

نظرية الطوفي والفكر الإمامي

يحيى محمد

يعدّ نجم الدين الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) أول من تجرأ على توسعة حجية المصلحة وبسطها إلى الحد الذي أجاز من خلالها تغيير حكم النص، كما في رسالته المسماة (في رعاية المصلحة). وقد استند في ذلك إلى توظيف المنطلقات المعتمدة في إثبات المصلحة والاستحسان. وهي المنطلقات التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة، كتلك التي وظّف لها الشاطبي - فيما بعد - الدليل الاستقرائي، كما عرفنا سابقاً.

لكن الملاحظة التي تسترعي الانتباه هي أن نظرية الشاطبي رغم ما لها من أهمية وقيمة، لإعتمادها على المنطق الاستقرائي، لم تستطع أن تستكشف الجديد مثلما سبق إليه الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص. إذ يفترض أن الوعي بالدليل الاستقرائي يدفع الباحث لإستكشاف ما يمكن أن تمتد إليه يده، خلافاً لما لو كانت ممارسة هذا الدليل من غير وعي كما هو حال الطريقة التلقائية التي اعتمدها الطوفي في استكشافه الجديد. مما يعني أن الطوفي قد توصل إلى ما لم يتوصل إليه الشاطبي فيما بعد.

فرغم سبق الزماني وعدم الوعي بالدليل الاستقرائي كانت نظرية الطوفي أكمل مضموناً مما عليه نظرية الشاطبي، وأن هذه الأخيرة كانت مقطوعة الصلة بالأولى. بل يمكن القول إن المضمون المعرفي لنظرية الطوفي بلغ حداً لم يصل إليه تاريخ الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا. والطوفي كان يعي ذلك حينما صرح بجدة نظريته وانها أبلغ من طريقة الإمام مالك في الإستصلاح، لأخذه بالمصلحة حتى ولو خالفت نصاً أو إجماعاً.

ويؤسف من أن البناء الذي أسسه 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 أو من الفقهاء أنفسهم، بل واتهم على آرائه الجريئة في المصلحة ونقد بعض كبار الصحابة بالتشيع^[1].

النتاج التراثي ونظرية الطوفي

يمكن اعتبار نظرية الطوفي نتاجاً طبيعياً للتطور الذي أفضى إليه الفقه الإسلامي عبر مراحل التاريخ، وذلك لعدد من المبررات التراثية التي سبقتها ووجدها الطوفي حاضرة أمامه، فضلاً

عما لفت إليه النظر في العودة إلى تحليل القضية من زاوية ما أمدته الشريعة الإسلامية من نصوص. فمن حيث المبررات التراثية التي تنسجم مع نظريته نلاحظ ما يلي:

1- لعل من المدارك التراثية الهامة التي قد ساهمت في إلفات نظر الطوفي هو نظرية الإستحسان للمالكية القائمة على تخصيص النصوص بالمصلحة كما سبق ان بينا، وإن لم يوظف الطوفي ذلك في رسالته. حيث ان هذا التخصيص يعبر عن ترجيح المصلحة على عموم النص. فهو وإن لم يشمل النص بكامله إلا أن المناط واحد، كما عرفنا من قبل.

2- لقد سبق للغزالي ان أجاز ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع فيما لو تعارضا، معتبراً هذا الترجيح أو التخصيص لا يتم الا طبقاً لثلاثة شروط؛ هي ضرورة المصلحة وقطعيتها وكليتها.

ونظرية الغزالي هذه وان لم تكن من حيث المضمون جديدة في الموضوع؛ لكن قبولها لجواز ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع - ولو ضمن شروط - يجعل نظرية ترجيح المصلحة على حكم النص مفتوحة من حيث الأصل دون أن تكون ممنوعة، أو مرفوضة جملةً وتفصيلاً، إذ تصبح الاشكالية محددة بالشروط والقيود فحسب.

3- لا شك ان قواعد فقهية من أمثال (الضرورات تبيح المحظورات) و(الحاجة تنزل منزلة الضرورة) و(المشقة تبعث على التيسير) وما إليها؛ يمكن ان تعد من الموجهات التي ساهمت في إلفات نظر الطوفي إلى صحة حجية ترجيح المصلحة واعتبارها أقوى من حكم النص والاجماع.

فهذه القواعد التي تُقدم فيها المصلحة على حكم النص؛ تسند النظرية الجديدة وتنسجم معها، لكن مع ملاحظة ان لتلك القواعد خصوصية تتمثل في اشتراط وقوع الضرر البالغ، بينما في دليل المصلحة ثمة نوع من التعميم يشمل الحالات التي لم تبلغ حد الضرورة والحاجة، حتى وإن وقع فيها نوع من الضرر، لا سيما وأن الطوفي يرى أن المصلحة نقيض الضرر بلا واسطة، فحيث تكون المصلحة ينتفي الضرر، وحيث تنتفي المصلحة يتحقق الضرر.

4- كذلك ما توصل إليه الفقهاء من ان الشرع موضوع لتحقيق مصالح الإنسان كمقصد أساس تدل عليه مختلف الأحكام الشرعية في جميع أبواب الفقه، سواء كانت المصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وهي التي أخذت من الشاطبي جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات) والتي سخر لها منهجه المميز في الاستقراء، كما عرفنا سابقاً.

والطوفي في هذه النقطة يتبع ذات السلوك من التركيز على المعنى الذي توصل إليه الفقهاء من ان مراعاة المصلحة هي المقصد الذي تلجأ إليه الشريعة في جميع أحكامها.

5- هناك عدد من المواقف والمقالات التي أطلقها الفقهاء مما يتسق ونظرية الطوفي، منها مقالة تأثير الزمان والمكان على تغيير الأحكام، أو قول بعضهم: «إن الأحكام تتغير بتغير الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة»^[2]. ومثل ذلك تبني الفقهاء أحياناً بعض الفتاوى التي تختلف كلياً عن أحكام النصوص بدعوى أن هذه الأخيرة كانت تعالج وضعاً خاصاً ضمن ظروف معينة لا يليق تمديدها عبر الزمان والمكان. كذلك مقالتهم في جواز تشريع ولي الأمر ما يناسب اعتبارات المصلحة حتى ولو اختلف في ذلك عن السياسة النبوية لتغير الظروف. والأهم من ذلك هو أن الفقهاء تقبلوا العديد من الأحكام الاجتهادية لبعض الصحابة وتوارثوها رغم أنها كانت تغييراً لأحكام بعض النصوص الصريحة بأعذار مختلفة.. فكل ذلك ينسجم مع نظرية الطوفي ويجعلها غير بعيدة عن العقل الفقهي ومنطقه الإسلامي.

هكذا نخلص إلى أن نظرية الطوفي لها ما يبررها بحسب المقالات والنتائج التي أحدثها الفقه خلال مراحل تطوره عبر العصور. فمن جانب لا ينكر أغلب العلماء ترجيح المصلحة على النص والاجماع في بعض الحالات، كتلك المقيمة بالمصلحة الضرورية. كما يتفقون على أن المصلحة هي المقصد الأساس الذي تبتغيه الشريعة من وراء أحكامها، سواء على نحو المصلحة الضرورية أو الحاجة أو الكمالية. كما إن بعض المذاهب أجازت ترجيح المصلحة على عموم النص وتقديمها عليه، كالذي ذهب إليه المالكية. ناهيك عن سائر القواعد والأعمال الفقهية التي أجازت تغيير العديد من أحكام النص. فبإضافة هذه الأمور بعضها إلى بعض تصبح النتيجة التي جاء بها الطوفي ليست جديدة كل الجدة، وإنما نجد بذورها وجذورها عند تلك المنطلقات التراثية التي زخر بها العقل الفقهي. ولولاها لكان من الصعب تصور أن يكون لهذا الفقيه الحنبلي من القدرة والجرأة على أن يصل لمثل ما وصل إليه من نتيجة.

