل (لتنظيم النسل) إلا بموافقة الزوجين .
- ٣- وذكر ابن عاشور أنه «يجب أن تحفظ ذكور الامة من الاختصاص مثلاً ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ونحو ذلك، وان تحفظ إناث الامة من قطع أعضاء الارحام التي بها الولادة ومن تفشي إفساد الحمل في وقت العلوق ...» (ص ٨١).
- ج- وإذا كان الانجاب من مرتبة الضروريات على الجملة لحفظ النسل فان تحققه في الحالات الفردية من مرتبة الحاجيات فبعض الأزواج لا يشعر بالخرج من وقوعه تحت حكم «ويجعل من يشاء عقيماً» الشورى/ ٥٠، وأما من يشعر بالخرج فقد فتحت الشريعة أمامه باب الطلاق وتعدد الزوجات لسد هذه الحاجة .

المقصد الثالث : تحقيق السكن والمودة والرحمة

- أ- وحتى لا تنحصر العلاقة بين الزوجين في صورة جسدية بحتة، فقد نبهت الشريعة إلى أن من مقاصد هذه العلاقة ان يسكن كل من الزوجين الى الآخر، وأن يكون بينهما مودة ورحمة .
- ب- وشرعت لتحقيق هذا المقصد احكاماً للمعاشرة بالمعروف بين الزوجين وآداباً للجماع وغير ذلك من الاحكام التي توفر الجو العائلي المملوء دفئاً وحناناً ومشاعر إنسانية راقية .
- ج- والاحكام المشار اليها بعضها يمثل الحد الأدنى من الضروريات كالسكن أي القرار كما في القاموس المحيط وبعضها الآخر يندرج في مرتبة الحاجيات كالمودة^(١٣) (وهل كل البيوت تبنى على الحب؟) أو الكماليات كالرحمة^(١٤) .
- ويرى الشاطبي (ح ٢ ص ٣٩٦) ان المقصد الاول من النكاح هو التناسل، أما الاستمتاع وغيره فهو من المقاصد التوابع للمقصد الاصلي .

المقصد الرابع : حفظ النسب

- أ- حفظ انتساب الانساب إلى أصله مقصد للشريعة مستقل عن مقصد حفظ النسل، وقد تردد الاصوليون بين اختيار أحدهما والجمع بينهما على النحو الذي أوضحناه في التمهيد، والمنهج الذي سلكناه في النظر في المقاصد من خلال المجالات الأربع يسهل

اختيار ايراد هذين المقصدين منفصلين ضمن مقاصد الشريعة في مجال الأسرة .
 ب- ولأجل تحقيق هذا المقصد شرع تحريم الزنا وتحريم التبني والاحكام الخاصة بالعدة وكتم ما في الارحام وإثبات النسب وجحده ، وغير ذلك من الاحكام التي عددها ابن عاشور ص (١٦٢ - ١٦٤) فلا داعي لتكرارها هنا ، ولكن نختزئ منها بقوله (ص ١٦٢) .
 «ولا شك عندي في ان حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل الى أصله سائق النسل الى البر بأصله والاصل الى الرأفة والحنو على نسله سوقاً جبلياً وليس أمراً وهمياً ، فحرص الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه ورفع الشك عنه ناظر الى معنى عظيم نفساني من أسرار التكوين الالهي علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجولة عليها النفوس وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل اليها والعكس ... »

وفي المجتمعات الاباحية المعاصرة أصبح مألوفاً شك كل من الاصل والنسل في صدق انتساب الثاني الى الاول وترتب على ذلك فتور العلاقة الجبلية وما ينتج عن ذلك من ضعف الأسرة وتفككها والعياذ بالله .

ج- وقد اعتبر الأصوليون الذي قالوا بحفظ النسب ضمن كليات الشريعة أنه من الضروريات ، ولكن الشيخ ابن عاشور في مناقشته المفصلة للموضوع انتهى الى اعتباره من الحاجيات مع تقديره لوجهة النظر الاخرى . يقول ابن عاشور في ص ٨١ :

«واما ان اريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل الى أصله وهو الذي لأجله شرعت قواعد الانكحة وحرم الزنا وفرض له الحد ، فقد يقال : إن عده من الضروريات غير واضح إذ ليس بالامة من ضرورة الى معرفة ان زيداً هو ابن عمرو وانما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم ، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة وهي أن الشك في انتساب النسل الى أصله يزيل من الاصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده بالتربية والانفاق على الاطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية ، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة لان في قيام الامهات بالاطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل وهو يزيل الفرع ؛ الاحساس بالمبرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز ، فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر الى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي .

ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب

لها أمر نظام الامة وتنخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السر والنكاح بدون ولي وبدون إشهاد ... » ثم يقول في ص ٨٢ « وحفظ الانساب بمعنى إلحاق الأولاد بأبائهم من الحاجي للأولاد والآباء، فللأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة». اما والذي يبدو لي هو سلامة رأي ابن عاشور في إطار البحث في الكليات عموماً، اما الإطار الذي اخترناه وهو توزيع المقاصد على المجالات الأربع فنرى اعتبار أن حفظ النسب في إطار مقاصد الاسرة من الضروريّات.

المقصد الخامس: حفظ الدين في الأسرة

أ- جرت سنة الانبياء على الاهتمام بدعوة أقرب الناس اليهم: زوجاتهم وأولادهم والسؤال من الله الهداية لهم: نجد ذلك واضحاً في إبراهيم ويعقوب، ولم ينجح بعضهم في ذلك كنوح ولوط، ولكن يبقى المعنى في أهمية الدين في الاسرة واستمرار ذلك جيلاً بعد جيل.

ومسؤولية رب الاسرة عن العناية بذلك، وأما النجاح والفشل فمرتبط بمبدأ المسؤولية الفردية للزوجات والأبناء.

ب- من أجل تحقيق هذا المقصد جاءت أحكام الشريعة بمسؤولية رب الاسرة منذ بداية تكوينها باختيار ذات الدين وبتعليم زوجته وأولاده شؤون العقيدة والعبادة والاخلاق، وأجزلت الثواب لمن قام بهذا الواجب «وأمر أهلک بالصلاة واصطبر علیها». ج- ولما يترتب على فقدان التدين في الاسرة من فساد وتفكك وسوء تربية للأجيال التي ستحمل مسؤولية المستقبل فنرى اعتبار حفظ التدين في الاسرة من الضروريّات.

المقصد السادس: تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة

أ- والمقصود بالجانب المؤسسي اعتبار الاسرة مؤسسة الاصل فيها الديمومة لا التوقيت، وتنظم العلاقات بين أطرافها حقوق وواجبات، ويرأسها رب الاسرة (الذي له القوامه) والذي يتشاور مع زوجته فيما يخص شؤونها، ويتبعان اسلوباً رسمته الشريعة للتحكيم في حالة الخلاف ولفك الارتباط بينهما اذا احتدم النزاع. ولم يقتصر التنظيم

على الأسرة الصغيرة المكونة من الزوجين وأولادهما (المسماة بالأسرة النووية) ولكنه امتد إلى ما يسمى الأسرة الموسعة التي تشمل الأقارب والأصهار فرتبت الشريعة العلاقات الشاملة لجميع هذه الأطراف .

ب - من هنا جاءت الشريعة بأحكام مفصلة للعلاقات العاطفية والاجتماعية من حقوق الزوج على زوجته وعلى زوجها وحقوق الوالدين على الأولاد وحقوق الأولاد على الوالدين ، وحقوق القرابة وصلة الأرحام وأحكام المحرمات على التأيد وعلى التوقيت ، والأحكام الخاصة بعدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها ، والولاية على النفس ، والترخيص في أن يطعم المرء في بيت قرابته دون دعوة ولا إذن وغير ذلك كثير .

المقصد السابع : تنظيم الجانب المالي للأسرة

أ - ولم يقتصر الأمر على تنظيم الجوانب الاجتماعية والعاطفية بل تعداها الى أدق الجوانب المالية بما تفوقت به الشريعة على كل نظام سابق ولاحق .

ب - فهناك المهر ثم النفقات بأنواعها المختلفة للزوجة والأولاد والمطلقة والحاضنة والمرضع والأقارب ، والميراث ، والوصية للأقربين ، والأوقاف الأهلية ، وتحمل العاقلة للدية ، وأحكام الولاية على المال وغيرها .

ثالثاً : مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة

كان الشيخ ابن عاشور أول من نبّه الى ان الكليات الخمس مراعى فيها مصلحة الأمة الى جانب مصلحة آحاد الناس (تراجع عبارته ص ٨٠ ، ٨١ ، ١٣٩) ولم يكتف ببيان ذلك في الضروريات ، وإنما أوضحها كذلك بالنسبة للحاجيات وكذلك بالنسبة للمصالح التحسينية (ص ٨٢ ، ٨٣) .

ومتابعة لطريقتنا في النظر الى المقاصد في مجال الأمة مستقلة عن مقاصد الشريعة بالنسبة لباقي المجالات مع الاقرار بالعلاقة والتداخل بين هذه المجالات - فإننا نتناولها على النحو التالي :

المقصد الأول : التنظيم المؤسسي للأمة

أ - ١- ويتمثل ذلك في اعتبار الأمة كياناً متميزاً له خصائصه ومقوماته وتنظيماته ،

وقد عمقت الشريعة هذه الناحية في جوانبها الموضوعية، ولم تغالِ في الجوانب الشكلية والاجرائية، مما سمح لمفهوم الامة بالبقاء حياً على مر العصور رغم التغيرات السياسية التي طرأت على هيكل الدولة من فقدان الاستقلال والخضوع للسيطرة الاجنبية في بعض الفترات، ومن تفكك الدولة الى دول ودويلات في بعضها الآخر.

٢- كما ان الشريعة لم تأخذ بفكرة الشخصية المعنوية بشكل مطلق، وإنما اكتفت بفكرة الذمة المالية المستقلة في حالات معينة كبيت المال والمسجد والوقف، ولا يخفى أن فكرة الشخصية المعنوية - فضلاً عن أنها محض افتراض قانوني *Fiction juridique* - فانها المسؤولة عن تضخم مفهوم الدولة الحديثة التي أصبحت كالوحش المفترس الذي يطغى على حقوق الافراد من ناحية وعلى باقي مؤسسات المجتمع المدني من ناحية أخرى.

ب- لقد ركزت الشريعة على نواح معينة مثل:

١- تدعيم وحده الامة الممثلة في وحدة العقيدة والشريعة واللغة.

٢- تدعيم معنى الخلافة الخاصة بالامة الاسلامية (في اطار الخلافة العامة لجنس الانسان) المشروطة بقيامها بواجبات هذه الخلافة من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وإيمان بالله، ورتب على ذلك اسباغ صفة الخيرية للامة وتحقيق وعد الله باستخلافها والتمكين لدينها^(١٥) كما كانت سنته فيمن قبلها من الامم ﴿ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشاكم من ذرية قوم آخرين﴾ الانعام ١٢٣ ﴿ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾ يونس ١٤ ﴿ويستخلف ربي قوماً غيركم﴾ هود ٥٧ ﴿ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون﴾ الاعراف ١٢٩.

٣- ويتفرع عن ذلك مبدأ سيادة الشريعة على كل ما عداها من نظم وقوانين وحكام ومحكومين وأوضاع وعادات بحيث يبطل ويلغي كل ما يخالفها.

٤- ضرورة التنظيم الجماعي بدءاً من أدنى صوره (إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم) الى الإمامة في صلاة الجماعة (وجعل ثوابها بضعة وعشرين ضعفاً) الى الإمامة العظمى التي اعتبرت من فروض الكفاية التي تأثم الامة اذا لم تقمها.

٥- جعل الشورى من خصائص الامة وأسلوبها في تسيير امورها ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

٦- جعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً كفائياً لحراسة القيم العليا للامة كي تظل متميزة بخصائصها الاساسية.

المقصد الثاني : حفظ الأمن

أ- ويشمل ذلك الأمن الداخلي والأمن الخارجي ، والأمن من نعم الله التي امتن بها على قريش ﴿وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ وهو من مقومات الأمة الرئيسية ومقاصد الشريعة في تنظيمها .

ب - ١- وفي خصوص حفظ الأمن الداخلي شرعت الأحكام المتعلقة بحماية النفوس والأعراض والأموال ، وفرض العقوبات على انتهاكها سواء في ذلك ما كان لحماية آحاد الناس كالمقاصص وحد السرقة والقتل ، أو ما كان لحماية الجماعة كحد الحراة وحد الردة .

٢- وفي خصوص حفظ الأمن الخارجي شرع أعداد القوة لزجر الغير عن التفكير في الاعتداء ، كما شرع الجهاد للدفاع في حالة وقوع الاعتداء ، كما شرع الاكتفاء الذاتي ضمن فروض الكفاية كيلا تكون الأمة عالة على غيرها خاصة في أمور غذائها وصناعاتها الحربية ، كما شرعت ترتيبات اقرار الأمن في حالة بغى طائفة على أخرى ﴿وَأَنْ طَائِفَتَانِ ...﴾ .

وغني عن البيان أن أمة هذا شأنها تكون حرة بين الأمم تستقل باتخاذ قراراتها ولا تخضع لغيرها أو تسمح بالاعتداء على سيادتها .

المقصد الثالث : إقامة العدل

أ- للعدل مجالات متعددة منها عدل الإنسان مع أسرته (أهله وأولاده) وعدله في علاقاته بالآخرين ، والعدل في القضاء ، والعدل في نظام الحكم . والذي يعنينا هنا ما يتعلق بمجال الأمة من العدل في القضاء والعدل في نظام الحكم .

ب - والقرآن يعتبر العدل مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ الحديد ٢٥

وأمر به أكثر من موضع ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النحل ٩٠ ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء ٥٨ ﴿وَأَمَرْتُ لَاعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ الشورى ١٥

وأكد عليه في الحالات التي يظن فيها التغاضي عنه : حالة المصلحة ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ النساء ١٣٥ ، وحالة العداوة ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾

اعدلوا هو أقرب للتقوى» المائدة ٨.

وقد جعل ابن تيمية العدل أساس بقاء الأمم فقال « والله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، والدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والاسلام»^(١٦).

كما عبر ابن القيم عن أهميته حين قال: «إن الشريعة عدل كلها ... فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ... فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل الله بين عباده ... فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ... بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط ...»^(١٧).

المقصد الرابع: حفظ الدين والأخلاق

أ- فلا ترى الشريعة فصل الدين والأخلاق عن نظام المجتمع واعتباره أمراً يخص الفرد ولا دخل للمجتمع فيه كما ترى النظم العلمانية، وإن كان لهذه الأخيرة مفهوم محدود مصدره عرف الناس عن الأخلاق العامة التي لا يجوز انتهاكها. أما الشريعة فترى حفظ دين عموم الأمة - أي دفع كل ما من شأنه أن ينقص أصول الدين القطعية حسب عبارة ابن عاشور - من أهم مقاصدها.

ب- ولتحقيق هذا المقصد الجماعي فرضت صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والحج حتى يستشعر الجميع الرباط العقيدي والعبادي الذي يجمعهم، كما جعلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ليظل هناك مدافعون عن القيم الأساسية للمجتمع، كما جعلت طلب العلم المتعلق بالعقيدة والعبادة فرضاً عينياً باعتباره الوسيلة المؤدية إلى حسن أداء الشعائر.

أما الأخلاق فيكفي لبيان أهميتها المحورية في الشريعة قول الرسول الكريم: «أما بعثت لأتم مكارم الأخلاق»، وما وضعته الشريعة من أحكام متعلقة بالأخلاق الفردية أو العملية وما بثت خلال أحكام المعاملات من ضمانات لحفظ الأخلاق وعدم إشاعة الفاحشة والعقوبات الزاجرة عن ارتكاب الكبائر.

ج- وقد جرت كتابات علماء المقاصد على اعتبار محاسن الأخلاق من المقاصد التحسينية، ولا نستطيع قبول ذلك على إطلاقه، فمن الأخلاق ما هو بمنزلة الضرورة

لبقاء الأمة كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك كالآداب العملية التي يمكن اعتبارها من التحسينات.

وقد قرر ابن عاشور: «والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها فان لمحاسن العادات مدخلا في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة واعفاء اللحية والحاصل انها مما تراعي فيها المدارك الراقية البشرية» (ص ٨٢، ٨٣).

المقصد الخامس: التعاون والتضامن والتكافل

أ- هذه المعاني مرتبط بعضها ببعض وبينها علاقة عموم وخصوص، وهي شاملة في عمومها لكل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتبلور في صورتها الاقتصادية في مظاهر محددة بالغة التأثير في بنية الأمة.

وهي لا تفرض في الاصل بقوة القانون والسلطة، وانما تستمد جذورها من مصادر ايمانية كالأخوة الانسانية (كلكم لأدم) والأخوة الايمانية (انما المؤمنون إخوة) (والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً) (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الاعضاء بالسهر والحمى).

ب- وقد جاءت النصوص والأحكام بما يؤكد ويحقق هذا المقصد، فمن الأمر العام بالتعاون على البر والتقوى وعدم التعاون على الأثم والعدوان^(١٨)، الى الصور العملية التي أظهرها فريضة الزكاة والانفاق عموماً وامكان فرض ضريبة على الاغنياء ترد حصيلتها على الفقراء، هذا فضلاً عن وجوه الخير والبر كالوصايا للخيرات في حدود ثلث التركة وكالاولواقف على الخيرات والمصالح العامة والتي كان عليها الاعتماد في تمويل كثير من خدمات ما يسمى الآن بالمجتمع المدني، ومن أبرز صور التضامن بين أصحاب المحلة الواحدة والمهنة الواحدة نظام القسامة ونظام الديات على العاقلة.

المقصد السادس: نشر العلم وحفظ عقل الأمة

أ- ١- يقول ابن عاشور: إن دخول الخلل على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم

من دخوله على عقل الفرد، ولذلك يجب منع الامة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيش والافيون والمورفين والكوكايين والهروين ونحوها مما كثر تناوله (ص ٨٠).

٢- والامر في رأيي لا يقف عند حفظ عقل الامة من هذه المفسدات بل يمتد الى حفظه من تأثير وسائل الاعلام التي تقوم بعمليات غسيل المخ بشكل جماعي وتحاصر العقول فلا تعطئها إلا ما تريد من أخبار وتحليلات وما تريد الوصول إليه من تضييع الاوقات فيما يضر ولا يفيد، وتربية العقول على مناهج تفكير فاسدة تقوم على تقديس السلطة وتبرير الخطأ والعصية الجاهلية وقديماً قال أحد الفراعنة: «ما أرىكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد» غافر/ ٢٩.

٣- ومنهج الاسلام لا يقف كذلك عند حفظ العقول ولكنه يدعو بشدة الى منهج التفكير العلمي بحيث تبتعد عن الخرافات والتقليد الأعمى، وتنميها وتغذيها بالعلم النافع أخروياً كان أو دنيوياً، فمنه ما تعلمه فرض عين ومنه ما تعلمه فرض كفاية بحيث تصل الامة الى الاكتفاء الذاتي في كل مجالات الحياة الضرورية والحاجية والتحسينية، وتنطلق الطاقات بهذا الدافع الديني، فمن الناس من تقف إمكانياته الذهنية عند حد معين، ومنهم من تسمح إمكانياته بالرقى في مدارج العلم والاجتهاد الابداعي في شتى المجالات.

ب- وفي سبيل تحقيق هذا المقصد:

١- جاءت الشريعة بأحكام تقي العقول من الافساد العضوي كالنهي عن المسكرات والمخدرات، ومن الافساد المعنوي بواسطة وسائل الاعلام.

٢- كما جاءت بالدعوة المشددة للتفكير والتعقل والتدبر والنهي عن تقليد الآباء والحكام دون دليل والمطالبة بالبرهان، ونبت الخرافات.

٣- كما جاءت بفريضة طلب العلم وفضل العلماء والحث على تعلم القراءة والكتابة أساساً، كما بين العلماء ما يعتبر فرض عين وما يعتبر فرض كفاية من العلوم المختلفة الدينية والدنيوية، كما بينوا آداب العالم والمتعلم.

ج- وفي كل من هذه المراحل هناك ما يعتبر من الضروريات وما يعتبر من الحاجيات وما يعتبر من التحسينيات.

المقصد السابع : عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة

١- ١- ينبثق هذا المقصد من أحد مقاصد الشريعة للإنسانية وهي عمارة الأرض، ويتمثل المقصد هنا في عمارة الجزء من كوكب الأرض الواقع تحت سلطة الأمة .

٢- كما ينبثق مقصد حفظ ثروة الأمة من مفهوم أن المال مال الله وأن الإنسان مستخلف فيه ، أي أن الملكية لها وظيفة عامة وليست حقاً مطلقاً ، ﴿ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ فاعتبرها أموالاً للأمة مع أنها أموال خاصة لهؤلاء السفهاء .

٣- ويلتقي هذان المقصدان فيما يسمى الآن بالتنمية .

٤- وقد عبر ابن عاشور عن مقصد حفظ المال بأنه حفظ أموال الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض ... (ص ٨٠)

٥- وهذا التعبير يقصر عن المدى الذي ذهبنا إليه والذي يتركز في أصل ملكية المال (وما يترتب على ذلك من نتائج) وفي مدى تدخل المجتمع في النشاط الاقتصادي (وما يترتب على ذلك من نتائج) .

ب - ولتحقيق هذا المقصد (التنمية) بشقيه العمارة وحفظ الثروة شرعت العديد من الأحكام :

١- فعن أصل ملكية المال نجد شرع الزكاة (حق الله في المال) وإن في المال حقاً سوى الزكاة (حق إجباري) فضلاً عن الانفاق التطوعي في وجوه الخير المختلفة الذي يصل إلى إنفاق العفو (أي الزائد عن الحاجة) في صوره الآنية (الصدقات) والدائمة (الوصايا في حدود الثلث) والمؤسسية (الأوقاف الخيرية) .

ونجد النصوص الصريحة ﴿مما جعلكم مستخلفين فيه﴾ (الحديد : ٧) ﴿ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ (النساء : ٥) ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ (النور : آية ٣٣) .

٢- وعن مدى تدخل المجتمع في النشاط الاقتصادي لم يقتصر واجب إقامة المرافق العامة على الحاكم (لو عثرت بغلة ...) وإنما قام المجتمع المدني الإسلامي متمثلاً في نظام الأوقاف بالكثير في مجال المدارس ودور الحكمة والجامعات والمراسد والمستشفيات بأنواعها المختلفة والحقائق لراحة المسافرين وتسهيلات مياه الشرب (في سبيل الله) إلى

غير ذلك مما تزخر به كتب الأوقاف .

٣- وعن مدى شمول هذه الخدمات فلم تقف عند المسلمين بل شملت جميع السكان (ما أنصفناه ...) ولم تقف عند الإنسان بل تعدته إلى الحيوان (حديث الهرة وحديث الكلب) وإلى النبات والجماد (تحريم قطع الأشجار وهدم البيوت في الحروب) .

٤- كما أنها تنمية مستدامة حتى تقوم الساعة (حديث الفسيلة) .

ج- وفي كل من هذه المجالات ما يتعلق بالضروريات والحاجيات ، كما أن فيها ما يتعلق بالتحسينات (وفي فنون العمارة الإسلامية خير شاهد على ذلك) .

رابعاً: مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية

درج البعض على استخدام تعبير أمة الدعوة على ما يطلق عليه آخرون تعبير دار الكفر ، بينما يستخدمون تعبير أمة الإجابة على ما يطلق عليه الآخرون دار الإسلام .
وتعبير أمة الدعوة يحمل معنى أن الوصف المحوري لهم هو - من وجهة نظر الشريعة - أنهم مخاطبون بدعوة الإسلام .

ومع الأخذ بالاعتبار الخلاف القائم بين العلماء منذ القديم فيما إذا كان غير المسلمين مخاطبين بالأحكام الفرعية أم أن خطاب الإسلام لهم قاصر على أصل الإيمان ، فنحن نخالف في أن الأحكام الكلية - في مقابل الأحكام الفرعية - قاصرة على الدعوة إلى أصل الإيمان ، فالمتبع للآيات التي تخاطب ﴿يا أيها الناس﴾ أو ﴿يا أيها الإنسان﴾ لا تقتصر على الدعوة إلى الإيمان وتدل على ذلك ، وإن كان هذا هو الأغلب الأعم ، ولكنها تدعو كذلك ضمن خطابها إلى أصول كلية لا تتوقف الاستجابة لها على الإيمان المسبق ؛ لأنها تعتمد على العقل والمنطق وتخاطب الفطرة وتدعو إلى ما فيه مصلحة عامة للبشر لا ينزاع فيها أحد مما سنبينه في الصفحات التالية .

وحيث إن تحقيق هذه الأصول لا يمكن ترجمتها إلى أحكام عملية جزئية يخاطب بها جميع البشر تكليفاً من رب العالمين ، فإنه يقع على المؤمنين عبء السعي إلى تحقيقها ، فهي إذن تمثل أهداف السياسة الخارجية للمسلمين في تعاملهم مع الأمم الأخرى بغية تحقيق هذه الأصول .

ومن هنا كان منطلقنا إلى تحديد مقاصد الشريعة في مجال الإنسانية على النحو التالي :

المقصد الأول: التعارف والتعاون والتكامل

أ- ١- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...﴾ (الحجرات: ١٣).

هكذا يعلن القرآن - في خطاب موجه للناس كافة - أن أصلهم واحد من ذكر وأنثى رغم تعدد شعوبهم وقبائلهم، وإن مقصد هذا التنوع هو التعارف فيما بينهم، كما يعلن عدم امتياز شعب وقبيلة - في نظر الله - وإنما التمايز والتكريم يكون بمعيار معنوي - لا علاقة له بالعنصر - وهو التقوى.

وقد أكدت الأحاديث هذه المعاني (كلكم لآدم ... لا فضل لعربي ...) والذي يستوقفنا هنا هو مقصد التعارف.

٢- ويأتي مقصد التعاون نتيجة مكملة لمقصد التعارف.

٣- كما يرفد مقصد التكامل هذين المقصدين لأن سنة الله في خلقه وكونها لا تقتصر على تنوع الناس، وإنما تشمل كذلك تنوع المصادر والثروات الطبيعية بما يجعل كل شعب محتاجاً إلى ما لدى الشعوب الأخرى فيحدث التبادل في السلع والخدمات تحقيقاً لمقصد التكامل، ومن هنا جاء مبدأ التخصص وتوزيع العمل الذي هو أساس الحياة الاقتصادية والذي أشار إليه فلاسفة الإسلام منذ عدة قرون.

ب- ولأنها سنة إلهية تدركها العقول، والفطر السليمة، فقد اكتفى القرآن بإيراد المقصد تاركاً لتفاصيل التنفيذ المرونة اللازمة لتغطية الواقع الدولي المترامي الأطراف الممتد عبر الزمان، ولكنه أكد على ضابط هام في جانب المؤمنين ليكونوا نماذج للتجرد الإنساني الرفيع ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ كأنه يشير إلى وجود التعاملات بين المتعادين ومع ذلك يأمر بالعدل بينهم ...

المقصد الثاني: تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض

أ- ١- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَحْمِلَهَا الْإِنْسَانُ﴾.

بهاتين الآيتين^(١٩) يعلن القرآن أن للإنسان وضعاً مختلفاً عن باقي المخلوقات (خلافة) وأنه مكلف بمسؤولية (أمانة) اقتضت إعطاء قدرأ من حرية الإرادة يمكنه من

اجتياز هذا الابتلاء وما يترتب عليه من حساب وجزاء .

٢- هذا التصور لرسله الإنسان ومسؤوليته وحرية قد تختلف الأديان والفلسفات الوضعية في بعض جوانبه وتفصيله، ولكنه يبقى التصور الوحيد المقبول لتفسير واقع الكون والإنسان والحياة، وهو تصور لا يحط من قدر الإنسان بل يؤكد شرفه وكرامته على باقي المخلوقات، ويتسق مع هذا التصور تقرير صلاحية الإنسان لسلوك سبيل الخير والشر ﴿فألهمها فجورها وتقواها / وهديناها للنجدين﴾ وتقرير أن فطرة الإنسان ترشده إلى التمييز بين الخير والشر .

٣- ولأن هذا التصور كما قلنا غير متفق عليه بين البشر، فقد وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض بشروط حددها، وهذه هي الخلافة الخاصة التي تحدثنا عنها في مجال مقاصد الأمة .

٤- ويبقى مفهوم الخلافة العامة للإنسان مطروحاً من قبل الإسلام على الإنسانية قاطبة أرضية مشتركة صالحة للتعاون على أساسها رغم تباين العقائد والأجناس واللغات، وبديلاً وتصحيحاً لفكرة شعب الله المختار .

٥- ومن مجالات التعاون بين البشر (المقصد الأول) لتحقيق الخلافة العامة للإنسان (المقصد الثاني) التعاون في عمارة الأرض ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود: ٦١) سواء في مجال حماية البيئة أو في مجالات التنمية المختلفة الزراعية والصناعية والخدمية وغيرها .

لقد سخر الله للإنسان السموات والأرض، وخلق له ما في الأرض جميعاً، وعليه أن يفهم القوانين التي تحكمها وأن يعمرها لخير الناس جميعاً، وهي ليست عدواً له تتحدها وعليه أن يقهرها كما يفهم الماديون علاقتهم بالكون .

المقصد الثالث : تحقيق السلام العالمي

١- من الشائع في الأدبيات الفقهية التقليدية ما يشعر أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب، وساقوا لذلك عدداً من آيات القرآن الكريم - وضعوه في غير سياقه - منها ما أسموه آية السيف واعتبروها ناسخة لمائتين من آيات الكتاب الكريم بما في ذلك آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ .

٢- ونتيجة لهذا الفهم يكون مبرر القتال هو كفر الكفار وليس عدوانهم على

المسلمين، بينما سياق الموضوع يوضح أن المبرر هو الدفاع ضد العدوان، وإلا فإن مجرد الكفر أمر تحكمه العديد من الآيات ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لِّسَ عَليهِمْ بِمَسيطِرٍ﴾ ﴿أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وغيرها.

٣- والدفاع الشرعي ضد العدوان أمر مقرر في القوانين الجنائية الداخلية، وفي القانون الدولي المعاصر الذي حرم اللجوء إلى الحرب سنة ١٩٢٨ وأباح حالة الدفاع الشرعي، أما قبل ذلك التاريخ فلم تكن الحرب محرمة؛ ولذلك لم يكن هناك داعٍ لآباحة حالة الدفاع الشرعي حيث كانت الحرب لأي سبب مباحة، والحقيقة التي يتجاهلها الكثيرون أن الإسلام كان أول شريعة حرمت الحرب ووضعت الضوابط والتنظيمات لهذا الموضوع.

٤- نعود إلى مبدأ أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو السلام ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦) وأن اللجوء إلى الحرب لا يكون في الإسلام إلا في حالة رد العدوان.
ب - ١- ومن وسائل حفظ السلام إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي وتنظيم التعاون في المجالات المختلفة وترتيب المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها.
٢- وقد أشاد الرسول الكريم بحلف الفضول الذي شارك فيه قبل البعثة وقال: «لو دُعيت إليه في الإسلام لاجبت».

٣- كما حث القرآن على الوفاء بالعهود والعقود مما يؤكد احترام المعاهدات الدولية وهي المصدر الأساسي للقانون بين الدول.

المقصد الرابع: الحماية الدولية لحقوق الإنسان

أ - ١- نصرة المستضعفين في كل مكان، وحماية الحريات والحقوق وفي مقدمتها حرية الفكر والعقيدة، مما اهتم به الإسلام حتى لا تقف النظم الطاغوتية عقبة أمام وصول الدعوة الإسلامية إلى الناس قاطبة.

٢- واعتبر الإسلام هذه النظم من قبيل العدوان على حقوق الإنسان التي تبيح الدفاع الشرعي الجماعي للإطاحة بها وتحرير المحكومين من طغيانها، ومن هنا كانت معظم فتوحات الإسلام من هذا القبيل.

٣- وقد تنبه المجتمع الدولي مؤخراً إلى أهمية هذا الأمر فأباح التدخل الدولي لحماية حقوق الإنسان في أي مكان متجاوزاً بذلك مفاهيم السيادة الوطنية وعدم جواز التدخل

الخارجي في الشؤون الداخلية للدول، وإن كانت الممارسة الفعلية يحكمها ازدواج المعايير لتحقيق مصالح الدول الكبرى، ولكن المبدأ أصبح مقررًا على كل حال.

المقصد الخامس: نشر دعوة الإسلام

- أ - ١- أخرنا الحديث عن هذا المقصد حتى نوضح المجال الذي يمارس فيه، وإلا فإنه أهم مقاصد الشريعة في المحيط الإنساني العام لتبليغ الإسلام باعتباره رسالة عالمية موجهة للناس كافة ويقع عبء تبليغها على المسلمين.
- ٢- وجوه الرسالة المطلوب تبليغها هو التنبيه إلى وجود الله ووحدانيته ووجوب عبادته المتمثلة في إطاعة أوامره والانتهاز عما نهى عنه.
- ٣- والقرآن زاخر بالآيات الدالة على ذلك.
- ٤- ومنهجه في ذلك هو الحكمة والموعظة الحسنة والحوار العقلي المنطقي.
- ٥- وليس من منهج الإسلام إجبار الناس على اعتناق العقيدة.
- ٦- وقد أعطى الإسلام لأهل الكتاب منزلة خاصة باعتبار أن رسالة السماء ممتدة عبر الرسل، وإذا كان النسيان أو التحريف قد ألم ببعض الرسائل فيبقى الجوهر واحداً متمثلاً في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، ومن هنا كانت دعوة الإسلام لأهل الكتاب إلى كلمة سواء هي الجزء المشترك في الديانات السماوية للتعاون على تحقيق هذا المشترك والوقوف أمام موجات الإلحاد والديونية، وما زالت هذه الدعوة إلى كلمة سواء قائمة، ومن واجب المسلمين رعايتها وجعلها جزءاً من سياستهم العالمية.
- ٧- يدور هذا المقصد حول تحقيق معنى الآيات الكريمة ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: ٥٦) ﴿وما ارسلناك إلا كافة للناس﴾ (سبأ: ٢٨) ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ (الاعراف: ١٥٨).
- ب - ١- وإذا كان تحقيق هذا المقصد يحتاج في الماضي إلى سفر الدعاة واتصالهم المباشر بالناس، فقد أضافت وسائل الاتصال الحديثة أبعاداً أخرى عبر الإذاعات المسموعة والمرئية والانترنت.
- ٢- ويبقى مع ذلك أهمية الاتصال الشخصي والقُدوة الحسنة (المفتقدة للأسف في مجتمعات المسلمين واشخاصهم).
- ٣- كما أنه من مظاهر المرحلة الحالية أن كثيراً من دول الغرب تتيح من الحرية

الفكرية وحرية العقيدة أكثر مما يوجد في بلاد الإسلام ولا حول ولا قوة إلا بالله .
 ٤- كما يحتاج هذا المقصد إلى اعداد الدعاة اعداداً خاصاً باتقان لغات الشعوب التي يتبعثون إليها، ودراسة عقلياتهم ومشاكلهم، ومعرفة المداخل الصحيحة إلى عقولهم وقلوبهم، وبيان العلاج الإسلامي لما يعانونه من مشاكل تختلف عن مشاكل المسلمين في بلادهم .

خاتمة

أ- لقد حاولت في الصفحات الماضية أن أطرّح تصوري للأصول التي تدور عليها مقاصد الشريعة من خلال توزيعها على مجالات أربعة، وقسمت حديثي في كل مقصد إلى ثلاثة أقسام: أ- أعرض فيه لشرح مفهوم المقصد، ب- للتدليل عليه بنصوص الكتاب والسنة وباستقراء الأحكام الفرعية التي شرعت لتحقيقه، وتوخيت في هذين القسمين الإيجاز الذي يناسب المقام تاركاً لمن شاء أن يتوسع ويستقصي ويشرح .

ب- أما القسم الثالث فخصصته لبيان درجات الضروريات والحاجيات والتحسينيات في المقصد، وفي هذا القسم بالذات اقتصرت على بيان ما لدي حالياً من ملاحظات مرجئاً التفصيل في هذه الدرجات إلى مناسبة أخرى تكون الفكرة فيها قد نضجت لدي، لا لأنني غير مقتنع بهذا التقسيم الثلاثي ولكن لعدم تقبلي لبعض الأمثلة التي ضربها العلماء في كل من هذه الدرجات، كما أنني رأيت أن بعض التطبيقات نسبية قد تصح في زمن دون آخر أو بلد دون آخر أو لشخص دون غيره، مما يحتاج معه الأمر إلى مزيد من إعمال الفكر في هذا الموضوع .

والدكتور الريسوني (ص ٣١٤) يرى حاجة الضروريات المكملة والحاجيات والتحسينيات إلى مزيد من الدراسة التفصيلية، وكذلك العمل على وضع ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح كلها، وحدود الثبات والتغير في ذلك .

ج- هذا إلى جانب تأجيلي البحث في الترتيب بين المقاصد إلى بحث تال، ولذلك يكون الترتيب الذي أوردته ترتيباً مؤقتاً .

د- بخصوص اقتراحات المعاصرين اضافة العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان إلى المقاصد الكلية :

١- فقد أضفت العدل إلى مجال الامة .

٢- أما الحرية على مستوى الأفراد فقد اعتبرتها - مع كرامة الإنسان - هي الجانب المعنوي من حفظ النفس والذي لم اقصره على الجانب الجسدي فحسب .
٣- أما الحرية على مستوى الامة فقد اعتبرتها نتيجة لحفظ الامن الخارجي للامة ،
والحقيقة أن الحرية على كلا المستويين ليست قيمة مطلقة بل هي قيمة نسبية محكومة باعتبارات قانونية واجتماعية .

٤- أما المساواة فهي كذلك ليست قيمة مطلقة فبينما نجد المساواة في التكليف نجد أن المساواة غير واردة في الجزاء فلا يستوي المحسن والمسيء كما أنها غير واردة في الامور المكتسبة فلا يستوي الذين يعلمون والذي لا يعلمون ... بل إن السنة الإلهية في نظام الحياة «ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً» (الزخرف : ٣٢) .
وقد بحث الأستاذ علال الفاسي الموضوع ، وانتهى إلى أن المساواة التي يقبلها الإسلام هي التساوي في العدل المطلق (ص ٢٦٤) أي جعل المساواة تابعة للعدل .

أما الشيخ ابن عاشور فقد اعتبر أن المساواة في التشريع اصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع ، وجعل الفطرة معياراً فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه فالتشريع يفرض فيه التساوي ، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه ... (ص ٩٥ ، ٩٦) .

والذي نراه عدم اعتبار المساواة أصلاً عاماً وإنما أصل خاص بما ورد فيه التشريع على أساس المساواة دون باقي الأحكام .

٥- وأخيراً بالنسبة لحقوق الإنسان فهي كثيرة ومتداخلة في فروع الشريعة وأحكامها المختلفة ، كما أنها ليست بنفس المرتبة فحق الحياة وحرية التملك والحق في التعليم مثلاً لها من الأهمية ما يجعلها لصيقة بحفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل ، بينما حقوق أخرى كحق الجار والضيف والطريق والصديق نراها خاصة بجزئية معينة من أحد فروع الشريعة ، ولذلك يكفي في ضمان تحقيقها المبدأ العام عن سيادة الشريعة الذي ذكرناه ضمن مقصد التنظيم المؤسسي للامة .

أما بعد ...

فهذه محاولة مبدئية إن كنت قد وفقت فيها فله الحمد والمنة وإن كنت أخطأت في كلها أو بعضها فأرجو من الله المغفرة ومن إخواني ، والله المستعان .

الهوامش

- (١) من هذا الرأي أ. زينب عطية.
- (٢) انظر أيضاً المقصد السادس في مجال الامة (نشر العلم وحفظ عقل الامة).
- (٣) انظر فاطمة إسماعيل ص ٦٣، يوسف العالم ص ٣٢٦.
- (٤) انظر د. يوسف القرضاوي: فقه العلم ص ١٨٧ - ١٩٧.
- (٥) فاطمة إسماعيل ص ١٠٤ - ١٥٣، القرضاوي ص ١٩٨ وما بعدها.
- (٦) فاطمة إسماعيل ص ٦٤.
- (٧) فاطمة إسماعيل ص ٦٦ - ٧٢.
- (٨) ترى أ. زينب عطية ان هذه العبادات العقلية وكذلك فروض الكفاية في مجالات التعليم هي مقاصد حاجية وان الاستدلال بأنواعه المشار اليها هي مقاصد تحسينية.
- (٩) يراجع المدخل: د. علي جمعة ص ١٢٦ - ١٣١.
- (١٠) الفيروز أبادي في القاموس المحيط.
- (١١) يرى د. الريسوني عدم انضباط مصطلح حفظ العرض.
- (١٢) انظر التمهيد لهذا البحث.
- (١٣) أي الحب كما في القاموس المحيط.
- (١٤) أي الرقة والمغفرة والتعطف كما في القاموس المحيط.
- (١٥) سورة النور ٥٥.
- (١٦) الحسبة لابن تيمية مطبوعات الشعب ص ٩.
- (١٧) اعلام الموقعين لابن القيم ح ٣ ص ١، ص ١٢ - ١٤.
- (١٨) سورة المائدة: ٢.
- (١٩) هناك آيات أخرى تتحدث عن الخلافة العامة للإنسان مثل: ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الارض فمن كفر فعليه كفره...﴾ فاطر (٢٩) وآيتي الانعام (١٣٣)، يونس (١٤).

المصلحة في التشريع الاسلامي

يحيى محمد*

المصلحة هي احدى الاصول المرجعية للاجتهاد في تحديد الاحكام لدى عدد من المذاهب الفقهية. والمقصود بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. وبعض التعاريف قيدها بالمحافظة على مقاصد الشرع كي تكون مقبولة. فمثلاً عرفها الغزالي «بانها المحافظة على مقصود الشرع، او المقاصد الضرورية الخمسة»^(١). وعرفها الطوفي «بانها السبب المؤدي الى مقصود الشارع عبادة او عادة» كما عرفها الخوارزمي بانها «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق»^(٢).

ومع ان هناك اجماعاً بين العلماء في كون الشارع قد راعى مصالح العباد في معاشهم ومعادهم؛ الا انهم اختلفوا في التشريع لها من قبل العقل البشري، او على ضوء الاجتهاد الناظر الى مقاصد الشرع او حتى القياس. فقد عُرف عن مالك انه ابرز من قال بها صراحة وكان يطلق عليها «الاستحسان» مما يشمل الاستحسان المصطلح عليه ومبدأ المصلحة^(٣). ورغم الشهرة في ان المالكية منفردون بالقول بها؛ الا ان الزركشي اعترض على ذلك معتبراً «ان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك»^(٤). وكذا قال القرافي بانها «عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نغني بالمصلحة المرسلة الا ذلك»^(٥). وسميت بالمصلحة المرسلة او المطلقة باعتبار ان وظيفتها

* باحث إسلامي عراقي مقيم في لندن.

تتحدد بالقضايا التي لم يرد فيها حكم نص، لا بالاعتبار ولا بالالغاء، او انها مما لم يشهد لها شاهد معين من الشريعة بالاعتبار. مع ذلك صرح الفقيه المالكي ابن العربي بقوله: «لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة»^(٦). واطلق عليها الغزالي في (المستصفى) بالاستصلاح. واغلب الظن ان الذي جعل مالكا يعول عليها هو ما رأى عليه العمل بين الصحابة، إذ كان سلوكهم لا يخلو من العمل بها عندما يحتاجون الى شيء من النص. ولعل اول عمل مصلحي قام به هؤلاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو جمع المصحف. لذلك كثيراً ما يشار إلى هذه الحادثة على رأس الامثلة التي يستدل بها على مصداقية ما نحن بصده. فقد اعتاد العلماء ان يذكروا نماذج عدة على المصلحة المرسله كالآتي:

١- اتفاق الصحابة على جمع المصحف في عهد ابي بكر، وذلك خشية اندثار القراء او الحفظه بفعل القتل بالحروب فيذهب بذلك قرآن كثير. كما روي ان عثمان قام بنسخ الصحف في المصاحف خشية الاختلاف كما اختلفت اليهود والنصارى. ومثل ذلك زواج امرأة المفقود بعد اربع سنين من انقطاع خبره لترجيح مصلحة الزوجة، حيث انها من الحوادث البكر التي حدثت في عصر الخليفة عمر، وكذا تدوين الدواوين، ومن ثم ضرب السكة واتخاذ السجن.

٢- ان الصحابة اتفقوا على حد شارب الخمر ثمانين «وانما مستندهم فيه الرجوع الى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل» اعتماداً على الامام علي عليه السلام بقوله: «اذا شرب سكر، واذا سكر هذى، واذا هذى افترى» وذلك في عهد عمر الذي استشار الصحابة^(٧).

٣- جواز الضرب للمتهم ليقر بالمسروق^(٨).

٤- جواز قتل الجماعة بالواحد^(٩).

ويلاحظ ان الكثير من الامثلة المذكورة هي من الاستحسانات بحسب الاصطلاح، مع ما يلاحظ انه كان هناك تداخل بين الاستحسان والاسترسال، كما يشير اليه الشاطبي بتعليقه على بعض الشواهد الخاصة بترك الدليل بالمصلحة: فيقول: «فان قيل: هذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم، الا انهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسله»^(١٠).

كما ان من المعاصرين من ذكر امثلة اخرى على المصلحة المرسله لا يمكن عدها

ضمنها، فالاستاذ عبد الوهاب خلاف عدد امثلة على الاستصلاح معتبراً انها من الحوادث البكر مثل: اشتراط الاشهاد الشرعي لصحة الوقف او التغيير فيه، واشتراط وثيقة الزواج الرسمية لسماع الدعوى به، واشتراط سن معينة للزوجين لتوثيق عقد الزواج بينهما^(١١). وهي امثلة تعد تبريراً للواقع القضائي الجديد الذي طرأ في العصر الحديث ضمن قوانينه الجديدة. وبغض النظر عن ذلك يلاحظ ان جميع هذه الامثلة تتضمن عنصراً مشتركاً لا يُبقي الحكم الشرعي على حاله مثلما هو عليه من قبل، سواء ذلك الذي يستمد من النص او الاجماع او القياس، حيث هناك «شرط» مضاف على الممارسة الشرعية للاحكام^(١٢). الامر الذي يجعلها تعود الى الاستحسان لا المصلحة؛ باعتبار ان من وظائفه تخصيص العام وتقييد المطلق.

وليس المالكية وحدهم من انفرد بقبول المصلحة والافتناع بحجيتها، وإنما وافقهم على ذلك الحنابلة، إلا انهم لم يجعلوها دليلاً مستقلاً وإنما اعتبروها عائدة الى ضرب من ضروب القياس^(١٣). بينما منع العمل بها كل من مذهب الشافعي والظاهرية. في حين اجازت الامامية الاثنا عشرية الاستناد اليها في حدود قطعية العقل لا غير.

اما بخصوص المذهب الحنفي فنجد بعض الالتباس. اذ أنهم اصحابه بانهم لا يأخذون بالمصالح المرسلة كالشافعية، وهي تهمة سبق ان قال بها الامدي^(١٤)، كما كررها بتحفظ الشيخ ابو زهرة، حيث صرح بأن المصلحة المرسلة ليس لها اعتبار عند الاحناف، وإن كان الاستحسان يفتح الباب قليلاً^(١٥). وهو في محل آخر ابدى تسليمه بعمل ابي حنيفة بالمصلحة. اذ ذكر بأنه من حيث تأثيره بمعاملات الناس لممارسته التجارة فقد اعتمد على اصلين: أولهما العرف الذي هو اصل يترك به القياس، والثاني الاستحسان حيث به رأى تطبيق القياس يؤدي الى «معاملة لا تتفق مع المصلحة او مع العرف التجاري، فيترك القياس»^(١٦). وقد تصدى الدكتور الدواليبي للرد على الاتهام السابق موضحاً بأن الاجتهاد الحنفي قد اسس نظرية الاستحسان الذي هو خروج عن النظائر والقواعد القياسية العامة لوجهة اقوى او لضرورة تقتضي مصلحة او تدفع مفسدة، لذا كان الأولى انه يوجب اعتبار المصلحة المرسلة. أي أن الاحناف اذا كانوا يعولون على المصلحة ويرجحونها على القواعد القياسية كما هو حال ما يسمى بالاستحسان فكيف لا يعملون بالمرسلة التي لا تعارضها مثل تلك القواعد المعتبرة؟^(١٧). وهو ما ايده الزرقاء الذي عقد بحثاً عن العلاقة القائمة بين القياس والاستحسان والاستصلاح؛ توصل فيه

الى ان الفترة بين المذهب الحنفي والمالكي وإن كانت واحدة الا ان تأخر المذهب المالكي عن نظيره الحنفي في التاريخ جعل الصياغة الغنية الفقهية للمصلحة وشرائطها تتبلور عنده، الامر الذي اشتهر بها. في حين انها في المذهب الحنفي ظلت كامنة في صورة الاستحسان الذي يتضمن المخالفة لمقتضى القياس^(١٨). وكذا ما ذهب اليه عبد الوهاب خلاف^(١٩).

مع هذا فرب قائل يقول: إن من الممكن ان لا تأخذ الحنفية بالمصالح رغم تعويلها على الاستحسان الذي يعني عندها على الاقل بانه ترجيح دليل اجتهادي على دليل اخر مثله، كترجيح قياس خفي على ظاهر^(٢٠)، او كترجيح دليل مستمد من العرف على القياس. فليس في ذلك وجود للمصلحة. لذا أقر الزرقاء بان تعريف الاستحسان عند الحنفية هو عبارة عن قياس خفي مرجح على قياس ظاهر، بينما هو عند المالكية ليس كذلك، حيث انه عبارة عن ترك القياس الظاهر لاحد امور ثلاثة، وهي اذا عارضه عرف غالب، او عارضته مصلحة راجحة، او ادى الى حرج ومشقة^(٢١). كما اعترف بان الشافعي - وكذا الغزالي - هو وإن انكر نظرية الاستحسان الا انه لم ينكر الاستحسان القياسي عند الحنفية واحكام الضرورات الملجئة بل اقر ذلك وان رده الى القياس^(٢٢). وهو امر شبيه بما لجئت اليه الامامية من الاعتراف بصحة العمل بالاجتهاد وإن لم تعول على مبادئ القياس والمصلحة والاستحسان الظنية الحكم. فالذي يراها تعمل بالقياس لاعترافها بالاجتهاد لم يكن مصيباً. لذا فالتعويل على الاستحسان هو كالتعويل على الاجتهاد، لا تبين مبادئه بمفهومه العام، باعتباره يقبل الانطباق على اكثر من مبدأ ممكن. وهذا يعني انه ليس هناك من تناقض بين الأخذ بالاستحسان ورفض المصلحة المرسله. وبالتالي فإن ما اقامه الدواليبي ومن والاه من رد على اتهام الحنفية بعدم اخذها بالمصلحة المرسله؛ لم يكن موفقاً.

بين المصلحة والاستحسان

على ذلك فإن للاستحسان عدداً مختلفاً من المبادئ والمفاهيم المستخلصة من تعاريف العلماء له. فقد عرفه النسفي الحنفي بانه «العدول عن قياس الى قياس اقوى منه، او هو دليل يعارض القياس الجلي». وعرفه الكرخي الحنفي بانه «يعدل الانسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه يقتضي العدول

عن الاول». ومن المالكية عرفه ابو بكر بن العربي وتابعه الشاطبي بنفس القول: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل باقوى الدليلين. فالعموم اذا استمر والقياس اذا اطرده، فان مالكا وابا حنيفة يريان تخصيص العموم باي دليل كان من ظاهر او معنى». كما ونقل ان ابن العربي عرفه بانه «ايشار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته». ومن الحنابلة عرفه الطوفي بقوله: «اجود تعريف للاستحسان انه العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل شرعي خاص، وهو مذهب احمد»^(٢٣). وهناك من عرف الاستحسان بتعريف لم يقبل لدى الاصوليين المعروفين، وهو انه دليل ينقذ في نفس المجتهد لا تساعد العبارة على اظهاره ولا يقدر على ابرازه. وقد اعتبر الغزالي هذا التعريف هوساً^(٢٤).

والملاحظ من التعاريف السابقة أن الاستحسان يعبر عن نوع من الترجيح بدليل في قبال دليل آخر أقل قوة منه، فيرجح مثلاً القياس الحفي على الظاهر، أو المصلحة أو العرف على القياس. الأمر الذي جعل الشوكاني يذهب الى عدم جدوى إفراده كأصل مستقل، ذلك ان مآله عند التحقيق هو اما الى العمل بالقياس او العرف او المصلحة، وبالتالي فان «ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه اصلاً»^(٢٥).

والحقيقة ان ما انتهى اليه هذا الفقيه الزيدي يصدق فيما لو عوّلنا على المفاهيم التي حددت الاستحسان بترجيح دليل اجتهادي على اخر نظير له. والحال ان من ضمن ما اريد به هو المقابلة ما بين الدليل الاجتهادي وحكم النص، وبالتحديد العمل على تخصيص عموم النص بتلك الادلة والقواعد الاجتهادية. الأمر الذي يبرر جعل الاستحسان مستقلاً ذا فائدة علمية. ذلك ان القياس لم يوضع في قبال النص، بل هو مستمد من روحه ليطبق على ما لا نص فيه، وان المصلحة مستمدة من روح المقاصد لتطبق على حادثة لم يرد ذكرها بنص ولا امكن ربطها به على نحو القياس، وكذا العرف ليس مستمداً بدوره من النص ولا القياس. فهذه الادلة هي ادلة اجتهادية حينما لا يكون هناك نص في الحادثة. وعليه لو كان الاستحسان مجرد ترجيح هذه الادلة بعضها على البعض الاخر للزم عدم جدوى افراده مستقلاً، فهو لا يعبر في هذه الحالة الا عن الترجيح بين تلك الادلة بحسب النظر في قوتها. لكن حيث انه يتجاوز هذا المعنى من الترجيح في بعض خصوصياته ووظائفه، فيجعل العلاقة ليست فقط بين

الادلة الاجتهادية بعضها مقارنة بالبعض الآخر، بل بين بعض تلك الادلة وبين النص في عموميه، لذا فنحن هنا إزاء فعل جديد لا يمكن رده الى مجرد القياس او المصلحة او العرف التي وُضعت في الاساس بعيداً عن ان تكون في تماس من التأثير على حكم النص بحسب مفاهيمها المعروفة. وبتعبير آخر رغم ان الاستحسان قائم فعلاً على تلك المبادئ الاجتهادية لا غيرها، الا ان له وظيفة جديدة لا تتضمن تلك المبادئ، ألا وهي التضييق من المساحة التي يمكن أن يشغلها حكم النص فيما لو ترك وحاله. فعلى الأقل انه لدى المالكية لا يقتصر الاستحسان على ابراز الاستثناء والترجيح من القواعد العامة للادلة الاجتهادية فيما لا نص فيه كالقياس، وانما يضاف اليه ما يدخل ضمن الاستثناء الخاص بعموم النص الشرعي. اي ان الدليل الاجتهادي كالمصلحة مثلاً يعمل على تخصيص النص، فيدخل هذا ضمن عنوان الاستحسان. وهو امر سبق ان اكد عليه الشاطبي ونسب هذه الطريقة الى كل من ابي حنيفة ومالك كما مرّ معنا خلال تعريفه للاستحسان. فمن الامثلة التي تضرب على هذا النوع من الاستحسان هو ما قام به عمر ابن الخطاب في إيقافه لقطع الايدي في عام المجاعة باعتباره تخصيصاً لعموم النص في آية السارق^(٢٦).

هكذا فانه طبقاً للوظيفة الجديدة يصبح للاستحسان عدة ادوار كالاتي:

١- الاستحسان عبارة عن ترجيح دليل اجتهادي على اخر مثله، كترجيح القياس الخفي على الظاهر.

٢- الاستحسان عبارة عن استثناء لقاعدة عامة اجتهادية بدليل اجتهادي اخر، فيعمل على تخصيص هذه القاعدة او الحاكمة عليها، كتخصيص القياس بالمصلحة او العرف، اي حاكمة احد هذين الاخيرين للاول. وهو ما يعرف بالعدول بحكم المسألة عن نظائرها.

٣- الاستحسان عبارة عن استثناء لعموم النص بدليل اجتهادي، فيكون الدليل مخصصاً لهذا العموم او حاكماً ومقدماً عليه^(٢٧).

واذا انتزعنا من هذه الوظائف والخصائص تعريفاً للاستحسان فانه يكون كالاتي:

الاستحسان عبارة عن جعل الدليل الاجتهادي حاكماً على دليل العموم في النص ومقدماً على غيره من الادلة الاجتهادية الاخرى سواء بالترجيح او بالعدول والتحكيم (التخصيص).

شروط المصلحة

اول شرط اساس اتفق عليه العلماء هو ان مجال الاخذ بالاستصلاح يجب ان يكون خارج حدود دائرة العبادات، خاصة تلك التي لا يدرك مغزاها على وجه التحديد. بل اعتبر البعض كما هو الحال مع الاستاذ عبد الوهاب خلاف بان الامر لا يقتصر على المصلحة، وانما ايضاً القياس والاستحسان ومختلف ضروب الاجتهاد في القضايا التي لا نص فيها، زاعماً اتفاق كلمة العلماء بان لا اجتهاد في العبادات، ومثل ذلك الحدود والكفارات وفروض الارث وشهور العدة بعد الموت والطلاق وكل ما شرع محدداً مقدراً. واما ما عدا ذلك من احكام المعاملات والتعزيرات وطرق الاثبات واحكام الاجراءات وسائر انواع الاحكام فقد اختلف العلماء في الاستنباط فيها بالاستصلاح^(٢٨).

لكن مع ما يلاحظ من ان العلماء اتفقوا فعلاً على أن تكون المصلحة المرسلة خارج دائرة العبادات باعتبارها تعني اعطاء حكم جديد لحادثة بكر لم يرد ذكرها بالشرع طبقاً لادراك العقل من المصلحة والمفسدة، ولا شك ان ذلك لا يكون في حدود العبادات باعتبارها موقوفة فكيف يمكن ان يضاف اليها شيء اخر بالمصلحة العقلية؟! إلا أن الحال مع القياس والاستحسان يختلف، إذ لا يمكن قبول الدعوى التي تقول: إن العلماء اتفقوا على أن يكون هذان المبدأان جارين خارج حدود العبادات على إطلاق. فهذا الزعم الذي صرح به الاستاذ خلاف يعارضه المسلك الذي عليه الصحابة والعلماء فيما لو أخذ على إطلاقه. فهناك شواهد كثيرة تثبت ان هؤلاء أجروا القياس والاستحسان حتى في دائرة العبادات والتقديرات والحدود وما إليها. فالقياس وإن كان فعلاً يدور على الحوادث التي لا نص فيها؛ إلا ان مرجعه فهم النص، وبالتالي فقد ترد في العبادات وغيرها ما يمكن ان يناط به في تحديد الحكم على الحوادث الجديدة، وذلك عندما تكون هذه العبادات مفهومة المعنى لينشأ منها القياس، وعلى حد قول الشاطبي ان كثيراً من العبادات هي كالعوائد «لها معنى مفهوم هو ضبط وجوه المصالح»^(٢٩). فمن هذه الناحية ان العلماء أجروا القياس في العبادات وما إليها. ومن ذلك ما قدرت به عقوبة شارب الخمر، حيث جاء في أحد الآراء أنه لم يرد هناك حد لتلك العقوبة في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولما جاء عمر أراد تحديدها فاستشار الصحابة،

فأشار عليه الإمام علي عليه السلام بشمانين جلدة مستدلاً بدليل هو انه «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى». وقد نقل العلماء هذا الحد وقبلوه، وعلى رأسهم مالك في الموطأ^(٢٠).

ونفس الشيء فيما يخص القياسات الخاصة بموارد النجاسات، ومنها القياس الظاهر لنجاسة سؤر سباع الطير على سباع البهائم والذي رجح الحنفية عليه القياس الخفي كما مر علينا. بل ذهب ابن العربي - وهو من المالكية - صراحة الى صحة القياس في المقدرات خلافاً لأبي حنيفة^(٢١).

وكذا الحال يقال بخصوص الاستحسان، ذلك انه من حيث يعني تخصيص النص فان له دخالة بشأن العبادات والحدود وما اليها، والا فما معنى تغيير عمر للحد عام المجاعة والذي اعترف الاستاذ خلاف بانه من الاستحسان؟! ومثله نفي الضرر والعسر عند التعارض مع حكم النص، والذي اعتبره العلماء من الاستحسان الذي يقدم فيه على عموم النص سواء في دائرة العبادات او المعاملات. بل ان الاستاذ خلاف ذاته يذكر دليلين على الاستحسان؛ احدهما وهو الاهم، ما ثبت من استقرار النصوص التشريعية بان الشارع الحكيم عدل في بعض الوقائع عن موجب القياس او عن تعميم الحكم الى حكم اخر جلياً للمصلحة او درءاً للمفسدة، وذكر على ذلك امثلة بعضها مستمد من العبادات وليس المعاملات، مثل تحريم الله تعالى للميتة والدم وغيرهما، واستثنى من ذلك المضطر، كذلك توعد من كفر به واستثنى من ذلك التقية^(٢٢).

اذن الاجتهاد لدى الصحابة والعلماء في القضايا التي لا نص فيها ليس جميعه يقع في دائرة المعاملات، اذا ما استثنينا المصلحة المرسله باعتبارها عقلية شبه محضة لا علاقة لها بالنص رغم ما لها من علاقة بمقاصد الشرع العامة.

مهما يكن فان مجال المصلحة المرسله لدى العلماء ينحصر فعلاً في المعاملات ذاتها. لكن مع ذلك اختلف العلماء في سائر الشروط التي حددوا بها حجيتها. فاذا كان الامامية يوردون شرطاً واحداً هو قطعية العقل بالحكم؛ فان الغزالي من الشافعية يزيد على ذلك فيرى انه لا بد من ثلاثة شروط كالآتي:

- ١- ان تكون ضرورية داخلية ضمن مقصود الشرع من الضرورات الخمس دون سواها، والتي هي عبارة عن الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال.
- ٢- ان تكون كلية لا جزئية.

٣- ان تكون قطعية أو شبه قطعية لا ظنية^(٢٣).

ولتوضيح ما يريده الغزالي من هذه الشروط فانه يضرب مثلاً على ذلك . وهو ان من المعلوم حرمة قتل المؤمن عمداً، لكن اذا صادف في الحرب ان تترس العدو بمؤمن او اكثر بحيث ان قتل العدو يفضي لا محالة الى قتل المؤمن معه، ففي هذه الحالة لا يجوز قتل المؤمن الا ضمن الشروط الثلاثة الآتفة الذكر، وهو انه بدون قتله يُستأصل جميع المسلمين من غير حصر، وهذا هو شرط الكلية في المصلحة . لذا لو قُتل عدد محصور من المسلمين كعشرة او مائة وما اليه؛ لما جاز قتل ذلك المسلم رغم الفارق في الكثرة والقلة . ومثله لو زاد عدد راكبي سفينة عن حمولتها بحيث لو لم يرم أحدهم لغرقوا جميعاً؛ فانه لا يباح ذلك الرمي لان المصلحة هنا جزئية لا كلية . وقد يقال ان العمل في هذه الحالة يمكن أن يعالج بالقرعة، لكن الغزالي منع ذلك ونفى ان يكون لها اصل في الشريعة .

كذلك على رأي الغزالي أنه لا بد ان تكون المصلحة ضرورية . فلو تترس اهل قلعة بمسلم أو اكثر فانه لا يباح قتل الاسير المتترس به لاجل فتح القلعة، باعتبارها ليست ضرورية . وكذا لا بد ان تكون المصلحة قطعية او شبه قطعية، ذلك انه اذا لم تقطع بقتل كافة المسلمين لما جاز قتل الترس في الدفع^(٢٤).

تلك هي الشروط الثلاثة والامثلة التي اوردها الغزالي حولها . ويلاحظ ان هذا الفقيه يعترف بأن مقصود الشرع هو تقليل القتل وحسم سبيله عند الامكان، بل ويعتبر ان العلم بهذه المصلحة لم يأت بدليل واحد وأصل ونص معينين، وانما بادلة خارجة عن الحصر؛ تتمثل بتفاريق الاحكام واقتران الدلالات التي لم يبق معها شك في كون حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين^(٢٥). لكن رغم ذلك فانه لم يقبل الترجيح بالمصلحة طبقاً لاهمية الكثرة في قبال القلة، بل توقف عند حدود الكلية في قبال الجزئية، او اللامحصور في قبال المحصور، وذكر بان للعلماء خلافاً في الرأي حول ذلك، لكنه اعتقد بصحة الترجيح انطلاقاً من ترجيح مقصود الشرع الاهم على المقصود الاقل منه اهمية، اي الكلي على الجزئي، وذلك لكثرة الدلالات والقرائن من النصوص الدالة على ضرورة حفظ الاسلام ورقاب المسلمين مما هو مقدم على حفظ شخص معين . اما ترجيح الكثير على القليل، كما في السفينة وفي الخمصة او المجاعة لعدد محصور؛ فلم يجوزه استناداً الى دعوى الاجماع، حيث أشار

الى ان الامة اجمعت على انه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، كما انه لا يحل لمسلمين اكل مسلم في المحمصه^(٢٧).

ذلك هو رأي الغزالي في شروط المصلحة. وقد نُقد من قبل القرطبي بان القيود التي وضعها لا ينبغي ان يُختلف في اعتبارها^(٢٧). اي ان شروط الغزالي ليست شروطاً بقدر ما هي من المسلمات التي ينبغي ان تُقبل كحد ادنى، لهذا فقد ذهب جماعة من الفقهاء الى الاخذ بالمصالح حتى مع عدم ضرورتها وكليتها وقطعيتها، طالما انها مما لم ينص الشرع على إلغائها وكانت مما يلائم مقاصده وانها معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

فقد ذكر الشاطبي في (الاعتصام) ان شروط المصلحة عبارة عما يأتي:

١- ان تكون ملائمة لمقاصد الشرع دون ان تتنافى مع اصل من اصوله ولا دليل من دلائله.

٢- ان تكون عقلائية بحيث تتقبلها العقول عند عرضها عليها. لذا لا مدخل لها في التعبدات.

٣- ان تكون راجعة الى حفظ امر ضروري، او رفع حرج لازم في الدين. فرجوعها الى حفظ الضروري من باب ما لم يتم الواجب الا به وجب. اما رجوعها الى رفع الحرج فراجع الى باب التخفيف في قبال التشديد^(٢٨).

فيما اعتبر بعض آخر ان المصلحة مشروطة بان تثبت بالبحث وانعام النظر والاستقراء، وانها حقيقية لا وهمية، وان تكون عامة لا شخصية بحيث تجلب لأكثر الناس نفعاً او تدرأ عنهم المضرة، وان لا تعارض نصاً ولا اجماعاً^(٢٩).

وقد يقال: إن بعض الشروط المذكورة لا يجعل من المصلحة دليلاً مستقلاً. فشرط رفع الحرج في الدين مثلاً لا يحتاج الى استقلالية المصلحة، ذلك ان دليل رفع الحرج هو من القواعد الشرعية المقررة التي بها يتأسس الحكم. ونفس الشيء يقال في شرط حفظ الامر الضروري، حيث يعلم شرعاً ان ذلك واجب.

وربما يجاب عن الاشكال بان حكم المصلحة ليس في حد ذاته داخلاً ضمن حفظ الامر الضروري او رفع الحرج وانما هو مقدمة (عقلية) يلزم عنها ذلك، ولو على سبيل الظن لا القطع.

ومع هذا لا نرى ان حكم المصلحة مما يتوقف على هذين الامرين، كما لا نرى لزوم

الشرط القائل بأن تكون المصلحة عامة لا شخصية . اذ يكفي لجريان حكمها اعتبارها عقلائية وملائمة لمقاصد الشرع العامة . فهذا الاعتبار يمكن الاخذ بالمصلحة الشخصية . كما يمكن الاخذ بالمصالح الكمالية مما لا يعود الى الضرورات المتعارف عليها ، ولا الى رفع الحرج ، وذلك بما يتسق مع التطورات التي يمر بها الانسان في خلافته الارضية . بذلك فان شروط المصلحة تكون على النحو التالي :

١- ان تكون مبنية على البحث والاستقصاء ليعرف انها مصلحة حقيقية . ومن ذلك انها لو عرضت على العقول لقبلتها .

٢- ان تكون مصلحة ذات شأن يعتد به قوة او منفعة .

٣- ان لا تكون معارضة لمصلحة اخرى اهم منها واقوى ، سواء منصوص عليها او غير منصوص .

٤- ان تكون مما تتسق مع مقاصد الشرع والفطرة الانسانية ، بحيث ان العمل بخلافها يقتضي التضارب مع هذه المقاصد او الفطرة . فمن هذه النقاط يتبين ان العمل بالمصلحة انما هو عمل بالمقاصد ، اي ان هذه الاخيرة هي المحددة لطبيعة المصلحة اللازمة .

ونلفت النظر ان بدون هذه الشروط لا يعني عدم جواز العمل بالمصلحة ، انما كل ما يعنيه هو انها ليست موضع الزام وايجاب . ذلك ان بدون تلك الشروط ، يمكن ارجاع جواز العمل بها الى العفو الذي سمح الشرع بممارسته وتركه من غير امر ونهي فيما لو لم يكن هناك دليل اجتهادي ناهض . وكذا يمكن العمل بها باعتبار الاولوية ، من دون ان يلزم ذلك الايجاب .

شرعية العمل بالمصلحة

يظل السؤال المطروح : ما هو الدليل على شرعية وجوب العمل بالاستصلاح ؟ فمن المعلوم ان بعض المذاهب الاسلامية وعلى رأسها الشافعية رفضت الاخذ بالمصلحة لعدم الدليل الشرعي عليها . فالشافعي ينفيها من حيث انها إحداث حكم لا على مثال سبق مثلما هو الحال في القياس^(٤٠) . وكذا الامدي من الشافعية منع الاخذ بها تعويلاً على كونها مترددة بين ان تكون معتبرة او ملغاة ، او انها ليست معروفة شرعاً من حيث اعتبارها والغائها^(٤١) . وزاد البعض شبهة كون العقل يغلب عليه الهوى وتخفى عليه

بعض وجوه الضرر والفساد^(٤٢)، الامر الذي يجعلها غير منضبطة، بخلاف الحال مع القياس - مثلاً - حيث مرده الى فهم النص لا العقل المستقل. وقد سبق ان عرض البعض ابا حنيفة واصحابه للطعن لتمسكهم بمبدأ الاستحسان بحجة انه فاقد للضابط، كما نقل ذلك البردوي صاحب (كشف الاسرار)^(٤٣).

وفعلًا ان هذا المبرر يلقي مصداقية كبيرة في واقع التشريع بسبب التوظيف الذي مارسه السياسة الحاكمة في توجيه الآراء الفقهية لصالحها. فلعدم وجود الضابط مع كثرة الاهواء، خاصة هوى السياسة، فان الكثير اخذوا يستحسنون ويستصلحون لادنى مبرر ومناسبة. وقد سبق للقرافي ان كشف عن سبب عزوف العلماء عن استثمار مبدأ المصالح المرسله وتوظيفها، حيث اعطى للجانب السياسي مركز الصدارة في ابتعاد الفقهاء الورعين عن ممارسة هذا المبدأ الفقهي^(٤٤). وكذلك فقد اضطر بعض الفقهاء الى ان يتعد عن العمل بهذا المبدأ لارتكاز اهل الاهواء عليه^(٤٥).

مع ذلك فواقع الامر ان نفس هذا الاشكال ينطبق على القياس ايضاً، حيث ظهرت الكثير من القياسات التي لا تنسجم مع المبدأ الذي وضع له، حتى ذكر ابن القيم في كتابه (اعلام الموقعين) حالات كثيرة من القياسات غير المنضبطة بالضابط الشرعي، وانما جاءت متناقضة ومخالفة لنصوص الاسلام ومبادئه، وبلغت الصفحات التي سودها هذا الفقيه لبيان هذه القياسات غير المنضبطة ما يقارب الأربعين صفحة^(٤٦). وكذا ما ذكر من أمثلة لاجتهادات فقهية كثيرة العدد تقارب الستين شاهداً؛ تعدل عما جاء من نصوص شرعية وتردها^(٤٧).

لهذا كان نفاة القياس والاستصلاح والاستحسان يكررون نفس العلة من تلك الشبهة ... فقد كان داود الظاهري من العاملين بالقياس في اول امره، خاصة وهو تلميذ الشافعي، الا انه لم يستمر على ذلك فرفضه وعدل عنه بعد ان رأى توسعه بغير ضوابط وحدود. لذلك قيل له كيف تبطل القياس وقد اخذ به الشافعي؟ فقال: اخذت ادلة الشافعي في ابطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس^(٤٨).

على ان الادلة التي كانت موضع اهتمام المتقدمين من الفقهاء هي تلك التي تناط بأصول ونصوص معينة محصورة، وهي في الغالب لا تتجاوز حدود الظن لكونها محدودة. وقد انساق سائر الفقهاء التابعين يقلدون أثمتهم في القضايا التي نصوا عليها اصولاً وفروعاً، ومنها اصل المصلحة، مما جعل قضاياهم غير قابلة للحسم. لكن بعض

المتأخرين تقدم في صياغة الدليل خطوة، ربما بدأت أول الأمر بالغزالي ثم تكاملت عند الشاطبي. فبخصوص المصلحة نرى الغزالي يعود بها لا إلى دليل معين وإنما إلى أدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات، مما جعله يعتبرها حجة قطعية لا تقبل الخلاف^(٩)، لكنه قيدها بقيود ثلاثة لا وجه لها.

مهما يكن فإن مفاد هذا السلوك مستمد من الدليل الاستقرائي وإن لم يسمه، فضلاً عن أن ينظر إليه. وقد استمر هذا الحال إلى أن جاء الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠هـ) فأولاه جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات)، حيث استطاع أن يؤسس هذا المنهج الجديد ومن ثم يعيد صياغة القضايا الأصولية بعد عرضها على محك الاستقراء، فكان من نتائج هذا الجهد أن خرج باثبات العديد من القضايا الأصولية على نحو القطع، بينما كان المتقدمون لا يولون أهمية إلا إلى تتبع النصوص المباشرة المحصورة ذات الأفق غير المتعدد الوجوه، مما يجعل قضاياهم لا تفيد إلا الظن. الأمر الذي نبّه عليه الشاطبي في بعض كلماته^(١٠).

هكذا يُعد الشاطبي بحق صاحب منهجة جديدة في التنظير للاستقراء في الشرعيات. فبفضل وعيه الاستقرائي استطاع أن يدل على العديد من القضايا الأصولية، ومنها المصلحة التي أناطها بمرجعية شرعية راسخة وقاطعة^(١١). الأمر الذي جعله يقف على أرض صلبة قوية بعيداً عن الظنون والتكهنات التي مُلئت بها كتب الفقه والأصول^(١٢). فلم يعد الاهتمام منصباً على نصوص أحادية غالباً ما تبعث على الظن، سواء من حيث السند أو المتن والدلالة، وإنما أصبح الشاغل في الاهتمام هو البحث القائم على تجميع الظنون تجاه معنى محدد لإفادة القطع منها^(١٣).

على أن طريقة الشاطبي تتجاوز مبدأ رد المصلحة إلى دليل اجتهادي آخر كالذي فعله الحنابلة في إرجاعها إلى القياس. ذلك أن عملية الاستقراء تنطوي على تتبع مراعاة الشارع للمصلحة في مختلف المواضع والقضايا، فيتولد من ذلك أصل مستقل مقصود هو الذي يطلق عليه بالمصلحة، والتي أحياناً تكون منافية للقياس فتتقدم عليه. لهذا يقول الشاطبي بان: «الشرعية كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء»^(١٤). وهو بهذا يعتبر جميع أحكام الشريعة بحسب الاستقراء لا تخلو من مصلحة ضمن مصالح ثلاث هي الضرورات والحاجيات والتحسينات، ولكل منها ما يكملها، على ما بحثنا ذلك في

غير هذا الموضع^(٥٥).

لكن رغم ذلك علينا ان نعترف بأن ما قام به الشاطبي لم يغير - في واقع الامر - حقيقة الخلاف بين الفقهاء، حيث رهنوا انفسهم في التبعية الفقهية دون النظر الى أصل الدليل، خاصة وان الاجتهاد قد اوصدت أبوابه، واخذت تتغلغل فكرة الانسداد وتستغرق أذهان الفقهاء ونفوسهم، مما جعل إعادة النظر في الخلاف الفقهي والاصولي بين المذاهب تكاد ان تكون ظاهرة معدومة او نادرة قبل العصر الحديث، خاصة بعد عصر الشاطبي، عصر ما يسمى بالانحطاط.

على ان ما يعيننا هو ما قام به الشاطبي من ضرب امثلة كثيرة من الاحكام الشرعية، في المعاملات والعبادات والتقديرات، تدخل ضمن عناوين النهي لولا ان الشريعة السمحاء راعت فيها جوانب المصلحة والتيسير، فاعتبر ذلك مدركاً شرعياً على صحة العمل بمبدأ الاستحسان. ومن الامثلة التي ذكرها بهذا الخصوص: «القرض فانه ربا في الاصل لانه الدرهم بالدرهم الى اجل، ولكنه ابيع لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على اصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العرّة بخرصها - اي تقدير ما على النخل من الرطب - تمرأ، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه ابيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعري والمعرى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما ان ربا النسئة لو امتنع في القرض لامتنع اصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمضطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فان حقيقتها ترجع الى اعتبار المآل في تحصيل المصالح او درء المفاصد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لانا لو بقينا مع اصل الدليل العام لادى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل الى اقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وان كان الدليل العام يقتضي المنع، واشياء من هذا القبيل كثيرة»^(٥٦).

وهو في محل آخر دلل بواسطة الاستقراء على ان الشارع انما يقصد في احكامه العادية مصالح العباد «فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فاذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم الى اجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ويجوز اذا كان فيه

مصلحة راجحة ... وقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾، وقال ﴿ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، وفي الحديث: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، وقال: (لا ضرر ولا ضرار)، وقال: (القاتل لا يرث)، (ونهى عن بيع الغرر)، وقال: (كل مسكر حرام)، وفي القرآن: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر﴾، الى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وإن الأذن دائر معها أينما دارت، حسبما بيته مسالك العلة، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات الى المعاني^(٥٧).

واهم ما يلاحظ هو أنه يمكن توظيف طريقة الشاطبي في الاستقراء الى أوسع مما أرادت تثبيته. ذلك أنها إذا كانت دالة على مراعاة الشارع لمصالح الواقع، ويؤيده ما عليه سجية الاوائل من العمل وفق هذا المبدأ بلا اعتراض، مما يكشف عن الموافقة الشرعية؛ فإن مآل هذه الطريقة هو الانسياق الى جعل حجية المصلحة ليس فقط بخصوص القضايا غير المنصوص فيها، وإنما حتى تلك التي يرد فيها النص، الأمر الذي يبرر تغيير الحكم، ليس في حدود التغيير الجزئي من تخصيص عام النص، وهو ما يسلم به الشاطبي تحت عنوان الاستحسان، وإنما ايضاً على نحو التقييد والتغيير الكلي، وذلك لاعتبارين مستخلصين من هذه الطريقة، وهما مما سبق للطوفي أن عول عليهما في تبريره لصحة تخصيص النص بالمصلحة أو حاكمية هذه الأخيرة عليه، كما سيمر علينا:

احدهما: ما دلل عليه الشاطبي من صحة مبدأ الاستحسان، إذ تبعاً للاستقراء لاحظ جملة من القضايا التي عدلت فيها الشريعة عن قواعدها ومقتضياتها تنزيلاً عند المصلحة، فادرك أن ذلك دالاً على صحة تخصيص النص بها. لكن إذا علمنا أن هذه الدلالة تكشف عن أن ملاك التغيير ولو في حدوده الجزئية إنما هو المصلحة ذاتها؛ لذا فلا فارق بين أن يكون التغيير جزئياً أو كلياً حينما تحصل المناقاة مع الملاك. فلو ثبت أن الحكم لا يتسق مع ما عليه المصلحة؛ لكانت الضرورة قاضية بتغييره، جزئياً كان أو كلياً، بحسب حدود دائرة تلك المضادة وعدم الاتساق. وهو أمر يؤكد ما جرى في الشرع من تغييرات كثيرة للأحكام باعتبارات المصلحة وتغيرات الواقع، كما يشير إليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أما الاعتبار الثاني المستخلص من طريقة الشاطبي فهو أنه بطريقة الاستقراء عدّ المصالح مقاصد شرعية تُبغى وراء أحكام النصوص بمختلف صنوفها وأنواعها، سواء

في العبادات او المعاملات أو الحدود والتقديرات . الامر الذي يقضي بضرورة تقديم المقاصد على الوسائل عند التعارض ، مما يدل على صحة حاكمية المصلحة على غيرها من الاحكام ذات الصفة الوسيطة ، وبالتالي جاز تغييرها بما يتفق مع تلك المقاصد ، باعتبار ان هذه الاخيرة هي المقصودة والا هم ؛ شرعاً وعقلاً .

هكذا يتبين ان طريقة الشاطبي في التأسيس تجر ولا شك الى وجوب الاخذ بالمصلحة ليس في القضايا غير المنصوص فيها ، وانما حتى في غيرها من القضايا المنصوصة . واذا اردنا ان نضع المزيد من الاعتبارات الدالة على صحة هذا المنهج فيمكن ملاحظة النقاط التالية :

١- من جهة ان الاستقراء دال على ان الشرع كان يتبع منهج تنوع الاحكام وتغييرها استناداً الى المصالح . الامر الذي عدّ ذلك دليلاً على حجية الاستحسان . وهو ما يكشف عن كون المصلحة هي الملاك المعوّل عليه في التنويع والتغيير ، كما سبق ان عرفنا .

٢- إن ما يبرر ترجيح المصالح على الاحكام عند التعارض هو ان الاستقراء دال على ان الأولى هي المقصودة من الاحكام ، وان الشارع كان حريصاً على مراعاتها وتوخيها . بينما الاحكام ليست في الغالب سوى وسائل لتحقيق تلك المصالح . ومن الواضح ان المقاصد تتقدم على الوسائل وترجح عليها عند المعارضة .

٣- إن ما يظهره الاستقراء من التنويع والتغيير للاحكام طبقاً للمصالح التي اولاهها الشارع جلّ اهتمامه ؛ لا يفسر الا على ضوء حدوث عناصر جديدة في الواقع عملت على تغيير الموضوعات التي تناط بها الاحكام . فقد سبق في بحث لنا مستقل ان عرفنا ان الحكم الشرعي لا ينشأ ولا يتغير الا بمراعاة جانبين هما عناصر التنزيل وعناصر الواقع ، وان مبرر التغيير لا يحصل الا بحدوث تبدل في عناصر الواقع . فلولاً هذا التبدل ما كان لتغيير الحكم من معنى ؛ استناداً الى وجود الحكمة في المشيئة الالهية بدلالة العقل والشرع^(٥) . وعليه فإن حدوث المصلحة يكشف عن تجدد في عناصر الواقع الخاصة بالموضوع الذي يناط به الحكم الشرعي . الامر الذي يستدعي تغييره بما يتسق مع هذه المصلحة كمقصد ، وبما يتفق مع الموضوع المستحدث ذي العناصر الجديدة .

٤- من جانب آخر ان من الواضح ان العلاقة بين المصلحة والضرر هي علاقة ضدية ، بحيث اذا وجد أحدهما انتفى الآخر وبالعكس ، كما ذهب الى ذلك العديد من الفقهاء ، مع اخذ اعتبار الشكل النسبي من هذه العلاقة ، حيث قد تكون المصلحة ضعيفة فيكون

الضرر الذي يقابلها ضئيلاً لا يلتفت اليه، وكذا العكس، وهو الامر الغالب في الحياة الانسانية التي تنطوي على مزيج مركب من هذه العلاقة الدائمة. فعلى هذا الاعتبار ان تفويت المصلحة القوية يفضي الى الوقوع في الضرر القوي، وحيث ان هذا الضرر منهى عنه شرعاً، لذا كان الموقف من التعارض الذي قد يحدث بين الضرر وبين حكم النص هو اما العمل بنفي الضرر وترك الحكم، أو العمل بالحكم رغم ما يفضي اليه من الضرر، لكن الشرع على اتفاق لا يرضى بالضرر كما في الحديث المأثور (لا ضرر ولا ضرار)؛ لذا كان الجمع بين الأمرين هو تقديم هذه القاعدة المصلحية على حكم النص، بمعنى انه لا يصح العمل بالحكم مادام يسبب الضرر المعتد به، وعند انتفاء الضرر وجب الالتزام بالحكم كما نبّه عليه الطوفي على ما سيأتينا.

كذلك فان تقدير المصلحة والضرر لا يتخلف عن حدود الوضع الذي عليه الانسان ودرجة تطور الحياة. وبالتالي فانه لا غنى عن أخذ اعتبارات النسبية في الحكم والتقدير، سواء كان في الدرجة التي عليها المصلحة او في نوعها. فمثلاً ان استخدام اجهزة الحاسوب (الكمبيوتر) وتداولها فيه من المصلحة ما لا ينكر لمختلف مجالات الحياة. وقد يتراءى للبعض ان مثل هذه المصلحة ليست قوية، الى درجة يجوز الاستغناء عنها بما لا يفقد الانسان شيئاً كان يملكه. لكن اذا نظرنا للأمر من زوايا متعددة نجد ان هذه المصلحة بالغة الأهمية، وان فقدانها يوقعنا بأضرار كبيرة متباعدة يصل بعضها الى الخطورة. فابتداءً ان الاستغناء عن هذه المصلحة وما شاكلها يتضارب اساساً مع الطبيعة التي جبل عليها الانسان وهي تسخير طاقاته الكامنة بما يحقق له من تطور وكمال. الامر الذي يفضي الى إلغاء الفارق الحدي في القيمة بين الحياة المعتمدة الساكنة كحياة البدو، وما عليه الحياة المتطورة بكل ما تنعم به من نعم ومسخرات. وهذا يعني إنكاراً لأهمية حركة التاريخ وتطور الانسان.

ومن ناحية اخرى يمكن لتلك الاجهزة ان تساهم في تقديم خدمات تسد من خلالها الكثير من متطلبات المجتمع الملحة وغير الملحة، الامر الذي يؤكد الحاجة اليها واعتبارها مصلحة لا غنى عنها.

ولو نظرنا الى المسألة من زاوية مقاييس الحالة والعصر فان الاستغناء عن امثال تلك المصلحة لا بد ان يعرض المجتمع الى حالة من النقص والتخلف الشديدين بالقياس مع غيره من المجتمعات، بل ويمكن ان يرمي به الى صور خطيرة من الاضرار التي قد تنجم

عن عدم امكانية الصمود امام المنافسات التي تبديها القوى الدولية في مختلف المجالات؛ كالاقتصاد والسياسة والعلم والاعلام والثقافة، فضلاً عن الجوانب العسكرية، مما قد يعرض البلد للاقتراس او السقوط قبال تلك الضغوط.

وواقع الامر ان اقرار المصلحة في مثالنا الأنف الذكر يشبه الى حد كبير الاقرار الخاص بالمصلحة من التعليم الالزامي. فلولاً التعليم لظل الانسان يعاني من الضعف في الرشد والجمود في العقل. والانسان وان لم يفقد شيئاً كان يملكه، لكن باعتبار ان كماله الطبيعي لا يتم الا بالعلم فان الاستغناء عن هذا الاخير يفضي به الى ضرر الجهل والنقص والحرمان. وان المجتمع الجاهل لا محالة قد يتعرض الى مشاكل واضرار جمّة كتلك التي ذكرناها في مثالنا السابق.

على أن الضرر المنبني على فوات المصلحة قد يقدر من حيث المآل، وكذا ذات الشيء بخصوص المصلحة. فليس بالضرورة ان يكون التقدير ما يحدث فعلاً وآناً، فاحياناً انه يلزم عما يحدثه الواقع من تغيرات. على هذا قرب ضرر يسير لا يعتد به، الا ان ابعاده تفضي الى ان يكون عظيماً، وكذا الحال مع المصلحة.

والنتيجة الطبيعية من ذلك انه يلزم ممارسة التحديث لمختلف مجالات الحياة بما يتسق ومقاصد الشرع في جعل الانسان المؤمن يمثل اعلى صور الاستخلاف والتسخير في الارض. وبالتالي انه اذا كانت المصلحة على اقسام ثلاثة ضرورية وحاجية وكمالية؛ فان الضرر المضاد لها ينقسم ايضاً الى ما يقابلها. واذا كان من المسلّم به ان الاستصلاح بحسب القسمين الاولين الأنفي الذكر هو مما يدخل ضمن دائرة الحجة ولزوم العمل به؛ فانه بحسب القسم الاخير كان مورد تحفظ واحتراز من قبل الفقهاء، رغم اتساقه مع المقاصد وكونه يحقق فوائد قوية تتناسب مع ما خلّق لاجله الانسان من الصيرورة في سلّم التكامل.

بل يمكن ان يقال بأن الفاصل بين المصلحة الحاجية والكمالية هو فاصل نسبي، قد تدخل اعتبارات كثيرة اجتماعية وزمنية لتحويل ما هو كمالي الى ما هو حاجي، خاصة وان العلاقات الانسانية اصبحت متشابكة فيما بينها الى ابعد الحدود، فأي شيء يمكن ان يؤثر في كل شيء طالما اصبح العالم كما يعبر عنه بانه قرية كونية.

فمثلاً التعليم الالزامي الى سن محدد كسن الرشد يمكن اعتباره مصلحة كمالية في العصور الخالية، اما في العصر الحديث فيعتبر ضمن الحاجات الملحة لما له من تأثير على

مستقبل البلد ومصيره . وكذا بخصوص انشاء النوادي الثقافية والترفيهية وفتح المكتبات والمؤسسات العلمية وانشاء الدساتير واللوائح التي تنظم سلوكيات الناس وتنجز معاملاتهم وتحل مشاكلهم ؛ كلها او اغلبها من المصالح الكمالية في العصور الحالية ، لكنها اصبحت اليوم من المصالح المؤثرة على استقرار البلد . وكذا فان هناك مصالح قد ينظر لها في السابق بانها من اللهو التي لا تدخل حتى حيز المصالح الكمالية ، مثل عروض التمثيل والمسرح والسينما والموسيقا والغناء (المحلبة) ، بينما اليوم اصبحت من الحاجات الهامة التي بها يمكن لا فقط التأثير على عقلية المجتمع وتوجيهه الوجهة المطلوبة ؛ بل وتحصينه من الوقوع تحت هيمنة مثيلاتها من الوسائل الاعلامية المضادة ، مما يجعل فائدها مزدوجة . ويكفي ان نتصور حجم الفارق في التأثير بين اعلام مرئي او مسموع وهو يحفل بتلك العروض ، وبين آخر ليس فيه شيء منها .

على هذا لم تعد هناك مصالح كمالية لا تقبل ان توظف التوظيف المناسب الذي يحقق سد الحاجات الملحة .

وبشكل عام يمكن تقسيم المصالح العقلانية المحللة الى خمسة انواع ، ويقابلها نظائرها من المضار :

أ- مصلحة يسيرة غير معتد بها .

ب - مصلحة قوية معتد بها ، وهي المصلحة الكمالية .

ج - مصلحة حاجية ، كالمصلحة في الملبس والسكن .

د - مصلحة ضرورية او قوام حياة ، كالمصلحة في الحفاظ على النفس من القتل .

هـ - مصلحة غائية ومنها المصلحة الحقوقية ، كمصلحة الفرد في استرداد حقه من

المعتدي ، مثل الغصب والسرقة وما الى ذلك .

ويلاحظ انه باستثناء المصلحة الاولى ان جميع المصالح الاخرى هي لازمة التسديد .

أما ما عدا هذه المصالح فلا تعد مقبولة ، مثل مصلحة المعتدي في اعتدائه ، والمجرم في تنصله من العقوبة .

٥- طالما ان هناك شواهد عديدة اضطر فيها الفقهاء الى تغيير حكم النص ، وذلك من خلال لجوئهم الى المقاصد ، واعتبار الاحكام المغيرة هي احكام وسيلة ثبت عدم صلاحيتها الاطلاقية او غير المشروطة ... فهذا المبرر هو في حد ذاته يشفع للمصلحة في ان تؤدي دورها من الحاكمية عند تعارضها مع الحكم باعتبارها هي المقصودة من

التشريع . فالاعتبار المأخوذ على هذا النحو لا يقل قدراً وقيمة عن الاعتبارات التي وجّه بها الفقهاء تجاوزهم لبعض الاحكام احياناً .

٦- يضاف الى ذلك فان قبول بعض الفقهاء لاصل الاستحسان المتضمن تخصيص عموم النص بالمصلحة، هو في حد ذاته كفيلاً بأن يسمح بتغيير الحكم بكليته . فما فعله الفقهاء في صياغتهم الاصولية لذلك المبدأ من الاستحسان لا يتجاوز - بنوع من الاعتبار - عن كونه تضيقاً للحكم الظاهر من النص ، والتضييق هو شيء من التغيير الجزئي ، وبالتالي فلا فرق بينه وبين التغيير الكلي ، حيث كلاهما يعبر عن اجتهاد رغم وجود النص .

نعم يصح ان يقال: ان العمل الاستحساني انما هو فهم لحكم النص وليس تغييراً له . لكننا نقول ان هذا الفهم لم يبنَ على النص ذاته ، وانما على عناصر اخرى خارجية عقلية او واقعية هي التي حددت مجال حكم النص ، ولولاها لظل عموم الحكم على حاله من غير تغيير . أي ان التشريع هنا هو تشريع غير قائم على ذات النص ، لذلك اعتبرناه نوعاً من التغيير لظاهر الحكم . فنحن هنا لا نتعامل الا مع الظاهر من النص ، ولا نعلم حقيقته على وجه المطابقة واليقين ، والظاهر منه لا يفيد التخصيص ، بل يفيد العموم كما هو واضح . لهذا يصدق ان يقال - بنوع من الاعتبار - ان التخصيص في العملية الاستحسانية هي حالة من التغيير للحكم الظاهر ، بدلالة تأثر هذا الحكم بالعناصر الخارجية ، ولولاها لبقى الحكم كما هو . وفي القبال يصح اعتبار ذلك مجرد فهم للحكم نبّهت عليه تلك العناصر .

لكن ذات الشيء يصدق مع حالة ما اطلقنا عليه بالتغيير الكلي للحكم . فهو ايضاً عبارة عن فهم لحكم النص ، وذلك باناطته بموضوع محدد خاص على خلاف الظاهر منه الذي يبدي الاطلاق والشمول . والذي نبّه على هذا الفهم هو ايضاً العناصر الخارجية الخاصة بالواقع ، كذلك التي لها علاقة بالمصلحة .

فالمصلحة التي يفرزها الواقع هنا تكون كاشفة عن حدود الموضوع الذي يناط به الحكم الشرعي . فمن جانب يمكن اعتبار ذلك عبارة عن تغيير للحكم الشرعي تبعاً لتغير الموضوع بعناصره الواقعية . كما يمكن اعتبار ذلك عبارة عن فهم للنص بتحديد مجال فاعليته ازاء ما يناسبه من الموضوع . وهو من هذه الناحية لا يختلف عن تخصيص الحكم بالمصلحة كما هي طريقة بعض الفقهاء . اذ تارة يراد بالتخصيص عبارة عن تغيير الحكم

الشرعي بتغيير موضوعه جزئياً، واخرى يراد به الفهم من حيث ان النص لم يقصد العموم وإن اظهره بدلالة الكاشف المعبر عنه بالمصلحة. لذلك لا فرق بين التخصيص بالمصلحة وتغيير الحكم بها.

الطوفي والمصلحة

يعد نجم الدين الطوفي (المتوفى سنة ٧١٦هـ) اول من تجرأ على توسعة حجية المصلحة وبسطها الى الحد الذي أجاز من خلالها تغيير حكم ظاهر النص في رسالته المسماة (في رعاية المصلحة)، وذلك من خلال توظيف المنطلقات المعتمدة في اثبات المصلحة والاستحسان، وهي المنطلقات الكاشفة عن مراعاة الشرع للمصلحة؛ كتلك التي وظف لها الشاطبي فيما بعد الدليل الاستقرائي على ما سبق أن عرفنا. لكن الملاحظة التي تسترعي الانتباه هو ان نظرية الشاطبي على قيمتها لاعتمادها على الدليل المنظر للمنطق الاستقرائي؛ لم تستطع ان تستكشف الجديد مثلما سبق اليه الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم ظاهر النص. اذ يفترض ان الوعي بالدليل الاستقرائي يساعد الباحث على استكشاف ما يمكن ان تمتد اليه يده، بخلاف ما لو كانت ممارسة هذا الدليل من غير وعي كما هو حال الطريقة التلقائية التي اعتمدها الطوفي في استكشافه الجديد. الامر الذي يعني ان الطوفي قد توصل الى ما لم يستطع الشاطبي ان يتوصل اليه فيما بعد. فرغم سبق الزماني وعدم الوعي بالدليل الاستقرائي كانت نظرية الطوفي اكمل مضموناً مما عليه نظرية الشاطبي، وأن هذه الاخيرة كانت مقطوعة الصلة بالاولى. بل يمكن ان يقال: ان المضمون المعرفي لنظرية الطوفي هو ابلغ صورة لما وصل اليها تاريخ الفقه الاسلامي الى يومنا هذا. والطوفي كان يعي ذلك حينما صرح بجدة نظريته وانها ابلغ من طريقة الإمام مالك في الاستصلاح، لآخذه بالمصلحة حتى ولو خالفت نصاً أو إجماعاً.

ويؤسف من ان البناء الذي اسسه الطوفي في هذا المجال لم يجد من يرعاه وسط الفقهاء، مما جعل ولادته يتيمة. فقد رفض الفقهاء مشروع الطوفي بنحو من الاجماع مع تشديد النكير عليه، حتى لقي في حياته الكثير من المتاعب بالاضطهاد والحبس والتعزير والتسفيه والتشنيع، سواء من قبل السلطة الحاكمة او من الفقهاء انفسهم، بل واتهم على ارائه الجريئة في المصلحة ونقد بعض كبار الصحابة بالتشيع^(٥٩).

على انا نعد نظرية الطوفي نتاجاً طبيعياً للتطور الذي افضى اليه الفقه الاسلامي عبر مراحل التاريخية، وذلك لعدد من المبررات التراثية التي سبقته ووجدتها حاضرة امامه، فضلاً عما لفت اليه النظر في العودة الى تحليل القضية من زاوية ما امدته الشريعة الاسلامية من نصوص. فمن حيث المبررات التراثية التي تتسق ونظريته نلاحظ ما يلي:

١- لعل من المدارك التراثية الهامة التي قد تكون ساهمت في الفات نظر الطوفي هو استحسان المالكية القائم على تخصيص النصوص بالمصلحة كما سبق ان بينا ذلك، وإن لم يوظف الطوفي ذلك في رسالته. حيث ان هذا التخصيص هو عبارة عن ترجيح المصلحة على عموم النص. فهو وإن لم يشمل النص بكامله الا ان المناط واحد كما سبق ان عرفنا.

٢- لقد سبق للغزالي ان اجاز ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع فيما لو تعارضاً، معتبراً هذا الترجيح او التخصيص لا يتم الا طبقاً لثلاثة شروط هي ضرورة المصلحة وقطعيتها وكليتها. ونظرية الغزالي هذه وان لم تكن من حيث المضمون جديدة في الموضوع؛ فان قبولها لجواز ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع ولو ضمن شروط يجعل نظرية ترجيح المصلحة على حكم النص مفتوحة وليست ممنوعة من حيث الاصل، أو مرفوضة جملةً وتفصيلاً، اذ تصبح الاشكالية محددة بالشروط والقيود فحسب.

٣ - لا شك ان قواعد فقهية من امثال (الضرورات تبيح المحظورات) و (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) و (المشقة تبعث على التيسير) وما اليها، يمكن ان تعد من الموجهات التي ساهمت في الفات نظر الطوفي بصحة حجية ترجيح المصلحة واعتبارها اقوى من حكم النص والاجماع. فهذه القواعد التي فيها تقدم المصلحة على حكم النص تسند النظرية الجديدة وتتسق معها، لكن مع ملاحظة ان تلك القواعد لها خصوصية، وذلك من حيث اعتبار شرط وجود الضرر البالغ، بينما في دليل المصلحة هناك نوع من التعميم الذي يشمل حتى الحالات التي لم تصل الى حد الضرورة والحاجة وإن حصل في ذلك نوع من الضرر، خاصة وان الطوفي يرى المصلحة نقيض الضرر بلا واسطة، فحيث تكون المصلحة يتنفي الضرر، وحيث تنتفي المصلحة يتحقق الضرر.

٤- كذلك ما توصل اليه الفقهاء من ان الشرع موضوع لتحقيق مصالح الانسان

كمقصد اساس تدل عليه مختلف الاحكام الشرعية في جميع ابواب الفقه، سواء كانت المصالح ضرورية او حاجية او تحسينية، وهي التي اخذت من الشاطبي جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات) والتي سخر لها منهجته المميزة في الاستقراء، على ما مر معنا. والطوفي في هذه النقطة يتبع نفس السلوك من التركيز على المعنى الذي توصل اليه الفقهاء من ان مراعاة المصلحة هو المقصد الذي تلجأ اليه الشريعة في جميع احكامها.

٥- إن هناك عدداً من المواقف والمقولات التي اطلقها الفقهاء مما يتسق ونظرية الطوفي، منها مقولة صحة تأثير الزمان والمكان على تغيير الاحكام، وتبينهم احياناً بعض الفتاوى التي تختلف كلياً عن احكام النصوص بدعوى ان هذه الاخيرة كانت تعالج وضعاً خاصاً ضمن ظروف معينة لا يليق تمديدها عبر الزمان والمكان. وكذلك مقولتهم في جواز تشريع ولي الامر ما يناسب واعتبارات المصلحة حتى ولو اختلف في ذلك عن السياسة النبوية لتغير الظروف. والاهم من ذلك هو ان الفقهاء تقبلوا العديد من الاحكام الاجتهادية لبعض الصحابة وتوارثوها رغم انها كانت تغييراً لاحكام بعض النصوص الصريحة باعذار مختلفة... فكل ذلك مما يتسق ونظرية الطوفي ويجعلها غير بعيدة عن العقل الفقهي ومنطقه الاسلامي.

هكذا نخلص الى ان نظرية الطوفي لها ما يبررها بحسب المقولات والنتائج التي احدثها الفقه خلال مراحل التطورية عبر العصور. فمن جانب لا ينكر اغلب العلماء ترجيح المصلحة على النص والاجماع في بعض الحالات كذلك المقيدة بالمصلحة الضرورية. كذلك يتفق العلماء على كون المصلحة هي المقصد الاساس الذي تبتغيه الشريعة من وراء احكامها، سواء على نحو المصلحة الضرورية او الحاجية او الكمالية. كما ان من المذاهب من اجازت ترجيح المصلحة على عموم النص وتقديمها عليه، كالذي ذهبت اليه المالكية. يضاف الى سائر القواعد والاعمال الفقهية التي اجازت تغيير العديد من احكام النص. فبإضافة هذه الامور بعضها الى بعض تصبح النتيجة التي جاء بها الطوفي ليست جديدة كل الجدة، وانما نجد بذورها وجذورها عند تلك المنطلقات التراثية التي زخر بها العقل الفقهي. ولولاها لكان من الصعب تصور ان يكون لهذا الفقيه الحنبلي من القدرة والجرأة على ان يصل بمثل ما وصل اليه من نتيجة.

ادلة نظرية الطوفي

اما الادلة الفعلية التي لجأ اليها الطوفي فيمكن تقسيمها الى ما يلي :

١- اكثار الطوفي من الامثلة الشرعية التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة واعتبارها من المقاصد في قبال احكام الوسيلة . وهو بهذا يتبع الطريقة الاستقرائية في تتبع النصوص الوافرة التي تثبت مراعاة الشرع للمصلحة، وذلك كي يستخلص النتيجة المنطقية في وجوب تقديم المقاصد على الوسائل، وبالتالي تقديم المصلحة على سائر الاحكام والنصوص وكذا الاجماع عند التعارض . وبعبارة اخرى انه لما كانت المصلحة هي المقصودة وان النص والاجماع وسائر الادلة والامارات الشرعية هي وسائل لتحقيق هذه المصلحة، لذا من الواجب تقديم هذه الاخيرة عليها عند التعارض . فعنده ان الاجماع أقوى من النص، وان المصلحة أقوى من الاجماع، لذا فالاولى ان تكون المصلحة أقوى من النص .

٢- تقديم الطوفي لامثلة عديدة حاول من خلالها ان يبين كيف ان الشرع من جانب والصحابة ايضاً رجحوا العديد من المصالح على احكام النص، بل وعلى الاجماع ايضاً، مع اخذ اعتبار عدم تبلور هذا المصدر التشريعي عند الصحابة .

٣- ومن حيث الاستدلال بالنص فان الطوفي بنى نظريته تعويلاً على فهم وتحليل الحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار)، ومن ثم توظيفه ضمن اطار اعتبار المصلحة مقصودة ومرجحة على غيرها . فهو يفهم النفي في الحديث النبوي المشار اليه بأنه «نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة . لانا لو فرضنا بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإن نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وان لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك ان الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها» . على هذا يرى ان تقديم المصلحة عليهما انما «بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القران بطريق البيان»^(٦٠) .

ورغم ذلك استدرك الطوفي حالة رأى انه لا يصح فيها المعارضة بين النص والمصلحة، او تقديم هذه الاخيرة على الاول، وذلك فيما لو كان النص قطعي الصدور وقطعي الدلالة من جميع الوجوه مطلقاً بحيث لا يتطرق اليه احتمال بوجه^(٦١) . يضاف

الى انه اعتبر المصلحة تلزم في المعاملات ونحوها دون العبادات وما شاكلها من تقادير، وذلك باعتبار «ان العبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً»^(٦٢). هذه هي نظرية الطوفي التي تتسق مع قول بعض الاصوليين: «حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله»^(٦٣). ومثله ما ذهب اليه الدواليبي معتبراً قاعدة المصلحة مستقاة من روح الشريعة وبالتالي صحة بناء الحكم فيها وذلك لما «في الشريعة من قواعد عامة برهنت ان كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء»^(٦٤).

الشبهات حول الترجيح بالمصلحة

يوجد عدد من الشبهات والردود على الموقف من المصلحة. فاذا تجاوزنا الآراء التي تمنع من العمل بالمصلحة المرسلة باعتبارها ليست موفقة كما سبق ان دللنا على ذلك، فان هناك بعض الشبهات حول موقف الطوفي من المصلحة وما فهمه من قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) كما يلي:

١- هناك اشكال فني من حيث اعتبار الطوفي للحديث النبوي مخصصاً لغيره من الاحكام او النصوص والاجماع، مع ان المخصص بحسب الاصطلاح «ان يكون اخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه ... والنسبة هنا ... هي نسبة العموم من وجه، فوجوب الموضوع مثلاً، بمقتضى اطلاقه شامل لما كان ضرورياً وغير ضروري، وادلة لا ضرر شاملة للوضوع الضروري وغير الموضوع. فالوضوع الضروري مجمع للحكمين معاً، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط، ولا وجه لتقديم احدهما على الاخر، لان نسبة العامين الى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة. والظاهر ان الطوفي بحاسته الفقهية ادرك تقديم هذا الدليل على الادلة الاولى وان لم يدرك السر في ذلك»، والسر فيه يرجع الى حكومة هذا النوع من «الادلة على الادلة الاولى لما فيه من شرح وبيان لها. فكانه يقول بلسانه: ان ما شرع لكم من الاحكام هو مرفوع عنكم اذا كان ضرورياً، فهو ناظر اليها ومضيق لها»^(٦٥).

٢- إن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) بحسب نظر البعض ومنه النظر الشيعي لا يستفاد منها ترجيح المصالح على حكم النص، بل انها تقتصر فقط في مواضع الضرر والاضرار. لذلك فقد نقد البعض طريقة الطوفي من هذه الزاوية، اي من حيث ان حديث (لا ضرر ولا ضرار) رافع للتكليف لا انه مثير، فهو لا يتعرض الى اكثر من

ارتفاع الاحكام الضرورية عن موضوعاتها^(٦٦) . بمعنى انه لا يغير من الاحكام الا بحدود ما ينشأ عنها من ضرر .

مع هذا يمكن ان يجاب عما سبق باعتبارين : احدهما : فيما يفهم من المصلحة من حيث انها ضد الضرر ، فانتفاء احدهما يعني حضور الثاني ، فعلى هذا الفهم يسقط الاشكال من اساسه ، وهو ذاته الذي عوّل عليه الطوفي من اعتبار الضرر نقيض المصلحة .

اما الاعتبار الثاني : فهو ان قاعدة المصلحة من حيث انها نوع من الكمال المعبر عقلاً ؛ هي وإن كانت ليست مستمدة من نفس الحديث الأنف الذكر وملاساته الخاصة ؛ لكن باعتبار ان القرائن المختلفة التي تقصدها الشريعة بما فيها تطبيق قواعد النسخ والعمل بالاستثناءات او عدم الالتزام بالتطبيق الكلي والحرفي ؛ كل ذلك لا يفهم باتساق الا على نحو النظر الى المصلحة كمقصد كلي أساس ، خاصة وان تفويتها يستلزم منه النقص والضرر . الامر الذي يبرر حاكمية المصلحة على الاحكام عند التعارض ، مثلما كشف عنه الطوفي .

٣- بنظر البعض ان التعويل على قاعدة المصالح كمبدأ رئيسي هو في حد ذاته يفضي الى فتح المجال للعقل بأن يضع أحكامه على حساب النص ، مما يعني نسخ النصوص ومن ثم نسخ الشريعة ذاتها أو تعطيلها . لذلك قيل في حقها بانها خطرة حيث تفضي الى نسخ الاحكام الشرعية ، ومن ذلك ما صرح به الاستاذ عبد الوهاب خلاف في معرض رده على الطوفي معتبراً ان «تعريض النصوص لنسخ احكامها بالاراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الالهية وعلى كل القوانين»^(٦٧) . مع ان اصطلاح النسخ هنا هو غير ما استقر عليه رأي الفقهاء ، فهم لا يعدون التخصيص بالرأي والاجتهاد من النسخ ، وانما يشترطون فيه رفع الحكم كلية ، والطوفي لا يقول بالرفع . ولا شك ان اتهمه بالنسخ يفضي الى اتهام العديد من الصحابة والمجتهدين الذين قاموا برفع جملة من الاحكام ذات النصوص الصريحة القاطعة ، فهم اولى بممارسة النسخ من الطوفي . وايضاً فان اتهمه بذلك يجر الى اتهام من سبقه من القائلين بجواز تخصيص عموم النص باي دليل كان ، ومن ذلك دليل العرف والمصلحة كما هو الحال مع ابي حنيفة ومالك ، حتى كان هذا الاخير يستحسن ان يخص النص العام بالمصلحة^(٦٨) ، وهو امر يعود الى الترجيح بالممارسة العقلية على حساب ظاهر النص ، ولا يختلف ذلك كثيراً عما عليه الطوفي ، فسواء كان التخصيص يلوح عموم النص من قبل العقل او المصلحة ، او كان

تخصيصاً على مستوى تعطيل حكم النص في الحالات التي يصادف معارضته للمصلحة ضمن شروط محددة؛ ففي جميع الاحوال انه اجري تغيير على ما يفهم من النص، وليس في ذلك رفع للحكم بكلية.

٤- هناك نقد على صعيد التطبيق، فالبعض اعتبر انه بموجب نظرية الطوفي تقتضي المصلحة الرخصة في العديد من الاحكام الثابتة الحرمة مثل الربا^(٦٩). لكن يرد على هذا النقد امران:

الاول: هو ان الطوفي صريح في اعتبار نظريته لا تطبق على ما يعلم قطعيتها من الشرع، وربما يدخل الربا ضمن الاحكام القطعية الواضحة بلا ادنى احتمال حسب هذه النظرية.

الثاني: هو ان نفي الربا فيه من المصلحة المقصودة كما ورد في العديد من النصوص، وبالتالي فليس فيه ما يستشكل على النظرية.

يضاف الى ذلك ان العقل الفقهي عموماً ونظرية الطوفي خصوصاً لا يقبلان الاخذ بمطلق المصالح، والا لما اوردوا القيود والشروط في ذلك، ومنها الاتساق مع مقاصد التشريع. فالعلاقة بين المقاصد والمصالح فيها من العموم والخصوص من وجه، فرب مصالح تتنافى مع المقاصد ولا تدخل ضمنها كالربا. كذلك رب مقاصد تخلو من المصالح، او بالاحرى هي مما لا تدرك بالعقل كالتعديلات التي تعبدنا بها الشرع.

نظرية الطوفي والفقهاء الامامي

لقد عُدت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ثابتة للأخبار المتواترة معنى، ولظاهر الكتاب، فضلاً عن الاجماع، والعقل^(٧٠). لكن فهم هذه القاعدة لم يتضمن اعتبارات المصلحة وعنوانها، بل ظل يدور في حدود الضرر المنصوص عليه في القاعدة وضمن حدود خاصة كالمعتد به لا مطلق الضرر وعمومه. لهذا قيل: إنه لو بُني العمل بعموم هذه القاعدة لحصل منه فقه جديد^(٧١). فقد ذهب الشيخ الانصاري وجمع من فقهاء الإمامية «الى ان المنفي - في قاعدة لا ضرر ولا ضرار - هو الحكم الذي يترتب على جعله ضرراً على العباد؛ سواء كان الضرر في نفس الحكم، كما لو حكمنا بلزوم العقد، فيما لو كان البائع مغبوناً، او كان الضرر في متعلق الحكم، كما لو لزم من الوضوء ضرر مالي او بدني على المكلفين ... بمعنى ان كل حكم

يلزم منه ضرر على الإنسان لم يشرعه الإسلام، سواء تعلق بالنفس أو الغير. ولازم ذلك أن هذه القاعدة مقدمة على أدلة الأحكام إذا لزم منها في مورد من الموارد ضرر على المكلفين، ونتيجة تقديمها على أدلة الأحكام؛ اختصاص تلك الأدلة في غير موارد الضرر، وقد جاء في كلامهم: أن قاعدة لا ضرر تحكم على أدلة التكاليف، ويعنون بذلك أنها تفسر المراد منها وتخصصها بغير حالة الضرر. ومن مصاديقها ثبوت الخيار للمغبون، واعطاؤه الحق في فسخ العقد وارجاع ماله، وثبوت حق الشفعة للشريك، وكونه أولى من الأجنبي فيما لو باع الشريك سهامه في العين المشتركة لشخص آخر وعدم وجوب الوضوء أو الصوم أو الحج وغير ذلك من العبادات إذا لزم من الاتيان بها ضرر على المكلفين، ولا اشكال عندهم في نفي جميع الأحكام التكليفية والوضعية إذا لزم من بقائها ضرر على النفس أو المال^(٧٢).

ويلاحظ من هذا النص أن حكومة المصلحة تقتصر على ما فيه الضرر. والخلاف الأساس مع الطوفي يتحدد بعلاقة المصلحة بالضرر. ذلك أن الطوفي يرى المقابلة بينهما عبارة عن الضدية بلا واسطة، فوجود المصلحة هو في حد ذاته يعد نافياً للضرر، وكذا العكس صحيح. في حين أن الفقه الامامي يكتفي بجعل العلاقة بين الطرفين علاقة مختلفة فيها من العموم والخصوص، بحيث أن فوات المصلحة لا يعبر دائماً على حضور الضرر، أو لكون المصالح الحقيقية هي تلك التي يقررها الشرع، وأن ما يدركه العقل من مصالح مخالفة لا بد أن تعبر عن نوع من الاوهام العقلية. لذلك اقتصر فقهاء الامامية على قبول ما نصت عليه القاعدة في دفع الضرر المباشر، وكذا المصالح العقلية إن كانت قطعية ليس فيها مجال للاحتمال المقابل. وعليه فإن للفقه الامامي ثلاثة اعتبارات في عدم قبول نظرية الطوفي:

١- أن الفقه الامامي لا يرى الضدية بلا واسطة بين المصلحة والضرر كما هو الحال لدى نظرية الطوفي. لهذا فهو وإن مال الى وجوب دفع الضرر؛ إلا أنه في الوقت ذاته لا يجيز التعويل على مبدأ المصلحة الا ضمن شروط خاصة تتحدد بمنصوصيتها الشرعية أو بقطعيته العقلية وعدم منافاتها لما ورد به الشرع، على ما سيأتي الآن.

٢- أن هذا الفقه يرفض المصلحة المرسلة كلياً حينما تكون ظنية لا قطعية. وفي ذلك يقول الشيخ المظفر بأن المصالح المرسلة وكذا الاستحسان وسد الذرائع «إن لم ترجع الى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية لا دليل على حجيتها، بل هي اظهر افراد

الظن المنهني عنه . وهي دون القياس من ناحية الاعتبار» .^(٧٣) .

ونلفت النظر الى ان بعض المعاصرين اعتبر علماء الامامية رغم نفيهم للمصالح المرسله الا انهم يقولون بها عملياً ويراعونها حق المراعاة ، بدلالة قولهم بفتح باب الاجتهاد واستمراره ، وعملهم بالاجتهاد واستنباط الاحكام لوقائع لا يدل على احكامها نصوص ظاهرة من الكتاب والسنة ، وذلك بناء على رعاية المصالح ، تحت عنوان العقل وليس المصلحة وعنوانها . وهو يستشهد بقول في (توضيح المراد على شرح التجريد ، ج ٢ ، ص ٥٣٣) : «رعاية المصلحة هي اتيان الفعل على ما يراه الحق صالحاً بدلالة الشرع او العقل»^(٧٤) .

وقد فات هذا البعض الشروط التي ادرجها علماء الامامية في قبول المصلحة . كما فاته ان اعتبارات افتتاح الامامية على الاجتهاد وممارسته مستمدة من الناحية العلمية على الادلة الشرعية والعقلية القطعية .

٣- ان المصلحة العقلية لدى هذا الفقه لا تخصص عاماً ولا تقيد مطلقاً ولا تغير حكماً ، وكل ما يبدو فيه من منافاة لحكم النص يؤول بكونه من أوهام العقل ، وان المصلحة الحقيقية هي تلك التي تكون مستبطنة في حكم النص على اطلاق .

لكن مع كل ما سبق فنحن نشهد اليوم على يد الامام الخميني تطوراً كبيراً في ملاحظة المصلحة وأثر الزمان والمكان في استنباط الاحكام الشرعية ، وذلك بعد تأسيس الدولة الاسلامية . وجسد هذا المبدأ ضمن القرارات التي اتخذتها الدولة الاسلامية ، حتى اعتبره بعض الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب ، خاصة وانه اقر بتأثير الزمان على عملية الاجتهاد وتقرير الاحكام^(٧٥) .

على ان فكرة المصلحة عند الامامية اخذت تعيد نفسها في العصر الحديث بصيغة اخرى مقيدة بولاية الامر ، اي بالتشريع الذي يقيمه ولي الامر في تنظيم الحياة السياسية والادارية والاجتماعية ، فهي من هذه الناحية تكون ذات صبغة ولائية تخص النظام السياسي ، مثلما كان عدد من الفقهاء يولونها أهمية من أمثال القرافي وابن القيم وغيرهما . وقد اطلق الامام الشهيد محمد باقر الصدر على هذه العملية بسد منطقة الفراغ ، وهي تشمل الاحكام التي يصيغها ولي الامر مما لم يرد فيها نص تشريعي عام ، اما فيما عدا هذه المصلحة الخاصة بالاحكام الولائية فلم تبلور في معايير مقننه في الفقه الامامي .

الهوامش

- (١) المستصفى، ج ١، ص ٢٨٧.
- (٢) ارشاد الفحول، ص ٢٤٢.
- (٣) تاريخ المذاهب الاسلامية، ص ٤٢٨.
- (٤) ارشاد الفحول، ص ٢١٨.
- (٥) ارشاد الفحول، ص ٢٤٣.
- (٦) احكام القرآن، ج ٢، ص ٧٥٥.
- (٧) علماً أن هناك من فسر الحد المذكور بتفسير اخر لا يمت الى المصلحة. كما نشير الى انه جاء في (الاعتصام، ج ٢، ص ١١٨) للشاطبي ان الحادثة كانت في عهد عثمان. وهو خطأ، اذ المعروف لدى مختلف المصادر الاسلامية انها كانت في عهد عمر.
- (٨) وإن كان هذا الامر محل خلاف بين العلماء. لكن لدى البعض ان هذا الضرب كان يمارس في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كأحد سياساته كما بين ذلك ابن القيم في (الطرق الحكمية، ص ١٩).
- (٩) الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، لبنان، ج ٢، ص ١١٥-١٢٥. ابن الازرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٢٩٥.
- (١٠) الاعتصام، ج ٢، ص ١٤١.
- (١١) مصادر التشريع لخلاف، ص ٦٨-٦٩.
- (١٢) خصوصاً وأن هناك من يرفض اشتراط شيء على حكم النص استناداً الى ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قوله: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» اعلام الموقعين، ج ١، ص ٣٣٣.
- (١٣) ابو زهرة: ابن حنبل، دار الفكر العربي، ص ٣٠٣.
- (١٤) الاحكام، ج ٤، ص ٣٩٤.
- (١٥) ابن حنبل، ص ٣٠٣.
- (١٦) تاريخ المذاهب الاسلامية، ص ٣٧٨.
- ومثل ذلك في: ابو حنيفة، ص ٣٤٩.
- (١٧) الزرقاء: الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١، ص ١٣٠-١٣١ اخذاً عن المدخل الى علم الاصول لللدواليبي.
- (١٨) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد ج ١، ص ١٢٤-١٢٥.
- (١٩) مصادر التشريع، ص ٩٠.
- (٢٠) مثلاً يرى الاحناف بان سور سباع الطير كالصقر والنسر نجس قياساً على سباع البهائم بجامع كون كل من الجنسين غير مأكول لحمه، لكن من حيث قياسه على الانسان يكون طاهراً بقياس خفي هو كون الانسان يجتمع مع تلك الطيور بكونه لا يؤكل وسوره طاهر، في الحال الذي تكون فيه سباع الطير مختلفة عن سباع البهائم؛ حيث الأولى تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر، بينما الثانية تشرب بلسانها المختلط بلعابها المتولد من لحمها. على ان ترجيح هذا القياس الخفي على ذلك الظاهر هو ما يعرف عند الحنفية بالاستحسان. وقد عدّه الاستاذ عبد الوهاب خلاف بانه ليس استحساناً في حقيقته الا تجوزاً، لكونه عبارة عن معارضة قياس بمثله. انظر: الاعتصام، ج ٢، ص ٣٢٢.
- ومصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ٧٥.
- (٢١) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١، ص ٩٤-٩٥.
- (٢٢) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد ج ١، ص ١٢٥-١٢٦.
- (٢٣) انظر: الاحكام للامـدي، ج ٤، ص ٣٩١-٣٩٢. واحكام القرآن، ج ٢، ص ٧٥٤-٧٥٥. والموافقـقات، ج ٤،

من حيث جعل احدهما يحكم على الآخر ويتقدم عليه بالكشف الحدسي، وذلك بعد الافراد المتحدة هي غير مقصودة من العموم في النص باعتبارها تتنافى مع مقررات المصلحة، او باعتبارها افراداً تجلب الضرر. وكما هو واضح ان هذا التحديد للحكومة يختلف وضعاً عما يطلق عليه بالتخصيص، وقد عرف ان اول من حدد هذا المعنى واكتشفه هو مرتضى الانصاري (انظر: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٥-٥٣٦)، لكن لفظ الحكومة مستخدم قبله على السنة بعض الاصوليين بما يعني ظاهرها من كونها موضع القبول والرفض، كالذي استخدمه الشاطبي في (الموافقات، ج ١، ص ٢٣).

(٢٨) مصادر التشريع لخلاف، ص ٨٩-٩٠.

(٢٩) الموافقات، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣٠) المسوى شرح الموطأ، ج ٢، ص ٢٩٩.

والخراج، ص ١٦٧. والاحكام السلطانية، ص ٢٢٨. واقضية رسول الله، ص ١٩. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨، ص ٣٢٦. ونيل الاوطار، ج ٧، ص ٣٢٠-٣٢١.

(٣١) احكام القرآن، ج ٤، ص ١٧٦١.

(٣٢) مصادر التشريع ص ٧٨.

(٣٣) المستصفى، ج ١، ص ٣٠١-٣٠٣. كذلك الاحكام للامدي، ج ٤، ص ٣٩٤.

(٣٤) المستصفى، ج ١، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٣٥) المستصفى، ج ١، ص ٢٩٥ و ٣١٣.

(٣٦) المستصفى، ج ١، ص ٣١٣-٣١٤.

(٣٧) ارشاد الفحول، ص ٢٤٢.

(٣٨) الاعتصام، ج ٢، ص ١٢٩-١٣٣.

(٣٩) مصادر التشريع لخلاف، ص ٩٩-١٠٠.

(٤٠) معلوم ان الشاطبي يعتبر الشافعي هو كمالك يقول بالمصالح المرسلة، وهو خلاف ما يعلم عنه في كتبه وما يلزم عن نفيه لكل ما لا

ص ٢٠٧-٢٠٨. والاعتصام، ج ٢، ص ١٢٨-١٢٩.

ومصادر التشريع لخلاف، ص ٦٩-٧٠.

(٢٤) المستصفى، ج ١، ص ٢٨١. كذلك: الاعتصام، ج ٢، ص ٣٣٢. والموافقات، ج ٤، ص ٢٠٦.

(٢٥) ارشاد الفحول، ص ٢٤١.

(٢٦) مصادر التشريع لخلاف، ص ٦٩.

(٢٧) يبدو من الانسب ان يكون اصطلاح الحكومة هو المطابق لما نحن فيه لا التخصيص، كما اهتدى الى هذا المصطلح بعض المتأخرين. وذلك لان التخصيص هو عبارة عن مقابلة بين خاص مطلق او تام مع عام مطلق او تام، والحال نحن بصدد عامين بعض افراد احدهما يعمل على تخصيص بعض افراد الآخر، اي ان نسبة عموم احدهما للآخر هي العموم من وجه، لكن حيث انهما عبارة عن عامين فان تخصيص احدهما للآخر لا بد ان يكون بنوع من المرجح الخارجي باعتبارهما من حيث العموم متكافئين، وهنا يدخل دور العقل في اعتبار احدهما عبارة عن بيان للآخر كي يستوي الجمع بينهما. فمثلاً ان لعموم النص افرادة باعتباره عاماً، وكذا فان للضرر الذي يرجع الى مبدأ المصلحة افرادة الخاصة، وان علاقة التخصيص بين الطرفين هي عبارة عن اتحاد بعض افراد العام الاول بافراد من العام الآخر، فيصبح بهذا ان الفرد المتحد يحمل وصفين، فهو من جهة يرجع الى عام النص، لكنه من جهة اخرى يعود الى عام الضرر، وهو حيث يجمع الوصفين فانه إما ان يقدم وصف عام الضرر على عام النص، فيكون عموم النص فاقداً لبعض افراد الحساب الضرر، او يحصل العكس، ولا شك ان النظر الى العامين من حيث انهما عموميان لا يفيد هذه المغالاة، وانما يعود الامر الى ادراك العقل

اول من اظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الاحكام قولاً، واضطر اليه فعلاً، وسماه دليلاً» تاريخ المذاهب الاسلامية، ص ٥٤٥.

(٤٩) المستصفي، ج ١، ص ٣١٣،

(٥٠) يقول الشاطبي: «اذا تأملت أدلة كون الاجماع حجة او خبر الواحد او القياس حجة فهو راجع الى هذا المساق، لان ادلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع الى باب واحد، الا انها تنظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. واذا تكاثرت على الناظر الادلة عضد بعضها بعضاً فصارت مجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الامر في مأخذ الادلة في هذا الكتاب، وهي مأخذ الاصول. الا ان المتقدمين من الاصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل اغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالايات على حديثها وبالاحاديث على انفرادها، اذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الاصول المراد منها القطع، وهي اذا اخذت على هذا السبيل غير مشكلة. ولو اخذت ادلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة» الموافقات ج ١ ص ٣٨٣٧.

(٥١) يقول الشاطبي: «ان كل اصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من ادلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع اليه، اذا كان ذلك الاصل قد صار بمجموع ادلته مقطوعاً به. لان الادلة لا يلزم ان تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها اليها كما تقدم، لان ذلك كالمعتذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال

يستتج على مثال سابق، لكن قد يريد الشاطبي بذلك رايه القديم قبل ان يحلّ بمصر ويختلف مع مذهب مالك. لاحظ الموافقات، ج ١، ص ٣٩.

(٤١) الاحكام، ج ٤، ص ٣٩٥.

(٤٢) مصادر التشريع خلاف، ص ٩٦٩٤.

(٤٣) ابو حنيفة، ص ٣٤٨.

(٤٤) فقد ذكر القرافي ان الفقهاء لم يقرؤا العمل بأصل المصلحة بسبب خوفهم «من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع اهوائهم وارضاء استبدادهم في اموال الناس ودمائهم، فرأوا ان يتقوا ذلك بارجاع جميع الاحكام الى النصوص ولو بضرب من الاقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الامراء والحكام». وقد اعتبر رشيد رضا هذا الخوف في محله وإن كان لم يق الامة من اهواء الحكام كما ينبغي، اذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهّد له الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى، معتبراً ان الطريقة المثلى لحفظ الحق واقامة ميزان العدل، هي رفع قواعد الحكم على اساس الشورى بين اولي الامر الذين هم اهل الحل والعقد والذين ينصبون الامام على ان يتقيد بما يقررونه (تفسير المنار، ج ٧، ص ١٩٧-١٩٨).

(٤٥) قادة الفكر الاسلامي ص ٨٤١.

(٤٦) اعلام الموقعين، ج ١، ص ٣٠٩-٣٧٠.

(٤٧) اعلام الموقعين، ج ٢، ص ٤٢٧-٣٠٥.

(٤٨) تاريخ المذاهب الاسلامية، ص ٥٤٥.

وإن كان ابو الفداء يعد داود رغم انه رفض القياس الا انه اضطر اليه فسماه دليلاً. الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١، ص ١٨٠.

كما قال الخطيب البغدادي في ترجمته: «انه

المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فانه ان لم يشهد للفرع اصل معين فقد شهد له اصل كلي» الموافقات، ج ١، ص ٣٩.

(٥٢) يقول الشاطبي في مقدمته الاولى من كتابه الموافقات: «ان اصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك انها راجعة الى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع...» الموافقات، ج ١، ص ٢٩. ويقول ايضاً في المقدمة الثالثة: «بهذا امتازت الاصول من الفروع، اذ كانت الفروع مستندة الى احاد الادلة والى ماخذ معينة، فبقيت على اصلها من الاستناد الى الظن، بخلاف الاصول فانها مأخوذة من استقراء مقتضيات الادلة باطلاق، لا من احادها على الخصوص» ص ٣٩.

(٥٣) يقول الشاطبي في (الموافقات، ج ١، ص ٢٦): «انما الادلة المعتبرة هنا المستقرة من جملة ادلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع، فان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولاجله افاد التواتر القطع، وهذا نوع منه».

(٥٤) الموافقات، ج ٤، ص ٢٣٠.

(٥٥) انظر دراستنا: نظرية المقاصد والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد ٨.

(٥٦) الموافقات ج ٤ ص ٢٠٧.

(٥٧) الموافقات، ج ٢، ص ٣٠٦-٣٠٥.

(٥٨) انظر دراستنا: الفقه ومقتضيات الزمان، قضايا اسلامية معاصرة، عدد ٧.

(٥٩) مصادر التشريع لخلاف، ص ٩٦. نقل ان العالم الشيعي المعروف السيد عبد الحسين شرف الدين اكد تشيع الطوفي، كما نقل ذلك الدواليبي. لاحظ الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١، ص ١٢٩، نقلاً عن: المدخل الى

علم اصول الفقه للدواليبي.

(٦٠) لاحظ: رسالة الطوفي المنشورة خلف كتاب مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه، ص ١٠٩ و ١٣٨ و ١٤١ و ١٢٣ و ١٤٣.

(٦١) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٦٢) المصدر، ص ١٤٣.

(٦٣) مصادر التشريع لخلاف، ص ٢٧.

(٦٤) الاصول العامة للحكيم، مؤسسة آل البيت، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٣٨٢.

(٦٥) الاصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٩١-٣٩٢.

(٦٦) الاصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٩١-٣٩٢.

(٦٧) مصادر التشريع لخلاف، ص ١٠٣. وانظر ايضاً ما كتبه ابو زهرة، كما في: الغزالي الفقيه، ضمن ابو حامد الغزالي/ في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، ص ٥٤٤ وما بعدها.

(٦٨) الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٦٩) رسالة الاسلام، مجلد ٥، ص ٨١-٨٢. ومجلد ٢، ص ١٩٤.

(٧٠) فرائد الاصول، ج ١، ص ١٩٦. كذلك الكفاية، ص ٤٣٠.

(٧١) فرائد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٧.

(٧٢) الحسيني: المبادئ العامة للفقه الجعفري، ص ٢٧٢-٢٧٤. كذلك: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٤-٥٣٥.

(٧٣) اصول الفقه، طبعة مؤسسة الاعلمي، ج ٢، ص ١٧٨.

(٧٤) فلسفة الشريعة، ص ٢١٧-٢١٩.

(٧٥) الجناتي، محمد إبراهيم: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، عدد ٧٦، ص ٢٠ وما بعدها.

منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغيير الأحكام*

سعيد رحيميان**

الهدف الذي تطمح إليه هذه المقالة هو دراسة دور ملاك الأحكام، وسبل اكتشافه في الفقه، وعلاقة ذلك بما يمكن أن يسمى «فاعلية الفقه»، ومناقشة الصلة بين هذا البحث وبين مقتضيات الزمان والمكان. فهذه الدراسة تنطوي بالتالي على مناقشة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي. وقد حاولنا تقديم الشواهد والنظريات الفقهية في هذا البحث من آراء الإمام الحميني، كما اعتمدنا على نظريات صاحب الجواهر (باعتبار إنجازها نموذجاً للفقه الشيعي الاصيل حسب تعبير الامام الحميني) واستندنا أيضاً على طروحات بعض الشخصيات البارزة الأخرى.

إن موضوع ملاك الأحكام وتنقيح المناط، أحد عدة بحوث مهمة، لم تأخذ للأسف مكانتها المناسبة في علم أصول الفقه (ومن هذه البحوث أيضاً موضوع الاستقراء والعرف وغيرها) ومع ذلك يبقى هذا البحث دقيقاً ومعقداً لقربه من منهج القياس الفقهي عند أهل السنة.

وبالطبع لا تهدف هذه الدراسة تقديم وجهه نظر نهائية في هذا الباب، أو طرح بحث اجتهادي مستوعب لكافة نواحي الموضوع، وإنما القصد من هذه السطور هو:

١- دراسة الأسس الكلامية والفقهية للقول بالمناط، وإمكانية التوفر على منطاطات

* ترجمة: حيدر نجف.

** باحث من الخويزة العلمية.

لبعض الاحكام.

٢- التعمق في المبادئ التصورية للبحث.

٣- تقرير بعض سبل اكتشاف المناط سواء عن طريق النص أو غير النص.

٤- مناقشة حيثيات تغير الاحكام بتأثير ملاكات الاحكام على امتداد الازمنة

والامكنة المختلفة، ومحاولة توضيح هذه الحيثيات (خصوصاً بالاستناد الى الآراء الفقهية للإمام الخميني).

دور المبادئ الفلسفية والكلامية والمنهجية المعرفية في استنباط الاحكام:

لا نزع أن كل معارف الفقيه وعلومه القبلية والبشرية لابد أن تؤثر في اجتهاده ... وإذا تغيرت هذه العلوم فلا بد أن يؤثر هذا التغير على اجتهاده واستنباطه للاحكام ... وإنما الكلام عن علاقة جزء من العلوم والقبليات بالاستنتاجات الفقهية للفقيه ... وغالباً ما تتوزع هذه القبليات على ثلاثة مجالات رئيسية هي المنهجية المعرفية، والفلسفة، والكلام. وسنحاول فيما يلي تقديم مصاديق لكل واحدة من هذه المجالات:

أ- في مجال المنهج المعرفي، أو المنهجية المعرفية، إذا كان الفقيه من القائلين بحجية الاستقراء وما يتمخض عنه من علم عادي أو ظن اطمئناني، وكان يرى أن الاستقراء وضمن شروط خاصة لابد أن ينتج مثل هذا الظن (العلم العادي)، فإنه فضلاً عن استخدام الاستقراء في العلوم الطبيعية والتجريبية والاستنتاجات الفلسفية^(١)، سيستخدمه في الفقه أيضاً، وفي استنباط الخطوط العامة للشرعية والقواعد الفقهية في الابواب المختلفة.

ب- وعلى سعيد الفلسفة، يمكن القول: إن فهم المجتهد لمبدأ الفردية (أصالة الفرد) أو الاجتماع (أصالة المجتمع) له تأثيره في فهمه للأحاديث والروايات^(٢). فالفقيه الذي يرى المجتمع حالة اعتبارية لا حكم لها ولا اعتبار في نظر الشارع، ويرى الإسلام دين «الفردية»، فإنه بالطبع سيرى قاعدة «لا ضرر» مثلاً، نافية للضرر عن الفرد وحسب، ولن يترقب من النصوص تقديم حلول للمشكلات الاجتماعية. وسنرى لاحقاً أن منهج العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في موضوع الفطرة، يدفعه الى اعتبار «بناء العقلاء» حجته ذاتية ولا يحتاج الى كاشفية رضا المعصوم^(٣). كما أن الفقيه الذي يعتقد باعتبارية الاحكام (بمعنى أنه يرى وجود الاحكام وعدمها وسعتها وضيقها وباقي شرائطها كأصلها اعتبارية وحصيلة تعاقد العقلاء) فلن يتردد في القول بصحة «الشرط المتأخر».

جـ- وعلى صعيد علم الكلام^(١) وتأثيره في ملاك الأحكام، يجب القول: إن هذا التأثير منوط بالقول بالحسن والقبح العقليين، والاعتقاد بوجود المصلحة في ذات الأفعال وفيما وراء الأحكام (وليس في الأحكام فقط). كما أن فهمنا لخاتمة النبوة وأسبابها يمكن أن ينتهي بنا إلى نتائج مهمة وعميقة بخصوص فهمنا للإسلام وعلاقته بتغيّرات الزمان والمكان، وسر خلود الدين الخفيف في ظل مبدأ الاجتهاد^(٢).

وفي إطار علم الكلام الجديد هناك عدة مدارات للبحث يمكن أن تكون ذات تأثير في كيفية استنباط الأحكام، ومن هذه المدارات:

١- هل المطلوب من الدين تقديم علامات رئيسية لهداية البشر، والتأشير على الأهداف الكلية للقيم التي ينبغي أن تسود المجتمع، أم المطلوب منه ضمان حياة أخلاقية وسكينة روحية واستقرار وكمال معنوي فردي، أم التطرق إلى كل التفاصيل في حياة البشر (حتى لو كان بإمكانهم التوصل إليها بعقولهم وعلومهم)؟

٢- هل يقدّم الدين نظمه الخاصة به على الأصعدة المختلفة كافة؟ أي هل الدين وتبعاً لهدفه الرئيسي (الهداية) يبادر إلى تقديم نظمه في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها من المجالات ذات العلاقة بمفهوم الهداية، ويرسم الخطوط العامة في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر من أجل هدايتهم إلى الهدف الأسمى من دون جمود على شكل ثابت في الحياة؟ وإنما ترك الإسلام «منطقة فراغ» واسعة في الكثير من الأمور. وسنرى أن بعض الاستجابات لتغيّرات الزمان والمكان لا يمكن أن تفهم إلا في إطار هذه الرؤية.

٣- من ناحية أخرى، هل يعتمد الدين في معالجة معضلات المجتمع والحياة، على الحد الأكثر والدرجة العليا من الحلول، أم أنه يقتصر على الحد الأدنى منها، أم أنه في الشؤون ذات الصلة بهداية الإنسان يعتمد الحد الأكثر، بينما يكتفي في شؤون أخرى بالحد الأدنى؟

٤- هل الدين في أحكامه ميّال إلى المحتوى أم نازع صوب الشكل وال قالب^(٣)؟ وبعبارة أخرى هل الدين على استعداد للتخلّي عن شكل الأحكام بشرط الحفاظ على غايتها ومحتواها (والبحث هنا في غير العبادات) أم أنه يعض الطرف عن غاية الأحكام شريطة بقاء ظاهرها وشكلها الخارجي، ومثال ذلك ما يقول به بعض الفقهاء في باب «الحيل الشرعية» حيث تُختلق الحيل لتبرير الربا أو عدم دفع الخمس أو ... الخ. أم أن الدين يقول بأصالة الشكل والمحتوى في نفس الوقت وعلى أساس ضوابط معينة؟ وسوف نرى أن طبيعة الجواب على

كل واحد من هذه الاسئلة ذات تأثير في موضوع الملاك، وفي موضوع تغيير الاحكام.
 ٥- المسألة الاخرى مسألة الغاية والوسيلة، وقيمة كل منهما في الرؤية الاسلامية.
 فهل الاصاله في نظر الاسلام، هي أصالة للوصول الى غايات الاحكام الفقهية (على افتراض معرفتها) وبأي وسيلة كانت، أم أن الإسلام يؤمن بأصالة الوسيلة وقداستها أيضاً؟ ثم هل درجة قداسة الوسيلة الى حد ينبغي معه الالتزام بهذه القداسة والنزاهة حتى لو أدى ذلك الى التضحية بالهدف (لو أمكن طبعاً افتراض مثل هذه الحالة)^(٧)؟ وهل يمكن القول: إن لكل حالة إجابتها الخاصة، وإن الجواب الصحيح يحتاج الى معرفة بمباحث الاهم والمهم ومقدمات الواجبات، والقدرة على تشخيص الاهم من بين الغاية والوسيلة؟ وهنا يبدو من المنيد مقارنة أي إجابة تطرح عن هذه الاسئلة مع بحوث فتح الذرائع وسد الذرائع ومباحث الاستحسان لدى أهل السنة.

الأسس التصورية للبحث

المصلحة أو المفسدة التي تقف وراء الحكم الشرعي، وتؤدي الى صدوره، تسمى في الفقه «علة الحكم»^(٨)، فالحكم يدور مدارها. فالإسكار مثلاً أو القابلية النوعية على الإسكار هي علة تحريم الخمر.

أما الفوائد والنتائج المترتبة على الحكم أو التي يتوقع تمخضها عنه، فهي في الواقع «الحكمة من الحكم» ولا يدور الحكم بمدارها. فقد يكون شيء ما من وجهة نظرنا سبباً في حصول ذات الفوائد التي يهدف إليها الشارع من حكم معين، ولكن الشارع لم يشأ على كل حال الوصول الى أهدافه بأية وسيلة كانت، وإنما نراه يؤكد على الطريق الخاص الذي يرسمه للناس، فمثلاً توفير الأمن واحترام أموال الناس وممتلكاتهم المؤدي الى سعة العيش ورفاه المجتمع، يُعدُّ الحكمة من قواعد تشريعية تقول: إن الناس مسلطون على أموالهم، أو لا ضرر ولا ضرار.

علة الحكم:

«تنقيح المناط»^(٩) أو «اكتشاف الملاك» هو في الحقيقة عمليات خاصة لاكتشاف علة الحكم، فلو حصل لنا العلم بعلة الحكم بصورة جزئية أو عن طريق العلم العادي، ستكون هذه العلة حجة يمكن تعميمها على الحالات المشابهة (كالقياس المنصوص العلة).

أما «الحكمة من الحكم» فهي تبين لفلسفة الحكم والفوائد المحتملة أو القطعية المترتبة عليه والتي يستطيع الانسان اكتشافها بذهنه، من دون أن يكون لديه قصد بتعميمها على حالات أخرى.

ومن جهة ما، تنقسم علة الحكم الى قسمين :

أ - العلة الثبوتية، وتمثل المصالح والغايات المترتبة على الحكم في عالم الواقع الارضي، وفي اللوح المحفوظ والعلم الالهي، وهي المصالح التي وضع الشارع حكمه على ضوئها، وقد يكون البشر جهلاء بها تماماً. ومثال ذلك تمتين روح المحافظة والالتزام والاعتزاز بالوقار والعقل^(١١)، كعلة لتحريم الخمر.

ب - العلة الإثباتية، وهي العلامة أو المعرف الذي وضعه الشارع المقدس للناس ليعرفوا تحقق الحكم بمجرد ملاحظتهم تحقق هذه العلامة. وبعبارة أخرى فإن العلة الإثباتية هي الصفة التي توصل إليها المجتهد، والتي تكشف بشكل قاطع حاسم عن الحكم المترتب عليها. ولذلك فهي تؤدي الى سريان الحكم على الحالات المشابهة في عملية الاستنباط^{(١٢)(١١)}.

وإذا استطاع المجتهد معرفة الغاية الحقيقية من الحكم والعلة الثبوتية له من وجهة نظر الشارع، أو استطاع معرفة العلامة التي وضعها الشارع للحكم (العلة الإثباتية)، وعلم أنه في حالة خاصة معينة (بعد كسر وانكسار المصالح والمفاسد) تسببت غاية معينة في وضع الحكم، أو تلازمت علة أو علامة مع الحكم، وعلم أيضاً أن هذه المصلحة أو الغاية أو العلة أو العلامة يمكن أن تتحقق كذلك في حالة أخرى، فإن بإمكانه تعميم الحكم على تلك الحالة الأخرى. ولكن كما مرّ بنا فإن الامر بالنسبة لـ «الحكمة من الحكم» ليس كذلك. فمثلاً لو كانت الحكمة والفائدة من التزام العدة بالنسبة للمطلقة، الحيلولة دون إختلاط المياه والانساب، فهذا لا يعني إمكانية إلغاء العدة حينما نتيقن أن مثل هذا الاختلاط لن يحصل (كان يكون الزوجان مفترقين عن بعضها لمدة سنة كاملة قبل الطلاق) ... ذلك أن المفترض هو أننا لا نحيط بكل مصالح وفوائد وأبعاد الحكم الشرعي. فضلاً عن أن الأحكام الدينية وضعت بحسب المصالح النوعية والالتزامات الاحتياطية، وقد يؤدي ترك بعض الافراد للحكم الى إلغاء لكل المصلحة، كما سيأتي في موضوع علة التشريع وعلة التعميم.

النقطة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها هي أن السبب والعلة في الفقه هي نفسها

العلامة والمعرف للحكم الشرعي . يقول الشهيد في القواعد^(١٣) : «السبب كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفاً لاثبات حكم شرعي بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم» .

ويعرفه الغزالي في المستصفى بالنحو التالي : «ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه^(١٤)» . وقال في موضع آخر : «العلة الشرعية علامة وأمرة لا يوجب الحكم بذاتها انما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة وذلك وضع من الشارع»^(١٥) . ولكن بما أنه من الممكن أن يكون للمعرف تناسب مع معرفه، حتى لو كان هذا التناسب غير واضح بالنسبة للمجتهد، فإذا كان للسبب (المعرف) تناسب واضح في عالم الواقع مع الحكم (على نحو الوضوح بين الوجود المقتضي مع العدم المانع وبين تحقق المعلول) فإن السبب في هذه الحالة سيسمى اصطلاحاً بالعلة^(١٦) . كسببية الإسكار لتحريم الخمر، أو سببية القتل لتشريع القصاص . أما إذا لم تكن ثمة مثل هذا التناسب، وإنما كان هنالك مجرد تلازم في التحقق بينه وبين الحكم، فيسمى «سبباً» ليس إلا، ومثال ذلك مشاهدة هلال رمضان الذي يُسبب صيامه (رمضان) . إذن فالفرق بين السبب والعلة كامن في معقولية العلاقة بين ما يوجب الحكم وبين تحقق ذلك الحكم . بمعنى أنه إذا كان تحقق حكمة الحكم بواسطة الأمر الظاهري الذي يناط به الحكم معقولاً، سمي ذلك الأمر «علة للحكم» ، أما إذا لم تكن هذه الرابطة معقولة سمي ذلك الأمر الظاهري «سبباً للحكم»^(١٧) .

مناهج اكتشاف المناط

التصنيف الذي يمكن تقديمه تبعاً لتصنيف أنواع التشريعات الموجودة في الدين، هو تصنيف الملاك إلى : ملاك الحكم، وملاك القاعدة، وملاك النظرية، وملاك النظام . ولا بأس من تقديم إيضاح مجمل لهذه الأصناف من الملاك :

الحكم الشرعي : يشير في هذا البحث الى تكليف المكلف في خصوص موضوع معين أو فعل أو متعلق خاص^(١٨) في باب من أبواب الفقه .

القاعدة : تشير في هذا البحث الى حكم كلي يشتمل على أحكام متعددة في باب أو أبواب مختلفة من الفقه . وبعبارة أدق هي مصدر أو أساس الأحكام في أبواب المعاملات أو العبادات في الفقه، كقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وقاعدة نفي

السبيل، وغيرها.

النظرية: تشير في هذا البحث الى مجموعة الاحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة. ومن الممكن أن يكون هذا الموضوع باباً فقهيّاً، كنظرية القصاص أو نظرية الضمان، أو جزء من باب أو عدة أبواب من الفقه، كنظرية الإرادة، أو نظرية الضرورة الشرعية، أو نظرية الخيارات، وغيرها.

النظام الفقهي: يشير الى هيكل تألّفي من مجموعة من الاحكام. ويتعلق النظام الفقهي بمختلف أبواب الفقه، ويتكفّل الإفصاح عن الاهداف الكلية للشرعية وروح النص الفقهي ذي الصلة بتلك المجموعة من الاحكام. وللتمثيل يمكن ذكر النظام الاقتصادي في الإسلام، أو النظام الجزائري في الإسلام، وغيره.

إن مبتكر فكرة النظم بشكلها المدوّن المحدد في الفقه الشيعي هو الشهيد محمد باقر الصدر، وهو يرى أن استنباط النظام يحتاج إلى مساعٍ اجتهادية معقدة. فهو فضلاً عن المساعي الاجتهادية الدارجة، يحتاج الى فهم الاسلام ككلّ، بما يشتمل على عقائد وأحكام ثابتة ومتغيرة.

كل واحد من القوانين والاحكام الشرعية تستند إلى مناطات وملاكات، تشير الى مستوى المصلحة الكامنة في الحكم أو القاعدة أو النظام، والمنسجمة مع الاهداف العامة للشرعية. وبما أن بحثنا يُعنى أكثر بالاحكام المعاملاتية غير العبادية (الاحكام التأسيسية)، فإن التوفّر على ملاكات في المجالات الثلاثة المذكورة (الحكم والقاعدة والنظام) من المناسب أن يحصل اعتماداً على العقل وبناء العقلاء والعرف وما إلى ذلك من المناهج.

أساليب استنباط العلة من النص

١- مناسبات الحكم والموضوع (الفهم الاجتماعي للنصوص):

إن ظهور اللفظ في المعنى، هو درجة معينة من دلالة الكلام تؤدي الى ظهور المعنى الذي نقصده من الكلام، فيكون المعنى متناغماً مع الكلام أكثر من أي معنى آخر. إن ظهور اللفظ إما أن يكون وليد الدلالة الوضعية للكلام أو مواضعات اللغة، وإما أن يكون وليد الدلالة السياقية للنص. ففي الدلالة السياقية للحديث يكون الملاك هو الفهم العام من اللفظ، أي الفهم العام في زمن صدور الحديث. ولكن من أجل الفهم الكامل الشامل للحديث لا يكفي الاعتماد على هذين البُعدين. وإنما تبرز الحاجة الى بعد آخر

هو الفهم الاجتماعي للنصوص . ويبدأ دور هذا البُعد بعد الفراغ من الفهم اللغوي للنص . ويبدو أن الفهم الاجتماعي للنص ذو جذور في الوعي المشترك والارضية الذهنية والتجربة العامة في الحياة الاجتماعية للأفراد، والتي تتجلى عادة على مسرح التشريع والتقنين، ويسمى الفقهاء «مناسبات الحكم والموضوع». وإن هذه المناسبات حسب رأي الشهيد محمد باقر الصدر صورة أخرى للذهنية الواحدة والمرتكزات التشريعية العامة^(١٩)، التي يحدد الفقيه على ضوءها ما لو كان موضوع الحكم تكليفاً أو وضعياً. فمثلاً من الأحاديث الدالة على امتلاك الماء أو الخطب عن طريق حيازته (استخراج الماء أو جمع الخطب) يستطيع الفقيه تشخيص أن موضوع وملك التملك هو حيازة الثروات الطبيعية، من حيث تناسب الحكم مع الموضوع.

وضمن هذا السياق جاء اجتهدا وفتوى «كاشف اللثام» للفاضل الهندي بخصوص دية القتل المتعمد. حيث نعلم أن الفقهاء قالوا: إن القاتل في هذه الحالة مخير بين دفع ألف دينار أو مئتي حلة يمانية أو ... ، ونظراً لأن كلفة الحلل اليمانية دون الألف دينار، فلا يبقى معنى لهذا التخيير. لكن «كاشف اللثام» واستناداً إلى عرف زمن صدور الرواية ووجه تناسب الحكم والموضوع واكتشاف الملاك، يقول في هذا الباب: إن المراد بالحلة الحلة التي يكون ثمنها خمسة دنانير، مما يعني أن ثمن الحلل سيكون بالتالي ألف دينار. إذن فالملاك هو ألف دينار من الذهب، وبقية الخيارات تعادل هذا المبلغ^(٢٠).

مناسبة الحكم والموضوع في نظر الإمام الخميني

قدّم الإمام الخميني في مواضع كثيرة فهماً اجتماعياً خاصاً للأحاديث والروايات، استناداً إلى مناسبات الحكم والموضوع. ومثال ذلك ما طرحه في بحث ولاية الفقيه، في معنى الحديث الذي يصف فيه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم خلفاءه: «الذين يأتون من بعدي يروون عني حديثي وسنتي ... » فقد قيل: إن مراد الرسول هنا بحسب مناسبات الحكم والموضوع هم العلماء ومن لهم القدرة على فهم الأحاديث ومعالجة الأخبار المتعارضة وتشخيص ما خالف منها الكتاب والسنة وما وافقهما ... ذلك أن مقام خلافة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يناسب الفقيه المجتهد أكثر مما يناسب الرواة الذين لا يتجاوزون مستوى النسخ وكتاب الحديث^(٢١).

وكذلك الأمر في مقبولة عمرو بن حنظلة التي وردت حول تخاصم نفرين من الشيعة

وتحديد تكليفهما ... والظاهر ان المقبولة اكدت ضرورة رجوعهما الى الفقيه، ومن له معرفة بالحلال والحرام من وجهة نظر الائمة الاطهار عليهم السلام، فالامام الخميني يرى هذه الرواية ذات دلالة على جعل منصب القضاء، بل مطلق الحكومة للفقيه الجامع للشرائط، وقرر بأن من الصحيح القول بأن منصب الحكومة والقضاء ونظراً لأهميته وبلحاظ مناسبات الحكم والموضوع، لا يصلح إلا للفقيه، وليس للفرد العامي^(٢٣).

وقد ذكر الشهيد الصدر، بأن الشيخ محمد جواد مغنية من الذين شرحوا هذا البعد من أبعاد الاجتهاد على نحو واف في كتابه المشهور «فقه الامام الصادق عليه السلام». ويمكن ملاحظة نماذج من ذلك في بعض استنباطاته، ومن ذلك قضية عدم حصر الاحتكار في السلع المذكورة في الروايات، والقول بتمليك المعاملة المعاطاتية و... الخ. يقول الشهيد الصدر: إن رأي الشيخ مغنية هو أن النص لو كان خاصاً بالعبادات، فينبغي فهمه على أساس اللغة واللفظ وحسب. أما إذا كان عائداً الى مساحة واسعة من الحياة الاجتماعية، كمساحة المعاملات مثلاً: فهنا سنكون أمام الفهم الاجتماعي للنص، ويمكن تعميم الحكم بحسب المصالح والمناسبات المنبثقة عن طبيعة الموضوع، والتجربة المشتركة، والذهنية الواحدة للبشر ... وهذا بحد ذاته فرع من فروع حجة الظهور، ولذلك فهو عند العقلاء حجة، وليس من سنخ القياس الباطل غير المنصوص. وبالتالي فهو يعتبر أن من ثمرات القاعدة المذكورة امكانية الاستفادة العامة من الاسئلة والاجوبة الخصوصية بين الائمة عليهم السلام وبعض الاشخاص والواردة في بعض الروايات^(٢٤).

٢- إلغاء الفارق (الخصوصية)

في بعض الاحيان يسأل المعصوم عن شيء خاص، أو أنه يكون في ظروف معينة تجعل حديثه خاصاً بفرد معين، أو حالة خاصة من المصاديق الكثيرة لموضوع عام. وهنا سنكون أمام احتمالين:

- ١- أن يكون الحكم خاصاً بتلك الحالة المعينة.
- ٢- أن تكون تلك الحالة مجرد مثال، ولا يكون الحكم محصوراً فيها، وإنما أراد المعصوم وضع قاعدة كلية عن طريق إصدار الحكم على أحد مصاديقها. ومن علامات القابلية الفقهية للفقيه قدرته على الفرز الدقيق بين هذين الصنفين من الاحاديث. وللمثال؛ جاء في الروايات أنه من أجل تطهير البئر ينبغي نزع الماء منها بالدلو (وجوباً أو استحباباً)،

ومع ذلك أفتى العلامة الحلبي في القواعد^(٢٥) بكفاية نزع البثر بأية وسيلة سواء كانت دلواً أو غيره، بالمقدار المذكور في الروايات، وذلك نظراً لعدم دخول الدلو في الحكم. وكذلك جاء في الروايات أن اللباس يتنجس إثر وقوع الماء المتنجس عليه ... وهنا يمكن عبر إلغاء الخصوصية، الحكم بتنجس البدن عن طريق وقوع الماء المتنجس عليه، والمتيقن من وجود ملاك في مثل هذا النوع من الاتصال بين الماء المتنجس وأي شيء^(٢٦). وجاء في القرآن الكريم ﴿أحل الله البيع﴾^(٢٧) فهنا نظراً لوجود الالف واللام الدالة على الاستغراق (كل معاملة كانت تسمى بيعاً في زمن نزول الآية) يمكن الحكم بحلّة كل أنواع هذه المعاملات. إذ يمكن استفادة ذلك من الإطلاق في الآية الكريمة، وبإلغاء مزيد من خصوصيات البيع، يمكن تعميم الآية على كل أنواع العقود التي تسمى بيعاً، أي التي تتوفر فيها أركان البيع، حتى لو كانت حسب الظاهر غير شائعة في زمن نزول الآية^(٢٨).

٣- تفكيك الحثيات (شم الفقاهة):

في بعض الأحيان يبدو الحديث المؤدي إلى استنباط الحكم، عاماً في ظاهره، وشاملاً بحسب الظهور البدوي لحالات كثيرة من المصاديق المختلفة للموضوع، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار مباني الفقهاء الذين يرون الحكم منصباً على طبعي الموضوع على نحو القضية الحقيقية. ولكن التدقيق في القرائن الجانبية للحديث، من قبيل؛ هل الحكم صدر على عنوان يقارن الموضوع، أم على الموضوع بما هو موضوع؟ يقودنا أحياناً الى الفرز بين العنوان والمعنون أو القيد والمقيد. إذن فقد تعيّن ملاك الحكم. وإذا سلب القيد والعنوان من الموضوع في حالة خاصة، أي في وضع وزمان معين، فيمكن سلب الحكم عنه أيضاً. فمثلاً لو اعتبرنا في أحاديث تحريم الشطرنج أن عنوان وقيد آلة القمار ملاك في التحريم، فبالطبع حينما لا يصدق هذا العنوان على الموضوع في زمان أو مكان ما، فلن يكون هنالك مناط للحرمة^(٢٩)، ولن يصدق على الشطرنج حكم التحريم. وكذلك إذا رجعنا الى ظاهر الأحاديث الدالة على حرمة بيع الدم وبقية النجاسات، ومن دون الأخذ بنظر الاعتبار المبدأ العام القائل بأن الشيء الذي ليست فيه منفعة محللة يعد - حسب حديث «تحف العقول» - من المكاسب المحرمة، فستكون النتيجة أن بيع وشراء الدم محرم حتى في زماننا هذا. ولكن مع تفكيك وفرز العنوان والمناط عن المعنون والمقيد، سيكون من الجائز بيع وشراء الدم وما إليه^(٣٠).

ومن الحالات الأخرى التي يمكن فيها إلغاء عمومية بعض الأحاديث عبر التدقيق فيها، تفكيك الحثيات المختلفة للمعصومين عليهم السلام عند صدور الحديث عنهم. فالمعصومون حين يسألون يكون مقصدهم أحياناً إجابة السائل. ومع الأخذ بنظر الاعتبار كل واحد من هذه الجوانب، سيختلف استنباطنا من الأحاديث. فمثلاً إذا كانت قاعدة «لا ضرر» قاعدة حكومية صرفة، سيقصر تطبيقها على حيز معين^(٣٠). وإذا كانت ذات طابع شخصي محض سيكون لها حيز آخر. وإذا كانت قاعدة عامة فسيوسع حيزها التطبيقي بطبيعة الحال. وكذلك إذا كان المعصوم قد أصدر حكمه بتحريم إحتكار بعض السلع باعتباره حكماً حكومياً ومن باب «قضية في واقعة» فستكون له آثار تختلف عن آثاره فيما لو كان قد صدر كحكم عام، أو ما يسمى بالأحكام الأولية الدائمة^(٣١).

مناهج اكتشاف المناط للقاعدة الكلية

لاكتشاف القواعد الكلية في الشرع هناك عدة طرق:

- ١- الاستفادة من نص الآيات وأحاديث المعصومين عليهم السلام والعقل و وللتمثيل نذكر قاعدة نفى السبيل المستقاة من الآية ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ وقاعدة «لا ضرر» المستفادة من أحد الأحاديث الشريفة، وقاعدة «نفى الحرج» المستفادة من العقل، وقاعدة «الصحة» التي يمكن استنتاجها من بناء العقلاء.
- ٢- اكتشاف المناط الملاحظ في أحكام متعددة، والمفضي بالطبع الى قاعدة كلية. وبحسنا هنا حول سبيل اكتشاف مثل هذه المناطات أو الملاكات. وفضلاً عن السبل والمناهج المذكورة (العقل وبناء العقلاء) لدينا المناهج التالية^(٣٢):

- ١- الاستقراء.
- ٢- وحدة طريق المسالتين.
- ٣- انتزاع روح النص (قصد المُننّ أو شَمّ الفقاهة).
- وفيما يلي شرح مبسّط لكل واحد من هذه المناهج:

١- الاستقراء:

كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر أول من طرح الإستقراء بشكل منظم منطقي مدوّن، بغية أن يحتل مكانه في علم أصول الفقه^(٣٣) وذلك في كتابه «المعالم الجديدة

للاصول»^(٣٤)، وجعل له مدخلاً خاصاً الى جانب باقي العناوين الاصولية. وفي الحلقة الثانية من حلقات الاصول^(٣٥) اعتبر الاستقراء أحد الطريقتين العقليتين لاكتشاف مناهج الاحكام، وبحثه على هذا الأساس.