أدلة نظرية الطوفي

أما الأدلة الفعلية التي لجأ إليها الطوفي فيمكن تقسيمها إلى ما يلي:

1- إكثار الطوفي من الأمثلة الشرعية التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة واعتبارها من المقاصد في قبال أحكام الوسيلة. وهو بهذا قد اتبع الطريقة الاستقرائية في تتبع النصوص الوافرة التي تثبت مراعاة الشرع للمصلحة، ليستخلص النتيجة المنطقية القائلة بوجوب تقديم المقاصد على الوسائل، وبالتالي تقديم المصلحة على سائر الأحكام والنصوص والاجماع عند التعارض.

وبعبارة أخرى، إنه لما كانت المصلحة هي المقصودة وإن النص والاجماع وسائر الأدلة والامارات الشرعية هي وسائل لتحقيق هذه المصلحة؛ لذا وجب تقديم هذه الأخيرة عليها عند التعارض. فعنده إن الاجماع أقوى من النص، وإن المصلحة أقوى من الاجماع، لذا فالأولى أن تكون المصلحة أقوى من النص.

2- تقديم الطوفي لأمثلة عديدة حاول من خلالها أن يبين كيف أن الشرع من جانب، والصحابة

من جانب آخر، رجحوا العديد من المصالح على أحكام النص، بل وعلى الإجماع أيضاً، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم تبلور هذا المصدر التشريعي عند الصحابة. كما إن الأمثلة التي ذكرها في رسالته ليست كلها تدل على ترجيح المصلحة، وهي كالتالي:

رغم ان الصحابة أجمعوا على جواز التيمم للمرض وعدم الماء، إلا أن ابن مسعود خالف ذلك وفقاً لاعتبارات المصلحة، فقال: «لو رخصنا لهم في هذا، لأوشك ان يبرد على أحدهم الماء، فيتيمم وهو يرى الماء.» و«رغم أن أبا موسى احتج عليه بالآية وحديث عمار؛ إلا أنه لم يلتفت إلى ذلك، وهو ترك للنص والإجماع للمصلحة»^[3].

كذلك رغم قول النبي (ص) لأصحابه حين فرغ من الأحزاب: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»؛ إلا أن بعضهم صلاها قبل الوصول إلى بني قريظة^[4]، وهو خلاف النص لبعض الاعتبارات المرجحة.

كما ان النبي (ص) قال لعائشة: «لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم»^[5]، مما يدل على ان هدمها وبناءها من جديد هو الواجب، لكن النبي (ص) تركه لمصلحة الناس.

أيضاً ان النبي (ص) لما أمر الناس بجعل الحج عمرة فإنهم قالوا: كيف وقد سميّا الحج؟ وتوقفوا. وهو عبارة عن معارضة للنص بالعادة.

وكذا إنه لما أمرهم يوم الحديبية بالتحلل فإنهم توقفوا تمسكاً بالعادة، في أن لا حلّ قبل قضاء المناسك، حتى غضب النبي (ص) وقال: «ما لي آمر بالشيء فلا يفعل؟».

كما روى أبو يعلى الموصلي في مسنده ان النبي (ص) بعث أبا بكر ينادي: «من قال لا إله الا الله دخل الجنة» فوجده عمر فردّه، وقال: «إذا يتكلوا»^[6].

كما روى الموصلي بأن رجلاً دخل يصلي فأعجب الصحابة سمته، فقال النبي (ص) لأبي بكر: اذهب فاقتله، فذهب فوجده يصلي، فرجع عنه. ثم أمر عمر فرجع، حيث كلاهما يقول: «كيف اقتل رجلاً يصلي؟» ثم أمر علياً بقتله فلم يجده، فقال النبي (ص): «لو قُتل لم يختلف من امتي اثنان.» وبه يعلم ان الشيخين أبا بكر وعمر تركا النص بالإستحسان في اقباله على العبادة، ومع ذلك لم ينكر عليهما النبي (ص) ترك أمره، ولا عاتبهما ولا ثرّب عليهما.

3- ومن حيث الاستدلال بالنص فإن الطوفي بنى نظريته تعويلاً على فهم وتحليل الحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار)، ومن ثم توظيفه ضمن اطار اعتبار المصلحة مقصودة ومرجحة على غيرها. فقد فهمَ النفي في الحديث النبوي المشار إليه بأنه «نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة. لأننا لو فرضنا بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإن نفيها بهذا الحديث كان

عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها. >> لذا رأى أن تقديم المصلحة عليهما جاء >> بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدم السنة على القرآن بطريق البيان >> [17].

ورغم ذلك استدرك الطوفي حالة رأى أنه لا يصح فيها المعارضة بين النص والمصلحة، أو تقديم هذه الأخيرة على الأول، وذلك فيما لو كان النص قطعي الصدور وقطعي الدلالة من جميع الوجوه مطلقاً بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه. يضاف إلى أنه اعتبر المصلحة تلزم في المعاملات ونحوها دون العبادات وما شاكلها من تقادير، وذلك باعتبار >> أن العبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً >> [8].

هذه هي نظرية الطوفي التي تتسق مع قول بعض الأصوليين: >> حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله >> [9]. أو كما قال العز بن عبد السلام: >> الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح >> [10]. ومثله ما ذهب إليه الدواليبي في كتابه (المدخل إلى أصول الفقه) معتبراً قاعدة المصلحة مستقاة من روح الشريعة وبالتالي صحة بناء الحكم فيها وذلك لما >> في الشريعة من قواعد عامة برهنت أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء >> [11].

بل نجد دعماً لهذه النظرية من قبل بعض رواد الإصلاح في عصرنا الحديث. فالملاحظ أن رشيد رضا قام بنشر رسالة الطوفي في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية. فقد عدّ التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص إنما يعود في الحقيقة إلى التعارض بين النصوص، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بها. وهذا هو أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص، مشيراً إلى أنه قلما يوجد في الكتب المتداولة بحث مشبع لهذه المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها. لكنه مع هذا أشار في محل آخر إلى تقييد العمل بأصل المصلحة في قبال النصوص ضمن حدود لم ترد لدى الطوفي. فقد اعتبر المصلحة أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات [12]. وكأنه أراد أن يقول بأن تحليل المحرمات وإبطال الواجبات غير جائزين، لكن تحريم المباحات أو إيجابها جائز طبقاً للمصلحة، ولا شك أن مثل هذه الأحكام وتبريراتها هي على خلاف الموروث الفقهي.

شبهات الترجيح بالمصلحة

تثار عدد من الشبهات والردود حول الموقف من المصلحة. فإذا تجاوزنا الآراء التي تمنع من العمل بالمصلحة المرسلّة باعتبارها ليست موفقة كما سبق وأثبتنا ذلك، فإن هناك بعض الشبهات حول موقف الطوفي من المصلحة وما فهمه من قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، كما يلي:

1- هناك إشكال فني حول اعتبار الطوفي للحديث النبوي مخصصاً لغيره من الأحكام أو

النصوص والاجماع، مع ان المخصص بحسب الاصطلاح «أن يكون أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه.. والنسبة هنا.. هي نسبة العموم من وجه، فوجوب الوضوء مثلاً، بمقتضى اطلاقه شامل لما كان ضرورياً وغير ضروري، وادلة لا ضرر شاملة للوضوء الضروري وغير الوضوء. فالوضوء الضروري مجمع للحكمين معاً، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، لأن نسبة العامين إلى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة. والظاهر ان الطوفي بحاسته الفقهية ادرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية وإن لم يدرك السر في ذلك، والسرف فيه يرجع إلى حكومة هذا النوع من الأدلة على الأدلة الأولية لما فيه من شرح وبيان لها. فكأنه يقول بلسانه ان ما شرع لكم من الأحكام هو مرفوع عنكم إذا كان ضرورياً، فهو ناظر إليها ومضيق لها»^[13].

2- إن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) بحسب نظر البعض ومنه النظر الشيعي لا يستفاد منها ترجيح المصالح على حكم النص، بل إنها تقتصر فقط على مواضع الضرر والإضرار. لذلك فقد نقد البعض طريقة الطوفي من هذه الزاوية، أي من حيث ان حديث (لا ضرر ولا ضرار) رافع للتكليف لا مشروع، فهو لا يتناول أكثر من رفع الأحكام الضرورية عن موضوعاتها، بمعنى أنه لا يغير الأحكام إلا في حدود ما ينشأ عنها من ضرر.

مع هذا يمكن الإجابة على ما سبق بإعتبارين، أحدهما فيما يفهم من المصلحة من حيث أنها ضد الضرر، فانتفاء أحدهما يعني حضور الثاني، وعلى هذا الفهم يسقط الإشكال من أساسه، وهو ذاته ما عوّل عليه الطوفي من اعتبار الضرر نقيض المصلحة^[14]. أما الاعتبار الثاني فيما تتضمنه المصلحة من الكمال المعتبر عقلاً. وهي وإن كانت غير مستمدة من نفس الحديث الأنف الذكر وملابساته الخاصة؛ الا ان القرائن المختلفة التي تقصدها الشريعة بما فيها تطبيق قواعد النسخ والعمل بالاستثناءات أو عدم الالتزام بالتطبيق الكلي والحرفي؛ كل ذلك لا يفهم باتساق الا على نحو النظر إلى المصلحة كمقصد كلي أساس، لا سيما وأن تفويتها يستلزم النقص والضرر. الأمر الذي يبرر حاكمية المصلحة على الأحكام عند التعارض، مثلما كشف عنه الطوفي.

3- يرى البعض ان التعويل على قاعدة المصالح كمبدأ رئيسي يفضي في حد ذاته إلى فتح المجال للعقل لأن يضع أحكامه على حساب النص، مما يعني نسخ النصوص ومن ثم نسخ الشريعة ذاتها أو تعطيلها. لهذا قيل إنها خطرة تفضي إلى نسخ الأحكام الشرعية، ومن ذلك ما صرح به الاستاذ عبد الوهاب خلاف في معرض رده على الطوفي معتبراً أن «تعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»^[15]. 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 اتهامه بالنسخ يفضي إلى اتهام العديد من الصحابة والمجتهدين الذين قاموا برفع جملة من الأحكام ذات النصوص الصريحة القاطعة، فهم أولى بممارسة النسخ من الطوفي. كما إن اتهامه بذلك يجر إلى اتهام من سبقه من القائلين بجواز تخصيص عموم النص بأي دليل كان، ومن

ذلك دليل العرف والمصلحة كما هو الحال مع أبي حنيفة ومالك، حتى كان هذا الأخير يستحسن تخصيص النص العام بالمصلحة^[16]، وهو أمر يعود إلى الترجيح بالممارسة العقلية على حساب ظاهر النص، ولا يختلف ذلك كثيراً عما عليه طريقة الطوفي، ف سواء كان التخصيص يلوح عموم النص من قبل العقل أو المصلحة، أو كان تخصيصاً على مستوى تعطيل حكم النص في الحالات التي يصادف معارضته للمصلحة ضمن شروط محددة؛ ففي جميع الأحوال أجري التغيير على ما يفهم من النص، وليس في ذلك رفع للحكم بكليته. فما هي المشكلة إذاً؟ ولماذا التشنيع على الطوفي؟!

4- ثمة نقد على صعيد التطبيق، فالبعض اعتبر أنه بموجب نظرية الطوفي فإن المصلحة تقتضي الرخصة في العديد من الأحكام الثابتة الحرمة مثل الربا^[17].

لكن يرد على هذا النقد أمران: الأول هو ان الطوفي صريح في عدم تطبيق نظريته على ما يعلم قطعيته من الشرع، وربما يدخل الربا ضمن الأحكام القطعية الواضحة بلا أدنى احتمال حسب هذه النظرية. والثاني أن منع الربا يحقق مصلحة مقصودة، كما ورد في العديد من النصوص، وبالتالي فلا إشكال فيه على النظرية. يضاف إلى ذلك ان العقل الفقهي عموماً ونظرية الطوفي خصوصاً لا يقبلان الأخذ بمطلق المصالح، والا لما أوردوا القيود والشروط في ذلك، ومنها الاتساق مع مقاصد التشريع. إذ تتضمن العلاقة بين المصالح والمقاصد عموماً وخصوصاً من وجه، فرب مصالح تتنافى مع المقاصد ولا تدخل ضمنها كالربا. كذلك رب مقاصد تخلو من المصالح، أو بالأحرى هي مما لا تدرك بالعقل كالتعدييات التي تعبدنا بها الشرع.

نظرية الطوفي والفكر الإمامي

لقد أعتبرت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في الوسط الشيعي ثابتة للأخبار المتواترة معنىً ولظاهر الكتاب فضلاً عن الاجماع والعقل^[18]. لكن فهم هذه القاعدة لم يتضمن اعتبارات المصلحة وعنوانها، كما لم يستفد منها الترجيح على حكم النص عند التعارض، بل إنها تقتصر على مواضع الضرر والإضرار فحسب. وبالتالي فإنها رافعة للتكليف وليست مشرعة. لكنها مع ذلك تواجه إشكالات، فهي معارضة للتكاليف الشرعية الثابتة التي تتضمن طبيعتها الضرر والإضرار؛ كالأضرار التي يسببها الجهاد بالنفس والأموال على المجاهدين، والصيام على الصائمين، والحج على الحجاج، والزكاة على المزكين، وضرر قطع اليد بالنسبة للسارق، والجلد بالنسبة لشارب الخمر، والقصاص وسائر الحدود والتعزيرات. فهل يلزم تخصيص هذه القاعدة بتلك الأحكام للتنافي الوارد بينهما؟

لقد أبدى المفكر الصدر رؤية رائدة لحل هذا الإشكال بعد نقده ما تم طرحه من حلول لدى الفقهاء. إذ اعتبر ان تخصيص تلك الاحكام للقاعدة يصح فيما لو توقفنا عند اطلاق النص من غير الأخذ بمناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلانية والاجتماعية لفهم النص. فبحسب هذه القرائن العقلية والحالية تفهم القاعدة بغير المعنى الاطلاقي للفظ. إذ المركز في

الأذهان العقلانية ان المقومات الأساسية للشريعة الإسلامية تشتمل على قواعد ونظم وتشريعات تحقق العدالة الاجتماعية للناس، بما تحدده لهم من حقوق ومسؤوليات، بحيث بدونها ينشأ الضرر البين، رغم ان تنفيذها يولد بعض الأضرار، لكنها في قبال المصلحة الحقيقية والعامّة للناس ليست بأضرار. وبالتالي فبحسب الفهم الاجتماعي للنص يكون الضرر المنهي عنه خارج اطار هذه الأضرار التي يراد منها الحفاظ على تلك المصالح. أو أن الأحكام الشرعية الثابتة المتضمنة لبعض الأضرار ليست أحكاماً لتخصيص عموم القاعدة، انما بحسب الفهم الاجتماعي للنص تكون القاعدة خارجة عن الحيز الذي تدور فيه تلك الأحكام^[19].

وعموماً إن فهم قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) لدى الإمامية ظلّ يدور حول الضرر المنصوص عليه في القاعدة وضمن حدود خاصة كالضرر المعتد به؛ لا مطلقه ولا عمومه. لهذا قيل إنه لو بُني العمل بعموم هذه القاعدة لحصل منه فقه جديد^[20].