يعرف الشهيد الصدر الدليل الاستقرائي، بأنه الدليل القائم على أساس قرائن ناقصة، لكنه يستمد قوته من اجتماع هذه القرائن^(٣٦). ويعتبر التواتر من أقسام الاستقراء. ففي التواتر يعد ازدياد الرواة (وهم بمنزلة القرائن) سبباً لتمتين اليقين بالرواية التي ينقلونها، حتى نصل الى درجة العلم. ثم يرى رحمه الله أن أساس الاستقراء والدليل الاستقرائي هو حساب الاحتمالات، ويشرح درجة صدق الحديث وقوته نتيجة اجتماع القرائن على أساس من قوانين الاحتمالات. ويقول بأن الدليل الاستقرائي له دوره في الاحكام على صعيدين؛ الاستقراء المباشر والاستقراء غير المباشر.

والاستقراء المباشر (الاستقراء في الاحكام) الذي يهمننا في بحثنا هذا، هو عبارة عن دراستنا لنماذج كثيرة من الاحكام الشرعية، واستنتاجنا بانها مشتركة من حيث الجهة والملاك، وهذا ما ينتهي بنا الى اكتشاف قاعدة كلية في الشريعة الاسلامية^(٣٧). والمثال الذي يضربه الشهيد الصدر لمثل هذا الاستقراء هو استفادة صاحب الحقائق من الاحكام المختلفة لاستنتاج قاعدة «معذرية الجاهل» في الشريعة الاسلامية. فمن حالات جزئية مختلفة في ابواب الصلاة والصوم والنكاح والحدود و... الخ استطاع صاحب الحقائق الوصول الى هذه القاعدة الكلية. إذن بالرغم من أن كل حالة جزئية هي بمفردها قرينة ناقصة، لكن اجتماعها في ضمير الفقيه يزيد من احتمال القاعدة العامة، وبازدياد القرائن اكثر تتجذر ثقة الفقيه بالقاعدة اكثر^(٣٨).

والمثال الآخر هو القاعدة التي يستنبطها الشهيد الصدر ذاته في مجال الاقتصاد الاسلامي، بالمضمون التالي: «استثمار الثروات الطبيعية أساس وسبب ملكيتها»، وقد استفاد رحمه الله هذه القاعدة من الاحكام الدالة على ضرورة إحياء الأرض من أجل ملكيتها، وكذلك سببية العمل والاستثمار في المناجم لا امتلاكها (امتلاك المناجم)، وأيضاً العلاقة السببية بين حفر البئر وامتلاكها^(٣٩).

ومن كل هذا نستنتج أن الاستقراء هو حجة بالعرض، شأنه في ذلك شأن الشهرة والإجماع، أي أنه ليس حجة في ذاته. ولكن السؤال هنا؛ هل الاستقراء يصبح حجة حينما يفيد اليقين فقط، أم أنه يمتاز بالحجية حينما يفيد الظن الاطمئناني أيضاً؟ يقرر

الشهيد الصادر في الحلقة الثانية من حلقات الأصول أن الظن الاطمئنان كالحجة القاطعة. فإذا أردنا مناقشة درجة وثوق الدليل العقلي من بين وسائل الإحراز الوجداني، سنكون أمام ثلاث درجات؛ ١- القطع، وهو حجة بذاته ٢- الظن، وهو عموماً وبشكله المطلق ليس حجة ٣- الظن الاطمئنان، والذي إذا اعتبرناه بمنزلة القطع (له حجية ذاتية عقلية تنجزية وتعذيرية) فسيكون بمنزلة الحجة، وإلا احتجنا في حُجَّتِهِ إلى دليل، وفي هذه الحالة سيكون دليلنا السيرة العقلائية التي يمضيها تقرير المعصوم. ففسيرة العقلاء كانت دائماً أنهم يتعاملون مع الظن الاطمئنان تعامل القطع^(٤٠). واستخدام مثل هذا المنهج يحتاج فضلاً عن المعرفة الروائية الواسعة، إلى إحاطة بمختلف أبواب الفقه، ورؤية شمولية للفقه والشرعية الإسلامية.

٢- وحدة طريق المسألتين

أحياناً، يستفاد من النصوص أو الأحكام الشرعية أن الشارع المقدس ينظر لموضوعين فقهيين بمنظار واحد. في مثل هذه الحالة يقال: إن طريق المسألتين واحد، وحكم إحدى المسألتين يصدق على الثانية^(٤١). وللتوضيح نقول: إن المُقنَّن عندما يضع القانون، يجعل أحياناً ترتيباً خاصاً بين موضوعين، بحيث ينطبق حكم أحدهما (باعتباره أصلاً) على الثاني (بإشارة من الشارع أو المُقنَّن نفسه). ومن قبيل هذا يمكن ذكر التبعية والبديلة وعموم المنزلة. كما يمكن ملاحظة ذلك في تابعة اللوازم العرفية للبيع والتمن بالنسبة للمبيع والمُتمن، وبديلة الثمن بالنسبة للمُتمن، وإحقاق حكم المطلقة الرجعية بحكم الزوجة غير المطلقة. وفي أحيان أخرى، لا يقيم الشارع ترتيباً بين الموضوعين، وإنما يجعلهما على عرض بعضهما، وفي مستوى بعضهما، فهو مثلاً يعتبر سرقة المال من القبر كسرقة من حرز الإنسان الحي، وبالتالي فإن الحد الشرعي سيكون بالنسبة للحالتين واحداً. أو في المجال القانوني، يعتبرون الشخصية الاعتبارية في مستوى الشخصية الطبيعية. وما إلى ذلك من الأمثلة على وحدة طريق المسألتين^(٤٢).

في متن اللمعة وشرحها، جاء حول وجوب القسم مع البيّنة، في الشهادة على الميت والطفل والمجنون: أن النص والاتفاق وارد بالنسبة للميت فقط. لكن الحكم يشمل الغائب والطفل والمجنون، ويشركهم في علة الحكم المشار إليها في النص «إنه لا لسان له للجواب» وربما لو كان الميت حاضراً لدحض البيّنة، مما يوجب على المدّعي

القسم . وهذا التعميم والاستنباط لمناط الحكم ناجم عن وحدة طريق المسألتين ، وهو ليس من باب القياس ^(٤٣) .

مثال من القانون ؛ بموجب القانون المدني تعتبر العقود الخصوصية التي لا تتناقض بصراحة مع القانون ، نافذة . ومصدر وسبب هذه المادة القانونية هو حرية إرادة الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم . ومثل هذا المناط يمكن أن يلاحظ في الإقاعات أيضاً . فيمكن القول : إن كل إقاع نافذ ما لم يخالف القانون ^{(٤٤)(٤٥)} .

٣- شم الفقاهة ؛ انتزاع روح النص والقانون ووعي مذاق الشريعة

يعود المزج بين العناوين أعلاه ضمن عنوان واحد الى تقاربها وتلازمها وتلاحمها مع بعضها . وأصلها هو تشخيص ما هو بالذات عما هو بالعرض ، والأصول عن الفروع ، والغايات عن الوسائل ، والبواطن من الظواهر في الأحكام الشرعية . وبالطبع فهذه ليست مهمة سهلة ، بل تستلزم إحاطة شاملة بكل الاسلام ، ولاسيما في مجاله الفقهي . وحسب تعبير صاحب الجواهر تحتاج أيضاً الى نفس عارية من الهوى وزاهدة في الدنيا . كما أن الحقوقيين اعتبروا روح القانون أساساً لاقتراح مواد قانونية جديدة (وبدل روح القانون يمكن استخدام عبارة المصالح والدوافع التي دفعت المُنَّ إلى وضع القوانين) ، واكدوا على صعوبة بلوغ هذه الدرجة حتى على صعيد القوانين الوضعية والمواضعات البشرية . لكن هذه الصعوبة لا تعني الاستحالة أو الامتناع سواء في مجال القوانين الوضعية أو الشريعة السماوية . والدليل على ذلك إنجاز مثل هذه المهمة من قبل كبار الفقهاء . وللمرحوم كاشف الغطاء مقولة في أسلوب العلم بمراد الشارع في المقدمة التاسعة والعشرين لكشف الغطاء ، تفيد أن مراد الشارع من أحكامه يمكن أن يُعَلَّم إما بتصريحه ، أو من تتبع أقواله وأفعاله حسب الأولوية ، أو بتقريح المناط والقياس المنصوص العلة . ثم يقدم رحمه الله أسلوباً آخر بالنحو التالي : «وكذا ما يتقدح في ذهن المجتهد من تتبع الأدلة بالانبعاث عن الذوق السليم والادراك المستقيم بحيث يكون مفهوماً له من مجموع الأدلة ، فإن ذلك من جملة النصوص ، فإن للعقل على نحو الحس ذوقاً ولمساً وسمعاً وشمّاً ونطقاً من حيث لا يصل الى الحواس فاعتبار المناطق والمفاهيم والتعريفات والتلوينات والرموز و ... مع عدم ضعف الظن من مقولة واحدة إذ ليس مدار الحجية إلا على التفاهم المعبر عرفاً» .

وثمة أمثلة كثيرة على أن الفقهاء يستعملون فضلاً عن مناهج الاستنباط الدارجة رؤيتهم العامة لروح الاسلام ومناطق وملاكات القوانين، وشمهم الفقهي للوصول الى مقاصد الشارع ومذاق الشريعة وروح النص وملاكات الاحكام، من ذلك أن فقيهاً يرى إلقاء سهم الامام المنتظر عليه السلام في البحر زمن الغيبة الكبرى خلاف الذوق الفقهي^(٤٦)، وفقيهاً آخر يعمم مقبولة عمرو بن حنظلة وينقل بها من القضاء إلى الإفتاء أو حتى إلى الولاية والحكومة^(٤٧)، أو يرى أن قاعدة «لا ضرر» تعود الى الحكومة والفقهاء الحكومي، وتعنى برعاية مصالح المجتمع بعامة^(٤٨)، أو أن مجتهداً يرى تصدي النساء للمرجعية والإفتاء خلافاً لمذاق الشريعة^(٤٩)، وعالملاً آخر يعتبر في استعمال القرعة في الشبهات الحكمية تعارضاً مع الدين^(٥٠)، وفقيهاً يعتبر استعمال المرجحات الاستحسانية كالثروة والمدنية وكون الانسان حراً أو مسافراً أو ... بدل القرعة في الفقه، مما يستلزم ظهور «الفقه الجديد»^(٥١) وآخر يرى مبدأ «لا محدودية ولا مشروعية الملكية» منافياً لروح العدل الإسلامي^(٥٢)، وعالملاً إسلامياً آخر يعتقد أن الملكية الشخصية لوسائل الانتاج الكبرى تتناقض والرؤية الاسلامية، لما يستتبع ذلك من ملكيات فاحشة^(٥٣)، وفقيهاً يذهب الى أن التعزيرات في الشريعة الاسلامية مهمتها التهويل فقط^(٥٤) (ردع الناس وإرعابهم للحيلولة دون ارتكابهم المعاصي)، وآخر يراها (التعزيرات) من صلاحيات الحاكم، وليست أحكاماً ثابتة مئة بالمئة^(٥٥)، و ... الخ.

لكن المهم هو ترتيب ضوابط لهذا الاسلوب، وهذه عملية رغم صعوبتها، لكنها ستكون قيمة ومفيدة للغاية.

ومن سبل تحقيق هذا المشروع، فتح بحث فلسفة الاحكام ومناطقها، في كل باب من أبواب الفقه، وكذلك القواعد المستخلصة حول الموضوعات والاحكام الخاصة بذلك الباب الفقهي، والسعي لاقتراح (تقديم أو تنظيم) هذه القواعد على أساس الاستقراء وباقي أساليب الاستنباط، وبالتالي السعي لتقديم نظرية فقهية حول القضايا الكلية في الفقه (مثل نظرية العقد أو نظرية الارادة أو نظرية الضمان).

الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله يرى الاجتهاد سعيّاً عقلاً (فضلاً عن أنه تحصيل علمي وتطبيق للعلوم) لتطبيق الأصول الكلية بالأخذ بنظر الاعتبار الظروف الاجتماعية للازمنة والامكنة المختلفة، واستخداماً صحيحاً للقواعد الفقهية والاحكام الثانوية المتوفرة في نصوص الشريعة من ناحية، وانتزاع القواعد الكلية واستخدامها من ناحية أخرى،

ويعتبر كل ذلك من الأدلة على مرونة الاسلام في مجاله التطبيقي عبر الزمان والمكان، ومن أسباب قوته وكفاءته في إدارة المجتمع وقيادة الإنسان في كل عصر ومصر، ويقول حول تلك القواعد: «في جسد الشريعة ثمة لفائف وإتواءات جعلتها خالدة معقولة ومرنة، فقواعد من قبيل مبدأ نفي الضرر، ونفي العسر والخرج، وتقديم الأهم على المهم وصلاحيات الحاكم ... وبالتالي مبدأ الاجتهاد هي مجموعها من السبل التي يمكن بواسطتها دفع الضرر والخرج للذين قد يعتريان الفرد أو المجتمع نتيجة تطبيق المبادئ الاسلامية الثابتة».

ويقول حول سعة الامكانيات لاستخدام مصادر الشريعة لتطبيق القواعد الاخرى: «إن مبدأ العدالة الاجتماعية رغم كل أهميته أغفِلَ في فقهننا. ففي الوقت الذي حصلنا من الآيات ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ و ﴿أوفوا بالعقود﴾ على عموميات فقهية، لكن كل ما نراه من تأكيد القرآن على العدالة الاجتماعية، لم يتمخض عن قاعدة أو مبدأ عام في الفقه ... وهذا ما أدى الى ركود التفكير الاجتماعي لدى فقهاءنا»^(٥٦).

ويشير في موضع آخر إلى أهمية متابعة مبدأ العدل في الأصول والفروع قائلاً: «لو يتابع السبيل الذي فتحته «العدلية» ويحصل الاهتمام بأسس الحقوق الاسلامية، ستغدو الكثير من الآيات التي لا تعتبر الآن من آيات الاحكام، آيات احكام ... إن التنكّر لأصل العدل، وتأثير هذا التنكر على الافكار، حال دون تطور الفلسفة الاجتماعية للاسلام وارتكازها على قواعد عقلية وعملية متينة ومشاركتها في الفقه كدليل وموجه ... والنتيجة هي ظهور فقه غير متلائم مع سائر الأصول الاسلامية، وبعيد عن مبادئ وأسس الفلسفة الاجتماعية للاسلام. ولو كانت حرية الفكر والتفكير قد استمرت، ولم يتفوق السنة على أهل العدل، ولم تحل بالشيعة كارثة «الإخبارية» لكانت لنا اليوم فلسفة اجتماعية مدونة، وكان فقهننا قائماً عليها، ولما نصل الى ما وصلنا إليه من تناقضات وطرق مسدودة»^(٥٧).

وفي كتاب «منطق الحقوق» نجد شكلاً آخر من الاعتماد على شم الفقهاء في استخلاص القواعد الكلية. في هذا الكتاب يقيم المؤلف الأدلة العقلية والنقلية على مبدأ المساواة^(٥٨) ويعدد بعض النتائج المتمخضة بالنحو التالي^(٥٩):

أ - دحض تبريرات الحصانة الحقوقية لفئة معينة من الناس.

ب - مبدأ التعامل المتبادل في العلاقات بين الدول.

ج- صحة شروط الحكومة كاملة الوداد .

د - إلغاء المحاكم الخاصة .

هـ - إلغاء التمييز السياسي .

و- أن يكون خط القعر في الأنهار وأواسط القمم معياراً لرسم الحدود بين البلدان .

ز - إلغاء التمييز ومنح امتيازات متساوية للمواطنين والأجانب .

كما فتح المؤلف باباً جديداً تحت عنوان «وجهة نظر جديدة» يمكن اعتباره من تقريعات شَم الفقاهة . إن وجهة النظر الجديدة هذه والتي يمكن أن يكون مصدرها الاستقراء أو المفاهيم الفقهية غير المتجانسة أو مجرد الحدس الفقهي ، تمتاز بخصوصية إقناعية قوية ، بحيث يمكن في بعض الأحيان نحت نظرية بأكملها على أساس وجهة النظر الجديدة هذه تدلل الكثير من المشكلات الفقهية^(١٠) .

استنتاج :

من أساليب ظهور التحولات في الفقه والأحكام ، تغير مصداقية الأحكام بالنسبة لأحدى القواعد الكلية . لأننا وجدنا للقواعد العامة والعناوين الثانوية في الاسلام دور السيطرة والتعديل ، وبحسب الظروف المختلفة ، يمكن على أساس ملاك القواعد الفقهية ، إخراج شخص أو عمل أو علاقات فردية أو اجتماعية معينة من دائرة قاعدة معينة وتصنيفها ضمن قاعدة أخرى^(١١) . مضافاً الى أن اكتشاف قاعدة جديدة يتأتى عبر الاستقراء أو شَم الفقاهة أو وجهة نظر جديدة للمسألة (مثل قاعدة العدالة) من الطبيعي أن يستتبع تغيراً في بعض الفتاوى ، وأحياناً تغيراً في هندسة ونظام الحكم الفقهي (في الأمور غير العبادية) .

مناهج اكتشاف النظام ومناطه

إن اكتشاف نظرية عامة للأحكام والقواعد الفقهية الاسلامية ، واستنباط نظام كليّ لطائفة من الأحكام الشرعية في باب أو أبواب متقاربة من الفقه ، أقول : إن مثل هذه المشاريع ليست عميقة الجذور في تاريخ الفقه الجعفري . وحسب تعبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر فإن أذهان فقهاءنا ظلت مستأنسة بفقه ذي طابع فردي جزئي ، ولم تلتفت إلى الفقه الاجتماعي ذي السمة الشمولية المنظمة . أما فقه أهل السنة فإنه وبسبب

تعامله الطويل مع مشكلات الحكومة وقضايا المجتمع واحتكاكه بالانظمة القانونية المنافسة له من خارج المجتمع الإسلامي، توصل قبل عدة عقود الى نتيجة مفادها أنه من أجل التوفر على مجموعة فقهية وقانونية نافعة، وتنظيم دراسات مقارنة بين القانون الوضعي والشرعية، ينبغي المبادرة الى انتزاع وتدوين انظمة حقوقية مختلفة في المجالات الاقتصادية والجزائية والسياسية و... الخ^(٦٣). بينما في فقه الإمامية لم تتضح أهمية هذا الموضوع إلا في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة. وكان لهذا التأخر سببان:

الاول: تحدّي الانظمة السياسية والاقتصادية والحقوقية المختلفة للنظام الاسلامي، ونموذج ذلك تحدي الانظمة الاشتراكية والرأسمالية للنظام الاقتصادي الاسلامي، أو تحدي النظم الليبرالية لنمط الحكومة الإسلامية، وما إلى ذلك من التحديات.

الثاني: قيام الحكومة الاسلامية خلال هذه الفترة مما استلزم بالطبع إجابات عن مشكلات الانسان المعاصر في المجالات المختلفة.

وعلى هذا الصعيد تكتسب جهود الامام الخميني والشهيد الصدر والشهيد مطهري أهمية خاصة في الفقه الشيعي^(٦٤). فلقد طرح الامام الخميني النظام السياسي الاسلامي في إطار ولاية الفقيه (قبل انتصار الثورة الاسلامية)، وتناول الفقه الحكومي ومصلحة النظام السياسي الاسلامي (بعد انتصار الثورة). كما بادر الشهيد مطهري الى مناقشة موضوع الاسلام ومتطلبات العصر، واعتبر الاجتهاد طاقة إسلامية محرّكة باتجاه تلبية هذه المتطلبات. أما الشهيد الصدر فقد طرح مباحث منهجية أصولية مدوّنة حول اسلوب استخلاص النظام في الفقه الاسلامي، واستخدامه لوضع نظام اقتصادي في الاسلام... وقد كان لهؤلاء بمشاريعهم هذه سهم وافر في افتتاح مرحلة جديدة من المراحل التاريخية للفقه الشيعي. وبما أن الشهيد الصدر هو الوحيد من بين هؤلاء من قدّم أسلوب اكتشاف النظام بشكل منهج دقيق، فلا بأس هنا من عرض خلاصة لمنهجه في هذا الباب^(٦٥).

منهج الشهيد الصدر في اكتشاف النظام:

النظام من وجهة نظر الشهيد الصدر عبارة عن ايجاد أسلوب لتنظيم الحياة الاجتماعية في المجالات الاقتصادية والسياسية والتربوية و... وذلك على أساس معين خاص. فالنظام الاقتصادي مثلاً هو السبيل لتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع طبقاً لمبدأ

العدالة. إذن، النظام يطرح الاهداف والقيم والخطوط العامة والتفصيلية لمختلف أبعاد الحياة الانسانية. ويعتقد الشهيد محمد باقر الصدر أنه فضلاً عن الأدلة الخارجية (كالدلة على حاجة البشر الى الدين وبعث الانبياء) فإن الأدلة الداخلية أيضاً (أدلة من داخل الدين) كالأحاديث المؤكدة على شمول الدين لكل ما يحتاجه البشر (حتى أرش الخراش) تؤيد جميعها هذه الأطروحة. فحاجة البشر الى ثمار الحياة الاجتماعية والمعرفة بأسلوب تنظيمها هي بالطبع حاجة أعمق وأشد إلحاحاً. إنه يعتبر نظام الاحكام الاسلامية حالة أوسع من مجرد طرح الاهداف العامة والقيم الاخلاقية للنظام. ذلك أن الاسلام يتضمن الكثير من الخطوط العامة والتخوم اللازمة لتكوين وتطبيق نظام حياتي خاص به. ومن ذلك نظامه الاقتصادي الذي يعدد الشهيد الصدر بعض قواعده وأصوله الكلية^(١٥).

أسلوب اكتشاف النظام

في هذا الأسلوب نتعامل من ناحية مع المنطق الاستقرائي وحساب الاحتمالات (كسند للحجية) ومن ناحية أخرى نكون أمام منهجية فهم الاسلام ومعرفة اركانه ومفاهيمه (أي المعرفة العميقة الشاملة بالاسلام، وهو أمر فوق ما نسميه شم الفقهية). وعلى صعيد الاستقراء يرى الشهيد الصدر أن المواد الأولية التي ينبغي جمعها للاستقراء هي النصوص والاحكام والآراء الفقهية المنتشرة في مختلف تاليفات الفقهاء وعلماء الاسلام.

إذن فالخطوتان الرئيسيتان لتكوين النظرية تتمثلان في الوهلة الاولى بجمع وتشذيب النصوص والتعامل معها بالطريقتين التجزيئية والشمولية. وهكذا فإن النصوص تنقسم الى ثلاث فئات، من حيث صلتها بالنظرية التي ستكون لاحقاً في ذهن الفقيه:

- ١- النصوص الصريحة في تأييدها للنظرية.
 - ٢- النصوص الصريحة في عدم تأييدها للنظرية
 - ٣- النصوص غير الصريحة (في الموافقة أو عدم الموافقة). وفيما يتعلق بالفئة الأخيرة يحتاج فهم النص والكشف عن مضمونه الى كفاءة اجتهادية فائقة.
- وفي الوهلة الثانية يتم تركيب الحالات وتحليلها وتكوين نظرة كلية لانتزاع البنية الأساسية (وبتعبير الشهيد الصدر البناء العلوي) من خلال مجموع النصوص والاحكام،

ثم اكتشاف القواعد الكلية على أساس ذلك البناء العلوي .
وبما أننا سلّمنا ابتداءً بضرورة وجود نظريات وأنظمة في الفقه، فمعنى ذلك أن الاسلام دين كامل له أنظمتها المختلفة وقابليته على صياغة الانظمة، ودعوته الى اكتشاف هذه الانظمة في إطار الاجتهاد والتفقه . ومن ناحية أخرى لأن المنهج الاستقرائي قائم على حساب الاحتمالات فإن آراء الفقهاء ستكتسب قيمة إحصائية صرفة، من حيث تأييدها أو تعارضها مع النظرية المقترحة، وهكذا فإن الفتاوى المخالفة (في فقه الأحكام) لن تكون ذات طابع سلبي في فقه النظريات المتميز بمجال استنباطي أوسع .
إذن فالمنهج العام لاكتشاف النظريات عبارة عن اقتراح نظرية (بعد استقراء النصوص والأحكام) ودراسة ما يؤيد هذه النظرية وما يعارضها ثم إجراء حسابات الاحتمالات لتعيين درجة اليقين أو الظن الاطمئنان للنظرية . وتتوفر الحجية لهذا النظام عن طريق الاستدلال العقلي ؛ لأن الفقيه استند في هذا المنهج على الاستقراء الذي يلتزم أساليب دقيقة بعيدة عن الطريقة الانتقائية وما إليها من الطرق غير العلمية .

الثابت والمتغير في الأحكام

إن سر كفاءة الجهاز الاجتهادي في الاسلام وقدرة قيادته على توجيه الحياة الاجتماعية، يكمن من وجهة نظر الشهيد الصدر في التركيب المناسب بين هذين العنصرين (الثابت والمتحول) ضمن كيان واحد وباتجاه أهداف مشتركة . وهذا التركيب يحتاج ثلاثة أمور :

- ١- فهم العنصر الثابت .
 - ٢- فهم متطلبات وطبيعة كل مقطع من مقاطع الحضارة الانسانية .
 - ٣- تعيين صلاحيات وحدود تدخل ولي الأمر .
- وهو يرى أن مفهوم «منطقة الفراغ» يقع إسلامياً في سياق العنصر الثالث . فمنطقة الفراغ ليست نقصاً أو هوة في الشريعة، وإنما هي من نقاط قوة الشريعة ... حيث تُترك هذه المناطق (مناطق الفراغ) الى جانب الحكم الأولي والاصلي لتكون مجالاً لصلاحيات ولي الأمر، كي يملأها بالتشريعات والأحكام الثانوية . إذن فالحكومة تملأ الفراغ الذي تركته الشريعة تحسباً لمتغيرات الزمان والمكان . وحسب تعبير أحد القانونيين الإسلاميين : «إن السكوت المتعمد (والذي تؤيده روايات من قبيل : سكت عن أشياء لم

يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فأقبلوها - الوافي، ج ١، ص ٤٩) في نظام الحقوق الاسلامي، حول الخصائص الضرورية للحكومة يستتبع بالطبع «ساحات حقوقية حرة»، وحرية الارادة، أي أن الناس يملأون بأرائهم مواطن السكوت (من باب الحكومة لا من باب التشريع) وهذا تسهيل أخذ بنظر الاعتبار في النصوص بواسطة السكوت المتعمد، وهو من أسرار خلود الشريعة ومن مقتضيات قاعدة لا ضرر^(٦٦). فالساحات الحقوقية الحرة تترك يد السلطة التشريعية في المجتمع الاسلامي مبسطة. وهذه في الواقع خصوصية ايجابية تضاف إلى الاحكام الثانوية التي استخدمها ويستخدمها المسلمون، لكنها مع ذلك لا تلبي مقتضيات العصر الحاضر^(٦٧). إن الساحات الحقوقية الحرة التي كانت الى ما قبل سنوات غير معروفة، تبدو الآن حقيقة كبرى في عالم التقنين. فعلى هذا الاساس مثلاً يمكن التسليم بصحة المجالس التشريعية^(٦٨). وبالتالي فإن رسم الخطوط العامة لنظام من الانظمة يحتاج الى الامور الاربعة التالية:

- ١- معرفة التوجهات العامة للشريعة.
- ٢- فهم الاهداف المنصوصة للاحكام الثابتة.
- ٣- أخذ القيم الاجتماعية بنظر الاعتبار.
- ٤- فهم الاهداف المحددة لولي الامر، والتي تعين له مجالات إعمال ولايته.

الهوامش

- (١) الشهيد الصدر لم يستدل على جدوى هذه المنهجية في العلوم التجريبية وحسب (راجع الاسس المنطقية للاستقراء) بل استخدمها كذلك في شرح اصول الدين (راجع مقدمة الفتاوى الواضحة) وفي المباحث الاصولية والفقهية أيضاً (راجع اقتصادنا ص ٤٠٢ - ٤٢٩ والمعالم الجديدة ص ١٦١).
- (٢) راجع؛ الشهيد محمد باقر الصدر، بحوث إسلامية، مقالة: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ص ٨٠ - ٨٤.
- (٣) راجع حاشية الكفاية ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (٤) بحث الشهيد مطهري في كتابه «المقالات العشر» تحت عنوان «دور الرؤية الكونية للفقيه في فتاواه» يمكن أن ينير لنا الطريق في هذا المجال.
- (٥) راجع؛ الشهيد مطهري، الفصل الاول من الاعمال الكاملة، ج ٣، ختم النبوة، ص ١٥٣ - ١٧٩.
- (٦) رينه ديفيد، صاحب كتاب «الانظمة الحقوقية المعاصرة» ناقش فقه أهل السنة

(مثل الشرط المتأخر) بينما يستحيل هذا

الأمر في عالم الواقع .

(٩) المقصود بتحقيق المناط بالمعنى الأعم الذي

يشمل كل أنواع اكتشاف المناط، وليس

تنقيح المناط بالمعنى الأخص (في بحث

القياس) حيث تكتشف علة القياس

بالسير والتقسيم .

(١٠) يجب البحث عن سبب اختيار مثل هذا

التعبير في موضوع علة التشريع وعلة

التعميم (راجع: مناط الاحكام للملا نظر

علي طالقاني، ص ١٦) .

(١١) يمكن تقسيم الحكمة الى هذين القسمين

ايضاً، أي الحكمة الثبوتية أو المصلحة

المقصودة من قبل الشارع من تشريع

الحكم (من دون أن تكون مقصودة

بالذات) والحكمة الإثباتية أو المصلحة

التي تبيّن للمجتهد .

(١٢) ذهب صاحب الفصول هو الآخر الى

الفرز بين هذين النوعين من العلل تحت

عناوين؛ العلل المفعولة شرعاً والعلل

الحقيقية . واعتبر العلل المعروفة من النوع

الاول من العلل (راجع الفصول، فصل

في حجية القياس المستنبط العلة)

وتقسيم العلل الى علل تشريع وعلل

تعميم يمكن إرجاعه الى تقسيمها الى

علل ثبوتية وعلل إثباتية .

(١٣) القواعد، ج ١، ص ٣٩ . وقد ورد قيد

الانضباط لإخراج الحكمة من التعريف .

ولهذا لم يجعل الشارع الحكم دائراً بمدار

الحكمة . (راجع: الاصول العامة للفقه

المقارن، ص ٣١١) .

(١٤) المستصفى ج ٢، ص ٥٤ .

وأنظمتهم الحقوقية، واعتبر النزعة

الشكلية لهذا الفقه من عوامل انسجامه مع

الزمن، وضرب مثلاً من الحيل الشرعية

لتبرير الربا وما الى ذلك (راجع الكتاب

ص ٤٥٨ - ٤٦٠) . ويذكر صبحي

المحمصاني في كتابه «فلسفة التشريع في

الاسلام» براهين انصار الحيل الشرعية

ومعارضيتها، وينتهي الى أنها خلاف

قواعد مثل «الامور بمقاصدها» (راجع

الكتاب ص ٢٠٨ - ٢١٨) .

(٧) يمكننا التماس الجواب عن السؤال الاول،

من موقف الامام الصادق عليه السلام من

الشخص الذي أراد تحقيق العدالة

الاجتماعية واكتساب الثواب عبر السرقه

من الاغنياء والتصدق على الفقراء، ونهي

الامام له عن عمله هذا . كما نستطيع

تحصيل جواب السؤال الثاني من تأكيد

أئمة الدين على حفظ اهداف الاحكام،

والنهي عن الجمود على الظواهر

(وخصوصاً من تصدي الامام علي عليه

السلام للمارقين والقاسطين) .

(٨) لاشك أن المراد من العلة في الفقه

والاصول ليس المعنى الفلسفي للكلمة

(التأثير الوجودي أو الطبيعي) . إذ إن

الحكم الفقهي (مثل وجوب الوضوء أو

وجوب صيام القضاء) يمكن أن تكون له

عدة أسباب في آن واحد، بينما من

المستحيل حصول مثل هذا في العلل

والتعليلات الفلسفية (الواحد لا يصدر إلا

عن الواحد)، ثم إن تحقق السبب في الفقه

يمكن أن يكون قبل أو بعد أو مع

السبب . ويجوز تأثير المابعد في الماقبل

وبشكل متكرر مناسبات الحكم والموضوع كدليل من الأدلة. (راجع: البيع، ج ١، ص ١١٢ وج ٢، ص ٤٧٠، ج ٤، ص ١٨٥، ج ٥، ص ٣١٢، وص ٤٠٢، والطهارة، ج ١، ص ٣١٤ - ٣١٥، ج ٢، ص ٢٢، وكتاب الخل في الصلاة، ص ١٨١ وص ٢٢٤، والمكاسب، ج ٣، ص ١٥٣ وص ٢٦٣. واستخدمه أيضاً كجزء من الدليل، ودليل مساعد للأدلة الأخرى، راجع: البيع، ج ٤، ص ٣٠٤، ج ٢، ص ٤٤٤ والمكاسب، ج ١، ص ١٢٤، واستخدمه أحياناً كقرينة للتأكيد على المطلوب، راجع: الطهارة، ج ١، ص ١٢٩، ج ٢، ص ٢٤، ج ٢، ص ٤٣٩، وكتاب الخل، ص ٣٤).

- (٢٤) بحوث إسلامية، ص ٩٨ - ٩٩.
(٢٥) قواعد الأحكام (طبعة حجرية) ص ٦، وراجع أيضاً: المدخل، ص ١٨٧.
(٢٦) بحوث إسلامية، ص ٩٥.
(٢٧) مجلة «كيهان فرهنگي» السنة ١١، العدد ٨٨، ص ١٢ - ١٣ (حوار مع السيد البجنوردي).
(٢٨) صحيفة النور (صحيفة نور) ج ٢١، ص ١٥.
(٢٩) الامام الخميني، المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٧ و ٧١.
(٣٠) الامام الخميني، بدائع الدرر، ص ٨٨، وبحوث إسلامية للشهيد الصدر ص ٨٣ و ٨٤.
(٣١) راجع فلسفات إسلامية، مقالة الفقهاء والتجديد.

(١٥) نفس المصدر، ص ٧٢، وراجع كذلك ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

(١٦) اشترطوا أربعة أمور في العلة: ١ - أن تكون وصفاً ظاهراً وقابلاً للاكتشاف ٢ - أن تكون وصفاً منضبطاً ومعيناً، لا مشتتاً غامضاً ٣ - أن تكون مناسبة، أي مظنة لتحقيق الحكم. ٤ - أن لا يكون الوصف منحصرأ بالأصل، وإنما جائز السريان (راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٧٨).

(١٧) راجع: الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن. ص ٣١٠. ومن باب التشبيه، يمكن تشبيه استخدام السبب في القياس، بالبرهان الأعم من إتي ولي، وباستخدام العلة في البرهان اللتمي.

(١٨) الفرق بين موضوع الحكم ومتعلق الحكم، هو أن موضوع الحكم يطلق على الأعيان كالخمر والصلاة والغناء و ... ، بينما يطلق متعلق الحكم على أفعال المكلف كالشرب وإقامة الصلاة والإنشاد و ... وموضوع الحكم إما شرعي (مثل الصلاة) أو عرفي (مثل الغناء).

(١٩) قدّم الشهيد الصدر بحثاً مفصلاً في هذا المجال ضمن مقال بعنوان «الفهم الاجتماعي للنصوص في فقه الإمام الصادق عليه السلام» (راجع: بحوث إسلامية، ص ٩٠ - ٩٩).

(٢٠) مجلة «نقد ونظر» العدد الأول، ص ٨٧ - ٩٠ (حوار مع الشيخ معرفة).

(٢١) كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٧.

(٢٢) الوسائل، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢٣) استخدم الامام الخميني في آرائه الفقهية

- للاختبار وله معايير.
- (٤١) راجع ترمينولوجيا الحقوق، مادة «وحدة الطريق».
- (٤٢) راجع منطق الحقوق، ص ١٣٥٠ - ١٣٥٦ و ص ١٥٦٥، و «دانشنامه حقوقی» [الموسوعة الحقوقية]، ج ٤، ص ٥١٣.
- (٤٣) شرح اللمعة، باب الشهادات.
- (٤٤) «نقد ونظر» العدد الأول (حوار مع السيد حسن المرعشي) ص ٨٦.
- (٤٥) من كتابات الامام الخميني التي استخدم فيها هذه القاعدة؛ الطهارات ج ٢، ص ١٣١، وفي باب الضمان، البيع، ج ١، ص ٢٩٦، والانفصال، ج ٣، ص ٢٤.
- (٤٦) جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ٢٦٢.
- (٤٧) الكفاية، ص ٤٤٣، الرسائل للامام الخميني، ج ٢، ص ١٠٥، البيع، ج ٢، ص ١٠١.
- (٤٨) الامام الخميني، بدائع الدرر في قاعدة لاضرر، ص ١١٣.
- (٤٩) التنقيح، ج ٢، ص ٢٢٦.
- (٥٠) النائيني (اجود التقارير) ج ٢، ص ٤٩٤.
- (٥١) جواهر الكلام، ج ٣٨، ص ٢١٠، وج ٨، ص ١٨٧.
- (٥٢) اقتصادنا (المجلد العاشر من الاعمال الكاملة) ص ٣٧٣ - ٣٧٥.
- (٥٣) الشهيد مطهري، النظام الاقتصادي في الاسلام، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٥٤) مجلة «كيهان فرهنگي» حوار مع الشيخ معرفة، السنة ١١، العدد ٨.
- (٥٥) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢،

- (٣٢) بالطبع يجب أن لا ننسى أنه لا توجد حدود وتخوم دقيقة بين هذه المناهج الرامية الى انتزاع القواعد الفقهية، وغالباً ما يكون من الضروري استخدام منهجين أو أكثر منها.
- (٣٣) للاطلاع على الماضي التاريخي لاستخدام الاستقراء في اصول الفقه الشيعي راجع: «آينه پژوهش» العدد ٢٧، ص ٢٢ و ٢٣.
- (٣٤) المعالم الجديدة، ص ١٦١ - ١٦٥.
- (٣٥) الاعمال الكاملة، ج ٣ (الحلقة الثانية من الحلقات) ص ٥٤٤.
- (٣٦) المعالم الجديدة، ص ١٦٢.
- (٣٧) نفس المصدر، ص ١٦٢.
- (٣٨) نفس المصدر، ص ١٦٣.
- (٣٩) نفس المصدر ص ١٦٤. وفي اقتصادنا (ص ٣٩٥ - ٣٩٦) يؤكد أن اكتشاف قاعدة كلية يحتاج فضلاً عن جمع النصوص والاحكام وتصنيفها الدقيق، الى عمليات تركيب وتحليل هذه المواد الاولى، والنظر فيها نظرة تجزيئية وشمولية (النظر الى المفردات والنصوص الجزئية في ضوء الكل) ليمكننا عن هذا الطريق تكوين قاعدة عامة من تلك المفردات ومن مركبها.
- (٤٠) الحلقات، الحلقة الثانية (الاعمال الكاملة، ج ٣، ص ٤٦٤) ولا بد من الالتفات الى أن السند المنطقي والمعرفي لمثل هذه البحوث عند الشهيد الصدر هو نظرية الاحتمالات التي قدمها في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء، وقرر هناك أن الاستقراء أمر موضوعي وقابل

ص ٣٥٧.

المجموعة القانونية المسماة «مجلة الاحكام العدلية» في زمن العثمانيين، حيث حاول الفقهاء الحنفيون تصنيف كتاب يماثل القانون الوضعي المتداول وعلى النمط الحديث، وقد كان لهذا المشروع، وما أحاط به من شروح للقواعد وقوانين ومباحث تطبيقية دور مؤثر في دفع الفقه السني باتجاه ابداع النظريات. وكان لفقهاء وحقوقيين من امثال عبد الرزاق السنهوري والشيخ احمد الزرقاء سهم وافر في هذا المجال.

(٦٤) ثمة استثناءان حسب علم كاتب السطور من بين فقهاء القرنين الماضيين هما المرحوم الملا نظر علي طالقاني والمرحوم محمد حسين النائيني.

(٦٥) من أهم المصادر التي راجعناها في هذا الباب؛ اقتصادنا، المدرسة الاسلامية، الاسلام يقود الحياة، مقالة بعنوان «من فقه النص الى فقه النظرية» وتكتسب دراسة هذه المقالة أهمية كبيرة لدخولها في مباحث فقه النظريات، مجلة «قضايا اسلامية» العدد الاول بقلم: سلام زين العابدين.

(٦٦) الاسلام يقود الحياة (ج ٣، مجموعة الآثار) ص ٢٢ - ٢٤ و ص ٣١ - ٣٧.

(٦٧) منطق الحقوق، ص ١٢٦٠.

(٦٨) نفس المصدر، ص ١٣٢٩.

(٥٦) كتاب «الاسلام ومتطلبات العصر» ج ٢، ص ١٣٧ - ١٤١، الاعمال الكاملة ج ٣، ص ١٩٠، وكذلك: نظام حقوق المرأة في الاسلام، وكتاب الخاتمة.

(٥٧) لدراسة أسس الاقتصاد الاسلامي، راجع الشهيد مطهري، ص ٢٧، ولأجل دراسة أعمق لمبدأ العدل والعدالة الاجتماعية في الاسلام من وجهة نظر الشهيد مطهري، راجع نفس المصدر، ص ١٥٢ - ١٥٤ و ص ١٥٧.

(٥٨) نفس المصدر، ص ١٦٧ - ١٧٠.

(٥٩) منطق الحقوق، ص ١٣٠٨ - ١٣٠٩.

(٦٠) نفس المصدر، ص ١٣٠٩ - ١٣١١.

(٦١) نفس المصدر، ص ١٤٠٧ - ١٤٢٢، ويرى مصداق هذه المسألة في «نظرية إدارة العقد» التي استطاعت إزالة إشكالات عقود الوقوف مثل العقود الفضولية. كما يرى مبدأ التغيير والساحات الحقوقية الحرة من هذا النمط من النظريات.

(٦٢) فمثلاً في ظروف الاضطرار، يحللون أخذ الضرائب أو التصرف في أموال الآخرين بموجب قاعدة لا ضرر، أو تقديم الأهم على المهم، كما أن الكذب يكون جائزاً في ظروف الخطر بموجب قاعدة التقية.

(٦٣) من النماذج المهمة في هذا المجال تنظيم

الربا

دراسة فقهية قانونية تاريخية مقارنة

د. الشيخ عبد الهادي الفضلي*

أهمية دراسة الربا:

ترتبط أهمية البحث في موضوع الربا بما أثره ويؤثره من أفاعيل في الحياة الاقتصادية للناس، ذلك أنه أهم عامل في نشوء الاقطاع غير المشروع، وأقوى عامل في تكوين الرأسمالية غير المشروعة، اللذين هما السبب المباشر في وجود الطبقة الاقتصادية الواسعة بين أبناء المجتمع حيث تتجمع الثروة المالية لدى فئة قليلة من الناس عن طريق تعاملهم بالربا على حساب حرمان الآخرين من حقوقهم الطبيعية في تلکم الثروة وإبعادهم عن التمتع بها.

والجميع يعرف أن الرأسمالية الحديثة المتمثلة في الشركات المالية الكبرى والبنوك الربوية العالمية التي تدعم حكوماتها وتدعمها، هي السبب المباشر لوجود الاستعمار الحديث، الذي عانت منه الشعوب المعاصرة أقسى أنواع الحرمان، ومن ثم الاسترقاق المستور والآخر المكشوف.

كما أننا نعرف أن الاسلام تشريعاً وتطبيعاً حارب الربا الذي كان سائداً وشائعاً عند مجيئه بين أبناء المجتمع الجاهلي وفي العالم كله، وخرج من مقاومته له منتصراً بأروع انتصار، وأقام مقامه نظام البر والاحسان.

* عالم دين، وأستاذ في جامعتي الملك عبد العزيز بجده والجامعة الإسلامية في لندن.

وقد راع هذا الانتصار العظيم كبار المرابيين آنذاك، حيث هزموا أمامه أكبر هزيمة، فراحوا أمام أفاعيل بريق الذهب الوهاج ولمعان اللجين الخاطف للأبصار يتحسبون الفرص والمناسبات للعودة الى ماكانوا عليه من الاقطاع والرأسمالية غير المشروعين، وواتتهم السانحة يوم ضعف الكيان السياسي للمسلمين، ودخلت الجيوش الغربية الرأسمالية أوطانهم وسيطرت عليها، وللقوي حكم قاهر وجائر في مقدرات الضعيف ومصائره، فكان أن نقلوا إلينا أنظمتهم الاقتصادية، خاصة أنظمة القروض المالية التي تقر جواز التعامل بالربا.

وللأسف الشديد أننا لا نزال مرتين لانظمتهم المالية، إلا بصيص انطلاقة وئيدة الخطى لانشاء البنوك الاسلامية من غير دعم من الحكومات في البلاد الاسلامية لها الا ما رحم ربي، غير أننا ببركة الصحة الاسلامية وانتشار الوعي الاسلامي بين الشعوب المسلمة سوف نصل - بعون الله تعالى - الى استرجاع حياتنا المالية الاسلامية العادلة، نتعامل فيما بيننا، ومع الآخرين، على هدى نظام البر والاحسان بعيدين كل البعد عن اكل أموال الناس بالباطل عن ربا أو غيره.

من هنا رأيت أن أتناول موضوع الربا في دراستي الفقهية هذه بشيء من التطعيم والتجديد بما يربط واقع البحث بواقع الحياة، راجياً من الله تعالى التوفيق لذلك، أنه ولي التوفيق وهو الغاية.

التسمية :

كان هذا النوع من المعاملة يسمى قديماً في النصوص الدينية والوثائق التاريخية والوقائع المالية باسم (الربا) الذي يعني الزيادة على رأس المال بغير عوض مشروع، أو يسمى بما يقابله في اللغات الأخرى أمثال :

Usure بالفرنسية . Usury بالانجليزية . Usura بالاسبانية . Wucher بالالمانية . وأفادته الفارسية من العربية فهو فيها (ربا) أيضاً.

وأمسى الآن يسمى في لغة القانون والاقتصاد والمال : interest وترجم عربياً باسم (الفائدة) و(فائدة المال) و (فائدة رأس المال).

واشتهر استعمال كلمة (فائدة) حتى أصبحت في لغتنا المالية المعاصرة تترادف مع كلمة (ربا)، وحتى صارت المعاجم المزدوجة الحديثة تقابل كلمة (ربا) العربية بكلمة

(usury) وكلمة (interest) الانكليزيتين، كما في (معجم المصطلحات الدينية) للدكتور عبد الله ابو عشي المالكي والدكتور عبد اللطيف الشيخ ابراهيم.

التعريف

(في اللغة العربية):

قال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة): مادة ربي. رباً: «الراء والباء والحرف المعتل وكذلك المهموز منه يدل على أصل واحد، وهو الزيادة والنماء والعُلُو، تقول من ذلك: (ربا الشيءُ يربو) اذا زاد، و(ربا الرابيةُ يربوها) اذا علاها، و(ربا) أصابه الربو. والربو: عُلُو النَّفْس، قال:

حتى علا رأس يفاع^(١) فربا رقه عن أنفاسها وماربا

أي: رباها وما أصابه الربو.

والربا في المال والمعاملة معروف. وتثنيته: رَبَوَانٌ وَرَبِيَّانٌ ... وأما المهموز فالربأ والمربأة من الارض وهو المكان العالي يقف عليه عين القوم ...».

وفي (العين): «ربا الجرح والارض والمال وكل شيء، يربو ربواً اذا زاد. وربا المال يربو - في الربا - أي يزداد».

وذكر معني الزيادة لكلمة ربا بالاضافة الى معجم العين - فيما لدي من معجمات - كل من: (المغرب) و (المفردات) و (التعريفات). وزاد على الزيادة: النماء كل من (اللسان) و (القاموس) و (معجم الفاظ القرآن الكريم). وزاد على الزيادة: الفضل كل من (المصباح) و (المعجم الوسيط). وزاد في (النهاية) على الزيادة: الارتفاع. وفي (معجم مقاييس اللغة) - كما مررنا به - زاد على الزيادة: النماء والعُلُو. وفي (المحيط في اللغة) زاد عليها: الكثرة والنماء.

وكمأرايتَ، فكل المعاجم تلتقي عند معنى الزيادة، فالربا اللغوي - في معناه الذي يلتقي مع موضوعنا الذي هو الربا الاصطلاحي - هو: الزيادة. وبهذا عرفه الفقهاء لغوياً حتى قال السيد العاملي في (مفتاح الكرامة): «قد طفحت عباراتهم بأن الربا - لغة - الزيادة». وخصصه الراغب الاصفهاني في (المفردات) بالزيادة على رأس المال، قال: «والربا: الزيادة على رأس المال لكن خص في الشرع بالزيادة على وجه دون وجه».

(في الفقه):

قال ابن الاثير في (النهاية): «وهو في الشرع: الزيادة على أصل المال من غير عقد تباع». .

وفي (المعجم الوسيط): «والربا في الشرع: فضلٌ خالٍ عن عوض شرط لأحد المتعاقدين». .

وفي (التعريفات): «وفي الشرع: هو فضلٌ خالٍ عن عوض شرط لأحد العاقدين». .

وفي (معجم لغة الفقهاء): «الربا: كل زيادة مشروطة في العقد خالية عن عوض مشروع». .

وقال ابن البراج في (المهذب): «والربا محرم في شرع الاسلام، وهو: الفاضل من الشيئين إذا كانا من جنس واحد من المكيلات أو الموزونات». .

وفي (فقه القرآن) للراوندي: «والربا: هو الزيادة على رأس المال في جنسه أو مماثله. .

وذلك كالزيادة على مقدار الدين للزيادة في الاجل، أو كاعطاء درهم بدرهمين، أو دينار بدينارين». .

وفي (اصباح الشيعة): «الربا: هو التفاضل بين شيئين من جنس واحد من المكيل والموزون خاصة». .

وقال المحقق الحلي في (الشرائع): «وهو يثبت:

- في البيع، مع وصفين: الجنسية والكيل والوزن.

- وفي القرض، مع اشتراط النفع.

وضابطه: كل شيئين يتناولهما لفظ خاص كالحنطة بمثلها، والارز بمثله، فيجوز بيع المتجانس وزناً بوزن، نقداً، ولايجوز مع زيادة، ولا يجوز إسلاف أحدهما في الآخر على الاظهر». .

وفي (المسالك): «الربا - لغة - الزيادة، قال الله تعالى: ﴿فلا يربو عند الله﴾، وشرعاً: بيع أحد المتماثلين المقدرين بالكيل والوزن - في عهد صاحب الشرع أو في العادة - بالآخر، مع زيادة في أحدهما حقيقة أو حكماً... أو اقتراض أحدهما مع الزيادة، وإن

لم يكونا مقدرين بهما اذا لم يكن باذل الزيادة حريياً، ولم يكن المتعاقدان والدأ مع ولده ولا زوجاً مع زوجته .

وعلى القول بثبوته في كل معاوضة يبدل (البيع) بـ (المعاوضة) على احد المتماثلين ... الخ .

وقد يعرف بأنه : زيادة أحد العوضين المتماثلين ... الخ، ونظراً الى مناسبة المنقول عنه» .

وسياتي بيان الاختلاف في اختصاص الربا بالبيع أو عمومه لكل معاوضة، ما الملح اليه تعريف المسالك .

ويمكننا اختصار هذه التعريفات بالعبارة التالية : (الربا هو مبادلة المثل بمثله مع الزيادة في أحدهما مما يمكن وقوع التفاضل فيه)

(في الاقتصاد):

وعرف الربا في علم الاقتصاد الحديث بأحد قسميه الفقهيين الآتين - فيما يأتي - وهو ربا القرض، مما يدل على أن الربا اقتصادياً لا يتحقق إلا في الديون .

ففي (المعجم الوسيط) : «والربا في علم الاقتصاد: المبلغ يؤديه المقترض زيادة على ما اقترض تبعاً لشروط خاصة» .

ويعرفه المحامي نبيه غطاس في (معجم مصطلحات الاقتصاد والمال وإدارة الأعمال) بالتالي : «ربا Usury : في الأصل تعني الكلمة أية فائدة تدفع عن المال المقترض بغرض الاستفادة منه .

وفي الاستعمال الحديث تعني الكلمة أية فائدة تدفع عن المال المقترض بنسبة تزيد على النسبة التي يحددها الشرع أو القانون، أي أنها تمثل الربح غير المشروع الذي يكسبه الدائن من المال الذي يقرضه للغير» .

(في القانون):

وقانونياً يعرفه (المعجم القانوني) للفاروقي : «ربا، مراباة، أو مرابحة Usury : إقراض المال لقاء فائدة تتجاوز الفائدة القانونية مع توافر نية الربح الفاحش .

(قانون الإنجليزي قديم) : فائدة على دين ... جزاء يناله صاحب النقود نظير استعمال

الغير لها».

ويعرفه الدكتور جرجس جرجس في كتابه (معجم المصطلحات الفقهية والقانونية) تحت عنوان (فائدة) بقوله: «الفائدة: هي عبارة عن بدل إيجار رأس المال، أي التعويض الذي يحصل عليه الدائن لقاء إقراض ماله لفترة زمنية معينة. وتعطى الفائدة بنسبة مئوية تحسب على أساس المبلغ المدين». والربا في القانون - هو الآخر - يختص بربا القرض - كما هو في الاقتصاد الحديث - مع اشتراط توفر الدائن على الربح الفاحش.

التاريخ:

ارتبط نشوء نظام التعامل بالربا بنشوء تعامل الناس بالتجارة، سواء كانت على نحو مقايضة سلعة بسلعة أم على نحو معاوضة نقد بنقد. وبدأ هذا مع الحضارات الأولى أمثال حضارة وادي النيل، وحضارات وادي الرافدين.

ففي عهود الفراعنة بمصر انتشر الربا وشاع التعامل به شيوعاً بلغ فيه سعر الفائدة ٢٢٪. مما دفع الملك بوخوريس - من ملوك الأسرة الرابعة والعشرين - في القرن الثامن قبل الميلاد أن يضع قانوناً يحرم فيه الربا الفاحش.

وكانت الحكومات في دول العراق القديمة - أيضاً - تقوم بتحديد سعر الفائدة، فقد حددته حكومة الكلدان بـ ٢٠٪، وحددته الحكومة الآشورية فيما بين ١٢٪ و ٥٠٪، وحددته سلسلة أناتيشو السومرية بـ ٢٠٪ سنوياً إذا كان القرض بالدراهم.

كما أن الوثائق تشير إلى أن الربا كان معروفاً عند البابليين، وتعاملوا به، فقد نظمت شريعة حمورابي حوالي سنة ١٩٥٠ قبل الميلاد القرض بفائدة، فقد «ورد النص فيها على حالة شخص يدفع إلى آخر مبلغاً من النقود لاستثماره نظير عمولة».

وعرف الربا - أيضاً - «عند الاغريق وعند الرومان حتى إن الدائن كان له من السلطة ما يخول له استرقاق مدينه أو حبسه إذا لم يقم بالوفاء.

وهذا ما دعا افلاطون إلى المناداة بتحريم الربا اطلاقاً إذ جاء في كتابه (روح القوانين): (لا يحل لشخص أن يقرض أخاً ربواً)، وما دعا - أيضاً - أرسطو أن يعلن باستنكار الفائدة الربوية بقوله (ليس منطق أقوى من ذلك الذي يقرر أن أبغض الأشياء

هو الربا الذي يستدر الربح من المال ذاته) ... «.

«ولقد كان المحتاجون من اليونانيين حتى سنة ٥٣٥ ق. م يستدينون ويضعون أنفسهم رهناً تحت رحمة الاغنياء الدائنين، حيث كان نظام الرق سائداً، فلما جاء سولون نقل كثيراً من قوانين المصريين وألغى هذا النظام وأباح للدائن الاستيلاء على ارض المدين وثروته فقط دون التعرض لشخصه»^(٧).

إن هذا الذي ذكر ما هو الا إشارة الى بدايات التعامل بنظام الربا وعند غير العرب. والذي يهمننا - هنا - بيان نظام الربا الذي كان يتعامل به عرب الجاهلية، لماله من تدخل مباشر في فهم دلالات آيات الربا الواردة في القرآن الكريم - كما سيأتي.

يقول الدكتور جواد علي في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام) - ٧/ ٤٢١-٤٢٢ - وهو في معرض حديثه عن وسائل استثمار الأموال عند أهل الجاهلية - : «وفي جملة وسائل استثمار المال : الربا، وقد كان شائعاً بين أهل الجاهلية، كما كان شائعاً بين غير العرب».

وقد كان يسمى (لياطاً)، وجاء هذا في كتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لثقيف من عرب الجاهلية ينهاهم عن التعامل بالربا، ففي (لسان العرب) : «واللياط : الربا، سمي لياطاً لأنه شيء لا يحل ألصق بشيء، وكل شيء ألصق بشيء وأضيف اليه فقد أليط به، والربا ملصق برأس المال.

ومنه : حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أنه كتب لثقيف حين أسلموا كتاباً، فيه : وما كان لهم من دين إلى أجله فبلغ أجله فانه لياط، مبراً من الله، وأن ما كان له من دين في رهن وراء عكاظ فانه يقضي الى رأسه ويلاط بعكاظ ولا يؤخر.

واللياط في هذا الحديث : الربا الذي كانوا يُربونه في الجاهلية، ردهم الله الى أن يأخذوا رؤوس أموالهم، ويدعوا الفضل عليها».

وفي (المفصل ٧/ ٤٢٢) : «وقد اشتط أهل المال في الاستفادة من المقترضين، فتقاضوا منهم الربا الفاحش، وأحفوا في زيادته، وتشددوا في المطالبة برأس المال ورباه، ولم يمهلوا معسراً، ولم يتساهلوا في الاداء الى وقت الميسرة، الا اذا زادوا في الربا، وأخذوا ربا المال وربا الربا».

وهو ما أشار اليه الزبيدي في (التاج) - وهو في معرض تعريف (المعاومة) من مادة (عام) - بقوله : «أوهو (يعني المعاومة) أن تزيد على الدين شيئاً وتؤخره، ونص

للحياني: أن يحل دينك على رجل فتزيده في الأجل ويزيدك في الدين». وفي (كنز العرفان) للسيوري ٢/٢٥: «كان الرجل في الجاهلية إذا حل له مال على غيره وطالبه به يقول له الغريم: زد لي في الأجل حتى أزيدك في المال، فيفعلان ذلك ويقولان سواء علينا الزيادة في أول البيع بالربح أو عند الحل لأجل التأخير». وفي (المفصل ٧/٤٢٢) - أيضاً - : «وكان اليهود من أشهر المرابين في الحجاز، كما اشتهرت بذلك مكة والطائف ونجران ومواقع المال الأخرى من جزيرة العرب. وكان من عادة هؤلاء أنهم كانوا يحتسبون الربا الذي يستحق في آخر السنة، ولا يدفع للمرابي جزء من رأس المال، أي من المبلغ المقرض، فيؤدي الربا للسنة التالية على أساس المبلغ المقرض مع ربا، وإذا أجل دفع ربا هذا المبلغ الجديد المكوّن من المبلغ الأصل وربا، أضيف عليه فصار المبلغ المقرض وربا، ثم ربا المبلغين يعدّ جزءاً من القرض، ويطلب من المدين دفع الربا على هذا الأساس». وفي (أعلام الموقعين) لابن قيم الجوزية ٢/١٥٤: «الربا نوعان: جلي وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحریم الأول قصداً، وتحریم الثاني وسيلة. فأما الجلي فربا النسئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة. وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا مُعْدَمٌ محتاج، فإذا رأى أن المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس، ويدافع من وقت إلى وقت، فيشتد ضرره وتعظم مصيبتة، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده، فيربو المال على المحتاج من غير نفع يحصل له، ويزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لأخيه فيأكل مال أخيه بالباطل ويحصل أخوه على غاية الضرر». إلى تفاصيل أخرى وشواهد تاريخية، يقف عليها القارئ الكريم في التفاسير وجوامع الحديث، وأمثال كتاب (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) للدكتور جواد علي.

الحكم ودليله:

لاخلاف بين المسلمين في أن حكم الربا هو الحرمة، قال الشيخ النجفي في (الجواهر ٢٣/٣٣٢): «الفصل السابع في الربا المحرّم كتاباً وسنة واجماعاً من المؤمنين

بل المسلمين، بل لا يبعد كونه من ضروريات الدين، فيدخل مستحله في سلك الكافرين، كما يومئ إليه مارواه ابن بكير: (قال: إنه بلغ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أنه كان يأكل الربا ويسميه اللبا، فقال: لئن أمكنني الله منه لأضربن عنقه)، ونحوه وغيره.

وسنكتفي هنا أن نكون مع ما جاء من ذلك في القرآن الكريم من الآيات النازلة في خصوص الربا، وهي:

١- ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ البقرة: ٢٧٥

٢- ﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ البقرة: ٢٧٦ .

٣- ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾ البقرة: ٢٧٨ .

٤- ﴿فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ البقرة: ٢٧٩

٥- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ آل عمران: ١٣٠

٦- ﴿بظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ويصدّهم عن سبيل الله كثيراً . واخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً﴾ النساء: ١٦٠ و ١٦١

٧- ﴿وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾ الروم: ٣٩

هذه هي الآيات التي انزلت بخصوص التعامل بنظام الربا .

والذي يبدو منها أنها نزلت بعد إعلان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرمة الربا وانكاره على التعامل به، وذلك لأن لسانها لسان تنديد بواقع قائم وانكار عليه، وكالتالي:

- من الآية الأولى نفهم أن هناك مكابرة تمثلت بدعوى المرابين الموجدوين وقت نزول الآية الكريمة حيث قاسوا الربا على البيع من حيث اشتراكهما في الربح، فكما يقصد بالبيع الربح يقصد ذلك بالربا أيضاً، فلماذا يحل البيع ويحرم الربا؟

وهي - من غير شك - مغالطة يبررون بها استمرارهم بتعاملهم بالربا بعد تحريمه .
يقول سيد قطب في تفسيره للآية الكريمة من كتابه (في ظلال القرآن ٣/ ٣٢٧):
«ولقد اعترض المربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على تحريم الربا،
اعترضوا بأنه ليس هنا مبرر لتحريم العمليات الربوية وتحليل العمليات التجارية (ذلك
بأنهم قالوا: انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا).
وكانت الشبهة التي ركنوا إليها هي أن البيع يحقق فائدة وربحاً، كما أن الربا يحقق
فائدة وربحاً».

وهي شبهة واهية، فالعمليات التجارية قابلة للربح والخسارة، والمهارة الشخصية
والجهد الشخصي، والظروف الطبيعية الجارية في الحياة هي التي تتحكم في الربح
والخسارة.

أما العمليات الربوية فهي محددة الربح في كل حالة .
وهذا هو الفارق الرئيسي، وهذا هو مناط التحريم والتحليل». .
وفي (كنز العرفان ٢/ ٣٧): «هل المراد بقوله (ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا)
أنهم قاسوا الربا على البيع أم لا؟» .

- قيل بالاول، لانهم قالوا: يجوز أن يشتري الانسان شيئاً يساوي درهماً لا غير
بدرهمين، فيجوز أن يبيع درهماً بدرهمين، فردّ الله عليهم بالنص على تحليل البيع
وتحريم الربا إبطالاً لقياسهم، فان القياس المخالف للنص باطل اتفاقاً.

قيل: فعلى هذا كان ينبغي أن يقال: (انما الربا مثل البيع) لان الربا محل الخلاف .
اجيب: أنه جاء مبالغة في أنه بلغ من اعتقادهم في حل الربا أنهم جعلوه أصلاً
يقاس عليه .

- وقيل بالثاني لجواز أن يكون قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) من تنمة كلامهم
على وجه الرد، أي أن الله فرق بين المتساويين وذلك غير جائز، وسبب غلطهم الجهل
بحكم الربا.

ووجه الجواب: المنع من المساواة فان تحريم الربا معلل بعلة غير حاصلة في البيع». .
وكما ترى، ان هؤلاء جعلوا العلة في تحريم الربا هو الربح، وهو موجود في
البيع، واتخذوا منه مناط القياس والمقارنة.

وقد انعكس اثر هذا القياس على كتابات بعض المعاصرين فذهبوا الى أن الزيادة

الاولى للأجل حلال في كل من القرض والبيع، يقول الدكتور رفيق المصري في كتابه (الجامع في اصول الربا) - ص ٤٦-٤٧ ط ١- : «ويزيد مرادهم (يعني المرابين المشار اليهم) وضوحاً بمقارنة نعتدها بين الربا والبيع المؤجل، فاذا باع أحدهم سلعة (ثمنها النقدي عشرة) بخمسة عشر نسيئة، فلماذا لا يجوز أن يعطي العشرة معجلة بخمسة عشر مؤجلة؟

وبصورة أوضح: اذا باع سلعة بخمسة عشر الى شهرين، فلماذا لا يجوز اذا باعها بعشرة الى شهر، أن يزيد خمسة اذا أجل المدين شهراً آخر؟ أفليست النتيجة واحدة، وهي أن ثمن السلعة خمسة عشر الى شهرين؟

ويبدو أن هذه المحاكمة قد أثرت على الشيخ محمد رشيد رضا، فذهب الى أن الزيادة الاولى للأجل حلال في كل من القرض والبيع، بخلاف الزيادة عند المحل (= تاريخ الاستحقاق)، ولعله رأى أن الزيادة تمنع عند عجز المدين فقط.

وتبعه في ذلك الشيخ عبد الوهاب خلاف، وكذلك الدكتور محمود أبو السعود، فبالاستناد الى جواز الزيادة للأجل في البيوع المؤجلة، أجاز فائدة الودائع المصرفية الحالية، وحسم الاوراق التجارية، والقرض العقاري.

وسوف نتوقف عند هذا الرأي وأمثاله للايضاح والنقد عند دراستنا لفوائد البنوك ان شاء الله تعالى.

وقد حاول جمع من الفقهاء التماس غير ما ذكروه علةً للتحريم، ولكنهم اختلفوا فيه اختلافاً بيناً.

وذهب بعضهم الى أن تحريم الربا وحلية البيع أمران تعبديان غير قابلين للتعليل، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

والحق أن الفارق بين معاملة البيع ومعاملة الربا يتمثل بالتالي:

١- حركة المال:

ذلك أن حركة المال في معاملة البيع هي في صالح الجميع البائع والمشتري والمجتمع. وبعكسها في معاملة الربا فانها في صالح المرابي فقط.

٢- اصطناع المعروف :

ففي القرض الحسن ، وكذلك في الصدقة اصطناع للمعروف ، وأخذ بنظام البر والاحسان الذي هو الأساس في بقاء توزيع الثروة بين أبناء المجتمع توزيعاً عادلاً .
بينما في الربا قضاء على اصطناع المعروف ، ومن ثم الانحراف بحركة المال لصالح المرابي على حساب حرمان المجتمع منه .

وبه صرحت جملة من الاحاديث منها :

- ما روي عن الامام الباقر عليه السلام : «انما حرّم الله - عز وجل - الربا لثلاث يذهب المعروف» .

- ما روي عن الامام الصادق عليه السلام : «انما حرّم الله - عز وجل - الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» .

- وعنه أيضاً : «انما حرّم الله الربا لكيلا يمتنعوا من صنائع المعروف» .

٣- العدل والجور في توزيع الثروة :

وهذا ما لمسناه فيما يتركه الربا من أثر واضح في تكدس الثروات لدى المرابين مما ينتج عنه أشجع أنواع الطبقة الاقتصادية ، ورأينا هذا في الاقطاع ، ونلمسه الآن واضحاً في الرأسمالية ، والدعوة الى العولة التي ستكدس الثروة داخل إطار مؤسسات اقتصادية كبرى من شركات ومصارف لا يمثل اصحابها اكثر من خمس سكان العالم في مقابل إفقار وفقر أربعة أخماس العالم .

وأيضاً نفهم من الآية الاولى : إعلان القرآن الكريم الاعفاء عما سلف ومضى من الاعمال الربوية على أن لا يعاد اليها .

- وفي الآية الثانية يؤكد القرآن الكريم على نظام البر والاحسان العامل العادل في توزيع الثروة توزيعاً متوازناً ، ويشجب - وبقوة - نظام الربا .

- وأما في الآية الثالثة فقد روي عن الامام الباقر عليه السلام : «قال : إن الوليد بن المغيرة كان يربي في الجاهلية وقد بقي له بقايا على ثقيف وأراد خالد بن الوليد المطالبة بعد أن أسلم فنزلت : ﴿واتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾» .

وروي عن الامام الصادق عليه السلام : فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد

وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي .
- ثم عقب الآية الثالثة بلغة مشددة في الآية الرابعة تدعو الى التوبة من فعل الربا ،
والاكْتفاء بان يأخذ المرابون رؤوس أموالهم لا يَظلمون ولا يُظلمون .
- وفي تفسير الآية الخامسة يقول الزمخشري في (الكشاف ١/ ٤٦٣): «نهى عن
الربا مع توبيخ بما كانوا عليه من تضعيفه ، كان الرجل منهم اذا بلغ الدين محله زاد في
الاجل فاستغرق بالشيء الطفيف مال المديون» .
وفي (الجواهر في تفسير القرآن ٢/ ١٥٥): «لما فرغ من الكلام على الجهاد والمحافظة
على الوطن - وهي هنا المدينة - وعلى الصبر والثبات في الحرب ، وأن النصر تابع لهما ،
وأن كل تأييد من الله لن يكون إلا على مقتضاهما ، وما عدا ذلك فانما هو غرور ، شرع
بذكر اصول ذلك وأساس بنيانه من المحافظة على الاقتصاد في البلاد وحفظ الاموال
حتى يتيسر للناس استثمار أموالهم ، ومن الانفاق في الأمور العامة ، وللفقراء
والمساكين ، ومن تهذيب النفوس بالصبر وكظم الغيظ والعفو قال : ﴿يا ايها الذين آمنوا لا
تاكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ : لا تزيدوا زيادات متكررة ، فانهم كانوا في الجاهلية عند
حلول الدين يزيدون المال ويؤخرون الاجل ، فاذا كان لانسان دين وجاء أجله ، ولم
يكن للمديون ما يؤدي ، قال له صاحب المال : زدني في المال وأنا أزيدك في الاجل ،
ويفعلون ذلك مراراً فيصير الدين أضعافاً مضاعفة .
وانما كرر هذه الآية هنا - وان كان أصل الربا حراماً وان لم يضاعف هذه المضاعفة -
لان هذا النهي عن أمر واقع كانوا يفعلونه» .
وكما ألمحت ، ان هذه الآية الكريمة جاءت تندد بواقع مرير كان قائماً أثناء نزولها ،
وقرأنا التفسير حيث يوضح هذا وينص عليه .
ولكن - مع هذا - حاول بعض المعاصرين أن يعتبر الآية الشريفة جاءت لتحرم الربا
الفاحش الذي سبق أن اشرنا الى تحريمه من قبل بعض التشريعات البشرية القديمة .
وهي - فيما أرى - محاولة فاشلة لما ذكرت من أنها جاءت تشجب وتبطل واقعاً
مفسداً كان قائماً آنذاك ، ولأنها تتعاضد مع الآيات الأخرى في تحريم الربا حرمة مغلظة
توعد عليها الله تعالى إدخال النار من يفعلها ، ومن هنا عُدَّ فعل الربا من الكبائر الكبرى .
وقد ألمح الى هذا سيد قطب في تفسيره (في ظلال القرآن ٤/ ٤٧٣) ورَدَّ عليه ،
قال : «ولقد سبق الحديث عن الربا والنظام الربوي بالتفصيل في الجزء الثالث من هذه

الظلال فلا نكرر الحديث عنه هنا، ولكن نقف عند الأضعاف المضاعفة، فإن قوماً يريدون في هذا الزمان أن يتواروا خلف هذا النص، ويتداروا به، ليقولوا: إن المحرم هو الأضعاف المضاعفة، أما الأربعة في المائة، والخمسة في المائة، والسبعة، والتسعة... فليست أضعافاً مضاعفة، وليست داخلية في نطاق التحريم.

ونبدأ فنحسم القول بأن الأضعاف المضاعفة وصف لواقع، وليست شرطاً يتعلق به الحكم، والنص الذي في سورة البقرة قاطع في حرمة أصل الربا بلا تحديد ولا تقييد: ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾ أيأ كان.

فاذا انتهينا من تقرير المبدأ فرغنا لهذا الوصف، لنقول: إنه في الحقيقة ليس وصفاً تاريخياً فقط للعمليات الربوية التي كانت واقعة في الجزيرة، والتي قصد إليها النهي هنا بالذات، انما هو وصف ملازم للنظام الربوي المقيت أيأ كان سعر الفائدة.

ان النظام الربوي معناه إقامة دورة المال كلها على هذه القاعدة، ومعنى هذا ان العمليات الربوية ليست عمليات مفردة ولا بسيطة، فهي عمليات متكررة من ناحية، ومركبة من ناحية اخرى، فهي تنشئ مع الزمن والتكرار والتركيب أضعافاً مضاعفة بلا جدال.

ان النظام الربوي يحقق بطبيعته دائماً هذا الوصف، فليس هو مقصوراً على العمليات التي كانت متبعة في جزيرة العرب، انما هو وصف ملازم للنظام في كل زمان.

ان ما عبر عنه القرآن الكريم بالأضعاف المضاعفة هو ما يصطلح عليه الآن في علم الاقتصاد الحديث بـ (جدولة الدين) وتعني «مد فترات استحقاقه وإعادة توزيع أقساطه حسب جدول زمني جديد»^(٣).

وجدولة الديون هي أخطر عملية من عمليات الربا، لما لها من أفاعيل ضارة ضرراً بالغاً في توازن توزيع الثروة بين المواطنين.

- وفي الآية السادسة يخبرنا القرآن الكريم عن أن الربا كان سبباً في حرمان اليهود من طبيبات كانت قد أحلت لهم، وهذا يعرب - وبوضوح - عن مدى ما يتركه الربا من أضرار اقتصادية واجتماعية وأخلاقية.

- وفي الآية الأخيرة يقارن القرآن الكريم بين الربا والزكاة حيث لا يربو الربا عند الله، في حين تنمو الزكاة وتربو عنده، وذلك لأن الربا ظلم للناس، والزكاة برٌّ بهم

واحسان اليهم .

ذهب غير واحد من العلماء المعاصرين الى القول بتدرج تحريم الربا، منهم: الدكتور محمد عبدالله دراز في بحث له بعنوان (الربا في نظر القانون الاسلامي)^(٤)، والدكتور الزحيلي في كتابه (الفقه الاسلامي وأدلته ٣٧٤٢/٥ - ٣٧٤٣) الى أن الربا حرم في القرآن الكريم بشكل تدريجي، قال: «التدرج في التشريع: هذا من خصائص واسس بيان الاحكام الشرعية، فلم تحرم الخمر - مثلاً - دفعة واحدة كما هو معروف، وانما مر التحريم بمراحل أربع، آخرها آيتا المائدة (٩٠ - ٩١): ﴿انما الخمر والميسر ...﴾ - المائدة ٩٠/٥ .

وعقوبة الزنا مرت بمرحلتين: الأولى: الحبس للنساء والايذاء للرجال في آيتي النساء (١٥ و ١٦)، والثانية: حد الجلد في سورة النور: ﴿الزانية والزاني ...﴾ - النور ٢٤/٢ .

وكذلك تحريم الربا مر بمراحل أربع:

أولها: تقبيح فعل اليهود الذين يأكلون الربا، والتشجيع عليهم، في قوله تعالى ﴿سماعون للكذب، أكالون للسحت ...﴾ - المائدة ٤٢/٥ -، وقوله سبحانه ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم، وبصدهم عن سبيل الله كثيراً. وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً﴾ - النساء ١٥٩/٤ - ١٦٠ .

ثانيها: التفرقة بين الربا والزكاة في قوله تعالى: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾ - الروم ٣٠/٣٩ .

ثالثها: التنديد بفعل العرب المشركين في الجاهلية ونهي المؤمنين عن محاكاة فعلهم بقوله تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ - آل عمران ١٣٠/٣ -، والنهي ليس مقصوداً على حالة المضاعفة، وانما هذا قيد لبيان الواقع، وتقبيح الوضع القائم الشائع بين العرب حينما يقرض أحدهم لآخر قرضاً لمدة، ثم يحل أجل القرض، ويعجز المدين المقرض عن وفاء دينه، فيقول له المقرض الدائن: (إما أن تقضي أو تربني) فيزيد له في الأجل مقابل الزيادة في الربا، وهذا عين عمل المصارف الحالية تكون الفائدة ٧٪ أو ٩٪ مثلاً، فيعجز المدين عن سداد الدين، فتضاعف عليه الفائدة في العام الثاني

والثالث وهكذا حتى تكاد الفائدة في النهاية تعادل أصل رأس المال، وهذه هي الفائدة المركبة، والتي لا يتنبه لها القائلون بفوائد البنوك المقللون لمقدارها والمبيحون لها، بل ان هذه الفوائد أسوأ من ربا الجاهلية.

رابعها: تحريم الربا تحريماً قطعياً، ووصف المرايين بالتعرض لحرب الله ورسوله، في قوله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. يحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ - البقرة ٢٧٥ / ٢ - ٢٧٦. ثم قال الله تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون﴾ - البقرة ٢٧٨ / ٢ - ٢٧٩. والربا - كما هو محرم في الشريعة الاسلامية - هو محرم في الشرائع الالهية الاخرى: - ففي التوراة اكثر من نص يحرم الربا، أمثال:

* ما جاء في سفر حزقيال: (والانسان الذي كان باراً وفعل حقاً وعدلاً لم يأكل على الجبال ولم يرفع عينيه الى أصنام بيت اسرائيل ولم ينجس امرأة قريبة ولم يقرب امرأة طامثاً ولم يظلم انساناً بل رد للمديون رهنه ولم يغتصب اغتصاباً بل بذل خبزه للجوعان وكسا العريان ثوباً ولم يعط الربا ولم يأخذ مرابحة وكف يده عن الجور وأجرى العدل الحق بين الانسان والانسان وسلك في فرائضي وحفظ احكامي وعمل بالحق فهو بار).
* ما جاء في سفر اللاويين: (واذا افتقر اخوك وقصر يده عنك فأعضدته غريباً أو مستوطناً فيعيش معك لا تأخذ منه ربا).

* ما جاء في انجيل لوقا: (وان أقرضتم الذين ترجون ان تستردوا منهم فاي فضل لكم، فان الخطاة أيضاً يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم المثل، بل احبوا اعداءكم واحسنوا وأقرضوا وانتم لا ترجون شيئاً فيكون أجركم عظيماً، وتكونوا بني العلى فانه منعم على غير الشاكرين والاشرار).

وقد فسر بعض اليهود النص المتقدم: (واذا افتقر أخوك وقصر يده عنك فأعضدته غريباً أو مستوطناً فيعيش معك لا تأخذ منه ربا)، والنص الآخر الذي يقول: (لاخيك لا تقرض بربا) حصر تحريم الربا بين اليهودي واليهودي، أما بين اليهودي وغير اليهودي فجائز.

ومن غير شك ان هذا لا يتأتى لانه يتعارض وما جاء في النص الاول من النصوص المذكورة في اعلاه القائل (وأجرى العدل الحق بين الانسان والانسان).
فإن يحمل أنه جاء من باب التوكيد على حرمة ربا اليهودي لليهودي من دون نظر الى حرمة مع غير اليهودي، والآ فهو - من غير ريب - من النصوص المخرفة.
ويدل على ذلك ان القرآن الكريم رد عليهم في آية النساء المتقدمة ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً﴾. وأخذهم الربا وقد نهوا عنه ﴿﴾.

هذا هو حكم الربا في التشريعات الدينية، الحرمة المغلظة، ولكنه يختلف عنه في التقنيات المدنية فقد ابيح فيها.

وفرق بعضها فيه بين الفاحش منه فلا يجوز، والقليل منه فانه يجوز، ولثلا يقع الفحش التزموا بلزوم تحديد سعر الفائدة من قبل الدولة.

ومن هذا ما جاء في (موسوعات القوانين والأنظمة الاردنية) - ٢ / ٨٣٨ - تحت عنوان (نظام المراجعة): «المادة ١- اعتباراً من تاريخ نشر هذا النظام تعين ٩٪ فائدة سنوية حداً أعظم لكل أنواع المداينات العادية والتجارية.

المادة ٢- ان مقاولات الفائدة التي عقدت على حساب ١٢٪ قبل تاريخ نشر هذا النظام هي مرعية ومعتبرة الى يوم إعلان هذا النظام.

المادة ٣- اذا تبين وقوع مقاوله على فائدة زائدة عن حدها النظامي إما صراحة في السند بين الدائن والمدين أو بثبوت ضمها الى رأس المال فيصير تنزيل مقدار الفائدة السنوية الى ٩٪.

المادة ٤- فائدة الديون مهما مر عليها من السنين فلا يجب أن تتجاوز مقدار رأس المال، وجميع الحكام منوعون من الحكم بالفائدة التي تتجاوز رأس المال».

وانظر من الموسوعات المذكورة الصفحة ١١٧ من الجزء الثالث، تحت عنوان (قانون الربا الفاحش).

موضوع الربا:

أعني بهذا العنوان المعاملات المالية التي يجري فيها الربا، وتكون موضوعاً له، تطبق عليها احكامه وترتب آثاره.

وقد اختلفوا فيها على قولين :

- قول : ان الربا لا يجري ولا يتحقق الا في البيع خاصة .

- وآخر : ان الربا يثبت في كل معاملة .

قال السيد العاملي في (مفتاح الكرامة) بعد أن ذكر تعريف الربا القائمين على هذا الخلاف ، وهما :

- ان الربا شرعاً هو بيع أحد المتماثلين المقدرين بالكيل أو الوزن في عهد صاحب الشرع - عليه الصلاة والسلام - أو في العادة ، بالآخر مع زيادة في أحدهما حقيقة أو حكماً .

أو اقتراض أحدهما مع الزيادة وان لم يكونا مقدرين بهما اذا لم يكن باذل الزيادة حربياً ، ولم يكن المتعاقدان والدأ مع ولده ولا زوجاً مع زوجته .