فقد ذهب الشيخ الأنصاري وجمع من فقهاء الإمامية >> إلى أن 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، أو كان الضرر في متعلق الحكم، كما لو لزم من الوضوء ضرر مالي أو بدني على المكلفين.. بمعنى ان كل حكم يلزم منه ضرر على الإنسان لم يشرعه الإسلام، سواء تعلق بالنفس أو الغير. ولازم ذلك ان 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: ان قاعدة لا ضرر تحكم على أدلة التكاليف، ويعنون بذلك أنها تفسر المراد منها وتخصها 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>>^[21].

وبحسب هذا النص فإن الفكر الشيعي لا يعترف بحكومة المصلحة على سائر الأدلة الشرعية، بل يقتصر على ما فيه الضرر. لكن الخلاف الأساس بين الطوفي والفكر الشيعي يتحدد في علاقة المصلحة بالضرر. فالطوفي يرى ان المقابلة بينهما عبارة عن الضدية والتناقض بلا واسطة، فوجود المصلحة هو في حد ذاته يعد نافياً للضرر، والعكس صحيح. في حين إن الفكر الشيعي يكتفي بجعل العلاقة بين الطرفين علاقة مختلفة تتضمن العموم والخصوص، بحيث ان فوات المصلحة لا يعبر دائماً عن حضور الضرر، أو لكون المصالح الحقيقية هي تلك التي يقرها الشرع، وان ما يدركه العقل من مصالح مخالفة لا بد من أن تعبر عن نوع من الأوهام العقلية. لذلك اقتصر فقهاء الشيعة على قبول ما نصّت عليه القاعدة في دفع الضرر المباشر، وكذا المصالح العقلية إن كانت قطعية ليس فيها مجال للاحتمال المقابل. وعليه فإن للفكر الشيعي ثلاثة اعتبارات لرفض نظرية الطوفي:

1- إن الفكر الشيعي لا يرى الضدية بلا واسطة بين المصلحة والضرر كما هو الحال لدى نظرية الطوفي. لهذا فهو وإن مال إلى وجوب دفع الضرر؛ إلا أنه في الوقت ذاته لا يجيز التعويل على مبدأ المصلحة إلا ضمن شروط تتحدد بمنصوصيتها الشرعية أو بقطعيته العقلية وعدم منافاتها لما ورد به الشرع، على ما سيأتي الآن.

2- إن هذا الفكر يرفض المصلحة المرسلة كلياً حينما تكون ظنية لا قطعية. وكما يقول الشيخ المظفر بأن المصالح المرسلة وكذا الإستحسان وسد الذرائع «إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار»^[22].

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المعاصرين اعتبر علماء الإمامية رغم نفيتهم للمصالح المرسلة إلا أنهم يقولون بها عملياً ويراعونها حق المراعاة بدلالة قولهم بفتح باب الاجتهاد واستمراره، وعملهم بإستنباط الأحكام لوقائع لا يدل على أحكامها نصوص ظاهرة من الكتاب والسنة، بناء على رعاية المصالح، تحت عنوان العقل وليس المصلحة وعنوانها. وقد استشهد بقول السيد هاشم معروف الحسني في (توضيح المراد على شرح التجريد): «رعاية المصلحة هي إتيان الفعل على ما يراه الحق صالحاً بدلالة الشرع أو العقل»^[23].

لكن فات هذا البعض ما أدرجه علماء الإمامية من شروط لقبول المصلحة. كما فاته أن مبرر انفتاح الإمامية على الاجتهاد مستمد - مبدئياً - من الأدلة الشرعية والعقلية القطعية.

3- إن المصلحة العقلية لدى هذا الفكر لا تخصص عاماً ولا تقيد مطلقاً ولا تغير حكماً، وكل ما يبدو فيه من منافاة لحكم النص يأول بكونه من أوهام العقل، وإن المصلحة الحقيقية هي تلك التي تكون مستبطنة في حكم النص مطلقاً. وكما قال السيد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإمامية اجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقييد مطلق إلا إذا كان لها في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار، فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها إيجاباً أو سلباً كانت عندنا مما لا اثر له، فوجود المصالح المرسلة وعدمها عندنا على حد سواء»^[24].

هكذا يتبين رفض الفكر الشيعي لنظرية الطوفي جملة وتفصيلاً. إذ يمنع هذا الاتجاه الأخذ بالمصلحة ما لم تكن قطعية، فكيف إذا ما كانت على حساب النص؟!

بين الطوفي والخميني

رغم كل ما سبق نشهد اليوم تطوراً كبيراً جرى على يد السيد الخميني في تعديل الاتجاه لدى الفكر الشيعي وضوابطه الفقهية، نتيجة للإحتكاك بالواقع وضغط الحاجات الزمنية بعد تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة. فقد أعاد الخميني ما سبق أن انفرد به الطوفي في التعويل على

المصلحة وترجيحها على حكم النص عند التعارض. وجسد هذا المبدأ ضمن القرارات التي اتخذتها الدولة الإسلامية، حتى اعتبره بعض التابعين من الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب، لا سيما وأنه أقرّ بتأثير الزمان على عملية الاجتهاد وتقرير الأحكام^[25]. فمن المعلوم أن فقهاء الشيعة ينكرون العمل بالمصلحة (الظنية) ولا يقرون مرجعيتها حتى بحدود ما لا نص فيه، لكن الحال لدى الإمام الخميني شيء مختلف تماماً، إذ أخذ على عاتقه مبدأ العمل باعتبارات المصلحة الخاصة بحفظ النظام مقدماً إياها على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية، وعلى رأسها أحكام النص.

وقبل ان نبين دعوة هذا الإمام لا بد من التذكير بأن فكرة المصلحة عند الشيعة أخذت تعيد نفسها في العصر الحديث بصيغة أخرى مقيدة بولاية الأمر، أي بالتشريع الذي يقيمه ولي الأمر لتنظيم الحياة السياسية والادارية والاجتماعية، فهي من هذه الناحية تكون ذات صبغة ولائية تخص النظام السياسي، مثلما سبق إلى ذلك الاتجاه السني في اقرار الأحكام الولائية، فأطلق الإمام باقر الصدر على هذه العملية (سد منطقة الفراغ)، وهي تشمل الأحكام التي يصيغها ولي الأمر مما لم يرد فيها نص تشريعي عام. أما فيما عدا هذه المصلحة المناطة بالأحكام الولائية؛ فما زال الفقه الشيعي لا يعترف بها. وبالتالي فهو يقيد المصالح الاجتهادية بالحاكمة السياسية.

وشبيه بهذا الحال نجد الخميني يحدد مجال الأخذ بالمصلحة وترجيحها. فهو يقيد المصلحة بحدود نظام الحكم السياسي فحسب، ويرجحها على النص عند التعارض. فقد دعا إلى تكوين مجلس فقهي لتشخيص مصلحة النظام، أو استنطاق «الواقع» بعيداً عن فضاء النص وسائر اعتبارات الأدلة التقليدية أو البيانية الموروثة. ومن ذلك إنه أصدر فتوى عام (1988م) أعرب فيها عن أن الحكومة الإسلامية تمثل «سلطة السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرسول (ص).. وان هذا أهم حكم من الأحكام الإلهية، وله اسبقية على كل الأحكام الإلهية الثانوية.» وأضاف قائلاً: «لو حددت سلطات الدولة الإسلامية داخل اطار الأحكام الإلهية الثانوية فإن شكل الحكم الإلهي والسيادة المطلقة التي انبثت إلى الرسول (ص) سيكون ظاهرة جوفاء لا معنى لها»^[26]. فهذا هو مبرر التعويل على المصلحة الواقعية التي أكدها بقوله: تستطيع الحكومة ان تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف تلك العقود مصالح الدولة والإسلام، وتستطيع ان تمنع كل أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام كذلك، وتستطيع الحكومة ان تعطل الحج وهو من الفرائض الإلهية المهمة مؤقتاً في الحالات التي تعتبره مخالفاً لصالح الدولة الإسلامية.

ومن الأمثلة التي ساقها على ذلك: وضع يد الدولة على أملاك خاصة لمشاريع عمومية ورئيسية: مثل بناء الطرق الجديدة، وفرض الخدمة العسكرية الاجبارية، والتجارة الخارجية وجباية الرسوم الجمركية، والضرائب على المصنوعات وعلى الأفراد، وفرض التسعير المناسب للمنتجات والبضائع والخدمات، ومنع الغلاء والاحتكار وبيع المخدرات وتداولها وتخزين المواد وحمل الاسلحة النارية وتهريب العملة الصعبة والسلع الممنوعة، وجواز تخطيط الشوارع والتصرف بمنازل الآخرين وحريمها، وكذا جواز تحديد النسل ومنع تكاثر السكان عشوائياً ووضع شروط

الزامية من قبل الحكومة في التعامل بين الأفراد والمؤسسات؛ مثل علاقة العامل برب العمل، ووضع شروط ملزمة اثناء الزواج، وكذا جواز قضاء غير المجتهد العارف بالأحكام، ومنع استخدام الانفال دون قيد وشرط تبعاً لتحليل الانفال للشريعة؛ كمنع قطع اشجار الغابات، وجواز بيع السلاح لاعداء الدين لو كان فيه تقوية للبنية المالية والمصلحة العامة للمسلمين.

بهذا يتبين مدى الاتفاق الذي يجمع بين الطوفي والخميني، مع أن الأول لاقى في حياته الكثير من المتاعب على آرائه وأفكاره، خلافاً للثاني الذي مازالت آراؤه مورد توسعة واعتماد وتنفيذ. وبالتالي فإن سر العلاقة التي جعلتنا نجتمع بين هذين الفقيهين هو ما انفردا به من اجتهاد خاص رجحاً فيه المصلحة العقلية على النص عند تعارضه معها. أي أنهما أجازا تغيير حكم النص بهذه المصلحة. ومعلوم إنه لم يقل بذلك أحد قبل الطوفي ولا بعده من الفقهاء سوى روح الله الموسوي الخميني. فتلك هي العلاقة التي تربط بين فقيهين ينتميان إلى مذهبين وزمانين مختلفين، أحدهما معاصر ومؤسس لدولة إسلامية، والآخر عاش قبل سبعة قرون مضت.

ايران وتجديد الاجتهاد

شهد الفقه الشيعي بعد الثورة الإسلامية في ايران تحولاً جديداً جعله يختلف عما كان عليه من قبل. ف لأول مرة في تاريخ هذا الفقه يصرح عالم لامع بضرورة أخذ اعتبار المصلحة وشروط الزمان والمكان في تشريع الأحكام، معتبراً اجتهادات القدماء إنما جاءت طبقاً لشروط ظروفهم من الزمان والمكان. فهذا ما صرح به الإمام الخميني، مشيراً إلى أنه لا يبتغي من ذلك ايجاد فقه جديد يختلف عن الفقه التقليدي، كالذي تمثله الموسوعة الفقهية المعروفة لدى طلاب الحوزات العلمية والمسماة (جواهر الكلام) للشيخ محمد حسن النجفي (المتوفى عام 1849م).

لكن واقع الحال أن الخميني تجاوز طريقة النجفي وغيره ممن رسموا الصورة التقليدية للفقه، خصوصاً وأنه اعتبر الحكم الفقهي قد يكون له موضوع يختلف عن الظاهر من المسألة، كما أدخل في الاعتبار الشروط الزمانية والمكانية في التشريع الاجتهادي. إضافة إلى ذلك، فقد أجاز تقديم مصلحة نظام الدولة الإسلامية على الأحكام الجزئية عند التعارض. فكل ذلك يعد تجاوزاً لما كان عليه حال الفقه، وهو بداية الثورة على الفهم التقليدي.

وتبرير ما حدث مستمد من التحولات التي مرت بها الأحكام والفتاوى عبر التاريخ دون أن يغطيها شيء من التنظير والتفسير. فقد تهيء للخميني أن يضع النقاط على الحروف، إذ كان كل من يُقدم على رأي جديد يتجاوز فيه اعتبارات السلف يواجه حشداً من الاعتراضات. وبعد جدل وصراع بين الرفض والقبول ينتهي الأمر - عادة - لصالح الرأي الجديد تبعاً للحاجة الزمنية. فالكثير من القضايا المستجدة التي لها مساس بالحياة الاجتماعية الحديثة واجهت في البدء رفضاً قوياً، ثم تحول الأمر شيئاً فشيئاً إلى قبولها وامثالها، وأصبحت تقبع كجزء من النظام المعرفي للمسلم به، وذلك بعد اضفاء التبرير الشرعي عليها بفعل ضغط الواقع. هذا ما حصل مع

التلفزة والموسيقى والتصوير والنحت والفنون وبعض أنواع الغناء وغيرها، يضاف إلى القضايا والاشكاليات الثقافية التي زرعها المثقفون الدينيون والعلمانيون على السواء، مثل قضايا حقوق الإنسان والمرأة وحرية الرأي والديمقراطية والدستور والمواطنة والمساواة وغيرها من القضايا والاشكاليات^[27].

ويذكرنا الحال السابق بالمراحل الثلاث لقبول الأفكار الجديدة في الوسط العلمي كما لخصها كاتب الخيال العلمي المتميز ارثر سي كلارك.

ففي المرحلة الأولى يعترض الآخرون على الفكرة الجديدة ويعتبرونها مجنونة لا تستحق تضييع الوقت. وفي المرحلة الثانية يعتبرونها ممكنة، لكنها ليست ذات أهمية. أما المرحلة الأخيرة فيدعون أنهم كانوا يقولون بهذه الفكرة طوال الوقت^[28].

لقد واجه الفقه السني مثل الأمور السابقة وذلك بفعل احتكاكه بالواقع والانفتاح على حاجات الدولة وما واجهته من مستجدات غربية فرضت نفسها على العالم ككل.

أما الفقه الشيعي فقد مر بعزلة شديدة بفعل موقفه السلبي من الدولة وسلطتها السياسية، لكنه لا يختلف عن نظيره السني في موقفه الراض للجدد من الأفكار والمواقف الفقهية. وقد خطا الخميني خطوة جريئة لإنهاء لعبة الجدل بين الرفض والقبول لكل مستحدث جديد.

ويعتبر هذا المسلك فريداً بمقاييس الاجتهاد الشيعي، حيث التعويل على اعتبارات الزمان والمكان وطرح ما يقابلها من اعتبارات السلف واجتهاداتهم، كذلك ترجيح المصلحة على حكم النص. فهو يعول على منهجين كلاهما يعودان إلى فاعلية الواقع ويرجحهما على كل من اعتبارات السلف والنص. ففي مطالبته لأخذ اعتبارات الزمان والمكان في تأسيس الأحكام؛ تجاوز ما عليه طريقة السلف في فهمهم لقضايا الاجتهاد والاستنباط. أما ترجيحه للمصلحة العامة على النص عند التعارض؛ فقد تجاوز فيه الاطلاق الذي يبيده النص وما اتفق عليه العلماء من حجة.

مع هذا فإن بعض الفقهاء الجدد لا يعتبر ما جاء به السيد الخميني في مورد تأثير الزمان والمكان على الأحكام جديداً، معتبراً أن هذا المبدأ قد عمل به الفقهاء ضمن حدود، لكن ما فعله الخميني هو توسيع دائرة هذا المطلب مما كان يُطبق في بعض المجالات إلى نطاق يشمل مختلف الابواب الفقهية.

والشاهد المذكور بهذا الصدد يعبر عن قضية جزئية تتعلق بالغضب كما أوردها الفقهاء، ومفاده أنه لو غصب شخص ثلجاً في الصيف وأراد أن يعيده إلى صاحبه في الشتاء، فإن الحكم في ذلك هو عدم الصحة، بل لا بد أن يعطي المالك قيمة ما تم غصبه وليس المادة المغصوبة، حيث تفقد قيمتها في الشتاء. وكذا لو أن الشخص غصب ماءً في الصحراء، ثم أراد أن يعيده إلى

صاحبه وهو بقرب نهر، فإن هذا التعويض لا يصح، بل لا بد من تغريمه قيمة ما غصبه وهو في الصحراء^[29].