- ان الربا شرعاً هو زيادة أحد العوضين المتماثلين المقدرين بالكيل أو الوزن - في عهد صاحب الشرع صلى الله عليه وآله وسلم أو في العادة - بالآخر مع زيادة في أحدهما حقيقة أو حكماً .

أو اقتراض أحدهما مع الزيادة وان لم يكونا مقدرين بهما اذا لم يكن باذل الزيادة حربياً ولم يكن المتعاقدان والدأ مع ولده ولا زوجاً مع زوجته .

قال (ره) : «وهذا التعريف (يعني التعريف الثاني) يناسب ما حكى عن الأكثر ، حكاه المقدس الاردبيلي في آياته ، وقد حكى عن السيد والشيخ والقاضي وابن المتوج وفخر المحققين من أنه يثبت في كل معاوضة ولا يختص بالبيع ، وهو خيرة الشهيدان في صلح الدروس والمسالك والروضة وغصب الأولين وأبي العباس في صلح المذهب والمقتصر ، والفخر في صلح الايضاح ، والصالح القطيفي والمحقق الثاني والفاضل الميسي والمقدس الاردبيلي وغيرهم ، وهو صريح الشرائع في باب الغصب وظاهرها في باب الصلح ، لكن ظاهرها في المقام وصريح السرائر في باب الغصب ، والمختلف في الباب المذكور ، وظاهر غصب المبسوط والشرائع والتحرير والتذكرة في موضع منها على ما فهمه منهم الشهيد في الدروس لا على ما فهمه الشهيد الثاني ، وصريح الارشاد والكتاب في المقام ، والمختلف في باب الصلح أنه انما يثبت في البيع ، وهو ظاهر اصحاب التعريف الاول ، ولهم عبارات في باب الصلح ظاهرة في ذلك كقولهم (لو صالح على المؤجل باسقاط بعضه حالاً صح) ، وقولهم (لو أئلف عليه ثوباً قيمته عشرة فصالحه

بأزيد أو أنقص صح عند المشهور، وهذا يؤدي الى الربا).
وقد يظهر ذلك - أي اختصاصه بالبيع - من المبسوط والخلاف والمراسم والوسيلة
ومجمع البيان وغيرها.

وما نسبوه الى الشيخ من ثبوته في كل معاوضة فلعله مبني على ما يختاره في
الصلح من أنه بيع، والمصنف في باب الغصب والصلح من الكتاب والتذكرة تردد
ظاهر، والفخر في غصب الايضاح التردد أيضاً.

وأما ثبوته في القرض فقد صرح به الاكثرون وان لم يكن مقدراً بالكيل والوزن».
ثم قال: «حجة القائلين بالتخصيص: أنه حرام بالكتاب والسنة والاجماع،
ولاشك في تحقق ذلك في البيع لانه المتبادر من الاطلاق.
وكذا القرض.

وأما غيرهما فلا يعلم جريانها فيه فيبقى على أصل الاباحة المؤيد بظواهر الآيات
والاخبار الدالة على حصول الاباحة بالتراضي، وعلى حصر المحرمات وليس هذا منها،
وان الناس مسلطون على أموالهم، خرج البيع والقرض وبقي الباقي.

وحجة القائلين بالعموم لكل معاوضة: اطلاق الكتاب والسنة، ومنها الصحاح
المستفيضة وغيرها من المعتبرة، ففي صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: قال
(الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منهما على الآخر، وفيه الدقيق بالحنطة
والسويق بالدقيق مثلاً بمثل لا بأس به) ... ونحوه آخر، وفيه (كان علي عليه السلام
يكره أن يستبدل وسقين من تمر المدينة بوسق من تمر خيبر) ... وفيه (عن رجل استبدل
قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها مشقق، فقال: هذا مكروه، فقال ابو بصير:
لم يكره؟ فقال: كان علي بن ابي طالب عليه السلام يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة
بوسقين من تمر خيبر، ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال)، وخبر عبدالرحمن بن
الحجاج: قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟
قال: لا يجوز الاً مثلاً بمثل، ثم قال: إن الشعير من الحنطة)، وصحيحة الحلبي عن ابي
عبدالله عليه السلام: الفضة بالفضة مثلاً بمثل ليس فيها زيادة ولا نقصان الزائد والمستزيد
في النار».

ولابد من الاشارة هنا الى خلاف المولى الاردبيلي في الزيادة الحكمية حيث لم
يعدها من الربا.

وعليه فذكرها ضمن التعريف مبنائي يرجع الى رأي المعرف في المسألة .
وبالموازنة بين أدلة الطرفين ، وعمدتها الروايات في المقام ، وهي بين صريحة في
البيع والقرض وظاهرة فيهما تفيد ان موضوع الربا هو البيع والقرض .

انواع الربا :

قال الشيخ سيد سابق في (فقه السنة ٣/ ١٣٥) : «والربا قسمان :

١- ربا النسيئة .

٢- ربا الفضل .

- ربا النسيئة^(٥) : هو الزيادة المشروطة التي يأخذها الدائن من المدين نظير الاجل .

وهذا النوع محرم بالكتاب والسنة وإجماع الأئمة .

- ربا الفضل : وهو بيع النقود بالنقود أو الطعام بالطعام مع الزيادة .

وهو محرم بالسنة والاجماع لأنه ذريعة الى ربا النسيئة .

وأطلق عليه اسم الربا تجوزاً ، كما يطلق اسم المسبب على السبب ، روى ابو سعيد

الخدري : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : (لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، فاني

أخاف عليكم الرماء) أي الربا ، فنهى عن ربا الفضل لما يخشاه عليهم من ربا النسيئة .

وفي كتاب (الفقه الاسلامي وأدلته) للدكتور الزحيلي ٣٦٩٩/٥ : «والربا المحرم في

الاسلام نوعان :

أولهما : ربا النسيئة الذي لم تكن العرب في الجاهلية تعرف سواه .

وهو المأخوذ لاجل تأخير قضاء دين مستحق الى أجل جديد ، سواء أكان الدين ثمن

بيع أم قرضاً .

وثانيهما : ربا البيوع في أصناف ستة هي : الذهب والفضة والحنطة والشعير والملح

والتمر .

وهو المعروف بربا الفضل ، وقد حرم سداً للذرائع أي منعاً من التوصل به الى ربا

النسيئة ، بأن يبيع شخص ذهباً - مثلاً - الى أجل ، ثم يؤدي فضة بقدر زائد مشتمل على

الربا» .

والملاحظ : أن هناك فرقاً بين الدكتور الزحيلي والشيخ سابق في مورد النسيئة حيث

خصصه الدكتور الزحيلي بما يعرف الآن بجدولة الدين ، بينما عظمه الشيخ سابق الى ما

يشمل الجدولة والزيادة الأولى المنصوص عليها في العقد .
هذا التنوع المذكور هو المذكور والمشهور في فقه السنة .
أما في فقه أصحابنا الإمامية فقد جاء في (تحرير الوسيلة) للسيد الخميني ١/ ٤٩٣ :
«وهو (يعني الربا) قسمان : معاملي وقرضي .
أما الأول (الربا المعاملي) فهو بيع أحد المثليين بالآخر مع زيادة عينية كبيع من من
الحنطة بمنين أو بمن منها ودرهم ، أو حكمة كمن منها نقداً بمن منها نسيئة» .
وشرطه أمران :

١- اتحاد الجنس عرفاً : بمعنى أن تكون المادة المتبادلة في معاملة الربا وهي الثمن
والمثمن من نوع واحد ، قال في المصدر المذكور : «فكل ما صدق عليه (عنوان) الحنطة أو
الارز أو التمر أو العنب بنظر العرف ، وحكموا بالوحدة الجنسية فلا يجوز بيع بعضها
ببعض بالتفاضل ، وإن تخالفا في الصفات والخواص» .

٢- كون العوضين من المكيل والموزون : فلا ربا فيما يباع بالعد أو المشاهدة .
وفي إيضاح معنى النوع الثاني من الربا ، وهو الربا القرضي ، قال في المصدر المذكور
- في موضوع القرض ص ٦٠١ - : «لا يجوز شرط الزيادة بأن يقرض مالا على أن يؤدي
المقرض أزيد مما اقترضه ، سواء اشترطه صريحاً أو أضمره بحيث وقع القرض مبنياً
عليه .

وهذا هو الربا القرضي المحرم الذي ورد التشديد عليه .
ولا فرق في الزيادة بين أن تكون عينية كعشرة دراهم باثني عشر ، أو عملاً كخياطة
ثوب له ، أو منفعة أو انتفاع كالانتفاع بالعيون المرهونة عنده ، أو صفة مثل أن يقرضه
دراهم مكسورة على أن يؤديها صحيحة .
وكذا لا فرق بين أن يكون المال المقرض ربوياً بأن كان من المكيل والموزون وغيره
بأن يكون معدوداً كالجوز والبيض» .

ومن التنبيه المفيد أن نشير الى أن جل فقهاءنا ذكروا القسم الاول من الربا (الربا
المعاملي) في موضوع الربا ، والقسم الثاني (الربا القرضي) في موضوع القرض
(الدين) .

وتتلخص الفروق بين القسمين المذكورين بالتالي :
ان الربا المعاملي هو الذي يُوقع في المعاملة المالية التي تقوم على تبادل سلعة باخرى

شريطة أن تكونا متماثلتين من حيث النوعية، أي أنهما من جنس واحد، وأن تكونا مما يتم التبادل بينهما بالكيل أو الوزن حسب ما تعارف عليه الناس في مجتمع التبادل .
 والمعاملة - هنا - قد تكون بيعاً، وهو موضع وفاق بينهم، وقد تكون معاوضة أخرى غير البيع، وهو موضع خلاف بينهم - كما سبق أن أشير إليه .
 - ان الربا القرضي هو الذي يُوقع في معاملة القرض أو الدين فقط «مع اشتراط النفع بالعين أو الصفة من غير فرق فيه بين المكيل والموزون وغيرهما، فهو أعم موضوعاً من الاول»^(٧) .

ونخلص من هذا الى أن القسمين :

- ١- يلتقيان في اشتراط الزيادة (= الفائدة . المنفعة) .
 - ٢- ويختلفان في اشتراط التماثل في النوعية واعتبار كون العوضين مما يعامل به كيلاً أو وزناً في الاول فقط .
- ويوجز الشيخ الحلبي في (بحوث فقهية) - ص ٧٨ ط ٢ - الفروق بين القسمين بقوله : «قسم الفقهاء الربا الى قسمين : ربا في المعاملة وربا في القرض .
 واشترطوا في ربا المعاملة :
 - اتحاد الجنس .
 - وكون مورد المعاوضة من المكيل أو الموزون .
 وأما ربا القرض فلم يشترطوا ذلك فيه ، بل ذكروا أن كل قرض جرَّ نفعا فهو من الربا» .

الربا في الاوراق النقدية :

ما ذكر في أعلاه هو المستفاد من النصوص الشرعية الواردة في المقام ، وحيث لم تكن الاوراق النقدية موجودة آنذاك لم تذكر في النصوص .
 ولأن هذا لا يعفي الفقهاء من بحثها قام اكثرهم ببحثها ، ولكن داخل اطار النصوص الشرعية المنقولة ، وليس على أساس من اعتبارها القانوني وانتهوا الى النتيجة التالية :

- اتفقوا على أن الربا يتحقق فيها اذا كانت النقود الورقية موضوع معاملة قرض ، وذلك لعدم قصر هذه المعاملة في النصوص الشرعية على ما يكال ويوزن ، فهي تشمل

المعدود أيضاً، ومنه الاوراق النقدية .

- لم يختلفوا في عدم تحققه اذا كانت النقود الورقية موضوع معاملة بيع أو موضوع معاوضة مالية اخرى على الخلاف المتقدم، وذلك لحصر النصوص الواردة في المقام تحقق الربا المعاملي في خصوص ما يكال ويوزن .

ومن هذه النصوص :

❖ صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : (لا يكون الربا الا فيما يكال أو يوزن) .

❖ موثقة عبيد بن زرارة قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : (لا يكون الربا الا فيما يكال أو يوزن) .

قال الشيخ الطوسي في كتاب البيوع من (المبسوط ٨٨/٢) تحت عنوان (فصل في ذكر ما يصح فيه الربا وما لا يصح) : «الربا في كل ما يكال أو يوزن، ولا ربا فيما عداهما، ولا علة لذلك الا النص» .

ومن بحثها من الفقهاء المعاصرين على اساس من اعتبارها القانوني الشيخ حسين الحلبي في (بحوث فقهية) المدونة بقلم تلميذه السيد عز الدين بحر العلوم، قال : «وبما أن مالية هذه الاوراق منحصرة بالجهة التي يمنحها الاعتبار تبعاً لكيفية تغطيتها ان كانت من قبل تلك الجهة، فمن الجدير أن نبحت عن حقيقة هذه التغطية، والمعبر عنها بـ (غطاء العملة) لترتب الحكم على أساسها، وهي لا تخلو من أحد وجوه ثلاث :

الوجه الأول من وجوه التغطية :

وتطالعنا فيه صورتان :

الصورة الأولى : أن تكون الدولة قد أودعت في خزانها نقوداً مسكوكة من ذهب أو فضة في قبال هذه الاوراق بالقدر الذي طبعت منه وخولت كل شخص يحمل تلك الاوراق أن يأخذ من البنك ما يقابل ورقته من النقود متى شاء ذلك . وعلى هذا الوجه تكون المعاملة على تلك النقود المودعة والتي كانت مصدر الاعتبار لهذه الاوراق .

فمن اشترى حاجته، ودفع للبائع ديناراً - مثلاً - فهو قد ملّكه مقداراً معيناً من المال تحتفظ به الدولة في البنك الذي تعتمد عليه، وتكون هذه الورقة كسند خاص لتمليكه .

وهل يتحقق الربا في مثل ذلك، لو حصل التعامل بحيث دفع عشرة أوراق في مقابل إحدى عشرة؟

الجواب عنه: ان الربا يتحقق في ذلك لاننا فرضنا أن هذه تعبر عن تلك المقادير الفضية أو الذهبية، فتكون المعاملة واقعة في الحقيقة على ما تعبر عنه تلك الأوراق من النقود المسكوكة المودعة في خزانة الدولة.

الصورة الثانية: هي نفس الصورة الأولى، ولكن المودع انما هو سبائك وقوالب ذهبية أو فضية، فبمقدار الورقة تتعهد الدولة بتسليم ما يقابلها من الذهب والفضة من تلك القوالب الموجودة عندها.

أما الربا فيتحقق في هذا النوع لأن الأوراق أصبحت تعبر عن هذه المقادير الذهبية أو الفضية، فاذا بيع مقدار منها بأزيد كان الزائد فائدة ربوية، لعدم اشتراط كون الذهب مسكوكاً في صيرورة الزيادة من الربا.

الوجه الثاني من وجوه التغطية:

أن تكون في قبال هذه الأوراق النقدية مقادير معينة من المال في ذمة من منحها ذلك الاعتبار وهي الدولة أو البنك، ويكون حال الدينار - مثلاً - كحال سند الكمبيالة، فلو اشترى شخص بهذا الدينار شيئاً من الاجناس فقد دفع للبائع ورقة تفيد أن له بذمة الحكومة ما يقابلها من المال، وتكون الدولة التي منحت تلك الأوراق الاعتبار المالي هي المدينة للبائع بذلك المقدار من المال.

وفي الحقيقة أن التعامل في هذه الصورة يكون على ما في الذم، والأوراق النقدية أسناد بيد الأفراد تثبت وجود الدين في ذمة الحكومة.

(في هذا الوجه - أيضاً - يتحقق الربا) لأن ما يقابل هذا مما هو في ذمة الحكومة إما ذهب أو فضة، وهما من الموزون فيتحقق الربا فيه.

الوجه الثالث من وجوه التغطية:

أن تكون مالية هذه الأوراق متقومة بالجهة الاعتبارية الصرفة بأن تقرر الدولة بأن كل ورقة تحمل ذلك الشعار الخاص وهذه الألوان والتقاطيع المخصوصة فانها تعتبر بكذا مقدار من المال.

ومن الواضح أن الدولة تلتفت الى أن ذلك الاعتبار وحده ليس بكاف لمنح هذه الاوراق السمة المالية، لذلك تأخذ على عاتقها موضوع دعم الورق بالتعهد الشخصي، والتقارير على نفسها بدفع ما يقابله من المال لو طولبت بذلك من قبل الدول الاخرى أو الشركات الاجنبية.

وحيث كان هذا المقدار أيضاً ليس بكاف لمنح الورق السمة المالية الدولية، بل يقتصر اعتباره على الداخل، لذلك تضطر الدولة الى الدخول في (منطقة الاسترليني) - مثلاً - فتجتمع عدة دول لتودع في أحد البنوك العالمية المقادير اللازمة من الذهب، ويكون هذا الايداع هو الرصيد للورق النقدي في مجموعة تلك الدول المشتركة.

وقد تنسحب تلك الدولة من منطقة الاسترليني فتسحب مالهها من الاحتياطي وتودعه في البنك الحكومي المؤسس في المملكة، وتعلن هذا المعنى الى الجميع، وتدعم هذا الايداع من جهة أخرى بما تمتاز به تلك الدولة من معادن وثروات طبيعية كالنفط والكبريت والفحم، وما شاكل ذلك من الثروات الطبيعية.

وبعد كل هذا يعزز ما ذكرناه نفس مركز الدولة بين بقية الدول، وهذه وان لم تكن عوامل أساسية لتغطية النقد الورقي إلا أن لها قيمتها الاعتبارية في انظار الناس فتعطي الورقة رصيماً سوقياً في الداخل والخارج.

والآن وبعد أن عرفنا حقيقة الاوراق النقدية وأنها لا تحمل إلا جهة الاعتبار الصرف من الدولة التي فرضت التعامل بها فهل يتحقق الربا في صورة بيعها بأكثر؟. الظاهر عدم تحقق ذلك فلا تكون المعاملة ربوية لأن شرط جريان الربا في المعاملة هو وحدة الجنس - الثمن والمثمن - أولاً، وكونهما من المكيل أو الموزون ثانياً، وليست الدنانير من أي من هذين - وهما المكيل والموزون - وان كانت وحدة الجنس متحققة فيها، إلا أن الشرط الآخر، وهو الكيل أو الوزن لم يتحقق فيها فلا يجري في بيعه بأزيد منه حكم الربا.

هذا اذا كانت المعاملة بيعية صرفة لا أجل فيها بل حصل التسليم.

وأما لو حصلت الزيادة مع أجل كأن دفع له عشرة دنانير بأزاء أحد عشر ديناراً يسلمه إياها بعد شهرين فهل يكون ذلك من صغريات المعاملة الربوية أو لا؟
والاجابة عن هذا السؤال: هي أنا نتصور لهذه المعاملة وجهين، تكون صحيحة بالنظر لوجه، وباطلة على الوجه الثاني.

فانا لو اعتبرنا هذه المعاملة من قبيل البيع الى أجل ، كانت المعاملة صحيحة .
بخلاف ما لو اعتبرنا من قبيل القرض الى أجل فانها حينئذ تكون من ربا القرض ،
ويتم فيها البطلان» .

ونخرج من هذا بالنتيجة التالية :

- ١- اذا كان منشأ اعتبار الاوراق النقدية هو ما يقابلها من ذهب أو فضة مسكوكين
نقوداً أو غير مسكوكين فانها - والحالة هذه - يتحقق فيها الربا بقسميه المعاملي والقرضي .
- ٢- واذا لم يكن لها ما يقابلها من ذهب أو فضة ، وكان منشأ اعتبارها هو الدولة
يتحقق فيها الربا القرضي ولا يتحقق فيها الربا المعاملي .

مستثنيات الربا :

قال استاذنا السيد الخوئي في (المنهاج) : «المشهور على أنه لا ربا بين الوالد وولده ،
وكذا بين الرجل وزوجته ، وبين المسلم الحربي اذا اخذ المسلم الزيادة ، ولكنه مشكل ،
والأحوط وجوباً تركه» .
واستدل القائلون بعدم تحقق الربا بين المذكورين بروايات كلها غير معتبرة ، وبالإجماع ،
ومن المظنون قوياً أنه مدركي ، ومدركه الروايات المشار إليها - فلا يعول عليه .
والنتيجة : هي كما يقول السيد الاستاذ .

الهوامش

- (١) اليفاع : المرتفع من كل شيء ، يكون في
المشرف من الارض والجبل والرمل
وغيرها .
- (٢) انظر : كتاب (عقد القرض في الشريعة
الاسلامية) للدكتور علاء الدين خروقة ،
وكتاب (الربا بين الاقتصاد والدين) لعز
العرب فؤاد .
- (٣) المعجم العربي الاساسي : مادة : جدول .
- (٤) انظر كتاب (الجامع في اصول الربا)
للدكتور رفيق يونس المصري هامش
ص ٢٧ ط ١ .
- (٥) النسبة : التأجيل والتأخير أي الربا الذي
يكون بسبب التأجيل .
- (٦) الجواهر ٢٣ / ٣٣٦ .

مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين

سرمد الطائي*

قبل عدة عقود نشر حديث للامام الشهيد محمد باقر الصدر «رحمه الله»، في مجلة الاضواء الصادرة آنذاك في النجف الاشرف، طرح فيه تصورات عما ستؤول اليه حركة الاجتهاد الفقهي، من خلال تحديده للعوامل المؤثرة في ترسيم حركة البحث الفقهي، مشيراً الى اثنين رئيسيين هما، عامل الهدف بمعنى الاثر الذي تتوخى حركة الاجتهاد تحقيقه وإنجازه في واقع الحياة، وعامل الفن، اي درجة التعقيد والعمق في اساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكر العلمي.

وعبر تحديده لعامل الهدف في نمو الممارسة الاستنباطية وتكاملها (او تراجعها)، يذكر ان العزل السياسي الذي تعرض له الفقه الاسلامي بشتى مذاهبه بعد سقوط الخلافة المركزية اثر حملات الغزو التي اجتاحت البلاد عامة - بعد أن كان مقصوراً على المذاهب الواقفة في صف المعارضة السياسية (كالذهب الامامي) - ... ان هذا العزل السياسي ترك اثره على واقع الاجتهاد وقلص من هدفه، وهو تطبيق النظرية الاسلامية في المجال الاجتماعي العام، فحوّله نحو المجال الفردي الضيق، الامر الذي نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، وهذا ما ادى الى نتائج سلبية متعددة، يتطرق الى بعضها، ويتنبأ بالزوال التدريجي لذلك المنحى المنكمش الضيق، على ضوء ادراك حركة الاجتهاد، نتيجة للتحويلات الاساسية التي راح يشهدها الواقع، بأن الجانب الفردي من

تطبيق النظرية الاسلامية مرتبط كل الارتباط بالجانب الاجتماعي منه، ووعي تلك الحركة لذاتها ورسالتها الحقيقية بعد أن اكتشفت واقع الاتجاهات الفكرية الحديثة اللادينية ونوع التحديات التي تنطوي عليها، ازاء الشريعة كنظرية وكواقع اجتماعي معاش.

هكذا نبأ الشهيد الصدر ... بلغته المتفائلة، وروحه الاصلاحى المليء عزيمة، مما لا يزال يتجلى في نصه - بعد كل هذه السنين العجاف - بحلته الصارمة المهيبة: «ان الانكماش الموضوعي يزول، والامتداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة العالية من الدقة التي وصل اليها الفكر العلمي يتحول في سيره الى الامتداد الافقي ليستوعب كل مجالات الحياة. وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد، الى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الاسلام. وسوف يحى في مفهوم حركة الاجتهاد اى تصور ضيق للشريعة ويزول عن الذهنية الفقهية، وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والاصولي. وسوف يتحول فهم النصوص وتؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامام بعين الاعتبار. كما سترفض التجزئة ... لا على اساس القياس بل على اساس فهم ارتكاز اجتماعي للنص ...»^(١) وهكذا توقع الشهيد الصدر زوال ما نوه اليه من آثار سلبية اكتنفت التجربة الفقهية، ولم تكن نبوءته هذه استشرافاً لمآل الحركة الاجتهادية وحسب، بل اعتقاداً بروج ما بدأ يؤسس له هو في اعماله المتعددة^(٢)، على خلفية ادراكه لحاجة التجربة الفقهية لاكمال شوط التحول الذي استأنفه طبقاً لما تواجهه من تحديات، أحسن الشهيد الصدر قراءتها المبكرة الى حد كبير.

ان هذه الرؤية لمراحل تطور العلم وتكامله هي، في حد ذاتها، تحول هام لسيكولوجية الفقيه، انتزعت نفسها من اتجاه تتضمن رؤيته احياءً ببلوغ العلوم على يديه غايتها القصوى التي تشكل مستوى لا يؤول بعده بما يتجاوزه، ف«ما وراء عبادان قرية»!

حيث تخلى جيل - كان الشهيد الصدر ابرز ممثليه - عن العناوين (المتعالية) المألوفة، لمصنفات العلوم، التقليدية نظير: منتهى المطلب، غاية الافهام، كفاية الكفاية ... ، فمع حسن ظننا الكبير بالاعلام الذين تعاطوا العناوين الواقعة في هذا السياق، الا ان تلك اللغة في عنوانه الفكر وعرضه، من شأنها منح المبدع احساساً - في لا وعيه على الاقل - ببلوغ نهاية الطريق، او بالعصمة ربما، وهو ما يترك آثاره السلبية على مجمل حركة العلوم وينعكس على هيكل بناها الداخلية، ويقلل من فرص حصول التحولات المهمة

في تاريخ الفكر^(٣).

إذا ما أردنا اختبار درجة الاصابة في نبوءة الشهيد الصدر لمستقبل حركة الاجتهاد، الآن، مع اذعاننا بعدم استفاد تلك التوقعات كامل مداها الزمني والموضوعي الذي لحظته، فهل لنا ان نسجل لها درجات امتياز عالية، ام اننا سنعود إليها لنقول: يبدو أن صاحبك قد تفاعل اكثر مما يجب! .

لنترك الحكم - اضطراراً - للزمن ومسار التاريخ، ولاجيال ستخلفنا وتقرأ هذه المرحلة الحساسة ولعلها ستحظى حينئذ بقدر اكبر من التفهم والتحرر وانعتاق العقل من ازماته الراهنة، غير أن ما يقرره المشهد الحالي ان الشهيد الصدر تمكن من التحكم - في حدود معينة ومهمة - بمسار التفكير الفقهي^(٤)، وترك تأثيره على محاولات متعددة تلقفت إشارات واستلهمت افقه الواسع ومنهجه التحليلي ولغته، فسعت الى بلورته وزجّه في دوائر الفكر المعقدة، من اجل الارتفاع بمستواه حيال ما يواجهه من تحديات وإشكاليات.

في قراءتنا للشيخ محمد مهدي شمس الدين، نلتقي بنموذج - ملفت للنظر - لأولئك الذين استلهموا عناصر منهجهم التجديدي من افق الشهيد الصدر، وقدموا نماذج تطبيقية مبلورة ومطورة لاشارات وأنساق منهجية تركها الشهيد الصدر في أعماله. ومع تأثر الشيخ شمس الدين البارز بالشهيد الصدر، فانه يحتفظ - بوضوح - لنفسه بقدر كبير من الاستقلالية والأصالة والموضوعية، فهو ليس وجهاً جديداً على مسرح الفكر الاسلامي، وانما هو - مع آخرين - ممثل رئيسي لتيار تجديد بارز ومخضرم عايش حقبة متعددة من حركة الفكر الاسلامي المعاصر، وهو كذلك ممن حاولوا وعي الدور المطلوب والوفاء بمقتضياته عبر ما قدمه على الطريق، مبكراً، حيث بدأ بنتاجه القيم «نظام الحكم والادارة في الاسلام» (١٩٥٥م)، واستمر في التأليف ملاحقاً الموضوعات العلمية والفكرية الملحة، كتاريخ الاسلام السياسي، شؤون الحضارة والتراث، جدل الفكر الديني والعلمانية، السياسة المعاصرة، مسائل الفقه المستجدة، وغير ذلك عبر مؤلفاته التي تجاوزت الثلاثين.

الجدير بالاهتمام في محاولات الشيخ شمس الدين، هو طبيعة تعامله مع اشكاليات الفكر والتحديات المعاصرة التي تحاول ان تحدد كل ذلك بمقاسه الطبيعي، دون ان تهوّل من شأنها - كما يصنع البعض - وبعيداً عن لغة الاعتداد الذي لا حدود له بالنفس،

وعنصر القوة الآخر البارز في عمل الشيخ شمس الدين هو سعيه الدائب لاستيعاب اشكالية التجديد بالشكل الصحيح، وهو ما يؤهل الباحث لرسم ملامح مشروعه الرئيسية دون الانهماك اللامبرر في صياغة خطاب تعبوي يبدو صاحبه فيه وكأنه قادر على تحريك الدنيا كلها بشيء شبيه بـ«عصا المارشالية»!

يتجلى شيء من عناصر التماسك تلك في بعض الأسئلة التي يطرحها لتحديد ما يحاول الاجابة عنه في اعماله: «التجديد، في التاريخ، الفقه نظام القيم، هل هو - كحركة - خارج الدليل ام داخله، هل هو عملية توفيقية بين المسلمات ومتطلبات الواقع تؤدي الى بتر تلك المسلمات عن جذورها لايهام تكيفها مع الواقع، ام هو إعادة تأصيل وتحذير لتلك المسلمات بأفق اوسع ونظرة اكثر عمقاً...؟ هل التجديد استمرار متطور للتاريخ، وابداع يستمد من الأصالة، ام انقطاع عن التاريخ وخروج عليه...؟ هل هو حركة نظرية بحتة لا تتحمل مسؤولية التغيير العملي، لتترك الشخصية متأرجحة بين التمسك اللاواعي بالجذور وتلقي الطارئ بروح الانفعال ومنهج التبشير. مما يؤدي الى الوقوع في فخ الازدواجية المدمرة التي تدخل الأمة في التيه بين المنطلقات والاهداف وآلية التطوير والموقع الحضاري ... ام هو حركة ممرحلة تتحمل مسؤولية تحويل النظرية الى انجاز يصوغ الواقع على اسس تحفظ للشخصية توازنها ...؟»^(٥).

وهناك عنصر قوة يكاد ويطبع اعمال الشيخ شمس الدين كلها ويمثلها جسها الاساسي، وهو سعيه الى أن «يكشف عن ترابط وثيق، عملي وتفاعلي، بين جميع كليات وجزئيات العقيدة والشريعة الاسلاميتين، ويكشف نتيجة لهذا الترابط عن بناء نظري متكامل، في خطوطه ومبادئه العامة الكلية، ومفرداته وجزئياته التفصيلية، بحيث يكون كلاً واحداً، يؤثر اي حذف او تجاهل لمبدأ من مبادئه... على التماسك والهيكلية العامة برمتها ...»^(٦) على حد تعبيره.

وقد نبّه هو الى هذه الحقيقة قبل ربع قرن، مضيفاً ان «ما كتب حتى الآن في هذا الموضوع الشريف - في حدود ما اطلعت عليه - لا يتعدى الاشارات البسيطة السريعة، اسأل الله تعالى ان يقيض لهذا الأمر من ينجزه، وان يعطيني فسحة من العمر، وتوفيقاً لانجازه»^(٧) عبر هذه النقاط وفيما سيأتي ضمن قراءتنا لمنهج الشيخ شمس الدين، سنلاحظ - دون ان نشير حيث لا يمثل ذلك غرضنا هنا - العديد من المساحات التي رصدها الشهيد الصدر في نبوءته عن مستقبل التجربة الفقهية مما ألحنا اليه مطلع الحديث.

التعليل والتعبد :

يملك الشيخ شمس الدين وجهة نظر مهمة حول مسألة تعليل الاحكام وطبيعتها وحدودها والمناهج المستخدمة في دائرتها، حيث يعتقد أن «التعبد في العبادات المحضة امر مسلّم به، واما في حالات المجتمع وفيما نسميه الفقه العام . وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة او المكاسب الفردية مثلاً، فلا معنى للتعبد على الاطلاق - في كثير من التفاصيل - ولا بد ان تنزل الامور على حكمة التشريع المتصيدة من استنطاق النصوص وعلى ما نفهمه من المناطات المستفادة من النص او المستكشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها، ... ولا نقول المصالح والمفاسد الواقعية، فقد ناقش بأننا لا نعرفها، ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع ...»^(٨). ويستشهد على رفضه لمنهج التعبد المطلق، ببعض المأثور من الحديث إذ ان تعميم مقولة التعبد الشرعي وعدم الفحص عن مناخ النص وزمانه، وخصوصيات مكانه، وطبيعة الجماعة السائلة او الشخص السائل، ... قد يكون غير صحيح، فمثلاً في باب الطهارة توجد رواية صحيحة، لو لم يكن إلاّ هي لكان ينبغي ان تلت نظر الفقيه الى انه لا يوجد تعميم للتعبد الشرعي، حين يسأل السائل ما مضمونه اننا في بلادنا نأكل المجوس، فيقول له الامام: انا لا أؤاكلهم ولكن أنتم لا تغيروا عادة اعتمدتموها، فيفهم من قوله «انا لا أؤاكلهم» انهم نجسون، بينما المنهج الصحيح في قراءة النص، يعرب بوضوح ان الامام ينزه نفسه حسب ظروفه من ان يؤاكل مجوسياً، ولكن اعراف الناس وعاداتهم - هنا - تبقى كما هي^(٩).

ويقرر داعياً الى اعادة النظر جذرياً في اصول الفقه، ان تعميم مقولة التعبد على ابواب التشريع العام، تشريع الامة والمجتمع، والافراد، من جملة الثغرات في منهج الاستنباط، مما يعزز القول بأننا نحتاج الى اصول جديدة، وان هذه الموجودة فعلاً بحاجة الى تحديث تكمل هذا المنهج^(١٠).

القياس، الرأي، والاستحسان

حيال هذه الرؤية لحدود التعليل، يدعو الشيخ شمس الدين الى مراجعة الموقف من بعض ادوات الاستنباط كالقياس والرأي والاستحسان، وتصحيح الفهم ازاءها عبر التعامل مع اشكالياتها بواقعية اكثر، اذ ان الموقف الفقهي الاصولي عند الامامية من هذه

العناوين، في رأيه، صريح في ان الخلاف ليس في تحديد دوائر عملها بل في اصل صلاحيتها للدلالة على الحكم، وكذلك المال في الموقف الفقهي عند الظاهرية من القياس، وهنا يتعين التوقف المبدي في (طبيعة) الأدلة الشرعية، بين ما اصطلاح عليه بالاجتهاد بالرأي وبين الاجتهاد بالدليل، فمن المعروف ان ثمة خلافاً كبيراً بين اهل الرأي ومخالفهم، ونحن حذرون - كما يقول - من ايكال المسألة التشريعية الى ما نسميه (الرأي) والاعتماد على الفهم الخاص دون دلالة النص الشرعي، ومن هنا انبثق الموقف الصارم من القياس، وكذلك الحال في الاستحسان وسد الذرائع، لكن الحقيقة - في اعتقاد الشيخ شمس الدين - ان هذا لا يعني وجود تباين كامل بين المذاهب في هذه الأدوات الاستنباطية، اذ في بعض الموارد يكون الاختلاف (لفظياً) في التسمية فقط، حيث يُعتبر مورد ما قياساً او استحساناً او سد ذريعة، عند اهله، بينما نجد فقهاءنا يعتبرونها مشروعة ويعملون على ضوئها دون ان يتعاملوا معها تحت هذه العناوين، حيث يجد الشيخ شمس الدين مثلاً ان قسماً كبيراً من باب التزاحم في الفقه الامامي يمكن تصنيفه في دائرة الاستحسان وسد الذرائع^(١١)، ويخلص الى انه «لا يجوز التعميم بنفي صلاحية الاستدلال عن كل ما يسمى قياساً او استحساناً او سد ذريعة؛ لانه تعميم غير وثيق ولا يعبر عن حقيقة الحال، على اساس ان بعض موارد استعمال هذه المناهج هي موارد صحيحة وسليمة»^(١٢).

محدودية النص ولا تناهي الوقائع، مقاصد الشريعة:

يبدو من قراءة افكار الشيخ شمس الدين، ان سعيه الى توفير رؤية كلية عن الشريعة والدين، ورفض ملاحظتها بنظرة احادية اقتطاعية، قد تلاقت مع تصوراته بشأن المنهج التعليلي وادواته فتتج عنها ايلاؤه اهتماماً واسعاً بما يسميه مبادئ التشريع العليا او مقاصد الشريعة.

اذ إن رفضه تعميم المنحى التعبدي على سائر ابواب الفقه قاده الى طرح البديل عن ذلك متمثلاً بتنزيل المسائل - في غير العبادات الصرفة - وفقاً للأدلة العليا والقواعد العامة ومقاصد الشريعة، حيث تمثل لديه المعيار الذي ينضبط فيه ويتقيد به المنهج التعليلي في تصيّد الحكم الشرعية وكشف المناطات^(١٣).

ويقرر في تفصيل منهجه ضمن هذه الدائرة، اننا اذا فهمنا عدم قصور الكتاب

والسنة، كمصدرين اساسيين في الاستنباط، على اساس وجود نصوص جاهزة لدينا لكل الوقائع، فإن هذا الاعتقاد غير صحيح، اذ النصوص قاصرة بهذا المعنى بكل تأكيد، بينما يمكن فهم كفاية النصوص في ضوء اعادة كل الوقائع الى المبادئ الكلية في التشريع ولن نجد حيثئذ قصوراً في مصادره. يعتبر الشيخ شمس الدين ان الامر الاساسي في حل اشكالية تناهي النصوص ولا نهائية الوقائع، هو العودة الى مستويين من مبادئ الشريعة يحتاجان الى مزيد اكتشاف وتنقيح.

المستوى الأول: القواعد الفقهية التي توجد مجموعة منها في كل باب فقهي على

حدة.

المستوى الثاني: الأدلة العليا التي تمثل موقعاً أعلى من مرتبة القواعد الفقهية، باعتبار تلك غير منحصرة في باب فقهي معين بل تشمل كل أنشطة البشر، عدا العبادات في تصوره، وتلك الأدلة هي مقاصد الشريعة العامة نظير ما يستفاد من قوله تعالى ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان﴾^(١٤).

دور المقاصد الشرعية في دائرة الفراغ التشريعي

ان حل اشكالية قصور النص الشرعي عن استيعاب الوقائع الحياتية (استيعاباً حرفياً) عبر منح دور أكبر للاجتهاد المقاصدي، كما صنع الشيخ شمس الدين، سينعكس مباشرة ومنطقياً، على آلية الاستنباط في دائرة منطقة الفراغ التشريعي التي طرحت هي الأخرى في اطار حل اشكالية قصور النص^(١٥).

لذا فان الشيخ شمس الدين، بعد مناقشته لفكرة (منطقة الفراغ) وطرح تصوره الخاص بشأنها، يعمد الى تحديد اسس واصول منهج الاستنباط في هذه الدائرة، حيث يعتقد أن عملية الاجتهاد ضمن هذه الدائرة تخضع، بالاضافة الى اسسها وأصولها العامة لمعايير تستفاد من ادلة التشريع العليا^(١٦) التي وردت لبيان الموقف الشرعي لحالات معينة وردت في ادلة هذه المبادئ والقواعد، تعرض للمسلم والأمة، ويعني بها ما لا يقتصر منها على مجال معين من مجالات الشريعة والحياة، من قبيل العلاقات الخاصة والعامة في الطبيعة والمجتمع، نظير قاعدة نفي العسر والحرج وقاعدة نفي الضرر ووجوب حفظ النظام، وشرط القدرة على الامتثال، فان هذه القواعد والمبادئ العامة لم تنصب على افعال او تروك خاصة بل انصبت على حالات تعرض للمسلم والأمة في علاقتهما مع

المجتمع والطبيعة والعالم^(١٧).

كما تخضع عملية الاستنباط في الدائرة تلك الى المعايير المستفادة من التعليقات الجزئية المنصوص عليها في الموارد الخاصة بما يسميه بـ«الاحكام التدبيرية»، من قبيل نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذبح الحمر الاهلية الذي فسرهُ الامام الباقر عليه السلام بأنه كان لغرض عدم افنائها لاقتضاء مصلحة المجتمع بقاءها، اذ يصلح هذا التفسير، كمثال لنمط الاستنباط في دائرة الفراغ، لمنع صيد انواع معينة من الاسماك والطيور والحيوانات، للمحافظة على انواعها في الطبيعة.

العقل الأصولي وعالم مقاصد الشريعة :

يلاحظ ان العقل الاصولي الشيعي لم يلج عالم المقاصد، التي توغل فيها العقل الاصولي في بعض المذاهب الاسلامية بدءاً من فقهاء الشافعية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري اي مع امام الحرمين الجويني مروراً بفقهاء الحنابلة وانتهاء بالمالكين على يدي الشاطبي والقرافي في القرن الثامن الهجري ثم محمد الطاهر بن عاشور من الفقهاء المتأخرين.

يعلق الشيخ شمس الدين مقررراً صحة هذه الملاحظة بالنسبة الى الابحاث الفقهية التقليدية، اما في الابحاث الحديثة فان من الآثار الايجابية - كما يقول - التي انتجتها محاولات تطبيق الشريعة الاسلامية في ايران وبعض البلاد الاسلامية الاخرى، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات ... انها فتحت هذا الباب (المقاصد) في الفكر الاصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند علماء الشيعة.

يعتقد الشيخ شمس الدين - على ضوء هذا - ان السبب في تقصير الفكر الشيعي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط، هو سبب تاريخي وليس فكرياً، فهو لا يرجع الى خلل فكري حيث ان الفقيه الشيعي لاسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الاسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الاخرى من جهة ثانية. وهذا المنهج الذي يلحظ النص الفقهي باعتباره يعالج حالات فردية، في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت نزعة الحذر من تجاوز النصوص بل ادى هذا الى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير

مسوغة تنبئ بأحد مظاهر الخلل المنهجي وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى، إذ إن المكلف محكوم بالاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع الفقهية، والاحتياط - كما يعبر الشيخ شمس الدين - هو عبارة عن اللاموقف في المسألة الفقهية، وهذا يقتضي اختيار اصعب المواقف لضمان عدم الخطأ، وهذا في اعتقاد الشيخ شمس الدين يلغي أي رؤية للمقاصد، لأنه إذا اردنا الاحتياط في كل شيء فهو لا يتناسب مع حركية الحياة وإنما بضمان الخلاص الاخروي وهذا ما يتلاءم مع العبادات دون الفقه العام^(١٨).

الأحكام التديرية ومنطقة الفراغ التشريعي:

ضمن ملاحظاته على المنهج الاصولي السائد، وفي سياق الحديث عن آليات الاستنباط في دائرة الفراغ التشريعي، يولي الشيخ شمس الدين اهمية للأحكام التي يسميها «الأحكام التديرية»، ويعني بها ما يصدر عن المعصوم لا باعتباره مبلغاً للشرع بل من جهة انه ولي امر وحاكم دولة او رب اسرة، فالاعتبار السائد أصولياً والذي يفترض قول المعصوم وفعله وتقريره سنة، اعتبار صحيح، لكن تصنيف هذا القول والفعل والتقرير بحسب جوانب الحياة التي كان المعصوم يتفاعل معها، فهو ما يبدو - في رأي الشيخ شمس الدين - ان معتمدي المنهج السائد قد غفلوا عنه.

ولا يعني ذلك انهم غفلوا عنه بالمرة وإنما لاحظوه في بعض الحالات وعبروا عن بعض السنن بأنها «قضية في واقعة» جزئية لا يمكن تعميمها، لكن هذه الموارد «التديرية» موجودة في النصوص والسنة الشريفة بنحو أوسع بكثير من الحالات النادرة التي لاحظوها. ويحاول الشيخ شمس الدين ان يضع اصلاً أساسياً يتم على ضوئه التمييز بين ما جاء في الروايات للتشريع، وما كان ولائياً تديرياً في نطاق خاص، معتمداً على بعض القرائن السياقية وإيحاءاتها العامة المعتد بها، فيقرر: انه اذا ورد توجيه من المعصوم ظاهر في نسبته الى المعصوم عينه، على نحو، انا احب كذا، انا اكره كذا، انا انهي عن هذا الامر ... فالاصل ان نعتبره تديرياً إلا ان تقوم قرينة على انه تشريع، واما الروايات التي لا يرجعها الى نفسه وإنما ينشئ حكمها انشاءً، فنميل الى اعتبار احكامها تشريعاً الا ان تقدم ايضاً قرينة على الخلاف^(١٩).

ويرى الشيخ شمس الدين، ان التعليقات الواردة في هذا السياق، كقضية المنع من ذبح الحمر الاهلية، مارة الذكر، هي معايير ترشد الفقيه الى المنهج الذي يجب اعتماده

في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وانظمتها، وحيث ان هذه التعليقات ليست منشأ لأحكام شرعية، بل هي اسس احكام تدبيرة تعبر عن مبادئ منهجية للاستنباط في هذا المجال، فانه ينبغي ان يكون اصل (المصالح المرسلة) و (سد الذرائع) - عند من يقول بهما - من اصول الاستنباط في مجال التشريع التدبيري ضمن (منطقة الفراغ) وليس من اصول الاستنباط للحكم الشرعي الالهي، كما هو الشأن كذلك فيما يستنبط على ضوء (ادلة التشريع العليا)^(٢٠) وهو ما يشمل موارد الاجتهاد المقاصدي.

تأثير النظرة التجزئية على عملية الاجتهاد.

يوصل الشيخ شمس الدين، في مصنفاته وبحوثه المختلفة، التأكيد على الترابط الوثيق بين سائر كليات وجزيئات العقيدة والشريعة الاسلاميتين، مما اصبح مدخلاً في منهجه لمعالجات مهمة نلاحظها في أعماله، وهو ما هيا له رؤية اكثر مساساً بالواقع الاجتهادي - كما لا حظنا ونلاحظ - مما يعتبره اساساً في التشريع يوفر الضمان المتوازن لسلامة الاستنباط.

ففي بحثه عن «الموقف الشرعي من حكام الجور» وبعد تسجيله عدة نقود على الطرح المشهور في المسألة، يقرر الشيخ شمس الدين ان الفقهاء قد درجوا «على مواجهة المسائل في عملية الاستنباط، بنظرة فردية جزئية، تلاحظ كل مسألة مستقلة بذاتها، وبمعزل عن ملاحظة الحالات العامة والخاصة التي تكتنف موضوع المسألة، دون ملاحظة الواقع الاجتماعي - السياسي - الاقتصادي، الذي صدرت فيه النصوص الشرعية الخاصة بالمسألة، وقد جروا على هذا النهج في كثير من القضايا، ومنها مسألة العمل مع «ولاة الجور» فادى بهم ذلك في مقام الاستنباط الى نتائج غير دقيقة، وغير متكاملة، ومنها مسألة الاحتكار وغير ذلك ...»^(٢١).

كما نجد تطبيقات لرؤيته هذه في دراسته التخصصية حول «الاجتهاد والتقليد»، في موارد متعددة، حيث أسفر تطبيق منهجه الخاص هناك عن الخروج بنتائج تبدو مثيرة ومهمة في ذات الوقت^(٢٢)، يقول مثلاً، في تعليقه على فتوى المشهور باشتراط الاعلمية ووجوب الفحص عن المجتهد الاعلم في التقليد: «ولا يخفى تأثير النظرة التجزئية الى الشريعة ... على عملية الاستنباط في كثير مما ذهبوا اليه في هذه القضية الهامة ...، من وجوب تقليد الاعلم، ووجوب الفحص عنه عند الجهل به، ووجوب الاحتياط في مدة

الفحص، والاحتياط عند الشك في التفاضل، الاحتياط بعدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فيها فتوى الأفضل ... ، ووجوب الأخذ بأحوط الأقوال عند التساوي [في العلمة] ... ، وكان الشريعة وضعت لصف خاص من الناس لديهم قدر كبير من فراغ الوقت، والقدرة المادية، ووضعت للأفراد وليست شريعة الأمة والجماعة التي تخوض صراع الحق ضد الباطل، وتحمل هموم المستضعفين في العالم»^(٢٣).

(مسائل حرجة في فقه المرأة) ميدان لتطبيق أسس المنهج :

انجز الشيخ شمس الدين في الاعوام القليلة الماضية، أربع دراسات علمية مفصلة ضمن ما أسماه سلسلة «مسائل حرجة في فقه المرأة». ناقش فيها مسائل الستر والنظر وتوابعها، أهلية المرأة لتولي السلطة على مختلف المستويات، حقوق الزوجية، وحق المرأة في العمل. ويبدو جلياً ضمن مداخل بحثه وادواته، التطبيق الموفق لأسس منهجه النظرية التي استعرضنا معالمها آنفاً، حيث يلاحظ المتابع لأجزاء هذه السلسلة الأربعة، مدى حرص الشيخ شمس الدين على فرز قضايا أساسية تستند إلى مرجعية الكتاب العزيز، توفر الأساس النظري لاستخلاص ما يسميه (مبادئ التشريع العليا)، كما سلف عرضه، والتي ستشكل الأفق العام لاستنباط ما يتعلق بهذا المجال من أحكام شرعية تتحرك خلاله الأدلة الفرعية وتكون محكومة به، على ضوء من مرجعيتها في قراءة الموقف الشرعي، فيؤسس بذلك لتجاوز ما يعتقد إخفاقه من نمط التعامل التقليدي مع أدلة الأحكام، مما نتج عنه في تصوره طرح استنتاجات لا تتمتع بأساس علمي متين، فضلاً عما يمكن أن تمنحه من أرباك لآلية تعامل الفقه مع حركة التاريخ الخاضعة لنواميس خاصة، ينبغي أن تلحظ في ممارسة الاجتهاد بعد الفراغ عن ملاحظة الشريعة لها في محدداتها ونظمها.

ينطلق الشيخ شمس الدين في مدخله إلى فقه المرأة مما يعتبره قاعدة عامة وأصلاً تشريعياً قرآنيّاً، يحدد على ضوئه موقع كل من المرأة والرجل في منظومة القيم ونظام الحقوق والواجبات في الإسلام، فيقرر على ضوء ذلك أنه ليس للمرأة في هذين النظامين موقع ومجال مختلف عن موقع ومجال الرجل فكل واحد منها ينتمي إلى حقيقة واحدة، ويتكامل مع الآخر في هذه الحقيقة ولا يستقل عنها.

كما يستفيد من آيات الكتاب وحدة الوظيفة والدور الذي قصدت الشريعة أن

يضطلع به كل من الرجل والمرأة . معتبراً أن جوهر هدف الابداع وهو عبادة الله ، واحد لجميع البشر ذكوراً وإناثاً ﴿وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون﴾ الذاريات / ٥٦ .

علاوة على إناطة الشريعة ببني البشر مهمة اعمار الارض واستخراج ميراث الطبيعة في خطابات إلهية وجهت الى الرجل والمرأة على السواء ﴿وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار * وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾ ابراهيم / ٣٢ - ٣٣ .

ومن حقيقة وحدة الوظيفة العامة للبشر في (العبادة) و (إعمار الارض) ومن (تسخير الطبيعة) لهم جميعاً ، فإنهم - ذكوراً وإناثاً - على مستوى واحد في حق الاستمتاع بنعم الله المادية وطيبات الحياة^(٤٤) . وبعد استنتاج الشيخ شمس الدين من النصوص القرآنية ، وحدة المستوى الانساني بين الذكر والانثى في جميع مجالات الوظيفة العامة للبشر في المجال الروحي - الاخلاقي ، وفي مجال الطبيعة والعمل فيها والانتفاع بخيراتها ونتائج العمل البشري فيها ، يفرع على ذلك ان الذكر والانثى مستويان في القرب من الله ﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن ، فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾ غافر / ٤٠ .

تتدرج هذه القراءة الشمولية للنص في تسلسل منطقي واضح لتربط المعطيات السابقة بحقيقة قرآنية ذات موقع أساسي في التشريع وهي وحدة الذكر والانثى على مستوى الاستخلاف الرباني للانسان ، على اساس من وحدة النوع والهوية ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلبؤكم فيما آتاكم﴾ الأنعام / ١٦٥ . ويتواصل هذا التدرج في استدعاء المفاهيم القرآنية لي طرح الشيخ شمس الدين في ضوئه استنتاجاته لوحدة الامكانيات الذاتية والخارجية العطاة للانسان باعتبار (وحدة الاستخلاف) و (وحدة المصير النهائي للبشر) مما يجعل كلاً من الذكر والانثى متساوياً مع الآخر في المسؤولية عن اعماله ، مسؤولية شخصية على مستوى القانون (الشريعة) في الدنيا ، وعند تقرير مصيره النهائي في الآخرة ، وعلى هذا الاساس «فليست مسؤولية المرأة اقل ولا اكثر ، ولا أصغر ولا اكبر ، من مسؤولية الرجل ...»^(٢٥)

غير أن مستويات الوحدة هذه لا تلغي الفوارق وحيثيات التنوع الوظيفي الموضوعية بين الرجل والمرأة ؛ لان اختلاف الصنف يؤدي ، كما يقرر الشيخ شمس الدين ، الى تنوع الاسلوب والطريقة المتبعة في القيام بالدور العام ، وهو ما يسميه (تنوع الوظيفة

الخاصة) التي تعالج نقصاً أو كملاً من الناحية الانسانية او المنزلة الاجتماعية، او الاهلية والاهمية في تحقيق الوظيفة العامة على مستوى العبادة وعلى مستوى المجتمع وحركة التاريخ، وهو يعتبر ان هذا التنوع - طبقاً للدلالات القرآنية - قانون عام في المخلوقات كلون من التقدير الإلهي ﴿أَنَا كُل شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر / ٤٩ .

وتؤكد هذه القراءة للنص القرآني بطلان الفكرة السائدة عن دونية المرأة، نتيجة لبعض عناصر وظيفتها الخاصة. حسب المعيار الاسلامي في نظام القيم والحقوق والواجبات سواء في ذلك حيثيتها الانسانية - نظرياً - او وظيفتها العامة على الصعيد العملي .
يؤسس الشيخ شمس الدين مبدءاً مهماً في مدخله للبحث الفقهي هذا، حيث ينتهي، بعد تصورات الآفة عن موقف الشرع، الى ان المعيار الاعلى المعتمد في تشخيص الافضلية والدونية وما تستتبعانه من مركز حقوقي وقيمي، ليس الذكورة والانوثة، وليس الوظيفة الخاصة، بل هو مدى الالتزام بالوظيفة العامة على منهاج الشرع من خلال الالتزام بمقتضيات الوظيفة الخاصة، وهو ما يعبر عنه مفهوم التقوى في النظام القيمي، و(العدالة) في الاصطلاح الفقهي^(٢٦).

مرجعية القرآن ومرجعية العرف :

على ضوء هذا المبدأ ومقدماته التي شكلت بناء المنطقي . يسجل الشيخ شمس الدين عدة ملاحظات نقدية على منهج الاستنباط الفقهي الراجح في مجال فقه المرأة والاسرة، حيث يستعرض بعض الامثلة الفقهية التي نتجت - في رأيه - عن قراءة النصوص الواردة في السنة بشأن المرأة والاسرة، قراءة ظلت بمعزل عن التوجيه القرآني وراحت تعتبر كل نص فيها معالماً لحالة مستقلة او تفصيلاً معزولاً عن سائر التفاصيل في حالات، وتفاصيل وضع المرأة وعلاقتها بالمجتمع، ووضع الاسرة في علاقتها الداخلية وعلاقتها بالمجتمع، مما ادى الى ظهور منهج لا يتناسب مع طبيعة موضوعه، وبالتالي طرؤ خلل في عملية الاستنباط، وذلك من قبيل المسلمات الفقهية التي تقرر ان الام تتمتع حيال اولادها بمركز معنوي وحقوقي لا يكاد يساويه مركز، بينما نجد هذه الام - باعتبارها زوجة - تكاد تفقد حرمتها وكرامتها الانسانية بالنسبة الى الزوج (الاب)، على بعض مباني الفقه، بحيث لا يزيد أمرها عن كونها موضوعاً جنسياً ومدبرة منزل فقط .
وكمثال آخر، فان من الثابت فقهيّاً اشتراك الرجال والنساء في فريضة الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر، في حال نجد الفقهاء يعملون بمثل ما رواه الكليني بسنده عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النساء فقال: اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر»^(٢٧).

يعتقد الشيخ شمس الدين ان هذه النصوص الروائية - وما صح ووثق منها خاصة - لا بد أن تخضع للمعطى القرآني العام ولبادئ التشريع العليا وتفهم في ضوء ذلك، في حين ان منهجاً فقهيّاً رائجاً اعتمد مرجعية (العرف) في قراءة كثير من النصوص، وهو عرف لم يثبت انه كان سائداً بجميع تفاصيله في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة المعصومين، ليصلح مرجعاً في فهم النصوص، بل من المعلوم ان بعض عناصر هذا العرف تكون من العادات والأعراف الدخيلة المستحدثة التي لم يؤسسها الشرع وانما انتجها الارث الثقافي الذي تأثرت به المجتمعات الاسلامية، عبر عملية التفاعل مع أهل الأديان والحضارات الاخرى. فيقرر ان هذا النوع من الاعراف لا يصلح مرجعاً لفهم النص الشرعي، وفي ضوء هذا يعتقد ان بعض النصوص لم يرد لبيان الحكم الإلهي وانما عكس حالة اجتماعية وثقافية اقتضت الظروف التكيف معها عن طريق اصدار توجيهات مثلت تدبيراً (ولائياً) لمواجهة حالة طارئة خاصة بمورد معين^(٢٨).

ان العرف الاجتماعي الثقافي السائد آنذاك، كما يعبر عن ظرف يتم على ضوئه فهم ما تعارض من نصوص مع المعطيات القرآنية، عبر ادراجه في حقل التدبيرات الولائية مثلاً، فانه كذلك يدل - في تصور الشيخ شمس الدين - على ان الفروق بينهما في الاهلية والكفاءة ليست فروقاً ذاتية وانما نشأت من تفاوت الظروف الموضوعية تربوياً واجتماعياً مما ادى الى تكوين ثقافة خاصة بالمرأة تجعلها قاصرة عن تنمية وتطوير المواهب والكفاءات التي تتمتع بها، ويعزز ذلك ما نلاحظه من وضع المرأة في المناخ الذي يوفر لها فرصاً مماثلة لفرص الرجل، حيث نجد انها تتوفر على كفاءات مماثلة لما عند الرجل، كما يتأثر الرجل سلباً بالمناخ المنتج لثقافة منكشة يمنع فيها عن الانشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية^(٢٩).

مرجعية العرف: تعميق ومعالجة للاشكالية:

يعمق الشيخ شمس الدين اشكالية اتخاذ العرف مرجعية تشريعية او تفسيرية، بعد أن يميز بين نوعين من مرجعية العرف، يسوغ الاعتماد على احدهما فحسب، بينما

يلتبس النمطان احياناً على البحث الفقهي فينتهي به الى نتائج تنطوي على جهات خلل متعددة. اذ يقرر الشيخ شمس الدين، ان اعتماد العرف - في مورد عدم تحديد الشارع موضوع حكمه بجميع ابعاده وحالاته كمرجع مكمل للتشريع - يبدو سائغاً، باعتبار هذا من مجالات الفراغ التشريعي حيث يترك الشارع دائرة فراغ بعد تحديده المبدأ التشريعي الذي يستند اليه الحكم الشرعي، من قبيل علاقات الزوج بالزوجة (وعاشروهن بالمعروف). فان المرجع في تعيين اطار المعاشرة وأساليبها الى العرف العام او الخاص، ومثله الاوضاع التنظيمية للمجتمع والدولة، ولا يعتبر في هذا العرف معاصرته لصدور النص على ضوء موقعه في منطقة الفراغ.

اما اعتماد العرف مرجعاً في تفسير الموضوع المحمل في النص، فلا بد أن تنحصر في العرف السائد ضمن زمان التشريع المعاصر له، لأنه هو الذي قصد الشارع معناه في الخطاب دون الاعراف الطارئة لأنها معدومة ومنتفية حين صدور النص مما يجعل من المتعذر قصدها، كما يقرر.

وهنا كثيراً ما يلتبس الأمر على الفقيه بين الموردين، فيعامل - في مجال الاستنباط - موارد الفراغ التشريعي معاملة موارد مرجعية التفسير، وهو ما يجمد التشريع ويحصره في الصيغ القديمة للحياة في مجال العلاقات الانسانية.

ويقابل هذا التباس آخر يتمثل في اعتبار الاعراف المستحدثة مرجعاً في التفسير دون تمييز بينها وبين العرف المعاصر للنص، وهذا بدوره سيؤدي الى حمل النص على معنى لا يحرز قصد الشارع له وهو في معنى التشريع المحض لأنه تمسك شكلي بالنص مع اطراحه عملياً بحمله على معنى غير مقصود منه.

ولحل اشكالية الالتباس فان الشيخ شمس الدين لا يلبث يؤكد - علاوة على ضرورة التدقيق بين نوعي المرجعية المشار اليهما - على مرجعية المبادئ التشريعية العليا التي قصدها الشريعة والرؤية القرآنية عبر مصادر اكتشافها الخاصة، كحاكم على مجمل التفصيلات القانونية والشرعية.

دلالات القصص القرآني :

يقرر الشيخ شمس الدين ان القصص القرآني تعليم بذكر القدوة العملية في مجال الخير ... وهي امثلة للعمل والاتباع وليست لمجرد المعرفة النظرية.

كما لا يتعقل وقوع النسخ في هذا النحو من البيان القرآني لمبادئ الشريعة، حيث ان هذا القصص يكشف عن مبادئ ثابتة في الشريعة يمكن للفقيه ان يأخذها في اعتباره عند البحث عن الحكم الشرعي، وعلى ضوء ذلك يُخضع قصص القرآن التي استعرضت احوال بعض النساء، كملكة سبا، وامرأة فرعون، وابنتي شعيب، للدراسة ويعتبرها احدى مصادر الكشف عن رؤية القرآن الكريم، حيث تعبر مواقف هذه الشخصيات وطرح الكتاب العزيز لها ومعالجته لها عن موقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق الاسلامي معتبراً اياها الاطار التشريعي الذي وردت فيه النصوص التفصيلية لاحكام المرأة في الكتاب والسنة والمرجع في قراءة النصوص التشريعية^(٣١).

يعتقد الشيخ شمس الدين، ان تفاصيل الاحكام لم ترد في كتاب الله، بل وردت في الاصول والمبادئ العامة مع بعض التفاصيل الكبرى في بعض مجالات التشريع وليس في جميعها، ففي الاحكام ما لا مرجع له من كتاب الله - اذا اقتصرنا على المبادئ العامة واهملنا مرجعية ما أسميناه الرؤية القرآنية - كما يقول - اما اذا اعتبرنا هذه الرؤية مرجعاً فان مرجعية القرآن تثبت لجميع الشريعة وليس لبعضها، ولعل مرجعية (الرؤية القرآنية) في الفهم الفقهي وعملية الاستنباط، هو ما اصطلح بعض الفقهاء على التعبير عنه بالذوق الفقهي وذوق الشارع^(٣٢).

وهكذا يكرس الشيخ شمس الدين دور المفهوم القرآني ورؤيته ويفعله كآلية تضيء النص الشرعي التفصيلي وتكشف فيه عن ابعاد تضيف اليه دلالة اخرى تضمنية او التزامية - مثلاً - على خصوصيات قد لا يدل عليها بالمطابقة مباشرة.

اخيراً فاننا نردد مع الشيخ شمس الدين: «لا ريب في ان كثيراً من (بديهيات الفقه) هي من (بديهيات الشريعة) ... ولكن لا يمكن للفقيه ان يجزم بأن كل ما كان من بديهيات الفقه فهو من بديهيات الشريعة. فقد ثبت ان بعض البديهيات ... ليس من بديهيات الشريعة، وفي بعض الحالات فان بعض البديهيات في جميع المذاهب ليس من بديهيات الشريعة بل للنظر فيه مجال»^(٣٣).

ان هذا الفهم يمكن ان يجعل من الشريعة محوراً للتنمية الاجتماعية والفكرية والسياسية، ومصدراً للعدالة والثورة والتغيير، ويبرز فيه وجهها الناصع الذي غيبته عقلية عصر المماليك وجدلية المعرفي - السياسي، عبر مراحلها المختلفة، فيما تظل هذه البحوث بما بلورته من منهج وقدمته من آليات في اشد الحاجة الى النقد والتقويم لتتكامل

وتتواصل مع حركة الفقه الاسلامي، سيما وان العديد من نتائجها تمثل تحدياً للمشهور من الآراء يفترض فيه تجاوز (حجاب المعاصرة) !
ولا ادري كم سيساهم تواصل هذا المنهج - مع نظائره - في تضاعف درجات الامتياز التي يتقرر منحها لنبوء الشهيد الصدر (الستينية) وهو يستشرف حركة التاريخ والفكر والامة .

الهوامش :

- (١) لاحظ، الصدر، السيد محمد باقر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، وقد نشر هذا المقال، وهو محاضرة في الاصل، في مجلة (الاضواء) النجفية، واعيد نشره في اكثر من دورية، وننقل هنا عن، الحسيني، محمد، الاجتهاد والحياة: حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، قم، ط٢/١٩٩٧، حيث نشره ضمن فصل «مقالات مختارة في الاجتهاد» ص ٥٢ .
- (٢) لاحظ هذه الخطوط في افكاره المكونة لعناصر ما اعتمدته من منهجية في، الرفاعي، عبد الجبار، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، سلسلة رواد الاصلاح، قم ط ٢، ١٩٩٨، ضمن بحثي، التاصيل النظري (ص ٤٥) .
الشهيد الصدر ينتقل بالفكر الاسلامي الى آفاق جديدة (ص ٩٧) .
- (٣) من مؤشرات هذا التواضع العلمي، ان الشهيد الصدر يصف في مقدمة كتابه الرائد (اقتصادنا) عمله في اكتشاف المذهب الاقتصادي بانه محاولة بدائية لبناء صرح شامخ للاقتصاد الاسلامي، لاحظ خاتمة مقدمته للطبعة الاولى .
- (٤) لاحظ من الاعمال المهمة التي قرأت بتأن سيرة الشهيد الصدر الفكرية وتأثيرها على مسارات الفكر الاسلامي، قراءة من خارج الدائرة الاسلامية، الملاط، شبلي، تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، النهار للنشر، بيروت ١٩٩٨ .
- (٥) شمس الدين، آية الله الشيخ محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي، بيروت، المؤسسة الدولية، ط ١، ١٩٩٩ ص ٧ .
- (٦) شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الاسلامي، قم - دار الثقافة، ١٩٩٤، ص ٢٥ .
- (٧) شمس الدين، ... بين الجاهلية والاسلام، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط ٣، ص ١١٠ .
- (٨) شمس الدين، مقاربات في الاجتهاد ...، بحث منشور ضمن، الاجتهاد والتجديد في الفقه ...، مصدر سابق، ص ٩٠، بشيء من التصرف .
- (٩ و ١٠) لاحظ، نفس المصدر، ص ٩١ .
- (١١) ينظر. ص ٩٢ من المصدر .

في نفس الوقت، عن طبيعة الأدوات العلمية التي يوظفها شمس الدين في معالجاته الفقهية، نظير، القول بعدم اشتراط الحياة في مرجع التقليد، عدم اشتراط طهارة المولد فيه، عدم اشتراط الاعلمية (على تفصيل)، وميل الى اشتراط وحدة الانتماء القومي بين المفتي والمقلد، مناقشة معيار الاجتهاد، وحدة المرجعية، مشروع المرجعية الجماعية، ... الخ.

(٢٣) م. ن، ص ٤٦٠.

(٢٤) لاحظ، شمس الدين ... ، السستر والنظر، الكتاب الاول من سلسلة فقه المرأة، ط مؤسسة المنار، قم، ب - ت، ص ١٤.

(٢٥) م. ن، ص ١٧.

(٢٦) م. ن، ص ٢٣.

(٢٧) الوسائل، مقدمات النكاح، الباب ٩٤، ح ١.

(٢٨) الستر والنظر ... ، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٢٩) م. ن، ص ٢٨.

(٣٠) م. ن، ص ٤٧.

(٣١) م. ن، ص ٣٩، وكذلك لاحظ، قضية

عمل المرأة المهني المشروعية والتحرير،

ج ٤ من سلسلة ... فقه المرأة، المؤسسة

الدولية للدراسات والنشر، بيسروت

١٩٩٦، ص ٢٣٩.

(٣٢) قضية عمل المرأة ... ، مصدر سابق،

ص ٢٤٠.

(٣٣) شمس الدين ... ، اهلية المرأة لتولي

السلطة، مؤسسة المنار، قم، ب - ت،

ص ٥.

(١٢) م. ن ص ٩٣.

(١٣) م. ن ص ٩٠.

(١٤) ينظر، ص ٩٢، م. ن.

(١٥) لاحظ مثلاً، الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحت عنوان «مبدأ تدخل الدولة».

(١٦) انظر، شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، المنشور ضمن، الاجتهاد والتجديد ... ، مصدر سابق.

(١٧) م. ن، ص ١٠٤ وأيضاً ص ١٠٦.

(١٨) ينظر ص ٩٣، ذات المصدر.

(١٩) لاحظ، الحوار الذي أجرته معه مجلة

المنطلق، والمنشور ضمن، ... حوار على

الورق. محمد الحسيني، مصدر سابق،

ص ١٦ فما بعد، ولاحظ من المتأخرين

الذين أولوا هذا التقسيم للأحداث أهمية

كبيرة، الشهيد الصدر .. اقتصادنا،

مبدأ تدخل الدولة، مصدر سابق،

وشبستري، محمد مجتهد، مدخل الى

علم الكلام الجديد، الاصدار السادس

من سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم

١٩٩٨، ص ٧٢ فما بعد.

(٢٠) يلاحظ، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ

التشريعي، مصدر سابق، ص ١١٤.

(٢١) شمس الدين، في الاجتماع السياسي ... ،

مصدر سابق، ص ٢٥٠، بتصرف يسير.

(٢٢) لاحظ، شمس الدين، الاجتهاد

والتقليد: بحث فقهي استدلالي مقارن.

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر،

بيروت ط ١، ١٩٩٨، وهو دراسة

موسعة تمتد على ستماية صفحة تقريباً،

توصل خلالها الى نتائج مثيرة، تكشف

بلوغ الفتيات *

الشيخ مهدي مهريزي **

للبلوغ مكانة خاصة في الفقه الاسلامي وهو شرط لصحة الكثير من الاحكام التكليفية والوضعية، من قبيل:

١- العبادات: كالصوم^(١)، والحج^(٢)، والزكاة^(٣)، والنيابة في الحج^(٤)، وما شاكل ذلك.

٢- المعاملات: كالزواج^(٥)، واجراء العقود^(٦)، والمضاربة^(٧)، والمزارعة^(٨)، والمساقاة^(٩)، والاجارة^(١٠)، والشركة^(١١)، والضمان^(١٢)، والحوالة^(١٣)، وما شابه ذلك.

٣- الحقوق: كالشهادات^(١٤)، والقضاء^(١٥)، واجراء الحدود^(١٦)، والقصاص^(١٧)، وأخذ الدية^(١٨)، وما شابه ذلك.

ونظراً للتغيرات الجسمية والنفسية التي تحصل لدى الشخص والمسؤولية الجسيمة التي تترتب عليه، فان بحث البلوغ يستحق ان يوضع في طليعة المباحث الفقهية، كما هو متعارف في بعض الكتب الحديثية (كوسائل الشريعة، ومستدرك الوسائل، وجامع احاديث الشيعة) وبعض الكتب الفقهية (ككشف الغطاء).

الا اننا نلاحظ أن الفقهاء في كتبهم الفقهية يوردونه في مبحث الحجر فقط، وبعضهم يذكره أيضاً في مباحث أخرى كمبحث الحيض^(١٩) أو الصوم^(٢٠) أو الحدود^(٢١).

وفي هذه الدراسة عزمنا على أن نبحت مسألة دخول الفتيات مرحلة البلوغ باعتبارها

* ترجمة: الشيخ حسين البهادلي، و خليل العصامي.

** استاذ في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير مجلة علوم الحديث، ومجلة الحكومة الاسلامية.

موضع ابتلاء كثير، وسنبحثها على الترتيب التالي :

١- حقيقة البلوغ .

٢- العلامات الخارجية والغالبية للبلوغ .

٣- عوامل المناخ المؤثرة في البلوغ .

٤- سن البلوغ في القوانين الوضعية .

٥- البلوغ الشرعي .

٦- البلوغ السيّ للفتيات .

١- حقيقة البلوغ :

حينما يصل الانسان مرحلة من العمر تطرأ عليه تحولات وتغيرات عضوية وعاطفية وفكرية، وتُسمى هذه المرحلة بالبلوغ، وهي تعتبر في كل المجتمعات وفي كل الأديان بداية المسؤولية والقدرة على الظهور على المسرح الاجتماعي، وقد أثار موضوع هذه التحولات النفسية والجسمية العميقة التي تطرأ على الانسان، علماء النفس والحقوقيين والفقهاء للبحث والتحقيق فيها، بعضهم بالأصالة وبعضهم بالتبع. فعلماء النفس يبحثون هذه التحولات بالأصالة باعتبار أن البلوغ هو بداية لتغيرات داخلية تحدث لدى الانسان. والحقوقيون يبحثونه بالتبع لأنه يمثل نقطة البداية في الالتزامات الحقوقية سواء المدنية أو الجنائية أو السياسية.

ونلقي فيما يلي نظرة على التعريف الذي ابرزته هاتان الطائفتان للبلوغ، حيث يقال : «إنَّ المقطع الزمني الذي تتولد فيه الغريزة الجنسية يقال له : بداية البلوغ، وهذه الفترة هي منشأ للكثير من التغيرات في كيان الإنسان؛ فالبلوغ يوجبُ بشكلٍ من الأشكال تغييرَ شعور الانسان ونظرة الى العالم من حوله، وتبدل في أخلاقه وتعامله مع ذاته ومع غيره»^(٢٣). أو «البلوغ كمال طبيعي للانسان يبقى به النسل ويقوى معه العقل، وهو حال انتقال الاطفال الى حدِّ الكمال والبلوغ مبالغ النساء والرجال، ومن هنا اذا اتفق الاحتلام في الوقت المحتمل حصل به البلوغ، ولم يتوقف على بيان الشارع فإنَّ البلوغ من الامور الطبيعية المعروفة في اللغة والعرف وليس من الموضوعات الشرعية التي لا تُعلم الا من جهة الشرع»^(٢٤) أو «البلوغ بدء النضج الجنسي حين تصبح الاعضاء التناسلية قادرة على تأدية وظائفها، ويُسمى بسنِّ المراهقة، ويحدث في الإناث من الثانية

عشرة الى الرابعة عشرة ويقترن بظاهرة الحيض ونهوض الثديين . أما في الذكور فيتأخر قليلاً إلى ما بين الثانية عشرة والسادسة عشرة، ويُصاحبه إفرازمني وخروجه، وتغيّر الصوت، وبدء نمو شعر اللحية^(٢٤) وهناك تعاريف أخرى لا مجال لذكرها هنا^(٢٥).

٢- العلامات الخارجية والغالبة للبلوغ:

قسّم علماء النفس التحولات والتغيرات المختلفة التي تُصاحب البلوغ الى قسمين: قسم ظاهر وقسم خفي، يقول صاحب كتاب علم نفس نضج الطفل والشباب: «إنَّ أهم التغيرات البدنية لفترة الشباب هو بروز صفات أولية وصفات ثانوية؛ والمقصود من الصفات الأولية هو اتخاذ الأعضاء التناسلية شكلاً خاصاً، والقدرة على إنجاب المثل، أما الخصوصيات الثانوية فهي عبارة عن: نبات شعر اللحية والشارب وخشونة الصوت عند الذكور، وبروز الصدر وكبر الحوض عند الإناث. وبعد حصول العادة الشهرية عند الفتيات، والانتصاب والانزال عند الذكور تتكون القابلية على إنجاب المثل»^(٢٦) ثم يُضيف قائلاً: «من العلامات المهمة للبلوغ عند الإناث: زيادة طول القامة، ونهوض الصدر، واتساع الحوض، ثم يعقب ذلك ظهور العادة الشهرية. ووجود هذه العلامات يدل على أن الفتاة أصبحت قادرة على إنجاب المثل، والعادة الشهرية تؤذن بنهاية النضج البدني السريع للإناث والتي يتفاوت زمان بدئها، ويتراوح سن البلوغ الجنسي للإناث بين ٩ - ١٨ سنة»^(٢٧).

وجاء بالنسبة للذكور: «إنَّ أشهر آثار البلوغ الجنسي عند الذكور خلافاً للإناث: خشونة أصواتهم، وصغر الحوض والكفل، وغلظ قاعدة الرقبة الى حد ما، مع عرض الصدر والكتفين، وظهور اللحية والشارب بعد سنتين من البلوغ، وارتفاع ضغط الدم وزيادة نبض القلب، والنبض من الآثار الأخرى للبلوغ الجنسي عند الفتيان والفتيات أيضاً، وذروة البلوغ الجنسي عند الذكور تكون بين ١١ - ١٨ سنة؛ يعني بتأخر سنتين عن الاناث»^(٢٨).

وكتب موريس دبس يقول: «الخصائص البدنية والنفسية في هذه المرحلة (البلوغ) هي أنَّ النمو الطبيعي للبدن يحصل على ثلاث ظواهر والحاصلة على أثر عمل الغدد الصماء الداخلية، نذكر منها: نمو القامة والوزن والتي تظهر عند الاناث قبل الذكور،

من ناحية أخرى تظهر صفات جنسية فرعية أو ثانوية وهي علامات أساسية ظاهرة، والثالث: نمو الجهاز التناسلي والذي تُعد العادة الشهرية عند الإناث وبداية الاحتلام عند الذكور من آثاره»^(٢٩).

وأما أف، كي، شارتل ورث فيعتقد «أن حدود السن لظهور العادة الشهرية هو من ٩-١٧ ومعدل العمر لها ١٣ سنة، ومن النادر جداً ظهور العادة قبل التاسعة من العمر وبعد الثامنة عشرة (الآ في الحالات التي تُصاب بها الفتاة بأمراض الغدد) وإنَّ أول عادة شهرية لـ ٧٥٪ من الإناث تكون في السنين ١٢، ١٣، ١٤ من العمر»^(٣٠) وقد عدَّ غروليج ومساعدوه مجموعة التغيرات الظاهرية للفتيان (الذكور) في مرحلة البلوغ الجنسي كالاتي:

- ١ - تسارع نمو الخصيتين والعضو الذكري.
- ٢ - ظهور الشعر الطويل والناعم على العانة.
- ٣ - ظهور الشعر الناعم على طرفي الوجه أمام الأذن.
- ٤ - الشعر الناعم فوق الشفة العليا (الشارب)، ويكون في النهاية أطول وأغمق لوناً و ...^(٣١)

٣- عوامل المناخ المؤثرة في البلوغ:

إنَّ ظهور علامات البلوغ لدى الذكور والإناث يتوقَّف على طبيعة المناخ الذي يعيشون فيه، والتغذية، والثقافة، وما شابه ذلك.

وحول هذه المسألة كتب أحد المتخصصين يقول:

«من جملة العوامل المؤثرة في البلوغ هو العنصر والتغذية، والعوامل الفسلجية والنفسية الموجودة في المحيط الذي يعيش فيه. مثلاً: يُعد فيتامين E من جملة عوامل التغذية المؤثرة، كما أنَّ العنصر والعوامل الفيزيائية للمحيط الجغرافي لبعض الأقوام القاطنة في المناطق الحارة قرب خط الاستواء توجب ظهور البلوغ بشكل أسرع، فتظهر آثار البلوغ الجسمي للإناث في الحبشة - من الدول الأفريقية الشديدة الحرارة - في سن التاسعة أو العاشرة، في حين تظهر في لابوني - أقصى الشمال لمنطقة أوروبا شمال شبه الجزر الاسكندنافية - في سن ١٨ سنة.

ويكون الوضع الفاسد في المجتمعات المتحللة اخلاقياً باعثاً على البلوغ بشكل أسرع

في تلك المجتمعات. السن الذي يحصل فيه البلوغ يختلف لدى الاقوام المختلفة، وعوامل المحيط والثقافة والأسرة والوراثة والتغذية، كلها مؤثرة في ظهور البلوغ، فعلى سبيل المثال: يأتي بلوغ الاناث في الهند متأخراً عن الاناث البريطانيات والامريكيات حتى أن بعض المحققين قدّر أنه في الدول الاوربية في كل عشر سنوات يتقدّم سن بلوغ الفتيات حوالى ٣ - ٤ أشهر عما كان عليه في السنين السابقة، كما أن الدراسات الاحصائية في ايران تُشير الى انخفاض سنّ الحيض بمرور الزمان عند المقايسة بين سنّ الحيض عند الفتيات وبين أمهاتهنّ وجدّاتهنّ^(٣٣).

وأما بالنسبة الى أثر المناخ في النضج والبلوغ فللبعض رأي مخالف ويعتقد «أنّ البلوغ له ارتباط بنوع التغذية والصحة والاضاع الاجتماعية قبل ارتباطه بالمناخ، طبعاً المناخ المعتدل يجعل البلوغ أكثر من المناخ الحار والبارد»^(٣٣).

وجاء في كتاب النضج من وجهة نظر علم النفس: اذا كانت البنت معتدلة ومتوسطة من حيث نمو الجسم فستكون أول عادة شهرية لها في الثالثة عشرة من عمرها، وعلى كل حال ستكون السنين من العاشرة الى السادسة عشرة هي السنين الطبيعية للعادة الشهرية بشكل كامل، وتكون التغيّرات الكيميائية في بدن البنت موجباً لظهور مرحلة المراهقة، وبعدها تصل الى مرحلة البلوغ، وهذه المرحلة وقت حصولها مرتبط بشكل تام بطريقة نموها وسلامة الجسم، ونوع الغذاء المستعمل في فترة النمو والنضج^(٣٤).