وواضح ان الشاهد جزئي وقد لا يتعدى حدود الغصب، بدلالة أنه في حالة القرض تختلف النتيجة تماماً، إذ لا تجد الفقهاء يأخذون الظرف من المكان والزمان بعين الاعتبار. أي اننا لو استبدلنا الغصب بالقرض في المثالين الآنفى الذكر لكانت النتيجة عكسية، وهي جواز رد مثل الشيء أو عينه دون قيمته. فكل ما هنالك ان الفقهاء في حالة الغصب اعتبروا سبب الضمان هو للأضرار الذي ألحقه الغاصب بالمالك، والحيلولة دون الانتفاع بملكه.

ويظل المبدأ العام الذي يتحكم بطريقة الفقهاء التقليديين هو بطلان الاجتهاد عند وجود النص، باستثناء ما كان له علاقة بفهم الأخير وفق الصور اللفظية. لكنهم أبدوا تسامحاً في الاجتهاد - ضمن حدود - عند غياب النص، وهو ما يفسر لماذا كان الفقهاء يقبلون الرد بالمثل في حالات القرض، بينما لم يقبلوا ذلك في حالات الغصب. فمن الواضح أن الفقهاء اتبعوا هذا النهج المزدوج بسبب ورود نصوص تقرر (المثلية) حول القرض دون الغصب.

في حين أن ما جاء به الخميني يختلف عن تلك الصورة، إذ تقبل الاجتهاد حتى مع وجود النص، وهو ما يرفضه فقهاء المنهج التقليدي أو البياني، معتبرين أن هذا النهج اجتهاد في قبال النص. وعلى هذا الأساس اعتبروا الأحكام مؤبدة غير قابلة للتغيير، مما يفسر عدم اهتمامهم بمبدأ تأثير الزمان والمكان على الأحكام. ورغم أن هذا المبدأ متداول لدى فقهاء السنة منذ زمن بعيد، فمع ذلك لا توجد إشارة لدى فقهاء الشيعة توحى بقبوله، حتى ضمن نطاق الفتاوى الاجتهادية التي لم يرد فيها نص، كالذي يعمل به فقهاء السنة، فكيف الحال مع الأحكام المستندة إلى النص ذاته؟!

وقد يوحى ما ذكره المقدس الأردبيلي (المتوفى سنة 993هـ) أنه استثناء يقترب معناه من المعنى الذي آل إليه الإتجاه السني، وهو قوله: «...» واحتط مهما أمكن، فإن الأمر صعب، ولا يمكن القول بكلية شيء، بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والازمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم^[30].

لكن على ما يبدو أن ما قصده الأردبيلي من الأحكام في كلامه المجمل السابق هي الأحكام المنصوصة، بمعنى أن الشرع في أحكامه قد راعى هذه النواحي من خصوصيات الأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص، فجاءت الأحكام مختلفة تبعاً لذلك، وهو بهذا المعنى لا يدعو إلى العمل بأحكام جديدة غير منصوصة، لا سيما وأن هذا الكلام قد أورده صاحبه بمناسبة اختلاف حالات الصلاة في السفر والإقامة والجهل لبعض المواضع والإشتباه فيها، وكلها مما لها علاقة بما هو منصوص، ولا علاقة لذلك بالمصالح والمضار.

هكذا تعد طريقة الإمام الخميني جديدة بما تتضمنه من القاعدة الكلية التي تُطبق على مختلف أنواع الأحكام.

ومن الفقهاء المعاصرين من أدلى بنماذج مفيدة تختلف عما هو متداول لدى الطريقة التقليدية أو البيانية، فقد عوّل على المصالح والمقاصد، وطبّق مبدأ تأثير الزمان والمكان على الأحكام، كما هو الحال مع تلميذ الخميني الشيخ مرتضى مطهري. ومن الشواهد التي أوردها بهذا الخصوص رأيه حول الرهان في السبق، وحول بيع وشراء النجاسات؛ مثل دم الإنسان وغائطه، إذ رأى أن المنع في بيعهما وشراءهما جاء لعدم وجود استعمال مفيد يجعلهما ذا قيمة وجزءاً من ثروة الإنسان، استناداً إلى مبدأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^[31]. فالمنع على هذا ليس له أصالة، إنما تتحدد الأصالة بالتبادل القائم بين شيئين نافعين للإنسان. فبقدر ما أن هذا الأمر ثابت باعتباره ينبع من حاجة اجتماعية ثابتة؛ بقدر ما أمكن فهم صور التغير في أحكام النجاسات وغيرها، وفقاً لذلك المبدأ. أي أن نفي المالية والتبادل عن تلك النجاسات هو أمر مرهون بالعصر والزمان، فحيث أن الظروف تغيرت وأنه أمكن الاستفادة من هذه الأشياء فإن الحكم ينقلب إلى الحلية^[32].

ويلاحظ - ونحن في هذا الصدد - أنه سبق للشيخ الأنصاري أن طرح قضية تتعلق بمسألة الاستفادة من النجاسات رغم وجود النصوص التي تنهى عن بيعها وأكلها أو شربها. لذا قد يقال أن ما استعرضه السيد الخميني وتلميذه مطهري في هذا المجال لا يختلف عما جاء به الأنصاري من قبل. مما يعني أن طريقة الخميني ليست جديدة.

لكن حقيقة الأمر هو أن مورد الاختلاف بينهما يتعلق بمسألة النص. فقد استند الأنصاري في طرحه المتعلق بحلية الاستفادة من النجاسات إلى النصوص، وليس لحاظ المصلحة الواقعية أو العقلية ومن ثم ترجيحها على النصوص الناهية، أو تقييدها ضمن بعض القيود، فهو لم يعول على استكشاف مقصد الحكم، وكما قال: «إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه، لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص والإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع، فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهياً عن أكله وشربه...»^[33].

وبلا شك يختلف هذا الطرح عما آل إليه عدد من المعاصرين الشيعة، أبرزهم الخميني باعتباره صاحب طريقة لم يسبقه إليها من الفقهاء الأعلام غير الطوفي.

هكذا فبحسب الطريقة الجديدة للخميني أصبح الاجتهاد مستنداً إلى مبدأ الواقع خارج نطاق النص، ومن ذلك إنه جدد بعض الفتاوى والأحكام بخلاف ما هو سائد بين الفقهاء، مثل رأيه حول موارد الزكاة والرهان في السبق والأنفال والشطرنج والآلات الموسيقية، خصوصاً وأن بعض هذه القضايا عُدّت من المحرمات في ذاتها، كما أشار إلى ذلك المحقق الحلي، وسبقه في تأكيد حرمتها شيخ الطائفة الطوسي^[34].

لذلك أثارت هذه الطريقة حفيظة التيار التقليدي من الفقهاء، فاستشكل على الخميني كثيرون، بعضهم من تلامذته مثل الشيخ محمد حسن القديري، مما جعل الخميني يذكره في رسالة خطية بما مضمونه: إنه بغير الفهم الجديد لمثل تلك القضايا؛ فإن الفقه الإسلامي سوف ينفصل عن الحياة ولا يصلح تطبيقه بأكثر من حياة الكهوف والصحارى المعزولة.

أما الآثار التي أحدثها الإمام الخميني على القضايا التي واجهتها الجمهورية الإسلامية فهي كثيرة، منها أن هذه الدولة سمحت بتعطيل حكم الجزية الوارد ذكره في القرآن الكريم، حيث لم يرد في الدستور الإيراني شيء حول الجزية وقوانين الذمة، بل صرح الدستور بأنه على الحكومة وعلى المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية^[35].