والجدول الآتي يُبين سنّ بداية العادة عند فتيات من جنسيات مُختلفة:

القارة	البلد	سنة اجراء الدراسة	متوسط السن لأول حيض
آسيا	هونغ كونغ	١٩٦٢	الثري ١٢/٥ ، المتوسط ١٢/٨ ، الفقير ١٣/٣
	بورما وسيام	١٩٥٧	١٣/٢
	سيلان	١٩٥٠	١٢/٨ ، القرى ١٤/٤
	الهند	١٩٦٥	مدارس ١٢/٨ ، القرى ١٤/٢
افريقيا	نيجيريا	١٩٦٠	٤١/١
	كمبالا	١٩٦٠	١٣/٤
	افريقيا الجنوبية	١٩٥٨	١٥/٠
أوربا	النرويج	١٩٥٢	١٣/٤
	السويد	١٩٥١	١٣/٩

القارة	البلد	سنة اجراء الدراسة	متوسط السن لاول عادة
أوربا	الدانمارك	١٩٥٠	١٣,٨
	هولندا	١٩٥٦	١٣,٧
	سويسرا	١٩٥٦	١٣,٥
	بريطانيا	١٩٥٩	١٣,١
أوربا	المجر	١٩٥٩	١٢,٨
	بلغاريا	١٩٦٥	١٣,٠
	الاتحاد السوفيتي	١٩٦٥	١٣,٠
	ايطاليا	١٩٦٠	١٢,٥
أمريكا	كوبا	١٩٦٣	السود ١٢,٣ ، البيض ١٢,١
	الولايات المتحدة	١٩٥٥	١٢,٦

والجدول الآتي يُبين علامات البلوغ بالمقارنة بين الاناث في ايران وانكلترا والصين :

جنسية البنت	نهود الثديين (السنة)	ظهور شعر العانة (السنة)	اول حيض (السنة)
إيرانية	١٠/١	١٠/٢	١٢/٥
صينية	١٠/٢	١٢/٢	١٢/٧
إنكليزية	١١/١	١١/٧	١٣/٥ (٣٥)

٤- سنّ البلوغ في القوانين الوضعية :

يأخذ مشرعو القوانين الأعمار المختلفة للأفراد بنظر الاعتبار حين تنفيذ القوانين وحين مطالبة الأفراد بحقوقهم المدنية، وقسموا أهلية الأفراد حسب الشؤون المبيّنة أدناه وعينوا لكل شأن من الشؤون سنّاً مُعيّنة، وهي كما يلي :

- ١- الأهلية في الحصول على الحقوق المدنية كالتصرفات المالية والمعاملات .
- ٢- الأهلية في الحقوق العائلية كالزواج والطلاق .
- ٣- الأهلية في الحقوق الجزائية والعقوبات كالسجن والعقوبات الأخرى .
- ٤- الأهلية في الأمور السياسية كالاشتراك في الانتخابات أو التصدي للمناصب السياسية .

٥- الاهلية في الامور الاجتماعية كالواجبات العسكرية، استلام جواز السفر والرخص، والمؤهّل العلمي (الشهادة الدراسية).

الحقوق المدنية :

في مصر : البالغ الرشيد هو الشخص الذي وصل الى سن الرشيد واستثمر قواه العقلية، ولم يكن محجوراً عليه في نظر القانون، وعنده الاهلية التامة للاستفادة من الحقوق المدنية، سنّ الرشيد هو ٢١ سنة ميلادية كاملة^(٣٦).
وفي إيران : تنص المادة ١٢٠٧ من القانون المدني الإيراني : الاشخاص اذناه محجور عليهم وممنوعون من التصرف في اموالهم وحقوقهم المالية وهم : ١- الصغار ٢- الاشخاص غير الراشدين ٣- المجانين، والمقصود من الصغار : الاشخاص غير البالغين .
والقانون المدني لم يُعرّف الصغير وغير البالغ، ولكن كما يفهم من المادة ١٢٠٩ والمادة ١٢١٠ أن الصغير يُطلق على الشخص الذي لم يصل الى ١٨ سنة شمسية كاملة، وسنّ البلوغ المدني عند المرأة والرجل سواء^(٣٧).

الحقوق العائلية :

في إيران ما قبل الثورة الاسلامية : يُمنع زواج الإناث قبل بلوغهن تمام سنّ الخامسة عشرة، والذكور قبل بلوغهم تمام الثامنة عشرة من اعمارهم، ولكن مع ذلك في الموارد التي تقتضيها المصلحة يمكن استثناء شرط السنّ مع اقتراح المدعي العام ومصادقة المحكمة عليه، وعلى كل حال لا يمكن إعطاء هذا الاستثناء للإناث قبل إكمالهن الثالثة عشرة من العمر ولا للذكور الذين لم تكمل اعمارهم الخمس عشرة سنة بعد^(٣٨).
وفي القانون اللبناني يكون سنّ الزواج بالنسبة للإناث في السابعة عشرة من العمر، وللذكور في سنّ الثامنة عشرة^(٣٩).

الحقوق الجزائية :

في إيران، وقبل الثورة الاسلامية كانت تنص المادة ٣٤ : لا يمكن محاكمة الاطفال غير المميّزين جزائياً، والمادة ٣٥ : اذا ارتكب الاطفال المميّزون غير البالغين الذين لم يصلوا الى سنّ الخامسة عشرة جنحةً أو جنايةً يحكموا بالجلد من ١٠ - ٥٠ جلدة فقط،

ولكن لا يُضرب أكثر من عشر جلدات في اليوم الواحد ولا يضرب أكثر من ١٥ جلدة في يومين متتاليين .

المادة ٣٦ : الأشخاص البالغون الذين أكملوا الخامسة عشرة من العمر ولم يصلوا الى سن الثامنة عشرة متى ما ارتكبوا جنايةً، يحكم عليهم بالحبس مدة لا تزيد على الخمس سنوات في سجن الأحداث، وأما اذا ارتكبوا جنحةً فتكون عقوبتهم أقل من نصف الحد الأدنى ولا تصل الى أكثر من نصف الحد الأعلى لمرتكب نفس الجنحة^(٤١).

اما القانون الفرنسي المصادق عليه عام ١٩٤٥ فينص: يمكن للصغار الى حد سن الثالثة عشرة الاستفادة من امتياز فرض مطلق عدم المسؤولية الجزائية، كما يستفيد الصغار من سن ١٣ الى سن ١٦ من العفو المخفف، كما ويتمتع الصغار من ١٣ الى ١٨ سنة من الفرض القانوني لعدم المسؤولية الجزائية، ولكن على خلاف فرض عدم المسؤولية الجزائية للصغار الى سن ١٣ الذي هو فرض مطلق وغير قابل للطعن يمكن فرض عدم المسؤولية الجزائية للصغار من ١٣ - ١٨ سنة مع إقامة الأدلة المثبتة بدون أثر رجعي، وبالنتيجة فمسؤولية الصغير مُحَرَّزة^(٤٢).

وبلاحظ غض النظر بشكل أكثر بالنسبة للصغير في قوانين سائر الدول، والصغير البالغ ١٨ سنة يمكنه الاستفادة من تخفيف العقوبات، وبعض الدول كسويسرا الى سن العشرين، ويوغسلافيا الى سن ٢١ يمكن للصغير فيها التمتع بمزايا التخفيف .

وفي انكلترا حسب قانون ١٩٣٥ المتعلق بالأطفال والأحداث يمكن للمحاكم العامة اتخاذ أحد التدابير التربوية بدلاً من العقوبات بالنسبة للصغار من ١٧ - ٢١ سنة .

وفي السويد تنص قوانين ١٩٣٥ و ١٩٣٧ للصغار ١٨ - ٢١ بانهم اذا ارتكبوا جرمًا يستحق الاعمال الشاقة أو الحبس يمكن إبداله بنظام عقوباتي تربوي أو تدابير تربوية وهي عبارة عن : الاعتقال في مدرسة فيها مظهر الحبس، وتصرف المحكمة في تبديل العقوبات الى تدابير تربوية ينتهي بالنتيجة الى الاستفادة من المعتقلين في الامور الزراعية من سنة الى ٤ سنوات^(٤٣).

وجاء في المادة ٣٧ من مُعاهدة حقوق الأطفال المصادق عليه عام ١٩٨٩ : لا يحق تعريض أي طفلٍ للتعذيب أو سائر المعاملات القاسية وغير الانسانية أو المخالفة للشوون الإنسانية، كما لا يحقق إجراء عقوبة الاعدام أو السجن المؤبد في حق الاطفال الذين تقل أعمارهم عن الثامنة عشرة في حالة عدم إمكان العفو^(٤٤).

الحقوق السياسية :

ففي إيران يجبُ بلوغ سن السادسة عشرة من العمر للمشاركة في انتخابات رئاسة الجمهورية الإسلامية ومجلس الشورى الاسلامي^(٤٤) .
وفي القانون المصري المصادق عليه عام ١٩٧١ : يمكن للمواطن المصري استيفاء حقوقه السياسية في سن الثامنة عشرة من عمره^(٤٥) .

الحقوق الاجتماعية :

جاء في المادة ٢٨ من القانون العالمي لحقوق الاطفال المصادق عليه عام ١٩٨٩ :
على الدول الموقّعة على المقررات أن تعمل على اتخاذ كافة الاجراءات لضمان عدم حضور الاطفال الذين تقلُّ أعمارُهم عن الخمسة عشر عاماً في المرافعات بصورة مباشرة، كما أنَّ على هذه الدول الامتناعُ عن استخدام الذين تقلُّ أعمارُهم عن خمسة عشر عاماً في القوات المسلحة، وعلى هذه الدول في حال استخدامها للأشخاص الذين هم في سنٍّ أكثر من خمس عشرة سنة ودون الثامنة عشرة اعطاء الأولوية لمن هو أكبرُ عمراً^(٤٦) .

وجاء في المادة ٧٩ من قانون العمل الإيراني : يُمنع استخدام الأشخاص الذين هم دون سنِّ الخامسة عشرة للعمل^(٤٧) . وفي قانون الجمهورية الإسلامية في إيران : نهاية سنِّ الطفولة لغرض الحصول على الوظائف الحكومية، وصدور جواز السفر، واستلام رخصة قيادة وسائط النقل، والحصول على الوظائف الرسمية، هو إكمال سنِّ الثامنة عشرة^(٤٨) .

والنقطة التي جاءت في المادة الاولى من معاهدة حقوق الاطفال جديدة بالمطالعة والدراسة حيث إن وجهة نظر المعاهدة أن المقصود من الطفل هو الشخص الذي لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، إلا اذا كان القانون المطبَّق قد شخص أنَّ سنَّ البلوغ أقلَّ من ذلك^(٤٩) .

٥- البلوغ الشرعي :

لم يرد تفسير وتعريف للبلوغ في القرآن والسنة، بل إنَّ التأكيد الأكثر انصبَّ على

العلامات الطبيعية والخارجية مثل: العادة، والاحتلام وما شابه ذلك وقد طُرِحَ السنّ أيضاً الى جانب هذه العلامات الطبيعية.

العلامات الطبيعية:

١- الاحتلام:

ورد في كثير من الروايات أن من جملة علامات البلوغ، الاحتلام، ولنلقي نظرة على بعض هذه الروايات: عن الحسن بن محمد السكوني عن الحضرمي عن ابراهيم بن أبي معاوية عن أبيه عن الأعمش عن ابن ظبيان قال: أتني عُمَرُ بامرأة مجنونة قد زنت فأمر برجمها، فقال علي عليه السلام: أما علمتَ أنَّ القلم يُرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يُفَيِّقَ وعن النائم حتى يستيقظ^(٥٠).

وعن محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن أحمد بن الحسن بن علي عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم^(٥١).

فالروايات كثيرة في هذا الباب^(٥٢)، ونظراً لوضوح دلالتها وكثرة سندها فهي ليست بحاجة الى تقيمها سنداً ودلالةً.

وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: هل الاحتلام خاص بالفتيان أم يشمل الفتيات؟ لقد ورد في بعض الروايات أن الاحتلام خاص بالذكور، والحيض خاص بالاناث، لأن هاتين الخصوصيتين أخذتا متقابله الواحدة مع الأخرى في أكثر الموارد، ولذا اعتبرها بعض الفقهاء مثل صاحب الوسيلة^(٥٣) أنها مختصة بالذكور، وأما الغالبية أمثال ابن ادریس^(٥٤)، المحقق^(٥٥) الحلي، ابن سعيد الحلي^(٥٦)، العلامة^(٥٧)، محمد حسن النجفي صاحب الجواهر^(٥٨)، فقد عمّموها^(٥٩).

ولم توضّح الطائفة الأولى هل الفتيات لا يحتلمن أم أن احتلامهن يقع نادراً فلا يوجب بلوغهن؟ هكذا نُقِلَ عن الشافعي^(٦٠).

من هنا لم تؤيّد النصوص الشرعية هذا المطلب بشكل صريح، فينبغي أن يُنظَمَ

البحث في هذا المضممار بصورة جدية، وهذا الموضوع له ثمرة ونتيجة فقهية لأنَّ الاناث اذا كنَّ لا يحتلمن أو كان احتلامهنَّ نادراً فكلمة (الاحتلام) الواردة في الروايات تكون دليلاً على أن هذا الحكم مختص بالذكور إلا اذا أخذنا الاحتلام بمعنى آخر .

وهناك مسألة أخرى في هذا البحث جديرة بالتحقيق والبحث الجدي وهي : هل علامة البلوغ الاحتلام الفعلي أم يكفي الاستعداد في تحقق البلوغ؟

المستفاد من ظاهر كلام أكثر الفقهاء الاحتمال الاول، أما صاحب الجواهر فيرى كفاية الاستعداد القريب من الفعلية، يقول: «بل قد يقوى كون العلامة الاستعداد لخروج المني بالقوة القريبة من الفعل، وذلك بتحريك الطبيعة والاحساس بالشهوة سواء انفصل المني معه من الموضع المعتاد أم لم يفصل لكن بحيث لو أراد ذلك بالوطء أو الاستمنا تيسر له ذلك»^(٦١).

٢- الحيض:

يعد الحيض من جملة علامات البلوغ في الروايات وفي فتاوى العلماء . فعن محمد بن الحسن بإسناده عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «على الصبي اذا احتلم الصيام وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار»^(٦٢).

٣- نبات شعر العانة:

من العلامات الاخرى للبلوغ نبات الشعر على العانة، والروايات وفتاوى الفقهاء شاهدة على هذا الامر، فاعتبر الفقهاء هذه العلامة مشتركة بين الاناث والذكور، وهناك روايات عدة تدل على هذا المطلب، منها: ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري عن السندي بن محمد عن أبي البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه أنه قال: «عرضهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - يعني بني قريظة - يومئذ على العانات فمن وجده أنبت قتله، ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري»^(٦٣).

ومحمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد العزيز العبيدي عن حمزة بن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليثم

ودُفعَ اليها مآلُها وجاز أمرُها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود تامّةً وأخذت لها وبها قال: والغلام لا يجوز أمرُه في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»^(٦٤).

وقد ورد أيضاً أن سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وأمر بكشف مؤثرهم فمن أنبت فهو من المُقاتِلَة ومن لم ينبت فهو من الذراري، وصوّبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٦٥).

وعن أبيه عن سعد عن أحمد بن محمد عن ابن أبي نصر عن أبي الحسين الخادم يباع للؤلؤ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله أبي وأنا حاضر عن اليتيم متى يجوز أمرُه؟ فقال: حتى يبلغ أشده، قال: ما أشده؟ قال: احتلامه. قال: قلت: قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم؟ قال: إذا بلغ وكتبَ عليه الشيء ونبت عليه الشعر جاز عليه أمرُه إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً»^(٦٦).

ومحمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن بريد الكناسي قال: قلت لأبي جعفر ... فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية؟ فقال: «يا أبا خالد إن الغلام إذا زوجه أبوه ولم يدرك كان بالخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة أو يشعر في وجهه أو يُنبت في عانته قبل ذلك»^(٦٧). قال علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى ﴿وابتلوا اليتامى﴾: من كان في يده مال بعض اليتامى فلا يجوز له أن يُعطيه حتى يبلغ النكاح ويحتلم، فإذا احتلم ووجب عليه الحدود وإقامة الفرائض ولا يكون مُضيّعاً ولا شارب خمر ولا زانياً، فإذا آنس منه الرشد دفع إليه المال وأشهدَ عليه، وإن كانوا لا يعلمون أنه قد بلغ فإنه يُمتَحَن بريح أبطه ونبت عانته، فإذا كان ذلك فقد بلغ فيدفع إليه ماله إذا كان رشيداً ولا يجوز له أن يحبس ماله»^(٦٨).

وأنت ترى أن هذا الكلام لم يُنسَب إلى الامام المعصوم، ولكن تفسير الصافي نقله عن الامام الصادق عليه السلام^(٦٩) ونسبه المحدث النوري في مستدرک الوسائل إلى الامام الصادق عليه السلام أيضاً، كما توجد في المصادر الروائية لاهل السنّة روايات بهذا المضمون^(٧٠).

فالحديث الأول كما ترى والثاني والثالث والخامس مختص بالذكور، حيث إن الحديث الأول والثالث مرتبط بقتال بني قريظة، والنساء لا تُقتل في الحرب حتى يُختَبَرَنَ بالبلوغ، وفي الحديث الثاني والخامس فصل حكم الاناث عن الذكور واعتبر عنوان

البلوغ في الذكور نباتُ شعر العانة.

وأما الحديث الرابع فقد نقله مؤلف وسائل الشيعة المرحوم الحر العاملي عن كتاب الخصال، ولم ترد عبارة (نبت عليه الشعر) في كتاب الخصال^(٧١)، وفي كتاب الوسائل ذكره بصورة نسخة بدل، وفي تفسير العياشي وردت عبارة (كتب عليه)^(٧٢).

ورأوي ذلك هو عبدالله بن سنان طبعاً، فعلى هذا الأساس لا يثبت أن هذه العبارة (نبت عليه الشعر) جزءٌ من الرواية، ومن جهة أخرى يمكن القول: إن كلمة (الغلام) فيها دلالة على الذكر ولا تعميم فيها. وأما الحديث السادس فهو وإن لم توجد فيه قرينة يفهم منها الاختصاص ولكن نسبته إلى المعصوم غير مُحَرَّزة، ولهذا السبب تردد فيه الشيخ محمد حسن النجفي صاحب جواهر الكلام^(٧٣)، كما أنَّ هذا الحديث مرسلٌ فتكون النتيجة: أنه لم يعرف في النصوص أن نبات شعر العانة علامة لبلوغ الاناث، ولذا لم يجزم صاحب الجواهر بدلالة الروايات على العموم، وأراد إصدار رأيه بالاستفادة من القرائن الأخرى، فقال: «نعم قد يشكل عمومُه للاناث بظهور النصوص في الذكور خاصة، بل قد يظهر من بعض الاصحاب اختصاصها بهم وإن لم يعرف نقل الخلاف في ذلك، لكن قد عرفت العموم في معقد اجماعي الخلاف والتذكرة بل صرحاً به وإن لم يكن في العقد المزبور مؤيداً بتتبع اكثر العبارات وبأن الانبات اُمارة طبيعية اعتبرها الشارع لكشفه عن تحقق الادراك فلا يختلف، وبقضاء العادة بتأخير انبات هذا الشعر عن تسع سنين بكثير ولعل ذلك هو السبب في ترك التعرض له في النصوص لندرة الاحتياج اليه فيهن كالاختلام»^(٧٤).

وقد أورد رحمه الله ثلاثة أدلة على أمارية نبات شعر العانة في الاناث مع صرف النظر عن دلالة النصوص، والأدلة هي: ١- الاجماع. ٢- كون الانبات من الامور الطبيعية. ٣- تأخير الانبات عن تسع سنين. أما الاجماع المدعى في كتابي الخلاف^(٧٥) والتذكرة^(٧٦) بالنسبة لعموم هذه العلامة فهو للمسلم وغير المسلم لا أنه تعميم للاناث والذكور، مُضافاً إلى أن صاحب كتاب الخلاف قد تَمَسَّكَ لاثبات العمومية (بأي معنى كانت) بالاجماع والأخبار، وفي هذه الحالة لا يكون الاجماع دليلاً مستقلاً، وسيسقط عن الاعتبار ولا قيمة له، وقد كتب المحقق السبزواري بعد نقله إجماع التذكرة يقول: يُحْتَمَلُ أن يكون مدرِكُ إجماع المُجمِّعين روايات السُنَّة والشَّيعة^(٧٧).

كذلك ادعى الشيخ ابن زهرة الاجماع أيضاً، ولكنه لم يتعرض لذكر جميع

علامات البلوغ، كما لم يتعرض لهذه العمومية أيضاً.
 فالنتيجة إذاً: يُستبعد أن يكون مُستند مدّعي الاجماع غير الاخبار، وعلى هذا
 فيجب أن يكون المرجع هو دلالة الروايات وظهور الادلة.
 أما كون نبات شعر العانة من الأمور الطبيعية فهذا لا تردد ولا اشكال فيه، ولكن
 الشارع لم يقبل كلّ أمانة طبيعية ما عدا نبات اللحية وشعر الأبط وخشونة الصوت،
 وأما تغير الطول والوزن فهما ليسا أمانة طبيعية، ولا يوجد من الفقهاء من قبل هذه
 العلامات ولم يستفيدوا ذلك من الأدلة الشرعية.

وأما تأخير الانبات عن التسع سنين فهو ليس عاماً، وننقل فيما يلي بعض
 الدراسات الواردة في ذلك: التحقيق الإيراني في هذا الموضوع (نبات شعر العانة) يظهر
 منه أن: ٢٦/٦ من الفتيات الإيرانيات مهيئات للإنبات الى ما قبل التسع سنين،
 والجدول الآتي يبين هذا الأمر، وهو يبين النسبة المئوية لكل مجموعة من الأعمار ويبين
 أن أول علامات البلوغ هو نبات شعر العانة^(٧٨).

العمر	النسبة المئوية للإنبات
٦	٠
٧	٣/٩
٨	٢٢/٤
٩	٢٦/٦
١٠	٣٦/٤
١١	٤٢/٩
١٢	٧٨/٢
١٣	٩٤/٦
١٤	٩٧/٣
١٥ -	١٠٠

فاستناداً الى الجدول المذكور لا يمكن اعتبار التأخير شاهداً على الاشتراك، فيُحتمل
 أن يكون هذا الأمر موجباً لامضاء الشارع للإنبات في الذكور وعدم قبوله في الإناث.
 علاوةً على أنه اذا قبلنا الإنبات علامةً لبلوغ الإناث فستواجه بعض فتاوى الفقهاء
 في مسألة الحيض أيضاً مشكلة؛ لانهم اعتبروا الحيض شرطاً لبلوغ النساء وقد صرحوا:

(ان الدم الذي يخرج بعد البلوغ اذا تحققت فيه الشروط الاخرى فهو حيض)^(٧٩).
كما قالوا: «يعرف البلوغ في الذكر والانثى بنبات الشعر الحشن على العانة»^(٨٠).
اذا نبت شعر العانة لدى اكثر من ربع الفتيات قبل سن التاسعة ودخلن مرحلة البلوغ، فربما يأتين الحيض، ومع انهم قالوا: إن كل دم تراه الصبية قبل اكمال تسع سنين ليس بحيض لان الفتاة لم تصل بعد الى حد البلوغ»^(٨١).
٤- زيادة الطول، وهذه العلامة ذكرت في ثلاث روايات ولكن فقهاء الشيعة لم يفتوا على اساسها.

٥- نبات شعر اللحية، وهذه العلامة قد ذكرت في الرواية الثانية والخامسة من احاديث الانبات، وعُرفت بأنها من علامات البلوغ، ولكن أكثر الفقهاء لا يلتزمون بذلك.

وقد قبل الشيخ يوسف البحراني صاحب كتاب الحقائق الناضرة هذه العلامة، استناداً إلى هذين الحديثين^(٨٢).

٦- رائحة الابط: يحتمل أنه كناية عن انبات الشعر تحت الابط، وهذه العلامة قد بُيِّنَت في الرواية السادسة من روايات الانبات، ولكن لم تصدر على اساسها اي فتوى.
فالنتيجة: أن الاحتمال، والحيض، وشعر العانة، وزيادة الطول، ونبات اللحية، والشعر تحت الابط، من العلامات الطبيعية التي وردت وذكُرت في الآيات والاحاديث، وقد قبل الفقهاء الموارد الثلاثة الاولى منها وأصدروا فتواهم طبق ذلك.

٦- البلوغ السنّي للفتيات:

من هنا نبدأ البحث في هذا الموضوع وهو: هل الشارع يعتبر السنّ أمانة تعبدية أم لا؟ واذ كان السنّ أمانة تعبدية فأى سنّ هو؟

أكثر الفقهاء يلتزمون ضمناً بأن السنّ الوارد في الروايات أمانة تعبدية والتزام شرعي، بل صرح بعضهم بهذا الامر، من جملتهم الشيخ صاحب الجواهر ضمن تثبيت جريان الاستصحاب لعدم البلوغ، وطرح هذه الشبهة وهي اذا كان البلوغ الشرعي؛ أي الحلم وبقية الامور الاخرى حتى السنّ هي علامة وكاشف طبيعي ستكون نتيجة الاستصحاب شيئاً آخر، فكتب يقول (لكنه خلاف ما عليه الاصحاب من أن السنّ بلوغ في الشرع)^(٨٣) يعني أن هذا المطلب خلاف رأي الاصحاب الذين اعتبروا السنّ علامة

شرعية للبلوغ (لا علامة وكاشفاً طبيعاً له).

وكتب في موضع آخر بعد أن بين هذا المطلب: ويرى العرف بأن الطفل الذي يحتلم يصبح بالغاً والبنت التي تحيض تصبح امرأة كباقي النساء (نعم يُرجعُ الى الشرع في مبدأ السن الذي يحصلُ به البلوغ، مثلاً اذا حصل فيه الاشتباه)^(٨٤).

وكتب الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء يقول: يعرف البلوغ بعلامات بعضها طبيعية ذاتية وبعضها جعلية شرعية ... واما الشرعية فهي اكمال الخمسة عشر في الذكور والتسع في الاناث^(٨٥).

ومشهور الفقهاء بل قريب من الاجماع اعتبروا سن التاسعة هو السن التعبدي في الاناث. وقد ادعى الشيخ الطوسي الاجماع في ذلك^(٨٦). وكتب ابن ادريس الحلبي: (ظاهر المذهب أن التسع سنين بلوغ)^(٨٧).

وابن زهرة ادعى الاجماع أيضاً^(٨٨)، وقد استفاد المحقق الاردبيلي الاجماع من تذكرة العلامة^(٨٩)، وكتب صاحب الجواهر يقول: - رأي مشهور فقهاء الامامية على التسع، وعليه استقر المذهب، ويمكن تحصيل الاجماع في المسألة^(٩٠). وهذا الموضوع كان عندهم على درجة من الوضوح بحيث قبلوه من دون بحث أو نقد للنصوص والادلة، وافتوا بذلك ومضوا عليه.

كتب الشيخ يوسف البحراني يقول: والاخبار ببلوغ الجارية بالتسع كثيرة لا حاجة الى التطويل بنقلها^(٩١).

وعليه فقد بحث الروايات الواردة في سن بلوغ الذكور فقط ولم يبحث في سن بلوغ الاناث.

كتب السيد احمد الخوانساري يقول: والاخبار ببلوغ الجارية بالتسع كثيرة فلا اشكال^(٩٢).

وقد ورد في جواهر الكلام ايضاً البحث في هذا الامر ولُخص في صفحتين، في حين بحث البلوغ السنّي للذكور في أكثر من عشرين صفحة^(٩٣).

وهذا الوضوح قد ألقى بظلاله على آراء وأفكار الفقهاء حتى إن المرحوم الحر العاملي عنون أحد الأبواب في كتابه وسائل الشيعة (البلوغ السنّي للاناث في تسع سنين) في حين لا توجد رواية واحدة في هذا الباب تدلُّ على هذا المطلب!

ورد في عنوان الباب ٢٩ من كتاب الصوم ما يلي: باب عدم وجوب الصوم على

الطفل والمجنون واستحباب تمرين الولد على الصوم لسبع أو تسع بقدر ما يطيق ولو بعض النهار اذا أطاق، وراهنق، ووجوبه على الذكر لخمس عشرة وعلى الانثى لتسع إلا أن يبلغا بالاحتلام أو الإنبات قبل ذلك فيجب الزامهما^(٩٤).

وفي مقابل الرأي المشهور نرى أن هناك آراء أخرى بين الفقهاء المتقدمين والمتأخرين وأصحاب الرأي الحاليين. فقد قال الشيخ الطوسي في بحث الصوم من كتاب المبسوط: إن سن البلوغ عشر سنين، ولكن في كتاب الحجر من المبسوط، وكذلك في الخلاف أخذ التسع ملاكاً للبلوغ^(٩٥).

وكذلك ابن حمزة في مبحث الخمس قبل العشر سنين ولكنه عدل عن ذلك^(٩٦). ومن بين فقهاء العصور المتأخرة الفيض الكاشاني الذي خالف رأي المشهور، وحل الاختلاف الموجود بين الروايات بهذه الطريقة: والتوفيق بين الاخبار يقتضي اختلاف معنى البلوغ بحسب السن بالإضافة الى أنواع التكليف كما يظهر ما روي في باب الصيام: أنه لا يجب على الانثى قبل إكمالها الثلاث عشرة سنة إلا اذا حاضت قبل ذلك، وما روي في باب الحدود أن الانثى تؤخذ بها وهي تؤخذ لها اذا كملت تسع سنين، الى غير ذلك مما ورد في الوصية والعق ونحوهما أنها تصح من ذي العشر^(٩٧). كما نلاحظ وجود اقوال لأصحاب الآراء الحاليين تخالف الرأي المشهور ومنهم كل من:

الشيخ يوسف الصانعي في حاشيته على تحرير الوسيلة للامام الخميني التي يقول فيها بأن البلوغ للإناث تسع سنين، كتب يقول: هذا رأي مشهور الفقهاء، رغم أننا نرى أن ميزان البلوغ هو ثلاث عشرة سنة لا يخلو من قوة^(٩٨). ومنهم الشيخ هادي معرفة الذي كتب يقول: (مثلما ان سن البلوغ لدى الصبيان يختلف تبعاً لاختلاف جنسهم (اي تبعاً للذكورة والانوثة)، فهو يختلف ايضاً ازاء الامور المختلفة (كالعبادات والمعاملات والحدود وما شابه ذلك). فحد البلوغ في قبول الايمان هو ادراك حقيقة الايمان والتعقل. فاذا بلغ الصبي حداً من النمو الفكري بحيث يفهم الاسلام ويدركه - حتى وان كان في سن قليلة (كأن يكون في السابعة او اكثر)، ويتقبله (اي ان يتلفظ بالشهادتين) فهو يقبل منه ويخرج من حكم والديه.

اما في المعاملات كالبيع والاجارة والرهن وحتى الوصية والعق والطلاق فيكفي سن العاشرة (بشرط الرشد الفكري). اما في الحدود الشرعية والتعزيرات ففي الذكور

عند اكمال الخمس عشرة او الاحتلام او الانبات ، ولدى الاناث عندما تبلغ احدهن مبلغ النساء وعلامته الزواج والنمو الجسمي وان لم تكمل سن العاشرة . وفي التكاليف العبادية (كالصلاة والصوم والحج وما شابه ذلك) فعند اكمال سن الخمس عشرة ، والاحتلام والانبات لدى الذكور ، وعند اكمال الثلاث عشرة سنة لدى الاناث (خاصة فيما يتعلق بوجوب الصوم) او العادة الشهرية .

بالنسبة للحكم الاخير توجد روايات صحيحة اضافة الى فتاوى قدماء الاصحاب ولا يوجد دليل على وجوب الصوم على الفتاة قبل حلول العادة الشهرية . (راجع كتاب الوسائل ، ج ٧ ، ص ١٦٩ ح ٧ و ١٢ ؛ ص ٣٢ ، ح ١٢ و ١٠) . خاصة وان الكثير من الروايات أشرت فيها القدرة على الصوم . (راجع كتاب : الوسائل ، ج ٧ ، ص ١٦٧ ، ح ٢ ؛ ص ١٦٩ ، ح ٩) .

وقد طرح المرحوم الفيض في كتاب المفاتيح مسألة مراحل البلوغ بالتفصيل^(٩٩) . وكتب السيد محمد حسن المرعشي في هذا الصدد قائلاً :

إن الاناث حتى وان حصل لديهن تكامل جنسي وغريزي ، ولكن نظراً الى ان غالبتهن لا يصلن في هذا السن الى حد البلوغ ، والبلوغ في مثل هذا السن يعتبر بلوغاً مبكراً ، لهذا لا يمكن اعتبار سن التاسعة اماره للبلوغ ؛ لأن الامارة انما تعتبر اماره فيما اذا كانت دائمية او كانت غالبية على الاقل . والاشتباه الواقع فيما يخص بلوغ الاناث ناجم عن ذكر سن التاسعة في بعض الروايات ، ولهذا اعتقد الفقهاء - مع التفاتهم الى ان البلوغ مطلقاً بلوغ جنسي وغريزي - ان هذا السن يمكن ان يكون اماره تعبدية على البلوغ انطلاقاً مما ورد في بعض الروايات . وقد اثبتنا في هذه المقالة بان الفتيات وان بلغن جنسياً في سن التاسعة ، بل وكثيراً ما يلاحظن بلوغهن جنسياً حتى قبل هذا السن ، ولكن بما ان هذه الحالة نادراً ماتحدث ، لذلك لا يمكن اعتبارها اماره للبلوغ الطبيعي . وأن الاصحاب وإن اخذوا برواية التسع سنوات ولكن لا يمكن اتباعهم في مثل هذه المسائل تعبداً ، بل ولا يمكن الاخذ بهذه الروايات ؛ وذلك لانها :

اولاً : لاتنسجم مع بقية الروايات .

ثانياً : لاتتطابق غالباً مع الواقع الخارجي .

ثالثاً : لاتتمشى مع الملاك الذي ذكره القرآن للبلوغ ، وهو الاحتلام^(١٠٠) .

وقالوا ايضاً في هذا المجال :

لكلّ من التكاليف بلوغه، دون ان يعلّق ذلك على التكاليف كافة وقد يأتي تفصيله في محلّه الانسب، وهنا لا يشترط عديد السنين، ومثلاً على اختلاف التكليف بنت كمل لها تسع سنين ولكنها غير رشيدة لابدنياً ولا عقلياً معرفياً، ولا اقتصادياً، فهل هي بالغة تجري عليها اقسام التكليف ككل؟ ولكن الولد الذي لما يبلغ الحلم الا انه رشيد جسياً ومعرفياً واقتصادياً، ذلك الولد غير مكلف اطلاقاً و«تلك اذا قسمة ضيزى». فالاصل هو بلوغ الحلم ولا سيما في مثل الصوم والنكاح من التكاليف الثقيلة ذات البعدين روحياً وجسياً، ان يبلغهما، بل وذات التسع هي ممن يطبقون الصوم وان كانت مكلفة ولا سيما في البلاد الحارة^(١٠).

اذن يمكن تقسيم الآراء والاقوال الواردة بشأن سن بلوغ الفتيات الى المجموعات التالية:

- ١- تسع سنوات (وهو الرأي المشهور).
 - ٢- عشر سنوات، وهو رأي الشيخ الطوسي وابن حمزة (في بعض المؤلفات).
 - ٣- ثلاث عشرة سنة (وهو ما يذهب إليه الشيخ الصانعي).
 - ٤- كل تكليف له سن معينة؛ اي ان سن البلوغ يختلف تبعاً لاختلاف كل تكليف. فالصوم يجب في سن الثالثة عشرة (وهو رأي الفيض الكاشاني والشيخ معرفة).
 - ٥- سن التاسعة ليست امانة تعبديّة (السيد المرعشي).
- نحاول فيما يلي تقصّي النصوص الدينية لنرى هل يؤخذ بشرعية وتعبديّة السن ام لا؟ فاذا كان السن امانة شرعية، فهل حدد لكل التكاليف سن واحد، ام سنون متعددة؟

أ- الآيات

لم يتطرق القرآن الكريم الى ذكر السن، ولكن جاءت فيه مصطلحات من قبيل: بلوغ الحلم، وبلوغ النكاح، وبلوغ الأشد.

بلوغ الحلم

«واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم كذلك يبيّن الله لكم آياته والله عليم حكيم»^(١٠٢).

«يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث

مرّات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ﴿١٠٢﴾.

الموضوع في هاتين الآيتين هو بلوغ الحلم وعدم بلوغ الحلم وحكم استئذان الاطفال عند الدخول الى غرفة الوالدين . فالاطفال الذين بلغوا الحلم يجب ان يستأذنوا دائماً عند دخول غرفة الوالدين ، اما الذين لم يبلغوا الحلم فيجب ان يستأذنوا في ذلك اوقات لدخول غرفة الوالدين .

حددت كتب اللغة والتفسير الحلم بزمن البلوغ^(١٠٤).

وموضوع الآية هو الحلم وله حكم خاص ، وتعميمه على سائر التكاليف يحتاج الى دليل .

بلوغ النكاح

﴿وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم﴾^(١٠٥) .

واليتامى جمع بمعنى الابناء والبنات غير البالغين الذين فقدوا آباءهم^(١٠٦) .

وبلوغ النكاح معناه حتى يبلغوا الحد الذي تكون له فيه القدرة على الزواج ؛ وقال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية : إن بلوغ النكاح يعني بلوغ الحد الذي يقدر على مجامعة النساء وينزل ، وليس المراد الاحتلام^(١٠٧) .

وذهب الطبرسي الى هذا المطلب نفسه في معنى البلوغ^(١٠٨) . وجاء في تفسير المراغي ان بلوغ النكاح هو الوصول الى السن التي يستعد فيها المرء للزواج وهو بلوغ الحلم ، وهو في هذه الحال تتوجه نفسه الى ان يكون زوجاً وأباً ورب اسرة ومن ثم يجب ابتاؤه ماله الا اذا بلغ وكان سفيهاً وخيف ان يضيعه^(١٠٩) .

وذكر المفسرون الآخرون هذا المطلب في ذيل هذه الآية^(١١٠) .

وفسّرت بعض الاحاديث بلوغ النكاح بالاحتلام . فقد قال الامام الصادق عليه السلام في تفسير الآية الشريفة : ﴿وابتلوا اليتامى ... ﴾ :

«من كان في يده مال بعض اليتامى فلا يجوز له ان يعطيه حتى يبلغ النكاح او يحتلم»^(١١١) .

والمعنى المراد هنا هو القدرة على حفظ الاموال في المعاملات وعدم هدرها ، كما قال صاحب الجواهر : إن هذا المعنى لا شك فيه عند العرف^(١١٢) . وفسّرت بعض

الروايات الرشد بحفظ المال^(١١٣).

والخلاصة هي ان المجوز في هذه الآية لتصرف اليتامى في اموالهم هو البلوغ الجنسي الى جانب الرشد. وهذا الامر موضع اتفاق بين الفقهاء^(١١٤).
لم يذهب الفقهاء والمفسرون الى التخصيص باليتامى في هذه اللفظة التي وردت في الآية الشريفة ولم يحصروا الحكم في غير البالغين من اليتامى، وانما ذهبوا الى القول بشمولية الحكم على جميع الاطفال.

بلوغ الأشد:

وردت هذه العبارة في خمسة مواضع من القرآن الكريم هي:

- ١- ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾^(١١٥).
- ٢- ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^(١١٦).
- ٣- ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾^(١١٧).
- ٤- ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾^(١١٨).
- ٥- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَيْعِ فَاذْكُرُوا أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مَضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾^(١١٩).
- ٦- ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^(١٢٠).
- ٧- ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا﴾^(١٢١).
- ٨- ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفَصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(١٢٢).

بيّنت الآيتان الثانية والسادسة ان بلوغ الأشد هو زمان اعطاء الحكم والعلم للانبياء، الا ان الآية السادسة ذكرت الى جانب بلوغ الأشد، الاستواء ايضاً.
ويتضح من الآيتين الاولى والثالثة ان بلوغ الأشد يكون عند رفع الحجر عن اليتيم.

وبيّنت الآيتان الخامسة والسابعة ان بلوغ الاشد هو مرحلة ما بعد الطفولة .
وفي الآية الرابعة جاء في قصة موسى والخضر ان بلوغ الاشد يحين عندما يستطيع
اليتيمان استخراج كنزهما .

من بين الآيات اعلاه هناك ست منها ذات صلة وثيقة بموضوع هذا البحث ؛ لانها
تبين ان بلوغ الاشد هو اوان مغادرة مرحلة الطفولة والصبي او هو بداية القدرة على
التصرف بالمال لدى الاطفال .

وهذه الآيات تختلف بعض الشيء عن الآيتين الاولى والسادسة ، مع العلم ان
الآيتين الاخيرتين غير بعيدتين عن موضوع البحث . وعلى كل حال فان المراد هو المرحلة
التي يحين فيها «بلوغ الاشد» في حياة الانسان .

يختلف المفسرون في بيانهم لمعنى هذه الكلمة ؛ فبعضهم يرى انها تعني الاحتلام
والبلوغ بينما يذهب بعض الى القول بانها كمال العقل^(١٢٣) .

بينما قال آخرون إنها تعني سن الثلاثين^(١٢٤) ، بينما اعتبرها آخرون تمثل سن الثالثة
والثلاثين^(١٢٥) .

يرى العلامة الطباطبائي ان هذه الكلمة تعني في الآيات الثمانية شيئاً واحداً قائلاً في
هذا المعنى :

بلوغ الاشد ان يعمر الانسان ما تشد به قوى بدنه وتتقوى به اركانه^(١٢٦) ، بذهاب
آثار الصباوة^(١٢٧) . وهذا هو ذات البلوغ الذي ذكر في الآية السادسة من سورة النساء ؛
اي بلوغ النكاح والرشد^(١٢٨) ... وغالباً ما تبدأ هذه الحالة في سن الثامنة عشرة^(١٢٩) .
عبّرت الروايات احياناً عن بلوغ الرشد بالاحتلام ، او حددته احياناً اخرى بسن
الثالثة عشرة .

١- نقل محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
منصور عن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال :
«انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام وهو أشدّه ، وان احتلم ولم يؤنس منه أشدّه وكان
سقيهاً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليه ماله»^(١٣٠) .

٢- الحديث الرابع في مبحث الانبات .

٣- حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد عنه قال حدثنا محمد بن الحسن
الصفار عن احمد وعبد الله بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن

عثمان الناب عن عبيدالله بن علي الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال :
 «ان نجدة الحروري كتب الى ابن عباس يسأله عن اربعة اشياء ... وعن اليتيم متى
 ينقطع يتمه ... فكتب اليه ابن عباس ... فأما اليتيم فانقطاع يتمه أشدّه وهو الاحتلام الا
 ان لا تؤنس منه رشداً فيكون عندك سفيهاً او ضعيفاً فيمسك عليه وليّه ...» (١٣١).
 هذه الاحاديث الثلاثة في تفسير «بلوغ الاشد» تنسجم مع رأي العلامة الطباطبائي ؛
 لانها وان فسرت الاشد بالاحتلام ، غير انها تتضمن قرينة على ان هذا الطفل يبلغ
 مرحلة الرشد المالي بالتزامن مع الاحتلام . ولهذا السبب اذا كان الطفل المحتلم غير رشيد
 فان له حكماً جاء في آخر هذه الاحاديث .

٤- عن محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن بنت
 الياس عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال :
 «اذا بلغ اشدّه ثلاث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على
 المحتلمين ، احتلم او لم يحتلم وكتب عليه السيئات وكتب له الحسنات وجاز له كل
 شيء الا ان يكون ضعيفاً او سفيهاً» (١٣٢).
 فُسّر بلوغ الاشد في هذا الحديث باكمال سن الثالثة عشرة ، وهذا يتنافي مع رأي
 العلامة القائل : إن بلوغ الاشد هو ثماني عشرة سنة .

ناتي فيمايلي على ذكر النتائج المستحصلة من بحث الآيات :

- ١- الآيات المذكورة آنفاً لم تفرق بين الاناث والذكور في البلوغ .
- ٢- لم تذكر هذه الآيات قضية السن وانما اكدت على امارات ذاتية وطبيعية كبلوغ
 الحلم ، وبلوغ النكاح والرشد ، وبلوغ الاشد .
- ٣- يتحقق الانتقال من فترة الطفولة من خلال بلوغ الاشد .
- ٤- يحق للمرأة التصرف بماله عند بلوغ الاشد او بلوغ النكاح والرشد .
- ٥- يعتبر بلوغ الحلم بداية لوجوب الاستئذان ، وتعميمه على سائر التكاليف يحتاج
 الى دليل ، والا فان الاستئذان يجب ايضاً على الاطفال غير البالغين ثلاث مرات في
 اليوم ، وهذا يعني امكانية تعميم جميع التكاليف على غير البالغين .

ب - الروايات

وردت احاديث عن البلوغ في شتى ابواب الكتب الحديثية ، وقد يربو عددها على

المائتي حديث. نطرح فيما يلي الاحاديث التي ذكرت بلوغ الفتيات بتسع سنين، وعشر سنين، وثلاث عشرة سنة، وسبع سنين:

روايات التسع سنوات

١- قال الامام محمد الباقر عليه السلام:

«الجارية اذا بلغت تسع سنين، ذهب عنها اليتيم وزُوجت، واقيمت عليها الحدود العامة لها وعليها»^(١٣٣).

٢- قال الامام الباقر عليه السلام:

«ان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين، ذهب عنها اليتيم ودفع اليها مالها، وجاز امرها في الشراء والبيع، واقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها بها»^(١٣٤).

٣- قال الامام الصادق عليه السلام:

«اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة، وكتبت عليه السيئة وعوقب. واذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك انها تحيض لتسع سنين»^(١٣٥).

٤- قال الامام الصادق عليه السلام:

«اذا تم للغلام ثمان سنين فعجاز امره، وقد وجبت عليه الفرائض والحدود، واذا تم للجارية تسع سنين فكذلك»^(١٣٦).

٥- قال الامام الصادق عليه السلام:

«اذا بلغت الجارية تسع سنين، رفع اليها مالها وجاز امرها في مالها، واقيمت الحدود التامة لها وعليها»^(١٣٧).

٦- قال الامام الصادق عليه السلام:

«حد بلوغ المرأة تسع سنين»^(١٣٨).

٧- سأل يزيد الكناسي الامام محمد الباقر عليه السلام:

متى يجوز للأب ان يزوّج ابنته ولا يستأمرها؟ فقال له:

«اذا جازت تسع سنين، فان زوّجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها اذا بلغت تسع سنين».

وسأله يزيد الكناسي ايضاً: فان زوّجها ابوها ولم تبلغ تسع سنين فبلغها ذلك

فسكتت ولم تأبّ ذلك ايجوز عليها؟ قال :
 «ليس يجوز عليها رضا في نفسها ولا يجوز لها تأبّ ولا سخط في نفسها حتى
 تستكمل تسع سنين ، واذا بلغت تسع سنين جاز لها القول بالرضا والتأبّي وجاز
 عليها بعد ذلك وان لم تكن ادركت مدرك النساء» .
 وسأله يزيد الكناسي ايضاً : افتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال
 وانما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟ فقال :
 «نعم اذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم ودفع اليها مالها
 واقامت الحدود التامة عليها ولها»^(١٣٩) .

٨- قال الامام الباقر عليه السلام :

«لا يدخل بالجارية حتى ياتي لها تسع سنين او عشر سنين»
 وهناك احاديث كثيرة تحمل نظير مضمون الحديث الثامن اعلاه ، وهي موجودة في
 كتاب وسائل الشيعة ؛ الباب ٤٥ من ابواب مقدمات النكاح ، والباب ٣٤ من ابواب
 المحرمات عن طريق الزواج .

روايات العشر سنين

اما الاحاديث الدالة على العشر سنين فهي تتصف بصفتين :
 الاولى : انها تتحدث بأجمعها عن الدخول بالفتيات في سن العاشرة وعدم جواز
 الدخول بهن قبل هذا السن .

الثانية : بعض هذه الاحاديث تتردد بين سن التاسعة والعاشرة .

١- قال اسماعيل بن جعفر :

«ان رسول الله دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين وليس يدخل بالجارية حتى
 تكون امرأة ...»^(١٤٠) .

٢- قال الامام علي عليه السلام :

«لا توطأ جارية لاقبل من عشر سنين فان فعل فعيبت فقد ضمن»^(١٤١) .

٣- قال الامام الباقر عليه السلام :

«لا يدخل بالجارية حتى ياتي لها تسع سنين او عشر سنين»^(١٤٢) .

٤- الحديث الثامن من روايات التسع سنوات .

روايات الثلاث عشرة سنة

١- قال عمار الساباطي : سألت الامام الصادق عليه السلام عن الصبي متى تجب عليه الصلاة؟ فقال :

« اذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم ، والجارية مثل ذلك ان أتى لها ثلاث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم »^(١٤٣).

٢- قال الامام الصادق عليه السلام :

« اذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة سنة وجب عليه ما وجب على المسلمين »^(١٤٤).

٣- قال عبدالله بن سنان عن الامام الصادق عليه السلام ، قال :

« سأله ابي وأنا حاضر عن قول الله عزوجل : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ اَشُدَّهُ ﴾ ، قال : الاحتلام .

فقال : يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها .

فقال : لا ، اذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيهاً او ضعيفاً .

فقال : وما السفيه؟

فقال : الذي يشتري الدرهم باضعافه .

فقال : وما الضعيف؟

فقال : الابله »^(١٤٥).

٤- عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام ، قال :

« قلت له في كم تجري الاحكام على الصبيان؟

قال : في ثلاث عشرة واربع عشرة .

قلت : فإن لم يحتلم فيها؟

قال : وان كان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه »^(١٤٦).

يستدل من هذا الحديث ان كلمة الصبيان تشمل الفتيات ايضاً . كلمة الصبيان ذات مفهوم عام طبعاً ، ومع انها جمع تكسير للمذكر ومفردها صبي وليس صبية ، الا انها

مستخدمة عرفاً لهما كليهما، وهي تستعمل عادة كمرادف لكلمات الاطفال والاولاد، وفي الروايات تستخدم ايضاً بهذا المعنى العام، ومن جملة ذلك:

عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة^(١٤٧).

احبوا الصبيان وارحموهم^(١٤٨).

اذا وعدتم الصبيان ففوا لهم^(١٤٩).

يفرق بين الصبيان في المضاجع بست سنين^(١٥٠).

رخص رسول الله للنساء والصبيان ان يفيضوا بلبيل^(١٥١).

جنبوا مساجدكم صبيانكم^(١٥٢).

في جنائز النساء والرجال والصبيان قال: يضع النساء مما يلي القبلة والصبيان دونهن^(١٥٣).

انا نأمر الصبيان ان يجمعوا بين الصلاتين^(١٥٤).

علموا صبيانكم الصلاة^(١٥٥).

علموا صبيانكم من علمنا^(١٥٦).

وما الى ذلك من الاحاديث الاخرى.

اضافة الى ذلك فان مفردة الصبي اذا لم تستخدم في مقابل الصبية تبقى ذات معنى

عام؛ من جملة ذلك هو:

عمد الصبي وخطؤه واحد^(١٥٧).

اذا سرق الصبي عفي عنه^(١٥٨).

الصبي اذا ولد عَقَّ عنه^(١٥٩).

سبع خصال في الصبي اذا ولد من السنة^(١٦٠).

المرأة يكون لها الصبي^(١٦١).

ان القلم يرفع عن ثلاثة: عن صبي حتى يحتلم^(١٦٢).

عن الصلاة على الصبي متى يُصَلِّي عليه قال: ... اذا كان ابن ست سنين^(١٦٣).

في هذه المجموعة الثالثة يُستدل من الخبر الثاني ان معيار البلوغ هو اتمام السنة الثالثة عشرة والدخول في السنة الرابعة عشرة من العمر، ويبدو ان الحديث الرابع يفيد ذات المعنى ايضاً.

روايات السبع سنين

قال الامام الحسن العسكري عليه السلام:

«إذا بلغ الغلام ثماني سنين فجاز امره في ماله وقد وجبت عليه الفرائض والحدود، وإذا تم للجارية سبع سنين فكذلك»^(١٦٤).

يحتمل ان هذه الرواية هي الرواية الرابعة نفسها التي وردت في المجموعة الاولى، وتبدلت كلمة تسع عند الاستنساخ الى سبع. فضلاً عن عدم وجود فقيه يقول بأن بلوغ الاطفال هو ثمان سنين. حتى ان بعضهم صرح بوجود عدم الاخذ بهذه الرواية.

ذكرنا في بداية البحث ان مشهور الفقهاء اخذوا باخبار المجموعة الاولى، وجعلوا سن التسع سنوات معياراً للبلوغ السنّي لدى الفتيات. ويبدو ان هذا الرأي لا يمكنه التعويل على الادلة بهذه البساطة، بل لابد له من تحمل مشقة بالغة في سبيل استنباطها، ثم لن ينسجم رأيه مع الدليل.

ولغرض تمحيص هذا الرأي ونقده رأينا ضرورة تقصي هذا البحث على عدة مراحل:

المرحلة الاولى

ان سن التسع سنوات لا يعتبر اشارة على البلوغ الطبيعي الغالب ولا هو اشارة تعبدية شرعية؛ وذلك لان الفتيات يصلن الى حد البلوغ الطبيعي منذ السنة الثانية عشرة فما بعدها. وإذا اعتبرنا نبات شعر العانة كعلامة طبيعية، فان ٩/٤٢٪ من الفتيات (في ايران) تظهر لديهن هذه العلامة الى سن الحادية عشرة؛ اي اقل من النصف. في حين ان ٢/٧٨٪ تظهر لديهن هذه العلامة في سن الثانية عشرة.

إذا اخذنا العادة الشهرية كامارة طبيعية اخرى، فان معدل سن العادة الشهرية لدى الفتيات في العالم كله هو ١٣/٢٥ سنة^(١٦٥).

وفي البلدان الباردة تتأخر العادة الشهرية عن هذا السن كثيراً، والفقهاء يقرون هذه الحقيقة. قال السيد الخوئي في هذا الموضوع: المتعارف هو ان الفتيات لا يأتين الحيض قبل اكمال سن الثالثة عشرة^(١٦٦).

اظهرت بعض الدراسات في ايران ان ٥/١٨٪ من الفتيات تظهر لديهن هذه العلامة الى سن الحادية عشرة. و ٥٦٪ تظهر لديهن حتى سن الثانية عشرة. و ٨٣/٥٪ تظهر

لديهن حتى سن الثالثة عشرة. وهناك دراسات اخرى في ايران تكشف عن وجود تأخير اكثر من هذا الحد بكثير. قارن بين الجداول الثلاثة التالية:

سن بداية الحيض لدى الفتيات في اعداديات طهران^(١٦٧)

سن الحيض	العدد	النسبة المئوية
٩-٩٩/٩	٣	٠/٧٨٧
١٠-٩٩/١٠	٢٠	٥/٢٤
١١-٩٩/١١	٥١	١٣/٣
١٢-٩٩/١٢	١٤٣	٣٧/٥
١٣-٩٩/١٣	١٠٦	٢٧/٨
١٤-٩٩/١٤	٣٤	٨/٩
١٥-٩٩/١٥	٠	١/٣
١٦-٩٩/١٦	١	٠/٢٦
عدم احاضة	١٨	٤/٧
المجموع	٣٨١	١٠٠

سن بداية الحيض لدى الفتيات في المعاهد الصحية في طهران^(١٦٨)

سن الحيض	العدد	النسبة المئوية
٩-٩٩/٩	٤	١
١٠-٩٩/١٠	٣	٠/٧٥
١١-٩٩/١١	١٣	٣/٣٤
١٢-٩٩/١٢	٤٩	١٢/٢٢
١٣-٩٩/١٣	٧٩	١٩/٧٠
١٤-٩٩/١٤	١٠٢	٢٥/٤٤
١٥-٩٩/١٥	٧٥	١٨/٧٠
١٦-٩٩/١٦	٣٨	٩/٤٨
١٧-٩٩/١٧	١١	٢/٧٤
لم يذكر	٢٧	٦/٧٣
المجموع	٤٠١	١٠٠

سن بداية الحيض لدى الفتيات في مرحلة الاعدادية في احدى مدن محافظة خوزستان^(١٦٩)

النسبة المئوية	العدد	سن الحيض
٠	٠	٩
٠/٣٣٧	١	١٠
٠/٦٧٥	٢	١١
٤/٧٢٩	١٤	١٢
٢٨/٠٤٠	٨٣	١٣
٤٩/٦٦٢	١٤٧	١٤
١٣/١٧٥	٣٩	١٥
١/٠١٣	٣	١٦
٠/٦٧٥	٢	عدم احاضة في سن ١٣
٠/٦٧٥	٢	عدم احاضة في سن ١٤
١/٠١٣	٣	عدم احاضة في سن ١٥
١٠٠	٢٩٦	المجموع

وعلى هذا الاساس لا يمكن ان يكون سن التاسعة كامارة طبيعية؛ لان الامارة الطبيعية يشترط فيها الدوام او الغالبية، وهذه الحالة لا تتوفر فيها اى من الشرطين اعلاه. كما ان هذه الامارة ليست تعبدية وذلك لعدم وجود دليل عليها، بل بالعكس توجد شواهد وقرائن في الروايات تثبت عكس ذلك. من قبيل:

١- تعليل السن: جاء في الحديث الثالث من الروايات الدالة على تسع سنوات ان الامام الصادق عليه السلام قال:

اذا بلغت الجارية تسع سنين كتبت لها الحسنة وكتبت لها السيئة وذلك لانها تحيض لتسع سنين.

هذه الرواية معتبرة من حيث السند وقد عولت على سن التسع سنوات لسبب وقوع الحيض في هذا الوقت؛ اي ان معيار البلوغ هو الحيض والسن تابع له.

جاء في الحديث الاول من الروايات الدالة على العشر سنوات:

ان رسول الله دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يدخل بالجارية حتى تكون

امراة .

ولكن متى تخرج الفتيات من دور الطفولة؟ متى ما حضن واصبح لديهن استعداد للزواج . ويتضح من هذا ان سن العشر سنوات لا يعتبر معياراً وانما المعيار ان تصبح امراة . وهذا الحديث غير صادر عن الائمة المعصومين وانما هو من اقوال اسماعيل بن الامام الصادق عليه السلام^(١٧٠) .

٢- التردد في تحديد السن : حيث يلاحظ ان بعض الروايات تتردد في تحديد سن معينة كان يقال تسع او عشر سنوات ، او يقال بين الرابعة عشرة والسادسة عشرة ، وما شابه ذلك . ولو كان السن مبدءاً تعبدياً لاجراء الاحكام لما جاز وجود مثل هذا التردد فيها . قال الامام الباقر عليه السلام :

لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين او عشر سنين . وهذا الحديث معتبر من حيث السند^(١٧١) .

وكذلك ما ورد في الحديث الثالث من الروايات الدالة على العشر سنوات فهو يحمل ذات المضمون الوارد في الحديث السابق . او كقول الامام الصادق عليه السلام : يؤدّب الصبي على الصوم ما بين خمس عشرة سنة الى ست عشرة سنة^(١٧٢) . او رواية الشيخ الصدوق :

ان الغلام يؤخذ بالصيام ما بين اربع عشرة سنة الى خمس عشرة سنة الى ست عشرة سنة الا ان يقوى قبل ذلك^(١٧٣) .

او رواية معاوية بن وهب حيث قال : سالت الامام الصادق عليه السلام : في كم يؤخذ الصبي بالصيام؟ فقال :

ما بينه وبين خمس عشرة سنة واربع عشرة سنة^(١٧٤) .

نفهم من هذه الرواية المنقولة بسندين معتبرين ان الشريعة لم تجعل السن كملاك ، بل جعلت الملاك هو البلوغ الجنسي او بلوغ الحلم . وتعيين السن يمثل في الحقيقة بياناً تقريبياً له . وليس من شأن المعصوم التردد في تبيان الامور . واما القول بان التردد قد يكون من الراوي - كما قال صاحب الجواهر^(١٧٥) - فهو يحتاج الى دليل لإثباته . والمعنى المناسب لمثل هذه الروايات هو ذات المعنى الوارد فيها .

٣- القرائن الخاصة : يوجد في بعض الروايات التي طرحت سن البلوغ قرائن تبين ان الشريعة لم تحدد السن كمبدءاً تعبدى .

جاء في بعض الاحاديث كالحديثين الاول والسابع من مجموعة الروايات الدالة على التسع سنوات، ان عدة احكام تترتب عليه مثل: اقامة الحدود، والخروج من اليتيم، والزواج.

بالنسبة الى اقامة الحدود او الخروج من اليتيم يمكن القول انهما امران تعبديان، ولكن الامر ليس كذلك فيما يخص الزواج؛ لان الزواج ليس امرأ تعبدياً؛ وهو امر مشروع للولي حتى قبل سن التاسعة. والزواج مطروح هنا كأمر طبيعي وخارجي؛ اي ان الفتاة لديها الاستعداد الجسمي والنفسي للزواج. ولو لم يكن الاستعداد الجسمي والنفسي والحكم التعبدية، فلا يمكن لسن التسع سنوات ان يكون حكماً تعبدياً أيضاً. وسن التسع سنوات هي علامة لحصول هذا الاستعداد في الخارج واتخذ كملاك للبلوغ.

أباحث بعض الاحاديث كالحديث الثاني والرابع والخامس والسابع من مجموعة الروايات الدالة على التسع سنين، والحديث الثالث من الروايات الدالة على الثلاث عشرة سنة، وحديث السبع سنين، للشخص التصرف المالي في تلك السن الخاصة. وقد صرحت الآيات القرآنية وفتاوى الفقهاء التي ذكرت من قبل ان التصرف المالي يستلزم الى جانب البلوغ السنّي والاحتلام والحيض، الرشد والقدرة على الدخول في المعاملات، اي ان لا يكون الشخص ابلاً وسفياً.

حينما يقال ان بإمكان الشخص التصرف بامواله في سن التاسعة او الثالثة عشرة او الثامنة، فمعنى ذلك انه اصبح يتمتع بالاستعداد الكافي. وبعبارة اخرى ان هذه السن افترضت في ظروف يكون الطفل قد بلغ فيها هذا الرشد الجسمي والفكري.

ينبغي ان لا يُقال ان هذه الاحاديث اوردت واحدة من شروط التصرف المالي، والشروط الاخرى وردت في احاديث اخرى؛ لان هذا يتعارض مع تبادر وظهور مثل هذه الاحاديث بهذه التعبيرات.

٤- طول القامة : اعتبرت بعض الاحاديث تغيير القامة كعلامة للبلوغ وتترتب عليه بعض الاحكام. قال امير المؤمنين عليه السلام عن رجل و غلام اشتركا في قتل رجل فقتلاه:

«اذا بلغ الغلام خمسة اشبار اقتص منه، واذا لم يبلغ خمسة اشبار قضى بالدية»^(١٧).

ونقل محمد بن مسلم انه سأل الامام الصادق عليه السلام عن حكم ذبيحة الطفل،

فقال:

«إذا تحرك وكان خمسة اشبار واطاق الشفرة»^(١٧٧).

وقال ايضاً:

«إذا بلغ الصبي خمسة اشبار أكلت ذبيحته»^(١٧٨).

هذه الروايات الثلاثة معتبرة من حيث السند، الا ان اي من الفقهاء لم يُقت على اساسها. قال صاحب الجواهر في توجيه الروايتين الاخيرتين:

كما ان الظاهر ارادة الاشارة الى التمييز مما ذكر في بعض النصوص من بلوغ خمسة اشبار وقوى واطاق الشفرة ونحو ذلك لا ان ذلك شرط خصوصاً بعد عدم القائل به^(١٧٩).

وقال السيد الخوئي فيما يخص الرواية الاولى:

لا بد من حمل الرواية على معرفية وصوله سن البلوغ وهو خمس عشرة سنة، ولا يبعد ان يكون هذا هو الغالب، والا فلا بد من طرحها، ضرورة انه اذا افترضنا صبيين متساويين في السن ولكن يبلغ احدهما خمسة اشبار دون الآخر، فلازم ذلك هو ان من بلغ منهما خمسة اشبار اذا قتل نفساً متعمداً اقتص منه دون الآخر. وهذا مقطوع البطلان، فاذا لا بد من طرحها ورد علمها الى اهله^(١٨٠).

ان ما قيل: «غالباً ما يصل نمو القامة الى هذا الطول في سن الخامسة عشرة» لا ينسجم مع الدراسات التي اجريت في هذا المجال؛ وذلك لان بعض الاحصائيات اشارت الى ان الفتيان يبلغ طولهم في سن الخامسة عشرة ٥٣/١٥٢ سنتيمتراً^(١٨١). والخمسة اشبار المتعارفة لا تتعدى ١٣٠ سنتيمتراً.

وما قيل: «اننا اذا افترضنا صبيين متساويين في السن ولكن يبلغ احدهما خمسة اشبار دون الآخر، وقتلا كلاهما شخصاً عمداً فلازم ذلك هو الحكم على احدهما بالقصاص وعلى الآخر بالدية. وهذا مقطوع البطلان» فالامر ليس كذلك. اذ اننا اذا اعتبرنا طول القامة - كالاحتلام - اشارة للبلوغ، لا اشكال في الحكم على احدهما بالقصاص وعلى الآخر بدفع الدية.

النقطة الاخرى هي ان الذين غضوا النظر عن الرواية واتخذوها كامارة على السن، لماذا لم يستنبطوا هذا في روايات تحديد السن ولم يعتبروا السن كعلامة للاحتلام والحيض؟

٥- استخدام مباحث علم النفس: كتب بعضهم في ضوء البحوث التي اجريت بشأن

الفتيان والفتيات في علم النفس، ما يلي:

إذا افترضنا تمتع أكثر الفتيان بعلامات بلوغ أكثر مما لدى الفتيات، ومع ذلك لا بد أن يأتي تكليفهن قبلهم وذلك بسبب ما يتصفن به من نمو جسمي واستعداد نفسي أكبر، ولكن يجب القول هنا: إن الدراسات التي أجراها علم النفس على كلا الجنسين تشير إلى أن القدرات الذهنية والمعرفية لدى الفتيات لا تختلف كثيراً عما لدى الفتيان، كما أن النمو الجسمي لديهن لا يختلف كثيراً عن نمو أجسام الفتيان، بل أن الفتيان أكثر منهم نمواً من حيث الطول والوزن.

إن التأكيد على عمر التسع سنوات كسن للتكليف بالنسبة للفتيات وعلى عمر الخمس عشرة سنة لتكليف الفتيان يدعو الأذهان إلى التساؤل عن أوجه الشبه الموجودة بين الفتاة في سن التاسعة والفتى في سن الخامسة عشرة لكي يقع عليهما نوع واحد من التكليف والمسؤولية.

المعلومات المدرجة أدناه تفيد أن هاتين المجموعتين من الفتيان والفتيات توجد بينهما فوارق شاسعة من حيث الجوانب الجسمية والمعرفية والنفسية ومن حيث البلوغ:

١- الفتيان في سن الخامسة عشرة يبلغ معدل أوزانهم ٤٥/٧٨ كغم في حين أن معدل وزن الفتيات في سن التاسعة أقل من ٣٠ كغم.

٢- الفتيان في سن التاسعة يبلغ معدل أطوالهم ١٥٢/٥٣ سم في حين أن طول الفتيات في سن التاسعة أقل من ١٣٥ سم.

٣- ٩٦٪ من الفتيان في سن الخامسة عشرة تبرز لديهم أولى علائم البلوغ (الانبات)، في حين أن ٢٦٪ فقط من الفتيات في سن التاسعة تبرز لديهن مثل هذه العلامة.

٤- أما في جانب القدرات الذهنية فيجب القول: إن الفتيات في سن التاسعة يكتسبن قدرات جديدة بسبب دخولهن في مرحلة جديدة من التغييرات الذهنية والمعرفية. وعلى كل الأحوال فإن هذه القدرات محدودة ومحصورة في الجانب العملي فقط. بيد أن الفتيان في سن الخامسة عشرة يبلغون ذروة تحولهم العقلي في الجانب الذهني^(١٨٧).

وتضيف هذه الدراسة قائلة:

تشير بعض الإحصائيات إلى وجود أوجه شبه كثيرة بين الفتيان والفتيات في سن

الحادية عشرة من حيث الطول والوزن؛ لان طول الفتيان في هذا العمر هو ١٤٠ سم، وطول الفتيات يبلغ ١٣٩/٩؛ ووزن الفتيان يبلغ ٣٣/٣٢ كغم، فيما يبلغ وزن الفتيات ٣٣/٣١ كغم.

الا انهما يختلفان اختلافاً بيناً في هذا السن من حيث الانبات وشعر العانة، حيث تظهر علامة البلوغ هذه لدى ٦٧/٢٪ من الفتيان، في حين يظهر مثل هذه العلامة لدى ٤٢/٩٪ من الفتيات. ومن جهة اخرى يصبح لديهما تشابه كثير في الانبات في سن الثانية عشرة حيث تظهر هذه العلامة لدى ٨٠٪ من الذكور و ٧٨/٢٪ من الاناث. كما ان التفاوت في الطول يقل بينهما في هذا السن اذ يبلغ طول الذكور ١٤٤/٢٦ سم. وطول الاناث ١٤٢/١٢ سم.

واستنتجوا من ذلك عدم وجود دليل قاطع على الاختلاف الفاحش في سن التكليف لدى الفتيان والفتيات^(١٨٣).

قد يبدو هذا الرأي للوهلة الاولى وكأنه استدلال استحساني ولا يمكن استنباط حكم شرعي على اساسه. ولكن يحتمل ان كاتب المقال قد طرح رايه هذا على اساس الاصول التالية:

١- لم تطرح الآيات القرآنية والكثير من الاحاديث موضوع تحديد السن، وانما ركزت على موضوع الرشد والبلوغ الجنسي.

٢- صرح فقهاء كبار كصاحب الجواهر وغيره ان حقيقة البلوغ امر عرفي^(١٨٤).

٣- اهتم بعض الفقهاء السابقين بناء على الدراسات التجريبية بنقد وتمحيص الاحاديث، وقالوا في هذا المجال:

«ذكر الاطباء ان استكمال الانسان وتراجعته في السنين يشبه احوال القمر في استكمالته وتراجعته في دورته؛ فان القمر يبدو هلالاً ضعيفاً ثم لا يزال يزداد الى الليلة السابعة، فيقوى ويشد نوره ولا يزال في الاشتداد حتى يصير في الليلة الرابعة عشرة بديراً كاملاً، ثم يرجع فينقص شيئاً فشيئاً حتى يكون في الواحد والعشرين من الشهر كهيئته في السابع منه، ثم يزداد نقصه وخفاؤه الى ان ينتهي الى العدم والحاق في الثامنة والعشرين. وهكذا الصبي اذا ولد كان ضعيف الحلقة نحيف التركيب الى ان يتم له سبع سنين حيث تظهر فيه آثار القوة والعقل ثم لا يزال يترقى الى ان يتم له اربع عشرة سنة فاذا دخل في السنة الخامسة عشرة، دخل في الاسبوع الثالث؛ فهناك يكمل له

العقل وتشتد قوّته وتتحرك فيه الشهوة. ثم لا يزال يترقى على هذه الحالة الى السنة الحادية والعشرين، ثم يدخل في الاسبوع الرابع وهو آخر اسابيع النشوء والنماء، فاذا تم له ذلك باتمام السنة الثمانية والعشرين انتقل الى سن الوقوف، وهو الزمان الذي يبلغ فيه أشدّه، وهو الاسبوع الخامس، ويمتد الى ست وثلاثين سنة، ثم يبدو له الرجوع بعد ذلك ويكون عوده كبدهٗ»^(١٨٥).

وعلى هذا الاساس فقد قبل الروايات القائلة ببلوغ الفتيان في سن الرابعة عشرة، ورفض الروايات القائلة ببلوغهم في سن الخامسة عشرة.

٦- استخدام التشريع: لم تحدد الآيات القرآنية سناً معيناً للبلوغ، ولا يوجد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما يدل على تحديد سن معينة، ولا في الروايات المنقولة عن الائمة عليهم السلام الى عهد الامام الباقر عليه السلام. ومن جهة اخرى فإن التشريع خُتم بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكان الائمة حفظة للشريعة ومفسرين لها.

اشار الشهيد محمد باقر الصدر الى ان تغيير احكام الشريعة عن طريق النسخ يكون ايضاً احد العوامل المستوجبة للتعارض بين الاحاديث والنصوص، الا انه استدرك على ذلك قائلاً: لكن التعارض على اساس هذا العامل تنحصر دائرته في النصوص الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا تعم النصوص الصادرة عن الائمة عليهم السلام لما ثبت في محلّه من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وان الاحاديث الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ليست الا بياناً لما شرّعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الاحكام وتفصيلها^(١٨٦).

وعلى هذا الاساس لو كان سن البلوغ تشريعاً دينياً لكان قد تم بيانه وتحديدّه في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خاصة وانه كان موضع ابتلاء بالنسبة للنساء، ولا يوجد سبب لاختفاءه او تأخير بيانه.

وهذه القرينة وان كان هناك اشكال على مقدماتها، ومن جملة ذلك هو عدم وجود النسخ في كلام الائمة عليهم السلام^(١٨٧)، ولكنها ليست مما يمكن التغاضي عنه بهذه السهولة.

وخلاصة القول هي: أن هذه القرائن فضلاً عن امور اخرى من قبيل عالمية الدين، واختلاف رشد النساء تبعاً لاختلاف المناطق الجغرافية في العالم، وما الى ذلك من

الاسباب، كل ذلك يبعث على الاطمئنان بان الشريعة المقدسة لم تحدد سنًا معيّنًا كامارة تعبدية. اضافة الى ذلك فقد اشار فقهاء كبار الى ان لازم بعض المباني عدم النظر الى شرعية السن. نذكر على سبيل المثال ان السيد احمد الخونساري نقل تعريف صاحب الجواهر للبلوغ وهو ان البلوغ يمثل الكمال الطبيعي للانسان وبه يقوى العقل ويبقى النسل وهو زمن الانتقال من عهد الطفولية، ثم قال:

«ولازم ما ذكر انه مع القطع بعدم الوصول الى ذلك الكمال لا يرتفع الحجر ولا تترتب الآثار المترتبة على البلوغ وان بلغ خمس عشرة سنة ولا اظن ان يلتزم به وان التزموا بحصوله قبل البلوغ الى هذا الحد من السن»^(١٨٨).

وللامام الخميني فتوى في البلوغ في سائر الكواكب تستلزم الغاء فكرة التعبد بسن خاص، حيث يقول:

«لو بلغ الاطفال هناك حد الرجال في سنة مثلاً فان بلغوا بالاكتلام او انبات الشعر الحشن على العانة فلا اشكال في الحكم بالبلوغ وترتيب آثاره، واما سقوط اعتبار السن فمشكل، وان لا يبعد ان علم انه بعد الرجال.

ولو لم يبلغوا حد الرجال الا بعد ثلاثين سنة بحيث علم انه طفل غير بالغ حد الرجال فالظاهر عدم الحكم بالبلوغ، وهكذا لو فرض ان الاطفال المصنوعية كذلك في طرفي القلة والكثرة وكذا لو أتى زمان ابطأ السير الطبيعي والرشد والبلوغ بجهات طبيعية كضعف حرارة الشمس واشتعتها او اسرع بجهات طبيعية او صناعية الى غير ذلك من الاحكام الكثيرة التي ليست الآن محل ابتلائنا. ولو أتى زمان انهدم القمر قبل الارض تحدث مسائل اخر وكذا لو ابطأت حركة الارض وتغير النهار والليل والفصول تحدث مسائل في كثير من ابواب الفقه. ولو صح ما قيل من امكان مخابرة الاجسام تحدث لاجلها احكام اخرى»^(١٨٩).

يلاحظ من هذا النص ان الامام الخميني الغى خصوصية السن. ولا فرق في هذا الامر بين ان يقع في الكواكب الاخرى او ان يقع في الكرة الارضية في الوقت الحاضر. ومبنى ومستند هذه الفتوى يعتبر ملاكاً بالنسبة لنا.

المرحلة الثانية

اذا لم تكن القرائن السابق ذكرها موضع قبول، فاننا نقول: بأنه لا يوجد دليل على

ان مرحلة البلوغ هي سن التاسعة؛ وذلك لأن الروايات التي ورد فيها ذكر سن التاسعة هي عشرون رواية، الا ان اغلبها يدل على حكم خاص؛ كاقامة الحدود، والتصرف في الاموال، وجواز الدخول فيها، والخروج من اليتيم والطفولة، واعطاء الرأي في الزواج، وما شابه ذلك.

وتعميم هذه الامور على مسائل اخرى من قبيل وجوب الصوم، والحج، والزكاة، والحجاب، والصلاة، وما الى ذلك، يحتاج الى دليل. ولا توجد بين تلك الروايات الا ثلاث روايات عامة، وهي الروايات: الثالثة، والرابعة، والسادسة. وسنتناول هذه الروايات الثلاثة هنا بالدراسة والتحصيل:

١- نقل محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن سماعة عن آدم بن يبيع اللؤلؤ عن عبدالله بن سنان، عن ابي عبدالله عليه السلام قال:

«اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب. واذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك وذلك انها تحيض لتسع سنين»^(١٩٠).

للشيخ الطوسي عدة طرق الى الحسن بن محمد بن سماعة بعضها معتبر. والحسن ابن سماعة هو نفسه الحسن بن محمد بن سماعة^(١٩١)، وقد وثقه النجاشي^(١٩٢). وهي رواية صحيحة وسندها معتبر.

وهذه الرواية لا تستطيع اثبات الادعاء المشهور من حيث الدلالة، لان سن التسع سنوات غُلل بوقوع الحيض فيه. وعلى هذا الاساس فلا يوجد في هذه الرواية تحديد لسن خاص، وانما معيار البلوغ هو الحيض.

٢- نقل محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن سليمان بن حفص المروزي عن الرجل قال:

«اذا تم للغلام ثمان سنين فجائز امره وقد وجبت عليه الفرائض والحدود واذا تم للجارية تسع سنين فكذلك»^(١٩٣).

للشيخ الطوسي اسناد مختلفة الى محمد بن احمد بن يحيى وبعض هذه الاسناد معتبر؛ ولكن سليمان بن حفص غير موثق وجاء اسمه في اسناد كتاب كامل الزيارات. ويبدو ان السيد الخوئي اعتبر هذا الحديث صحيحاً على هذا الاساس^(١٩٤).

الا انه عدل لاحقاً عن موقفه ذلك، وهذا يعني ان اعتبار الحديث غير واضح. اما من حيث الدلالة فان صدر الحديث غير قابل للتطبيق العملي، ولم يعمل به احد. ولهذا

السبب كتب السيد الخوئي :

وهذا يتعارض مع الروايات الواردة في بلوغ الصبيان اذاً فلا بد من طرحه ورد علمه الى اهله^(١٩٥).

وحينما يكون الشق الاول من الحديث غير قابل للتطبيق العملي، فان الشق الثاني غير قابل للتطبيق أيضاً لانه ترتّب عليه باسم الاشارة. ومعنى هذا ان الحديث اعلاه غير عملي لا في بلوغ الذكور ولا في بلوغ الاناث.

٣- حدّثنا أبي قال: حدّثنا علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن ابي عبدالله عليه السلام قال: حد بلوغ المرأة تسع سنين^(١٩٦).

هذا الحديث مقبول من حيث السند، ولا بأس بنقل ابن ابي عمير عن شخص غير محدد؛ لانه نقل عن عدّة اشخاص والقاعدة ان يوجد بينهم شخص موثّق. الا ان دلالة هذا الحديث وشموله لجميع التكليف موضع تأمل؛ وذلك للاسباب التالية:

اولاً: ان ذكر البلوغ بدون المضاف اليه، وان كان يشمل في عرفنا الفقهي جميع التكليف، الا ان ليس كذلك في العرف الحديثي، وغالباً ما تأتي كلمة البلوغ مسندة الى المضاف إليه، مثل بلوغ الحلم، وبلوغ الاشد، وبلوغ النكاح، وما شابه ذلك. ولهذا فان معنى الحديث غير واضح تماماً.

ثانياً: اضيف كلمة البلوغ هنا الى المرأة، وكلمة المرأة لا تطلق على الصبيان، ولا معنى لبلوغ المرأة الكاملة.

ثالثاً: لم يبيّن هذا الحديث ما هو التكليف الذي يتحقق عند البلوغ في سن التاسعة. ولو كان في ادلة الاحكام ما يشير الى ان التكليف ثابتة على الفتيات البالغات، وان هذا الحديث يحدد سن البلوغ، لاستتجنا ان الفتيات يجب ان يعملن في سن التاسعة بجميع التكليف، ولكن لا يوجد مثل هذا الدليل.

والخلاصة هي ان هذه الاحاديث الثلاثة لا تثبت ان سن التاسعة هو سن العمل بجميع التكليف. كما ان الاحاديث الاخرى دالة على موضوعات خاصة.

لا يوجد بين احاديث الصوم والزكاة والحج والحجاب والصلاة حديث يدل على ان هذه التكليف تجب على الفتيات في عمر تسع سنين، وانما جعل الحيض كمعيار في هذه الاحاديث^(١٩٧).

في ختام المرحلة الثانية ناتي على ذكر الاسباب التي قد تدعو الى تعميم الروايات

الخاصة، ثم نحاول تقييمها والرد عليها:

أ- قد يقال ان أدلة التكاليف عامة وهي تشمل الصغار والكبار، بمعنى ان الادلة على وجوب الصوم والحج والزكاة والحجاب، تشمل الصغار والكبار. الا اننا نستفيد من الادلة التي تشير الى رفع القلم عن الاطفال، ان الاطفال مُستثنون من هذه القاعدة. اشارت بعض الروايات الدالة على سن التاسعة (وهي الروايات الاولى، والثانية، والسابعة) الى ان الطفولة واليتم يذهبان في هذا السن. ومعنى هذا ان الشريعة جعلت هذا السن للخروج من الطفولة واليتم تعبدًا. وعلى هذا الاساس يعتبر سن التاسعة معيارًا بلوغ لجميع التكاليف. بيد ان هذا الاستدلال غير تام للأسباب المدرجة ادناه:

١- ان ادلة التكاليف منصرفة ولا تشمل الاطفال.

٢- في كثير من الخطابات الشرعية جعل عنوان المؤمن كموضوع للحكم، وشموله للاطفال موضع تأمل، مثل:

﴿وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدن زينتهن الا ما ظهر منها﴾ (١٩٨).

﴿يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن﴾ (١٩٩).

﴿يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (٢٠٠).

﴿يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله﴾ (٢٠١).

٣- توجد في الاحاديث التي اشارت الى الخروج من اليتم في سن التاسعة قرينة دالة على ان هذا الامر ليس تعبدياً شرعياً، وانما هو خروج حقيقي من اليتم والطفولة، اذ جاء في الحديث الاول ان الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوّجت. وهذا التزويج دلالة على انها وصلت الى هذه المرحلة بشكل طبيعي وخارجي، مثلما اسلفنا القول.

وجاء ايضاً في الحديث الثاني: ان الجارية اذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها. افترض في هذا الحديث ان الجارية قد تزوّجت قبل خروجها من اليتم ودخل بها، ثم قال بعد ذلك: دفع اليها مالها؛ اي انها وصلت مرحلة الرشد واصبحت لديها قدرة على التصرف في اموالها.

وجاء في الحديث السابع مايلي: قال: نعم اذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها.

وهنا افترض ان هذه الفتاة البالغة من العمر تسع سنوات ذهبت الى بيت الزوجية واصبحت لها القدرة على التصرف في اموالها.

النتيجة هي ان الخروج من اليتيم ليس امراً تعبدياً شرعياً.

يتألف هذا الاستدلال من مقدمتين:

الاولى: هي الاحاديث التي جعلت حد البلوغ زمناً لإقامة الحدود.

كتب علي بن الفضل رسالة الى الامام الرضا عليه السلام يساله فيها: ما حدّ البلوغ؟ فقال عليه السلام: ما اوجب على المؤمنين الحدود^(٢٠٢).

وروى ايضاً علي بن الفضل قال: كتبت الى الرضا عليه السلام: رجل طلق امرأته الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، فتزوجها غلام لم يحتلم. قال: لا، حتى يبلغ. فكتبت اليه: ما حد البلوغ؟ قال: ما اوجب الله على المؤمنين الحدود^(٢٠٣).

يدل هذان الحديثان على ان حد البلوغ هو المعيار الذي يستلزم اجراء الحدود.

الثانية: جاء في احاديث متعددة؛ كالاخبار: الاول والثاني والرابع والخامس والسابع من الروايات الدالة على ان التسع سنوات ان الفتيات حينما يبلغن سن التسع سنوات تقام عليهن الحدود، ويمكن الاستنتاج من خلال ضم هاتين المقدمتين ان سن التسع سنوات هو حد بلوغ جميع التكليف.

وهذا الدليل غير تام ايضاً وذلك للأسباب التالية:

١- هذان الحديثان ينقصهما اعتبار السند؛ لأن السند الوارد في قرب الاسناد هو علي بن الفضل وهو راو غير موثق. وفي سند الكليني جاء ايضاً اسم علي بن الفضل، اضافة الى سهل بن زياد وهو ضعيف في الحديث غير معتمد عليه^(٢٠٤). ويستبعد ان يكونا حديثين بل يحتمل احتمالاً قوياً انهما كانا حديثاً واحداً ثم قطع.

٢- ذكرنا سابقاً ان الاستخدام المتعارف من كلمة البلوغ لدى الفقهاء يختلف عن استخدامها المتعارف في الاحاديث. فاستخدامها في الاحاديث غالباً ما يأتي مع المضاف اليه. وعلى هذا الاساس لا يمكن استخدام لفظ البلوغ ومشتقاته بنفس المعنى الفقهي.

٣- في ادلة الاحكام والتكاليف لا تعتبر التكليف متعلق الاحكام حتى يمكن الاستنتاج من ذلك ان بلوغ الفتيات يقع في سن التاسعة، ولهذا تجب عليها جميع التكاليف.

٤- جاء السؤال في هذين الحديثين عن البلوغ المحلل وليس البلوغ المناسب لجميع

التكاليف، ولهذا لا يمكن تعميمه على سائر الحالات .
والنتيجة التي نستخلصها من المرحلة الثانية هي اننا اذا اعتبرنا سن التسع سنوات
امارة تعبدية، فان هذه الامارة معتبرة في بعض الاحكام والتكاليف فقط كاقامة الحدود
وما شابه ذلك . اما في احكام الصلاة والصوم والحجاب والزكاة والحج وما شابه ذلك
فان معيار البلوغ هو الحيض .

المرحلة الثالثة

اذا صرفنا النظر عن المرحلتين السابقتين وسلمنا بان سن التسع سنوات امارة تعبدية
لجميع التكاليف، يمكننا الاشارة هنا الى وجود معارض لهذه الادلة . وتوضيح ذلك هو
ان الروايات التي بينت سناً معيناً للفتيات قسمت الى اربع مجموعات :
- الرواية الدالة على العشر سنوات تختص بالدخول بالفتاة وغير قابلة للتعميم .
- الرواية التي جعلت سن البلوغ سبع سنوات، رواية عامة، ولكنها لا تصمد امام
الانتقادات والاشكالات التالية :

١- سندها ضعيف ؛ لان سند الشيخ الطوسي ينتهي الى علي بن فضال وعلي بن
الحسن الطاطري، وكلاهما ضعيف الحديث .

٢- يبدو ان هذا الحديث هو الحديث الرابع من مجموعة الروايات الدالة على التسع
سنوات والذي نقله سليمان بن حفص ؛ لان تعابير الحديثين متشابهة . وسليمان بن
حفص ينقل احياناً عن الامام الحسن العسكري بتعبير «الرجل»^(٢٠٥) . وعلى هذا ضبطت
الكلمة «سبع» في الكتابة بدلاً من تسع . وقد نقل صاحب الجواهر كلا الحديثين بكلمة
«تسع»^(٢٠٦) .

٣- سواء كان الحديثان المذكوران حديثين مستقلين ام حديثاً واحداً فان احداً لم
يعمل بهما ولا يمكنه العمل بهما ؛ لان سن بلوغ الفتیان تحدد في الشطر الاول من
الحديث بشمان سنوات، ورتب عليه بلوغ الفتيات باسم الاشارة . واذا انتفى الشطر
الاول منه، ينتفي الشطر الثاني تلقائياً .

٤- اذا كان السن الذي تحدد في الحديث المذكور هو سبع سنوات، فانه لم يطبق
ولم يعمل احده . وعلى هذا الاساس تبقى لدينا مجموعتان من الروايات وهما :
اولاً: الروايات الدالة على تسع سنوات .

ثانياً: الروايات التي جعلت سن الثلاث عشرة سنة كمعيار لبلوغ الفتيات، وهي روايات ذات طابع عام وتشمل جميع التكاليف.

من بين هذه الاحاديث يمكن الاشارة الى الاحاديث الاول والثاني والثالث كأحاديث معتبرة، وقد صرح بعض الفقهاء بهذا الرأي كصاحب الحقائق^(٢٠٧)، وصاحب الجواهر^(٢٠٨)، والسيد احمد الخونساري^(٢٠٩).

ويتضح من هنا وجود تعارض بين هاتين المجموعتين من الروايات؛ ونحن اذا افترضنا تقديم الروايات الدالة على سن الثالثة عشرة فذلك يعود إلى عدم وجود اي اشكال لا في دلالتها ولا في سندها. بينما الروايات الدالة على التسع سنوات فيها اشكال في سندها وفي دلالتها. ومعنى هذا ان هاتين المجموعتين متعادلتان، وكلاهما غير موافقتين للقرآن وذلك لان القرآن لم يحدد سناً معينة للبلوغ، ولا هما موافقتان لرأي السنة؛ لان السنة ذهبوا الى ان بلوغ الفتيات يبدأ من سن الخامسة عشرة فصاعداً؛ فقد قال الحنفية ان سن البلوغ للفتيات وللفتيان هو سن الخامسة عشرة، وقال ابو حنيفة أنما يبلغان بالسن اذا اتم الذكر ثماني عشرة سنة والانثى سبع عشرة سنة. وقال المالكية ان سن البلوغ هو ثماني عشرة سنة.

وذهب الشافعية والحنابلة الى اعتبار سن البلوغ هو خمس عشرة سنة^(٢١٠). وقال ابن حزم في المحلى: إن سن البلوغ لدى الذكور والاناث يكون عند اكمال السنة التاسعة عشرة^(٢١١).

وقال الشيخ الطوسي بعد نقل هذه الفتاوى:

يذهب مالك وداود من العامة الى ان السن لا يعتبر علامة للبلوغ^(٢١٢).

بعد تعارض وتعادل او تساقط المجموعتين يصبح المرجع هو الكتاب والسنة اللذان اعتبرنا ميزان البلوغ الحيض وبلوغ النكاح. او اننا نلتزم التخيير بين الاخبار حين تكون النتيجة عدم تعين الفتوى بتسع سنوات، بل ان السن القابل للتطبيق العملي هو سن الثالثة عشرة.

ولغرض اكمال البحث نأتي فيما يلي على ذكر القضيتين التاليتين:

١- اجماع الفقهاء

ادعى الكثير من الفقهاء الاجماع على ان سن بلوغ الفتيات هو تسع سنوات. وقلنا

ان هذا الاجماع لا يمكن ان يكون دليلاً مستقلاً على اثبات الموضوع؛ لان الروايات هي التي اتخذت كمستند لهذه الاراء والنظريات. في حين ان النظر يجب ان يكون الى الاحاديث ذاتها، وهذه الاحاديث لا تحمل مثل هذه الدلالة.

٢- شبهات اخرى

الشبهة الاولى: كيف ان الفقهاء الكبار لم يلتفتوا حتى الآن الى هذه القضية؟ والجواب عن ذلك هو:

ليس كل العلماء يمحّصون كل الاشياء على جميع المستويات وفي جميع العصور، والا لما بقي هناك مجال لنمو الافكار ولما كانت هناك ضرورة لبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً. ألم يعتبر جميع الفقهاء الى عهد الشهيد الثاني ماء البئر ماء قليلاً؟ فقد كتب صاحب الجواهر في هذا المعنى قائلاً:

ولا استبعاد في خفاء هذا الحكم على المتقدمين وظهوره لغيرهم لان مثله غير عزيز؛ فكم من حكم خفي عليهم وظهر لغيرهم في الاصول والفروع. وربما سمعت ان المرتضى وغيره قد ادعى الاجماع على عدم جواز العمل بأخبار الأحاد الذي لا ينبغي الشك بطلانه... (٢١٣)

وكتب الفاضل الآبي في شرح قول العلامة في ان «السن من جملة علامات البلوغ» ما يلي:

هناك اختلاف في مقدار سن الذكور، الا ان الفقهاء يعملون بسن الخمسة عشرة. وربما امكن حمل الروايات التي لم تقل بسن الخمسة عشرة [اي حددت سناً اقل من ذلك] على من احتلم او انبت قبل الخامسة عشرة، لاننا شاهدنا ذكوراً احتلموا في سن الثانية عشرة او في سن الثالثة عشرة.

بينما لم يلتفت الى ان تلك الروايات حددت سن الثالثة عشرة كمرحلة للبلوغ، وان احتلم الشخص في السابعة عشرة، وهناك نماذج اخرى مذكورة في الفقه (٢١٤).

والشبهة الثانية: هي ان الروايات التي عينت سناً ادنى من الخامسة عشرة لا يمكن حملها على السنة التي وقع فيها الاحتلام. ثم إن اعراض الفقهاء عن الروايات الدالة على سن الثالثة عشرة ينم عن وجود خلل فيها.

في المرحلة الاولى جرى التأكيد عند تحليل الروايات، على عدم موضوعية شرعية

السن . وفي المرحلة الثانية طرح موضوع الاختلاف في سن التكليف . وهاتان المرحلتان تمثلان استنتاجاً من الحديث ولا اثر فيهما للاعراض المشهور . او بعبارة اخرى انما يكون للاعراض المشهور اثره فيما اذا كان هناك اتفاق على معنى واحد في فهم الحديث . بيد ان بحثنا هذا فيه نوعان من الفهم للحديث . فمشهور الفقهاء فهموا الاحاديث بشكل معين ، في حين طرح هنا فهم آخر لها .

اضافة الى ذلك اذا كانت الرواية معارضة بشيء فالعمل بمعارضها لا يوجب تحقق الاعراض عن الرواية ؛ اذ لعلهم لم يعملوا بها لرجحان معارضها عندهم^(٢١) . كما هو الحال في هذا الموضوع ؛ وذلك لان الروايات الدالة على سن الثلاث عشرة سنة تتعارض مع الرواية الدالة على عمر التسع سنوات . كما ان الاصوليين اشكلوا طبعاً على كون الاعراض المشهور موهناً .

والشبهة الثالثة : هي اننا اذا اسقطنا السن من الامارية الشرعية ، تحصل على اثر ذلك فوضى او عسر وخرج في القضايا الاقتصادية والجزائية والحقوقية وذلك بسبب مجهولية سن البلوغ .

في الشؤون المالية والزواج ذهب الفقهاء الى القول باعتبار الرشد اضافة الى البلوغ ، ولكن لم يُعَيَّن سن خاص للرشد . فهل يتحصل بناءً على هذا الافتراض فوضى او عسر وخرج ؟ كما ويحتمل ايضاً ان يحتلم الذكور او ينبت لهم شعر خشن على العانة قبل سن الخامسة عشرة ، فكيف يجب العمل هنا ؟

وعلى هذا الاساس فان اسقاط السن لا يوقعنا في مشكلة خاصة ، كما وان الاقرار به لا يؤدي الى فراغنا من كل مشكلة .

النتيجة

١- ان السن الخاص لا يعتبر امانة شرعية لبلوغ الفتيات ، والمعيار في بلوغهن هو الحيض .

٢- اذا اقررنا بان سن التاسعة معيار للبلوغ ، لا يوجد لدينا دليل على انه بلوغ لجميع التكليف ، وانه يشمل حالات مثل الصلاة والصوم والحجاب والحج والزكاة وما شابه ذلك .

٣- اذا قيل : ان سن التاسعة بلوغ لجميع التكليف ، سيتعارض هذا القول حينئذ مع

الادلة التي تعتبر سن الثالثة عشرة كمعيار للبلوغ. وفي مثل هذه الحالة يجب اما طرح كلا المجموعتين من الروايات او التخيير في اختيار احدهما.

الخلاصة

- ١- لا يوجد في القرآن والسنة تفسير للبلوغ، وانما اشير الى علائمه فقط .
- ٢- اعتبر الفقهاء الحيض عند الفتيات ونمو شعر العانة لدى الفتيان من العلامات الخارجية للبلوغ وافتوا به .
- ٣- لم يعتبر نمو شعر العانة لدى الفتيات كعلامة للبلوغ، والادلة في هذا المجال تختص بالذكر .
- ٤- لا يفهم من الروايات ان السن امانة تعبدية شرعية، وانما جعلت الشريعة الامارات الشرعية والطبيعية كميزان لاحكامها .
- ٥- لا يوجد لدينا دليل قاطع وواضح على ان سن بلوغ الفتيات هو تسع سنوات؛ لان الروايات الدالة على سن التسع سنوات تتعارض معها روايات اخرى من جهة ووردت من جهة اخرى كسن لتكاليف واحكام خاصة .

الهوامش

- (١) العروة الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي، ج ٢، ص ٢٨ .
- (٢) المصدر السابق، ص ٤٢١ .
- (٣) المصدر السابق، ص ٢٦٣ .
- (٤) المصدر السابق، ص ٥٠٣ .
- (٥) المصدر السابق، ص ٨٦٤ .
- (٦) المصدر السابق، ص ٨٥٣ .
- (٧) المصدر السابق، ص ٦٣٨ .
- (٨) المصدر السابق، ص ٧٠٧ .
- (٩) المصدر السابق، ص ٧٣٦ .
- (١٠) المصدر السابق، ص ٥٧٥ .
- (١١) المصدر السابق، ص ٧٠٠ .
- (١٢) المصدر السابق، ص ٧٦٠ .
- (١٣) المصدر السابق، ص ٧٨٣ .
- (١٤) تحرير الوسيلة، الامام الخميني، ج ٢، ص ٤٦١، دار التعارف بيروت .
- (١٥) المصدر السابق، ص ٤٠٧ .
- (١٦) المصدر السابق، ص ٤٥٧، ص ٤٦٩، ص ٤٧٤، ص ٤٧٨، ص ٤٨٢، ص ٤٩٥، ص ٤٩٢ .
- (١٧) المصدر السابق، ص ٥٥٢ .
- (١٨) المصدر السابق، ص ٥٥٩، ص ٦٠١ .
- (١٩) التنقيح، تقريرات درس السيد الخوئي، المقرر الميرزا علي الغروي التبريزي،

- ج ٦، ص ٨٦، ص ٩٦، ص ١٠١.
- (٢٠) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ١٦، ص ٣٤٨ - ص ٣٤٩، دار احياء التراث العربي بيروت؛ وكتاب الخدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني، ج ١٣، ص ١٧٥ - ١٧٦، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
- (٢١) مباني تكملة المنهاج، آية الله الخوئي، ج ٢، ص ٧٨٧.
- (٢٢) روان شناسي بلوغ، مؤسسة روان كاوي وروان شناسي، وليام النسون وايت، ترجمة شاهلوي پور، وپروين قائمي.
- (٢٣) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٤.
- (٢٤) الموسوعة العربية الميسرة، ص ٤٠٣.
- (٢٥) روان شناسي رشد، مجموعة مؤلفين، ترجمة نور الدين رحمانيان؛ روان شناسي رشد كودك ونوجوان، الدكتور محمد پارسا.
- (٢٦) المصدر السابق.
- (٢٧) المصدر السابق.
- (٢٨) المصدر السابق. ص ٢٢٠.
- (٢٩) مراحل التربية لموريس دبس، ترجمة علي محمد كاردان، ص ١٥، نشر جامعة طهران.
- (٣٠) روان شناسي رشد كودك ونوجوان، ص ٤٤٢.
- (٣١) المصدر السابق. ص ٤٤٣.
- (٣٢) بلوغ، للدكتور أحمد صبور أوردبادي. ص ١٤٩ - ١٥٠.
- (٣٣) روان شناسي نوجوان وجوانان، للدكتور السيد أحمد الاحمدي.
- (٣٤) روان شناسي بلوغ، ترجمة فضل الله شاه لوثي پور، وپروين قائمي، ص ٤٤ - ٤٤.
- (٣٥) مجلة تربيت، السنة الثامنة، العدد الثالث، ص ١٤ - ١٥.
- (٣٦) الوسيط، لعبد الرزاق السنهوري، ج ١، ص ٢٢٧ (دار احياء التراث العربي بيروت).
- (٣٧) الحقوق المدنية، للسيد حسن الامامي، ج ١، ص ٢٠٤ (اسلامية - طهران).
- (٣٨) حقوق خانواده، للسيد مصطفى محقق داماد، ص ٤٧ (نشر العلوم الاسلامية - طهران).
- (٣٩) الفصول الشرعية، للشيخ محمد جواد مغنية، ص ١٢١ (دار الثقافة بيروت).
- (٤٠) حقوق جنائي، لعبد الحسين علي آبادي: ج ١: ص ١٦٨، ص ١٧١، ١٧٣ (مطبعة البنك الوطني - طهران).
- (٤١) المصدر السابق. ص ١٥٤.
- (٤٢) المصدر السابق. ص ١٦٠.
- (٤٣) حقوق كودك، شيرين عبادي، ص ٢٣٧.
- (٤٤) المصدر السابق، ص ٣٤ - ٣٥.
- (٤٥) القانون الدستوري، لابراهيم عبيد العزيز، ص ٥٧٩، (دار الجامعة - بيروت).
- (٤٦) حقوق كودك، ص ٢٣٨.
- (٤٧) المصدر السابق، ص ٣٤.
- (٤٨) المصدر السابق، ص ٣٥ - ٣٦.
- (٤٩) المصدر السابق، ص ٢٢٠.
- (٥٠) وسائل الشيعة، للحر العاملي، ج ١، ص ٣٢، الحديث ١١.
- (٥١) وسائل الشيعة، للحر العاملي، ج ١، ص ٣٢، الحديث ١٢.

- (٥٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣١، ص ٣٢
الحديث ٦، ٩، ١٠، ج ٣ ص ٢٩٧
الحديث ٣، ج ١٣ ص ١٤٢ الحديث ١،
٥، ج ١٨ ص ٣١٦ الحديث ٢.
(٥٣) الجوامع الفقهية، ص ٧١٨، السطر ٣٢،
وص ٧٥٤، السطر ٢٨؛ جواهر الكلام،
ج ٢٦، ص ١٥.
(٥٤) السرائر، لابن ادریس، ج ١، ص ٣٦٧،
(دار النشر الاسلامي لجماعة مدرسي
الحوزة العلمية - قم)
(٥٥) شرائع الاسلام، للمحقق الحلي، ج ٢،
ص ٩٩.
(٥٦) الجامع للشرائع، ص ٣٦٠.
(٥٧) تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، ج ٢،
ص ٧٤.
(٥٨) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ١٥.
(٥٩) المصدر السابق، ص ١٥
(٦٠) المصدر السابق.
(٦١) المصدر السابق، ص ١١.
(٦٢) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٩٧،
الحديث ٣.
(٦٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣١،
الحديث ٨.
(٦٤) المصدر السابق، ج ١٣، ص ١٤٢،
الحديث ١.
(٦٥) مستدرک الوسائل، للمحدث النوري،
ج ٢، ص ٧، الباب الرابع، الحديث
الخامس (اسماعيليان - قم).
(٦٦) وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٤٣،
الحديث ٥.
(٦٧) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٢٠٩،
الحديث ٩.
- (٦٨) مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٤٩٦،
الباب الثاني، الحديث ١.
(٦٩) تفسير الصافي، للفيض الكاشاني،
ج ١، ص ٣٩١ (مؤسسة الاعلمي -
بيروت)
(٧٠) سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٤١، الحديث
٤٤٠٤، ٤٤٠٥ (دار احياء التراث العربي
- بيروت)
(٧١) الخصال للشيخ الصدوق، تحقيق علي
أكبر غفاري، ج ٢، ص ٤٩٥،
الحديث ٣.
(٧٢) تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٩١،
الحديث ٧١.
(٧٣) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٧.
(٧٤) المصدر السابق.
(٧٥) الخلاف، للشيخ الطوسي، ج ٢،
ص ١٢٠ (مؤسسة النشر الاسلامي - قم)
(٧٦) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، ج ٢،
ص ٧٤.
(٧٧) كفاية الاحكام، للمحقق السبزواري،
ص ١١٢.
(٧٨) مجلة تربيت، السنة الثامنة، العدد
الثالث.
(٧٩) العروة الوثقى للسيد محمد كاظم
اليزدي، ج ١، ص ٣١٥ (دار الكتب
الاسلامية).
(٨٠) تحرير الوسيلة للامام الخميني، ج ٢،
ص ١٣، المسألة ٣ (دار التعارف -
بيروت)؛ منهاج الصالحين للسيد محسن
الحكيم، ج ٢، ص ١٧٩.
(٨١) العروة الوثقى، ج ١، ص ٣١٤؛ تحرير
الوسيلة، ج ١، ص ٤٤، منهاج

- (٩٨) من رسالة خطية موجودة عند المؤلف .
- (٩٩) كذلك من رسالة خطية موجودة عند المؤلف .
- (١٠٠) مجلة قضائي وحقوقى دادگستري جمهورى اسلامى ، العدد الرابع ، مقالة عن البلوغ ، ص ٥٩ - ٦٠ .
- (١٠١) تبصرة الفقهاء ، محمد الصادقي الطهراني ، ج ٢ ، ص ٤٤ ، انتشارات فرهنگ اسلامي - قم .
- (١٠٢) سورة النور ، الآية ٥٩ .
- (١٠٣) سورة النور ، الآية ٥٨ .
- (١٠٤) الميزان ، العلامة الطباطبائي ، ج ١٥ ، ص ١٦٣ - ١٦٤ ؛ مفردات الفاظ القرآن ، ص ١٢٩ .
- (١٠٥) سورة النساء ، الآية ٦ .
- (١٠٦) مصباح المنير ، ج ٢ ، ص ٤٠٣ .
- (١٠٧) التبيان في تفسير القرآن ، الشيخ الطوسي ، ج ٣ ، ص ١١٦ .
- (١٠٨) مجمع البيان ، الطبرسي ، ج ٢ ، ص ٩ .
- (١٠٩) تفسير المراغي ، ج ٤ ، ص ١٨٨ .
- (١١٠) الميزان ، ج ٤ ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ؛ الفرقان ، محمد الصادقي الطهراني ، ج ٤ ، ص ٢٢٦ .
- (١١١) مستدرک الوسائل ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ ، باب ٢ ، ج ١ ؛ تفسير الصافي ، ج ١ ص ٣٩١ .
- (١١٢) جواهر الكلام ، ج ٢٦ ، ص ٤٨ .
- (١١٣) وسائل الشيعة ج ١٣ ، ص ٤٣٤ ، ح ٦ ؛ ٤٣٥ ، ح ١٣ .
- (١١٤) جواهر الكلام ، ج ٢٦ ، ص ٤٨ .
- (١١٥) سورة الانعام ، الآية ١٥٢ .
- (١١٦) سورة يوسف ، الآية ٢٢ .
- الصالحين ، ج ١ ، ص ٥٦ .
- (٨٢) الحدائق الناضرة للشيخ ، يوسف البحراني ، ج ٢٠ ، ص ٢٤٧ (مؤسسة النشر الاسلامي - قم) .
- (٨٣) جواهر الكلام ، ج ٢٦ ، ص ١٧ .
- (٨٤) المصدر السابق ، ص ٥ .
- (٨٥) تحرير المجلة للشيخ كاشف الغطاء ، ج ٣ ، ص ١٦٦ (المكتبة المرتضوية) .
- (٨٦) الخلاف للشيخ الطوسي ، ج ٢ ، ص ١٢٠ .
- (٨٧) السرائر لابن ادریس ، ج ١ ، ص ٣٦٧ .
- (٨٨) الينابيع الفقهية ، ج ١٥ ، ص ١٩١ .
- (٨٩) مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الاردبيلي ، ج ٩ ، ص ١٩٢ (مؤسسة النشر الاسلامي - قم) .
- (٩٠) جواهر الكلام ، ج ٢٦ ، ص ٢٨ .
- (٩١) الحدائق الناضرة ، ج ١٣ ، ص ١٨٢ .
- (٩٢) جامع المداكر للسيد احمد الخوانساري ، ج ٣ ، ص ٣٦٥ (طبعة اسماعيليان - قم) .
- (٩٣) جواهر الكلام ، ج ٢٦ ، ص ١٦ الى ص ٤٠ .
- (٩٤) وسائل الشيعة ، ج ٧ ، ص ١٦٧ .
- (٩٥) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ الى ص ٢٨٣ ؛ الخلاف ، ج ٢ ، ص ١٢٠ .
- (٩٦) جواهر الكلام ، ج ٢٦ ، ص ٣٨ - ٣٩ ؛ الجوامع الفقهية ، ص ٧١٨ ، السطر ٣٢ ، ص ٧٥٤ ، السطر ٢٨ .
- (٩٧) مفاتيح الشرائع لمحمد محسن فيض الكاشاني ، تحقيق السيد مهدي رجائي ، ج ١ ، ص ١٤ (مجمع الذخائر الاسلامية) .

- (١١٧) سورة الاسراء، الآية ٣٤ .
- (١١٨) سورة الكهف، الآية ٨٧ .
- (١١٩) سورة الحج، الآية ٥ .
- (١٢٠) سورة القصص، الآية ١٣ .
- (١٢١) سورة المؤمن، الآية ٦٧ .
- (١٢٢) سورة الاحقاف، الآية ١٥ .
- (١٢٣) التبيين، الشيخ الطوسي، ج ٧، ص ٢٩٢ .
- (١٢٤) التبيان، الشيخ الطوسي، ج ٧، ص ٣١٨ .
- (١٢٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١١٧ .
- (١٢٦) الميزان، ج ١١، ص ١١٨ .
- (١٢٧) الميزان، ج ٧، ص ٣٧٦ .
- (١٢٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩١ .
- (١٢٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١١٨ .
- (١٣٠) وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٤١، ح ١ .
- (١٣١) الخصال، الشيخ الصدوق، ج ١، ص ٢٣٥، ح ٧٥؛ مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٤ .
- (١٣٢) وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٤٣١، ح ١١؛ مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٧، باب ٤، ح ٨ .
- (١٣٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣١، باب ٤، ح ٣؛ ج ١٨، ص ٣١٤، باب ٢، ح ١ .
- (١٣٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠، باب ٤، ح ٢؛ ج ١٣، ص ١٤٢، باب ٢، ح ١ .
- (١٣٥) المصدر السابق، ج ١٣، ص ٤٣١، باب ٤٤، ح ١٢ .
- (١٣٦) المصدر السابق، ج ١٨، ص ٥٢٦، باب ٢٨، ح ١٣ .
- (١٣٩) وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٠٩، باب ٦، ح ٩ .
- (١٤٠) المصدر السابق، ج ١، ص ٣١، باب ٤، ح ٥ .
- (١٤١) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٧١، باب ٤٥، ح ٧ .
- (١٤٢) المصدر السابق، ص ٧٠، باب ٤٥، ح ٤ .
- (١٤٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢، باب ٤، ح ١٢ .
- (١٤٤) المصدر السابق، ج ١٣، ص ٣٤١، باب ٤٤، ح ١١ .
- (١٤٥) المصدر السابق، ص ٤٣٠، ح ٨ .
- (١٤٦) المصدر السابق، ص ٤٣٢، باب ٤٥، ح ٣ .
- (١٤٧) المصدر السابق، ج ١٩، ص ٣٠٧، باب ١١، ح ٣ .
- (١٤٨) المصدر السابق، ج ١٥، ص ٢٠١، باب ٨٨، ح ٣ .
- (١٤٩) المصدر السابق، ح ٥ .
- (١٥٠) المصدر السابق، ص ١٨٣، باب ٧٤، ح ٣ .
- (١٥١) المصدر السابق، ج ١٠، ص ٥٠، باب ١٧، ح ٣ .
- (١٥٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٠٧، باب ٢٧، ح ٢ .
- (١٥٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٠٩، باب ٣٢، ح ٣ .
- (١٥٤) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٨٣، الباب ٧٤، ح ٧ .
- (١٥٥) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٣، الباب ٣، ح ٨ .
- (١٥٦) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٧٩،

- الباب ٨٤، ج ٥.
(١٥٧) المصدر السابق، ج ١٩، ص ٣٠٧،
باب ١١، ج ٢.
(١٥٨) المصدر السابق، ج ١٨، ص ٥٢٣، باب
٢٨، ج ٣.
(١٥٩) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٥٠، باب
٤٤، ج ١٢.
(١٦٠) المصدر السابق، ص ١٤٢، باب ٣٦،
ج ١٧.
(١٦١) المصدر السابق، ج ٧، ص ٧٦، باب
٣٨، ج ١.
(١٦٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢، باب
٤، ج ١١.
(١٦٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٨٧، باب
١٣، ج ١.
(١٦٤) المصدر السابق، ج ١٣، ص ٣٢١، باب
١٥، ج ٤.
(١٦٥) مجلة تربيت، السنة الثامنة، العدد
الثالث، ص ١٤، مقالة سن التكليف.
(١٦٦) التنقيح، تقارير درس السيد الخوئي،
المقرر: ميرزا علي التبريزي الغروي،
ج ٦، ص ٩٧.
(١٦٧) مجلة قضائي وحقوقى دادگستري
جمهوري اسلامي ايران، العدد الرابع،
ص ٧٥، مقالة حول سن البلوغ.
(١٦٨) المصدر السابق.
(١٦٩) وافتنا بهذه الدراسة السيدة ميترا باكدل
المدرسة في تلك المدينة.
(١٧٠) الفروع من الكافي، الكليني، تحقيق
علي اكبر غفاري، ج ٧، ص ٣٨٨،
ج ١، دار المعارف بيروت؛ جواهر
الكلام، ج ٤١، ص ١٠.
- (١٧١) وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٤٣،
ج ٢؛ ص ٤٣٢، ج ٢.
(١٧٢) الخصال، ج ٢، ص ٥٠١، ج ٣.
(١٧٣) وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٧٠، باب
٢٩، ج ١٤.
(١٧٤) المصدر السابق، ص ١٦٧، ج ١؛ ج ٣،
ص ١٣، باب ٤، ج ١.
(١٧٥) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٣٣.
(١٧٦) وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٦٦، باب
٣٦، ج ١؛ ص ٣٠٧، باب ١١، ج ٤.
(١٧٧) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٣٣٦، باب
٢٢، ج ١.
(١٧٨) المصدر السابق، ص ٣٣٧، ج ٣.
(١٧٩) جواهر الكلام، ج ٣٦، ص ٩٢.
(١٨٠) مباني تكملة المنهاج، السيد الخوئي،
ج ٢، ص ٧٨.
(١٨١) مجلة تربيت، العددان ٧ و ٨، مقالة
قاسم كريمي.
(١٨٢) المصدر السابق، ص ١٢، ج ١٤.
(١٨٣) المصدر السابق، ص ١٦.
(١٨٤) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٤.
(١٨٥) المصدر السابق، ص ٣٢.
(١٨٦) تعارض الادلة الشرعية، ص ٣٠
المكتبة الاسلامية.
(١٨٧) ان القول بعدم امكانية النسخ بعد زمن
النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم
لانقطاع الوحي، قول ضعيف؛ وذلك
لان الوحي وان انقطع بعد زمانه صلى
الله عليه وآله وسلم الا انه لا مانع من
انه صلى الله عليه وآله وسلم اوكل بيانه
الى الائمة الطاهرين عليهم السلام
كبيان سائر الاحكام. محاضرات في

- أصول الفقه، تقارير دروس السيد
 الخوئي، المقرر: محمد اسحاق فياض،
 ج ٥، ص ٣١٩.
 (١٨٨) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٦٢.
 (١٨٩) تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٦٤١، المسألة ٦.
 (١٩٠) وسائل الشريعة، ج ١٣، ص ٤٣١، باب
 ٤٤، ح ١٢.
 (١٩١) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي،
 ج ٤، ص ٣٥٢.
 (١٩٢) رجال النجاشي، ص ٢٩، مكتبة
 الداوري، قم.
 (١٩٣) وسائل الشريعة، ج ١٨، ص ٥٢٦، باب
 ٢٨، ح ١٣.
 (١٩٤) مباني تكملة المنهاج، السيد الخوئي،
 ج ٢، ص ٧٧.
 (١٩٥) المصدر السابق.
 (١٩٦) الخصال، ج ٢، ص ٤١٢، ح ١٧؛
 بحار الانوار، ج ١٠٣، ص ١٦٢، ح ٤.
 (١٩٧) وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٢٩٦، ح ٥،
 ص ٢ و ص ٣٩٧؛ ج ٦، ص ٥٤؛ ج ٧،
 ص ١٦٧؛ ج ٨، ص ٣٠.
 (١٩٨) سورة النور، الآية ٣١.
 (١٩٩) سورة الاحزاب، الآية ٥٩.
 (٢٠٠) سورة البقرة، الآية ١٨٣.
 (٢٠١) سورة الجمعة، الآية ٩.
 (٢٠٢) قرب الاسناد، ص ١٧٥؛ وسائل
 الشريعة، ج ١، ص ٣١، ح ٧.
 (٢٠٣) وسائل الشريعة، ج ١٥، ص ٣٦٧، ح ١.
 (٢٠٤) معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ٣٣٨.
 (٢٠٥) المصدر السابق، ص ٢٤٤.
 (٢٠٦) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٣٦-٣٧.
 (٢٠٧) الحوادث الناضرة، ج ٣، ص ١٨٣-
 ١٨٤.
 (٢٠٨) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٣٤.
 (٢٠٩) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٦٦.
 (٢١٠) الفقه على المذاهب الاربعية، عبد
 الرحمن الجزيري، ج ٢، ص ٣٥، دار
 احياء التراث العربي.
 (٢١١) موسوعة الفقه الاسلامي المقارن،
 ج ١١، ص ١١٩.
 (٢١٢) الخلاف، الشيخ الطوسي، ج ٢،
 ص ١٢٠.
 (٢١٣) جواهر الكلام، ج ١، ص ٢٠٣.
 (٢١٤) جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ١١٦.
 (٢١٥) التنقيح، ج ١، ص ٢٨٧، التبريزي،
 مبحث ماء البئر.

دخول على مداخلة

عبد السلام زين العابدين مع جودت سعيد

د. محمد العمار*

تنويعاً على الحوار الذي أجرته مجلة قضايا معاصرة، وإسناداً لما كتبه السيد عبد السلام زين العابدين، وإن كنت لا أعني بالإسناد الموافقة ضرورة، فإسناد الحوار يكون بإثرائه وفتح المجال له، وإغنائه برؤى جديدة وإن كانت مغايرة، فالغنى والثراء وليد التنوع والتعدد.

إنّ مما يلفت النظر ويسترعي الانتباه منذ الكلمات الأولى للسيد (عبد السلام) اللغة الودودة التي يستخدمها، والعبارات المهذبة التي يصوغ بها ما يريد قوله، والحق أن هذا عزز عندي الرغبة في الكتابة إليه، أو الحديث معه، وأرجو أن أوفق لأن أكون محاوراً لا يندم السيد (زين العابدين) أنّه تحدث معه، وأرجو أن تكون تباشير عهد جديد في العالم الإسلامي قد بدأت، حيث يصبح الحوار نصحاً حميماً صادقاً أميناً.

الأخ المكرم عبد السلام: لأسباب كثيرة - أعرض عن ذكرها - لا أستطيع أن أتعقب كل ما قلته في مداخلتك، ولذلك سندير حديثنا حول بعض النقاط وهي:

١- الملاحظة الأولى حول ما قرأته أنت من النص الذي يتلو نبأ ابني آدم بالحق :

وكيف أنك ترى أن الحق الذي تتحدث عنه الآية ليس مختلفاً وحسب عمّا طرحه الشيخ جودت سعيد بل مخالفاً إلى درجة التضاد، ففي حين يرى الشيخ جودت أن الآية دليل لا لبس فيه على كيفية مواجهة العنف الحاصل بين الافراد - داخل المجتمع - ترون أن هذه الآية توطئة لتشريع العنف المضاد . والذي أحاول الإشارة إليه ليس شيئاً متعلقاً فقط بهذا النص، ولا باختلافك الراهن مع الشيخ سعيد، إنما هذا أيقظ في ذهني تاريخاً حافلاً من الخلاف والاختلاف الذي وصل مراراً لا تحصى إلى درجة الحروب الطائفية والمذهبية، واعذرني كوني أتحدث من غير تحديد أو تمثيل .

الذي أريد أن أقول : إن اللغة لا تقول لنا شيئاً محدداً، بل هي تحاول أن تقول ونحن الذين نحدد ماذا تقول، ولذلك نفهم من النص الواحد معاني متباينة في الاعم الاغلب، ومن هنا كان منشأ المذاهب المختلفة في كل ملة . ومن أجل أن هذه هي فطرة النص (إن جاز لنا أن نقول ذلك) أي المعنى المحتمل، وهي كذلك فطرة الإنسان (الفهم المحتمل) جعل الحق ﴿لا إكراه في الدين﴾ مما يجعل هذه الاحتمالية (في النص والإنسان) باب رحمة وسبيل غنى، وحتى لا تتحول هذه الاحتمالية إلى فوضى وضياح نصب لنا الحق خارج الإنسان والكتاب (النص) ميزاناً منفصلاً سماه آيات الآفاق والانفس، وزكاه فقال بأنه شاهد صدق يصدق ما في النص ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ .

ولذلك كان القرآن الكريم الذي هو نص يشارك النصوص فيما تحدثنا عنه، دعوة مستمرة للوقائع الخارجية باعتبارها مرجعية منفصلة مستقلة عن النص والإنسان .

ونحن لا نماري في صحة ما ذكرته عن تاريخ العنف لكن الذي نحب أن ننبيه إليه، ونحن نقارب هذا الموضوع، أن نرصد ليس فقط الحوادث التاريخية المفردة، وإنما أن نرصد الاتجاه العام للتاريخ لنعرف ما الذي يحدث فيه، وإلى أي اتجاه يسير، ما هي مبررات قيام السوق الأوروبية المشتركة، كيف تسقط روسيا وهي تملك هذا الكم الهائل من أدوات العنف ووسائله، إذا كان في عاد وثمرود وقوم فرعون وأصحاب الاخدود آية، فلا شك أن في السوق الأوروبية المشتركة، وسقوط روسيا آية كبرى، بل أكبر من كبرى، لكن الآية تحتاج من يستنطقها، وربما يكون تاريخ فرد ومقدساته أو تاريخ أمة

ومقدساتها حجاباً يحول دون ذلك، لذلك القرآن الكريم لم يربط العبرة بالحدث التاريخي إنما في مآل الحدث أو بلغة القرآن الكريم ﴿العاقبة﴾ فتقاتل الاوريون قروناً طوياً، عبرته ليس في أنه حدث لكن كيف آل، وروسيا وكثير غيرها من الدول تخزن الاسلحة، وقد رهنّت لها إمكانيات شعوب كثيرة لقرون عديدة، لكن أي عبء تشكله الآن تلك الاسلحة على اقتصاديات تلك البلدان، ثم إن القوة ليست لازمة للتحرر، والدليل أن إيران واليابان والمانيا تحررت من غير أن تملك القوة، وليست القوة هي الحاسم الحقيقي في الصراعات، وإلا لماذا يركع العراق الذي يملك القوة؟ وكيف تحرر الصومال الذي لا يملك أي نوع من أنواع القوة؟ كيف نجحت المقاومة في جنوب لبنان على قلة ما تملك من أدوات القوة فيما فشلت فيه القوات المسلحة العربية التي تبتلع اقتصاديات دولها؟ كيف انتصر أطفال الحجارة، فيما فشلت فيه المنظمات المدربة، والجيش النظامية الجرامة التي تعرقل تطور شعوب المنطقة؟.

أخي الكريم: لاشك أننا كبشر نقسّد القوة، ولكن ليس ذلك لان القوة تحل المشكل، وليس لانها الخيار الوحيد، إنما لاننا لم نألف خيارات أخرى، ولم نتعلم استخدام لغة العقل بعد، أعتقد أن الافكار لغات، فالعنف لغة واللاعنف لغة، وقد ﴿أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ ولم يكن يومها يعرف الكلام، ولكنه تعلمه، وسيأتي عليه يوم يتعلم فيه لغة السلام ويهجر لغة القوة، مثلما انتقل من عالم الإشارات (عضلات) إلى عالم البيان، ﴿ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله﴾ وعندها تلهج السنة المؤمنين ﴿إنه الحق من ربنا إنّنا كنا من قبله مسلمين﴾.

٢- تعقيباً على شواهد المرحوم سيد قطب:

إن الذي أراه ياسيدي الكريم أن هذا الفهم من سقطات المرحوم - قطب - فيجب ألا يكون موضع شاهد وإنما يجب أن يكون مما يقرأ فيتجاوز ويستغفر لصاحبه، ونحن نرى أن هذه الوجهة في الفهم نشأت عند المرحوم لعوامل شخصية، نذكر منها مواجهته مع نظام الحكم القائم في زمانه، إضافة لماضيه المعروف، ولذلك نراه رحمه الله أمام كل الآيات التي تتحدث عن الدعوة السلمية، مثل:

أ - سورة فصلت ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي

بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ﴿

ب - سورة الرعد ﴿ويدرءون بالحسنة السيئة﴾

ج - سورة المؤمنون ﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون﴾

ينصرف إلى معنى أن هذا مشروط بمكة مرة، ويقول مرتين: «وهذه السماحة كذلك قاصرة على حالات الإساءة الشخصية» وفي مكان آخر يقول «ودرء السيئة بالحسنة يكون في المعاملة الشخصية بين المتماثلين. فأما في دين الله فلا ... إن المستعلي الغاشم لا يجدي معه إلا الدفع الصارم. والمفسدون في الأرض لا يجدي معهم إلا الأخذ الحاسم ... ».

ونحن نرى أن هذا الفهم خاطئ، لأنه يتناقض مع النص الأكثر قرباً وصراحة ومباشرة والذي يشرط الدعوة إلى الله بـ ﴿ادعوا إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. ويتناقض مع النهج العملي للنبي، فالتغيير الاجتماعي داخل المجتمع يكون عماده الدعوة، والصبر على الأذى، ومقابلة السيئة بالتي هي أحسن.

وهذا الذي يسمونه بالمرحلة المكية، والتي رأيت الشيخ جودت يسميها العمل قبل تكون المجتمع الراشد، ويرى أن أهم ثوابت العمل في هذه الفترة أن يقوم على الأساس الذي يوضحه في مذهب ابن آدم الأول.

وهذا معنى عمل النبي، وهذا معنى «صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة»، وهذا معنى ثلاثة عشر عاماً من العمل الدؤوب، الذي لا يكل ولا ينحرف ولا ينجرف ولا يتراجع، بل يحكمه ﴿واستمسك بالذي أوحى إليك إنك على الحق المبين﴾ و﴿كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة﴾ و﴿كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾.

وهذه كانت روح الوصية التي حكمت سياسه موسى في دعوته لفرعون مضرب المثل في العتو والطغيان ﴿أذهباً إلى فرعون إنه طغى﴾ فقولاً له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى. بل وهذه هي السياسة التي حكمت روح العمل النبوي كما يصفه القرآن على امتداد التاريخ.

أخي الكريم: هل لآبائنا حصانة على الله؟ لا أعتقد أن مسلماً يقول هذا، وإن كنا غالباً ما نمارسه، هل يقلد غير النبي إن أوصى بممارسة تخالف فعل النبي، وتعطي نتائج مدمرة في كل مرة نطبقها؟

لقد آن لنا ان نؤمن بالله، ونردد عالياً أن لا إله إلا الله، ونحرر عقول الشباب من قيد الآباء، حتى ولو كانوا في مستوى سيد قطب رحمه الله، ونحن لا ننكر جهاده بهذا، بل نردد ما قاله في كتاب العدالة الاجتماعية: أن الحق أصيل، وخير عندي أن يخطأ أي كان شريطة أن يسان منهج الله من التحريف والتشويه في معرض حديثه عما حدث في عهد عثمان (بالمعنى).

٣- هل نحن مخيرون بين العدوان والاستسلام؟

إن العنونة (الترويسة) المكتوبة بعد ثانياً، تشي أن الاخ المكرم يستشف من مذهب ابن آدم ميلاً لاستسلامية تجعل المواطن مطية سهلة لجور الحكام وطغيانهم، بينما الذي نراه أن ابن آدم يدشن عهداً جديداً في مواجهة الظلم «جديداً وليس بدعاً باعتباره من تراث النبوة الذي جهله الناس»، عهداً يتحرر فيه الضحية من موقف المجرم الذي يتورط فيه، عندما يفكر بالقتل والتآمر والاغتيال، عهداً تتحول فيه أجواء المواجهة من أجواء تعج بروائح الدم والبارود إلى أجواء تشيع فيها روح الحوار والنصيحة والصدق، حيث لا يكون المختلف عدوّاً بل عضداً يساعد، وحاسة إضافية تمكّن من الإبصار الاحسن للمشكلة، ويكون الرهان هو الإنسان وليس السلطة ونظام الحكم، عهداً تتم فيه أثناء المواجهة إثارة أقدس ما في الإنسان من أحاسيس ومشاعر، وتستعمل أرقى ما عند الإنسان من أجهزة، وليس كما في مواجهات العهد القديم حيث تثار أسوأ ما عند الإنسان من مشاعر وأحاسيس، وتستعمل فيها أجهزته البدائية وبنفس الطريقة التي ورثها من المملكة الحيوانية، عهداً يكون فيه الداعي إلى الله نبيهاً يفهم العالم، ويعرف ما حدث فيه من تطور في أساليب النزاع وحل المشكلات. فيقوم أثناء المواجهة بتجريد خصمه من كل تفوق مادي عندما يرفع مستوى المواجهة لاستخدام الدماغ. ويقوم أثناء المواجهة بتجريد خصمه من كل تفوق أخلاقي عندما يواجهه كمعين ناصح أمين وليس كعدو خارج يريد الاستحواذ على السلطة. ويقوم أثناء المواجهة بتجريد خصمه من كل تفوق أسلحته القانونية لما يقابله متمسكاً بالقانون وليس خارجاً عليه. ويقوم بإثارة أقدس ما عنده من مشاعر (كالرحمة والمحبة والحنان) فيجنده بذلك معه في المواجهة ويتحول العدو إلى ولي حميم، بدل أن يقوم بإثارة أسوأ ما في الإنسان من مشاعر (كالحق والانتقام والغضب) إذا استخدم الآليات التقليدية لحل النزاع، حيث لا

يوكد العنف إلا المزيد من العنف، ولا يوكد المزيد الجديد إلا عنفاً جديداً ورغبة ملحّة في الثأر والانتقام، وإغلاقاً محكماً للمنافذ بين المختلفين بحيث تستحيل أية محاولة إصلاح جديدة، وتصبح لغة العقل ليست ذات معنى أبداً، وهذه الأجواء ليست أجواء لنقل الأفكار، ولا يحرص عليها أي حامل لفكر إلا أن يكون لا يثق بأفكاره، ومن ثم يحرص على خلق الأجواء المتوترة المشحونة التي تساوي بين من يحمل الأفكار ومن يحمل الدمار. فالدعوة إلى سبيل الله لا تعيش في قلوب تحمل الحقد، وترغب في الثأر، وتعيش على أمل الانتقام، إنها تستوطن القلوب الدافئة الخنونة، التي تضمّر الحب ﴿ها أنتم هؤلاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور﴾ وتسدي النصح لينا ودوداً حتى لو كان لفرعون، وهذا لا يستدعي تنازلاً أو مساومة أو تراجعاً، وهو بنفس الوقت لا يستدعي عنفاً أو غلاظة أو فظاظة.

وأي شيء فعل محمد صلى الله عليه وآله وسلم غير هذا؟ وما هي حدود النشاطات التي قام بها بلال وعمار وسمية وياسر؟ هل كانوا متربصين كما هو حال معظم الحركيين اليوم، حيث لا يقومون بواجبهم في النصح والدعوة والتبليغ، منتظرين الأزفة حتى تآزف، وعندها يقومون بقتل الآخرين فأبي دعوة هذه؟ وأي دين؟

لم يستخدم محمد صلى الله عليه وآله وسلم العنف داخل مكة ولم يمارسه أحد من أصحابه، لكنه بنفس الوقت لم يتربص ولم يتراجع أو يساوم أو يغير لبوسه انتظاراً لمتغيرات طارئة. إن نموذج النبوة هو النموذج القادر على فعل معجزات حقيقية حيث لا يصده صاد ولا يوقفه موقف ولا يعرقل تقدمه شيء ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ أو على حد تعبير الشيخ جودت (إن الحركة النبوية داخل المجتمع لينة مثل جذع شجرة لكنها رغم ذلك تخترق الحجارة الصلدة).

فالمطروح ليس دعوة للاستسلام وإنما دعوة للصبر، وهي دعوة للعمل الواثق المطمئن الذي لا يوقفه شيء، وبنفس الوقت يحفظ سجل الداعية نظيفاً لا يتلطح بشيء أبداً، ولا تعطي الآخرين فرصة أن يقبضوا عليه ويحاكموه كمجرم، فهو لم يرفع سلاحاً ولم يتأمر لقتل أو اغتيال، ولم يتم لتتنظيم له مثل هذه الغايات وإنما له تهمة واحدة هي مصدر فخر واعتزاز له ﴿وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد﴾

٤- ضرورة مراجعة الروايات ورجالها :

ونحن نقترح إعادة النظر في علاقة الامة كل الامة بالنصوص كل النصوص والرجال الذين نقلوا هذه النصوص جميعاً، ولكن ليس على أسس طائفية، ولا مذهبية، ولا انطلاقاً من معطيات التراث وحده، وإنما على أسس علمية عقلية تستفيد من العلوم المعاصرة والدراسات المعاصرة في مثل هذه المواضيع، وعلى أساس كلمة السواء، أما بحث هذه القضايا من المواقع التاريخية القديمة، فلن يخدم القضية أبداً، ولن يوصل لحل، ولن ينهي نزاعاً، ومن لم يصدق فليتفرس التاريخ، الماضي الغابر والداني الحاضر، والتي انطلقت من المواقع السالفة الذكر ليرى كيف كانت مناسبات لإثارة النعرات القديمة والنوازع الهدامة، ومن لا يستطيع تدبر الماضي، لا يمكنه أن يتجاهل عقم الحاضر، وتعثر حركة الامة باتجاه وحدتها واستئناف حياتها كأمة واحدة، لا تمزقها الطوائف ولا تصدعها المذاهب، ولا تحترق مواقعها التاريخية المريضة، ولن يتم هذا مادامنا نقدر تراث الآباء أكثر مما نقدر آيات الكتاب، وآيات الآفاق والانفس، ونبتل بهذا دعوة الانبياء دون أن نشعر، فدعوة الانبياء جاءت أساساً لتحرير الابناء من تقديس الآباء، وإعادة الاعتبار لقيمة الآية الآفاقية ومن ثمّ للآية القرآنية .

لذلك نرى كمقدمة لبحث النصوص أن نعيد النظر في الأشخاص أولاً وعلى أساس ﴿بل أنتم بشر من خلق﴾ وعلى أساس ﴿إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾ ، أمّا ما دمنا نعوص في وحل العبودية للمخلوقين مهما كان وضعهم، ونقلدهم تقليداً غير مشروط فلن نتمكن من حل قضايانا، ولا إعادة تأسيس مواقف جديدة من قضايانا القديمة، وبالتالي سنبقى في هذا الوضع المستحيل، ولن يصبح البحث ممكناً أو مجدياً إلا إذا تمكنا من :

- ١- تحرير القرآن من المفسرين وفتحه على آيات الآفاق والانفس .
- ب - تحرير المسلم من المواقف التاريخية القديمة، وتمكينه من النظر على أساس ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾
- ج - إنزال الناس منازلهم وجعل فرق بين المخلوقين - والذين أشرفهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بإجماع الامة ومع ذلك فالله يقول مراراً على لسانه ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾ - وبين رب البشر الخالق سبحانه وتعالى .

د - أن نعيد النظر في آباءنا حسب القرآن أي ﴿أنهم بشر من خلق﴾ مثل كل البشر، ليسوا محاسبين الله سبحانه ولا لهم عليه دالة، وأنهم يصدق عليهم ما يصدق على كل الآباء في القرآن :

١- فهناك مجال في علاقتنا بالآباء لقول الله ﴿أولو جنتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم﴾ .

٢- وهناك مجال لقول الله ﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ .

٣- وهناك مجال في علاقتنا بالآباء لقول الله ﴿أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾ .

إذا تمكنا من ذلك نكون قد خرجنا من التيه الذي يطل لنا كل عمل ويخيّب لنا كل سعي، وصدق الله ﴿ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت لسحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ . ونكون قد أعدنا المعنى لكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) وعندما نحصل في حياتنا معنى التوحيد فإن الله سيجعل في الأمة معنى الوحدة مصداقاً للقانون التاريخي القرآني الخالد ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ .

ملاحظات حول ملف منهج التعامل مع القرآن

أبو عبد الله اللواتي*

بعد مراجعة العدد السادس من مجلة قضايا اسلامية معاصرة ملف منهج التعامل مع القرآن» عنت لنا بعض التعقيبات والمناقشات والملاحظات حول المواد المنشورة في الملف، نوجزها فيما يلي:

مع الدكتور حسن حنفي:

عرض الدكتور حسن حنفي منهجيته في تفسير النص في حوار مع المجلة كما يلي:

١- من النص الى العالم (من الموضوع الى الذات).

٢- من العالم الى النص (من الذات الى الموضوع).

وأشار الى ان خطورة المنهج الاول انه يخرج النص من واقعه الاجتماعي والسياسي، وكان النص حقيقة مستقلة بذاتها عند العالم، وهذا أيضاً سوء فهم للغة فالرمز يتضمن معنى واللفظ والمعنى يحيلان إلى شيء في العالم الخارجي» ص ٧٤

وذكر ان التجربة الذاتية قاصرة ونسبية وخاضعة للاهواء والمصالح والانفعالات وبالتالي يتأثر تفسيرها بالواقع السائد، وضرب مثلاً بالواقع الرأسمالي وهموم الرأسمالي وتبرير الرأسمالي لسلوكه من خلال القرآن الكريم ! وتطرق الى اسلوبه في قراءة القرآن

وتفسيره من خلال التجارب الفردية والاجتماعية والسياسية التي يمر بها، «لا أقرأ القرآن إلا وفي ذهني فلسطين واحتلال الارض وقضايا الفقر والغنى والقهر والحرية والتخلف والتنمية والهوية والتغريب ... فيستجيب القرآن ويعطيني تفسيراً ومواقف ويوضح لماذا تنهار المجتمعات ...» ص ٧٥ .

وأشار الى العلاقة بين النص والواقع «... من النص البداية ولكن النهاية أخذها من الطبيعة، من النفس، المفسر يكون في جدل بين البداية والنهاية» «وان المعنى يأتي من مصدرية من داخل النص ومن خارج النص» ص ٦٥ .
والواقع ان هذه عموميات قد لا يُختلف عليها كثيراً.

لكن الدكتور حنفي لم يوضح القواعد والاسس التي من شأنها ان تجنب المفسر من تحميل النص ما لا يحتمله والتكلف في تفسيره أو ان يسقط عليه اتجاهاته الشخصية والفئوية، من جهة أخرى أتساءل عن الفرق بين الرأسمالي الذي يقرأ القرآن الكريم من خلال همومه وبين قراءة الدكتور .

لم يتوضح الفرق بين الرأسمالي الذي يقرأ القرآن من خلال همومه في الملكية الفردية وما جُبل الانسان عليه من حب المال والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخليل واكتشاف أهمية الملكية الفردية في الاسلام، وبين قراءة الاشتراكي للقرآن الكريم من خلال همومه في الملكية المشتركة أو ملكية الامة والشعب وحقوق المستضعفين والكادحين، والبحث في آيات الانفاق والزكاة والبر والحق المعلوم وحرمة اكتناز الذهب والفضة وعدم انفاقها والتوصل الى نظرية الاشتراكية في الاسلام، وبين قراءة الليبرالي الذي يكتشف الديمقراطية في الاسلام، وبين قراءة الدكتور حنفي من خلال همومه في فلسطين والهوية والتغريب والتنمية والتخلف، في كونها كلها تنطلق من اتجاهات القارئ والمفسر الشخصية والفئوية .

ثم أين هي التجربة الذاتية التي لا تتأثر بالاهواء والقبليات والمصالح الشخصية والفئوية، أين هي التجربة الفطرية الطبيعية التي لا تخضع للاهواء والانفعالات وتنطلق من حقائق الله في الكون؟ أين هي الضوابط والقواعد التي تنأى بالانسان من الانصياع لاهوائه وإسقاطاته الذاتية؟

ما هو الموقف من النص القرآني الصريح الدلالة (على الاقل القدر المتيقن منه والمتفق عليه) مثل اكثر آيات المواثيق مثلاً؟ هل مثل هذه النصوص تخضع للواقع

السياسي والاجتماعي، أم هي فعلاً تخرج عن الواقع وتعلو عليه وتمثل الحقيقة المستقلة بذاتها عن العالم؟

الدعوة لبناء علوم إسلامية اجتماعية :

يدعو الدكتور حسن حنفي إلى بناء علوم إسلامية اجتماعية تنطلق من القرآن الكريم بالإضافة إلى التحليلات الاجتماعية من التاريخ ومن خلال الأدوات المتاحة إضافة إلى البراهين والادلة الحسية والتجريبية والعقلية . ويذهب إلى أنه لا يكفي في أسلمة العلوم أن تأخذ الاقتصاد الغربي وتقرأه قراءة إسلامية ... ص ٨٨ ، ٨٩

لكن لم يوضح الدكتور حنفي تعريفه للعلم هنا، هل هو العلم التجريبي هل العقلي النظري، أم هو بمعنى مجموعة من المعارف تنتظم تحت نص معين وتنتهي إلى قواعد ومبادئ كلية وتطبيقاتها الفرعية كما هو الحال بالنسبة لعلوم الفقه والتفسير وما إلى ذلك؟ وما هو منهج هذه العلوم المقترحة، هل ستبني منهج الاستقرار الناقص أم منهج الاستنباط العقلي؟ هل تستخدم العلوم الإحصائية والأساليب القياسية الكمية أم ماذا؟ لمن يكون الترجيح هل للدراسات التطبيقية والنتائج الميدانية أم للنصوص الثابتة؟

وهنا سيثور السؤال القديم الجديد، العلاقة بين العقل والنص والعلم والدين، أم أن هذه العلوم ستنتهي في النتيجة إلى واحدة من العلوم التفسيرية للنصوص الدينية والبحث فيها وفي صغرياتها، لقد سبق للسيد محمد باقر الصدر (ره) أن يميز بين العلم والمذهب في كتابه اقتصادنا، وباعتقادي أن هذا أساس يتطلب تعميقه وتأصيله لحسم هذه العلاقة الجدلية، وكذلك البحث في مدى إمكانية تعميم هذا التمييز في الميادين الأخرى كعلم الاجتماع والتربية والنفس، وإلا سيظل التداخل قائماً والخلط حاضراً والمنهج عائماً فيما يسمى بأسلمة العلوم.

هوية العلوم الغربية :

هل للعلم جنسية وحدود جغرافية وإقليمية؟ لقد اعتبر الدكتور حنفي في بعض دراساته تصنيف العقل إلى عقل عربي وغربي ومسلم، اعتبره تصنيفاً عنصرياً يعلو عليه العقل، وذهب هناك إلى أن العقل عالمي إنساني عام مجرد، فهل يميز الدكتور حنفي بين العقل والعلم؟ ثم أن العلوم المسماة غربية، هل لكونها وجدت في البيئة الغربية أم أنها

تطورت وتوسعت فيها؟ من جهة أخرى، ألا تمتلك أدوات ووسائل محايدة في البحث؟ هناك في بعض الجامعات العربية في كليات الآداب والتربية دراسات استخدمت نفس تلك الأدوات وربما نفس النظريات، لكن البيئة الدراسية، مجتمع الدراسة، منظورات الباحث مختلفة، هل يمكن أن تشكل هذه الدراسات نظرة لعلم غير غربي.

ثم إذا كان في الإنسان ثوابت فطرية وحاجات إنسانية ثابتة وأخرى متغيرة كما يقرر المفكرون الإسلاميون، - فإذا صح - هل بالضرورة أننا نحتاج إلى علوم شرقية عربية إسلامية؟ إن الحاجة إلى علوم عربية وإسلامية ستقود بالضرورة إلى الحاجة إلى علوم بقدر القوميات والأعراق والأقاليم والاتجاهات السياسية والأيولوجية.

نحن نحتاج إلى وضوح المذهب الفكري والمنظور الفلسفي والأهداف والأولويات والمبادئ الأساسية، وإلا فالأيديولوجيا يمكن أن تؤثر حتى في نتائج العلوم التطبيقية التي توصف بالمحايدة. ألم تحدث محاولات مخبرية لاثبات تفوق بعض الأجناس على أخرى؟

ألم تصدر محاولات لتبرير الشذوذ الجنسي واعتباره فطرياً طبيعياً خلقياً في بعض الفئات تماماً كما هي فئة «اليسراويين» التي تعتمد على اليد اليسرى؟

ألم تتنازع الاتجاهات الأيولوجية نظرية دارون في النشوء والارتقاء؟ يذكر العالم الفيزيائي الشهير كوهين في كتابه «الثقوب السوداء» بما مفاده أن العلماء في السابق كانوا يتجنبون الخوض في موضوعات تتعلق بنشأة الكون حتى لا يتهموا بمخالفة المنهج العلمي والانحياز نحو الميتافيزيقيا! فالأيديولوجيا توجه أحياناً حتى العلوم المحايدة! فنحن نحتاج إلى مذهب إسلامي واضح ورؤيا فكرية في الاقتصاد والاجتماع والتربية والنفس وليس إلى اقتحام نصوص الدين في النظريات المتنوعة لاضفاء الصبغة الدينية عليها، واختلاف علوم اجتماع ونفس وتربية واقتصاد و... إسلامية، دون منهجية واضحة وتأسيس قويم، بل إلباس العلوم الحالية بالثوب الإسلامي وتأطيرها بالاطر والأغلفة الإسلامية.

مع الدكتور محمود البستاني :

إن إجابة الدكتور البستاني حول تحرير القرآن الكريم من الاقتران بالموت تغفل الواقع الشعبي والتعامل الشعبي المسلم مع القرآن الكريم، ماذا يمثل القرآن الكريم في

الذاكرة الشعبية للمسلمين؟ صحيح ان الامة تستقي فقهها وفكرها الديني من خلال اجتهادات الفقهاء من القرآن والسنة، لكن يظل القرآن في الكثير من الاحيان يمثل كتاب بركة وفوائح وتعاويد ورقي وديكور وزينة وافتخار وما إلى ذلك .

فالسؤال ليس حول ماذا يتضمن القرآن الكريم، بل كيف يتعامل معه المسلمون؟ اين الدكتور البستاني عما ذكره الشيخ جوادى آملي في نفس العدد من المجلة من ان رسالة القرآن الكريم اوضحت مهجورة لا في بحوث أصول الدين فحسب وانما قليلاً ما يعنى به في بحوث فروع الدين أيضاً ... ص ٢٧، وهنا الشيخ الأملي لا يتحدث عن الذاكرة الشعبية، بل عن المجامع العلمية والمناهج العلمية وهو كلام ذو دلالات وأبعاد غير عادية تستحق الدرس .

خصوصيات المرأة :

استند الدكتور البستاني في تأكيده على خصوصية المرأة على آية قرآنية وأشار الى انها قطعية الدلالة في المقام وهي قوله تعالى ﴿أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ...﴾ الزخرف، والسؤال هنا :

إن فعل يُنشأ مبني للمجهول، فاذا كانت المرأة تمثل نائب الفاعل فمن هو الفاعل الاصيل الذي ينشئ المرأة في الحلية بحيث تكون في الخصام غير مبين؟ هل هو الله سبحانه وتعالى، بحيث يقال إن الاصل الفطري والطبيعي والخلقي في المرأة هو نشأتها في الزينة والمحبة والعاطفة، أم هو الاسرة والمجتمع والبيئة الاجتماعية والثقافية والتنشئة الاجتماعية والاسرية والعرف والتربية؟

لقد مال كل من السيد محمد حسين فضل الله في «من وحي القرآن» والشيخ شمس الدين في «المرأة وتولي وظائف السلطة العليا» إلى الثاني وهو التنشئة الاجتماعية وان كان الفهم السائد خلافه كما أبان غير واحد من العلماء كالسيد كاظم الخائري في «القضاء» «وأساس الحكم» وكذا الشيخ المنتظري في «دراساته حول ولاية الفقيه» والسيد الطباطبائي (ره) أشار إلى دور التربية لكنه أكد على غلبة العاطفة على عقلانية المرأة!

ثم أين هي تلك الدراسات الميدانية التي أشار إليها الدكتور البستاني وحتى أجريت؟ وهل تحظى بالقبول في المجامع العلمية الطبية والبايولوجية والسايكولوجية؟

عزلة العلوم الاجتماعية عن السماء تقف دون رسوها على شاطئ اليقين :

لا شك ان الوحي يمثل مصدراً هاماً من مصادر المعرفة في الفكر الاسلامي فهو أمر مفروغ منه كأصل عام - لكن من حيث التفاصيل والنتائج هل يحظى الاجتهاد بمعناه الواسع في الفكر الاسلامي بالنتائج اليقينية؟ فأين هي القواعد والمبادئ الاسلامية العليا المتفق عليها بين المسلمين أجمع ، بل المتفق عليها بين هذا الفريق من المسلمين أو ذاك حتى يمكن القول إنها قطعية؟ وإلا فلقطع الذاتي حجة على صاحبه ومن يلتزم برأيه ، وما اكثر الاجماع المنقولة التي انتهى البحث الاصولي منذ الشيخ الانصاري (ره) الى عدم حجيتها أما الاجماع المحصل فقلّ ما يحصل ، وما اكثر الاجماع المدعاة والتي ينتهي الفقيه والباحث الى انها اجماعات مدركية مستندة على روايات .

- لقد درج المفكرون الاسلاميون على توظيف آراء بعض العلماء المختصين لدعم وتعزيز الفكر الاسلامي والاجتهاد الاسلامي كما هو الحال بالنسبة لآراء العالم الشهير الكسيس كارل صاحب كتاب «الانسان ذلك المجهول» ، لكن السؤال ، هو ما مدى مصداقيه هذا التوظيف في الرأي الفقهي الديني؟ هل يحظى الرأي العلمي الحديث بقيمة في البحوث الدينية؟ الامر يتطلب تأصيلاً منهجياً وتأسيس منهج بحث يحظى بالقبول العلمي لدى المختصين بالعلوم الفقهية والاصولية والكلامية .

لقد درج الباحثون الاسلاميون على القول بأن المرأة عاطفية والرجل عقلاني ، واستخدم هذا القول كمسلّمة علمية مجمع عليها ، وعليه فسرت العديد من الآيات القرآنية المتعلقة بالقوامه والشهادة والارث والطلاق وسائر الفروق من الاحكام الشرعية ، لكن هل حقاً الامر هو هكذا؟ فلماذا كُلفت المرأة بنفس التكاليف الشرعية إذن ، وتوعدت بنفس الجزاءات الدنيوية والاخروية (في الغالب)؟ ولماذا كلفت بأشد الوظائف الجسمية والعضوية والنفسية كالحمل والوضع والرضاعة وما الى ذلك؟

ان الفكر الاسلامي مطالب بإعادة البحث في العديد من المقولات التي تتردد في النتاجات الفكرية الاسلامية وفي ضوء الاسس العلمية الرصينة .

قد يقال: من الافضل أن نجيب بـ«لا نعرف» العلل التامة والمصالح الواقعية والملاكات التامة للأحكام الشرعية ، بدلاً من الاجابات غير الدقيقة ، لكن سوف تتضاعف الاسئلة وتزايد دون إجابة .

اذن اين الاجتهاد؟ وأين أهل العلم وحملة الفكر ومراكز البحث والدرس؟ هل أضحي دورها أن تجتر وتعيد إنتاج الماضين أم غدا دورها شبيهاً بالمسجلات تحكي ما حوته في ذاكرتها الاصطناعية؟

ام ان فقه المقاصد وإنشاء علم فلسفة الاحكام وتعليل الاحكام أو لنقل استنباط الحكمة العامة للأحكام بات أمراً ضرورياً وملحاً، والإسراع الى وضع قواعد وضوابط له بات أمراً مهماً، بحيث لا يوقعنا في الآراء الذاتية والاجتهادات الاستحسانية الظنية التي لا دليل عليها. ان عقلية التعليل ليست غائبة عن فقه أهل البيت عليهم السلام أعني العلل المنصوص عليها، كما يشهد عليه الكم الكبير من الروايات والاسئلة التي طرحت على المعصومين عليهم السلام .

ولم يردع عنها المعصومون عليهم السلام ، وقد اشتمل «محاسن البرقي» على فصل منها، كما اشتمل «علل الشرائع» للشيخ الصدوق (ره) على كمية غير قليلة منها، ألا يمكن ان تشكل هذه الروايات نواة لهذا البحث والفن بعد تنقيحها وتمحيصها؟ وقبل الروايات فقد علل القرآن العديد من الاحكام وأشار الى عللها.

بل ربما أضحي من الضروري إعادة البحث في الآراء الفقهية للفقيهية القديمة، كابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني اللذين قيل عنهما انهما كانا يميلان الى القياس، هل حقاً انهما كانا كذلك وفي تلك الفترة المبكرة بالرغم من النصوص الناهية، أم كانا يمثلان عقلاً فقهياً واجتهادياً سبق زمانه، فاتهما بالقياس وسلبت عنهما الشرعية والاعتراف؟ لقد ذهب بعض كما في «الرافد في علم الاصول» الى انهما ربما كانا يبحثان عن روح القرآن، ويعرضان الروايات على القرآن الكريم طبقاً لهذه القاعدة، واستناداً على توجيهات أئمة أهل البيت عليهم السلام على عرض الروايات على القرآن الكريم . لقد دعى السيد الشهيد محمد باقر الصدر (ره) في اقتصادنا الى منهج لاستنباط المذهب الاسلامي، وميزه عن منهج البحث في الفتوى، كما دعى الى البحث في التفسير الموضوعي لاستنباط النظريات العامة من القرآن الكريم وبشكل ومنهج مغاير لما الفته جوامع العلم الديني، لكن لم نجد امتدادات فكر السيد الشهيد (ره) ومنهج السيد الشهيد في البحث، ربما كان كامناً لدى بعض تلامذته، فياحبذا لو تسعى مجلة قضايا إلى اظهار وإبراز ما يمكن ان يكون امتداداً لفكر السيد الشهيد ومدرسته ومنهجه .

ان العدلية ومنهم الإمامية قالوا بأن أفعال الله تعالى معللة، وأن أحكام الشريعة

مغاية بغايات ومقاصد وملاكات ومصالح ومفاسد ومبادئ تنبع منها المبعوضة والمحبوبة للأفعال، ومن ثم ترتب عليها الاحكام الخمسة المعروفة، وفقهاء الإمامية كثيراً ما يعتمدون وفقاً لمناسبات الحكم والموضوع ويشيرون إلى شم الفقاهة ومذاق الشريعة، ويستظهرون انتفاء الخصوصية لبعض الاحكام والتعدي بالحكم إلى أفعال وتصرفات أخرى لوحدة الملاك، ولا ننسى تعليل القرآن للعديد من الاحكام.

مع الشيخ محمد مجتهد الشبستري :

يؤكد الشيخ مجتهد الشبستري على حاجة النص الى تفسير، وان النص هو غير المعنى، وان المعنى لا يمكن ان يكون بذاته ظاهراً جلياً، ص ٩٢. من جهة أخرى يؤكد الكاتب على وجود المشتركات الانسانية بين الحاضر والماضي وبين بني البشر، لكنه في نفس الوقت يؤكد على نسبية المعنى وظنية الدلالة، ثم ينتهي الى نتيجة مفادها ان حجية الظواهر في الكتاب والسنة والاحكام الشرعية هي الأخرى لا تنجو من الوقوع تحت تأثير قبلات المفسرين والفقهاء ص ١٠٦.

ويلاحظ على كلامه الآتي :

- ١- الواقع ان مقتضى كلام الشبستري هو أن عملية التفسير هي عملية مستمرة ولكنها لا نهائية ولا تقود الاجيال الأ إلى الحيرة واللاحسم.
- ٢- انه لم يفرق ولم يميز بين أشكال النصوص، بل وضعها كلها في منزلة واحدة، فهل حقاً ان كل النصوص اللغوية هي بمستوى واحد؟
- ٣- لا خلاف على تأثير القبلات ودور التراكم المعرفي في فهم النص وتفسيره، ولكن ألا توجد ضوابط وقواعد؟ ثم ما دور المشتركات الانسانية وما أهميتها إذن؟ بناءً على ماذا يتم الحوار بين المرسل والمتلقي؟ وكيف يتم التواصل الفكري والعلمي بين الناس في مختلف الحقول المعرفية؟ على ماذا تتوثق الالتزامات والحقوق القانونية؟ كيف نفهم كلام الشبستري نفسه وما نسبة فهمنا لكلامه ومقاصده؟
- وما نسبة فهم التلميذ لاستاذة، والمروؤوس لرئيسه، والمواطن للنصوص القانونية والاورام والنواهي الإلزامية؟

إنها بصراحة متاهة لا نهاية لا، خصوصاً مع القول باستحالة فهم بؤرة المعنى.

- ٤- لم يتضح مفاد كلامه حول حجية ظواهر الكتاب والسنة، هل حجية الظواهر

كأصل الحجية تتأثر بقبليات المفسر والفقهاء، أم إن استظهارات الفقيه والتأججات الفقهية والتفسيرية المعتمدة على الظهور اللفظي والمعاني الظاهرية للنصوص الدينية هي التي تتأثر بقبليات المفسر؟

إن التشكيك في أصل حجية الظواهر الذي تبانت عليها المجتمعات البشرية واعتمدها العقلاء في تصرفاتهم القانونية وعلاقاتهم الفكرية ومعاملاتهم الاجتماعية، وأمضاء الشارع الحكيم، إن التشكيك في هذا الأصل لا يبقى أساساً للتفاهم والتواصل بين بني البشر في كل جيل فضلاً بين الأجيال في أزمنة متعددة ومتباعدة. ولا نود إغفال روح النص التي يمكن الاقتراب منها من القرائن المختلفة. وبالنسبة للاجتهاد الفقهي، فقد حسم الأصوليون خصوصاً «الإمامية» الموقف من هذه القضية في مباحث التصويب والتخطئة، حيث تنبوا مبدأ التخطئة مقابل التصويب، ومن ثم لم يدعوا إصابة الأحكام الواقعية في اجتهاداتهم الفقهية أو التوصل إلى الحقائق النهائية، لكنه ليس أمراً مستحيلاً، فقد يصيبها المجتهد وقد يخطئها، وهنا يكمن الحافز في البحث وإعادة البحث للاقتراب من الحقيقة، وهنا تكمن حتمية استمرار الاجتهاد.

لكن السؤال الذي أوجهه إلى الشبستري في هذا السياق، هو هل كل نصوص القرآن الكريم ظنية الدلالة؟ وهل كل نصوص السنة ظنية الدلالة؟

أثر القبليات في فهم النص:

كما أسلفنا فإن الشيخ مجتهد الشبستري يؤكد على وجود المشتركات الإنسانية بين الماضي والحاضر، وعلى وجود التجارب الثابتة المشتركة بين البشر، باعتبارها متصلة بالحالة الإنسانية. ويذهب إلى أن الحالات التي يصل فيها الجميع - حسب الظاهر - إلى فهم مشترك للنص الواحد، فإنها لا تدل على اكتفاء السمانطيقيا (نظام الدلالات اللغوية) واستغنائها عن الهرمنوطيقيا (التفسير وفهم النص)، ويرجع هذا الاتفاق في فهم النص إلى الاشتراك في المقدمات والقبليات والتطلعات ص ١٠٦، ص ١٠٧.

ويلاحظ هنا:

- أنه من جهة يؤكد على إمكانية اجتماع الناس على فهم النص، وبالتالي فإن هناك نصوصاً يمكن أن يُجمع الناس على فهمها، ومن ثم يعني أن النصوص من حيث درجة الوضوح متفاوتة ومتنوعة، فليست كلها بالضرورة تحتاج إلى تفسير وإلى تفسير التفسير

ومعنى المعنى إلى ما لا نهاية!

- أما من جهة تفسير الكاتب الشبستري لاجتماع الناس على فهم واحد للنص الواحد، وإرجاعه الى اتفاق الميول والتطلعات والقبليات، فهو أمر يتطلب وحده تفسيراً من الكاتب إذ كيف تتفق تطلعات وقبليات فئات مختلفة من الناس من حيث الزمان والمكان ومن حيث الثقافات والاتجاهات؟

- إن لازم كلامه استحالة أن يتفق أصحاب الاتجاهات المختلفة على تفسير واحد ومشترك للنص الواحد، وهذا خلاف الواقع.

اعتقد ان بحث القبليات وتطبيقاتها يحتاج إلى تعميق وتأصيل أكثر، ما هي علاقة القبليات بالخلفيات الثقافية والفكرية للباحث والمفسر، ومراحل فكره واتجاهاته الفلسفية أم هي بعينها القبليات؟ ما علاقتها بالمعدات والمهارات العلمية والتخصصية لدى الباحث؟ ما علاقتها بذاتيات وميول الباحث؟ هل هذه العناصر كلها في الأخير تشكل عند الشبستري ما يسمى «بالقبليات»؟ ثم ان القبليات تنأسس على القبليات وهكذا، فأين نقطة البدء، أم ان القبليات كالتفسير لا بداية لها ولا نهاية؟

ثم هل حقاً أن الماضين لم يهتموا بقبليات الفهم بمعنى الخلفيات الفكرية والثقافية؟ هل حقاً أن الظروف والأطر التاريخية لمؤلفي النصوص لم تكن تختلف بفارق كبير وان تجاربهم ولغاتهم كانت مشتركة؟ هل قام الكاتب الشبستري بمراجعة واستقصاء أعمال الأدباء والنقاد والمفكرين واللغويين العرب والمسلمين من أمثال ابن قتيبة والجاحظ وابن المقفع وابن جني وابن الفارس بل أعمال أبي حامد الغزالي وابن تيمية والأشعري وابن حزم وأعمال التراجم كرجال النجاشي وفهرس ابن النديم، ليلاحظ كيف اهتموا بمتابعة المراحل الفكرية للباحث والمفكر والعالم والراوي، وليكتشف الاشارات غير القليلة التي كانوا يبدونها حياة يقولون ان فلاناً كان يقرأ كتب الزنادقة وتأثر بآراء وأفكار الفلاسفة مثلاً وان فلاناً تأثر بآراء الجهم بن صفوان وان فلاناً تأثر بآراء وفكر المعتزلة وان فلاناً كان أشعرياً ثم اعتزل أو كان معتزلياً ثم انتقل الى الأشعرية، وان فلاناً كان مخالفاً ثم استبصر وانه كان يقرأ وينقل كثيراً من كتب العامة، وان الفئة الكاذبة ظهرت فيها اليهودية من خلال فلان وظهرت فيها عقائد الفرس من خلال كذا. وهكذا ...؟

وسواء صحت تلك الاحكام والإطلاقات أو لم تصح، إلا انها بمجموعها تشير إلى ان القبليات بمعنى مراحل الفكر والاتجاه الفكري والاصول الفكرية والخلفيات الثقافية

لم تكن غائبة .