كما ألزمت الدولة التسجيل الرسمي للزواج، وذلك في قانون (1310) كي تحول دون سوء الافادة، وحددت عقوبة للمتخلف عن ذلك. والذي حصل ابتداءً ما حُكِّم به مجلس حماية الدستور من أن هذا القانون هو خلاف الشرع. لكن بعد ذلك أصبح القانون ساري المفعول، ووفرت له ضمانات تنفيذية.

وكذا هو الحال مع القانون الخاص بالغرامة التي يحددها البنك على المقرض فيما لو أخر تأديته للقرض، حيث لم يقر بها مجلس حماية الدستور وعدّها من الربا، وكان البنك المركزي كثيراً ما يستلم رسائل اعتراضية على ما يقوم به. لكن عندما عُرِضت القضية على مجلس تشخيص المصلحة فإنه أقر تلك الغرامة.

ومثل ذلك ما حدث مع قضية حق الكسب والحرفة، فلو أن مؤجراً أجّر محلاً لمستأجر ثم أخرجه بعد مدة، فعليه أن يدفع له تعويضاً يُعرف بحق الكسب والحرفة، وهو ما يسمى بـ (السرقلية). وقد كان فقهاء حماية الدستور يعدون العمل بها من المحرمات طبقاً للفتاوى السائدة، معتبرين المادة المرقمة (190) والتي تعترف بذلك الحق بأنها مادة مخالفة للشرع. لكن حين عُرِضت القضية على مجلس تشخيص المصلحة فإنه أقرها^[36].

وحول القضاء لم تجد الدولة الإسلامية مجالاً للأخذ بفكرة شرط الاجتهاد في القاضي، وهو الرأي الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء. كما إنها اضطرت - كما فعل مجلس تشخيص المصلحة - إلى اقرار مسألة الاستئناف وتجديد النظر للأحكام القضائية بعد أن وجدت أمامها الكثير من المشاكل القضائية العالقة، وهو أمر خلاف المسلّم به سابقاً والذي يعتبر حكم القاضي حكماً قاطعاً لا يصح استئنافه إلا في موارد محدودة جداً^[37]. كذلك أنها لم تجد بداً من أن توحد القضاء لتتخلص من مشاكل اختلاف الرؤية المسلّم به سابقاً، اعتماداً على قوة القانون في حسم القضايا وتحديد العقوبات اللازمة تحديداً مسبقاً أو موحداً. وسبق لمثل هذه الظاهرة أن أثرت خلال القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، فقد شكى الكاتب عبد الله بن المقفع إلى الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ما أفضت إليه الأحكام القضائية من فوضى وفساد بسبب تضاربها،

فاقترح عليه توحيد الأحكام وإلزامه على الناس وافشائه^[38].

بل هناك دعوة إلى صياغة الأحكام بالتقنين دون الاعتماد على فتاوى المراجع، لاختلاف فتاويهم، وبإختلافها تفضي أمور الدولة إلى الفوضى، لا سيما في المسائل السياسية والقضائية. وقد وجه البعض ما جاء في الحديث «الراد عليهم - الأئمة - كالراد على الله وهو في حد الشرك» بأنه مقيد بزمان النص، إذ كانت الحكومة بيد السلاطين الظالمة، لذلك ان الأئمة طالبوا الناس بإتباع الفقهاء ورواة الحديث ومن ثم المجتهدين فيما بعد^[39].

على ان الانطلاقة التي فجرها السيد الخميني جعلت الفقهاء الجدد يفتحون على أبواب ما كان لهم أن يجروا على طرقها لولا تلك الإثارة مع وجود الحاجة وضغط الواقع. وأصبح الحديث عن المقاصد الخاصة غير المنصوص فيها وارداً، وقد كانت محظورة لدى الفهم التقليدي الذي اكتفى بقاعدة كشف الملاك من النص دون غيره. وأخذ الفقهاء الجدد يتحدثون عن قضايا مثل اباحة التشريح وبيع الدم وشرائه... الخ، بعد أن كانت هذه المسائل من المحرمات، وبعضها ورد النص في حرمة صراحة كبيع الدم. كما أخذ البحث يدور في اطار الزكاة لايجاد مخرج عما حدده النص من ضيق في الموارد.

كذلك أعاد البعض النظر في حكم العاقلة التي ورد حولها عدد من النصوص، وهي تعني دفع الدية للقتل الخطأ، حيث جاء أن دية القتل الخطأ على عصبة القاتل أو قرابته من أبيه، وهو ينسجم مع ما كان عليه الوضع في زمن النبي، بحكم سيادة النظام القبلي آنذاك، إذ من المعقول أن يتشكل ضمان اجتماعي مشترك وسط الجماعة أو القبيلة لحل المشاكل التي تعترضهم. أما اليوم فحيث السائد ليس هو النظام القبلي، بل القوانين المدنية العامة، لذا اعتبر البجنوردي من الفقهاء الجدد ان موضوع العاقلة أصبح غير قابل للطرح، لا سيما وقد يكون المرء لم ير قريبه القاتل مرة في حياته؛ فكيف يجزى ويضمن من أمواله مع أنه لم تعد بينه وبين القاتل صلة تذكر^{[40]؟!}

وهو اقضاء لقضية العاقلة رغم ما لها من مقاصد. فما تم ذكره من تحول النظام القبلي إلى غيره إنما يدعو إلى تغيير الحكم الخاص بهذا النظام، لكن ذلك لا يلغي اعتبار مبدأ العاقلة من الأساس. فباعتباره مبدأ تضامنياً يكفل مصلحة الجماعة؛ فإن من الممكن توظيفه ليس في نطاق العشيرة أو القبيلة التي ذهب ريحها أو فقدت قدرتها على التضامن، وانما في نطاق وظيفة العمل التي يخضع لها الأفراد، فتكون الجماعة التي ترتبط بوظيفة معينة ملزمة بدفع بعض الضرائب لمثل هذه الطوائر، وهي حالة روي أنه سبق ان جرى العمل بها في عصر الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

كما عمد بعض آخر إلى معالجة حكم الأضحية انطلاقاً من المقصد، معتبراً ان وجوبها متوقف

على شرط ان تؤكل، وهو قوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر﴾^[41]، فحيث أنه اليوم تُذبح الأضاحي دون ان تؤكل، فلا بد ان يتبدل الحكم تبعاً لذلك^[42].

كذلك حاول البعض ان يتنصل من الإشكالات العالقة بالتعامل مع البنوك؛ معولاً في ذلك على وجود علاقات مستحدثة لا يصح اقحامها ضمن اعتبارات الربا الوارد ذكرها في النص. فالممارسة البنكية هي ممارسة استثمارية تتحول فيها الأموال السائبة إلى عمل، وبها تدور عجلة اقتصاد العالم، فهي بالتالي ضرورة حياتية تتوقف عليها كافة نظم الحياة الاجتماعية، كما أنها تخلو من المعاملة الشخصية، فهي منا وإلينا، مما يجعلها مختلفة عن المعاملة الربوية التي حرّمها الشرع الإسلامي^[43].

وكذا دعا بعض آخر إلى اتخاذ موقف رافض للجمود العالق بعدد من فتاوى الطريقة البيانية، وهي الفتاوى التي أصبحت لا تتناسب مع ما عليه الواقع، ومن ذلك: حصر حكم الاحتكار في الغلات الأربع، وجواز التصرف في الانفال التي أحلت للشيعة؛ حتى في الموارد التي يتمكن البعض فيها من تدمير آلاف الهكتارات من الغابات، وجواز التملك اللامحدود للأراضي الموات لمن له القدرة على أحيائها، ومنع تحديد النسل، ومنع هدم المساجد والموقوفات في حالة ترتب أضرار اجتماعية عليها، وحصر مشروعية الرهان في السبق والرمية بالخيول والقوس والسهم، ولزوم تعطيل الحدود والقصاص في الغيبة الكبرى للمهدي المنتظر، وانحصار ثبوت خيار المجلس في المعاملات التي يكون البائع والمشتري حاضرين في مجلس المعاملة فقط، وخروج المعاملات التي تتم عبر الهاتف - مثلاً - من دائرة هذا الحكم، وتحليل الربا عن طريق تغيير كيفية المعاملة الربوية، وعدم مشروعية التعزيرات إلا بالجلد، وضرورة استعمال السيف في اجراء الحدود، ولزوم دفع الدية بشكل مائة بغير أو مائتي بقرة أو حلة يمانية لأولياء المقتول عمداً من دون اكتفاء بالنقد أو ما له قيمة مالية^[44].

هكذا تجري اليوم في ايران حركة جديدة من الذوق الفقهي لم تكن مألوفة من قبل، رغم أنها ما زالت تفتقر إلى التنظير العلمي المطلوب. وقد نشأت بفعل تطورات الواقع وما أفرزه من حاجات جديدة. الأمر الذي جعل بعض الفقهاء الجدد يشكك في صحة ما كانت عليه الطريقة التقليدية للفهم الفقهي، حيث ظهر عجزها وعدم قدرتها على مواكبة الحياة وحل المشاكل الحديثة، كالذي أفاده الشيخ أحمد جنتي.

[1] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 96. العجيب ما نُقل بأن العالم الشيعي المعروف السيد عبد الحسين شرف الدين أكد الاتهام الموجه إلى الطوفي، معتبراً إياه أنه كان من غلاة الشيعة كما نقل ذلك الدواليبي (لاحظ: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج 1، ص 129).

[2] البحر المحيط، فقرة 93.

[3] فقد روى البخاري ومسلم أن أبا موسى الأشعري سأل عبد الله بن مسعود: يا أبا عبد الرحمن! أرايت لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً كيف يصنع بالصلاة؟ فقال عبد الله: لا يتيمن وإن لم يجد الماء شهراً، فقال أبو موسى: فكيف بهذه الآية في سورة المائدة ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ فقال عبد الله: لو رخص لهم في هذه الآية لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا بالصعيد. فقال أبو موسى لعبد الله: ألم تسمع قول عمار: بعثني رسول الله (ص) في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، ثم أتيت النبي (ص) فذكرت ذلك له فقال: إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه؟ فقال عبد الله: أو لم تر عمر لم يقنع بقول عمار (صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 368. وصحيح البخاري، ضبطه ورقمه ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 340)؟.

[4] وفي رواية لا يصلين أحدكم الظهر.. صحيح البخاري، حديث 903-904، وحديث 3893. وصحيح مسلم، حديث 1770.

[5] نص ما جاء في صحيح البخاري هو قول النبي لعائشة: يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم بكفر، لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس وباب يخرجون (صحيح البخاري، حديث 48). وعلى شاكلته ما جاء في صحيح مسلم وهو قول النبي: يا عائشة لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة فألزقتها بالأرض وجعلت لها بابين باباً شرقياً وباباً غربياً وزدت فيها ستة أذرع من الحجر (صحيح مسلم، حديث 1333).

[6] ورد هذا الحديث في صحيح البخاري ومسلم، كما سبقت الإشارة إليه.

[7] لاحظ: رسالة الطوفي، مصدر سابق، ص 109 و 138 و 141 و 123 و 143.

[8] المصدر السابق، ص 123 و 143.

[9] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 27.

[10] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون، مصدر سابق.

[11] محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن، مؤسسة آل البيت، ص 382.

[12] المنار، ج 5، ص 9.

[13] الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص 391-392.

- [14] رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق، ص 110.
- [15] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 103. وانظر أيضاً ما كتبه أبو زهرة، كما في: الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961م، ص 544 وما بعدها.
- [16] الموافقات، ج 4، ص 209.
- [17] محمد يوسف موسى: في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ-1991م، المجلد الخامس، ص 81.82 - ولاحظ بهذا الصدد أيضاً: محمد حسين كاشف الغطاء: تعليق من النجف، رسالة الإسلام، المجلد الثاني، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ-1991م، ص 194.
- [18] فرائد الأصول، ج 1، ص 196. كذلك: محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1412هـ، ص 430.
- [19] محمد باقر الصدر: لا ضرر ولا ضرار، تقرير كمال الحيدري، دار الصادقين، قم، ص 345 وما بعدها.
- [20] فرائد الأصول، ج 2، ص 537.
- [21] المبادئ العامة للفقه الجعفري، ص 272.274 - كذلك: فرائد الأصول، ج 2، ص 534.535 - ومرتضى الانصاري: قاعدة نفي الضرر، رسالة منشورة خلف المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات ديني، قم، ص 372 وما بعدها.
- [22] أصول الفقه، ج 2، ص 178.
- [23] مصطفى ابراهيم الزلمي: فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، 1978م، ص 217.219 -
- [24] عبد الحسين شرف الدين: الاجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة العاشرة، 1408هـ-1988م، ص 110.
- [25] محمد إبراهيم الجناتي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 76، 1416هـ-1995م، ص 20 وما بعدها.
- [26] كليم صديقي: الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد 65، 1413هـ-1993م، ص 49. وكاظم قاضي زادة: الإمام الخميني والفقاهة القائمة

على عنصري الزمان والمكان، ترجمة عباس الاسدي، رسالة الثقلين، عدد -1920، 1417هـ-1997م، ص55 و63.64-

[27] انظر بهذا الصدد القسم الأول من: القطيعة بين المثقف والفقير.

[28] Arthur C. Clarke. Report on Planet Three, 2011.
Look: <https://b-ok.africa/book/5262171/94503d>

[29] حوار مع ناصر مكارم الشيرازي، قضايا إسلامية، عدد4، ص22 و24.

[30] المقدس الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان، مصدر سابق، ج3، ص436.

[31] البقرة/ 188.

[32] مرتضى مطهري: نظام حقوق المرأة، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م، ص93-94.

[33] مرتضى الانصاري: المكاسب، موقع الكاظم: www.alkadhum.org، ج1، ص33-34.

[34] قال الطوسي بهذا الصدد: «ومنها عمل جميع أنواع الملاهي والتجارة فيها والتكسب بها، مثل العيدان والطنابير وغيرهما من أنواع الأباطيل، محرم محذور. وعمل الأصنام والصلبان والتمائيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز، فالتجارة فيها والتصرف والتكسب بها حرام محذور.» وكذا «كسب المغنيات وتعلم الغناء حرام. وكسب النوائح بالأباطيل حرام. ولا بأس بذلك على أهل الدين بالحق من الكلام.» ثم إنه قرر ان تلك الآلات لا يجوز تملكها (ابو جعفر الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم اغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي، قم، ص362 و365 و782).

[35] دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة اذري، اصدار وزارة الارشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الاولى، 1406هـ، المادة الرابعة عشرة، ص21.

[36] حوار مع الدكتور حسين مهربور، قضايا إسلامية، عدد4، ص59 و61.

[37] حوار مع مهربور، المصدر السابق، ص59-60. وحوار مع الشيخ عميد زنجاني، المصدر نفسه، ص78.

[38] عبد الله بن المقفع: رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة وشراف

عمر أبو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الاولى، 1996م، ص353-354. والاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل السادس.

[39] حوار مع السيد حسن المرعشي، قضايا إسلامية، عدد4، ص68-69.

[40] حوار مع السيد محمد الموسوي البجنوردي، المصدر السابق، ص52-53.

[41] الحج/ 36.

[42] حوار مع ناصر مكارم الشيرازي، المصدر السابق، ص26.

[43] حوار مع الشيخ محمد هادي معرفة، المصدر السابق، ص38-39.

[44] محمد ابراهيم الجناتي: السمات المطلوبة للمجتهد في الحكومة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي، العدد6، ص52-54.