ثم قولهم : إن الإمام مالك لكونه كان إمام دار الهجرة تأثر بأراء أهل المدينة واعتمد عليها ، وأبو حنيفة كان تاجراً بزازاً فاهتم بفقه التجارة ، وإن الشافعي بعد أن سافر إلى مصر أوجد فقهاً جديداً واشتهر إن له مذهبين القديم والجديد ، وهل هذا إلا نوع من التأثير بالمحيط والبيئة ؟ وهي تختزل إشارات غير قليلة إلى الأصول الفكرية والفلسفية للباحث والمفكر والفقيه .

وأياً كان الامر ، فإن تأثير القبلية بمعنى تأثير التنشئة الاجتماعية والثقافية والبيئة الاجتماعية ، ومستوى الوعي الاجتماعي والحضاري والخلفيات الفكرية ، فإن تأثير هذه العوامل طبيعي على الانسان ، لكن هل يعني ذلك أن يظل الانسان أسيراً بقبلياته ؟ فما أكثر الامثلة في التاريخ الفكري والعلمي التي تفيد خلاف ذلك ، بل ما أكثر ما يخالف الباحث العادي ميوله واتجاهاته وما أكثر ما يخالف الفقيه والقاضي ذاتياته .

الوحي والمفاهيم الانسانية :

قول الشيخ مجتهد الشبستري : «إن الوحي يتحدد بالمفاهيم الانسانية ويتحجم بأحجامها ، وإنه ليس سوى المفاهيم الانسانية وليس له محتوى إلا ويمكن استخلاصه بالعقل» ص ١١٦ .

١- لا بد من الاعتراف ان عبارة الشبستري المذكورة أعلاه ، تحتاج بالفعل الى تفسير وربما إلى تفسير التفسير ، حيث لم يتضح كيف يتحجم الوحي بأحجام المفاهيم الانسانية ؟ هل من باب «نخاطب الناس على قدر عقولهم» أم «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» أما ماذا ؟ ثم كيف ان الوحي ليس سوى المفاهيم الانسانية ؟؟

٢- أما فهم مدلولات الوحي وتفسير الوحي وتحديد معانيه ومقاصده ، فكما أسلفت ، ان الأصولية قد حسمو الموقف بشأن الاجتهاد الفقهي خصوصاً أولئك الذين أيدوا مبدأ التخطئة مقابل التصويب ، ومن ثم فقد أكدوا بوضوح على ان النتائج الفكرية والاجتهادي رغم انه يستند على مصادر الوحي ، كالكتاب والسنة الصحيحة المعتمدة إلا انه في النتيجة فهم بشري واجتهاد بشري غير معصوم وقابل للخطأ والصواب من حيث إصابة الحقيقة والاحكام الواقعية ، ومن هنا قالوا بوضوح : إن حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يغير الواقع .

٣- ان القرآن الكريم خطاب عربي ولسان عربي «انا أنزلناه قرآناً عربياً» «وكذلك

انزلناه حكماً عربياً ﴿وهذا لسان عربي مبين﴾ وسواء قلنا بأن اللغة العربية لغة منزلة وإنها توقيفية كما ذهب إليه بعض أعلام العربية، أم قلنا بأنها عبارة عن مواضعة بشرية مثل سائر اللغات، فإن المهم في الأمر أنه لا قواعد وضوابط، ومرجعية، ومهما اختلف فيها فهناك اتفاق غير قليل بشأنها، وإن القرآن الكريم يمثل قمة الخطاب العربي وإنه قابل للفهم البشري، بل نزل مخاطباً الناس وداعياً لهم أن يتدبروا فيه ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ . وإن هناك مشتركاً غير قليل في تفسير القرآن بين المسلمين من مختلف الاتجاهات والمذاهب، كما أن هناك مشتركاً أكثر بين المفسرين من أهل المذهب الفكري الواحد، بل أكاد أدعي أننا لا نعدم أن نجد في بعض ما كتبه بعض من غير المسلمين ما يتفق فيه مع بعض تفاسير المسلمين .

ولا يفوتني أن أقول ما سبق قوله أن نصوص القرآن الكريم ليست كلها على مستوى واحد، ففيها المحكم والمتشابه كما صرح القرآن نفسه، وفيها المجمل والمبين والظاهر والنص الواضح الصريح .

٤- وفي جميع الأحوال، فلا بد من مراعاة التمييز وعدم الخلط بين مقامين في هذا السياق، مقام تكليف المسلم في إثباته لواجباته والتزاماته الشرعية الفردية والاجتماعية، وبين مقام البحث الفكري، أو بعبارة أوضح، في ضوء المناقشات والآراء المطروحة، لا بد من بيان الموقف من قضية الحقوق التي للمسلم والواجبات التي عليه، وكيف يتم التوصل إليها، ووفق أية مرجعية ومنهج معرفي أو تفسيري، وما هو تكليف المسلم العادي من هذه القضية؟ أصلاً هل هناك واجبات ومسؤوليات عليه؟ ما هي مصادرها وآليات استخراجها والتوصل إليها؟

تأريخية الأحكام :

وفي الختام، فأنني أعتقد، أن السؤال المهم الذي لم يجب عنه العلماء والمفكرون المشاركون، هو : هل الحكم الذي يقرره النص القرآني القطعي الدلالة حكم تاريخي؟ وهل يتقيد بظروفه الاجتماعية والسياسية وسياقاته التاريخية، وبمتغيرات المكان والزمان، لا بمعنى تغير الموضوعات الخارجية ودوران الحكم الشرعي تبعاً لها وجوداً وعدمياً أو وجوباً وحرمة وإباحة فقط، بل منذ بداية التشريع، في مرحلة الشبوت، مثلاً هل قوله تعالى : ﴿لذكر مثل حظ الأنثيين﴾ مرتبط بظروف اجتماعية واقتصادية معينة؟ هل الظروف الاجتماعية والاقتصادية في عصر التشريع لها دخالة في أصل التشريع؟

هل حكم قطع يد السارق والسارقة - سواء بقطع الاصابع أو أكثر، المهم أصل القطع - وكذا حكم جلد الزاني والزانية وحد الحراة لمن يحارب الله ورسوله ويفسد في الارض، هل هذه الاحكام تتغير بتغير الظروف؟ ما هو الموقف من «الربا»، القدر المتيقن منه، ليكن الزيادة في القروض الاستهلاكية مثلاً حسب بعض الآراء المعاصرة، لكن ما هو الموقف منه، علماً بأن نسبة كبيرة من أرباح البنوك والمصارف التجارية تعتمد على القروض الاستهلاكية في العديد من الدول؟

ما هو الموقف من قوله سبحانه: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا﴾ حتى لو قيدت القيمومة بالأسرة أو ببعض العلاقات الزوجية الخاصة؟ ماذا اذا تبرعت النساء في الاسهام في الانفاق، وأصبح إسهامها مهماً في الحياة الاسرية، خصوصاً على القول الذي يذهب الى ان التفضيل والانفاق معاً يشكلان ملاكاً تاماً للقيمومة؟ وهكذا في سائر الاحكام المماثلة هل العبرة بعموم المعنى أم بخصوص السبب؟ هل سبب النزول ومناسبات النزول تخصص العام وتقيد المطلق؟

لقد انتهى الاصوليون الى ان المورد لا يخصص عموم الوارد، وان أحكام القرآن وأحكام الاسلام تأتي على نحو القضية الحقيقية وليس الخارجية، ثم ان تقيد القرآن عند أسباب النزول وموارد النزول يؤدي الى تجميد القرآن الكريم الذي يجري مجرى الليل والنهار والشمس والقمر، لكن ما هو دور معرفة أسباب النزول ومناسبات النزول إذن؟ ثم هل السياق القرآني قرينة على تحديد الظهور؟ وهل السياق مأخوذ بعين الاعتبار في التفسير أم انه لا يعتبر حجة لان ترتيب القرآن الكريم لم يكن وفق نزوله؟ أعني ترتيب الآيات القرآنية، هل نفهم القرآن والنصوص الدينية كما فهمها المخاطبون بها والمشافهون بها أو المجتمع الذي عاصر النص أم وفق اللغة السائدة في زمن المكلف وزمن المجتهد والمفسر والعرف اللغوي الحالي وان تبدل وتغير؟ ما دور العرض الخاص والرأي العلمي ولو على نحو الخبرة في تحديد المفاهيم اللغوية؟

هذا السؤال وما يتفرع عنه من أسئلة، باعتقادي مع اهميتها وصلتها بالموضوع لم يتم الاجابة عنها وقد تناولها علماء المسلمين . أمل ان يتم تناولها في مناسبات قادمة ومحاور أخرى ذات الصلة، مع تمنياتي ودعائي للمجلة وللعاملين فيها بالتوفيق والنجاح، وآمل للمجلة، دورية «قضايا اسلامية معاصرة» ان تغدو ملتقى للحوار الفكري الموضوعي لختلف الاتجاهات الفكرية الجادة والبناءة.

قراءة في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة*

محمد المهاجر**

اللحظات التاريخية في حياة الامم، ربما تقودها بنحو وآخر الى مرحلة من التدهور الحضاري المريع، يترك عليها آثاره الواضحة. ولعل اخطر تلك الآثار ما ينعكس على وعي الامة ونمط رؤيتها، التي يمكن ان تتحول وفق مسارات موضوعية محددة، من رؤية تتمتع باعتدالها الكافي وهيمنتها المناسبة على ما حولها، الى لحاظ ناقص احادي. يعتمد تجزئة الحقائق ولا يقوى على رؤيتها مجتمعة في إطار ينظمها وفق أنساقه التي تفرض كنتيجة معقولة لاتساقها الداخلي.

ثمة اتجاه واسع في حركة الفقه، أسهم في تشكيله عناصر تدهور متنوعة، وافرزته ازمات لم يع العقل المسلم العديد منها، يركز هذا الاتجاه جهوده على بذل قدر من الاهتمام والنشاط العلمي للوصول الى غاية «براءة الذمة» امام الشارع سبحانه، عبر توظيف جملة من الادوات التي اعدّها في ظرف مشابه ضمن مرحلة سابقة، غير آخذ بنظر الاعتبار ما يكون ذا دخالة في تأسيس الرؤية الفقهية من عناصر تستمد من الواقع وناظم القيم التشريعية وغاياتها، التي ستؤثر اذا ما روعيت، دون تردد، على سائر انماط تناول البحث للأدلة التقليدية من نصوص الشرع وغيرها، اذ تفرض عليه طبيعة فهمه

* مراجعة كتاب: د. عبد المجيد الصغير. الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام: قراءة

في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م.

** باحث من الحوزة العلمية.

لتلك العناصر القيام بقراءة كلية تقصي المنحى الحرفي في استدعاء معطيات النصوص والنزعة التجزئية في ملاحظة الحقائق، التي لا تخفي جزءاً من الحقيقة فحسب، وانما تقدمها بمضمون مشوه وعلى مستويات مختلفة تبعاً لحجم المنظمس من معالمها!

اطروحة مقاصد الشريعة او الاجتهاد المقاصدي. جاءت لتمنح الرؤية الفقهية انسجاماً اكثر مع الاداء السليم المراد لها تقديمه. وقد برزت الى السطح بعد طروء الوان من الترددي على مسرح الاداء الفقهي ادى الى تحجيم الوعي بالشريعة واخفائه في الاستجابة الحقيقية لحاجات الواقع، حيث لاحظ العديد من اعلام الفقهاء ان المقاصد الشرعية اذا ما اخضعت للدرس الكافي ستمثل المعادل الموضوعي لذلك التدهور. حيث استدعو الى تحويل الملاحظة الضيقة الى ملاحظة شاملة وكلية تسعى بشكل معقول نحو تمثل الشرع بما هو هيكلية قيمية محددة لاطر حركة الفرد والمجتمع، لا مجموعة تعاليم حرفية جامدة توزع بشكل عشوائي على الموضوعات الخارجية.

وسواء كان بحث «مقاصد الشريعة» فصلاً عن علم اصول الفقه، او حقل فلسفة الفقه حديث الظهور، او انه علم مستقل قائم بذاته. فإنه حقل ولد في ثنايا البحث الاصولي وظهر كامتداد للاشكاليات التي عاجلها الاصوليون. وبالتالي فإن دراسة ظروف نشأته وتشكل مضامينه تقع في سياق القراءة العلمية لاصول الفقه تاريخياً واكاديمياً. في دراسة الباحث عبد المجيد الصغير (الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام) نرى تأكيداً متزايداً على اهمية اصول الفقه كحقل فكري، داخل التراث الاسلامي، مما يبرر في نظره الحاجة الى اعادة وتجديد الرؤية التقويمية التي تناولته عبر اعمال العديد من الباحثين، مسلمين ومستشرقين. بحيث يكون تقويماً شاملاً يراعي الاسس المشتركة بين المواقف النظرية للاصوليين، مثلما يراعي خصوصية الظرفية التاريخية التي ساهمت في تبلور ونشأة علمهم، او في تطوره واختلاف صوره، انطلاقاً من رؤية تستهدف الوصف والتعليل لهذا النوع من التفكير كما تتوخى من ثم فهمه وادراك اهدافه ومقاصده وجدليته مع الواقع الاجتماعي والسياسي الذي افرزه.

وهكذا يولي البحث الذي قدمه الاستاذ الصغير في هذا المجال، اهمية خاصة - كما لاحظت - لجدلية (المعرفي والسياسي) الحاضرة بقوة على مسرح الفكر الاسلامي، مما يغفله او يتغافل عنه البحث التقليدي، الا عند الحاجة بالطبع الى استثمار لهذا المنهج في خصومة مذهبية او أيديولوجية!، مما ادى - كجزء من العوامل - الى تسبب واضح في

التفسير واسقاط غريب في التأويل والفهم، وهو اذ لا يريد تحويل حقول المعرفة الاسلامية الى علوم سياسية، فهو لا يفتأ يذكر اهمية ملاحظة الانعكاسات السياسية والاجتماعية على مسار البحث العلمي، فهو يرى في تلك الظروف داخل التراث الاصولي مشاكل انسانية مهما كانت درجة خصوصيتها. فإن الباحث مضطر ان يدخل معها كأحداث تاريخية في تجربة مشتركة، حتى يستطيع فهمها وادراكها ووعي عمق دلالتها على الحدث الانساني فكراً كان او سياسياً او اقتصادياً.

المقاصد الشرعية من الاهمال الى الاعمال:

يوصل الصغير حرصه على اظهار مبلغ تفاعل رجل العلم في الاسلام مع محيطه المجتمعي والسياسي، ايجاباً وسلباً، كما بدا ذلك واضحاً في فتواه ونوازل وفي تنظيراته الاصولية المختلفة، واذا جاز النظر الى اعمال الاصوليين كلها منذ «رسالة الشافعي الى موافقات» الشاطبي، كمحاولات متجددة لضبط المصالح وجلبها، ودرء المفاسد وارتكاب أخفها. فإن وعي ثلة من اولئك الاصوليين بدرجات متفاوتة لمفهوم المقاصد الضرورية الكلية في الشريعة قد ولد لديهم رغبة واضحة في توظيف ذلك المفهوم لاجل اعادة النعم وإيادة النعم، التي رسختها عهود الانحطاط.

ولم يكن خوض الاصوليين في علم الخلاف ولا تلمسهم المعاني العقلية وأسباب التعليل ونزوعهم نحو التقعيد والتأصيل، إلا سعيّاً وراء استكشاف بعض المقاصد الشرعية الكلية الكفيلة باستعادة تلك النعم الذاهبة، ولا شك ان الهم المجتمعي كان حاضراً في تلك الاعمال الاصولية خاصة عند «التيث الظلم»، رغبة في الانعتاق و«غيث الامم». كما يصرح عنوان دراسة الجويني المهمة في هذا الاطار.

يعتقد المؤلف ان فيلسوف قرطبة «ابو الوليد بن رشد» لم يكن في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ليخوض في علم الخلاف ويتلمس أسباب التعليل ويسعى نحو التقعيد والتأصيل، إلا استجابة لوضع سياسي وفكري لم يخف القائمون عليه تنديدهم بكثرة التأويلات المبعدة عن الاصول المهددة لوحدة الصف، ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا: إن بداية المجتهد لابن رشد يمثل النسخة الفقهية لكتابه العقائدي «الكشف عن مناهج الادلة» الذي يعد، هو الآخر وبشكل اكثر وضوحاً، انعكاساً للوضع السياسي والفكري في الدولة الموحدية التي شدد خلفاؤها في مشروعاتهم الاصلاحية، على وجوب العودة الى «الاصول» بعيداً عن الرأي والتأويل المفضي الى الفرقة والاختلاف، لكن المؤلف مع هذا لا يوافق بعض

الباحثين في اعتبارهم ابن رشد مبدعاً فذاً جاء بما لم يسبق به، فهو مع اعترافه بفضل ابن رشد وابداعه في اصول الفقه، يرى ضرورة ان يلاحظ مدى الحضور القوي لتلك المعاني والمفاهيم خارج اندلس ابن رشد وبشكل اكثر وضوحاً مما فعل، وذلك في مصدر اصولي-سياسي، غير معروف جيداً، لامام الحرمين الجويني، وهو «غياث الامم في التياث الظلم». مثلما ستردد ذات المعاني بعد ابن رشد بقليل عند العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي متأثرين بذلك بتراث الجويني، خاصة عبر كتابات الغزالي الاصولية. يعتقد المؤلف ان الجويني طرح نموذجاً متفرداً من بين معاصريه، والى حدود عصر الشاطبي، ليس بوعي مركزية «المقاصد» وحسب بل بطرح موضوع المقاصد كعلم جديد متميز بقواطع ادلته وإناطته مهمة خطيرة بهذا العلم هي مهمة الانقاذ السياسي والاجتماعي للعالم الاسلامي من الهوة التي رآها وشيكة الوقوع، وفي هذا تصميم على ربط مفهوم مقاصد الشريعة بالمشكل السياسي والاجتماعي كما تجلّى في «غياث الامم ...».

ويتمثل هذا النموذج في نص مهم لامام الحرمين (٤٧٨هـ)، الذي وُجد في ظرف سياسي تحدت فيه بوضوح الوجوه الثابتة للدولة السلطانية، واضطر الفقيه فيه أن يطلق الى غير رجعة حلمه القديم بدولة الخلافة العادلة. مما جعل الجويني يتوقع مزيداً من الانحلال والتراجع الذي لم ير منقذاً منه سوى تأسيس القول في مقاصد الشريعة الكلية لتخفيف وطأة التدهور الحضاري الوشيك.

يعلن الجويني بطريقة ضمنية عدم جدوى الكتابات السياسية والفقهية والكلامية المتداولة (آنذاك)، وتأتي محدودية الاستفادة من مثل هذه الكتابات في رأيه، من كونها مجرد قول بالامامة وما يليق بها، دفعته ممارسات رجل السلطة ان يتخذ من سلوك السلطان بؤرة سياسية لتنظيراته متناسياً الحقل الآخر من الموضوع السياسي.

لذا فإن تقديم الكلام عن (باب الامامة) وشروط الولاية اصبح عند إمام الحرمين مجرد حديث عن الامكان المطلق الذي لم يعد ممكناً، بينما يرى هو ان الواجب ملاحظة الظرف الواقع او وشيك الوقوع والتساؤل حول الموقف العملي والمستعجل الذي على جمهور الامة والجماعة الاسلامية اتخاذه فيما لو فسد الامراء والعلماء معاً!

يقول الجويني: «فليت شعري ما معتصم العباد اذا طما بحر الفساد ... وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد لا يقتدى به لخرقه، أبقى بعد ذلك مسلك في الهدى، ام يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى؟» وهو تساؤل لن يعد عند

صاحبنا مجرد امكانية معلقة او تقدير بعيد، بل ان الواقع الفعلي يتطور حثيثاً نحو هذه النتيجة التي يندثر فيها كل اثر لتلك الشروط اذا الواقع اليومي يجعل الجويني يعترف بأنه «قد عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جراثيم الحطام واختباطها، وانسلّ عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها ...» .

في سياق حل هذه الاشكالية يرى الجويني ان السلطة السياسية مجرد وسيلة لجلب المصالح ودرء المفاسد، في ضوء (مقاصد الشريعة)، فيجوز استقلال الناس في الامور الدينية والعسكرية والقانونية كاستيفاء القصاص وعقد الجمع وتجهيز العساكر، والا فلا يجوز أن تعطل المقاصد اذا شغل الزمان عن السلطة الشرعية.

وكما اضطر الجويني الى مراجعة ونقد شروط القدماء في باب الامامة، اضطر ايضاً. وهو يتكلم عن رجل العلم ان ينبه الى ان التمسك بشروط العلم هذه من شأنه ان يؤدي بنا الى القول بنفي وجود حملة العلم جملة، فتعلق مصالح الناس على وجود مفت وعالم لا وجود له في واقعهم اليومي، رافضاً الغلو الملاحظ في تعيين تلك الشروط التي لا تنفي القوة البشرية بتحصيلها سيما مع قصر الاعمار، وعلى ضوء اعتراضه هذا وقر لبعثه مناسبة لطرح وجهة نظر حول مفاهيم أساسية في نظرية المقاصد وإمكانية توظيفها في ظرف افتقار المرجعية العلمية والسياسية الصالحة، فحاول تعيين طبيعة هذا البديل المقاصدي حذراً من التسبب في توظيفاته العلمية والسياسية. (المصلحة العامة) ليست بديلاً:

ينتبه إمام الحرمين - كما يقرر المؤلف - الى خطورة اللجوء الى المصلحة المطلقة وجعلها، بدل فروع الفقه، المرجع والبديل في المواقف العلمية والسياسية، ويبيدي الجويني وعياً مركزاً بخطورة الاستغلال السياسي لمفهوم المصلحة المحضة، فنراه يبادر الى تحديد مصدر كل امر وضبط مرجعية كل استنباط من اوامر واستنباطات رجل السياسة ورجل العلم، مؤكداً على ان ما يتم في هذا المجال ضمن حقل المقاصد الشرعية يجب ان يرتفع الى مستوى المبادئ الكلية القطعية، للإسهام في منع إناطة الامر والتشريع بمحض المصلحة الذاتية غير المضبوطة والتي هي قرينة الهوى والتلذذ، ولذلك فقد كان له اكثر من نزال مع الطروحات العلمية، سيما المتعلق منها بالفكر السياسي، فبيّن ما فيها من التخبط المنعكس على الواقع المرير كنتيجة مباشرة لاعمال الاقيسة الظنية غير المنضبطة. الملاحظ أن الجويني يعرب عن اعتقاده بأن الحديث عن مقاصد الشريعة، كعلم بديل مهيم، لا يحمل دلالة الحقيقية الا بمناسبتة الكبرى التي هي الانحطاط السياسي

والفكري الشامل، وانعدام المفتين الاكفاء، فيكتسب هذا العلم مشروعيته حين التيات الظلم «مما يجعل، في نظر الاستاذ الصغير اشكالية علم مقاصد الشريعة تحيل دوماً الى مشكلة الانحطاط السياسي والاجتماعي.

ولعل الامر على عكس ما تصوره الجويني، اذ إن الوان ذلك الانحطاط الناتج عن غياب المشروع الناضج هي معلول مباشر لانعدام الرؤية الفقهية والسياسية التي تأخذ بنظر الاعتبار، فيما طرحه من مشاريع، العنصر المقاصدي في الشريعة. فتبرز الهيكل التشريعي كأطروحة مشوهة تقود الى التدهور والانحطاط.

يلقى المؤلف على اعتقاد المستشرق «هنري لاودست» بمدى تأثير الجويني في تلميذه الغزالي من ناحية الطروحات السياسية، قائلاً إنه يمكن ادعاء أكثر من ذلك؛ لأن المشروع الأكبر لموسوعة (إحياء علوم الدين) للغزالي يعتبر محاولة تطبيقية لما سبق أن نظّر وأسس له شيخه الجويني في كتابه (الغياثي) الذي انصب على طرح الأسس النظرية لإنقاذ الفرد والمجتمع في الإسلام. في ضوء مقاصد الشريعة، في حين أن الغزالي أولى النماذج التفصيلية الممكنة اهتماماً زائداً بتفصيله جوانبها وحشياتها المعقدة وإن تبين منهجه الى حدّ ما مع نزعة الجويني الذي يتخذ المقاصد الشرعية القطعية كقاعدة نظرية جديدة، مما يدعو - عند الاستاذ المؤلف - الى إعادة تقييم اصالة وعبقرية «حجة الاسلام الغزالي»!

عقلنة التكليف والتنظير للإنقاذ في «مقاصد الشاطبي»:

في حديثه عن مرحلة ابي اسحاق الشاطبي. يعتقد المؤلف، أن حقل مقاصد الشريعة أصبح نظرية تكتمل شيئاً فشيئاً بازدياد الحاجة المجتمعية الى مفاهيمها الاجرائية حتى تصير في القرن الثامن من الهجرة علماً نظرياً قائماً بذاته لدى الشاطبي.

اذ إن الظرف السياسي والمجتمعي عمق من حدة الوعي بفقدان الثقة برجل السلطة السياسية، ولا يملك المؤرخ - يقول الباحث - الا أن يعجب لذلك الزخم الفكري المتنوع الذي عمّ القرن الثامن، ولتلك المباحث الفكرية العديدة الراجعة الى هذا القرن والتي طفحت بها موسوعات مثل، الإحاطة لابن الخطيب، ونفح الطيب وازهار الرياض لاحمد المقرئ او المعيار للونشريسي ... وكان ذلك النشاط الفكري الراجع الى القرن الثامن جاء كتعويض عما اصاب العالم الاسلامي من انتكاسة وتراجع في سائر المجالات.

شهد القرن الثامن - كما يقرر المؤلف - نضجاً ملموساً في الادبيات الفقهية حول مشكلة السلطة السياسية وعلاقتها بالضوابط الشرعية. حيث نلاحظ تضافراً بين العديد

من الفقهاء لإبراز «المقاصد الشرعية» كعلم نظري متكامل وهو علم نزع ان إبراز بعده السياسي ليس بالأمر المستعصي، خاصة وان جل أولئك الخائضين في إبراز منطق التشريع وضوابطه واعتبار المقاصد الشرعية، كانوا ممن اهتم بمشاكل الانحطاط الفكري والمجتمعي، وبالمشكل السياسي على وجه التحديد، كما يبرز هذا الاهتمام أحياناً كثيرة في طلب الحديث عن المقاصد الشرعية وضوابطها والتميز هناك بين «السياسة الشرعية» والسياسات «السلطانية». يحرص المؤلف على تأكيد دور الشاطبي في حقل مقاصد الشريعة حيث يعتقد أنه قد فتح «الطريق الملكي» في علم الاصول، الضامن لليقين الموصول مباشرة الى ادراك مقاصد الشرع وحكمته، وذلك بفعل تغيير منهجي عميق. كان الشاطبي خلاله واعياً بضرورة مراجعة علم اصول الفقه ونقد ادبياته المتأخرة خاصة، ما دام علماء الاصول قد ظلوا في غفلة عن القيمة الاجرائية للمقاصد الكلية في الخطاب الشرعي.

ويضيف المؤلف في هذا السياق: ان ما كان يهيمن على اصول الفقه (لحظة الميلاد) انما هو تأسيس «البيان» للخطاب الشرعي، وتوضيح القواعد، غير أن تطور العلم بعد مرحلة التأسيس كان يسير لصالح تلك الوسائل على حساب فهم وقراءة النص الشرعي، الذي هو الغاية الأصلية، بينما كرس الشاطبي بشكل اكثر وضوحاً ملاحظة النتائج العقلية النظرية والاستلزامات المنطقية في مسألة القياس ومعقولية التعليل كتأكيد على (المعقول) في باب التشريع والأمر والإيجاب الذي كان الفقيه يلوح به ويواجه به أحياناً التصرفات (اللامعقولة) لرجل السلطة، وذلك بفضل تعميق الشاطبي معقولية الخطاب الشرعي وإبرازه لها من خلال تدليله على كون المقاصد الشرعية ضرورية كلية وقطعية في سياق عقلنة التكليف، كخطوة للانتقال من البيان الى البرهان.

من جهة أخرى فإن الشاطبي كان على دراية بأن تجاوز الخلاف الفقهي والبحث عن مواطن «الموافقات» وإعادة النظر فيما جمد من معارف متراكمة على ارضية علم اصول الفقه بما يسمح بالحديث عن (علم جديد) كان على دراية بأن من شأن كل ذلك ان يثير حول هذا المشروع مجموعة من ردود الفعل السلبية من طرف مقلدة العصر، توقع الشاطبي ان يواجهوه بأسئلتهم وشبههم، غير أنه دعى الى الإعراض عن كل هذا والتسلح بالاعتبار والنظر، قصد الحكم على جودة طرحه وتأسيسه على ما قرره المصادر الشرعية، وهو ما سبق للجويني ان واجهه، (مما يعزز الرؤية التي تعتبر الإبداع مغامرة حقيقية بكثير من حيثيات المرء الشخصية في كل عصر!).

علم المقاصد : مقدمة في المنهج :

ان تراكم المعرفة الاصولية كما يقرر المؤلف ، قد سمح للشاطبي ان ينشئ مقدمات علمية تستهدف اعادة تقويم تلك المعرفة واخلخله ذلك التراكم ، واعادة تأسيس الاصول جملة على قواعد مضبوطة تتوخى اليقين والقطع قدر الامكان ، بعد ان شخص الشاطبي ميزة افتقاد الدليل القطعي في علم اصول الفقه ، وقدم اثر ذلك مشروع قطعية الاصول كاطروحة كبرى ، فزخرت مقدمته على الموافقات بمقدمات علمية مثلت الاساس النظري للمشروع الكبير ، والتي يمكن إجمالها - كما لوحظت ايضاً بنحو معين عند الجويني - بالاسس والعناصر التالية :

- ١- التماس الاستقراء كأساس اول للمعرفة .
- ٢- اعتماد مبادئ عقلية ضرورية مجردة .
- ٣- إضفاء طابع القطع واليقين على الاحكام الشرعية المتولدة عن تَبَيَّن الخطوتين المنهجيتين .
- ٤- اعتبار تلك الاحكام مقاصد عامة وضرورية .
- ٥- تأكيد شمولية الشريعة وهيمتها على جميع المواقف الجزئية والكلية .
- ٦- إضافة الى حصرهما معاً لتلك القواطع الشرعية فيما يسميه الجويني ، قبل الشاطبي ، بالضرورات والحاجيات والتحسينيات ، وهي الكليات الشرعية الضرورية . من خلال توظيف عدد من الوسائل المنتهية الى القطع كالاستقراء بصورته المنطقية ومعطيات الحقل التطبيقي ، وانواع التواتر اللفظي والمعنوي الذي تشكل السنة الشريفة والاحكام الفرعية موضوعاته الرئيسة . من خلال ذلك يعيد الشاطبي لمفهوم (الدليل) قيمته في صلب المعرفة الشرعية . حيث يجعل من اعتماد البرهان ، كما ينص المؤلف ، السبيل الاسلم لإدراك مقاصدها ، ومن القطع واليقين ابرز خصائصها ، ومميزاتها ، ومن الواقع العملي القريب والمباشر محكاً للتعرف عليها والتحقق من نجاعتها ، فتصير تلك الشريعة وتصير مقاصدها الضرورية وقواطع ادلتها اليقينية ، الارضية الانسب لرفع الخلاف واقامة اسس الوفاق ، وذلك لن يتحقق ايضاً من دون ادراك اسرار التكليف وعقلنة احكامه في سياق تحديد اكثر واقعية للسلطات العلمية والمعرفية ، وايجاد ناظم شرعي لرقابة وتحديد السلطات السياسية ، حتى لا تتعرض العديد من قيم التشريع الى توظيفات خطيرة في عمليات منظمة لضرب الأمة لحساب داعية الهوى ومصالح الذات .

النظرية العامة للشريعة الإسلامية*

مراجعة: أحمد البصري**

تعد المصنفات والنصوص الفقهية التي انتجها علماء المسلمين من النصوص المتسمة بالتعقيد الشديد سيما بالنسبة الى الباحث الذي يقف في القرن الخامس عشر الهجري، ليطل على آلاف التصانيف التخصصية التي كتبت في مجالات الفقه المختلفة بما انطوت عليه من اختلاف يبدو شديداً وجذرياً في بعض الاحيان، او مستغرقاً لتفصيلات وفروض تضفي على طبيعة المعالجات الفقهية قدراً غير قليل من الغموض واللامنهجية، مما يشير اليه «النقاد الفقهيون» دائماً، علاوة على طابع التكرار الذي يسم عدداً غير قليل من الأعمال، مما يؤكد ضرورة تقديم نتائج تطرح الرؤية الفقهية ذاتها بتوجهاتها وانشعاباتها، بالاعتماد على طريق اكثر وضوحاً ومنهجية تتوفر في نفس الوقت على الدقة والتركيز والاستيعاب.

كما ان هناك حاجة ماسة الى تغيير الطابع الفتوائي للفقه وتوسيع رقعة «النظرية الفقهية» حيث إن كتب الفقه زاخرة بأحكام الفروع وقلما تجد فيها بحوثاً عن نظريات فقهية، إذ إن هذه النظريات متناثرة بين العديد من المصنفات، وهي بحاجة الى اكتشاف وبلورة وترتيب، وتتميز هذه العملية بصعوبة شديدة، حيث غالباً ما تحتاج الى جهد علمي لاستخراج النظرية من الاحكام الفرعية، فبالرغم من ان بعض النظريات لم يفصح

* مراجعة كتاب: د. جمال الدين عطية. النظرية العامة للشريعة الإسلامية. ط ١، ١٩٨٨ م.

** باحث من الحوزة العلمية.

عنها الفقهاء ولم يبلوروها الا ان تتبع الفروع الفقهية يترك احياءً شديداً بوجود نظرية تنظمها في ذهن الفقيه .

يأتي كتاب الدكتور جمال الدين عطية «النظرية العامة للشريعة الإسلامية» في هذا السياق ليتولى تقديم التصورات الفقهية والنظريات الأساسية بتبويب ممنهج واتجاه يسعى الى بلورة الافكار وتركيزها فيما يرتبط بقضايا هامة ورئيسية، حريصاً على لغة الفقه واصطلاحه، مع حضور للنزعة التأصيلية حيث طغت على نفس ماتناوله من رؤى في المجالات التي تحرك خلالها. ومضيفاً في احيان كثيرة ملاحظاته الخاصة التي تسهم في بلورة نظرية عامة للشريعة تتحلى بالعمق والوضوح .

وذلك من خلال طرق موضوعات شكلت فصول الكتاب الأساسية نظير خصائص التشريع، علاقة الشريعة بالعلوم الاخرى، مقاصد الشريعة، القواعد الكلية للشريعة . محل الحكم الشرعي، انواع الحكم الشرعي ومجموعاته الرئيسية، مصادر الحكم الشرعي، منهج التوصل الى الحكم الشرعي . تطبيق الحكم الشرعي، النطاق الشخصي للحكم الشرعي . النطاق المكاني للحكم الشرعي . النطاق الزمني للحكم الشرعي .

وقد حرص المؤلف على اتباع المنهج العلمي الموضوعي في ملاحقة الافكار . فلم يقف عند الحدود المذهبية كما يصنع الكثير من الباحثين، وانما شملت قائمة المصادر التي اعتمد عليها بحثه الكثير من الاسماء من مدرسة الفقه الامامي نظير الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيد محمد تقي الحكيم، وابراهيم الاميني، وحسن الموسوي البجنوردي، ومحمد علي التسخيري وغيرهم، وهذا لا يقتصر على كتابه المذكور وانما يظهر في بعض مؤلفاته الاخرى التي لا يتجاهل فيها اسماء من وزن العلامة الحلي مثلاً .

ان العرض الممنهج للأفكار الذي حفل به الكتاب يرشحه بقوة لاحتلال موقع المقرر الدراسي في معاهد العلوم الدينية والاكاديميات المهتمة بالحقل الفقهي . كبديل - في بعض المستويات على الأقل - عن النصوص المربكة لنمو دارسى الفقه مما تزخر به قوائم المقررات الدراسية التقليدية .

ستتولى هذه السطور استعراض عينة من بحوث الكتاب مما يتعلق بمحور هذا العدد من المجلة وهو «مقاصد الشريعة» مكررين التأكيد على اهمية فصول الكتاب الاخرى والخدمة العلمية التي تقدمها للدارس والباحث على السواء .

مقاصد الشريعة

يقول المؤلف: إن كتب اصول الفقه لم تشتمل جميعها على بحث مقاصد الشريعة مع عظيم أهميتها، وقد خصصها بالبحث او توسع فيها بعض العلماء مثل الغزالي. عز الدين بن عبد السلام (م ٦٦٠) في كتابه «قواعد الأحكام ...»، سليمان الطوفي اثناء شرحه الحديث لا ضرر ولا ضرار ضمن شرح الاربعين النووية ...، الشاطبي (م ٧٩٠) في «الموافقات» كما كتب من المعاصرين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب «مقاصد الشريعة الاسلامية». د. مصطفى زيد «المصلحة والتشريع الاسلامي»، د. محمد مصطفى شلبي «تعليل الاحكام»، د. محمد سعيد البوطي «ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية». د. حسين حامد حسان «نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي». ثم يستعرض الهيكل العام للبحث المقاصدي المطروح في كتب الفقهاء وما يتعلق به من النواحي المهمة فيقدم بذلك رؤية مبلورة ومنهجية تتولى تظهير النظرية العامة في هذا الحقل عظيم الاهمية. فيعكس التصور الاصولي حول مقصد الشريعة اجمالاً، حيث يقول العز بن عبد السلام:

اما أن الشريعة مبنية على مصالح العباد فلا يخالف ذلك احد من العلماء:
 فالمعتزلة يقولون بذلك غير أنهم يجعلون العقل هو الحاكم بالحسن والقبح للذين يترتب عليهما الثواب والعقاب في الآخرة. والشرع جاء مقررأ لذلك ...
 وأما الظاهرية فهم اذ يقولون هذا الاصل في الجملة وبوجه عام، غير أنهم لا يقولون بتعليل النصوص الجزئية، ومن ثم لا يقولون بالتفريع عن طريق القياس، ولا يسلمون بحجية مصادر التشريع الأخرى التي لا نص فيها ...
 اما جمهور الأصوليين والفقهاء فيرون ان الشريعة جاءت مبنية على مصالح العباد جملة وتفصيلاً، ذهاباً منهم الى ان الاصل في النصوص التعليل ...
 وعلى هذا فجميع المذاهب الاسلامية تقرر ان الشريعة الاسلامية تهدف الى تحقيق مصالح الخاطبين بها المكلفين.

يعرض المؤلف بعد ذلك التعريفات التي قدمت للمقصد الشرعي، كقول العز انه جلب المصالح ودرء المفاسد، وقول الشاطبي انه اخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً، وغيره ثم تعليق الغزالي على ذلك المستوى من

التعريف، والملاحظة الأساسية التي يسجلها عليه حيث يقرر، اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة، ولنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة

يلقي الدكتور عطية الضوء على الضابطة التي قدمت لتحديد المصلحة والمفسدة كما في كلمات بعض المعاصرين كالطاهر بن عاشور الذي يعتقد ان تحقيق الحد الذي نعتبر به الوصف مصلحة او مفسدة امر دقيق في العبارة ولكنه ليس عسيراً في الاعتبار والملاحظة؛ لان النفع الخالص والضرر الخالص وان كانا موجودين الا انهما بالنسبة للنفع والضرر المشويين يعتبران عزيزين.

فيقدم الضابط لتحقيق ذلك الحد وأنه واحد من خمسة امور:

- ١ - ان يكون النفع او الضرر مطرداً.
- ٢ - ان يكون النفع او الضرر غالباً واضحاً.
- ٣ - ان يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد.
- ٤ - ان يكون احد الأمرين من النفع او الضرر مع كونه مساوياً لضده معضوداً بمرجع من جنسه.
- ٥ - ان يكون احدهما منضبطاً محققاً والآخر مضطرباً.

ينتقل المؤلف الى بيان المقاصد تفصيلاً من وجهه نظر المحققين حيث يشير الى ستة تقسيمات قدمها البحث لتفصيل الحديث في مقاصد الشريعة العامة، كتقسيمها الى ضرورية وحاجية وتحسينية وذلك من حيث قوتها في ذاتها، والى كلية وجزئية باعتبار تعلقها بعموم الامة او جماعاتها او افرادها. وقطعية وظنية ووهمية بلحاظ تحقق الاحتياج اليها، ثم من حيث شهادة الشرع لها، ومن حيث الثبات والتغير، وباعتبار كونها حاصلة من الافعال بالقصد او المثال. تحدث المؤلف عن اهمية التقسيم الاول (الى ضرورية وحاجية وتحسينية) فأبرز لذلك عدة اعتبارات. منها ما يقدمه من اعانة على فهم النص، وسلامة تطبيقه على الوقائع. وعلاج التعارض الناشئ بين النصوص، وبيان الموقف من الوقائع التي لم تتناولها النصوص. يقول المؤلف: لذلك فإنه في الوقت

الحاضر توجه العناية دائماً الى تدوين الاعمال التحضيرية لمشروعات القوانين الوضعية بما فيها من مذكرات تفسيرية وآراء وتعديلات، لأن هذا من شأنه ان يبين المقصد من تشريع القانون. اشار المؤلف الى التقسيم الذي قدمه الشيخ محمد مصطفى شلبي والذي يميز بين نوعين من المصلحة. اولهما المصلحة المتغيرة بتغير الزمان والبيئات والأشخاص. وثانيهما المصلحة الثابتة على مدى الايام. ورتب على هذا التقسيم نتيجة في غاية الأهمية، فقرر ان المصلحة المتغيرة تقدم على النص والاجماع، وذلك في ابواب المعاملات والعبادات اذ هي التي قرر ان مصالحها غير ثابتة، بل يلحقها التغير والتبدل حسب الازمان والبيئات والاحوال.

وأما اذا كانت المصلحة من المصالح التي لا تتغير وذلك في ابواب العبادات وحدها، فإن النص والاجماع يقدمان فيها على المصلحة.

ويستعرض المؤلف تقسيماً آخرًا للمصالح والفساد باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد او حاصلة بالمثل: وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه. فإن اصول المصالح والفساد قد لا تكاد تخفى على اهل العقول المستقيمة، فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل والامثال اليه فيها هيّن واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير. فأما دقائق المصالح والفساد وآثارها ووسائل تحصيلها وانخراطها فذاك المقام المرتبك وفيه تفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضاً، فتطلع فيه الميل والذرائع، وفيه التفتن للعمل وضده، وفيه يظهر تفاوت الشرائع وفوز شريعة الاسلام بأنها الصالحة للعموم والدوام، ويظهر ذلك في مباحث الميل وسد الذرائع.

مقاصد أقسام الشريعة

يقول الدكتور عطية: إن العلماء لم يكتفوا ببحث المقاصد العامة للشريعة. بل تناولوا بالبحث كذلك مقاصد كل قسم من اقسامها كالعبادات والاحوال الشخصية والمعاملات المالية والعقوبات، ولم نر مثل اهتمام الشيخ ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» بهذا الأمر، حيث توسع في بحث احكام كل قسم واستخراج مقاصد الشريعة المتعلقة به، وخلاصة ما انتهى اليه ان:

- الأصل في تشريع العائلة هو إحكام أصرة النكاح، والقربة والصهر، وفي الأموال رواجها بوجه حق، ووضوحها وإبعادها عن التعرض للخصومات، وحفظها

وثباتها والعدل فيها، وفي المعاملات المنعقدة على عمل الابدان، تكثيرها والترخيص في اشتغالها على الغرر المتعارف في امثالها، والتحرز عما يثقل على العامل في هذه العقود، وغير ذلك، وفي التبرعات (الصدقة، الهبة، العارية). التكثير منها، وصدورها عن طيب نفس، والتوسع في وسائل انعقادها، وعدم جعل التبرع ذريعة الى اضرارها مال الغير، وفي القضاء والشهادة ابلاغ الحقوق والاخبار عنها وتوثيقها، ونحوه.

المقاصد والوسائل

يقرر المؤلف ان المصالح والمفاسد تنقسم الى مقاصد ووسائل، باعتبار أن المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، اما الوسائل فهي الطرق المفضية اليها، بينما قد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، في تقديمها عند تعذر الجمع، وكذلك في بعض رتب المفاسد فيختلفون فيما يدرأ منها عند تعذر دفع جميعها، ونصب القضاة والولاة من الوسائل الى جلب المصالح، اما نصب اعوان القضاة فمن وسائل الوسائل. يتناول المؤلف بعد ذلك تقسيم المقاصد الى مقاصد للشرع ومقاصد للناس في تصرفاتهم، في حين تكون الوسائل غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الاكمل، اذ بدونها قد لا يحصل المقصد او يحصل معرضاً للاختلال والانحلال. ويدخل في الوسائل الاسباب المعرفات للأحكام والشروط وانتفاء الموانع وما يفيد معنى كصيغ العقود او الفاظ الواقفين في كونها وسائل الى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه او شرطوه، ويبين المؤلف ان الوسائل مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد. فلذلك كان من قواعد الفقه انه اذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، ومن الامثلة الصالحة لهذه مسألة النكاح في المرض فإنه مفسوخ، وفسخه وسيلة الى مقصد حفظ حقوق الميراث.

والوسائل التي يعتبر تسببها في حصول المقصد اذا حصل ذلك التسبب وترتب عليه حصول أثره، لا التفات الى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المتوسل اليه وفي ترتب آثاره عليه، ولذلك كان الراجح اعتبار حكم القصاص عن القتل العمد العدوان اذا حصل بآلة من شأنها القتل اذا توجهت الى المصاب بها.

ولا التفات الى الآلات ذات الوصف المذكور في سرعة تحصيل القتل او كثرة الاستعمال. فيستوي القصاص في القتل العدوان ان حصل بسيف او بجعبة الرصاص

النارية، او برمي صخرة من علوّ، او بوضع المقتول تحت ارجل الفيلة او القائه الى السباع.

يسجل المؤلف ملاحظة مهمة على هذا فيقول: ونحن لا نوافق على هذا الرأي باطلاقه، اذ ينبغي ان نأخذ بالاعتبار إحسان القتل عند اختيار الوسيلة، فقد أمرنا ان نحسن قتل الحيوان، فالانسان اولى بذلك.

طرق اثبات المقاصد

يقرر المؤلف ان جميع المذاهب متفقة على ان الشريعة تهدف الى تحقيق المصالح، ولكن تختلف المذاهب في تحديد من له ان يقدر المصلحة، وهل هو العقل ام الشرع؟ - فالمعتزلة ينادون بالعقل.

- والظاهرية يرون الشارع وحده هو الذي يحدد المصالح، ولكنه يحددها جملة لا تفصيلاً.

- اما باقي مذاهب الجمهور فترى ان الشريعة مبنية على المصالح جملة وتفصيلاً. ثم يستعرض كلمات العز بن عبد السلام في القواعد والشاطبي في الموافقات، ثم ما طرحه الطاهر بن عاشور في دراسته الهامة عن المقاصد، حيث يركز ابن عبد السلام على دلالة الشرع والعقل والطبيعة البشرية، ويفصل الشاطبي اكثر فيعول على النص الشرعي في الاوامر والنواهي وعلل تلك التكاليف والاشارات وما استقرئ من المنصوص.

يأتي بعد ذلك ابن عاشور فيقدم الرؤيه المبلورة حول طرق اثبات المقاصد الشرعية فيؤكد على الاستقراء المفيد لليقين، الى جانب نصوص الكتاب واضحة الدلالة، ثم السنة المتواترة بالتواتر المعنوي او ما شكل سيرة عملية للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحيث يُستخلص من مجموعها مقصد شرعي.

رسالة من المحرر

على مدار ثلاثة أعداد نشرت مجلة قضايا اسلامية معاصرة اجابات نخبة من المهتمين بالشأن الثقافي على استفتاء المجلة ، وكان يهتما اكتشاف الثغرات ومواطن التقصير قبل معرفة المزايا والمكاسب ، بغية السعي لتقليص تلك الثغرات ، وتجاوز مواطن التقصير ، أو على الاقل بيان الحقيقة للقراء الكرام .

ويمكن اجمال ابرز الابعاد الغائبة في محاور المجلة ، حسبما ألمعت له الرسائل الواردة اليها ، فيما يلي :

١- عدم الانفتاح على طيف واسع من العلماء في الحوزة العلمية ، والاعراض عن تناول مشاغلهم التراثية .

٢- بينما يتذمر بعض القراء من اسراف المجلة في رصد المشهد الثقافي في ايران ، يدعوها آخرون لاصدار اعداد خاصة ترصد التيارات الراهنة للفكر الاسلامي في ايران ، والتعريف بمنجزات الفقيه والمفكر بعد الثورة الاسلامية ، واهم المقولات السجالية ، والافكار الخلافية الاشكالية ، التي توالدت في سياق مساعي أسلمة الدولة والمجتمع .

٣- اتجاهاً متقاطعان في تقويم تجربة انفتاح المجلة على الآخر ، فبينما يحسب بعض قراء المجلة من ذوي الرأي استيعاب المجلة لمساهمات علماء ومفكرين من مختلف المذاهب الاسلامية تجاوزاً لانتماء المجلة لمذهب معين ، يعتقد البعض الآخر من القراء ان قضايا اسلامية معاصرة ليست معاصرة لانها حتى هذه اللحظة لم تنفتح على الآخر المختلف ، ومن حاورته أو استكتبته ممن تحسبه آخر انما هو آخر داخلي .

٤- عدم استيعاب الناشئة من الاقلام الواعدة ومحاولة تنمية مواهبهم الكتابية .

٥- غياب الاقلام النسوية ، وضعف الاهتمام بالهموم الثقافية للمرأة المسلمة المعاصرة .

٦- تشكو طائفة من القراء من بيان بعض الكتاب وادائهم اللغوي الذي قد يبدو ملتبساً أو ملغزاً أحياناً .

٧- تولي بعض الملاحظات أهمية فائقة للأبعاد الفنية في المجلة، وتشدد على ان الدورية الناجحة يتوازن فيها الاطار مع المضمون، فمثلاً ينبغي الاهتمام بمحتويات المجلة، والحرص على الأداء الفكري لموضوعاتها، ينبغي أيضاً الارتقاء بشكل غلافها وخطوطها واخراجها الفني وتبويب مادتها.

٨- قلة الكمية المطبوعة من المجلة، ومحدودية انتشارها، وسرعة نفاذ المطبوع منها، وضرورة العمل على طباعتها في بيروت، وتوزيعها على نطاق واسع، عبر شبكات توزيع الصحف والدوريات في العالم العربي.

وقبل الاجابة عن هذه الملاحظات تعرب قضايا اسلامية معاصرة عن بالغ امتنانها وتقديرها للأسانذة الكرام من قرائها الذين حرصوا على تطوير تجربتها والامتداد بها إلى آفاق عالمية تتناسب وحجم الحاجات والتحديات التي تواجه الفكر الاسلامي اليوم.

كما انها تعترف بأنها لم تبلغ وربما لن تبلغ الكثير من آمالها وتطلعاتها، والتي أقعدھا عنها جملة أسباب تعود طائفة منها إلى قصور لا تقصير، ذلك ان امكانات عمل هذه المجلة لا تتيح لها في الوقت الراهن تلبية طموحات قرائها الكرام.

وليس بوسع قضايا اسلامية معاصرة البوح بكامل معاناتها وشجونها لقرائها الكرام، غير انها لا تريد ان تتجاهل استفهاماتهم وتطلعاتهم، والتي تحسبها أحد أهم عوامل اثراء تجربتها وتطويرها.

كما انها تشدد على انها لا تبغي التبجح أو المزايدة من وراء الاشارة إلى ذلك، وانما تريد ان تصارح القراء وتضعهم في اطار عملية التحرير والنشر، بعد ان تزايدت مقترحاتهم وملاحظاتهم وأسئلتهم الكريمة.

فتعالوا معنا إلى غرفة التحرير لنصارحكم بشيء من أوجاعنا، والتي لا نريد ان نقف عندها طويلاً، وانما نشير اليها مجرد اشارات عابرة، نوجزها فيما يلي:

١- مجلة قضايا اسلامية معاصرة دورية عراقية تصدر على أرض غير أرضها، ولذلك لم تظفر حتى هذه اللحظة بترخيص لصدورها كدورية، مثلاً هي عشرات المجلات الاخرى، من اسلامية وغيرها في هذه البلاد، وانما يصدر كل عدد منها بترخيص مؤقت، بالرغم من الخدمة الفكرية التي تقدمها للتعريف بالمشهد الثقافي في هذا البلد ورموزه الفكرية.

٢- تفريعاً على النقطة السابقة، فان قضايا اسلامية معاصرة لم تظفر بأي دعم، وان

كان تافهاً، مما يُقدّم لمعظم الصحف والدوريات، بل لم تبادر وزارة الارشاد لشراء نسخة واحدة منها أو من سلسلة كتابها، في الوقت الذي تشتري كميات مجزية من بعض الاصدارات .

٣- لا يتوفر لدى قضايا اسلامية معاصرة مؤسسة أو مكتب أو محل خاص للتحريير أو هيئة تحرير أو سكرتير تحرير، بل حتى مراسل أو مستخدم، وانما ينوء بعبء تمام أعمالها المحرر، مع العلم ان المحرر نفسه غير متفرغ لها، لانه مضطر لانجاز جملة مشاغل أخرى من كالتدريس والكتابة . غير ان من الواجب هنا التنويه بشيء من الجهود التطوعية الكريمة في دعم المجلة وسلسلة كتابها، لاسيما جهود الاخ الاستاذ محسن الاسدي في المراجعة اللغوية، ومساهمات اصحاب الفضيلة من العلماء والباحثين الذين يجودون بما يبعثونه من مواد للمجلة، بهدف رفد وتنمية حركة الفكر الاسلامي المعاصر .

٤- لا تتوفر ميزانية لهذه المجلة، ولذا اضطر محررها لبيع اثنى مقتنياته في الحياة، وهي أكثر من (٥٠٠٠) خمسة آلاف كتاب من مكتبته الخاصة، منذ صدور العدد الاول إلى صدور هذا العدد .

ومما يضحك الثكلى ان طائفة من القراء ما زالت تلاحق المجلة للحصول عليها مجاناً، مع انها وصلت وما زالت تصل للبعض من دون مقابل .

٥- اعلنت قضايا اسلامية معاصرة انها تتعالى على النزعات الطائفية والاقليمية، وتتمسك بالاسلام الجامع لختلف المذاهب والتيارات داخل الامة الواحدة . انها تسعى لاختراق السدود المتراكمة بين التيارات الراهنة للفكر الاسلامي في الحوزة العلمية وخارجها، وتعمل باصرار لتجاوز الحواجز الاقليمية والقومية والعصبوية والطائفية بين المفكرين في العالم الاسلامي عبر صفحاتها، فهي بمثابة ندوة حرة مفتوحة تلتقي فيها قناعات ورؤى، قد تبدو متقاطعة، إلا ان كل واحدة منها تمثل قراءة للنص والتراث، وتوحدها استفسهات تتوالد باستمرار، وأسئلة حائرة تبتثق من الواقع البالغ التعقيد والتنوع .

وقضايا اسلامية معاصرة لا تتحيز الى أية قراءة، إلا بمقدار صوابها وأصالتها باستلهاام الكتاب والسنة، واستدعاء ما يلزمها من عناصر التراث، ووعيتها للعصر وما يحفل به من أفكار شتى .

٦- تطمح هذه المجلة أن تواصل مسارها وتطور تجربتها مهما كانت أوجاعها، انها

تجاوز مغالبة قسوة ظروف المنفى، والتغلب على مشكلات التحرير والنشر، والاستمرار في الصدور، ما دامت هناك حاجة فكرية ماسة لدراسة وتحليل القضايا الاشكالية في الفكر الاسلامي المعاصر.

ومني تفخر بأنها تنفس في فضاء فسيح من الحرية، وتطرح رؤاها من دون خشية وارتياح، طالما تحررت من وصاية من بيده المال.

٧- نشرت المجلة حوارات ودراسات عديدة لمجموعة من العلماء المعروفين في الحوزة العلمية، وما زالت ترفد القارئ في كل عدد بأسماء جديدة، وهي لم تقتصر فيما نشرت على نمط واحد من التفكير، وانما اهتمت بنشر أكثر من رؤية في القضية الواحدة، فقد أفردت باباً بعنوان «وجهان وقضية» منذ عددها الاول، حرصت فيه على نشر معالجتين للموضوع الواحد، كل منهما تنطلق من منظور مختلف.

٨- قضايا اسلامية معاصرة دورية فكرية متخصصة، تحرص على نشر الدراسات العلمية الموثقة بالاحالات المرجعية، فيما تستبعد اية مساهمة لا تتوفر على اداء فكري رصين. اما مهمة اعداد وتأهيل الاقلام الواعدة، فبالرغم من الحاجة الماسة لها، لكن لها صفحات اخرى في الكثير من الصحف والمجلات السياسية والثقافية والادبية.

٩- لا شك في ان رعاية الشكل الفني للمجلة ضرورة لا يمكن تجاهلها، حسبما تؤكد ذلك المبادئ الاولى للصحافة والاعلام، إلا ان مجلات الدراسات غير المجلات الثقافية، فالاخيرة تتطلب مزيداً من الاهتمام باخراجها الفني، بينما يقترب شكل الدورية الفكرية (مجلة الدراسات) من الكتاب، لانها بمثابة كتاب دوري يشترك في تحريره جماعة من الباحثين.

وتتجلى هذه المسألة بوضوح في قضايا اسلامية معاصرة، باعتبار كل عدد منها يختص بمحور ويعالج قضية واحدة، يتناولها مجموعة من الباحثين من زواياها المختلفة.

على ان الشكل الفني لهذه المجلة ليس ادنى من مثيلاتها من الدوريات الفكرية المعروفة.

١٠- تشكر قضايا اسلامية معاصرة كل الباحثين والكتاب والمثقفين الذين تكرموا

برفدها برؤاهم وتقويماتهم، وتعددهم بانها ستمضي في طريقها مستعينة بالله تعالى، ومعزة بما يرسخ خطواتها من رعاية معنوية ودعم فكري، يتطوع به علماء ومفكرون كبار في الحوزة العلمية وخارجها.

الامة ما تزال قادرة على انتاج وعي جديد ينهض بمهمته أناس يحفرون الصخر بأسنانهم

عقيل سعيد الطريحي*

أخي العزيز الاستاذ عبدالجبار الرفاعي المحترم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

لا أحسبني، إذ اتحدث عن «قضايا اسلامية معاصرة»، الا أن اكون منحازاً؛ فأتى للمرء، مهما أوتي من انصاف، أن يكون موضوعياً في تقويم هذا المشروع الثقافي الجاد؟! فلو كانت هنالك مطبوعة موازية يمكن أن نقارن بها لكانت المهمة قابلة للتقويم الموضوعي، فكيف و«قضايا» تنفرد في ساحتنا المملوءة بالبؤس والتسطيح والإخفاق؟ كيف ونحن نعرف الظرف المأساوي الذي تغالبه لكي تبقى تنفّس في الهواء الطلق؟ لقد ولدت «قضايا» في مرحلة أبسط ما توصف بها أنها مرحلة تيه وتراجع، واستطاعت أن تشقّ طريقها سريعاً وسط ركام من الفشل على أكثر من صعيد، فهي - حقاً - أوقدت شمعة في آخر النفق، وأشارت على أن التصحيح الثقافي مسألة مهمة وحاكمة على أية محاولة تصحيحية، وأن الامة ما تزال - برغم كل جراحاتها العميقة - قادرة على انتاج وعي جديد ينهض بمهمته أناس يحفرون الصخر بأسنانهم، مستعدّون لأن يتنازلوا عن الكثير من الاشياء سوى ارادتهم وتفكيرهم الحرّين.

* كاتب وباحث قانوني عراقي مقيم في كوبنهاغن.

وواصلت «قضايا» طريقها بكل وفاء لغاية، ربّما لن تكون بالقرب الذي تصوّر، ولكن حسبنا أن «قضايا اسلامية معاصرة» تؤسّس ... وتوثّق ... وتتهم!

تؤسّس للقراءة النقدية التي طالما أريد لها أن تنحسر، وتؤسّس لمنهجية واثقة بالذات الاسلامية وقدرتها على الابداع والعطاء، متجاوزة انتكاسات كبيرة كادت - لولا لطف الله تعالى - أن تجعل هذا الجيل وأجيالاً قادمة منكفئة على ندب الحظّ العاثر، ومتعثّرة في دربها الملتوي المشرق.

وقد لا تبدو «قضايا» هكذا في الحال ... بيد أن سنوات أخرى ستمرّ في حياة الامة ربما ستجعل ممكناً إدراك مدى ما أرسته «قضايا» نا، ان على مستوى المادة الثقافية أو على مستوى طبيعة الظروف وأخلاقية المواصله.

ان «قضايا» توثّق كذلك ... توثّق هذه المرحلة بصراعاتها وأخطائها وإنجازاتها ... توثّق مرحلة بالغة الحساسية والخطورة فيما هو الانحسار أو الاندفاع بخطوة ... توثّق رجال المرحلة ومثقفها واتجاهاتها وطبقاتها، وانسيابية رؤوس أموالها وطبيعة مساراتها ... كما توثّق اقطاعيّها وارستقراطييها وفقراءها ... توثّق ترفها وشقاءها ... قصورها وأكوأخها ... متهوريّها وجبناءها ... ان عدسة الـ«قضايا» تلتقط كل الصور المتاحة في المشهد الراهن، وهي لا تفصح عن الاسماء؛ لانها لا تعيرها اهتماماً، ولكنها تجعل من المشهد برمته مادة تاريخية مخترنة تفوق في ملامحها فعل أكاديميّ الارشفة والتاريخ ... وفي سعة صدرها للرأي والرأي المخالف منهجية تاريخية حوارية غير معهودة فيما عرفناه أو ألفناه من مناهج التاريخ.

و«قضايا» أيضاً بوّأت بأدائها مكانة لنفسها سيحتفظ بها التاريخ؛ ليقول يوم يقوم الناس بالقسط: ان «قضايا» مفردة بارزة في حركة هذه الامة الولود العصيّة على الاستئصال، المجبولة على الاصاله والجمال والدفء.

وبعد ... فان «قضايا» تتهم ... تتهم الثقافة الماضوية ... والثقافة التسطيفية ... والثقافة التبريرية ... والثقافة الأحادية ... والثقافة التعبوية ... والثقافة القمعية ... والثقافة التسلطية ... والثقافة الانهزامية ... تتهم رأس المال المتبدّد ... والاتجار بالخرّدة ... تتهم الكاتب الصومعي ... والكاتب الفتوي ... والكاتب الانتهازي ... والكاتب المفرط في التفاؤل ... والكاتب الغارق في البكاء ... والكاتب الترفي ... والكاتب المتهور ... والكاتب الخائف ...

تتهمهم «قضايا» فهل يستطيعون أن يعدّوا لائحة دفوع صالحة للمرافعة التي سيتبوّأ منصّتها الاسلام والوطن والانسان؟ ... وتلك - يومئذ - محكمة عدل يحصّص فيها الحق ويزهق الباطل ... انها محكمة تتّسع هيئة محلفيها لجماهير الفقراء المغيّبين المتيّهين

المقهورين ... وهم في ازدياد مستمر.

أخي الشيخ الرفاعي

أخال أن «قضايا اسلامية معاصرة» قد أدّت مهمتها، وحتى لو قدر للظروف المتكاملة أن تضطرّها إلى الصمت، فإن صدى كلماتها قد أبحر ... ولم تبق سوى مهمة التتميم في أن يترجم الوعي الجديد من نخبويته إلى وعي شعبي تنموي عبر الكلمة المقروءة أو المسموعة أو المرئية ... وفي ذلك فليتنافس المتنافسون!

فلقد حان أوان ملامسة هموم جيوش المعطلين عن الإسهام في مشروع النهوض المرجو، من الذين يملأون المنافي بالطاقات المغيبة المبددة ... أقول: المنافي، لا المهاجر، بعد أن افتضحت اكدوبة المقولة المهجرية وأصبحنا نفايات التجارب (النووية) التي يبحثون لها عن صحارى للدفن، إلا أن الوعي الجديد - ويوم تجري ترجمته المطلوبة - سيحول دون اعلان هذه الوفاة، وسيستفض المارد من جديد، كما فعل في شعبان (آذار ١٩٩١)، وكما بالغ في الفعل في ظاهرة السيد الشهيد الصدر الثاني. ان اولئك البائسين في داخل اسوار الوطن ينبغي لنا أن نلتحق بسبقهم وأن نشأ الالتحام معهم ... أو لندهم وقضيتهم فلا نعكرّ عليهم صفوهم وصفاءهم.

أخي العزيز ... عندما أقول: «قضايا اسلامية معاصرة» فأعني بها المشروع مجلة وكتاباً رديفاً ... مادة وروحاً ... كلمات وكتاباً. كما لا يعني تقويمي «المنحاز» ان ليس ثمة ملاحظات جديرة بالمتابعة، ولكنها لا تؤثر في اصطفا في الكامل - مع سبق الإصرار - مع المشروع، عدا ما كنت قد اشرت إليه سابقاً ونشر في العدد الخامس من «قضايا اسلامية» ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، فأكرّر من جديد: «لقد استنفدت حيزاً أكبر من المفترض لمعالجات «ايرانية»، فالحاجة التي ألسها في وضعي الراهن المنفتح على جدالات الساحة العربية تلحّ على إجابات تتكلّم اللغة العربية» وتنفسها وتفكرّ بها. وأضيف: ان القضايا المسكوت عنها أو التي تمارس مقاربتها على وجل أو استحياء، كالمواطنة، وحقوق الانسان، والجنسية، والتابعة، والارض، والحدود، والواجبات والحقوق المتبادلة بين الدولة الاسلامية والمسلمين أو بقية المواطنين، وما الى ذلك، هي أيضاً من اكثر «الهموم الثقافية للمسلم المعاصر» إلحاحاً، وهو ما تعنى به «قضايا».

وأخيراً: دعني - يا صديقي - أهمس لك بحبة ربّما توجّب عليك الآن أن توقف النزف من نفسك وغيالك، فلقد أدّيت وبالغت ... وعند الله سبحانه وتعالى جزاء العاملين!

كوبنهاغن - الجمعة ٩ رمضان المبارك ١٤٢٠ هـ

١٩٩٩/١٢/١٧ م

مشروع يجسد طموحنا وتطلعننا الاسلامي في قضايانا المعاصرة

مدين الموسوي*

في العام ١٩٨٦ ، وقفت مؤبناً الراحل العظيم الشيخ عبد المنعم الفرطوسي ، الذي مات غريباً عن وطنه ، ومنفياً عنه :

اني تيقنت لما عدت مغترباً أن كل فادٍ بهذا العصر مغتربٌ

واليوم اكرر ايضاً ، أن كل فادٍ بهذا العصر مغترب ، وأول الفدائيين الحقيقيين هم اصحاب الكلمة والابداع ، الذين يحولون الحروف المطفأة الى حالة من الوهج الدائم والى اشتعلات متعددة تقاوم جحافل العثم .

أيها الشامخ كعمود الضوء في مدينة الملح ... يا ابا محمد

انني اكبر فيك عزيمتك على اختراق الصمت ، او المرور وسط الضجيج والدوي المفتعل دون أن تعلق في ردائك اشواك الخيبة ، وقشّ الاهتراءات القديمة ، تمر من بينها على طول قامتك ، والرياح تصفر في وجهك والغبار يثور من حولك ، والنقيق يملأ أذنيك بالشجر ، لكنك لا تبالي بمطارق الموت ، وعيونك مملوءة بالحياة .

ايها الكبير ، كبر القضايا المعاصرة ، التي يطرحها على الاسلام ، ويطرح الاسلام عليها في محاولة اولية للحل .

کن علی ثقة، انک فی محاولتک، اشبه بالمغامر الذی یجتاز غابات الجن والاشباح والعماریت المسعورة، لتکون الفدائی المستمیت من أجل الکلمة، والغریب الذی یتساءل عنه الجمیع، ویسألون عن لون وجهه واسمائه المکتوبة بالخبر السری، یضایقونه، یخنقونه، ثم یشددون علیه الخناق حتی الموت، وعندها یتنفسون الصعداء، لانهم أجهزوا علی محاولة من محاولات البحت عن الحیاة.

وکن علی ثقة ان الجمیع، سیقفون لك بالمرصاد، ویحشرونک فی اصطفافاتهم حتی لا یتروکون لك ممراً إلا الی المنزلق، ثم یصفقون ویقهقون ویفرحون اذا هویت امام اعینهم، ولو أني علی ثقة، ان اقدامک الراسخة فی أعماق التاریخ والزمن والارض، لا تعرف إلا الثبات والاصرار علی الخطی الوائقة.

انني، الملح فی آخر الافق، کما تلمح أنت، شیناً من اطلالة الفجر وضوء الشمس، فلنسرع قليلاً، ولا نلتفت الی الوراء، لا نلتفت الی وجه اللیل، انا - المذبوح مثلك - من القفا، أعرف کیف تواجه السکین. وتشعر بحرارته، لكنني مثلك، بل واقتدي بك، فی العناد علی مقاومة حد السکین. کل الشموع النی تتوهج فی الظلمة، یکرهها اللیل، لانها تُفسد طبعه وتمسخ وجهه، وتکشف ملامحه.

وکل الاصوات الجمیلة المغردة علی شجیرات الآس، تلاحقها الخالب المفترسة، وکل الحقیقة الساطعة یمقتها الزیف والخواء.

ولا نرید أن نکابر، ونقول نحن کل الحقیقة، والجمال، والضوء، بل نحاول أن نکون، ونحاول أن نصل، واحیاناً نحاول أن نحاول، وفی محاولتنا هذه تفترسنا الغربة، وتنهشنا الغربة، وتسکننا الغربة.

وقد أوصانا، اول الغرباء، علی أن لا نستوحش من طریق الحق لقله سالکيه، فالغربة، قدرنا الذی نبحت عنه إن لم یستطع العثور علینا، والغربة وجهنا الذی نظهر به امام الاقنعة، والغربة شرفنا الذی ننتمي الیه، وحدهم الغرباء هم الاحرار الذین لا تحکمهم قوانین العشیرة، وضوابط السلوک وحدود القیم المصنعة، هم الذین ینسلون کخیوط الضوء بین اصابع العتمة، ویوصلون النور الی کل زاویة تنتظر انبلاجات الفجر.

وهم الذین یفترشون العری، ویختزنون الجوع، لیوم معادهم، لانهم وحدهم الفادون، والعاطون، والناکرون لذواتهم، فالیک، ایها الفادی، بدمه وعرقه وجده، اقدم تحیتی وتقديری، ولمشروعک الرائع، المجد لطموحنا وتطلعننا الاسلامی، فی حل قضایانا المعاصرة، افق بکل اجلال واحترام.

قضايا إسلامية معاصرة تشبه بعض المجلات التي خلقت تياراً أو مدرسة فكرية

جعفر عبد الرزاق*

الأخ الفاضل الشيخ عبد الجبار الرفاعي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أسأل الله تعالى أن يوفقكم ويسدد خطاكم.

منذ أن صدر العدد الأول من (قضايا إسلامية معاصرة) وهي تتبنى منهجاً جديداً في تناول القضايا الفكرية والفقهية. فإضافة إلى العمق في الطرح، هناك الجديد في الموضوعات أو كيفية تناولها، وهناك الأصالة الفكرية التي تميزت بها المجلة.

إنني أرى في (قضايا إسلامية معاصرة) تياراً يشق طريقه بين المثقفين الأكاديميين والفقهاء. نعم إنها تخلق تياراً فكرياً جديداً يمتاز بالانفتاح والنقد البناء والتجديد في كل ما تناولته من قضايا فكرية. إنها تشبه بعض المجلات الأدبية التي خلقت تياراً أو مدرسة فكرية ذات ملامح خاصة، تجمع حولها المثقفون، مثل جماعة أبولو الأدبية في مصر، أو التيار المنفتح الواعي الذي خلقتته مجلة «العلم» التي أصدرها في النجف الأشرف في بداية هذا القرن السيد هبة الدين الشهرستاني.

لقد استطاعت (قضايا إسلامية معاصرة) أن تستوعب طيفاً واسعاً متنوعاً من المفكرين

والمتقنين والفقهاء، من أقصى المغرب إلى السودان إلى العراق وإيران وإلى أمريكا وآسيا وأوروبا. تباينت آراؤهم واجتهاداتهم في تناول القضايا المطروحة، لكنهم اتفقوا أن يعرضوا بضاعتهم على صفحات (قضايا إسلامية معاصرة) جنباً إلى جنب، ليكمل بعضها الآخر. وهذا ما يبعث في المرء التفاؤل أن مجتمعاتنا ما زالت بخير، وما زالت تنجب المفكرين والمجددين. وأن الحركة الفكرية في العالم الإسلامي بخير طالما كانت تتجدد بوعي وانفتاح على مستجدات العلوم وأدوات المعرفة ومتطلبات المجتمع الإسلامي والمتغيرات الدولية. تميز العدد السابع المخصص لفلسفة الفقه باهتمامه على مجموعة من الدراسات والبحوث القيمة. ولا يقرأ الكتاب إلا من مقدمته، فقد كانت للمقدمة التي كتبها الشيخ عبد الجبار الرفاعي بعنوان (فلسفة الفقه: إشكالية النشأة والوظيفة) دورها في تسليط الضوء على هذا الموضوع، سواء في رسم صورة للقضية، من خلال التعريف والمقارنة والامثلة، التي قربت الموضوع لغير المختصين بالفقه والفلسفة. فكانت المقدمة بحق المدخل الذي لا بد منه لاستيعاب وفهم الموضوع. وتتبع في عملية اكتشاف واستقراء تاريخي ملامح فلسفة الفقه في تتبعه للجهد التأصيلي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قبل أربعين عاماً.

وتضمنت اللقاءات التي أجريت مع بعض الفقهاء والمفكرين قضايا تبدو تخصصية بحتة، تبدو صعبة المتابعة سواء من حيث المصطلحات أو العبارات الفلسفية والاصولية. وهذا ما يحدد قراء المجلة. فهي من جانب تبدو مجلة متخصصة تهم المثقفين والاكاديميين ذوي المستوى العالي وتستهيوي المتطلعين إلى المعرفة والتعمق العلمي، ومن جانب آخر تمل أحيانا إلى تعميق هذا التخصص بشكل كبير بحيث يجعلها غير مقروءة من قبل قطاع واسع من المثقفين الإسلاميين. ولعلكم تشاركونني الرأي أن حديث بعض المحاورين يختص بمجموعة معينة ذات اختصاص دقيق، مثلاً طلاب البحث الخارج في الحوزة العلمية أو أساتذة الفلسفة. وأنا أميل إلى الرأي القائل برفع مستوى القراء وإيصال الفكرة إليهم بأبسط وسيلة ممكنة؛ لأن الطرح المعقد يتنافى ورسالة المجلة في نشر الفكر الإسلامي الواعي والعميق إلى حد ما.

كان للدراسة القيمة (فقه الاولويات) التي قدمها الدكتور طه جابر العلواني مساهمة رائدة في تطوير نظرة الفقه الإسلامي تجاه الموضوعات والقضايا التي تهم المجتمع الإسلامي. فينفي أولاً أن فقه الاولويات هو أمر فكري محض أو بحث عقلي ليضعه

في خانة (الفقه الاكبر)، ثم ومن خلال التمييز بين الفقه والفكر يتوصل إلى ما يسميه بـ(علم الاولويات) الذي يُفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب.

وقدم الدكتور جمال الدين عطية دراسته الموسومة (أثر تغير الواقع في الحكم)، وهي دراسة تطبيقية لقضية تغير الفتوى بسبب تغير الواقع والتطورات التكنولوجية والحضارية. فضرب مثلاً بالنقود التي كانت من الذهب والفضة في عصر التشريع ثم تطورت إلى العملة الورقية المغطاة بالذهب، ثم اعتمد الدولار الأمريكي كاحتياطي ورصيد للعملات الورقية. واليوم نستخدم بطاقات الإئتمان أو ما يسميه (النقود البلاستيكية). ويضرب أمثلة أخرى بالوساطة المالية والتأمين وفتح الاعتمادات المصرفية.

وجاءت دراسة الدكتور حسن الترابي (منهجية التشريع الإسلامي) التي تتضمن نظرة نقدية لكثير من الموروثات الفكرية وخاصة في الفقه والاصول ليستنتج أن (علم الاصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو التي تكاملت فيها أبنيتها وصياغاته الاخيرة. ولذلك تلبس بمفاهيم المنطق الصوري التقليدي واشكاله ومصطلحاته، أدوات للوضوح والاستقامة. ومن ذلك غدا علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل، ولكنه جاء عقيماً منبثاً عن الواقع الخصب بالحياة). ثم قدم رصداً لحركة التشريع مؤكداً على الشمولية في المصادر الوضعية، والشمول في مسالك النظر للأحكام ليتوصل في دعوته إلى التجديد إلى منهج في الاحكام الإسلامية، مؤسساً على نصوص الشريعة، ثم مهتدياً بالتراث الاصولي الإسلامي.

أما دراسة الاستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد بعنوان (المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي) فهي دراسة مقارنة بين الخطابين الإسلامي واليهودي من حيث اختلاف الشريعتين وطبيعة المعجزات التي رافقت الشريعة اليهودية، وخلق المسار الإسلامي من هذا النوع من المعجزات الحسية المنظورة الخارقة. ويؤخذ على الدراسة أنها تتحدث عن تفاصيل الشريعة اليهودية دون الاعتماد على أي مصدر يهودي سواء من التوراة أو التلمود أو التفاسير اليهودية. فلو اعتمد على المصادر اليهودية لتوثيق استشهاده وآرائه لكانت الدراسة أقوى.

ويقدم لنا الاستاذ يحيى محمد في دراسته (الفقه ومقتضيات الزمان) مقارنة جيدة لمبدأ تغير موضوعات الاحكام حسب تغير الزمان أو تغير المصاديق لنفس الحكم، ليرصد

الإشكالات التي يراها في الطريقة التقليدية للإجتihad، مثل عدم وجود تمييز حاسم يفصل الأحكام العادية المتغيرة والولائية عن غيرها من الأحكام، ومثل عدم وجود تفرقة منهجية محددة بين كل من الأحكام الولائية والعادية العرفية وبين غيرها من الأحكام. وكان موقفاً في استشهاده ونقله.

الفقه التطبيقي

ولعل واحدة من الدراسات الرائدة هي الدراسة التي قدمها الدكتور حمود عليمات بعنوان (الابعاد الاجتماعية في إعداد طالب الفقه الإسلامي) حيث اعتبر الفقه علماً اجتماعياً يعمل على استخراج أحكام الوقائع الاجتماعية من مصادرها الشرعية، مستخدماً طرق النظر والاستدلال المعتبرة. ويشير الكاتب إلى (أن أي نظرة إلى أي جانب أو فرع فقهي تنبئنا بوضوح أن الفقه يتناول جانباً ما من الظاهرة الاجتماعية). ثم يستنتج بأننا (لن نعدو الصواب لو زعمنا أن الفقه هو علم اجتماعي إسلامي. وأن نجاحه كعلم بهذا التصور، يقتضي فهم طبائع الاجتماع الإنساني ومبادئه وسننه وقوانينه). وبعد أن يستعرض دور الفقيه في المجتمع يرى أن الفقيه يجب أن يعمل كاختصاصي اجتماعي، فهو مسؤول عن تنفيذ فحوى فتواه أو الرأي الذي يطرحه. ويدعو الباحث إلى أهمية تطوير التعليم الفقهي ليشمل المعرفة الاجتماعية أي معرفة تكوين المجتمع الإنساني ومؤسساته وحركته والنظم والسياسات التي تسيّره وكذلك حركته وتغيره ونهوضه وضمحلّاله. كما يلزم طالب الفقه التعرف على النظريات الاجتماعية في التحليل النظري ودراسة المشكلات الاجتماعية. كما يدعو إلى تطوير مناهج التعليم الفقهي لتشمل مواد دراسية في المعرفة الاجتماعية، وتدريب الطلبة على المناظرات، وإجراء البحوث الميدانية، واستخدام الكمبيوتر والنماذج الرياضية والوسائل التعليمية المتعددة. وأنا أضرم صوتي إلى ما نادى به الدكتور عليمات في التأكيد على الجانب العملي للفقه وأقترح أن يكون لدينا ما أسميه (الفقه التطبيقي) أو (الفكر الإسلامي العملي) أي الفكر الذي يتعلق مباشرة بالواقع العملي للمسلمين. ولا يعني ذلك التقليل من الفكر النظري، ولكن نحن بحاجة إلى فكر تطبيقي مبني على رصد الواقع، والإحصائيات والبيانات الحقلية. مثلاً نريد معرفة تأثير (المجلس الحسيني) على الجمهور، فينبغي أن نقوم برصد المواد أو الأفكار والمفاهيم التي طرحت في فترة معينة مثلاً محرم أو صفر أو

رمضان، في منطقة محددة أو مسجد معين . ثم نحري تحليل لهذه المفاهيم والآراء التي طرحها الخطيب أو العالم، وتصنيفها لتحديد نسبة كل واحد منها، الاخلاقية والتاريخية والعقائدية الفقهية . ثم نحاول معرفة أهم المصادر التي اعتمدها في استخلاص تلك الآراء والمفاهيم . بعد ذلك نأتي إلى الجمهور حيث توزع عليهم استمارة بيانات تتضمن عمرهم، عدد المرات التي حضروها، تفاعلهم مع القضايا التي طرحها الخطيب، إشكالاتهم عليه، أسلوب الطرح، تأثيرهم بها عملياً ... عند ذلك يكون لدينا بحث علمي وعملي عن تأثير المجلس الحسيني على الجمهور، نستخلص منه نتائج تفيد الدراسات الفكرية والاجتماعية . ومن النتائج يمكن أن نعرف مستوى الجمهور ودرجة تأثيره بالمجلس، وأهم القضايا التي تثير اهتمامه وغيرها، مثل هذه الدراسات ضرورية لتحديد بارومتر إدراك وسلوك الجمهور وتفاعله مع القضايا الفكرية المطروحة . وهناك مجالات أخرى كثيرة نستطيع من خلالها تقديم الفكر والفقه خطوة إلى الامام باتجاه التأثير الاجتماعي للفقه .

أتذكر أننا في دراسة الماجستير في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة لندن، طلب منا تقديم بحثين :

الاول: أثر الفتوى على المجتمع، من خلال اختيار فتوى فقيه معين، ودراسة تأثيرها السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المجتمع .

والثاني: هو دراسة ميدانية لقضية إسلامية أو مفهوم إسلامي، تتضمن جانباً نظرياً وجانباً عملياً . فيتم أولاً مناقشة القضية نظرياً والاسس الشرعية التي تستند إليها سواء من القرآن الكريم أو السنة، ثم مناقشة الآراء المختلفة حولها، ثم يجري توثيق تلك الآراء من خلال إجراء لقاءات مع مجموعة من الناس أو المختصين من ذوي العلاقة بتلك القضية .

أقول : إننا نريد للفقه أن ينطلق إلى الجماهير، بمعنى ان نقوم بدراسات وبحوث على الواقع لا داخل المكاتب، دراسات ميدانية لا تقل أهمية عن الدراسات النظرية والاجتهادات الفلسفية، دراسات تجعلنا نفهم مجتمعاتنا أفضل وأعمق وأدق من الفرضيات والتصورات التي قد لا يكون لها أساس .

اما بالنسبة لسلسلة (كتاب قضايا اسلامية معاصرة) فقد وجدت فيها تنوعاً رائعاً، ومواضيع عصية مما هو مطروح من قضايا الساعة . لقد بلورت هذه السلسلة الوعي الإسلامي والتفكير العلمي الحديث والمنفتح على الآخر، دون عقد أو تردد . ولا أعتقد أن مكتبة أي باحث يمكنها أن تستغني عن هذه المجموعة من الكتب الفكرية الغنية .

قضايا اسلامية معاصرة

خطوة رائدة في الاتجاه الصحيح

سامي العسكري*

تزدحم مكتبتنا الاسلامية بالكتب والدراسات والمجلات والصحف، وتشهد المطابع ودور النشر حركة نشطة، تعبر في احد اوجهها عن مظهر من مظاهر الصحوة الاسلامية التي طبعت العقدين الاخيرين من قرننا الماضي، وهي صحوة بقدر ما عبرت عن عودة الامة الى الاسلام ليصوغ شخصيتها من جديد، ويرسم خطواتها في ميادين الحياة، فانها ايضاً طرحت على المفكرين الاسلاميين ومؤسسات التوجيه المختلفة قضايا جديدة ومتعددة، واثارت تساؤلات مشروعة وخطيرة تبدأ من بديهيات العقيدة الاسلامية ولا تنتهي الا عند ادق تفاصيل الشريعة.

ورغم كثرة ما صدر من كتب ودراسات وابحاث، فان السمة البارزة التي طبعت اكثرها هو النزوع الى الماضي لاجترار ما ابدعه اسلافنا في مختلف ميادين المعرفة والثقافة، وتقديمه في مجلدات انيقة قد لا تأخذ من عصرنا الا ابداعاته في مجالات الطباعة والتغليف.

ان اكثر ما كتب - خلال العقدين الماضيين - هو اعادة طرح حلول لمشاكل اما انها غير موجودة، او معالجات لقضايا معاصرة بأدوات وتصورات خارجة عن زماننا. واذا

استعرنا من الامام الشهيد الصدر وصفه للحوزة العلمية، وهي مؤسسة ذات صلة وثيقة بقضايا الفكر والثقافة، فانه يمكننا القول: ان معظم الكتاب والباحثين كانوا يتحدثون مع امة لم تعد موجودة، ويجيبون عن اسئلة لم يعد يسأل عنها احد، او انهم يقدمون اجابات غير صالحة في زماننا.

على ان الساحة الثقافية لم تخل من محاولات جريئة، حاولت ان تخترق جدار (الماضوية) وتخرج عن المألوف، لتطرح قضايا هامة في مجالات العقيدة والفكر والثقافة، وتلامس مشكلات واقعنا المعاصر، لتبحث عن اجابات تجمع بين اصالتها الاسلامية، وبين قدرتها على التفريق بين الدين والتراث، بين التشريع والنتاج الفقهي، بين الثوابت والمتغيرات.

ومجلة (قضايا اسلامية معاصرة) هي واحدة من ابرز تلك المحاولات الجسورة، فهي - رغم عمرها القصير - استطاعت ان تحدث في الوسط الثقافي الاسلامي حركة، نأمل - مخلصين - ان تبلور في شكل مدرسة في التفكير الاسلامي، تنقذ اجيالنا من الجمود الذي تتركه مناهج الاجترار، وتحصن هذه الاجيال دون السباحة في بحور التيه بعيداً عن شواطئ الامان.

ان ما يذكر لـ (قضايا اسلامية معاصرة) هو قدرتها على التحرر من اجواء الركود، وذهنية الاستصحاب، وعقلية تقديس الماضي والخوف من الحاضر والمستقبل، ونجاحها في اثارة الحوار والنقاش حول امور لا يزال - البعض - يظن انها في دائرة المحرمات والممنوعات التي لا ينبغي الاقتراب منها، ثم سعيها لردم الخنادق وتجسير الخلجان التي خلفتها عصور الجمود والركود والتخلف، التي احالت امتنا الاسلامية الى جزر متناثرة في محيط الضياع الفكري والهزيمة امام حضارات الاخرين وثقافتهم.

ان انفتاح المجلة على مفكرين اسلاميين من مذاهب فقهية متعددة ومن اتجاهات تفكير متنوعة يعطي للحوار الفكري نكهة مميزة، ويجعل من نتائجه مفردات لبناء منظومة فكرية جديدة تكون قادرة على تقديم الاسلام بصيغة تواكب واقع الامة وحاجاتها، متجاوزة عناصر التخلف والجمود.

ان الذي يذكر لصاحب هذا المشروع الثقافي المتميز، هو قدرته على الانفلات من قبضة المألوف الذي يكاد ان يمسك بتلابيبه، وحرصه على طرق موضوعات وقضايا لا يجروا الكثيرون على الاقتراب منها - رغم ادراكهم لاهمية ذلك - وشجاعته في تجاوز

اسوار وضعت لترصد حركة الفكر لتحيد منها، خشية ان تنزع قداسات زائفة، او تطيح بعروش شيدت على قواعد اكل العث اعمدتها.

اني ادرك حجم التحديات التي يواجهها أي مشروع اصلاحي في محيط ألف العيش في الماضي واختلط فيه جوهر الدين بتفسير الدين، وهو تفسير كان نتاج اجيال مضت، وكان تعبيراً عن مستوى فهمها للدين، حتى عاد هذا الفهم يحمل قداسة الدين، وكفى بذلك حاجزاً امام اقتحامه او الجراءة على نقده.

ان الخطوة الاولى في مشروع النهضة المنشود لابد ان تبدأ من الاستعداد لاعادة النظر في فهم الدين وتفسيره، والقدرة على التمييز بين ما هو الهي مقدس يشكل اطاراً لا يجوز الخروج منه، وبين ما هو بشري لا يملك من القداسة شيئاً، رغم ما تحيطه من هالة حقيقية كانت ام زائفة. هذه القدرة على التمييز بين الاثنين تفتح الباب واسعاً امام المفكر الاسلامي للبحث عن حلول فكرية وعملية للمشكلات التي تواجهها اليوم، على ضوء حجم هذه المشكلات وما يتوفر من ادوات للبحث واساليب للتعبير، وبما يحفل به هذا الواقع من امكانات.

كلنا امل في ان تواصل (قضايا اسلامية معاصرة) رسالتها، والتي تشكل فيما اعتقد خطوة في الاتجاه الصحيح في مشروع لابد ان تتكاتف جهود العلماء والمفكرين والمثقفين من اجل انجازه، لان فيه المخرج الوحيد لهذه الامة التي ارادها الله سبحانه ان تكون امة شاهدة على غيرها من الامم، ولا يتأتى لها ذلك دون ان تنهض من سباتها وتنفض عنها غبار الماضي وتحرر من سلاسله التي طالما اعاقت حركتها نحو الحياة.

مجلة الباحثين عن الحق

نجاح محمد علي*

أخي العزيز الاستاذ الفاضل عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير الفصلية العريقة «قضايا اسلامية معاصرة» دمت عزيزا موقفا ناجحا إلى امام رغم العواصف والنائبات .
اليوم هو النصف من شعبان وقد اختار الله سبحانه وتعالى لي ان اكتب لك فيه ، عن مجلتك ومجلتنا ومجلة كل المسلمين والمتحنيين والمنكوبين الباحثين عن الحق والحقيقة والعدل المنتظر ، لعلي أحظى بشرف التعريف ولو بكلمة قاصرة مظلومة بك ، أولاً لأنني أرى فيك ذلك المفكر الصابر ، والمجتهد المبدع ، وقبل كل شيء ، الانسان العراقي الذي حمل الهم العراقي فكرا واسلوبا ومنهجاً للتوحيد ولانقاذ الانسانية المعذبة ، وثانياً بالمجلة التي فاتني - لأسباب أنت تعرفها في زحمة هذه الحياة ونكدها اليومي - شرف المشاركة فيها ، لآكون غداً من الفائزين بصحبة الصالحين والصديقين والاخيار وحسن اولئك رفيقا .

وإذا كان هذا الشرف فاتني لأنني - منهمك بالهم اليومي - أو أن الخطوة ليكون اسمي معكم في السعداء فاتني ، فعزائي الوحيد هو أن معاشتك الواقع الاسلامي المعاصر بتفاصيله المتعبة ونكده الدائم ، وقلمك الفيض الذي يجلي الغمة عن قلوب ضامئة ، تمسحان عن عيوني المتعبة بعض الألم ، في عالم يضج ويصرخ بالحرمان وبقسوة الأجرة والصحاب ومن كنا نعتبرهم الأهل والأنصار !

* كاتب وصحفي اسلامي عراقي مقيم في ايران .

أخي أبا محمد:

لن أستغرق في الحديث عن «قضايا اسلامية معاصرة» لانك بشخصك الكريم من أكبر قضايانا المعاصرة. كيف لا والمرجعية الدينية التي كتبتَ عنها الكثير، وتحملتَ من أجل الدفاع عنها ما أنت أعرف به من الآخرين، والحوزة العلمية التي عملتَ من أجل أن يصونها الله من الحدثان، تتجاهلانك ولا تبديان اهتماما بالمجلة، ولا أدري أين يجد هؤلاء من مثلك؟ هل في السماء التي لن ينزل لنا منها سلم فنصعد فيها لنقول «إنما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون» أم في هذه الأرض التي تكاد تخلو من الطيبين والصالحين وأرباب الأقاليم والعقول والنفوس والأرواح النظيفة التي لا تبحث عن مجد زائف ولا تسعى لتكون من «عناوين الضجة» بدواعي الإصلاح والتجديد وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا؟

أخي وقرة العين:

كنت أرجو أن تلتفت المرجعية وباقي مراكز الولاية في الجمهورية الاسلامية التي تعمل أنت بـ «قضايا اسلامية معاصرة» على إبراز وجهها الحضاري وإشراقة حوزتها الدينية لتكون على الدوام قاعدة للحوار الحضاري المطلوب، لصرحك الكبير الشامخ، ولا أريد أن أغرق في بحور الامنيات والاحلام، فقد كانت لنا مثلها يوم جئنا نحبو على الالغام ونقطع البحور والوديان والاقاليم لنصرتها في أرض ايران، ولكننا اليوم - ولا أقول نادمين - نجد أنفسنا وقد أوجدنا معنا جيلا عمره عقدان من الزمن المر، ندور في دائرتنا المغلقة، نبدأ من الصفر وننتهي بالصفر حتى يقضي الله أمرا كان مفعولا، ويحق الحق بكلماته ويظهر القسط والعدل بالحجة بن الحسن العسكري العراقي السامرائي - مولدا ونشأة وغيبة وقيادة بعد الظهور - رuchi لتراب مقدمه الفداء.

لن أمدح «قضايا اسلامية معاصرة» ولن أشيد بها وأعرفك تنأى بنفسك عن المدح والتعريف، وقد «توسلت» بك مرار ومرات أن تظهر على قناة تلفزيونية أعمل معها، أو عبر إذاعة عربية أرسلها، أو مجلة أو صحيفة أتعاون معها خارج إيران، ولكنك كنت تتعفف وتبتعد عن الاضواء لأسباب أنت أعرف في تشخيصها. أما اليوم فكل ما أريد أن انطق به في هذه العجالة في ذكرى مولد المنقذ المخلص المنتظر رuchi فداه، هو أن مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» تشكو من يقدر ولا يدعم، ومن الله التوفيق.

سر وامنض قدما منتصب القامة والهامة، ولا تبالي بالخناسين، سر إلى أمام واضرب بعصاك البحر والحجر، لان الذين يرون جهدك وألمك ومعاناتك فيسكتون ويصمتون وكأن على رؤوسهم الطير سيخسرون يوم الاشهاد.

وعيون الحجة ناظرة لك. بدعاء أخيك المحب

يقظة الفكر

د. محسن الموسوي*

خسرنا معارك كثيرة ... انهزمنا في أكثر المعارك التي خضناها في هذا القرن ... لاننا كنا نخوضها بسيف صماء لا تسمع ولا تقرأ ولا تتكلم !!
انهزمنا في معركة فلسطين لاننا قاتلنا بسيف لقيط، وجدناه على قارعة الطريق في احدى العواصم الاجنبية، واعتقدنا بأنه سيحقق لنا النصر وسيرمي باسرائيل الى البحر المتوسط.

وخسرنا معركتنا مع (صدام حسين) لاننا دخلنا المعركة بمنطق النار في مقابل النار، والسيف في مقابل السيف، والقوة المادية في مقابل القوة المادية. ولما كانت ترسانات صدام حسين أقوى مما يمتلكه الشعب الأعزل فقد خسر هذا الشعب معركته.

خسرنا وسيخسرها في كل مرة إذا لم يتسلح بسلاح الكلمة. فالكلمة هي سلاح الاقوياء وليس سلاح الضعفاء. فحكومة الباستيل لم تسقط إلا بسلاح الكلمة.

ولما تخلينا عن الكلمة الطيبة انهالت علينا النكسات، ولم نستطع أن نحقق لنا اقل انتصار في حياتنا. فالذي يُقصدنا ليس هو السلاح، فمخازن الاسلحة في البلاد الاسلامية مملوءة - والحمد لله - بما نحتاج وبما لا نحتاج من الاسلحة، فهي مملوءة باحدث واكثر القاذفات تطوراً، ومملوءة بآخر مبتكرات الدبابات والمدافع والاسلحة الفتاكة، وحتى السلاح النادر الذي لا وجود له في ترسانات العالم تجده وبكثرة في بلادنا

الإسلامية التي تنفق مليارات الدولارات على شراء الأسلحة .
 لكن هل تنفق واحداً بالمليون مما تُنفقه على ترسانة الوعي وعلى سلاح الكلمة؟!
 وهل يحظى الكتاب بالقدر نفسه من الاهتمام الذي يحظى به الكلاشنكوف؟!
 وهل فكرنا يوماً ... أو أجرينا حساباً ... ثم سألنا أنفسنا ... ماذا استفدنا من
 المليارات التي صرفناها على الأسلحة الفتاكة؟!
 هل حررنا شبراً من أرض مغتصبة، أو دافعنا عن إنسان مقهور ورفعنا عن كاهله الضيم؟
 ما الذي استفدناه من أكوام الأسلحة غير استعمالها من قبل بعضنا ضد بعض آخر ...
 فلو فكرنا للحظة في عمق التاريخ، لاكتشفنا هذه الحقيقة ... بالسيف وحده لا تتحرر
 الشعوب والبلدان، وبالسيف وحده لا يتحقق النصر إن لم يكن مقروناً ومسبوقاً بالفكر .
 ولناخذ من الغرب أسباب تقدمه فمثلاً أعلنت الحكومة الهولندية ان ميزانيتها لعام
 (٢٠٠٠) ستبلغ ٢٣٩ مليار خلده . وقد خصصت ١/٤٣٪ منها للاتفاق على التعليم
 والثقافة والعلوم .

* * *

بعض الرجال منا ممن يعتكف في مكتبته يعرف فن الحرب أكثر من المقاتل الذي
 يُقاتل بلا بصيرة ... بل هو أقدر على القتال ممن يحمل الكلاشنكوف لان ما يمتلكه من
 سلاح هو أقوى من الكلاشنكوف . فالقلم هو الذي يأتي بالكلاشنكوف، وهو الذي
 يضعه في المكان المناسب، وهو الذي يجعل له طعماً لذيذاً عندما تضع يدك على الزناد .
 والشيخ عبد الجبار الرفاعي هو من أولئك الرجال القلة الذين اكتشفوا ادوارهم
 ودخلوا المعركة بحزم وقوة، ولم يدخلها من الشباك كما يفعل بعضهم، بل دخلها من
 أوسع أبوابها .

فقد حمل سلاح الفكر اعتقاداً منه بأن ما ينقص الأمة ليس المال ولا السلاح، ولا
 شيء آخر من هذا القبيل، بل ما ينقصها هو الوعي بقضاياها ومشاكلها، والوعي
 بأسباب هذه المشاكل، والوعي بالحلل الكفيلة بعلاجها . فعندما تراجع فهرست ما
 سطره قلمه من عناوين، لوجدته كاتباً رسالياً هادفاً في الحياة .

وهي عناوين تحمل روح صاحبها الشفافة المتعطشة لطرح هموم الأمة والمسيرة
 لركب حضارتها .

إن روحاً تتقد في زمن الظلام الفكري هي مدعاة لولادة فكر متنور حرٍّ تحتاجه الأمة
 في حركتها الدائبة نحو استحكام هويتها واعادة وجودها الحضاري . وإن فكراً يتحرر من

ربة الذاتية والفتوية والفوقية هو الفكر القادر على بناء الامة بناءً سليماً.
وفي زمن انتشر فيه الفكر الظلامي والذاتي والفتوي والفوقي بزغ مشروع الشيخ
الرفاعي متخبطاً الحجب الثقيلة (حجب الذاتية والفتوية والفوقية) ومتجاوزاً الصعاب المادية
ليؤكد اصالة الفكر الإسلامي، وان الأمة لم تعد عقيمة في انتاج الفكر النير والحر.

* * *

قضايا اسلامية معاصرة اصدارة كانت تنتظرها رفوف المكتبة الإسلامية من عهد
بعيد، فقد ملأت فراغاً قلما تمكنت منه بقية الاصدارات. فهي تمتاز على الكثير من
المجلات بمتانة الفكر، وقوة الحجة، وحدائث الموضوعات. فلأن قضاياها مستمدة من
أصول الفكر الإسلامي ومعتمدة على الكتاب والسنة وكتابات العلماء الكبار، وآراء
الطراز الاول من المفكرين والمثقفين الإسلاميين، فقد جاءت أفكارها منسوجةً نسجاً
متيناً، كسجادة كاشانية لا تجد بين خيوطها ثغوراً.

ولانها تعتمد العقل وتتحاكم اليه عند مناقشة القضايا الإسلامية فقد جاءت قوية الحجة،
لا يستطيع ازهاقها الفكر السوقي الرخيص، حتى لو كان هذا الفكر مدعماً بخزائن قارون.
ولانها تستمد من الواقع المعاش همومها، فقد جاءت قضاياها عصرية مفتحة على
واقع الامة، مستجيبة لحاجاتها المرحلية.

من هنا كانت هذه الإصدارة ثروة كبيرة لا يستغني عنها أحد ... سواء كان منظرراً
فكرياً، أو قائداً سياسياً، أو عاملاً ميدانياً، أو مثقفاً نخبويّاً.
فالمفكر الرصين يجد في القضايا الإسلامية المعاصرة رصيذاً يُضاف الى مؤهلاته
الفكرية التي من خلالها يرى الأشياء والاحداث.

والقائد السياسي بحاجة الى القضايا الإسلامية المعاصرة، لأن نجاحه مرهونٌ بمقدار
ارتباطه بهذه القضايا، وبحجم تفهمه لمشكلات الامة، ومحاولته وصف العلاجات
الشافية لها.

والقائد الميداني بحاجة الى القضايا الإسلامية المعاصرة؛ لانها تفتح أمامه الطريق،
وتسلحه بالخبرة، وبالرؤية الواضحة.

اما النخبة فلا تستغني عن القضايا الإسلامية المعاصرة لأنها الطريق الى اكتشاف
الرأي الاصلح من بين الرأي والرأي الآخر.

فطالما ظلت «قضايا اسلامية معاصرة» وقيّة لهذه المتبنيات كانت الغذاء الذي لا
يمكن أن يُستغنى عنه.

مجلة قضايا اسلامية معاصرة

المشروع اليقيم

_____ السيد محمد باقر الكشميري*

اذا كان لمفرده اليتيم اكثر من معنى - كما تنص المعاجم اللغوية - فانها باجمعها تنطبق كامل الانطباق على مجلة قضايا اسلامية معاصرة .
يقول ابن منظور في معنى اليتيم: هو فاقد الابوين او احدهما، والوحيد، والمفرد، والمنقطع النظر .

ومجلة قضايا اسلامية معاصرة :

* يتيمة الابوين فاقدة رعايتهما بالقياس الى زميلاتها من الاصدارات والنتاجات الثقافية، فالיום لا توجد مجلة او نشرة او دورية إلا ولها رعاية ابوية بل واحياناً عشائرية، تضفي عليها خيراتها المادية والمعنوية، بغض النظر عن القيمة والمكانة العلمية . الامر الذي يستدعي صعوبة تصديق قيام المشروع على ذاته، ويبلغ الحال ان يضحي معدّها ومخرجها بأقسام من مكتبته القيمة اكثر من مرة!!

فجريمة «قضايا اسلامية معاصرة» انها تريد الاستقلال والتحرك بروح علمية مجردة ومرنة ومنفتحة وبعبدة عن الاهواء والميول، وتتحدى الضغوط والمغريات ... وهذا بعض

* خطيب، ومندوب مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» في بيروت .

ما يقال والحق مر .

ومع كامل التقدير والاحترام والتبجيل لآبائنا الكرام، نود ان لا يتمادى بهم الحال لدرجة إغانة ابنائهم على عقوقهم، فالاختلاف بالاسلوب والنمط لا يخرج اياً منا عن خطنا الاصيل وعقيدتنا، فكلنا من دم ولحم واحد، فليس من الصحيح إقसार الابناء على مناهجهم لانهم خلقوا لزمان غير زمانهم، فالعقل طاقة متحركة، والعلم ليس حكراً لاحد ولم يقف بباب أي عظيم من بني الانسانية ابداً.

ومجلة قضايا اسلامية معاصرة :

❖ اليتيمة «الوحيدة» - بحدود معلوماتي - التي يعتمد اخراجها كلياً على جهود رجل واحد فقط!! فمشروع مجلة يتطلب عمل مؤسسة بأكملها، أما أنها وبهذه القيمة والثقل تخرج على يدي رجل بمفرده، لهو عمل جبار، بتوفيق من الجبار عزوجل، لعبده الجبار الذي يستحق كل أوسمة التكريم والاكبار والاجلال .

وهي «الوحيدة» المستقلة - على الظاهر - فان فضيلة الشيخ الرفاعي يتجاوز كل العوائق والموانع ليخاطب الآخر ويحاوره، ويركض وراء الحكمة اينما كانت، دون ان ينظر لمذهب الفرد او انتمائه، بل فقط يهمه من الآخر عطاؤه العلمي لا غير . ومن يقرأ المجلة يدعن لذلك .

وقد شهد لها أمامي اشخاص ورموز واصحاب رأي لهم مواقعهم ورؤاهم واحياناً مواقفهم المتباينة، شهدوا باستقلاليتها وروحها العلمية البحتة .

ومجلة قضايا اسلامية معاصرة :

❖ يتيمة «منقطعة النظر» ومن الدرر اليتيمة في عالم الاصدارات والتناجات الثقافية، فهي تتجاوز بحلتها هيئة المجلة الى الكتاب، وقد لا نغالي اذا قلنا الى «مصدر» . وهي مجلة علمية تخصصية، ثقيلة المحتوى، غزيرة المادة، موزونة الفكر، رصينة المنهج، يشكل كل عدد منها محوراً علمياً يتناول المهم والا هم من قضايا الساخنة والخطرة، التي تحتاج الى جرأة وشجاعة في الطرح وقوة علمية في المناقشة، يتكفل بها علماء جهابذة ومفكرون ضليعون من مختلف الاشربة العلمية والثقافية .

وانطلاقاً من مبدئية الاستقلالية والروح العلمية نود هنا الاشارة لبعض النقاط التي

نراها بناءً ومكملة لخط المجلة المحترمة والتي ستجد متسعاً من الصدر لها إن شاء الله :
 أولاً: باعتبار ان المجلة غالباً ما تخاطب الوسط العلمي في الحوزة العلمية المباركة ،
 فلا يُرى وجه من المناسبة لجعل مساحات كبيرة لمفكرين تنعتهم المجلة بالمتنورين ، في كل
 عدد تقريباً مما يستدعي الانتباه والاستفسار . فانه من الصحيح الانفتاح على الآخر
 والاطلاع عليه والاستفادة منه ، وكله من فصول الحكمة وموارد اخذها ، اما ان يُبنى
 ذلك ، تقريباً ، فهو امر يحتاج الى مراجعة . فوسطنا العلمي يزخر بالخبرات العلمية ولا
 زال يبشر بخير .

ثانياً: ان قراء المجلة جلّهم من المتخصصين ، فيقرأها عالم الدين ، والمفكر ،
 والاديب ، والمثقف ، وهؤلاء بدورهم تنقدح باذهانهم بعض الافكار او الردود او
 الاشكالات التي تستدعي فتح باب خاص بالمجلة للتعقيبات ، التي هي بدورها مهمة جداً
 وبناءة . فليس من المناسب تناول ملف ساخن وابداء رؤى متعددة فيه ثم ختمه وكان
 المسألة انتهت بتحدي الممنوع وتفجير كوامن العقول .

ثالثاً: يلاحظ ان المجلة نادراً ما تحاور المبرزين من الفقهاء وعلماء الدين فانه لا يخفى
 علينا ان اتجاه المجلة هو التجديد ، لكن على مبدأ استقلاليتها العلمية لابد وان تحاور
 هؤلاء وبأي شكل ، فان ما بينهم من يمثل الطائفة ، ورعيل كبير منهم يمثل قاعدة صلبة
 في وسط الحوزة كل له مكانته وصيته العلمي . فطائفة بهذا التاريخ الزاخر والعراقة
 والصلابة لابد وان لرجالاتها مبادئ ورؤى لها قيمتها بحيث اوصلتهم لكل هذا . ينبغي
 للمجلة محاورتهم وتسجيل نظراتهم وآرائهم ، وتثبيتها للتاريخ والعلم والثقافة وترك
 اتخاذ المواقف والحكم للقارئ المتفحص والمدقق اللبيب .

رابعاً: المجلة مجلة علمية ولها احترامها الخاص ، وليس من شأنها ان تكون مجالاً رحباً
 لدعاية مجلات اخرى قد نحترمها ونقدرها فهذا باب له دور خاصة به ، والمجلة ارفع من
 ذلك ، وكما اكدنا ان قراء المجلة متخصصون ولا يغيب عنهم اصدارات علمية مهمة كتلك* .
 هذا ونرجو لمجلتنا قضايا اسلامية معاصرة ، اليتيمة ، دوام العافية في مواصلة الدرب
 والنجاح الباهر على ابواب المستقبل ، ونسأله تعالى ان يوفق ويسدد شيخنا الرفاعي على
 بلائه الحسن هذا ، وان يجعل جهوده خالصة ، وان يعصمه من كل شر ، انه ولي التوفيق .

* تنشر قضايا اسلامية معاصرة اعلاناً تبادلياً في صفحتها الاخيرة مع مجلة المسلم المعاصر . [المحرر].

التمييز بين الثابت والمتغير والمقدس وغير المقدس

محمد ناصر*

سماحة الشيخ الحاج عبد الجبار الرفاعي
جزاكم الله خير الجزاء على الجهد الذي بذلتموه خلال الفترة السابقة لمواصلة
اصدار قضايا اسلامية معاصرة ومازلتم تجاهدون في الطريق .
انها تجربة علمية منهجية استطاعت ان تتناول مواضيع مختلفة وتسلط عليها
الاضواء من زوايا فكرية مختلفة ومن اكثر من مشرب واتجاه، فيستطيع قارئ قضايا
اسلامية معاصرة ان يُلمّ بالموضوع الذي تطرحه المجلة حيز البحث باكثر من وجهة نظر
وتكون لديه خلفية تاريخية عن الموضوع وأيضاً خلفية علمية، فالقضية التاريخية مهمة
من ناحية المنهج، حيث انها تعطي البعد الفكري المنهجي لنشوء الافكار المختلفة، وكيف
تطور هذا الاختلاف الى مدارس فكرية كانت هي المادة للموروث الاسلامي، كما انها
تتناول الدراسة تحليلياً في كثير من مواضيعها من الناحية الاصولية، الفقهية، القرآنية
وتعرض وجهات النظر بحيادية كاملة وبهذا تعطي مساحة رائعة للقارئ ليكون حراً في
تفكيره غير مقيد بفكرة واحدة تضغطه باتجاه واحد، جالبة كل نقاط قوتها في مقابل
نقاط ضعف الاتجاه الآخر في الفكرة، هذه الطريقة في الطرح تعطي العقل حيويته
وتجعل العقل الاسلامي المعاصر يجد في حياته النظرية الاسلامية المعاصرة التي تستطيع
ان تواكب تطورات العقل البشري .

* باحث اسلامي عراقي مقيم في هولندا .

هذه الطريقة من الطرح (التي تستخدمها قضايا اسلامية معاصرة) تعطي للاسلام حيويته وتستنهضه وتنفض عنه غبار التاريخ، حيث ان معظم الفكر الاسلامي يعيش القرون الوسطى، اقول الفكر الاسلامي وليس الاسلام كما هو معلوم لدى الجميع، حيث ان الاسلام لا تشوبه شائبة ولا يتأثر بزمان ومكان، ولكن الفكر الاسلامي الذي انتج عبر التاريخ من خلال اجتهادات العلماء والمفكرين المسلمين هو محل النقاش، فنرى كثيراً من المفكرين يجمد على نظرية اسلامية أنتجت في القرن الرابع او الثالث الهجري، اي قبل ألف سنة تقريباً، ويعتبرها ثابتاً اسلامياً لا مجال للنقاش فيه، ويحوّله الى مادة مقدسة.

استطاعت قضايا اسلامية معاصرة ان تكسر هذه القدسية التي اعطيت لغير المقدس، واستطاعت ان تضع كثيراً من الوضوح للتمييز بين الثابت والمتغير في الفكر الاسلامي، فقد أمسى التمييز بينهما اكبر معضلة يواجهها اي مفكر.

ولقد اصبح البحث العلمي مليئاً بالخطوط التي اصطبغت باللون الاحمر (لاني اعترف بوجود خطوط حمراء اصلاً) ولم يبقَ لدى المفكر اي خط اخضر يستطيع ان يسير من خلاله.

لقد استطاعت قضايا اسلامية معاصرة ان تفتح المساحة الخضراء، فجزى الله القائمين عليها خير جزاء، واخص منهم استاذي سماحة الشيخ ابو محمد الرفاعي .
والسلام عليكم

الكثير من القضايا التي تشيرها المجلة

تخرج من حيز الاشكالية وتتوالد على شكل نظرية

حبيب فياض*

حضرة الاستاذ عبد الجبار الرفاعي المحترم رئيس تحرير مجلة قضايا اسلامية معاصرة .
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ثمة ضرورات ملحة توجب على المسلم المثقف المعاصر بذل فعالية مضاعفة في سبيل فهم التراث الفكري الاسلامي فضلاً عن إضفاء صبغة العصرية عليه بغية جعله قابلاً لمحاكمة الواقع المحيط بنا بكل أبعاده وملامحه المتشابكة والمتداخلة .

ولما كانت منابرنا الفكرية تتسم، في جانب كبير منها، بالعجز والدوران حول الذات لناحية تأسيس نظريات وبلورة اطروحات إسلامية تستبطن في مضامينها المزاوجة بين الاصاله التي تضفي شرعية على النتائج المتحصل، والمعاصرة التي من شأنها ان تجعل الفكر الديني حاضراً في ساحة المواجهة والتفاعل والحائلة أيضاً دون انقطاعه وتغييبه عن كل ما هو مستحدث على صعيد الفكر والمعرفة، من هنا أنا أرى أن مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» تعد بحق منبراً فكرياً رائداً ومتقدماً، حيث استطاعت أن تلعب دوراً أساسياً ومميزاً في هذا السياق، مما يستوجب على كل المتابعين والمهتمين من الإسلاميين المثقفين تهيئة وتوفير جميع الإمكانيات والمستلزمات التي تضمن لهذا العمل - المشروع -

* كاتب وصحفي اسلامي من لبنان، طالب دراسات عليا [دكتوراه] بكلية الالهيات في طهران .

الاستمرارية والمزيد من التآلق. خاصة أن المجلة وفرت لنفسها خلال فترة قياسية موقعية لائقة ومرموقة في أوساط شرائح مختلفة من أصحاب الفكر والكلمة، وهو ما يبعث على الفخر والاعتزاز لدى كل مسلم مثقف يشعر بالمسؤولية إزاء المشروع الفكري والحضاري للأمة.

إن واحدة من الازمات التي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر على مستوى المنهجيات وآليات التواصل مع المتلقي، تكمن في ندرة النتاجات التأسيسية والنظرية التي استطاعت أن تفهم ما لدى الآخر، وأن تُفهم الآخر ما لديها، في آن واحد، بحيث بقي النتاج الإسلامي المعرفي محاطاً بجدار كثيف من الضبابية والإبهام، ما خلا دوائر محدودة، هذا على ما يستبطنه - أي النتاج - من مفاهيم ونظريات تتكفل، فيما لو أحسن صياغتها وتقديمها، بتقديم الاجابات عن الكثير من الإشكاليات التي يتخبط بها العالم من حولنا.

وعليه، فإن مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» تغدو في ظل الواقع الراهن، ضرورة ملحة على طريق تأصيل الفكر الإسلامي وتشذيبه وعصرنته، وبالتالي تقديمه للمثقف المسلم أولاً، وللآخر ثانياً، بصورة حضارية معقولة، والمجلة فتحت الباب واسعاً أمام معالجات وسجلات إيجابية يتوالد منها رؤى نقدية جادة وقراءات موضوعية هادفة، تُقضى في كل حال إلى مقارنة أكثر للنص، وتعميق الفهم الديني في أوساط المثقفين المسلمين وغيرهم. علماً أن الكثير من القضايا التي تثيرها المجلة تخرج من حيز «الإشكالية» وتتوالد على شكل «نظرية» من خلال البحث والمساءلة والنقد والتقويم.

باختصار، لقد أضفت مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» لباس المعاصرة على القضايا الإسلامية، وهي بذلك تلعب دور الاتصال مع ما هو راجع ومستحدث دون الانفصال عن النص والتراث.

ختاماً من الضروري الإشارة إلى أن المجلة ما كانت لتبلغ ما بلغته لولا الجهود الجبارة والمضنية التي بذلها وما زال يبذلها رئيس تحريرها الاستاذ عبد الجبار الرفاعي، الذي لا يسعني في هذا المقام سوى الشاء عليه، والدعاء له بمزيد من النجاح والتوفيق، بالنيابة عن كل الذين ساهمت المجلة في إرواء ظمئهم المعرفي، والله من وراء القصد.

قضايا اسلامية معاصرة

شاهد فكري على مرحلة هامة في تاريخنا

عبد اللطيف الحرز*

ليست «المجلة» - أي مجلة كانت - هي مجرد حروف متناثرة حاكتها ونسجتها الطباعة، أو «البوم» لعرض كلمات تُقال؛ لأن «المجلة» رسالة تُنشر، ووجهة نظر في تشخيص المسير تُقال.

وليست المجلة وسيلة واداة لعرض أزياء الموضوعات الحديثة «ثقافة العولمة»، «ثقافة العالم الواحد» «الحداثة» «المعاصرة» «العلمانية» «الديمقراطية» «الأنسنة» «التنوير» ... الخ، لتكون النتيجة هي اننا البسنا ثوباً جديداً لجسم مريض ونحيف.

وليست المجلة عملية تليفق وعملية جمع ما بين «الحكيم» لأن الجمع ما بين الخطاين لا يكون صحيحاً. وانما المجلة الاسلامية المعاصرة هي المطبوعة التي تتجاوز الجمود والتغريب، فلا وكلا للجمود، ولا للتغريب والتماهي مع الآخر، اذ ليس من الصحيح ان نعيش الحاضر في الماضي، كما ليس صحيحاً ان نقتل الماضي ونجعله كبش فداء في سبيل الحاضر، بل الصحيح هو الانطلاق من الماضي للتفعيل والتفاعل مع الحاضر.

ومن هنا كانت هذه المجلة، فليست هي دعايات وموضوعات وانما هي إسلامية أولاً، و«معاصرة» ثانياً، لكن هذا لفظ، اما «المعنى» فالمجلة ذات واحدة وشخصية موحدة،

لأننا نخالف مذاهب الازدواجيات، فلا نقول: إن هناك عقلاً يدرك الكليات، وهو مستقل عن آخر يدرك الجزئيات، وإن أحدهما من عالم اللاهوت والثاني من عالم الناسوت، فقضايا اسلامية معاصرة ذات واحدة وشخصية واحدة لا انها مزدوجة.

وعندما نتصفح البطاقة الشخصية لهذه المجلة نجد فيها إمضاء النجف، و«بصمة» سعف النخيل، وعراقة وادي الرافدين. فقد امتاز هذا البلد باحتضانه للحوزة العلمية (لأنها امتداد لحوزة الامام الصادق عليه السلام في العراق). والغريب في الامر - وكل احوال العراق غريبة - ان هذا البلد قد استقبل جنسيات متعددة ومختلفة عبر وفود الطلبة، لكن هذه الجنسيات ما ان تدخل الى الحوزة حتى تصطبغ بلون واحد وتوجه أحادي النظرة، فيكون الانكفاء على القديم والعيش في سراب الماضي، فتذوب فيه وتتحده معه، في حين يقوم شباب بلد النخيل بالانطلاق من التراث الاسلامي مدشنين خطأ اصلياً هنا وهناك (فكرياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً) عبر توظيف الحس الديني والمصادر الاسلامية، فكان الشهرستاني ومجلة العلم، وكان الشيخ المظفر ومنتدى النشر، وكانت جماعة العلماء في النجف الاشرف ومجلة الاضواء.

فكان خط الاصلاح ومازال في العراق يمتاز بأن التنوير مشعل نور تمسكه يد «الشيخ» وتباركه، بخلاف بعض البلدان حيث يكون الشيخ احياناً حجر عثرة امام نهوض الامة وتجديد وعيها، الامر الذي يفسر لنا الهم الاصلاحى والنهضوي عند الشهرستاني والبلاغي والمظفر والصدر.

ومن هنا فليس غريباً أن يطل علينا احد طلبة النجف (عبد الجبار الرفاعي) بـ«قضايا اسلامية معاصرة» فليست هذه المجلة «طفرة» او شذوذاً بل هي شعاع منبثق من النجف، وتصدر في «قم»، وتوزع في انحاء العالم العربي والاسلامي.

واذا كان هناك من فرق بين هذه المجلة واخواتها النجفيات فهذا امر طبيعي للغاية، فقد مثلت تلك الاعمال العراقية النجفية ذلك العصر وتلك المرحلة، لتأتي «قضايا اسلامية معاصرة» ممثلة لمراحلها الراهنة.

وهكذا تكون قضايا اسلامية معاصرة تعيش غربة المكان لا غربة الفكر والزمان، بل ان المجلة طوعت غربتها ووظفتها، فباتت رقماً مهماً يؤرخ لانتاج اليد الاسلامية العراقية في المهجر، ولتعديد بذلك الى الازدهان اهمية العراق والدور العراقي في ميدان الثقافة والنهضة، وان هذا الدور لازال موجوداً وحيّاً لم يميت، رغم دموية حكام بغداد

ومقاميري اللعبة الدولية .

الامر الذي يعني ان قضايا اسلامية معاصرة شاهد فكري على مرحلة هامة في تاريخنا، وانها تمثل وثيقة تاريخية للانتاج الفكري للمعارضة الاسلامية العراقية، واهمية الجالية العراقية في ايران بالخصوص، وانها تمثل روح الرفض العراقية الاصيل على مَنْ يحسبون موت العراق واندثار حضارته وتراثه وثقافته، وعلى مَنْ كان يريد ان يقدم العقل الاسلامي العراقي في محنته هذه استقالته ويعتزل الحياة، فينطوي على ذاته في كهوف الماضي .

وبذلك تتضح المعالم العراقية في شخصية هذه المجلة، الامر الذي يفسر نشاط المجلة، فهي بدأت نشاطها في العديدين الاول والثاني بالدخول في الفكر السياسي الاسلامي؛ لان اهم العقبات في العالم الاسلامي وفي العراق بالخصوص هي عقبة ومشكلة سياسية . ولان المجلة نجفية فليس غريبا ان يكون مدخلها الى ذلك هو عبر الفقه السياسي، لان فقه النجف وفقهاء النجف العراقيين كانوا سياسيين (الحالسي، محمد باقر الصدر، محمد محمد صادق الصدر) .

وبما ان القرآن يحتل المركز الاول في الحوزة العلمية نجد المجلة قد خصصت اكثر من عدد للموضوع «العددان الرابع والسادس» .

ولان شعار النجف وروحه هو الفقه فليس مستغربا ان تركز المجلة جهدها في هذا المجال (الاعداد السابع والثامن والتاسع) .

كل هذا يعني ان نشوء ومبدأ هذه المجلة يعود تاريخياً الى حوزة النجف وارض العراق، تلك الحوزة التي انطلقت منها حركات الاصلاح مستلهمة التراث الاسلامي ومستوحية مفاهيم الاسلام، وهو عمل «قضايا اسلامية معاصرة» لا غير .

وبما ان هذه المجلة هي مولود من رحم الحوزة كان من الطبيعي ان يكون اكبر اثر لهذه المجلة في الحوزة العلمية ذاتها، فقد نُجحت المجلة في اعادة الازدهار وتحريك الدورة العقلية والفكرية لطلبة الحوزة، فباتت أحد المصادر التي يتذكرها الطلبة في داخل أروقة الدرس وخارجه .

واذا كانت المجلة تمتاز بما امتازت بها اخواتها النجفيات فهي لم تخالفهن في ميزة العمل الفردي والجهد الشخصي، فنجد الاخ عبد الجبار الرفاعي هو وحده الذي يكدح ويتحمل أعباء مشروعه هذا، مذكراً أيانا بالشهرستاني في مجلة العلم، الصادرة في

عبد اللطيف الحرز □ ٣٦٣

الحوزة العلمية في النجف سنة ١٩١٠ م، تحت حكم «الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد» والتاريخ يعيد نفسه .

ومن هنا اقول لك يا أخي وعزيزي «عبد الجبار» اتمنى ان تدوم هذه المجلة وان لا يكون عمرها قصيراً كأخواتها النجفيات ، فتميز «قضايا اسلامية معاصرة» على اخواتها العراقيات بميزة «البقاء» .

لا اقول لك شيئاً يا عزيزي «الرفاعي» إلا «شكراً لك» وتقبل الله منك هذه «العبادة» واتمنى دوام الموفقية لك ولجميع اخوانك العراقيين الذين تعلموا من عبد الكريم الجزائري ومحمد جواد الجزائري والبالاغي وكاشف الغطاء والخالصي والمظفر ومحمد باقر الصدر ومحمد محمد صادق الصدر، تعلموا كيف تكون «العبادة» وكيف يجب ان نتعامل مع الاسلام .

٢٣ رمضان ١٤٢٠ هـ

قضايا إسلامية معاصرة ... شاهدة على العصر

حسن أحمد العمري*

لقد استطاعت المجلة ومنذ بداياتها أن تتمثل وبكل جدارة فقه الاقتحام وكان الأستاذ عبد الجبار الرفاعي كان يشاطر في ذلك اقبال لاهوري في قوله «لا تحفل بالصيد على الشاطئ، حيث تموت أنعام الحياة، ألقي بنفسك في البحر وكافح الامواج، لان الخلود هو ثمن النضال في المعركة». فمهمة كل مثقف أو مشروع ثقافي اقتحام مساحات جديدة في دائرة الوعي لاستشارة الإمكان الحضاري فيه وإنارته وتحريره. فقلب وجوهر رسالة السماء هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور - من الجمود والتقليد والتبعية إلى الحركة والتجديد والإبداع.

إن من أحسن ما ميّز هذه المجلة أنها كانت تعكس المشهد الثقافي - ندوة مفتوحة حرة - ولم تكن ذات لون أو طيف واحد فمهمة الشهادة على العصر والناس تقتضي الانفتاح والحضور وعدم تجاهل مقولات الآخر وإلا أصبح الإنسان يُحل نفسه محل الأنا والآخر في آن واحد ليقطف ثمار النصر في معركة وهمية ومحسومة النتيجة قبل البدء. وبذلك يكون قد اختار لنفسه طريق الراحة والدعة ليوصل مشروع الأمة الفكري والحضاري إلى حافة الهاوية لتنتحر الأمة وتغادر عالم الشهادة.

ومن النجاحات الهامة التي حققتها المجلة أنها خصصت كل عدد لموضوع مما يجعلها مرجعاً في الموضوع الذي تعالجه فتبعث في القارئ روح التحفّز والرغبة في الاستكشاف

* طالب ماجستير اردني بكلية الالهييات في طهران.

واجترّاح منظّور فكري حضاري خاص؛ ولذلك استطاعت المجلة أن تستقطب خيرة مثقفي ومفكري الامة وتستكتبهم على اختلاف مشاربهم.

واحِب أن أهمس في آذان أولئك الذين تضيق صدورهم وعقولهم بالرأي الآخر مذكراً إياهم أنه لا «أحد» إلاّ الواحد، ومن أراد أن يجعل الناس على رأي أو اعتقاد واحد أحد فإنه بذلك ينازع الله في أحديته ويخالف سننه في خلقه ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾ إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴿هود ١١٨ - ١١٩﴾. ولنا عبرة عظيمة في حوار إبليس مع رب العالمين حين أمره بالسجود لآدم فأبى ومع ذلك لبّى له طلبه ﴿قال أنظرني إلى يوم يبعثون﴾ قال إنك من المنظرين ﴿الاعراف ١٤ - ١٥﴾ مع أن إبليس قد توعّد الله بإغواء بني آدم. فلست أدري لماذا يدعي البعض الغيرة على دين الله أكثر من الله نفسه! فيحاولون أن يجعلوا من الحياة ذات لون واحد ليُحيلوها إلى موات. فإلى أولئك أقول بكل محبة ومودة دعونا نراجع أفكارنا بانفتاح وتراحم ﴿فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة﴾ الانعام ١٥٧.

أما الاستاذ عبد الجبار ... فله مني كشّاب مسلم كل الدعوات بالتوفيق والنجاح وجزاه الله عني وعن شباب هذه الامة كل خير لما أثار لنا - عبر مجلته - من مساحات مظلمة في دائرة وعينا. وكلمة أسديها له من أخ صغير: إن هذه المجلة بدأت بروح منفتحة قائمة على الاستجلاء والنقد فاذا قام الآخرون - بعد استجلائها - بتوجيه انتقاد لها أو لصاحبها فليوسع صدره وعقله وأحسبه كذلك ولا أزكي على الله أحداً.

أخيراً أتمنى على الاستاذ عبد الجبار أن يمدّ السبيل الناجح لنشر المجلة على نطاق أوسع ليطال خيرها كل أنحاء العالم العربي ولتحظى بمكانتها اللائقة بها كمشروع فكري نوعي رائد. كلي أمل أن يجد هذا التمني سبيله للتحقق وفي أقرب وقت.

الأهم من إرادة البدء إرادة الاستمرار

فريدة الرحوتي*

سماحة الشيخ عبد الجبار الرفاعي

إنه لمن دواعي سروري وفي الوقت الذي انقطعت فيه صلتي بالمنابر الفكرية العربية الجادة - نظراً لصعوبة الحصول عليها في ايران - إذا بأصدقاء أوفياء يعرفونني بمجلتكم الغراء «قضايا اسلامية معاصرة» فكانت لي المن والسلوى .

غير أنه من الصعب على المرء الحكم على أي عمل مهما كان نوعه ومهما كان حجمه ، لا سيما إذا كان هذا العمل في حجم اصدار مجلة فكرية تهتم بقضايا الفكر الاسلامي المعاصر ، وليس من الهين على أي قارئ تجشم هذا الامر ، كونه يحتاج إلى كفاءة وحس نقدي جيد ، بيد أنه من الضروري لانجاح أي عمل ودعمه في الاستمرار من ابداء الرأي فيه ، عبر الكلمة الجادة والمسؤولة ، ووعيا مني بهذا الامر سأحاول الاشارة إلى مجموعة من الامور أو الخصائص التي أزعج أن «قضايا اسلامية معاصرة» تمتاز بها ، وهي التي سأعرضها عبر النقاط التالية :

١- زيادة على أن المجلة منبر فكري للتواصل مع مجموعة من أبرز المفكرين والعلماء الاجلاء ومن جنسيات مختلفة ، بعيداً عن أي تحيز وتعصب ، فإنها خطوة جريئة تحاول ربط القارئ بالتحديات التي يواجهها كقارئ مسلم معاصر ، كما ستخلق عنده نوعاً من التوتر المعرفي الذي سيؤدي به حتماً إلى اثاره مجموعة من الاسئلة في ذهنه .

٢- المجلة باهتمامها بقضايا اسلامية معاصرة أتاحت للقارئ العربي المسلم المعاصر الخروج من ذلك التردد الذي أسره ردحا طويلاً من الزمن بين المرجعية القديمة وضرورة الانتماء إلى عالم جديد ومعاصر.

٣- اهتمام «قضايا اسلامية معاصرة» بموضوع اسلامية المعرفة هي دعوة لتدعيم هوية الامة وتثبيت عناصر انتمائها واثراء خصوصياتها، مع التركيز على عدم أسر الفكر الاسلامي في الهوية الثقافية المحلية دون الالتفات الايجابي إلى الحضارات والهويات الثقافية الاخرى، إذ من الثابت تاريخياً أنه من غير المعقول أن تتطور أية حضارة بعيداً عن تلاقحها مع حضارات أخرى، عبر التفاعل الايجابي وجدلية الاخذ والعطاء.

٤- طرح المجلة لقضايا الحقل التراثي المحلي يدخل في اطار النقد الذاتي والموضوعي الذي يصل معه القارئ إلى ادراك وفهم شمولي وتكاملي للتراث.

لعل هذه أهم النقاط التي أردت أن أشير إليها، وفي الأخير وإيماناً مني بمقولة إن الأهم من ارادة البدء ارادة الاستمرار، ندعو الله أن تكون ارادة الاستمرار في هذا العمل أهم من ارادة البدء فيه، وإن كنا لا نشك في الارادة القوية لصاحب هذا المشروع، وفقه الله في عمله هذا وأعانه عليه على الرغم من الصعوبات التي قد تعترضه في ذلك، خاصة إذا أدركنا أن هذا العمل تجربة صعبة وشاقة يصعب طرحها في الزمان والمكان المطروح فيها نظراً لمجموعة من الخصوصيات الزمكانية.

أبحاث قضايا إسلامية معاصرة

تعبر عن جهود تأسيسية

طالب العيداوي*

انه لمن دواعي سروري ان اكتب إيضاحاً عن مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» قد يساهم في ايصال رأي الطلبة الجامعيين وانطباعاتهم حول المجلة، التي كانت ولا زالت تمثل الزاد الفكري الاول والرئيسي للعديد من طلبة البكلوريوس والماجستير والدكتوراه، وفي مختلف الاختصاصات الهندسية والادبية والعلمية الاخرى، وهم يرون في المجلة مستفهمهم - الذي لا اغالي ان قلت الوحيد - في طرح الاشكاليات والهموم الثقافية، ومرجعهم في رفع تلك الاشكاليات، والتعامل معها من خلال اعمال العقل وتفعيله. كما جاء في الاحاديث «تفكر ساعة خير من عبادة سنة» و «العابد بلا تفقه كحمار الطاحونة يدور ولا يبرح».

ولا اُجانب الحقيقة حين أقول: إن المجلة (وكتاب قضايا اسلامية معاصرة) باتت انيسهم في اوقات الفراغ، بل اصبحت تنافس مناهجهم الجامعية وتشغل اكثر اوقاتهم عند صدورها، وهم ينتظرون لكل جديد منها، بما تحتويه من ملفات ساخنة، تعيد الثقة برسالة الاسلام للطلاب الجامعي، بعد ان هددته مظاهر الانبهار بالغرب، من خلال القنوات الاعلامية وما يتدفق عبر الستلايت والانترنت، وهي تقتحم البيوت من غير

* طالب من العراق بكلية الهندسة في جامعة طهران.

استئذان، داعية الجميع للالتحاق بالركب العالمي، من خلال شعارات بارقة، كالعولمة والانفتاح الثقافي والمعلوماتية وغيرها.

لقد أخذت مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» على عاتقها مهمة اولئك المجددين العظام الذين يزخر بهم التاريخ، وانبرت للدفاع عن اصالة الفكر الاسلامي وتدعيمه، في مهمة تجديدية واعية، ومن خلال ادوات معرفية معاصرة، لتستنفض الموروث الاسلامي، داعية للتحفز المعرفي، عبر دراسات ميدانية ومقاربات نقدية، وبلورة اطروحات اسلامية، وقرارات جادة للقضايا الراهنة.

فهي ترفد العقل الاسلامي، وتعمل على تدعيم الفكر الاسلامي، وتاصيل المفاهيم التي أصابها الوهن والضعف بفعل عوامل عديدة، وتحاول ازالة الصدا الذي ترسب على العقل الاسلامي، وتزيل الشحوم العالقة على جسد التراث المترهل، من خلال اضافات لحقت به، ليست من الاسلام بشيء، وانما دخلت إليه مع الوافدين على الاسلام، والمرتبطة بموروثهم الحضاري الخاص.

ولا يخفى علينا ما كان للأسرائليات من تأثير في علوم التفسير وغيرها من العلوم الاسلامية، بنحو أدت بالنتيجة الى الخلط بين ما هو ثابت وما هو متحول، وما هو جزئي وما هو كلي، وما هو اصيل وما هو مستحدث، بالرغم من تعامل الاسلام مع الديانة اليهودية باحترام، مصنفاً إياها ضمن رسالات السماء، فكيف بالديانات الاخرى التي لم تدرج ضمن ذلك التصنيف.

وقد استطاعت مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» ان تمنح للشباب المسلم عزته وثقته بنفسه في اعادة وجوده الحضاري، وترسيخ «الانا» في مقابل «الآخر»، فحاورت «الآخر» واستكتبته وأصغت إلى مقولاته، كما نشرت المقولات المواجهة له، بغية الامام بتمام أبعاد القضية المطروحة للنقاش والفهم.

ولعل أهم ما يميز هذه المجلة انها تجاوزت التحجر والجمود الفكري والضبابية والابهام، الهادف الى عزل الدين عن المجتمع، وصب العلوم الاسلامية في قوالب نظرية تجريدية، وتحديد العلاقات المجتمعية ضمن أطر قانونية صارمة، داعية الى تسطيح الوعي وتهميشه، متناسية ان رسالة السماء هي تنويع للتلاحم والتواصل والرافة، وان شرعة القرآن هي شرعة «التخفيف والرحمة» وليست شرعة

«الأصر والأغلال»، فازدادت الهوة بين المفاهيم المجردة وبين الواقع المعاش، فكان للمجلة دور الريادة في مزج الدين بالديانين والاسلام بالمسلمين، معتبرة ان الفقه علم اجتماعي اسلامي، فدرسته مقاصدياً وتعليلياً، وميزت الفقه التنظيري عن الفقه التطبيقي، واضفت صبغة العصرية وطرحت الفكر الاسلامي العملي، وترفعت عن الترف الفكري، ودخلت حيز الاشكالية، ومزجت الأصالة بالمعاصرة، وحددت الثابت والمتحول، وأجالت العقل بالنقل، فكانت لها قراءتها الجديدة التي تجمع بين قراءة الماضي بما هو موروث ومتطلبات العصر ومقتضيات الزمان، بأسلوب منهجي ومعرفي يعتمد على التحليل والتركيب.

كما ويمكن اعتبار بعض أبحاث المجلة جهداً تأصيلياً أو تأسيسياً قائماً بذاته، أو هو استئناف لجهود تأصيلية حُددت معالمها وإتسعت آفاقها، ودعوة الى ترسيخ الجهود التأسيسية للعديد من المشاريع المهمة، والتي لم تسعفها ادوات عصرها في الاستنهاض ومقاربة الواقع.

وأرجو هنا ان اسجل ملاحظة على المجلة، وهي تكرار عناوين المشاركين في المجلة من مفكرين وكتاب، بعضهم يُعد بلا شك من الطراز الاول من المفكرين والمثقفين الاسلاميين، وهم اكثر دراية «بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر» وأكثر وعياً بالاشكاليات الراهنة، ولكن كل ذلك قد يؤدي الى رتابة ربما تجعل من (النخبة) الاستاذ (المُلقي) ومن (المسلم المعاصر) التلميذ (المتلقي) دوماً وأبداً، فتصبح رسالتها من النخبة واليهم، وبذلك تكون المجلة قد عملت على النقيض من اهدافها «خلق مناخ ثقافي يضحج بالمناقشات وتشيع فيه روح الحوار كما نتحرر من الحالة السكونية المحنطة».

وللانتقال إلى مفهوم الصيرورة مقابل التكرار والسكونية، والقفز من حالة النخبة الى الحالة الجماهيرية العامة، نتمنى على المجلة استكتاب ذوي الرأي وتشجيعهم، وذلك من خلال:

أولاً: الاعلان عن اكثر من محور مستقبلي، حتى يتسنى للغير المشاركة.

ثانياً: فتح أبواب جديدة في المجلة، تستقبل الأعلام الواعدة.

ثالثاً: تشجيع العنصر النسوي، وخاصة في المواضيع التي تبحث في قضايا المرأة.

فمن الملاحظ غياب القلم النسوي وغياب الملفات النسوية (بإستثناء دراستي الشيخ حسن الترابي والأستاذ زكي الميلاد في العدد الخامس)، فالغاء دور المرأة أو تهمة شها، هو بلا شك تهمة شها لنصف المجتمع، ان لم يكن ارباكه بأكمله، باعتبار المجتمع وحدة متكاملة.

اقول قولي هذا وأحيله الى الأستاذ الرفاعي، فهو على دراية تامة بالأمور ومعوقاتها، ويعرف الاصح والانسب، فلا اشك بمدى اخلاص الأستاذ الرفاعي وحرقة على الدين، وهو منذ عرفته قبل سنوات يتحرق لارواء المشاريع التنويرية، ويعيش هموم الآخرين متناسياً لهمومه وآلامه، أثراً على نفسه، يصل الليل بالنهار، من اجل انجاح هكذا مشاريع، رغم شجون المهجر، متجاوزاً ومترفعاً عن الكثير بذات رسالية.

فمني ومن كل الطلبة، الذين عرفوا الأستاذ الرفاعي من خلال المجلة، نرفق مع طيات هذه الاوراق دعاءنا له بالموفقية والنجاح، وللمجلة مزيداً من الازدهار والاستمرارية.

استطاعت قضايا إسلامية معاصرة الخروج من دائرة الممنوع

عبد الرحيم الموسوي*

أظن أن طلب الشيخ الرفاعي في الكتابة عن تجربة هي أكبر مني بعمقها، قد تكون مهمة بسيطة اذا قيست كعمل ثقافي في ظاهرها ولكنها ثقيلة في مسؤوليتها، ولا أظن طلب الاستاذ الرفاعي يندرج في خانة طلب المديح وتدييح مقالات ثناء، وإنما محاولة تستبطن الهدف التربوي في نفسي، لتمتد أكثر من تقييم للتجربة واستقصاء آثارها ونتائجها في نفوس المتعطين للوعي، وهو مما يجعلني أقف حائراً من أي أغوارها أشرع. لا بد من القول: ان الشيخ الجليل الرفاعي أحيأ في ذاكرتي صورة أيام تشكل الوعي الاسلامي الحديث في العراق الذي أطلقه الشيخ محمد جواد الجزائري والشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ هبة الدين الشهرستاني والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ المظفر والشهيد الصدر.

منذ الخطوة الاولى في متدى النشر ومجلة الاضواء التي حولها الشهيد الصدر الى محور تفاعل ثقافي، شاء أن يحمل الوعي الاسلامي الخارج من دائرة الحوزة الى كافة شرائح المجتمع، ويفتح على متطلبات المرحلة، مستخلصاً من الجو الثقافي الراكد والجمود الفكري السائد آنذاك مفردات مضيئة وطاقات جديدة خلاقة، تتطلع لمستقبل أفضل، دون ان يتقاطع أو يتصادم مع ركائز ذلك الجمود أو مخلفاته.

ولكن بعد أن واجه ذلك التيار وذلك الجيل مصاعب وأحداثاً قد عرضته لكثير من الخسائر، الا أن الخسارة الكبرى تكمن في قمع النمو الطبيعي للفكر المتطلع والجديد،

ولذلك ظل يتحرك في إطار مؤسسات ثقافية مؤجلة، اضطر ان يستجيب لارادتها، بفعل الظروف القاهرة والمعادلات الصعبة، مما أدى الى ظهور حالة فكرية سقيمة خاملة، فأصبحنا نجتز ما انجز في تلك الفترة الاولى، دون اضافة وابداع، وانطفأت جذوة التجديد والنقد والانفتاح، وسادت فكرة التقديس والمديح.

فجاءت قضايا اسلامية معاصرة كقفزة مؤسسة، تبذر البذرة لنشوء تيار يستمع للفكر الاخر ويحاور بثقة وشفافية. وتكون المحور الرئيسي لمشروع هو أكبر من مجلة أو سلسلة، بما تركه من آثار في نفوس قرائها. ولا اظن أن أبرز مميزاته هو قيامه بطرح لغة جديدة تعزز الثقة بالنفس والتجرد العلمي فقط، وانما الاخلاص الذي يتابع به الشيخ حيثيات مشروعه، فقد أثر في نفسي كثيراً واعطائي زخماً عاطفياً ضخماً عندما رأيت الشيخ يرزم مكتبته الخاصة ويعرضها للبيع، لا لشيء الا ليستمر هذا المشروع الذي تعلقت به آمال آخرين.

ولا اعتقد أنني ابالغ اذا قلت: إن قضايا اسلامية معاصرة استطاعت الخروج من دائرة الممنوع، لتطرق اجواء لها تأثيرها الفعال ليس على الساحة الاسلامية العراقية فقط، وانما تجاوزتها مذكرة بوعي المسلم العراقي ورؤيته الاصيلية الخاصة، يحدوها في ذلك البحث عن الحقيقة والكلمة الصادقة، وتعاملها الموضوعي غير المؤدلج مع الفكر الآخر، لتلمس حلول وبدائل أصيلة ومعاصرة.

ان المتتبع لاعداد قضايا اسلامية معاصرة لابد أن يتوقف عند نقطة مهمة بقيت غائبة عن الساحة الفكرية الاسلامية، وهي عدم الاطلاع على مسار الفكر التحديثي الاسلامي في ايران، وما استطاع انجازه في هذا المضمار، ليضيف عنصر قوة آخر، ليس للمجلة فحسب وانما للفكر الاسلامي المتجدد، وليشارك في إثراء الساحة وتنوعها، مما يُبشر بفرص نجاح أكبر.

فاذا كان هذا السياق للمجلة في تقديري يشكل مرحلة أولى من خطواتها في اثاره أكبر قدر ممكن من استفهامات وتساؤلات ومطارحات فكرية أقرب للحياة منها للمؤدلج، أمل أن تشكل المرحلة المقبلة من عمل المجلة واسهامات الناشطين فيها في تبلور وتعمق مناقشة مجريات الساحة برؤية اسلامية بعيدة عن الانغلاق، في الوقت الذي قد أعدت أقلاماً شابة وحيوية تحاكي الواقع وترشده.

ولا يسعني في النهاية إلا أن أؤمن النجاح الذي استطاعت المجلة وسلسلتها تحقيقه على طريق نشر الوعي الاسلامي المعاصر.

نتمنى على المجلة الانفتاح على الآخر والتوغل في غابة الاسئلة أكثر وأكثر

هاجر القحطاني*

في نهاية هذا القرن، قرن التكنولوجيا وثورة الاتصالات وثورة المعلومات، ولا ننسى، عصر الاعلام؛ قد يكون من المجدد للتجربة الاسلامية أن تراجع نفسها، وأقصد هنا، تجربة الاصلاح الديني، منذ بواكيرها متمثلة بالعلامة السيد جمال الدين الافغاني ومجايليه وصولا الى متابعتها على يد علماء الدين الثوار كالامام الخميني، والامام محمد باقر الصدر.

اذ يطرح المسلمون الذين وجدوا أنفسهم يمحون في عصر لم ينتجوا أساليبه ولم يشاركوا في صنع سماته الا فيماندر، يطرحون سؤالاً قد لا يجد اجابته الحاسمة قريباً، وهو كيف يمكن للاسلام بمفاهيمه الثابتة، وتعاليمه، وقيمه أن يواكب العصر، أو يسبقه، أو يشارك فيه؟

وهل على المسلمين وعلماء المسلمين خاصة، نقض الغبار عن أفكار أجيال سبقت وتروجها على انها الحل، كما يحدث غالباً، أم على مسلمي هذا العصر انتاج فكرهم هم، بما يقرب الدين من الحياة اليومية، وبما يرفع الانسان العادي الى سمو الدين؟

* صحافية وقاصة عراقية، مندوبة مجلة قضايا اسلامية معاصرة في لندن.

تنطرح هذه الاسئلة عادة، حين يكون هنالك ما يثير طرحها، ومجلتكم الغراء «قضايا اسلامية معاصرة» أدارت المفتاح في باب واسع عريض ينفتح على كل هذه الهموم، ويخفي آلاما، وآلاما يدور في دواستها المسلمون المعاصرون في كل مكان.

اذن لا غرابة أن تكون اسمها مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» ولعل أول ما يتبادر الى الذهن عند قراءة العنوان تساؤل عن معنى معاصرة، وعلى ماذا تنسحب، فهل هي تتحدث عن الاسئلة الشائكة التي تظلل حياتنا الفكرية المعاصرة، أم هي عن مفاهيم الاسلام الثابتة ومحاولة تفسيرها عصريا؟

لكن المجلة بزّت السؤال نفسه، والطموح نفسه، فاذا بها تقرن السؤال العصري الملح بالمعلومة العلمية الاكاديمية البحتة، بالبحث المعاصر.

وقد لا نبالغ اذا ارتقينا بمضمونها، واحتفلنا به كل هذا الاحتفال، فهي مجددة، وهي ثائرة، وهي ثرة خرجت بعلوم الدين، من غرف الطلاب والاساتذة، وحجرات المراقدين، الى الهواء الطلق، الى الناس، الى الشارع، الى الطالب المنهمك في العلوم الحديثة، لتجبره على التراجع عن فخره بما يعرف وتضطره لاعادة طرح اسئلته.

وربما أيضا، لسيدة المنزل المهتمة بعلوم الدين وأعييتها الكلمات والمصطلحات الصعبة في كتب «الاولين» وتفسيرات «اللاحقين».

قد تكون المجلة خلصت نفسها من كثير من الوزن الزائد، وأعادت للعلم رشاقته وخفته بعيدا عن دسم فائض يتعب العين والعقل معا، لكن يبقى هناك دائما، ما ينقص للوصول الى التكامل، وما يستجد كل يوم.

لن نثقل على مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» بأحلامنا، لكننا نتمنى لها، وإن في زمن آخر وظرف آخر، أن تستفيد من خدمة وسائل الاعلام الحديثة في اخراجها وتوزيعها خاصة.

هذا فقط - على ما أظن - ما ينقص المجلة، لتقتحم بيوتا اكثر، وتنتفع على عقول

اكثر.

ورغم ان حال المسلمين الثقافي لا يشجع ولا يدعم فكرا، لكن لتكن هذه هي الخطوة الاولى في طريق الالف ميل.

بقي أن نتمنى على المجلة الانفتاح على الآخر من خلاله ومن نافذته، والتوغل في غابة الاسئلة اكثر واكثر، فالسؤال هو الحاجة الآن.

الفكر الاسلامي لازال حياً مبدعاً

الشيخ أبو شريف العراقي*

عندما لا يخاف الرجال من الفشل، وعندما يقفون امام قسوة الظروف وظلمها، فإنهم حتماً يحملون في داخلهم قوة واردة لا تقهر.

وانا اعتقد أن الظروف لم تكن قاسية وظالمة كما كانت على العراقيين، حتى بلغ من قسوتها وظلمها انها ارادت ان تجعل منهم رقيقاً في ارضهم وعبيداً خارجها.

وفي المهجر اخذت تشدد حولهم وتطوقهم بصورة مؤلمة، بنحو غدت سماؤهم بلا شمس، وكأنها تخلت عنهم منذ زمن بعيد، حتى وقفوا على عتبة منازل الذين وهبوا حياتهم وشبابهم من أجلهم؛ لكي يجودوا عليهم بما يحقق انسانياتهم ويصون كرامتهم.

في وسط هذا الركام الهائل من الآلام والعذابات، وفي زمن الحصار الفكري والاستحمار السياسي، تطل علينا شمس «قضايا اسلامية معاصرة» مشرقة، معلنة ان الانسان العراقي لا يقهر، وان الفكر الاسلامي في العراق لازال حياً مبدعاً، فكانت كالنبع على قارعة الطريق يرده الظماء فيروون ظمأهم.

وبكفيني فخراً أنني كنت أول من ادخلها ارض الحضارات وبلد الخוזات ... العراق. مجيباً عن اسئلة واستفسارات بعض العراقيين، عن رئيس تحريرها وهويته، قائلاً: إنه ابن دجلة والفرات، الذي تنفس عذوبة غابات النخيل الباسقة، وذاق ملحوحة عرق الكدح في أرض الرافدين. متباهياً بأنه استاذي وصديقي «ابو محمد الرفاعي».

فتحية الى رئيس تحريرها استاذنا الحاج الشيخ عبد الجبار الرفاعي، والى كل الاخوة العاملين فيها. والسلام.

المجلة موسوعة فكرية في طريقها الى التكامل

وفاء حسن*

عندما نقرأ التاريخ تستوقفنا الظاهرة الرسالية، فمهمة الرسل تتمثل في طرح المبادئ السامية التي أكد عليها الباري في كتبه المنزلة على الانبياء، للارتفاع بالانسان من حالته البهيمية الى حالته السامية، في كونه اشرف المخلوقات ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾ فحمل الامانة وكان اهلاً لذلك، وأقام الحضارات المتعددة، لكنه كان من جانب آخر ﴿ظُلُوماً جهولاً﴾ فخان الامانة مرات ومرات وحوّرها وازاد وانقص، فكانت مهمة الرسل الثانية، هي التذكير ورأب الصدع وايجاد الحلول الناجعة، بالاستناد على الموروث ومراعاة حالة العصر، فقاموا باحياء المفهوم الالهي بما يناسب حالة العصر الثاني للرسول التالي.

لذلك لم يكتف الخالق برسول واحد يرسله اول الخليقة، ليكون مهيمناً وشارحاً لكل التطورات المجتمعية، لذلك تعدد الرسل، وتنوع الكتاب، واختلفت اساليب الخطاب، لكن اكدت كل الديانات واتفق كل الرسل على هدفهم الاوحد، الا وهو ربط المخلوق بالخالق وتنظيم الحياة الاجتماعية وفق تعاليم تحفظ للانسان عزته وكرامته. ولم يقاطع رسول رسولاً تقدمه أو عارضه، بل أكد الجميع على هدف واحد، وبأدوار مختلفة.

* طالبة من العراق بكلية الهندسة في جامعة طهران.

وتعددت اساليب الخطاب الالهي في الدورات التاريخية، فكان أولاً الخطاب العائلي المتمثل بآدم عليه السلام، عندما كانت المتطلبات عائلية، ثم توالى البعثات الرسالية وصولاً لبعثة موسى عليه السلام، فامتاز الخطاب بكونه خطاباً قليلاً أو حصرياً متمثلاً ببني اسرائيل في مقابل قوم فرعون، ثم جاء الخطاب الحمدي الخاتمي فكان خطاباً عالمياً، وهو خطاب حضاري في مقابل الحضارات القائمة آنذاك، ليكون الاسلام مهيمناً على الدين كله ومصدقاً لما قبله.

وتخللت تلك الخطابات العديد من النداءات التجديدية والتقويمية والتواصلية، فكان الانبياء المبشرين والمندرين ﴿مبشراً ونذيراً﴾ وكان الدعاة ﴿داعياً إلى الله﴾. وكانت مهمتهم شاقة في استئصال حالة الجمود وقلب الواقع الفاسد وتغييره لمسيرة الحالة الجديدة التي ينادي بها الانبياء والمرسلون، وكانت المعاناة على قدر المسؤولية وضخامة الاحداث، لذلك قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أودى نبي بمثل ما أوديت»، وبمزيد من الصبر وكثير من المجاهدة والاتكال على العزيز الحكيم والجرأة والاقدام واقتحام المنوع، كان للانبياء ما أرادوا.

وبعد انقطاع الوحي وختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، كانت هناك قنوات أخرى ارادها الله تعالى ان تديم الحالة الرسالية، فانبرى الاصلاحيون والمجددون لذلك، وكانت معاناتهم رسالية، فأطل علينا الافغاني والثائني وكاشف الغطاء والشهرستاني والامين والمظفر والشهيد الصدر في مشاريع تجديدية احيائية اصلاحية، وكانت «العروة الوثقى» و«الاضواء» وغيرها، ثم هاهي «قضايا اسلامية معاصرة» تخرج من دار الارقم بن ابي الارقم، لتصدع بما تؤمر ولها ﴿في رسول الله اسوة حسنة﴾ ولتلتحق بركب الاصلاح وتكمل المشوار، وليتمازج نتاجها مع نتاج رواد الاصلاح، لتقدم للأمة الاسلامية الازدهار والثبات والدفع الى الامام، وتوقظها من سبات السنين وتراكمات التاريخ.

لقد استطاعت المجلة ان تستنطق الموروث ببيان الحاضر، وضمن أطر معرفية أصيلة ومعاصرة، بعيدة عن التدايعات المزاجية، التي قد يفهم منها حالات تغريبية أو الخروج عن الحالة الاسلامية.

فقضايا اسلامية معاصرة اتسمت بتعدد اساليب الخطاب، من خلال ابحاث واصدارات فكرية مشعة، ورؤى تمتاز بالشمولية، انصهرت جميعها في بوتقة واحدة

داخل صفحات المجلة، وهي من خلال تناولها لمحور محدد في كل عدد استطاعت اشباع ذلك المحور ودراسته وتناوله من مختلف الجوانب واستيعاب الاشكاليات، فعدت كأنها كتاب مرجعي كانت تفتقره المكتبة الاسلامية.

لكنني كنت اتمنى ان يفرد رئيس التحرير الاستاذ عبيد الجبار الرفاعي ملفات العدد الخامس «الفكر الاسلامي المعاصر: قضايا اشكالية» كلاً في عدد منفصل عن الآخر، لما للمواضيع المطروحة من اهمية بالغة في نظري، خصوصاً ملف المرأة وملف الغرب. كما اتمنى معالجة غياب القلم النسوي، اما من خلال الاستكتاب أو التشجيع أو الانفتاح على الاقلام النسوية الاسلامية والشبابية الجديدة، وان كانت متلكئة أول أمرها.

وأحب ان انوه بأن المجلة قد أعلنت بأنها «تهتم بالآخر المختلف، وتحرص على محاورته واستكتاب» لكن الملاحظ ان اكثر المحاورات التي تمت ليست مع الآخر المختلف، وانما كانت مع «الانا» وهي محاورة أو قراءة لم ولن تكون تامة حتى يتم محاورة الآخر مباشرة، كيما تتوفر على معرفة آخر نتاجاته الفكرية ونقف على حقيقة طرحه للأمر.

وفي الختام نتمنى للمجلة، والتي يمكن تصنيفها على انها (موسوعة فكرية في طريقها للتكامل عند اصدار كل عدد جديد منها) نتمنى لها الدوام ولرئيس تحريرها السداد والموفقية

والله من وراء القصد.

قضايا اسلامية معاصرة

مشروع لنشر الوعي الاسلامي الاصيل والمعاصر

خليل العصامي*

ان التقدم الذي احرزه الانسان على امتداد حياته الاجتماعية قام على دعامين، احدهما الوعي والاستنارة والتفتح العقلي، والاخرى هي النهوض والانتفاض على الواقع المرير، والثانية منهما يتوقف نجاحها على مدى توفر الاولى.

ومن الطبيعي ان هاتين الظاهرتين لا تُحرزان بسهولة ولا تاتيان تلقائياً بل لابد من جهود وتضحيات وعمل دؤوب يخترق الحواجز التي تقف بوجه اي محاولة لتغيير الواقع القائم؛ وذلك لان لكل واقع جهات وبؤراً تتفجع منه وتكرّسه لصالحها، وهي تسعى من غير شك وبدافع غريزي لمقاومة اي تحرك ترى فيه تهديداً لمصالحها. وليس اذكّ على هذه الظاهرة من دعوات الانبياء والصالحين والمصلحين وما واجهته من عدوان وقمع وظلم وتشويه، يستهدف اول ما يستهدف وادها في مهدها، او الاجهاز عليها في اول ايام حياتها.

ومهمة نشر الوعي وحركة الاصلاح في العالم الاسلامي لها جذور عريقة تمتد الى العقود الاولى من ظهور الاسلام. وفي الوقت الحاضر هناك جهات ومراكز متعددة من ربوع امتنا يدفعها حرصها وغيبتها الدينية إلى العمل من اجل تنوير عقول المسلمين وجلائها مما تراكم عليها من غبار عهود الانحطاط والتخلف.

ولا اجد نفسي مبالغاً لو قلت: ان مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» تمثل اليوم مشروعاً لنشر الوعي المعاصر الاصيل، وتبدو في بعض معالمها وكأنها امتداد لمشاريع تنوير ولاصدارات فكرية مشبعة، ومضت في عهود قريبة وانارت الاجواء وسلطت الاضواء على عوامل التخلف التي يعود معظمها الى طبيعة نظرة الانسان المسلم الى الشريعة واحكامها.

والحقيقة هي ان «مجلة قضايا اسلامية معاصرة» - كما يشهد لها الواقع، وتؤيده اصداء وقعها هنا وهناك - بادرة طيبة هدفها تقديم فهم أرحب ورؤية أوسع واستلهام عصري لحقائق الدين، وللانعتاق من القوالب الهشة والاطر الضيقة في النظرة الى الشريعة.

هذه المجلة مشروع حيوي يجدر بكل مسلم حريص ومؤمن واعٍ معاضدته والثناء على الجهود التي ازهرت عنها مثل هذه الدورية، واذا كانت المجلة حصيلة جهد فردي، فلا بد ان يكون الثناء مضاعفاً ليتناسب مع حجم الجهد ومع الشجاعة النفسية التي تجعل رئيس تحريرها الاستاذ عبد الجبار الرفاعي ينزل الى الساحة وترأ، ويصدر مثل هذه المجلة في اجواء لا ترحب كثيراً بمشاريع التنوير والتوعية للأسباب المذكورة آنفاً.

واذا كان لا بد من كلمة ناقدة، فهي في استشراف المستقبل بما يبعث في النفس هواجساً توحى بان المجلة - حتى وان استمر صدورها - ستبقى حبيسة الفكرة التي من أجلها أنشئت ولها كرسى، وتظل محكومة بنهجها وبعنوانها في معالجة القضايا الاسلامية المعاصرة، ولن يتسنى لها الانطلاق خارج المدار الذي تسير عليه.

وليس بوسعي إلا ان ادعو للاستاذ الرفاعي بالموقفية، ولجلته بالازدهار والديمومة.

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١-٢
- الفكر العربي المعاصر : مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر : قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه
- مقاصد الشريعة ١-٣

ملف العدد القادم

قراءات في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- ١- اشراقات الفلسفة السياسية - كامل الهاشمي
- ٢- الاجتهاد والتجديد - ابراهيم العبادي
- ٣- منهج الامام في التفسير - عبد السلام زين العابدين
- ٤- مناهج التجديد - اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
- ٥- مدخل الى فلسفة الفقه - مهدي مهريزي
- ٦- مدخل الى علم الكلام الجديد - محمد مجتهد شبستري
- ٧- جدل التراث والعصر - عبد الجبار الرفاعي
- ٨- المدرسة التفكيكية - محمد رضا حكيمي
- ٩- الامام السجاد - حسين باقر
- ١٠- في اشكالية الاسلام والحداثة - عادل عبد المهدي
- ١١- اسلامية المعرفة - اسماعيل الفاروقي
- ١٢- اصلاح الفكر الاسلامي - طه جابر العلواني
- ١٣- جداليات الفكر الاسلامي المعاصر - ابراهيم العبادي
- ١٤- فقه التحيز - عبد الوهاب المسيري
- ١٥- أسلمة الذات - كامل الهاشمي
- ١٦- نظرية العلم في القرآن - غالب حسن
- ١٧- القسط والعدل - محمد رضا حكيمي واخويه
- ١٨- اسلامية المعرفة - طه جابر العلواني
- ١٩- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة - عبد الجبار الرفاعي
- ٢٠- قضايا التجديد - حسن الترابي
- ٢١- نزعة التغريب - جلال آل احمد
- ٢٢- الدستور والبرلمان - جعفر عبدالرزاق
- ٢٣- الفكر الإسلامي - زكي الميلاد
- ٢٤- علم الاستغراب - حسن حنفي



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور محمد عبد الرحمن محمد

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة