يحيى محمد

فهم الدين والواقع

تنبيه: كل مَن اطلعَ على حلقة (النظام الواقعي) ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام فسوف لا يحتاج الى قراءة هذا الكتاب..

طبعة مزيدة ومنقحة

المحتويات

مقدمة
الفصل الاول: العقل والإجتهاد
المدارس الفقهية وتغييب العقل
العقل عند الإتجاه السني
العقل عند الإتجاه الشيعي
مشاهد الصدام مع العقل
1 ـ تعارض العقل مع النص
2 ـ تعارض العقل مع الإجتهاد النظري
مكانة العقل والشبهات المثارة
خلاصة الشبهات
النقض والبناء
الحل والمبنى
مع منهج الإستقراء
العقل وشبهة نسخ الشريعة
العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح
العقل وشبهة الأخطاء والاهواء
العقل وشبهة نقص الشريعة
العقل وشبهة نهي الحديث عن الممارسة العقلية
مبادئ وضوابط

الفصل الثاني: المصلحة ودورها في التشريع
المصلحة لدى المذاهب الفقهية
بين المصلحة والإستحسان
شروط المصلحة
شرعية العمل بالمصلحة
منهج الشاطبي وترجيح المصلحة على النص
الطوفي والمصلحة
النتاج التراثي ونظرية الطوفي
أدلة نظرية الطوفي
الشبهات حول الترجيح بالمصلحة
نظرية الطوفي والفكر الإمامي
بين الطوفي والامام الخميني
ايران وتجديد الإجتهاد

الفصل الثالث: نظرية المقاصد ونقدها
تمهيد

ما هي مقاصد الشريعة؟
المقاصد ومراتبها
أ ـ الضرورات
ب ـ الحاجيات
ج ـ التحسينات
د ـ المتممات
العلاقة بين المراتب المقصدية
نقد النظرية
1 ـ نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد
أـ النقد الإشكالي
ب ـ النقد التأسيسي
2 ـ نقد نظرية المقاصد الضرورية
أ ـ الملاحظات الشكلية
ب ـ الملاحظات التأسيسية
1 ـ المقاصد بين الضرورات والغايات
المقاصد الغائية
2 ـ المقاصد بين حق الله وحق الإنسان
عود على بدء
بين الفهم المقصدي والتعبدي للدين
تقسيمات أخرى للمقاصد

الفصل الرابع: أثر الواقع على التشريع
دلالات الحكم الشرعي
أ ـ الدلالة الحرفية للحكم
ب ـ الدلالة المقصدية للحكم
1 ـ الدلالة الخاصة للمقاصد
2 ـ الدلالة العامة للمقاصد
ج ـ الدلالة العقلية للحكم
د ـ الدلالة الواقعية للحكم
نماذج منتخبة
1ـ المشقة في الصوم والواقع
2ـ قضايا المرأة والواقع
أـ الشهادة
ب ـ السفر
ج ـ الحجاب
3ـ فنون الرسم والواقع
4ـ الحدود والواقع
5ـ الجهاد والواقع

6- الأمر بالمعروف والواقع
7- الزكاة والواقع
8- ربا القروض والواقع
9- المقدرات المالية والواقع
10- قضايا أخرى والواقع

الفصل الخامس: الواقع وضبط الفتوى
الواقع ومبدأ الموافقة
1- المرحلة القبلية
2- المرحلة البعدية
فقه المآلات

الفصل السادس: الفهم المجمل والمقاصد
مفهوم المجمل ومشكلة التعريف
أقسام المجمل
1- المجمل المتشابه
2- المجمل المبين
أ - المجمل العارض
ب - المجمل الإستقرائي
ج - المجمل الأصلي
ملاحظات استنتاجية
أصناف المجمل والعلاقة مع النص
المجمل المتشابه
المجمل المبين
أ- المجمل العارض والمقاصد
أنماط التشابه العارض
1- تغاير المقادير
2- تغاير الحالات والظروف
3- تغاير النظام الاجتماعي
ب - المجمل الإستقرائي والمقاصد
ج - المجمل الأصلي والمقاصد
بين الفهمين: المجمل والمفصل
الفهم المجمل والسلوك السلفي
مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل
الشبهات المثارة حول المجمل
الفهم المجمل والتعبدات
المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يمثل هذا الكتاب حلقة ثانية من حلقات (النظام الواقعي وفهم الإسلام). وهو يتناول العلاقة التي تربط مقاصد التشريع بالواقع، وذلك كتتمة لما بدأناه في (جدلية الخطاب والواقع).

وتدور بحوث الكتاب حول جملة من القضايا التي لها علاقة بفهم النص الديني، وتمتاز بأنها تقع ضمن نسيج عضوي موحد؛ بعضها يدعو إلى البعض الآخر ويكامله. وتعتمد على اعتبار الأحكام الإلهية احكاماً ‹‹نموذجية›› جاءت مناسبة لظرف محدد بداية القرن السابع للميلاد، أي أنها ليست ‹‹مركزية›› كالتي يصورها الفقهاء. والأحكام بهذا الاعتبار ليست قابلة للقياس ولا الاستصحاب. ومن ثم فإن ما عولنا عليه يتنافى مع تردد الأصوليين حول ما اذا كانت العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟ فطبقاً لمبدأ ‹‹النمذجة›› الآنف الذكر؛ يصبح العمل بمنطق (المقاصد الدينية والواقع) عملاً لا غنى عنه، وهو يخالف كلا المقالتين الأصوليتين: عموم اللفظ وخصوص السبب.

لكن تعويلنا على الواقع يتخذ شكلين: أحدهما أنه مصدر للحقائق الموضوعية، الأمر الذي يجعله حاكماً على ما سواه عند التعارض. والاخر أنه كاشف عن الحقوق والمصالح، وهو بذلك يحقق ما تبتغيه المقاصد من ترجيح هذه القيم على اضدادها عند التعارض. وعليه تكون المقاصد حاكمة على الواقع، إذ قد تعمل على تغييره عندما يكون حاملاً لصور الضرر والفساد.

أما فصول الكتاب فهي ستة؛ تتناول كلاً من العناصر الأربعة: العقل، الواقع، المقاصد، والفهم المجمل. وعناوينها كالتالي:

1- العقل والإجتهاد
2- المصلحة ودورها في التشريع
3- نظرية المقاصد ونقدها
4- أثر الواقع على التشريع
5- الواقع وضبط الفتوى
6- الفهم المجمل والمقاصد

ونشير إلى ان هذه الطبعة تمتاز بجملة من التنقيحات والاضافات.

ومن الله نستمد العون والتوفيق..

يحيى محمد
19\10\2007

www.fahmaldin.com
info@fahmaldin.com

الفصل الأول

العقل والإجتهاد

تواجه طريقة الإجتهاد تهمة بارزة حول معالجتها للقضايا الفقهية وفق المنهج البياني ومسلكه الماهوي. فبحكم اعتمادها - في الأساس - على النصوص، لا سيما نصوص الحديث؛ وباعتبار ان هذه النصوص تعالج - في الغالب - قضايا جزئية تظهر بمظهر المطلق الشامل؛ فقد تشكَّل من ذلك قالب ذهني جزيئي منفصل عن كليات مقاصد الشرع، ومجرد عن اعتبارات الواقع وما ينطوي عليه من حقائق تساعد على الفهم العقلائي، ومتصادم أحياناً مع العقل والمنطق.

هكذا فبفعل المبالغة في التفكير في الجزئيات تولدت ظاهرة الغبش عن الكليات، وبفعل الانغماس الكلي في النصوص تولدت حالة الاغتراب عن الواقع وحقائقه، وعن العقل وما يفرضه من نتائج منطقية. مع ان الممارسة الفقهية لا تدعي لنفسها تحصيل القطع واليقين، فهي تقر - في الغالب - بظنية الحديث سنداً ودلالة، لكنها مع ذلك تتعامل معه تعامل الصحيح الثابت من غير نظر قاصد إلى مقصد أو واقع أو عقل. وهنا ينشأ الصدام بين الطريقة المتبعة وبين الحقائق المشار إليها قبل قليل، مع الأخذ بنظر الاعتبار التفاوت في المستويات بين فقيه وآخر، أو بين مذهب وآخر.

وفي هذا الفصل سنتعرف على مجمل التناقضات والمفارقات التي لحقت بالطريقة البيانية جرّاء موقفها السلبي من الاستكشافات العقلية في مجال الأحكام، ومنها تلك التي لها علاقة بالقيم الأخلاقية والمقاصد.

المدارس الفقهية وتغييب العقل

ليس بين المذاهب الفقهية من اطلق العقل كمصدر من مصادر الكشف عن التشريع صراحة غير مذهب الإمامية الاثنى عشرية، وكذا ما ينسب إلى بعض المعتزلة والفقهاء. فبحسب إستقراء نجم الدين الطوفي ان أدلة الشرع بين العلماء تنحصر بتسعة عشر باباً القليل منها متفق عليه، واغلبها موضع اختلاف بين الأخذ والرد، وليس بين هذه الأدلة المطروحة عنوان خاص باسم العقل. فهي عبارة عن: الكتاب، السنة، إجماع الأُمة، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصلحة المرسلة، الإستصحاب، البراءة الأصلية، العوائد - العادات -، الإستقراء، سد الذرائع، الإستدلال، الإستحسان، الأخذ بالأخف، العصمة، إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة[1].

قد يقال إن عنوان العقل ورد ضمن أنواع الأدلة التي توصل للحق. فمن الناحية التاريخية نجد ان مؤسس المذهب الاعتزالي واصل بن عطاء هو أول من حدد المصادر العامة لطريقة الانتاج المعرفي لكل من علم الكلام والفقه معاً. إذ يقول الجاحظ في حقه: ‹‹وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام وفي الأحكام فانما هو منه››. فالجاحظ يعتبر واصل بن عطاء ‹‹هو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة؛ كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه،

[1] نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، مصدر سابق، ص109-110.

وحجة عقل، واجماع من الأمة››. وقد تصور الاستاذ علي سامي النشار ان الوجوه الأربعة التي أدلى بها واصل؛ تساوي حتماً أصول الفقه الأربعة: القرآن والسنة والقياس والاجماع[2].

ومن حيث التحقيق يلاحظ ان حجة العقل لا تساوي القياس الفقهي. فمن جهة ان تلك الحجة أعم من اعتبار الجانب العقلي أو الإجتهادي للقياس الفقهي. كما من جهة أخرى ان القياس يحمل دلالة الارتباط بالنص خلافاً لما هو الحال في حجة العقل الذي له دلالة الاستقلال، فأحدهما لا يعني الآخر. ومنه نفهم لماذا لم يرادف العلماء بينهما، حيث وضعوا العقل كمصدر أساس للعقيدة والكلام ولم يضعوا القياس، ووضعوا القياس كمصدر للفقه ولم يضعوا العقل. وبعضهم ميّز، وهو ينص على سبر أصول الأدلة، بين القياس والعقل، كما هو الحال مع الباقلاني الذي عدد أصول الأدلة وحصرها بخمسة، وكان منها أصل العقل، وكذا أصل القياس والإجتهاد، فضلاً عن الكتاب والسنة والاجماع[3].

مع هذا لا ينكر ان المعتزلة أقروا مبدأ تشريع العقل في القضايا الرئيسة لأجل تصحيح العقيدة ضمن علم الكلام، كوجوب النظر والشك وشكر المنعم ودفع الضرر عن النفس وما اليها[4]. علاوة على ما نُسب إلى بعضهم من إقرار التعويل على العقل في الأحكام بدلاً عن الأخذ بأخبار الآحاد، لأنها لا تفيد علماً ولا توجب عملاً، كالذي نقله ابن السمعاني، معتبراً ان بعض الفقهاء قد تلقف هذا القول من القدرية والمعتزلة الذين أنكروا أخبار الآحاد، وعولوا على القرآن والحديث المتواتر ودليل العقل[5]. وسبق للشافعي في كتابه (الأم) ورسالة (جماع العلم) أنْ حكى مقالة جماعة من المعتزلة ينكرون الأخذ بأخبار الآحاد باعتبارها لا تفيد علماً أو يقيناً، مما جعله يرد عليهم[6].

العقل عند الإتجاه السني

أما في الوسط السني بعيداً عن أجواء المعتزلة، فمن الواضح أن رجاله يحصرون التشريع في النصوص دون العقل. وعلى رأيهم ان هذا الأخير لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام بذاته[7]. فهذا هو الموقف العام لأهل السنة، حيث لا نجد من يعترف بدور العقل المستقل في التشريع الا من شذّ منهم، كالعز بن عبد السلام (المتوفى سنة 660هـ) الذي رأى بأن مصالح الدنيا كلها تُعرف بالعقل من خلال الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرة، خلافاً لمصالح الآخرة التي لا تدرك الا بالشرع، فعلى حد قوله: ‹‹من أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله، بتقدير ان الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك الا ما تعبد الله

---

[2] علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص395.

[3] أبو بكر الباقلاني: الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص19-20.

[4] انظر التفاصيل في حلقة (النظام المعياري). كذلك: يحيى محمد: منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، باريس، عدد9-10، 1411هـ-1991م.

[5] جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص149 و161.

[6] الشافعي: الأم، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج7 (لم تذكر ارقام صفحاته). وجماع العلم، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

[7] يس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م، ج1، ص29.

به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته››[8]. مع أنه صرح قبل ذلك بسطر أو سطرين ما يبدو أنه مناقض للتقرير الذي نقلناه، حيث قال: ‹‹أما مصالح الدارين واسبابها ومفاسدها فلا تعرف الا بالشرع››[9].

ويتسق الرأي السابق مع اعتبار الأحكام الشرعية الدنيوية لم تصدر عن الشرع بعنوان التأسيس كما هو الحال في التعبديات، وانما صدرت عنه بعنوان الإمضاء والتبعية.

كما نقل الشاطبي ما ذهب إليه جماعة اعتقدوا باكتفاء ما يرد في النفس من إطمئنان يخص جملة من الأحكام، ونقد ذلك من حيث ان التعويل عليه لا يستقيم مع الأخذ بما أمر به الله من العمل بالكتاب والسنة. وعلى رأيه ان أحكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته[10]، اتساقاً مع ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقبح. كذلك نقل عن جماعة أنهم عوّلوا على إدراك مصالح العباد طبقاً لمقاصد الشرع الكلية المستخلصة بالإستقراء، حيث جردوا المعاني وطرحوا خصوصيات الألفاظ، بل وردّوا كل خاص يخالف العام المستخلص بالإستقراء، وقد عرفوا بأصحاب الرأي[11]. إلا أن ذلك ليس له علاقة بالعقل، إذ الإستقراء المحكي عنه إنما هو الخاص بالشرع لا غير.

نعم جعل الغزالي عنوان العقل ضمن أصول الأدلة الفقهية، وهي عنده عبارة عن الكتاب والسنة والاجماع، مضافاً إليها دليل العقل والإستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع[12]. لكن كما هو واضح أنه يعد هذا الدليل مقيداً بالحال قبل ورود الشريعة، وهو ما يطلق عليه (البراءة الأصلية)، أما مع وجودها وورودها فليس للعقل شأن يمكن ان يستكشف به الحكم مستقلاً. لهذا فمن الناحية المبدئية ان الإتجاه السني لا يعترف بدور العقل في استكشاف موارد التشريع والأحكام، وهو أمر يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين التي يميل إليها أغلب أهل السنة، مثلما هو حال التفكير الأشعري، سواء لدى المتقدمين منهم أو المتأخرين.

وإذا كنا نعتقد بأن قسطاً كبيراً من المسؤولية يقع على عاتق الأشاعرة في إبطالهم لدور العقل في التشريع أو الكشف عن الأحكام، بسبب التنظير الذي آلوا إليه في قاعدة الحسن والقبح الشرعيين؛ فإن القسط الآخر من المسؤلية يتحمله - قبلهم - الشافعي، باعتباره المنظر الأول لأصول الفقه. فبحسب المعطيات المتوفرة لدينا اليوم هو ان تنظير الأدلة الشرعية وتقعيدها لم ينشغل بهما فقيه مسلم قبل هذا الإمام القرشي، أو على الأقل إنه لم يصلنا شيء واضح ومقطوع به قبله[13]. والعديد من العلماء يعتقدون أنه أول من صنف في

---

[8] العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الالكترونية، فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون (لم تذكر ارقام صفحاته). وقد نقل الشاطبي النص الذي أدلاه العز بن عبد السلام دون ذكر اسمه، وعلّق عليه المرحوم عبد الله دراز معتبراً رأيه اشبه بمذهب المعتزلة (الموافقات، ج2، ص48).

[9] وهو قد صرح قبل ذلك بأن ‹‹معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، ولا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع ان تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وكذا ان تقديم ارجح المصالح ودرأ افسد المفاسد عند التزاحم هو محمود حسن أيضاً›› (نفس المصدر والفصل السابقين).

[10] الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، لبنان، ج2، ص347 وما بعدها.

[11] الموافقات، ج3، ص230.

[12] أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الاولى، 1322هـ، ج1، ص100 و217-218.

[13] نعم هناك من اسماء الكتب التي نُسبت لبعض العلماء قبل الشافعي ما يشير إلى إحتمال تأسيس هذا العلم سلفاً. ومن ذلك ما ذكره ابن النديم من ان لمحمد بن الحسن الشيباني - تلميذ أبي حنيفة واستاذ الشافعي - كتاباً بعنوان (أصول الفقه). فلو صحت هذه النسبة لكان الشيباني سابقاً للشافعي في تأسيسه لهذا العلم (انظر: ابن النديم: الفهرست، اعتناء وتعليق

ذلك العلم، كالذي نصّ عليه ابن خلدون وابن تيمية والزركشي ومن قبلهم الإمام الجويني[14]. وكان أحمد بن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي[15]. مع ذلك فإن هذا الإمام الذي مارس التنظير والتقعيد لم يعط أي دور مميز للعقل في التشريع والاستكشاف. فغياب العقل هو الظاهرة البارزة في مشروعه. فهو يلتزم بالبيان التام لنص الخطاب فلا يدع مجالاً لمشاركة غيره في التشريع؛ باستثناء القياس للضرورة والاضطرار، كما نصّ على ذلك مرات عديدة، فهو يعدد جهات العلم ويراها لا تتعدى أربعة مصادر، هي: الكتاب والسنة والاجماع والقياس. والأخيران مستندان إلى الكتاب والسنة. فالمصادر الأساسية بالنتيجة هي الكتاب والسنة فحسب[16].

هكذا نرى غياب العقل من مشروع الشافعي، مثلما نشهد موته لدى الأشاعرة، وكل ذلك له انعكاساته الخاصة التي مازلنا نعاني منها حتى يومنا هذا.

ويلاحظ أنه حتى لو أوّلْنا مبادئ الإجتهاد التي تقول بها بعض المذاهب الإسلامية واعتبرناها مبادئ عقلية تتباين في الاستقلالية من حيث علاقتها بالنص، كالقياس أو المصالح المرسلة أو الإستحسان أو الإستصحاب أو البراءة الأصلية أو غيرها، فانها مع ذلك تظل مهملة غير فاعلة إلا عند غياب النص، بل غالباً ما يكون العمل بها على نحو الاضطرار أو تبعاً لضغط الحاجات الزمنية. فعلى الأقل إن رؤساء المذاهب الإسلامية قد صوروا الأمر على هذا النحو من الاضطرار، مثلما يعترف بذلك أصحاب المذاهب الأربعة، حتى من عُرف منهم بشدة العمل بالإجتهاد - لا سيما القياس منه - كأبي حنيفة النعمان[17]. فهم يرجحون العمل بالنص رغم كونه لا يرقى - في الغالب - إلى درجة أقوى من الظن، سواء من حيث الصدور أو الدلالة. على هذا يظل العمل بمبادئ الإجتهاد متأخراً رتبة عن العمل بالنص. وهو أمر ينطبق حتى على من يعترف صراحة بمبدأ العقل في استكشاف الحكم الشرعي، إذ لا يرى له مرجعية تتقدم على مرجعية النص، رغم ما يعتري النص من مشكل عدم افادته العلم واليقين في الغالب، خاصة الحديث منه، حيث يشهد مشاكل اضافية تتعلق بالسند والتقطيع وإحتمالات الزيادة والنقصان، فضلاً عن مشاكل أخرى تلوح المتن ذاته.. كالذي يلاحظ عند مذهب الإمامية الاثنى عشرية التي تعتبر العقل مصدراً أخيراً لمصادرها التشريعية الأربعة (الكتاب والسنة والاجماع والعقل)، فقد اعترفت به منذ بداية عصر التنظير الشيعي، كما ينص عليه الشريف المرتضى، ومن ثم جاء الآخرون يؤكدون مقالته في حجية العقل بعد النص والاجماع.

ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الاولى، 1415هـ -1994م، ص254). كذلك ما نقله بعض علماء الإمامية من ان أول من صنف في هذا العلم هو هشام بن الحكم (المتوفى سنة 179هـ أو 199هـ) وهو تلميذ الإمام الصادق، حيث له كتاب بعنوان الألفاظ ومباحثها (حسن الصدر: تأسيس الشيعة، شركة النشر والطباعة العراقية، ص310).

14 مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص455. وابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، عن شبكة المشكاة الالكترونية، فقرة عن أصول الفقه (لم تذكر أرقام صفحاتها). وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته، فقرة 3.

15 البحر المحيط، فقرة 3.

16 انظر: الشافعي: الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص20. والام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ -1983م، ج7، ص250. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص61. وابو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص460.

17 انظر التفصيل ضمن حلقة (النظام المعياري).

والامامية وإن اختلف علماؤها حول ما يريدونه من المعنى الخاص بالعقل كمصدر استكشاف وتشريع، الا ان ما استقر عليه المتأخرون هو أنه ينحصر مستقلاً في دائرة التحسين والتقبيح العقليين.

من هنا يتضح اختلاف مكانة العقل في علم الفقه - أو الرأي والإجتهاد تسامحاً - عما هي عليه في علم الكلام، فكثيراً ما يُحتج به في القضايا العقائدية قبال ظواهر النصوص للكتاب والسنة، فينتهي الأمر بهذه النصوص إلى التأويل والتوجيه، أو الترك والإبطال. مما يعني ان العقل في علم الكلام له اعتبار تأسيسي، أو ان له جعلاً على نحو التأسيس لا التبعية، سواء كان التأسيس خارجياً لاثبات الخطاب الديني من حيث الاصل، أو داخلياً يراد منه توجيه معاني نصوص الخطاب بما يتفق ومداليله الخاصة. لهذا كان متهماً من قبل النزعات البيانية بانه يقوم بدور مناهض لنصوص الخطاب وبيانها، مثلما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم وغيرهما ممن ابتعدوا عن الطريقة العقلية الكلامية[18].

أما في الفقه فالأمر يختلف تماماً، ذلك ان هذا العلم لا يحتاج إلى العقل للتأسيس من الخارج، فتأسيس الخطاب الديني بالعقل هو في حد ذاته يصحح عمل البناء الفقهي. والاهم من هذا هو ان علم الفقه لم يجعل العقل موضعاً للتعارض مع النص كما يفعل علم الكلام، إنما الإعتماد على بيانية النصوص هي الحالة الراكزة والمستقرة، رغم المفارقة في الامر!. إذ كان العقل الكلامي يمارس حالة التوجيه والتأويل بتأسيس الخطاب من الداخل في النصوص القطعية الصدور (الآيات القرآنية)، في حين أُهمل العقل في الفقه ولم يسمح له بممارسة حالة التأويل والتوجيه للنصوص؛ بما فيها نصوص الحديث رغم أنها ظنية الصدور والدلالة. ولو انا طبقنا عليها منطق الإحتمالات لكانت الأحكام المنتزعة منها في غاية الضعف لما ينتابها من مشاكل متنوعة على صعيد السند والمتن، كالذي التفت إليه أصحاب دليل الإنسداد في الإتجاه الشيعي.

هذا هو حال الفقه، ليس له زاد ولا معين يطمأن إليه وهو في صورته التقليدية أو البيانية تلك. الأمر الذي يحتاج إلى نوع من التعويض المسدد، بالتعويل على الاعتبارات الموثوقة لتشييد الأحكام واستكشافها، كاستخدام مبدأ العقل ومبدأ الواقع ونظام الخلقة، وكذا مقاصد الشرع وكلياته العامة.

إن إهمال العقل في الفقه جعل الممارسة الإجتهادية تصطدم أحياناً بالنتائج العقلية القطعية دون ان تشعر، أو أنها تجاهلت ذلك طبقاً لمسلكها الاستصحابي في إبعاد العقل عن الاستكشاف والنفي والإثبات. وهنا بيت القصيد !

فحتى الإتجاه الشيعي رغم اعترافه بمرجعية العقل للكشف عن التشريع ورغم ما صرح به بعضهم كالشيخ النائيني من أنه ‹‹لو عزل العقل عن الحكم لهدم أساس الشريعة››[19]؛ الا أنه من الناحية العملية ظل هذا الإتجاه يتعامل مع العقل تعاملاً سلبياً كما سنعرف.

العقل عند الإتجاه الشيعي

يعتبر الدليل العقلي القطعي كاشفاً عن الحكم الشرعي، ويعبر عنه بقضية التلازم بين العقل والشرع طبقاً لقاعدة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع). لكن خضع هذا الدليل

---

[18] انظر حول ذلك حلقة (نُظم التراث).

[19] محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، رسالة الإسلام، عدد10، نشر الاستانة الرضوية المقدسة، مشهد، 1411هـ-1991م، ص42.

لتفسيرات عديدة بين الأصوليين الشيعة. فقد فسّره بعضهم بالبراءة الأصلية والإستصحاب، وقصره بعضهم على الثاني، فيما ذهب بعض آخر لتفسيره بلحن الخطاب وفحواه ودليله، مضافاً إلى وجوه الحسن والقبح[20]. وأضاف آخرون كلاً من مقدمة الواجب واجبة، ومسألة الضد[21]، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار، وكذلك البراءة الأصلية والاستصحاب، وما لا دليل عليه، ولزوم دفع الضرر المحتمل، وقاعدة شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر[22]. وقدّر البعض بأن من ضمن الأحكام العقلية اعتبار الضرورات تبيح المحظورات، وان الضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولزوم اختيار أهون الشرين اللذين لا مناص من أحدهما، والعلم بوجود التكليف يستدعي العلم بطاعته وامتثاله، وأصل المشروط عدم شرطه، والاذن بالشيء اذن بلوازمه[23]. لكن هناك من قصد بالدليل العقلي بأنه حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما[24]، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة. أما المستقلات العقلية فقد حصرها في مسألة واحدة هي التحسين والتقبيح العقليين باعتبار ان الشرع لا يشارك حكم العقل العملي إلا فيها[25].

وتنص القضية الأخيرة كما يقول أبو القاسم القمي: ‹‹ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه، وما يدرك حسنه فلا بد ان يكون مما أمر به، فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح.. فيحكم بأن الشرع أيضاً حكم به كذلك، لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن››[26]. وفي قضية المستقلات العقلية يفترض ان يكون للعقل العملي حكم إزاء ما يدركه بغض النظر عن الشرع، كالحكم بقبح قتل الأبرياء، كما يفترض ان تكون هناك ملازمة نظرية بين الحكمين العقلي والشرعي، وهي ما يدركها العقل

---

[20] المقصود بلحن الخطاب هو ان تدل قرينة ‹‹عقلية›› على حذف لفظ، مثل حذف (فضرب) في قوله تعالى: ((أن اضرب بّعصاك البحر فانفلق)) الشعراء/63. أما فحوى الخطاب فهو مفهوم الموافقة أو ما دلّ عليه التنبيه، كما في قوله تعالى: ((فلا تقل لهما أُفٍّ)) الإسراء/23. أما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة الذي يعني تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة، كقوله في سائمة الغنم الزكاة. علماً ان هذه الأمور تبحث ضمن حجية الظواهر من علم أصول الفقه، وتؤخذ من فهم البيان اللغوي لا العقل كأمر مستقل (انظر: نجم الدين الحلي: المعتبر في شرح المختصر، لجنة التحقيق باشراف ناصر مكارم، نشر مؤسسة سيد الشهداء، 1364هـ.ش، المعجم الفقهي الالكتروني، (CD)، نشر مركز المعجم الفقهي، الاصدار الثالث، 1421هـ ، ص6).

[21] وتعني: ‹‹كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً››.

[22] يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1409هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص40-41. كذلك: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، مؤسسة الاعلمي، ج3، ص122-123.

[23] محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1402هـ -1982م، ج6، ص381.

[24] يقصد بقاعدة الإجزاء: ‹‹كل ما يأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار››. ويقصد بقاعدة مقدمة الواجب واجبة: ‹‹كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً›› (أصول الفقه، ج2، ص210).

[25] أصول الفقه، ص197.

[26] عن: رشدي محمد عرسان عليان: العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، الطبعة الاولى، 1973م، ص185.

النظري، والتي تقول إن كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع، فاذا كان العقل يحكم بقبح قتل الأبرياء؛ فإن الشرع يحكم بذلك أيضاً، كما هو واضح من صيغة التحريم[27].

واعتبر البعض ان من وظائف العقل إدراك المصالح والمفاسد، وان الأحكام تابعة لها، مما يعني صحة استكشاف العقل لهذه الأحكام تبعاً لإدراك تلك المصالح والمفاسد، فكما يقول صاحب (فوائد الأصول) من ‹‹انه لا سبيل إلى انكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وان في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وانها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، كما إنه لا سبيل إلى انكار إدراك العقل لتلك المناطات››[28]. وكذا قول بعض المعاصرين: ‹‹ان المصالح والمفاسد علل للأحكام، فاذا ادرك العقل المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال فلا بد من ان يكون للشارع حكم في ذلك الفعل لوجود علته، فيكون العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي››[29].

والبعض جعل اطباق العقلاء على مصلحة الشيء أو فساده هو الضابط الوحيد المعول عليه في اقرار الملازمة بين العقل والشرع. فالشيخ المظفر يقول: ‹‹اذا ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكها جميع العقلاء؛ فإنه لا سبيل للعقل ان يحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وإن كان ما ادركه مقتضياً لحكم الشارع››[30].

لكن هذا التقرير هو في حد ذاته يبرر حالة الفصل بين الحكمين العقلي والشرعي. فحتى لو حصل الضابط الذي ذكره المظفر واجمع العقلاء على حكم من الأحكام العقلية؛ فإن ذلك لا يمنع - تبعاً لما افاده الشيخ - ان يحتمل وجود ‹‹ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وإن كان ما ادركه مقتضياً لحكم الشارع››. فهذه هي حالة الفصل بين الحكمين العقلي والشرعي، والتي نجدها شائعة لدى الفقهاء الأصوليين من الشيعة.

ويلاحظ من كل ما ذكرنا ان الدليل العقلي وضع - في الغالب - بصورة غير مستقلة عن البيان أو النص، فهو يعتمد عليه وموظف لخدمته. فالاتجاه الشيعي يقر بأن العقل في الفروع بخلاف الأصول يعجز عن الكشف عن الحكم الشرعي بشكل مستقل، باستثناء حالات خاصة وقليلة كتلك المتعلقة بالحسن والقبح. لكن حتى في هذه القضية الواضحة نجد بعض المتأخرين الشيعة قد انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ رغم قوله بنظرية الحسن والقبح العقليين، كما هو الحال مع صاحب كتاب (الفصول)، حيث يقول: ‹‹الحق عندي ان لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه››. وقد صور الشيخ محمد علي الكاظمي - في تحريره لافادات استاذه النائيني - هذا الرأي من انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقوله: ‹‹ان العقل وان كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة الا أنه من الممكن ان تكون لتلك

---

[27] لاحظ: كاظم الحائري: مباحث الأصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408هـ، القسم الثاني، ج1، ص479.

[28] فوائد الأصول، ج3، ص59.

[29] هاشم معروف الحسني: المبادىء العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م، ص240.

[30] أصول الفقه، ج2، ص239-240.

الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الاحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والاحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي››[31]. وقد أيّد الشيخ ضياء الدين العراقي هذا الرأي الذي ذهب إليه صاحب (الفصول)[32].

لكن ذلك لا يتسق مع ما يكاد يتفق عليه علماء المدرسة الأصولية من الشيعة في صحة العلم الوجداني القطعي من حيث أنه حجة ذاتية غير قابلة للجعل الشرعي[33]. فهو والعلم التعبدي يعدان – عندهم - كامل حجية المجتهد[34]. وقد زاد بعضهم على ذلك بأن اعتبر العلم العادي (الإطمئناني) مما لا تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوع الأدلة في نظر العقلاء[35]. بل رغم هذا الاعتراف نلاحظ ان هناك تضييقاً لحدود هذين العلمين. ففي العبادات يعول المجتهد على الأخبار لكثرتها رغم مشاكل الحديث المعترف بها. أما في المعاملات فالمجتهد يعول على القواعد الأصولية والكبريات الواردة فيها[36]. وفي كلتا الحالتين لا نجد مساحة يعتد بها للعمل بالوجدان العقلي المستقل، ومنه ذلك المزود بخبرة الواقع.

نعود مرة أخرى لنقرر أن ما صوّره الشيخ الكاظمي من انكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو ذاته قد هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامي قاطبة. فالإتجاه الشيعي يعتبر العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع. ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريباً، سواء كانت بسيطة عادية، أو عظيمة خطيرة، ومنها ما يتعلق بنظام السلطة والحكم واعتبارات الحرية الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان. فهذه القضايا وغيرها لا تبحث ضمن إطار المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح، وإنما تبحث بحسب ما يؤدي إليه النظر المنبثق من التفكير البياني، رغم ان هذا النظر لا يفضي في الغالب إلى ما هو أقوى من الظن، وهو الظن المعبّر عنه بالمعتبر، تمييزاً له عن الظن العقلي المبعد. فبنظر الفقهاء تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، كما نصّ عليه العلامة الحلي في (النهاية)[37]، وان العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب، وبالتالي فلا مجال لكشف الحقائق إلا عن طريق الشرع؛ لكونه محيطاً بكل الجهات وعالماً

---

[31] محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج3، ص60. والعقل عند الشيعة الإمامية، ص188-189.

[32] فوائد الأصول، ج3، هامش ص61.

[33] بل إن البعض كالمفكر محمد باقر الصدر أقرّ حجية القطع سواء كان القطع موضوعياً يستند إلى البديهة أو الدليل، أو كان ذاتياً لا يستند إلى ذلك مثلما يكثر لدى عوام الناس (محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ص134).

[34] أبو القاسم الخوئي: الإجتهاد والتقليد، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف، ص243 و91.

[35] المصدر السابق، ص289 و208.

[36] المصدر السابق، ص369. كما انظر: مرتضى اللنكرودي: رسالة الإجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام، قم، 1380هـ، ص9.

[37] حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم، ص373.

بكثير مما لم تصل إليه العقول. فمع ان المعول عليه عندهم كون المقياس في باب الحجج هو الأقربية إلى واقع الشرع، الا ان معرفة هذه الأقربية لا يمكنها ان تكون بالنظر العقلي المنفصل عن الشرع ولو على نحو السلب، وذلك من حيث العلم بعدم ردع الشارع عن الأخذ بما يعتقد أنه أقرب إلى ذلك الواقع[38].

لكن بحسب هذا المنظور تصبح الأحكام تعبدية لا تُعلم مصالحها بالنظر العقلي، وأنه لا معنى للاستدلال على ظرفية بعض الأحكام أو تخصيصها بوقائع محددة أو اعتبارها مما تقع تحت دائرة الأحكام المولوية القابلة للتغيير، إذا ما كانت ظواهر النصوص الدالة على مثل هذه الأحكام تتصف بالاطلاق والعموم دون وجود ما يخصصها ويقيدها بحسب القرينة اللفظية، حيث أنها يمكن ان تُبرر بنفس تلك الحجة، فيُفترض وجود مصالح خفية تجعل العقل عاجزاً عن الكشف عن ظرفية الأحكام أو تقييدها وتخصيصها. الأمر الذي يجعل من الأحكام أحكاماً تعبدية لا تقبل التوجيه والتفسير بغير ما يفيده الظاهر الاطلاقي للنص. مما يعني بالتالي وجود التعارض بين ما يدركه العقل المستقل من فهم واضح معلل، وبين ما ينطق به النص من حكم ظاهر مخالف.

والمسألة لا تتوقف عند حدود القضايا المعيارية من الأحكام الشرعية، وانما يمكن ان تنسحب وتطال الأحكام التقريرية التي لها علاقة بالكشف عن الواقع الموضوعي، ذلك أنه بنفس تلك الحجة من إحتمال وجود مصالح حقيقية خافية على العقل البشري، يمكن ان يدّعى وجود حقائق خفية يعجز العقل عن إدراكها وراء ما ينطق به النص الذي ظاهره يخالف ما يدركه العقل من القضايا الموضوعية والخارجية. فمثلاً إن بعض النصوص تنهانا عن التعامل مع بعض الاجناس البشرية بحجة أنهم من الجن. لكن عقلنا وادراكنا الواقعي يكذّب ذلك، إذ ليس فيهم ما يختلفون به عن غيرهم من البشر. وقد يحتج صاحب فكرة الحقائق الخفية بأنه حتى لو لم يظهر أي تمايز بين هؤلاء الاجناس وبين غيرهم فإن ذلك لا يمنع من كون العقل لم يدرك بعض التمايزات الخفية التي تجعل من مثل هؤلاء من الجن. لذا يصبح من الصعب أو المحال الرد على مثل هذه الحجة التشكيكية. لكن كل ما يقال هنا يمكن ان ينسحب على قدرة العقل على الإدراك الموضوعي برمته، فبحسب هذا المنطق يمكن ان يقال أيضاً بأن كل ما يقرر من إثبات للقضايا الدينية، وعلى رأسها القضايا الأصولية، يواجه أيضاً نفس المصير. فإحتمال وجود حقائق مخالفة تخفى على العقل وتجعل معرفة الحقيقة الدينية من المحالات أمر وارد[39]؛ مثلما لا سبيل لمعرفة القضايا التقريرية التي تخالف ما تنطق به النصوص، وكذا لا سبيل لمعرفة المصالح الحقيقية التي يتوخاها العقل في القضايا المعيارية من الأحكام وغيرها.

إذاً لا داعي لجر القضايا بمثل هذا المنطق الخطير، بل لا بد من الثقة العقلائية الوجدانية في الكشف عن الحقائق والتسليم بها ما لم تُعارض بما هو أقوى منها حجة واعتباراً.

---

[38] مرتضى الشيرازي: شورى الفقهاء، ايران، الطبعة الاولى، ج1، ص320-328.

[39] بالفعل ان بعض العلماء الإخباريين لجأ إلى هذا المعنى في معارضته للاتجاهين الكلامي والأصولي الذين يتقبلان الحجج العقلية. فالشيخ يوسف البحراني اعترض على مقولتهم القائلة (اذا قام الإحتمال بطل الاستدلال)، حيث اعتبره كلاماً شعرياً والزاماً جدلياً. وعلى رأيه ان بذلك ينسد باب الاستدلال، حيث لا قول الا وللقائل فيه مجال، ولا دليل الا وهو قابل للإحتمال، وبالتالي لقام العذر لمنكري النبوات فيما يقابلون به أدلة المسلمين من الإحتمالات الممكنة، وكذا منكري التوحيد وجميع أصحاب الفرق والمقالات (لاحظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ص63).

شواهد الصدام مع العقل

لقد أدت طريقة الإجتهاد البيانية إلى الصدام مع العقل ومقاصد التشريع عبر حالتين من التعارض، إحداهما لها علاقة بالنص الروائي، والاخرى لها علاقة بتقنية الإجتهاد النظري خارج حدود منطوق النصوص. ولكل منهما شواهد عديدة، كالذي يتبين أدناه..

1 ـ تعارض العقل مع النص

من أبرز الشواهد التي تتعلق بتعارض العقل مع النص؛ ما ورد حول دية أصابع المرأة بما يعرف بصحيحة ابان بن تغلب، حيث روى عن الإمام الصادق قوله بأن دية قطع اصبع واحد من أصابع المرأة هي عشر من الإبل، وقطع اصبعين منها هي عشرون من الإبل، وقطع ثلاث أصابع منها يكون ثلاثين، أما قطع أربع أصابع فديته عشرون من الإبل. وبحسب الرواية ان ابان الذي كان حاضراً عند الإمام الصادق تعجب وقال: يا سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؛ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فأجابه الصادق بالقول: مهلاً يا ابان ان هذا حكم رسول الله، ان المرأة تقابل ـ وفي رواية تعاقل ـ الرجل إلى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا ابان انك اخذتني بالقياس.. والسنة إذا قيست محق الدين[40].

ومع أن في هذا الحديث مفارقة باعتباره يتضمن تخفيف الدية رغم تضاعف حجم الجرم دون سبب معقول، إلا أن فقهاء الإمامية أوردوه وما يتضمنه من حكم دون تشكيك[41]، وذلك إذا ما استثنينا السيد الخوئي في (مصباح الأصول) حيث قدّم عدداً من المناقشات حوله، كان أهمها أنه اعتبره ضعيف السند ولا يمكن الإعتماد عليه[42]. لكن تلميذه محمد تقي الحكيم استدرك وقال: ‹‹بلغنا ان الاستاذ عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحتها لديه، ولم تسعني مراجعته للتأكد من ذلك››[43].

وقد علّق المرحوم محمد جواد مغنية على هذا الحديث بالقول: إنه ‹‹صريح في أن عقولنا لا تدرك لهذا الحكم سراً وأنه تعبدي محض››[44]. وكذا اعتبره الاستاذ المظفر من

---

40 أبرز من أورد هذا الحديث الكليني في (الكافي)، ونص رجاله كالتالي: علي بن ابراهيم عن ابيه، ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب عن الإمام الصادق (الكليني: الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج7، ص299).

41 انظر حول ذلك المصادر التالية: الطوسي: تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الخرسان ومحمد الاخوندي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1365هـ.ش، ج10، ص184. والحدائق الناضرة، ج1، ص61. كذلك مصادر المعجم الفقهي الالكتروني التالية: الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج4، ص119. والتوني: الوافية في أصول الفقه، ص230. وزين الدين العاملي: مسالك الافهام، ج15، ص110. وشرح اللمعة الدمشقية، ج10، ص41. والاردبيلي: مجمع الفائدة، ج14، ص79. والنجفي: جواهر الكلام، ج42، ص86. والخوانساري: جامع المدارك، ج6، ص276. والخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج2، ص206.

42 محمد سرور الواعظ البهسودي: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص60.

43 محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، 1979م، ص326.

44 فقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص342. رغم ان الشيخ مغنية صرّح في محل آخر ما ينقض تصريحه الآنف الذكر، حيث ذكر في كتابه (الشيعة في الميزان، ص370) ان أي حكم يتعارض مع مبدأ من مبادئ الإسلام مردود لا يسوغ نسبته إلى الإسلام، كان من كان قائله. وحتى لو كان هناك حديث يخالف ذلك فإنه يجب إهماله أو صرفه عن ظاهره، مهما كان راويه.

الشرعيات المحضة أو التعبديات[45]، وقال في تبريره: ‹‹إنما الذي وقع من ابان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الأولوية، إذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الابل››[46].

كما سبق ان علّق عليه الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى سنة 1281هـ) بقوله بأن الرواية ‹‹وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، الا ان مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام. فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع. وقد اشرنا، هنا وفي أول المسألة، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللمّ، لأن انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأً لطرح الامارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم. وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد››[47].

وورد ما يماثل الحديث المذكور في المصادر السنية، حيث التزم به جماعة من فقهاء التابعين وبعض ائمة المذاهب الأربعة ونسبوه إلى الرسول (ص). إذ جاء ان المالكية والحنابلة يرون ان دية جراح المرأة كدية جراح الرجل فيما دون ثلث الدية الكاملة، فإن بلغت الثلث أو زادت عليها رجعت إلى نصف دية الرجل. حتى روى النسائي بهذا الصدد عن النبي قوله: ‹‹عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها››[48]. وأورد الإمام مالك في موطئه حواراً بين سعيد بن المسيب وربيعة بن أبي عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي، إذ سأل ربيعة سعيداً عن مقدار الدية فيما لو قطع رجل ثلاثاً من أصابع المرأة؟ فأجابه سعيد ان فيها ثلاثين من الإبل، وسأله عن مقدار الدية فيما لو قطع أربعاً، فأجاب أن فيها عشرين، فقال له ربيعة حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها! فرد عليه ابن المسيب: أعراقي انت؟ فقال: بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم، فقال له سعيد: إنها السنة يا ابن أخي[49].

مع هذا فإن هذا الحكم لم يستسغه الحنفية والشافعية الذين رأوا ان الجناية على ما دون النفس في المرأة تقدر بحسب ديتها، لذلك تكون الدية نصفاً[50]. وعلّق الشافعي على محاورة

---

45 أصول الفقه، ج3، ص203-204.

46 أصول الفقه، ج2، ص179.

47 مرتضى الانصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص21.

48 وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وادلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م، ج6، ص359-360.

49 مالك: الموطأ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1370هـ-1951م، ج2، باب ما جاء في عقل الأصابع، ص860. كما انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ-1988م، ج10، ص190. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، الطبعة الاولى، 1326هـ، ص134.

50 الفقه الإسلامي وادلته، ج6، ص359-360.

ربيعة وابن المسيب الآنفة الذكر بقوله: ‹‹كنا نقول به ثم وقفت عنه وانا اسأل الله الخيرة لأنا نجد من يقول السنة ثم لا نجد نفاذاً بها عن النبي (ص) والقياس أولى بنا فيها››[51].

ويلاحظ من كل ما سبق ان الفقهاء، سواء في الساحة الشيعية أو السنية، لم يحتكموا إلى الوجدان العقلي إزاء مضمون الرواية الآنفة الذكر رغم أنها من الآحاد التي لا تفيد علماً، وانها تتعارض تعارضاً قطعياً مع مبادئ الحقوق الطبيعية والعدالة التي هي على رأس الثوابت العقلية ومقاصد التشريع.

فالمنهج الفقهي معزول عن القيم الاخلاقية والروح القرآنية العامة لخضوعه تحت هيمنة منطق الرواية. ونرد بهذا الصدد شواهد كثيرة دالة على هذا المطلب، منها وجود عدد من الفتاوى العنصرية التي تتعارض مع القيم الوجدانية، كفتوى الكثير من الفقهاء بكراهة التعامل مع بعض الأقوام والأجناس؛ كما في البيع والشراء والتزويج، وأنهم من الجن، مثل الأكراد، والتي أطبق عليها فقهاء الشيعة المتقدمون منهم والمتأخرون[52]؛ استناداً إلى عدد قليل من الروايات التي لا تتفق مع منطق العقل والواقع ولا مع مبادئ التشريع ومقاصده[53]. إذ لم يكترث الفقهاء بمشكلة اعتبار الأكراد من الجن، بل أخذوا ما في الرواية وسلموا بها، باستثناء الشيخ محمد باقر المجلسي الذي قال في (مرآة العقول) بأنه ربما يأول أنهم من الجن لسوء أخلاقهم وجبلتهم أشباه الجن، فكأنهم منهم كشف الغطاء عنهم[54]..

كما أن كراهة التعامل معهم أُخذت على اطلاقها من دون توجيه باستثناء ما ذكره ابن ادريس الحلي في (السرائر)، معللاً هذه المعاملة السلبية بأنها ترجع ‹‹إلى كراهية معاملة من لا بصيرة له فيما يشتريه ولا فيما يبيعه لأن الغالب على هذا الجيل والقبيل قلة البصيرة لتركهم مخالطة الناس وأصحاب البصائر››[55].

وما زالت هذه الفتوى سارية حتى يومنا هذا، ومن ذلك ما جاء في (جامع المدارك) للسيد أحمد الخوانساري (المتوفى عام 1985م)[56]. وقبله عدد من المراجع أبرزهم السيد أبو

---

51 محمد بن الحسن الشيباني: الحجة على أهل المدينة، رتب اصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ-1983م، ج4، هامش ص280-281.

52 لاحظ مثلاً المصادر التالية كما عن المعجم الفقهي الالكتروني: يحيى بن سعيد الحلي: الجامع للشرايع، ص245. والعلامة الحلي: منتهى المطلب، ج2، ص1003. وتذكرة الفقهاء، ج1، ص222. وتبصرة المتعلمين، ص119. ومحمد بن مكي العاملي: الدروس، ص180. وابن فهد الحلي: المهذب البارع، ج3، ص182. وزين الدين العاملي: مسالك الأفهام ج3، ص186. والمحقق الأردبيلي: مجمع الفائدة، ج8، ص129. والمحقق السبزواري: كفاية الأحكام، ص84. والحدائق الناضرة، ج18، ص40. وعلي الطباطبائي: رياض المسائل، ج1، ص520. وجواهر الكلام، ج22، ص457. وأحمد الخوانساري: جامع المدارك، ج3، ص137. والصدوق: علل الشرائع، ج2، ص244. ومن لا يحضره الفقيه، ج3، ص164. والطوسي: تهذيب الأحكام، ج7، ص405. وابن أبي جمهور الأحسائي: عوالي اللئالي، ج3، ص302. وأبو الفتح الكراجكي: معدن الجواهر، ص71.

53 وعلى هذه الشاكلة وردت أحاديث تمنع من التزاوج مع عدد من الأقوام بحجة ان لهم أرحاماً تدل على غير الوفاء، أو أنه ليس فيهم نجيب (لاحظ: الحر العاملي: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الطبعة الاولى،1412هـ، ج20، ص82). وعادة ما يتعامل الفقهاء مع مثل هذه القضايا باعتبارها حقيقية مطلقة وليست خارجية رهن السياق الظرفي الخاص، مما يتسق ومقالة الحقائق الخفية التي نقدناها.

54 محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1407هـ، ج19، ص145، عن مكتبة موقع الفكر الإلكترونية: http://alfeker.net/library.php?id=2471. وانظر أيضاً النص ذاته وهو منسوب إلى بعض مشايخ يوسف البحراني من دون ذكر اسمه: الحدائق الناضرة، ج18، ص41. وجامع المدارك، ج3، ص137.

55 ابن ادريس الحلي: السرائر، ج3، ص329، باب آداب التجارة، ضمن موسوعة ابن ادريس الحلي، عن موقع كتب الشيعة: http://shiabooks.net/library.php?id=2570

56 جامع المدارك في شرح الجوهر النافع، ج3، ص137.

الحسن الأصفهاني (المتوفى عام 1946م)، وكما قال في وسيلة النجاة: ‹‹لا ينبغي للمرأة أن تختار زوجاً سيء الخلق والمخنث والفاسق وشارب الخمر ومن كان من الزنج أو الأكراد أو الخوزي – أي أهالي خوزستان أو عربستان - أو الخزر››[57].

في حين ان بعض المعاصرين أخذ يوجه ما جاء في معنى الأكراد بأن ‹‹المراد بهم ليس هو من يتكلم بلغة الاكراد، بل الظاهر ان المراد بهم، كما عن الخوزي هو الجيل المعهود منهم في صدر الإسلام، وان شئت قلت: ان المراد بالاكراد القوم المطاردون الراحلون من مكان إلى مكان، وعلة الكراهة حينئذ لعلها التعرب والبعد عن الفقه والمسائل والأحكام››[58]. ونرى ان هذا التوجيه متأثر بفعل ضغط واقعنا الحالي، وهو خلاف الاطلاق الحاصل لدى الفقهاء القدماء، باستثناء ابن ادريس الحلي، بل وحتى الكثير من المحدثين والمعاصرين.

لذلك رأى المفكر محمد باقر الصدر أن حديث الأكراد وما شاكله يخالف القرآن الكريم الذي يصرح بوحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواة؛ مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم، بل وأكّد على عدم حجية كل ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم، أو كل ما لا ينسجم مع طبيعة تشريعاته ومزاج أحكامه العام[59].

علماً بأن حديث الأكراد ورد أيضاً في بعض المصادر السنية، كما في (محاضرات الأدباء) للراغب الاصفهاني، حيث روي عن النبي (ص) قوله: الأكراد جيل الجن كشف عنهم الغطاء! وإنما سموا الأكراد لأن سليمان عليه السلام لما غزا الهند، سبى منهم ثمانين جارية وأسكنهم جزيرة، فخرجت الجن من البحر فواقعوهن، فحمل منهم أربعون جارية، فأخبر سليمان بذلك فأمر بأن يخرجن من الجزيرة إلى أرض فارس، فولدن أربعين غلاماً، فلما كثروا أخذوا في الفساد وقطع الطرق، فشكوا ذلك إلى سليمان فقال: أكردوهم إلى الجبال! فسموا بذلك أكراداً[60].

كما من الفتاوى المعارضة للقيم الأخلاقية والروح القرآنية الفتوى التي تقول إن ولد الزنا كافر، والتي صرح بها جماعة من الفقهاء. وقديماً قال ابن ادريس الحلي في (السرائر): لا خلاف بين أصحابنا في أن ولد الزنا كافر[61]. واتبعه في هذا القول العلامة الحلي في (مختلف الشيعة)[62]. لكن الفاضل الآبي صرح في (كشف الرموز) بأن المسألة على قولين،

---

[57] أبو الحسن الأصفهاني: وسيلة النجاة، مطبعة مهراستوار، قم، الطبعة الاولى، 1393هـ، ج3، كتاب النكاح، مسألة 4، ص142، عن موقع الكتب الشيعية: http://shiabooks.net/library.php?id=3510

[58] محمد صادق الروحاني: فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1414هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج15، ص170.

[59] محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، المعجم العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج4، تعارض الأدلة الشرعية.

[60] الراغب الاصفهاني: محاضرات الأدباء، ج1، فقرة بعنوان: ذم النبط وأهل الرساتيق، عن موقع ملتقى أهل الحديث الالكتروني: https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=70247

[61] السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص353.

[62] الحلي: مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1415هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج5، ص235.

إذ قال أكثر الفقهاء بأن ولد الزنا كافر[63]. وكذا جاء عن الفقهاء بأن ولد الزنا لا خير فيه وأنه شر الثلاثة[64]، وأنه لا تقبل شهادته ولا تجوز امامته، تبعاً لعدد من الروايات.

وجاء في أحد كتب ابن القيم الجوزية فصل بعنوان (لا يدخل الجنة ولد زنا وتأويل ذلك)، ذهب فيه مذهباً جبرياً لا يتسق مع العدالة التي طالما دعا إليها هذا الفقيه، إذ اعترض على كلام ابن الجوزي عندما اعتبر الاحاديث حول هذه المسألة تتنافى مع قوله تعالى: ((ولا تزر وازرة وزر أخرى))[65]، فنفى وجود المنافاة والتعارض إن صحت الاحاديث حولها، معللاً المسألة بأن ابن الزنا ‹‹لم يحرم الجنة بفعل والديه، بل لأن النطفة الخبيثة لا يتخلق منها طيب في الغالب، ولا يدخل الجنة إلا نفس طيبة، فإن كانت في هذا الجنس طيبة دخلت الجنة، وكان الحديث من العام المخصوص. وقد ورد في ذمه أنه شر الثلاثة وهو حديث حسن ومعناه صحيح بهذا الاعتبار، فإن شر الأبوين عارض، وهذا نطفة خبيثة وشره من أصله، وشر الأبوين من فعلهما››[66].

كما قال أكثر فقهاء الإمامية بأن ولد الكافر نجس تبعاً لأبويه باعتبارهما نجسين بسبب الكفر[67]، وكذا القول إنه كافر أيضاً[68]. وقال محمد بحر العلوم في (بلغة الفقيه): ‹‹ولد الكافر يتبع ابويه في الكفر والنجاسة؛ اجماعاً مصرحاً به في كلام جماعة، وهو الحجة››، واستشهد على ذلك ببعض الروايات عن أئمة أهل البيت[69].

ولا شك أن هذا الحكم لا يُقبل عقلاً ووجداناً، إذ لا ذنب للولد في كفر أبويه أو نجاستهما، وهو يتصادم مع المقاييس الشرعية، مثل قاعدة عدم الوزر: ((ولا تزر وازرة وزر أخرى)). فضلاً عن أن الكافر الكتابي طاهر بلا أدنى شك، بدلالة ان الله تعالى أجاز الزواج من الكتابيات كما في قوله تعالى: ((اليوم أُحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أُوتوا الكتاب حِلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أُوتوا الكتاب من

---

63 أبو علي الحسن الآبي: كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص524.

64 حيث روي عن الإمام الصادق أنه قال: ‹‹يقول ولد الزنا: يارب ما ذنبي، فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شر الثلاثة؛ أذنب والدك فنبتَّ عليهما، وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر›› (عن: عبد الاعلى السبزواري: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ، ج1، ص381). وروي في المصادر السنية أنه بلغ عائشة ان أبا هريرة يقول: ان رسول الله (ص) قال: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب اليّ من ان اعتق ولد الزنا، وان رسول الله قال: ولد الزنا شر الثلاثة.. فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إصابة، أما قوله: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب الي من ان اعتق ولد الزنا، أنها لما نزلت ((فلا اقتحم العقبة وما إدراك ما العقبة)) قيل: يا رسول الله: ما عندنا ما نعتق الا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فاعتقناهم، فقال رسول الله: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب الي من ان أمر بالزنا ثم اعتق الولد. واما قوله: ولد الزنا شر الثلاثة فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله (ص) فقال: من يعذرني من فلان؟ قيل: يا رسول الله مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله (ص): هو شر الثلاثة. والله يقول: ((ولا تزر وازرة وزر أخرى))... الخ (الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج2، حديث 2855).

65 فاطر/ 18.

66 ابن القيم: نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

67 الحدائق الناضرة، ج5، ص201. ومحمد العاملي: مدارك الأحكام، مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص298. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص35.

68 الطوسي: الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص596.

69 محمد بحر العلوم: بلغة الفقيه، شرح وتعليق محمد تقي آل بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، 1403هـ-1984م، المعجم الفقهي الالكتروني، ج4، ص213.

قبلكم))[70]، ولا يتسق الحال بين التنجيس وبين المعاشرة الزوجية بكل ما فيها من ملابسات معنوية وحسية[71]. رغم أن من الفقهاء من لا يرى في ذلك حرجاً، كالحال مع السيد أبي القاسم الخوئي الذي يجيب في إحدى فتاويه: ‹‹أما الازدواج مع الكتابية فجائز حتى دائمياً، وأما ما يرتبط بالطهارة والنجاسة فالأحوط وجوباً الاجتناب مما تمسه برطوبة مسرية كسائر النجاسات››[72]!. وهذه الفتوى الخاضعة تحت هيمنة منطق الرواية هي من مفارقات الأحكام التي تأتي على خلاف مقتضى النص القرآني..

ومن المعاصرين من ناقش الحكم السابق، كما هو الحال مع المحقق الخوئي وتلميذه الصدر، فمثلاً ناقش الخوئي الروايات المتعلقة بالحكم مثل صحيحة عبد الله بن سنان - وغيرها - التي تتضمن بأن أولاد الكفار يدخلون النار مثل آبائهم، فقال: ‹‹لا يخفى ان هذه الأخبار مخالفة للقواعد المسلمة عند العدلية، حيث أن مجرد علمه تعالى بإيمان أحد أو كفره لو كان يكفي في صحة عقابه أو ترتب الثواب عليه لم تكن حاجة إلى خلقه بوجه، بل كان يدخله في النار أو في الجنان من غير ان يخلقه.. الا أنه سبحانه خلق الخلق ليتم عليهم الحجة ويتميز المطيع من العاصي، ولئلا يكون للناس على الله حجة، وعليه كيف يمكن تعذيب ولد الكافر مادام لم يعص الله خارجاً. فهذه الأخبار غير قابلة للاستدلال في المقال، ولا مناص من تأويلها.. وعليه فلا دليل على نجاسة ولد الكافر سوى الاجماع والتسالم القطعيين المنقولين عن أصحابنا..››. ثم إنه تحفّظ من تمامية هذا الاجماع، واعتبر ان التوقف والمناقشة في نجاسة ولد الكافر له مجال واسع[73]. كما إن المفكر الصدر اعتبر روايات عقاب أولاد الكفار تتنافى بظاهرها مع العدل الإلهي[74].

ومثل ذلك الفتوى التي ترى جواز استباق مقاتلة المشركين والكافرين لأجل العقيدة دون اعتداء. وكذا اشتراط العصمة عند البعض، والنسب القرشي في الحكم السياسي لدى البعض الآخر، كما سيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

وعلى هذه الشاكلة عدد من الفتاوى الدونية الخاصة بالنساء، مثل النهي عن تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلّهاً[75]، وأنه يقطع الصلاة كل من المرأة والحمار والكلب

---

70 المائدة/5.

71 مع هذا اعتبر السيد الخوئي ان البحث عن نجاسة ولد الكافر وطهارته لا يتوقف على القول بنجاسة أهل الكتاب، بل البحث يجري حتى على القول بطهارتهم، لأن الكلام حينئذ يقع في من يولد من المشرك (الخوئي: كتاب الطهارة، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص64). مما يعني أنه لو ثبتت طهارة أهل الكتاب لاضطر الفقهاء إلى تقييد وتخصيص لفظي الكافر والكفار الواردين في الروايات وحملهما على المشركين فحسب.

72 منية السائل، مجموعة فتاوى السيد أبي القاسم الخوئي، جمعه ورتبه موسى مفير الدين عاصي، ص100، عن مكتبة زين الدين الالكترونية http://zainealdeen.com/library.

73 كتاب الطهارة، ج2، ص65-67.

74 محمد باقر الصدر: بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الاداب، النجف، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص296 وما بعدها.

75 حيث روي عن الإمام الصادق قوله: لا تنزلوا النساء الغرف ولا تعلموهن الكتابة ولا تعلموهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النور (وسائل الشيعة، ج20، ص176-177. والنوري: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ-1988م، ج4، الحديث الأول من باب استحباب تعليم النساء سورة النور). وروي الحديث أيضاً عن النبي (ص) كما في المصادر السنية، واعتبره ابن الجوزي حديثاً غير صحيح (ابن الجوزي: الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الاولى، 1386هـ-1966م، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص268). لكن في رواية أخرى عن النبي نهى فيها عن تعليم النساء سورة يوسف، وقد صححها الحاكم النيسابوري في المستدرك (الزركشي: البرهان

الاسود[76]. وأنه لا يجوز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، كالذي يقول به أبو بكر الهمذاني وغيره[77]. وأنه ليس من حق المرأة فسخ عقد الزواج عند انكشاف البرص والجذام لدى الرجل، خلافاً للأخير الذي من حقه هذا الفسخ كما ترى ذلك الإمامية أو الشيعة[78]. وأنه ليس للزوجة حق - على الزوج - في تلبية رغبتها الجنسية إلا مرة واحدة كل أربعة أشهر كما لدى الفقه الشيعي[79]، وأحياناً أكثر من ذلك أو أقلّ كما لدى المذاهب السنية، حتى أن الشافعي لا يوجب على الرجل شيئاً طيلة العمر[80]. وجاء عن الفخر الرازي أن الأصل في غرض تكليف النساء هو أن تنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، فهي على رأيه مخلوقة كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع التي يستمتع بها الرجال[81].

ومثلها ما جاء حول بيع أمهات الأولاد، حيث ذهبت الظاهرية، خلافاً لجمهور الفقهاء وأكثر التابعين، إلى جواز بيعهن، واحتجوا على ذلك بما روي عن جابر أنه قال: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، ثم نهانا عمر عن بيعهن. وقال ابن رشد الحفيد: ان من الثابت عن عمر أنه قضى بأن لا تباع أم الولد، وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات. وروي عنه قوله في الاحتجاج عن عدم بيع أمهات الاولاد: ‹‹خالطت لحومنا لحومهن، ودماؤنا دماءهن››. وقد احتج ابن رشد على هذا الرأي بقول النبي: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، وليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده[82].

كما قد اعتاد الفقهاء أن يضمنوا كتبهم الفقهية مسألة بيع العبيد ضمن باب عنونوه (بيع الحيوان)[83].

وعلى هذه الشاكلة فتاوى مثل رضاع الكبير كما في صحيح البخاري ومسلم، وأسوء منها فتوى التفخيذ والاستمتاع بالرضيعة كما لدى كل من السنة والشيعة.

وأخيراً الفتاوى التي تجمد على إمضاء الكثير من الأحكام الشرعية دون مراعاة للمقاصد والوجدان العقلي، مثل الأحكام المتعلقة بتحريم الرسم والنحت لكل ما فيه روح من الحيوان والإنسان، وتحريم سفر المرأة بغير محرم مطلقاً. ومثلها الأحكام المناطة بفرض الجزية

في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الاولى، 1377هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص29. وانظر أيضاً: الشوكاني: نيل الاوطار، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج9، ص105).

76 صحيح مسلم، ج1، حديث 265-266. وابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص1606.

77 الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص11. وانظر أيضاً: جواهر الكلام، ج14، ص400.

78 محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة، ص333.

79 يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، ج23، ص89.

80 السيد سابق: فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م، ج2، ص163.

81 الفخر الرازي: التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج24، ص110.

82 ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م، ج2، كتاب أمهات الاولاد، ص395-397.

83 انظر على سبيل المثال المصادر التالية: الطوسي: النهاية، ص408. والمحقق الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الاولى، 1389هـ - 1969م، ج2، ص55-61. والنجفي: جواهر الكلام، ج24، ص136 وما بعدها. والشافعي: الأم، ج3، ص18. وظفر أحمد العثماني التهانوي: *إعلاء السنن، ج14، فقرة 4762*، عن مكتبة الكتب الالكترونية: https://www.kutub-pdf.com/downloading/KXL6Y4.html. وأبو الحسن التسولي: البهجة في شرح التحفة، ج4، عن مكتبة الايمان الالكترونية: http://www.al-eman.com/index.htm. وفي كتب تخريج الحديث انظر مثلاً: الهيثمي: مجمع الزوائد، موقع نداء الايمان الالكتروني، ج4، ص190.

والصغار على أهل الكتاب، وأحكام الرق وتقسيم الغنائم على المجاهدين، ووجوب الضعفية في القتال، وإعداد رباط الخيل، وحصر موارد الزكاة في المحاصيل الأربعة أو الأشياء التسعة، والمراهنة في السبق للصور الثلاث المعروفة، وحريم الأرض، والفتوى الخاصة بالعورات الثلاث... الخ.

2 ـ تعارض العقل مع الإجتهاد النظري

من الشواهد التي يتعارض فيها الإجتهاد النظري للفقهاء مع حكم الوجدان العقلي ومقاصد التشريع ما ذكره محمد جواد مغنية من وجود عدد لا يحصى في كتب الفقهاء مما لا يتفق مع المبادئ الإسلامية، منها بعض الاجماعات التي اتفق عليها فقهاء الشيعة رغم أنها تتعارض مع عدالة الإسلام ومبادئه الإنسانية[84]. فمثلاً أجمع هؤلاء الفقهاء بأنه إذا كانت عين في يد إنسان فأقر بها لآخر، ثم أقرّ بها لغيره، كما لو قال: هي لزيد، بل هي لعمر، وجب على المقر ان يدفع العين للأول، وثمنها بكامله للثاني، لأنه ساوى بينهما في الاقرار. يعطي العين للأول لتقدم الاقرار له، وثمنها للثاني، لأنه أحال بينه وبين حقه. وهذه (الحيلولة) بمنزلة التلف. ومن الواضح ان مثل هذا الحكم ضرر فاحش ومبالغ به على المقر، حيث حكم عليه بأكثر مما ثبت في الواقع، وأن أحد المحكوم لهما أخذ منه ما لا يستحقه ظلماً بحكم القضاء. فهنا يلاحظ ان هناك تعارضاً بين الوجدان العقلي في العدل والاستحقاق، وبين ما عليه الصنعة الفقهية من اعتبارات وضعية لا دليل عليها في النص ولا في العقل، حيث أصبح تعدد الاقرار وتساويه له من التأثير في الحقوق أكثر مما يستوجبه واقع الأمر.

ومثل ذلك ما أجمع عليه فقهاء الشيعة من أنه إذا ظلم قوي عاملاً فحبسه حائلاً بينه وبين عمله الذي يدرّ عليه وعلى عياله القوت؛ قالوا: ان القوي آثم يستحق الذم والعقاب، ولكن لا يجوز الحكم عليه بالمبلغ الذي فوّته على العامل، وبالتالي لا يحكم عليه بالعطل والضرر. لكن لو غصب دابة ضَمن منافعها سواء استوفاها الغاصب أم لا. وقد استند الفقهاء في ذلك التمييز والتفريق ـ بحسب ما أملت عليهم الصنعة من اعتبارات وضعية ـ إلى ان العامل نفسه إنسان حر لا يتقوم بمال، فمنافعه كذلك، بخلاف الدابة فانها تتقوم هي ومنافعها بالمال. مع ان هذا الحكم، كما يرى الشيخ مغنية، يتنافى مع مبدأ الحرية واحترام الأنفس والأموال. والعرف لا يرى أدنى تفاوت بين حبس عامل لو ترك حراً لحصل على المال، وبين التعدي على ماله الحاصل. وبالتالي فإن الحكم السابق يتعارض مع الوجدان العقلي ومقاصد الشرع من ضرورة التعويض في الحقوق المضيعة بالاعتداء.

ومن ذلك ما ذكره صاحب (جواهر الكلام) بأن من الغريب ما صدر عن عدد من الفقهاء المعاصرين، ومنهم بعض مشايخه، من فتوى توجب على المحبوس في المكان المغصوب الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى هذا المكان؛ فإن كان قائماً فقائم، وإن كان جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً، وذلك باعتبار ان أي حركة إنما هي تصرف في مال الغير بغير اذنه، ومن هؤلاء من يقول إنه ليس له ان يحرك أجفان عيونه أكثر مما يحتاج إليه، ولا يديه ولا سائر أعضائه، وان الحاجة تقدر بما تتوقف عليه حياته ونحوها. وهي فتوى ادعى أصحابها ان الفقهاء عليها.

---

[84] انظر: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1399هـ ـ1979م، ص370-372.

لكن النجفي اعتبرها من الخرافات غير اللائقة، خاصة وانها تفضي إلى ظلم المحبوس بأعظم من ظلم الظالم الذي الجأه إلى هذا الحبس المغصوب[85].

وعلى هذه الشاكلة ما ظهر من فتاوى أفضت إلى هدر الأموال وتبديدها، مثل تلك المتعلقة بصرف الخمس؛ كفتوى دفنه كله أو نصفه، أو القائه في البحر، أو الوصية عليه من واحد إلى آخر حتى ظهور الإمام المهدي. وقد استمر العمل ببعض هذه الفتاوى إلى ما يقارب تسعة قرون، ثم هجرها الفقهاء - مؤخراً - لإدراكهم أنها تخالف الوجدان بتضييعها الأموال وهدرها، كما سنعرف.

ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشيخ زين الدين العاملي في (المسالك) من الحيل المحرمة، وكذا الشيخ النجفي والبحراني، وهو أنه إذا كرهت المرأة زوجها، وأرادت انفساخ عقد الزواج، فارتدت عن الإسلام انفسخ العقد وبانت منه.. فإذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قُبل منها وتمت الحيلة[86].

ومثل هذا الاحتيال الذي يتنافى مع العقل والمقاصد فتح بعض الفقهاء الباب أمام الذين لا يريدون دفع الزكاة، وذلك ان بامكان الشخص ان يهب ماله إلى زوجته مثلاً قبل انقضاء الحول بيوم أو اكثر، ولو مع الاشتراط عليها ان تعيده له بعد اتمام الحول بيوم أو اكثر، وبهذا يتصور أنه لا يشمله هذا الفرض العظيم[87].

وكذا هو الحال فيما جاء في كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) من أنه إذا أراد رجل ان يقول لزوجته: أنتِ طاهر، فسبق لسانه وقال: أنتِ طالق، يحكم القاضي بصحة الطلاق[88]. فبحكم الصنعة الفقهية اعتاد الفقهاء أن يتعبدوا باللفظ، وكأنه علة لا بد من ان يأتي معلوله على سنخه وشاكلته. فعندهم كما يقول قاسم أمين: ‹‹متى ذُكر اللفظ تم الأثر الشرعي››[89].

كما جاء في (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) أنه إذا أتت الزوجة بالولد لدون أربع سنين ولو بساعة من حين طلقها الزوج، بعد انقضاء عدتها بالأقراء، فإن الولد يلحق بالزوج. رغم ان ذلك في غاية البعد وخلاف السنن الطبيعية[90].

ومثل ذلك ما نُقل عن أبي حنيفة قوله إنه إذا قال رجل لإمرأة بحضرة الحاكم إن تزوجتكِ فأنتِ طالق، ثم قبِل نكاحها من الحاكم بإذنها، فإن الطلاق يقع عقيب النكاح، وعلى رأيه أنه لو أتت بولد لستة أشهر فإنه يلحقه، مع أنه غير معقول ويعد خروجاً عن السنن الطبيعية[91].

وكذا ما نُقل عن الشافعي بأنه إذا تعاشر الزوجان على الدوام مدة عشرين سنة فادعت عليه أنه لم ينفق عليها شيئاً ولم يكسها شيئاً، فعلى رأيه ان القول قولها، رغم ان ذلك خلاف العادة[92]. ومثله ما رآه الشافعي بأنه لو وطئ رجل أمته ثم استبرأها بقرء ثم أتت بتسعة

---

85 محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، الطبعة الاولى، 1412هـ-1992م، ج3، ص416-417.

86 مسالك الافهام، ج9، ص204. وجواهر الكلام، المعجم الفقهي، ج32، ص203. والحدائق الناضرة، ج25، ص379. والشيعة في الميزان، ص372.

87 محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج2، ص119. ومن ذلك ما نقل عن تحايل أبي يوسف في هذه القضية من دفع الزكاة خلاف المقاصد، كالذي نقله صدر المتألهين في تفسيره لسورة البقرة (تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ-1998م، ج3، ص84).

88 الشيعة في الميزان، ص372.

89 قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989 م، ص404.

90 قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المثال الثالث ضمن فصل (فيما أثبت على خلاف الظاهر).

91 قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المثال الرابع عشر ضمن الفصل السابق.

92 المصدر السابق، المثال الثالث عشر.

أشهر من حين الوطء فإن ذلك لا يكفي إلحاق الولد بالرجل. مع ان هذه المدة تعد كافية وغالبة في الالحاق. وهو يقر بالالحاق بأقل من هذه المدة في حالة الزوجة. لذلك خالفه بعض أصحابه[93]. وأيضاً ما رآه الشافعي من أنه لو ادعى السوقة على الخليفة أو على ملك عظيم أنه استأجره لكنس داره وسياسة دوابه، فإن هذه الدعوى تقبل، رغم أنها غير معقولة، وقد خالفه بعض أصحابه لهذه العلة[94].

وهناك آراء ساقطة ما لا تحتاج إلى تعليق؛ كالذي رآه البعض ان من بين الترجيحات الخاصة بالأحق بالامامة هو ان يكون الإمام أحسن زوجة، وكذا أكبر رأساً وأصغر عضواً! فقد جاء في (الدر المختار) للحصفكي ان الأحق بالإمامة تقديماً بل نصباً: الأعلم بأحكام الصلاة، ثم الأحسن تلاوة، ثم الأسن، ثم الأحسن خلقاً، ثم الأحسن وجهاً، ثم الأشرف نسباً، وبعضهم زاد الأحسن صوتاً، ثم الأحسن زوجة، ثم الأكثر مالاً، ثم الأكثر جاهاً، ثم الأنظف ثوباً، ثم الأكبر رأساً والأصغر عضواً، ثم المقيم على المسافر، ثم الحر الأصلي على العتيق، ثم المتيمم عن حدث على المتيمم عن جنابة...[95]. وعلق ابن عابدين على هذا النص، وقال فيما قال: قوله (ثم الأحسن زوجة) لأنه غالباً يكون أحب لها وأعف لعدم تعلقه بغيرها، وهذا مما يعلم بين الأصحاب أو الأرحام أو الجيران، إذ ليس المراد ان يذكر كل منهم أوصاف زوجته حتى يعلم من هو أحسن زوجة... (ثم الأكبر رأساً) لأنه يدل على كبر العقل مع مناسبة الأعضاء له، والا فلو فحش الرأس كبراً والأعضاء صغراً كان دلالة على اختلال تركيب مزاجه المستلزم لعدم اعتلال عقله. وفي حاشية أبي السعود: وقد نقل عن بعضهم في هذا المقام ما لا يليق أن يذكر فضلاً عن أن يكتب. وكأنه يشير إلى ما قيل إن المراد بالعضو الذكر[96].

وأحياناً ترد لدى الفقهاء فتاوى متشددة واضحة البطلان، تصل إلى حد التكفير والقتل لأتفه الأسباب، منها ما قاله أبو جعفر الطوسي في (النهاية) ضمن كتاب الحدود: إن من استحل أكل الجري والمارماهي وجب قتله، وهو قد زاد في هذا الحكم على الإجماع على تحريم أكلهما، مع أنه في كتاب الأطعمة من (النهاية) بعينه جعلهما مكروهين[97].

بل هناك من زعم بأن جميع ما يذكر في كتب الفقه هو من شرع الله المنزل على رسوله (ص)، وبعضهم رتب على ذلك بأن ‹‹من أنكر شيئاً منه أو اعترض عليه يكون مرتداً عن الإسلام، وفي بعض هذه الكتب أن من عمل عملاً يعد في العرف إهانة لشيء من هذه الكتب أو لورقة فتوى عالم يحكم بردته، ويقتل إذا لم يتب، ولا يُصَلَّى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يرثه أولاده؛ لأنه أهان شرع الله، ويلزم منه كذا وكذا! بل قال: إن إهانة العالم كفر؛ لأنها إهانة للشرع.. إلخ››. واعتبر محمد رشيد رضا ان هذه التشديدات قد ردها المحققون[98].

---

93 المصدر السابق، المثال السادس.

94 المصدر السابق، المثال الحادي عشر.

95 الحصفكي: الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية: www.yasoob.com، ج1، ص600-601.

96 ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1415هـ -1995م، عن المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص601.

97 انظر: مشكلة الحديث.

98 محمد رشيد رضا: كلمة في فوائد كتابي (المغني والشرح الكبير)، مجلة المنار مجلد **26**، ص**442**، المكتبة الشاملة الالكترونية: http://www.shamela.ws

كما يُنقل عن الفقهاء قولهم: إن الكافر لو قال أمهلوني لأنظر فأبحث فإنه لا يمهل، ولا ينظر، بل يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف. وقال إبن السمعاني في (القواطع) إنه لا يعرف في ذلك خلاف بين الفقهاء، ونصّ عليه إبن سريج[99].

أخيراً فإن هناك ممارسات إجتهادية لا يستسيغها الوجدان لكون بعضها يتناقض مع البعض الآخر ضمن المذهب الواحد، كتلك التي عرضها ابن القيم في (أعلام الموقعين) عن أتباع المذاهب الأربعة[100]. وأعظم من ذلك تكريس منطق الفرقة الناجية وسط ما يطلق عليه فرق الضلال، ومن ثم إبطال عبادات أهلها، وعدم الاعتراف لهم بالايمان، مما ينافي كلاً من مقاصد التشريع ووجدان العقل الفطري.

***

هكذا تتبين حاجة الفقه لإعادة النظر في موقفه من العقل وايجاد الضوابط التي تخرجه عن أحكام الهوى. وكذا تتبين الحاجة لإعادة النظر في الموقف من الروايات التي غالباً ما تحوم حولها الشكوك من كل جانب، إذ تصطدم تارة بالعقل، وأخرى بالواقع ونظام الخلقة، وثالثة بالمقاصد، ناهيك عما ينتابها من كثرة التعارض ومشاكل أخرى كثيرة، كالتي فصلنا الحديث عنها في (مشكلة الحديث). وبالتالي كان لا بد من إخضاع الممارسة الإستنباطية للفقه تحت حكم المبادئ الأساسية الثلاثة (العقل والواقع والمقاصد). فهي مقدمة على كل ما يعارضها من الأحكام الظنية.

مكانة العقل والإشكالات المثارة ضدّه

تأتي الإشكالات المتعلقة بالممارسة العقلية على شاكلة ما سبق عرضه حول مخاطر القول بمبدأ تغيير الأحكام. فقد يتصور الكثير بأن الإعتماد على العقل في التشريع يفضي إلى إبطال الشريعة أو تعطيلها، ناهيك عن أن ذلك يثير في حد ذاته الاختلاف لارتفاع الضوابط. وقديماً كان السلف يمتعضون من ابداء الرأي الذي فيه رائحة العقل والبعد عن النص[101]، بل ويتحفظون أحياناً حتى من الرأي الذي يضطرون إليه في ابداء الفتوى، رغم أنه لا يستقل عادة عن النص، كالقياس مثلاً. وكان الإكثار في الرأي مدعاة لإحجام الآخرين عن صاحبه، كما هو معروف من موقف العلماء إزاء أبي حنيفة الذي اشتهر أنه يكثر العمل بالرأي وترك الأحاديث[102].

لكن أول محاولة مبدئية للتنظير في مبادئ الإجتهاد والرأي نجدها لدى الشافعي. فقد كان هذا الإمام القرشي أول من استدل على المنع من التدخل العقلي، جاعلاً حدود الرأي لا تتعدى القياس باعتباره ظل النص وتابعه. وسبق معرفة أن داود الاصبهاني قد وظّف الأدلة التي طرحها الشافعي في المنع من القياس ضدّه، حيث وجدها تنطبق لا في منع المصلحة والإستحسان فحسب؛ وانما في مختلف ضروب الرأي التي منها القياس. ومثل ذلك ما فعله إبن حزم وغيره. وكثيراً ما يقال إنه لا ضابط للمصالح، وهي تتردد بين اعتبار الشارع لها

---

99 البحر المحيط، فقرة 22. والسيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص172-173.

100 اعلام الموقعين، ج1، ص278 وما بعدها. كما انظر حلقة (النظام المعياري).

101 انظر النصوص السلفية التي تهاجم الرأي في كل من: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج6، ص49-59. واعلام الموقعين، ج1، ص73-75. والاعتصام، ج3، ص241-249.

102 انظر التفاصيل في حلقة (النظام المعياري).

وبين الغائه؛ كالذي صرح به الآمدي من الشافعية[103]. ويضيف البعض إلى أنه مثلما قد يغلب على العقل الهوى؛ فقد يخفى عليه وجوه الضرر والفساد[104].

كما ان الشاطبي الذي أقام تنظيراً واسعاً لمقاصد الشرع طبقاً للمصالح المعتبرة وجد نفسه - في الوقت ذاته - مضطراً إلى وصد الباب بوجه الممارسة العقلية، فعمد إلى نقد العقل بصورته المستقلة. فعلى رأيه ان العقل عاجز عن إدراك مصالح الدنيا من غير شرع، لإعتبارين: أحدهما أنه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) من انحراف الأحوال عن الإستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام. والثاني أنه لو كان للعقل قدرة تامة على إدراك جميع تلك المصالح لما كان الشرع بحاجة إلى ذكرها، ولاكتفى بذكر مصالح الآخرة فحسب. وبالتالي فقد انتهى إلى إقرار كون ‹‹العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بادراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل››، لكنه مع ذلك أقرّها ‹‹بعد وضع الشرع أصولها››[105]. بالإضافة إلى أنه اعتبر التعويل على العقل يقتضي ان يكون على حساب ما أمر به الله من العمل بالكتاب والسنة، فعلى رأيه أن أحكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستقبحته[106]، اتساقاً مع ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقبح.

ولا شك ان الرأي الأخير يمكن ان يكون موضعاً للاحتجاج - بغض النظر عن الدلالة العقلية للحسن والقبح - وذلك فيما لو كان هناك وضوح كاف في تفاصيل الكتاب والسنة. أما مع عدم هذا الوضوح فالأمر مغاير، حيث ان الأخذ بإطمئنان النفس لم يعد في قبال ما يقره القرآن والسنة، بل في قبال ما ينقله الناقل وما يفتيه المفتي من حيث فهمه واستنباطه، وان هذا النقل وكذا الفهم لا يتجاوز في الغالب درجة الظن، ولا يرقى إلى حالة الإطمئنان، فضلاً عن ان يكون مضاهياً للقطع الوجداني.

كذلك اعتبر الشاطبي ان الإعتماد على العقول في تحديد المصالح يفضي إلى التضارب والاختلاف لعدم توفر الضابط، فعلى حد قوله إنه ‹‹لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة واسباباً معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير احصان.. الخ.››[107].

مع ذلك ان ما ذكره الشاطبي في بيانه الأخير لا يتسق مع ما نعلمه من كثرة الإجتهادات والتغييرات التي ظهرت في عصر الخلفاء الراشدين، كتلك التي مارسها عمر بن الخطاب قبال العديد من النصوص والسيرة النبوية، وكان على رأسها إجتهاده في مقدار عقوبة شارب الخمر وكيفية تنفيذها، وكذا حكم المؤلفة قلوبهم؛ مما اعتبره الفقهاء مقبولاً لاعتبارات معينة أبرزها مراعاة المصلحة وتغير بعض الظروف. مما يعني ان الضبط يمكن ان يتحقق مع الإجتهاد العقلي إذا ما روعيت فيه اعتبارات التوافق العقلائي، أو خضع لالزام الشورى أو الاجماع.

---

[103] الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص395.

[104] عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص94-96.

[105] الموافقات، ج2، ص48.

[106] الاعتصام، ج2، ص347 وما بعدها.

[107] الموافقات، ج2، ص309 .

وعلى صعيد الوسط الشيعي سبق أن أثار الشيخ الطوسي شبهة الإعتماد على العقل وأبطلها وهو بصدد اقرار فقدان القرائن التي تصحح الأحاديث الموجودة، معتبراً أنه يلزم من ذلك ترك أكثر الأخبار والأحكام بحيث ‹‹لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه››[108]. وتابعه في هذا الأمر رجال الإمامية بلا خلاف.

وذكر الأنصاري ان السبب في منع التعويل على الأحكام العقلية، هو ‹‹ان الركون إلى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الامر، وان لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: (ان دين الله لا يصاب بالعقول)، و(انه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس)››[109]. هذا في الوقت الذي عدّ قطعيات العقل المخالفة للدليل النقلي هي في غاية الندرة إن لم تكن غير موجودة بالمرة، وكما صرح بأن ‹‹ادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة[110]، مع ان ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض، وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من (ان دين الله لا يصاب بالعقول)››[111].

على ذلك شاع القول بأن ما موجود من بيان أو نصوص يكفي لسد وتغطية جميع ما يستحدث من واقع وقضايا، حتى بغير حاجة إلى الأحكام العقلية. وقد سبق ان أشار الشيخ أبو جعفر الطوسي إلى ما موجود من وفرة خبرية كافية لتغطية مسائل الأحكام كافة. وحديثاً رأى السيد الصدر ان البيان كاف في الشمول لتناول مختلف قضايا الأحكام حتى مع عدم الأخذ بالدليل العقلي النظري الذي يستند إليه الأصوليون ويخالفهم عليه الإخباريون[112]. كما إن السيد محمد تقي الحكيم صرح هو الآخر بأن الإمامية تعتبر أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقتصر عن حاجاتهم وبالتالي فانها مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة، وهو قد حصر تأثير الزمان والمكان والأحوال في تبدل مصاديق مفاهيم النصوص لا غير[113]. الأمر الذي يعني عدم الحاجة إلى الأحكام العقلية.

والى اليوم مازالت نزعة الاحجام والخوف من الممارسة العقلية في التشريع سارية، حتى أُعتبرت خطرة على الشرائع السماوية، كالذي صوره الاستاذ عبد الوهاب خلاف وهو في معرض رده على الطوفي بقوله: إن ‹‹تعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين››[114].

ويمكن تلخيص الإشكالات المطروحة ضد الممارسة العقلية في تأسيس الأحكام أو استكشافها كالتالي:

---

[108] أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، 1403هـ -1983م، ج1، ص355. أيضاً: فرائد الأصول، ج1، ص187.

[109] فرائد الأصول، ج1، ص20-21.

[110] المقصود بها الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت التي تفيد أخذ الأحكام منهم، كقولهم: ‹‹حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا››.. ‹‹من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا››.. الخ.

[111] فرائد الأصول، ج1، ص19-20.

[112] محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401هـ - 1981م، ج1، المقدمة، ص98. كذلك: بحوث في علم الأصول، ج4، ص126-127.

[113] الأصول العامة للفقه المقارن، ص388.

[114] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص103.

1 ـ إن الممارسة العقلية المستقلة تبعث على طرح الأحكام الشرعية وإلغائها كلية.
2 ـ إنها عاجزة عن إدراك المصالح الدنيوية، بدلالة ان الشرع لم يكتف بذكر المصالح الأخروية وانما جاء أيضاً بتعليم المصالح الدنيوية، وأنه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) من انحراف الأحوال عن الإستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.
3 ـ إنها غير قابلة للضبط والإنضباط، وتتأثر بالأهواء والمصالح الخاصة.
4 ـ إنها توقع في الأخطاء الكثيرة وإن لم يدركها المدرك.
5 ـ إنها لا تتفق مع مقالة كمال الشريعة وبيانها وتمامها، ولا مع منطق (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة).
6 ـ وجود الأحاديث الناهية عن العمل بها في إدراك الأحكام ومناطاتها.

***

هذه هي الإشكالات التي تُطرح عادة ضد الممارسة العقلية. لكن لو سلّمنا بمصداقيتها لكان بعضها على الأقل يصدق على جميع المذاهب التي تعول على الإجتهاد والرأي. فهذه الإجتهادات تضطر أحياناً لتغيير الأحكام تبعاً لمراعاة المقاصد أو المصالح أو غير ذلك من الاعتبارات، ومع ذلك لا يصح ان يقال إنها تُبطِل الشريعة أو تلغي أحكامها. وفعلاً أنها تُتهم بمثل هذه التهمة من قبل تلك المذاهب التي لا ترى مجالاً لممارسة الرأي والإجتهاد. بل إن الشاهد التاريخي يكشف عن توارد الاتهامات بين المذاهب في هذا الخصوص، تبعاً لمنطق التوسع في الأخذ بأصول الإجتهاد. فكلما زادت أصول الإجتهاد أكثر كلما زادت الشبهة بحق المذهب. فلو غضضنا الطرف عن الكم المستخدم من تلك الأصول وجدنا ان القائل بالقياس والإستحسان والمصالح متهم بدرجة أكبر من القائل بالقياس والإستحسان، والأخير متهم أكثر مقارنة بمن يقول بالقياس وحده. مع ذلك فنحن نعلم ان التهمة في حق الجميع غير صحيحة.

أما الإشكال عن عجز العقل عن إدراك المصالح الدنيوية فإنه لو صدق لانطبق أيضاً على جميع المذاهب التي تعول على المصالح والإستحسان، ومنهم الشاطبي الذي أثار مثل هذا الإشكال. وكما سنعرف ان الممارسة العقلية وخبرتها المناطة بالواقع والاسترشاد بمقاصد الشرع؛ كل ذلك يجعلها قادرة على إدراك مثل هذه المصالح، باعتبارها مصالح واقعية لها آثارها الواضحة إن كانت مفيدة معتبرة أو ضارة ملغاة. نعم ان فائدة الشرع ـ هنا ـ هو أنه سبّاق في تحديد المصالح لاحاطته الكلية، بينما يحتاج الكشف العقلي إلى المزيد من الخبرة والجدل مع الواقع، كما لا بد من تبني المقاصد لإدراك ما يخفى عن الكشف من هذه المصالح.

وكذا يمكن القول إن الإجتهادات البيانية للفقه غير قابلة للضبط والإنضباط باعتبارها تعود إلى الفهم، والفهم مختلف حوله أصولاً وفروعاً، الأمر الذي يجعلها مفضية للوقوع في الأخطاء الكثيرة، بدلالة ما لدينا من آراء كثيرة للمسألة الفقهية الواحدة. وهو ما أدى إلى تكوين علم خاص اطلق عليه الخلافيات، مما ليس معنوناً في أي علم من العلوم الإسلامية الأخرى. وأكثر من هذا قد ضُرب بالفقه المثل على ضعف النتائج التي يولّدها لكثرة الشكوك التي تراود مسائله. ومن ذلك إن الفقيه الفيلسوف ابن رشد لم يجد وصفاً يليق بتسخيفه لنظرية الفيض الفارابية السينوية من حيث أنها مدعاة للظنون والخيالات غير

مقارنته إياها بعلم الفقه، كما في قوله: ‹‹وبحق صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه››[115].

فأين هي اسعافات الضوابط الفقهية، وكيف يمكن تجنب الكم الهائل للأخطاء التي يدل عليها كثرة الخلاف الفقهي؟! فهي من الناحية المنطقية إما ان تكون كلها خاطئة بلا استثناء، أو ان الصحيح منها لا يتجاوز الرأي الواحد للمسألة، وفي كلا الحالين نعلم اننا أبعد ما يكون عن بلوغ الحد الذي يُعتمد عليه في علاج المشاكل الفقهية وحلها. فهل يعقل ان تكون أخطاء الوجدان العقلي أكثر من ذلك؟!

وكذا يجوز ان يقال بأن تلك الإجتهادات تبعث على الأهواء لما تحمله من مرونة يصعب ضبطها، الأمر الذي تشهد عليه فتاوى ما يسمون (وعاظ السلاطين)، وهم الذين لا يخلو منهم عصر ولا زمان. فهم يستخدمون نفس الأساليب الاستدلالية المعول عليها، فيصبح من الصعب كشف ما في ذواتهم من الدوافع الدخيلة، لا سيما ونحن نعلم أن الإنسان، مهما بلغ من التجرد، فإنه يبقى عاجزاً عن ايجاد رصيف آخر خارج الطوق الذي تفرضه عليه ثقافة البيئة وروح العصر، مما يؤثر على تحديد آرائه ونتاجه الإجتهادي.

وكذا يمكن أن يقال بأن تلك الإجتهادات تتنافى مع مقالة بيان الشريعة أو تمامها وكمالها. إذ مع هذا البيان والكمال ليس ثمة حاجة للإجتهاد الذي هو منبع الاختلاف وموطن الأخطاء وموضع زلات الاقدام، وكل ذلك لا يتفق مع ما عليه الشريعة من الكمال والبيان.

كذلك فإن وجود عدد من الأحاديث الناهية عن الممارسة العقلية يمكن ان يعم بحسب اطلاقها، وبحسب غيرها من الأحاديث، جميع صور الإجتهاد الأخرى. فلسان هذه الأحاديث واضح في الحث على تجنب الوقوع في الأخطاء الناتجة عن الظنون الإجتهادية لإدراك الأحكام، وهو أمر ينطبق على جميع صور الإجتهاد التي يمارسها الفقهاء على مر العصور[116]. وإن كنا في القبال نجد أحاديث أخرى معارضة تشيد بالعقل ومكانته، وتحث على ممارسته في إدراك القضايا المعروضة. الأمر الذي يؤيد صدق الدعوة بالإحتكام إلى العقل في القضايا التي يمكنه إدراكها إدراكاً عقلائياً معتبراً، بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية.

أما من حيث الجواب عن الإشكالات السابقة فنقول: إن حجية الوجدان العقلي هي حجية ذاتية تستغني عن جعل الشارع، وأي مساس بها يمثل في حد ذاته مساساً بالشرع، إذ لا يتقوم الشرع إثباتاً الا بهذه الحجية أو هذا الوجدان. كما يمكن القول بأن توكيد هذه الحجية ينبع من الشرع، لا من حيث التصريح بمكانة العقل وقيمته وكذا الحث على ممارسته كما نجد ذلك في العديد من نصوص القرآن والحديث؛ إنما أيضاً من حيث ما يزودنا به منهج الإستقراء ومنطق الإحتمالات من نتيجة مؤكدة مفادها صدق قضاياه بما يجعل العمل به مشروعاً حسب ضوابط لا غنى عنها. واذا اضفنا إلى ذلك ان الوجدان العقلي يستهدي بهدي مقاصد الشرع وتوجيهاته كأحد أبرز الضوابط التي يناط بها في علاج مزاحمات الواقع وما يفرضه من تشابك في قضايا المصالح والمفاسد؛ علمنا كم هو حجم الضرورة وجسامة المسؤولية الملقاة على عاتق مثل هذه الممارسة الإجتهادية.

---

[115] ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص201.

[116] انظر بهذا الصدد: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني منه على وجه الخصوص.

على ذلك كيف تجوز المقارنة والموازاة بين الحكمين الوجداني والإجتهادي التقليدي، فيوضع الحكم الأول جنب الثاني، أو يُدرجان بحسب الترتيب، مع ان الحكم الأخير غالباً ما لا يرقى إلى نوع معتد به من الظنون العقلائية النوعية؟! والأنكى من ذلك كيف يرجح العمل بمثل هذه الطريقة وتقديمها على الحكم الوجداني للعقل؟ كما كيف يصح اتهام هذا الوجدان بالهوى والتضارب مع أنه يقبل الضبط العقلائي والمشاركة النوعية؟! في حين إن طريقة الإجتهاد البيانية بضوابطها المعروفة لا تثمر في الكثير من قراراتها الا نتائج ضعيفة. بل إن الوسيلة التي تتبعها قائمة على مقدمات ضعيفة، فكيف يوثق بالنتائج التي تفرزها وتحسبها نتاجاً شرعياً خالصاً؟! إذ تتقوم ممارستها - في أحسن الأحوال - بجمع من المقدمات الظنية، وحيث ان صدق النتيجة متوقف على صحة هذه المقدمات جميعاً، لذلك فإنه بحسب منطق الإحتمالات لا بد من ضرب إحتمالات صدق تلك المقدمات ببعضها كي تكون النتيجة صحيحة صادقة، وبضرب الإحتمالات تضعف القيمة الإحتمالية، فتندرج النتيجة تحت مراتب الأحكام الضعيفة لا الظنية، لذلك كيف يمكن قبول مثل هذه الأحكام الضعيفة، في الوقت الذي يتم فيه تفويت فرصة العمل بالوجدان العقلي للمسائل التي تقبل الإدراك وتحديد النتائج؟!

وكما ذكرنا فإن حجم ما نراه من الاختلاف بين الفقهاء حول القضية الفقهية الواحدة؛ يضعّف من مصداقية طريقة الإجتهاد البيانية، حيث ان الآراء المختلفة إما ان تكون كلها خاطئة، أو باستثناء واحدة منها صحيحة. لكن شتان بين هذه الطريقة وبين ممارسة الوجدان العقلي. فأحكام هذه الممارسة إن لم تكن قطعية فإنها متاخمة للعلم، أو على الأقل يكون الظن فيها قوياً لا يقارن بما عليه الصور التي تعكسها مرآة طريقة الإجتهاد البيانية، لا سيما حينما تستهدي بهدي الشورى وتوظف لعملها دراسة الواقع وما تقتضيه من معرفة العلوم الإنسانية الكفيلة بالبحث الميداني.

إذاً نحن بصدد بيان كيف أن الإستقراء الشرعي يثبت صحة التعويل على الوجدان العقلي. ومن ثم بيان أن المقاصد هي المرشدة لهذا السلوك، الأمر الذي يعطي نتائج مخالفة لما عليه الطريقة البيانية كما سنعرف.

مع منهج الإستقراء

ليس هناك طريقة أهم من منهج الإستقراء في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، والتي منها قضايا الدين والإسلام المعرفي. ويعد الشاطبي من القلة الذين عزوا للإستقراء دوراً هاماً في الكشف عن الموارد الكلية للشريعة، وسعى لأن يجعل منها منبعاً للقطع واليقين. لهذا كان من المفيد ان نوظف هذه الطريقة للبحث عن مدى التوافق بين الأحكام العقلية والأحكام الدينية، وذلك في المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، كما في قضايا الحسن والقبح وقضايا المصالح والمضار وما على شاكلتها.

وسبق ان طرقنا هذا الباب الجديد، وبيّنا أن التوافق في الأحكام بين التشريعين العقلي والديني يكاد يكون تاماً. وطبقاً لمنطق الإحتمالات يُستبعد أن يكون هذا التوافق صدفة واعتباطاً، وبالتالي كان لا بد من ردّ أحد التشريعين للآخر، أو أن الشيء لا يُفسر الا طبقاً لمحور مشترك بحيث لا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، الأمر الذي يفسره كون الأحكام الدينية هي امضاءات للأحكام العقلية، فالشرع لم يأت بهذه الأحكام على نحو التأسيس، بل على نحو الإمضاء والتبعية. والأهم من ذلك ان إحتمالية صحة الحكم العقلي أو الوجداني

في قضية جديدة لم يطرقها الشرع، أو لم نستكشفها نحن منه، تساوي تبعاً للحساب الإحتمالي قدر ما يكسبه العقل من قيمة معرفية في موافقته للقضايا الدينية[117].

هكذا تتأيد بالإستقراء قاعدة الإمامية القائلة: ‹‹كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً››[118]. وصدق من قال بأن الشرع سيد العقلاء. فكيف يجوز - إذا - عزل العقل عن ممارسته الوجدانية في استكشاف الأحكام إذا ما كان الشرع سيداً فيها؟!

بعد هذا التقديم يمكن الرد على مختلف الإشكالات الدائرة حول الممارسة العقلية الوجدانية وبيان بطلانها وزيفها.

العقل وإشكال نسخ الشريعة

نرى أن هذا الإشكال يصدق في حالة واحدة، وهي فيما لو افترضنا ان العقل يحيد النظر عن مقاصد الشرع. أما مع أخذ هذه المقاصد بعين الاعتبار فالأمر يختلف، رغم ان هذا الأخذ قد يفضي إلى تغيير الأحكام الجزئية، وذلك عندما تتغير الظروف وتصبح هذه الأحكام معارضة لما عليه المقاصد. إذ لا يعقل الجمود على هذه الأحكام لأنه يعني خرقاً للمقاصد ومن ثم هدماً للدين الذي جاء من أجلها.

فعلى هذا المبنى لا يصدق مثل ذلك الإشكال، حتى مع إفتراض القطع بوجود الحكم الشرعي. أما مع عدم القطع بالحكم فإن الموازنة هي الحاكمة، إذ لا بد من التعويل على العمل بالقضية التي لها درجة إحتمالية أعظم مقارنة بغيرها. وهو المبنى الذي اضطر إليه جماعة من الفقهاء المتأخرين في الساحة الشيعية، إذ أدركوا ضعف القيمة المعرفية لركام الأخبار في كتب الحديث، فعملوا بما اطلقوا عليه (دليل الإنسداد) وانقادوا إلى الأخذ بأي ظن كان يقربهم من الحكم الشرعي. وكان الشيخ جعفر الكبير الملقب بكاشف الغطاء (المتوفى سنة 1228هـ) يوصي الفقهاء بعدم الأخذ بخبر الآحاد إلا عند الضرورة والاضطرار، وأنه لا بد من الإعتماد على القرآن الكريم والحديث المتواتر والسيرة القطعية[119]. لكن هذه الوصية لم تحقق هدفها، فقد استمر الفقهاء يدورون في فلك الرواية وما يقرب منها من اعتبارات؛ كالأخذ بدليل الشهرة وعمل الأصحاب. وفات هؤلاء الجماعة من أتباع دليل الإنسداد تشييد ثورتهم على اعتبارات الوجدان العقلي والنظر إلى الواقع ومقاصد الشرع.

إذاً فالعمل بالعقل لا يفضي إلى نسخ الشريعة، لا سيما إذا أحسن توظيفه طبقاً لبعض الضوابط؛ وعلى رأسها النظر إلى كليات الشريعة ومقاصدها، فهي قد ترتقي بالعمل بالحكم العقلي إلى حد العلم أو الإطمئنان. وعلى العكس من ذلك فإن ترك الممارسة العقلية يمكن أن يؤدي إلى نسخ الشريعة، أو حتى تحنيطها ضمن قوالب فارغة تقف على الضد من المقاصد والكليات التي من شأنها الحفاظ على اصالة التشريع وروح الديانة.

العقل وإشكال العجز عن إدراك المصالح

---

[117] انظر التفصيل في حلقة (النظام المعياري). كذلك: منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، العدد المزدوج، 9-10، ص14-33.

[118] أصول الفقه، ج2، ص209.

[119] عن: محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، مصدر سابق، ص48.

أعجب ممن يدعي أن العقل عاجز عن إدراك المصالح الدنيوية، إذ هل للعقل وظيفة أخرى أهم من إدراك مثل هذه المصالح؟! وهل يعقل ان تكون هذه الهبة الإلهية موضوعة فقط لقراءة الخطاب والبحث عن مصالح الآخرة؟!

لقد سبقت الإشارة إلى أن ما جاء به الشرع حول المصالح الدنيوية لا يفسر إلا على نحو الإمضاء والتبعية للوجدان العقلي، كالذي يدل عليه المنهج الإستقرائي. ولا شك ان الفائدة من ذكر الشرع لها ليس لأجل التوكيد والتنبيه والتذكير فحسب، بل الأهم من ذلك ما في الشرع من توعد بالعقاب لغرض الردع عن الانحراف، فالنفوس تخاف - في الغالب - مما يتوعد به الشرع ولا تخاف مما تستهجنه العقول، فترتدع بسبب الأول دون الثاني. وبهذا تتبين حكمة الشرع من ذكر المصالح الدنيوية رغم ان العقل قادر على إدراكها. الأمر الذي يحل الاشكال الذي طرحه الشاطبي في وجه العقل، وهو أنه لو كان قادراً على إدراك المصالح لما كانت هناك فائدة من ذكر الشرع لها.

فقد أمضى الشرع جملة من المصالح كانت معهودة في الجاهلية باعتبارها محمودة تتقبلها العقول، وكان منها: الدية والقسامة والقراض وكسوة الكعبة والاجتماع يوم العروبة - الجمعة - للوعظ والتذكير... الخ[120]. كما نهى عن جملة أخرى من العادات والأعراف المنحرفة آنذاك؛ يشهد عليها الوجدان بالقبح والفساد، كتحريمه للغزو الداخلي واستباحة الأموال والأعراض والربا واسترقاق المدين والنهي عن الغرر في التعاقدات، كالنهي عن البيع بالمنابذة والملامسة والقاء الحجر وبيع الملاقيح والمضامين وبيع ضربة القانص والغائص وما إلى ذلك[121].

نعم ربما يستثنى من ذلك بعض الأمور التي لا ندرك مغزاها إلى اليوم على وجه القطع واليقين، مثل علة عدم إلغاء الشريعة لنظام الرق، مع أنها تتبنى اصالة تساوي الناس وتحث على تحرير الرقبة وتضيّق من منابعها، بل ويظهر أحياناً من بعض النصوص أنها تستهجن حالة ذلك النظام. وقد ورد عن الإمام علي قوله: ‹‹لا تكن عبداً لغيرك وقد خلقك الله حراً››، وقوله أيضاً: ‹‹أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة وإن الناس كلهم أحرار››. وعن عمر بن الخطاب قوله: ‹‹متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً››.

مع ذلك يمكن حل هذا المشكل عبر مقاصد الشرع التي تعالج - أحياناً – تناقضات ما تفرضه الظروف والأحوال المختلفة. فمثلاً سبق ان تعرضنا إلى موقف الشرع من المشركين، إذ رأينا ان بعض النصوص تدعو إلى المسالمة معهم ما لم يبادروا إلى الاعتداء، في حين تدعو نصوص أخرى إلى قتالهم وإن لم يقاتلوا. واذا كان الظاهر من هذه النصوص هو التعارض والتناقض فإن واقع الأمر يثبت العكس مع أخذ المقاصد الشرعية بعين الاعتبار. فالأمر بقتل المشركين والنهي عن قتلهم لا يمكن ان يكون معلولاً للشرك ذاته كموضوع، لحصول التناقض بين الأمر والنهي على الموضوع الواحد. أما لو حملنا الأصل على المسالمة كما هو واضح من النصوص الغزيرة، واعتبرنا في الوقت ذاته ان قتال المشركين جاء لبعض الطوارئ الخاصة؛ لأصبح الأمر مفهوماً، وهو ما تبديه بعض

---

[120] الموافقات، ج2، ص307.

[121] الشاه ولي الله دهلوي: المسْوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1403هـ -1983م، ج2، ص29-30. ومجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج29، ص23 وما بعدها. ومصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج2، ص881-882.

الآيات مما في قلوب المشركين من الخيانة والعداوة. وعليه فالقصد في القتال هو للوقاية، لا سيما وان المجتمع الإسلامي كان فتياً.

وكذا يمكن أن يقال بصدد ما نجده من تضارب في الموقف من حرية الإنسان كما سبق توضيحه. لكن بلحاظ المقاصد والأصل العقلي يرتفع هذا التضارب. إذ الأصل المؤكد هو ان الناس أحرار لأنهم يصدرون عن نفس واحدة ويتساوون في الخلقة. أما علة إبقاء التمايز أو اقرار نظام الرق فما زالت غائبة عن الأنظار[122]، ولا يقنع ما ذهبت إليه بعض التصورات الحديثة من ان المجتمع آنذاك كان بأمس الحاجة للرق لاعتبارات العمل الاقتصادي المعني بتحقيقه، ولولاه ما استطاع ان تقوم للمجتمع قائمة[123]. وهو تصور ينطوي على مبالغة، لا سيما ان الإسلام صنع في أوساط أهله ومريديه إرادة أمكنها ان تحقق الكثير من المعجزات بالعمل والجهاد والتضحية والايثار. ولعل من النماذج التي تشهد على عظمة الإسلام هو أنه جعل المؤمنين من أشد الناس امتناعاً عن الشيء الذي طالما سرى في عروقهم وخالط دماءهم، أي الخمرة التي كانت أقرب الأشياء إلى نفوسهم فأصبحت بعد الايمان من أبعدها وأكرهها.

على أن جهلنا لعلة عدم إلغاء نظام الرق لا يضر بسلامة التصور المنطقي من الناحيتين الوجدانية العقلية والشرعية كما سنبين أدناه:

طبقاً لديلي الإستقراء ومنطق الإحتمالات يمكن تفسير القضية الجزئية الشاذة بردها إلى الكلي المشترك مع إفتراض وجود بعض الأسباب التي أدت إلى ذلك الانحراف في تلك القضية عن الكلي. والطريقة التي نعول عليها هنا هي ذات طريقة المنهج العلمي المتبع في إثبات الظواهر الطبيعية وتفسيرها، فنحن إزاء عدد من الفرضيات كالتالي:

الفرضية الأولى: هناك خطأ في تعيين الكلي المفترض، بدلالة عدم انطباقه على الجزئي الشاذ. وما تعنيه مسألتنا حسب هذه الفرضية هو اننا اخطأنا اعتبار الشرع يطابق العقل ويلازم قراره، بدلالة قضيتنا الجزئية الشاذة، وهي ان ما أقره العقل من قبح نظام الرق لم يحكم به الشرع. إذاً بحسب هذه الفرضية إنه لا ملازمة بين العقل والشرع، فلكل طريقه ونتائجه المختلفة عن الآخر.

الفرضية الثانية: إن الخطأ متحقق في الجزئي الشاذ (عدم إلغاء الرق) لكون الكلي لا ينطبق عليه.

الفرضية الثالثة: إنهما صحيحان معاً، لكن ما جعل الجزئي ينحرف عن الكلي هو لوجود أسباب خاصة غير معلومة دعته إلى ذلك. فلولا هذه الأسباب لخضع تحت طوق الكلي كبقية القضايا.

ولا يخفى ان الإفتراض الأول غير سليم باعتبار ان الكلي يحظى بقوة إحتمالية كبيرة بحسب الإستقراء، فلا يمكن التضحية به لمجرد وجود بعض الشذوذ. فمن الصعب قبول كون الشواهد المؤيدة للكلي دون غيره جاءت صدفة بلا ضابط يمحورها. كذلك لا يؤخذ

---

[122] لا شك ان الاعتراف بتمايز الناس إلى أحرار وعبيد هو ما حدا بالكثير من الفقهاء إلى جعل العبد في مرتبة الحيوان.

[123] قد يقال إن عدم رفض الإسلام لظاهرة الرق يعود إلى احد هذين السببين أو كلاهما: الأول هو ان الظاهرة مرتبطة بما كان عليه نظام الحياة الاجتماعية من كثرة العيال وتعدد الزوجات ومن ثم سعة الانجاب وتكاثر الاولاد، مما يشكّل عبئاً ثقيلاً على أرباب الأُسر، لصعوبة تسديد الكفاية المعيشية والادارة الاجتماعية، فكان لا بد من الاعانة المجانية من الخدمة والعمل المنتج الذي يقدمه الرقيق. أما السبب الآخر فهو ان الاسترقاق في الأصل عبارة عن ضريبة يدفعها المحارب جراء حربه بدل قتله في عصر لم يتهيء له الوصول إلى عرف يتفق عليه المتحاربون أفضل مما كان عليه الحال.

بالإفتراض الثاني لعلمنا يقيناً ان ما ورد من شذوذ حول الجزئي هو صحيح. لذا ليس لنا من سبيل الا الأخذ بالإفتراض الثالث، وهو إفتراض وجود أسباب خاصة منعت انخراط الجزئي تحت حكم الكلي، سواء كنّا على علم بهذه الأسباب أم لم نكن.

وسبق للشاطبي أن أكد بأنه لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة الكليات الثابتة بالإستقراء، لأن الجزئيات الشاذة لا ينتظم منها كلي ليعارض الكلي الثابت. واذا كان التعارض بين الجزئي والكلي هو تعارض من بعض الوجوه فإنه يمكن الجمع بينهما[124]. أما لو كان التعارض من جميع الوجوه والجهات بحيث لا يمكن الجمع بينهما فإنه لا بد من الحفاظ على الكلي الثابت بالإستقراء مع اعتبار ما يخالفه من النصوص الشاذة بأنها من المتشابهات التي يجب الوقوف عندها وإيكال علمها إلى الله، إذ إن الأخذ بالجزئي سوف يفضي لا محالة إلى هدم الشريعة بكلياتها. وهو أمر منكر ومرفوض[125].

ومن الناحية المنطقية يمكن ارجاع هذه النتيجة إلى طريقة (جون ستيوارت مل) المسماة ‹‹طريقة العوامل المتبقية››. إذ قدّم (مل) هذه الطريقة الجديدة ليضيفها إلى عدد من الطرق المنهجية في الكشف العلمي[126]. ويقصد بها أنه إذا كانت هناك ظاهرة مؤلفة من عدة أجزاء أمكن تفسير بعض منها وفقاً لعوامل محددة ضمن مبدأ عام وشامل؛ فإنه يمكن تفسير ما تبقى من الأجزاء الأخرى طبقاً لذلك المبدأ المفترض.

وبهذه الطريقة أمكن التنبؤ واكتشاف عدد من الظواهر الكونية. ومن ذلك ما تمّ اكتشافه من كوكب جديد اعتماداً على نظرية الجاذبية. إذ رغم تمكن هذه النظرية من تفسير الكثير من الظواهر الكونية، الا أنها واجهت شذوذاً لم يخضع لتفسيرها، وهو انحراف مدار كوكب (يورانوس)، الأمر الذي احتاج إلى نوع من التفسير بحيث لا يتعارض مع مبدأ الجاذبية المتبنى. لهذا افترض وجود كوكب آخر مجهول هو الذي يسبب حالة انحراف ذلك المدار. وفعلاً إن أحد علماء الفلك استطاع ان يكتشف هذا الكوكب ويحدد مكانه، وهو ما اطلق عليه كوكب (نبتون). بل وتم اكتشاف كوكب آخر تبعاً لما لوحظ من وجود انحراف في مدار الكوكب المكتشف الأخير، فأُطلق عليه (بلوتو)[127].

كما استخدمت هذه الطريقة في الكشف عن غاز (الأرجون)، إذ لوحظ ان غاز (الآزوت) الموجود في الهواء يختلف في خواصه ومن ثم في تركيبه الكيميائي عن غاز الآزوت النقي، فافترض ان هناك غازاً مجهولاً يختلط به فيسبب ذلك الفارق. وفعلاً تم اكتشاف هذا الغاز الذي أطلق عليه الأرجون.

وبهذه الطريقة أيضاً استطاعت (مدام كوري) أن تكتشف (الراديوم)، إذ لاحظت ان بعض المعادن تحتوي على طاقة اشعاعية أكثر منها في المعادن الأخرى، فبحثت عن الظاهرة الخفية من خلال إفتراض وجود عنصر مجهول، حتى تم لها اكتشافه[128].

العقل وإشكال الأخطاء والأهواء

---

[124] الموافقات، ج3، ص9-10.

[125] الموافقات، ج4، ص174 و176 و230.

[126] توفيق الطويل: جون ستيوارت مل، دار المعارف، مصر، ص145-148. ومحمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، الطبعة السادسة، 1970م، ص226.

[127] Hemple, carl G., Philosophy of Natural Science, current printing 1987, USA, p. 72

[128] المنطق الحديث ومناهج البحث، ص228-229.

لا ينكر ان للوجدان العقلي أخطاءه، فهو غير معصوم عن الأوهام والنتائج الخاطئة. لكن الميزة التي يمتاز بها هذا الوجدان عند الخطأ هو أنه يجد في الغالب طريقه نحو الصواب؛ عبر الخبرة مع الواقع وما يترتب عليها من حقائق. فهو يعتمد على الواقع في تأسيسه للأحكام والتقديرات، سواء بالخبرة والحس، أو بالإختبار والمماحكة، أو من خلال أُفق التوقع والإنتظار، أو عبر ما يكشف عنه الزمن. ومسيرة البشرية من أوّلها إلى آخرها قائمة على سلاسل متنوعة من محاولات الخطأ والصواب. وهي بهذه الحركة تزداد خبرة ويزداد تقدمها تبعاً لذلك. الأمر الذي يختلف عن سائر الإدراكات غير المتكئة على الواقع، ومنها الممارسات الإجتهادية البيانية التي يصعب عليها إدراك الأخطاء واختبار الآراء بوسائلها المعروفة. فالنص الذي تلجأ إليه في بناء أحكامها مركب من حروف ساكتة وساكنة، ليس فيها نطق ولا حركة، خلافاً لما عليه الواقع، فهو يتسم بمثل هذا النطق وتلك الحركة، وعليه يتأهل لأن يكون مصدراً أساساً للبناء والتصحيح. فمثلاً إن مراجعة الواقع بين مدة وأخرى تساعد على تنمية معارفنا وتكشف عن أخطائنا وتغير من تقديراتنا، بينما قراءة النص قراءة فاحصة لمرة لا تستدعي قراءته مرة أخرى ليكون كاشفاً عما هو جديد في البناء والتصحيح، فهو هو، لم يتجدد منه شيء وليس فيه تغير يبعث على المقارنة والمساءلة والاختبار والاحتكام. وسنزيد ايضاح هذه المسألة فيما بعد.

على هذا فالأخطاء المترتبة على الممارسة البيانية للإجتهاد تكاد تكون ثابتة لا تقبل التصحيح، إذ نجد ركاماً من الآراء الفقهية المتضاربة على مدى تاريخ الفقه الإسلامي. فهي على تضاربها ظلت كما هي لم يبدُ عليها علائم التغيير الا عند اقتضاء الحاجة الزمنية وضغوطها الفاعلة. وحتى هنا نعود مرة أخرى إلى معيار الواقع الذي يحتكم إليه الوجدان العقلي، مما يجعله أقلّ خطأ وأكثر تصحيحاً. يضاف إلى ان بالامكان ضبط أحكامه بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية، وذلك فيما لو تقيد بمقاصد الشرع واستند إلى نظام الشورى والإجتهاد الجماعي.

العقل وإشكال نقص الشريعة

إذا كنا قد علمنا أن أحكام الشريعة تطابق قرارات الوجدان العقلي، وعرفنا ان للأولى طبيعة امضائية مقارنة بالوجدان، فإن ما يناط بهذا الأخير من وظيفة الكشف عن الأحكام لا يستلزم منه نقصان الشريعة، بل كمالها، وذلك لما تحمله من الطابع الامضائي والمطابقة، ولما تحث عليه ـ تبعاً لهذا ـ من حق الممارسة الوجدانية. وسبق أن عرضنا وجهة نظر محمد اقبال القريبة من هذا المعنى، فقد لاح له إدراك مغزى بعثة النبي محمد (ص) وخاتميتها للرسالات السماوية، إذ حدد وظيفتها بربطها بين العالمين القديم والحديث، فمن حيث الدعوة إلى الرسالة كمصدر معرفي يكون النبي (ص) منتمياً إلى العالم القديم، لكنه أيضاً ينتمي إلى العالم الحديث، بحثّه على ايقاظ روح العقل والتجربة والواقع، معتبراً ان دين الإسلام يعترف بما للعقل من قدرة لأن يشكل مصدراً صادقاً للكشف عن الحقائق المعرفية، ومن ثم الإقرار بوجود مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما أمده الوحي. وهو أمر جعل اقبال يعتبر مولد الإسلام مولداً للعقل الاستدلالي، وذلك لما دعا إليه من اعتماد التجربة والنظر لفهم ظواهر الكون واستنطاق الأنفس والآفاق كمصادر هامة للمعرفة[129]،

[129] كما جاء في قوله تعالى: ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)) فصلت/53.

وكذا الاعتبار من أخبار الأولين وغير ذلك مما يشكل اعترافاً بقيمة النشاط العقلي المستند إلى الواقع ونظام الخلقة.

العقل وإشكال نهي الحديث عن الممارسة العقلية

أما حول الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية؛ فتعارضها أخبار أخرى تحث على هذه الممارسة. ومن ذلك الأحاديث التي تعد العقل حجة باطنة، وشرعاً من الداخل، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان. وهي أحاديث قيل فيها إنها متواترة[130]. بل من الأخبار ما يوصي بعدم قبول شيء من غير عرضه على الوجدان العقلي المفضي إلى نوع من الطمأنينة، ومن ذلك ما روي عن النبي (ص) قوله: ‹‹استفت قلبك وان أفتاك الناس وأفتوك››[131]، أو قوله: ‹‹استفت قلبك واستفت نفسك، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك››[132].

مع هذا فحتى لو صحت الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية في إدراك الأحكام، فإن من الممكن تخصيصها في المجالات التعبدية التي لا يلوح منها معنى معلوم. أو ان المراد من النهي فيها هو الممارسات العقلية القائمة على الأهواء والمصالح الذاتية، أو تلك التي لا تفيد العلم وتكون على حساب الرجوع المباشر للمعصوم الكاشف عن الحكم يقيناً بلا أي لبس، أو تلك التي لا تكون منضبطة بضوابط تقنية متينة، كإن تكون غير مستنة بسنة التتبع والبحث والاستقصاء للقضية المطروحة في جوانبها المختلفة، سواء ما تعلق بما ورد عنها شرعاً، ومن ذلك إدراك المقاصد العامة والموجهات الكلية، أو بما ارتبط بها من المترتبات الواقعية والمقدرات الوجدانية.

مهما يكن فالملاحظ هو ان مثل هذه الروايات يصح ان تثار ويعول عليها فيما لو كان هناك وضوح كاف بمؤدى الأخبار والنقل، أما مع عدم وجود مثل هذا الوضوح والإطمئنان فالأمر مغاير، ومن ذلك إن الروايات المتعلقة بهذا الجانب ينتابها بعض اللبس، لذلك نجد الخلاف الكبير بين الإخباريين والأصوليين حول علاقة العقل بالإجتهاد والعمل بالرأي ضمن الاعتبارات الظنية والتي تفضي إلى كثرة الاختلاف وبالتالي كثرة الخطأ. فهل يصح - طبقاً لهذا - أن نقول كما يقول الإخباريون: ان عمل المجتهدين ينافي ما جاء في الأخبار الدالة على منع تدخل العقول والآراء والإعتماد على القواعد والنظريات المفضية إلى المزيد من صور الاختلاف[133]؟!

مبادئ وضوابط

---

[130] فرائد الأصول، ج1، ص19.

[131] أعلام الموقعين، ج4، ص254.

[132] الاعتصام، ج2، ص342-343. ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي (ص) قوله: ‹‹.. البِرّ ما إطمأنت إليه النفس، والبِرّ ما إطمأن به الصدر، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك›› (الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب11، حديث34، ص121).

[133] احتج الشيخ نعمة الله الجزائري، وهو من الإخباريين، على الأصوليين، مصوراً الخلاف بين الطرفين إنما ينحصر بين من يعمل بأقوال المعصوم ويرى الاحتياط لازماً عندما لا يجد قولاً للمعصوم، وبين من يعمل بالرأي والإجتهاد ويطرح الكثير من الأحاديث المروية عنه بأعذار شتى. فالشيخ الجزائري يصور الخلاف على هذا النحو ليعقد محكمة جزائية في الآخرة، ويتسائل هل يُعقل ان يوضع الإخباري وهو على ذلك النحو في النار، في حين يوضع الأصولي الذي لا يبالي بأقوال المعصوم بالجنة؟! (عن: مرتضى مطهري: الإجتهاد في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الاكرم، ص17).

أخيراً فإن المبادئ والضوابط التي تتحكم ببناء الأحكام كما ندعو لها هي كما يلي:

1 ـ ممارسة الوجدان العقلي في القضايا التي يمكنه إدراكها، كالقرارات التي تتخذ في المعاملات الحضارية.

2 ـ دراسة الواقع وفحصه عن كثب اعتماداً على أصول المنهج العلمي، لا سيما فيما يتعلق بالدراسات الإنسانية وكل ما له علاقة بعلاج الواقع وتقرير الأحكام.

3ـ التعرف على ثبات وتغير كل من حاجات الواقع والأحكام الشرعية، ومحاولة الفرز بين الحاجات التي لها القابلية على الثبات وتلك التي لها القابلية على التغير، وكذا بالنسبة للأحكام التي تتأثر بتلك الحاجات ثباتاً وتغيراً والتي ينبغي ان تتأسس على ضوئها.

4 ـ النظر إلى مقاصد الشرع والهدي بهديها من غير زيغ ولا انحراف.

5ـ العمل لتأسيس الأحكام طبقاً لضوابط محددة من العلمية الفقهية والخبرة الواقعية والإختصاص وحسن السليقة والإعتدال مع التدين والتقوى، وأن لا يكون ذلك بمعزل عن الشورى، حيث إنها صمام الأمان من الهوى الشخصي، وبها يتحقق أكبر قدر ممكن من العلمية كما هو واضح. وما أعظم ما قاله سفيان بن عيينة من السلف: ‹‹إجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه››[134].

الفصل الثاني

المصلحة ودورها في التشريع

المصلحة لدى المذاهب الفقهية

المصلحة هي إحدى الأصول المرجعية لتحديد الأحكام الإجتهادية لدى عدد من المذاهب الفقهية. والمقصود بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. وبعض التعاريف قيّدها بالمحافظة على مقاصد الشرع كي تكون مقبولة. فمثلاً عرّفها الغزالي بأنها المحافظة على مقصود الشرع، أو المقاصد الضرورية الخمسة[135]. وعرّفها الطوفي بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة [136]. كما عرّفها الخوارزمي بأنها ‹‹المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق››[137].

ومع ان العلماء أجمعوا على كون الشارع قد راعى مصالح العباد في معاشهم ومعادهم؛ الا أنهم اختلفوا في التشريع لها من قبل العقل البشري، أو على ضوء الإجتهاد الناظر إلى مقاصد الشرع أو حتى القياس. فقد عُرف عن الإمام مالك أنه أبرز من قال بها صراحة

---

[134] أعلام الموقعين، ج1، ص73.

[135] المستصفى من علم الأصول، ج1، ص287.

[136] رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق، ص111.

[137] الشوكاني: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص242.

وكان يطلق عليها (الإستحسان) مما يشمل الإستحسان المصطلح عليه ومبدأ المصلحة[138]، حيث ان لفظ (الإستحسان) كان مستخدماً لدى أبي حنيفة قبل مالك[139].

ورغم ما اشتهر من انفراد المالكية بالقول بالمصلحة؛ الا ان الزركشي اعترض على ذلك معتبراً ‹‹ان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك››[140]. وكذا قال القرافي بأنها ‹‹عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة الا ذلك››[141]. كما قال ابن دقيق العيد: ‹‹الذي لا شك فيه ان لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما››[142]. وسميت المصلحة المرسلة أو المطلقة باعتبار ان وظيفتها تتحدد بالقضايا التي لم يرد فيها حكم نص، لا بالاعتبار ولا بالالغاء، أو أنها مما لم يشهد لها شاهد معين من الشريعة بالاعتبار[143]. مع ذلك صرح الفقيه المالكي ابن العربي بقوله: ‹‹لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة››[144]. واطلق عليها الغزالي في كتابه (المستصفى) الإستصلاح.

وأغلب الظن أن الذي جعل مالكاً يعول على المصلحة هو ما رأى عليه العمل بين الصحابة إبان عهد الخلافة الراشدة، إذ كان سلوكهم لا يخلو من العمل بها عندما يحتاجون إلى شيء من النص. ولعل أول عمل مصلحي قام به هؤلاء بعد وفاة النبي (ص) هو جمع المصحف. لذلك كثيراً ما يشار إلى هذه الحادثة على رأس الأمثلة التي يستدل بها على مصداقية ما نحن بصدده. فقد اعتاد العلماء أن يذكروا نماذج عدة على المصلحة المرسلة كالتالي:

1 ـ اتفاق الصحابة على جمع المصحف في عهد أبي بكر[145]، وذلك خشية اندثار القُرّاء أو الحفظة بفعل القتل بالحروب فيذهب بذلك قرآن كثير[146]. كما روي أن عثمان قام بنسخ الصحف في المصاحف خشية الإختلاف كما اختلفت اليهود والنصارى[147].

---

[138] تاريخ المذاهب الإسلامية، ص428.

[139] بنظر بعض الاحناف ان لفظ الإستحسان لم يبتدعه أبو حنيفة، إذ كثيراً ما كانت تقرأ آية استماع القول التي تتضمن أحد مشتقات اللفظ، وهي قوله تعالى: ((فبشّر عباد الّذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه)) (الزمر/17-18). كما ورد اللفظ في السنة النبوية أيضاً، وهو قول النبي (ص): ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (ابن أبي الوفا: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الالكترونية، ص620).

[140] البحر المحيط، فقرة 1416. أيضاً: ارشاد الفحول، ص218. ويقصد بالمناسبة عند من لم يعلل أفعال الله بالغرض أنها الملائمة لأفعال العقلاء في العادات، وعند من يعللها أنها ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً (البحر المحيط، فقرة 1408).

[141] ارشاد الفحول، ص243.

[142] المنار، ج7، ص193.

[143] البحر المحيط، فقرة 1416.

[144] أحكام القرآن، ج2، ص755.

[145] روى البخاري عن زيد بن ثابت الأنصاري أنه قال: أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة، وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن. قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت، وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله (ص)؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع

2 ـ اتفق الصحابة على حد شارب الخمر بثمانين جلدة في عهد عمر بن الخطاب الذي استشار الصحابة فأشار عليه الإمام علي بهذا العدد. وعلى رأي البعض أن مستندهم في ذلك هو الرجوع إلى المصالح والتمسك بالإستدلال المرسل[148]. إذ كان حد الشارب في عهد النبي وأبي بكر أربعين جلدة، لكن عمر شدد في العقوبة في الحد فأوصلها إلى ثمانين جلدة، بعد مشورته للناس. وذكر إبن تيمية بأن الذي دعاه إلى ذلك هو أن الناس في زمنه قد أكثروا من شربها واستخفوا بحدها، لذلك زادها عليهم مع النفي وحلق الرأس، وكل ذلك لم يكن في عهد النبي (ص)[149].

وقد ورد عن الشافعي قوله بأن ما زاده عمر لم يكن حداً وإنما تعزيراً، إذ اعتبر بأن أصل حد الخمر هو أربعون جلدة، وما زاده عمر على الأربعين إنما كان من باب التعزير[150]. كما نُقل بأن النبي لم يحد الشارب وإنما كان يضرب بالنعال ضرباً غير محدود، وأن أبا بكر هو الذي شاور أصحاب الرسول وسألهم: كم بلغ ضرب الرسول لشارب الخمر فقدروه بأربعين. لكن روي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ضرب في الخمر بنعلين أربعين، فجعل عمر مكان كل نعل سوطاً[151]. وكذا طرح الغزالي إشكالاً حول ما إذا كان الصحابة رجحوا بالمصلحة تعيين الحد بالثمانين فأجاب بأن ‹‹الصحيح أنه لم يكن مقدراً، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله كان بالنعال وأطراف الثياب فقدّر الصحابة ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين، ورأوا المصلحة في الزيادة فزادوا، والتعزيرات مفوضة إلى رأي الأئمة، فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أُمروا بمراعاة المصلحة وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب.. ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله (ص) إلا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة القذف لأن من سكر هذى ومن هذى افترى، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث..››[152]. كذلك فإن الشوكاني هو الآخر عارض كون عمر قام بالزيادة على الحد، واعتبر أنه لم يكن هناك مقدار معين في عهد النبي، إذ في بعض الروايات أنه ضرب بنحو الأربعين، وهو على نحو التخمين، وبعضها لم يحدد العدد. واستدل على ذلك بأن عمر ذاته طلب المشورة من الصحابة فأشاروا عليه بآرائهم، ولو كان قد ثبت تقديره عن النبي لما جهله أكابر الصحابة[153]. ويؤيده ما ورد عن الإمام علي في استدلاله بالقياس على تحديد المقدار، ولو كان هناك حد ثابت لما صح الإستدلال. لكن في جميع الأحوال إن ذلك لا يلغي العمل بالمصلحة كما هو واضح.

والأكتاف والعسب، وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره.. (صحيح البخاري، حديث 4402).

146 الاعتصام، ج2، ص115.

147 المصدر، ص116.

148 علماً بأن هناك من فسّر الحد المذكور بتفسير آخر لا يمت إلى المصلحة. والحديث مروي في المصادر الشيعية فضلاً عن السنية (انظر: الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج28، ص220). وننبه بأنه جاء في (الاعتصام، ج2، ص118) للشاطبي ان الحادثة كانت في عهد عثمان. وهو على ما يبدو خطأ، إذ المعروف لدى مختلف المصادر الإسلامية أنها كانت في عهد عمر.

149 مجموع فتاوى إبن تيمية، ج33، ص88.

150 المسوى شرح الموطأ، ج2، ص300.

151 ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد، ج2، ص444.

152 المستصفى، ج1، ص305-306.

153 نيل الأوطار، ج7، ص320-321.

3 ـ ومثل ذلك زواج امرأة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع خبره لترجيح مصلحة الزوجة، حيث أنها من الحوادث البكر التي حدثت في عصر الخليفة عمر، وكذا تدوين الدواوين، ومن ثم ضرب السكة واتخاذ السجن[154].

4 ـ ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصنّاع عند تلف أو ضياع ما في أيديهم من أمانة، وقال الإمام علي بهذا الشأن: ‹‹لا يصلح الناس الا ذاك››[155].

5 ـ جواز الضرب للمتهم ليقر بالمسروق[156].

6 ـ جواز قتل الجماعة بالواحد[157].

ويلاحظ ان الكثير من الأمثلة المذكورة هي من الإستحسانات بحسب الاصطلاح. وهناك تداخل بين الإستحسان والاسترسال، كما يشير إليه الشاطبي بتعليقه على بعض الشواهد الخاصة بترك الدليل بالمصلحة، فيقول: ‹‹فان قيل: هذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الإستحسان، قلنا: نعم، الا أنهم صوروا الإستحسان تصور الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة››[158].

كما أن من المعاصرين من ذكر أمثلة أخرى على المصلحة المرسلة ليست منها. فالمرحوم عبد الوهاب خلاف استعرض أمثلة على الإستصلاح معتبراً أنها من الحوادث البكر، مثل: اشتراط الاشهاد الشرعي لصحة الوقف أو التغيير فيه، واشتراط وثيقة الزواج الرسمية لسماع الدعوى به، واشتراط سن معينة للزوجين لتوثيق عقد الزواج بينهما[159]. وهي أمثلة تعد تبريراً للواقع القضائي الحديث. وبغض النظر عن ذلك يلاحظ ان جميع هذه الأمثلة تتضمن عنصراً مشتركاً لا يُبقي الحكم الشرعي على حاله مثلما هو عليه من قبل، سواء ذلك الذي يستمد من النص، أو من الاجماع، أو من القياس، حيث هناك ‹‹شرط›› مضاف على الممارسة الشرعية للأحكام[160]. وبالتالي فإن هذه الأمثلة تعود إلى الإستحسان لا المصلحة؛ باعتبار ان من وظائفه تخصيص العام وتقييد المطلق كما سنعرف.

وليس المالكية وحدهم من انفرد بقبول المصلحة والاقتناع بحجيتها، وإنما وافقهم على ذلك الحنابلة، إلا أنهم لم يجعلوها دليلاً مستقلاً وانما اعتبروها عائدة إلى ضرب من ضروب القياس[161]. بينما منع العمل بها كل من مذهب الشافعي والظاهرية. في حين أجازت الإمامية الاثنى عشرية الاستناد إليها بحدود قطعية العقل لا غير.

أما حول المذهب الحنفي فنجد بعض الالتباس. إذ أُتهم أصحابه بأنهم لا يأخذون بالمصالح المرسلة كالشافعية، وهي تهمة سبق أن قال بها الآمدي[162]، كما كررها الشيخ أبو

---

154 ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977م، ج1، ص295.

155 الاعتصام، ج2، ص119.

156 وإن كان هذا الأمر محل خلاف بين العلماء (الاعتصام، ج2، ص120). لكن لدى البعض ان هذا الضرب كان يمارس في عهد النبي (ص) كأحد سياساته مثلما بيّن ذلك ابن القيم في (الطرق الحكمية، ص19).

157 الاعتصام، ج2، ص115-125. وبدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص295.

158 الاعتصام، ج2، ص141.

159 مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص68-69.

160 خصوصاً وان هناك من يرفض اشتراط شيء على حكم النص استناداً إلى ما روي عن النبي (ص) قوله: ‹‹كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل›› (اعلام الموقعين، ج1، ص333).

161 أبو زهرة: ابن حنبل، دار الفكر العربي، ص303. وإن كان ما يروى عن ابن حنبل شيء آخر مختلف، حيث يعدّ الرأي والقياس من الباطل في الدين، كالذي تحدثنا عنه في حلقة (النظام المعياري).

162 الإحكام، ج4، ص394.

زهرة بتحفظ، حيث صرح بأن المصلحة المرسلة ليس لها اعتبار عند الأحناف، وإن كان الإستحسان يفتح الباب قليلاً[163]. وأبدى في محل آخر تسليمه بعمل أبي حنيفة بالمصلحة. إذ ذكر بأنه من حيث تأثره بمعاملات الناس لممارسته التجارة فقد اعتمد على أصلين: أولهما العرف الذي هو أصل يترك به القياس، والثاني الإستحسان حيث رأى تطبيق القياس يؤدي إلى ‹‹معاملة لا تتفق مع المصلحة أو مع العرف التجاري، فيترك القياس››[164]. وقد تصدى الدكتور الدواليبي للرد على الاتهام السابق موضحاً بأن الإجتهاد الحنفي قد أسس نظرية الإستحسان الذي هو خروج عن النظائر والقواعد القياسية العامة لوجهة أقوى أو لضرورة تقتضي مصلحة أو تدفع مفسدة، لذا كان الأولى أنه يوجب اعتبار المصلحة المرسلة. أي أن الأحناف إذا كانوا يعولون على المصلحة ويرجحونها على القواعد القياسية كما هو حال ما يسمى الإستحسان فكيف لا يعملون بالمرسلة التي لا تعارضها مثل تلك القواعد المعتبرة[165]؟! وهو ما أيده الشيخ الزرقاء الذي عقد بحثاً عن العلاقة القائمة بين القياس والإستحسان والإستصلاح؛ توصّل فيه إلى ان الفترة بين المذهب الحنفي والمالكي وإن كانت واحدة الا ان تأخر المذهب المالكي عن نظيره الحنفي زماناً جعل الصياغة الفنية الفقهية للمصلحة وشرائطها تتبلور عنده، الأمر الذي اشتهر بها. في حين إنها في المذهب الحنفي ظلت كامنة في صورة الإستحسان الذي يتضمن المخالفة لمقتضى القياس[166]. وكذا ما ذهب إليه عبد الوهاب خلاف[167].

مع هذا فرب قائل يقول إن من الممكن ان لا تأخذ الحنفية بالمصالح رغم تعويلها على الإستحسان الذي يعني عندها على الأقل بانه ترجيح دليل إجتهادي على دليل آخر مثله، كترجيح قياس خفي على ظاهر[168]، أو كترجيح دليل مستمد من العرف على القياس. فليس في ذلك وجود للمصلحة. لذا أقرّ الزرقاء بأن تعريف الإستحسان عند الحنفية هو قياس خفي مرجح على قياس ظاهر، في حين ليس كذلك الحال عند المالكية، فهو ترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة، وهي إذا عارضه عرف غالب، أو عارضته مصلحة راجحة، أو أدى إلى حرج ومشقة[169]. كما اعترف بأن الشافعي ـ وكذا الغزالي ـ هو وإن انكر نظرية الإستحسان، الا أنه لم ينكر الإستحسان القياسي عند الحنفية واحكام الضرورات الملجئة، بل أقرّ ذلك وإن رده إلى القياس[170]. وهو أمر شبيه بما لجئت إليه الإمامية من الاعتراف بصحة العمل بالإجتهاد وإن لم تعول على مبادئ القياس والمصلحة والإستحسان الظنية

---

163 ابن حنبل، ص303.

164 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص378. ومثل ذلك في: أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م، ص349.

165 عن: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص130-131.

166 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص124-125.

167 مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص90.

168 مثلاً يرى الأحناف بأن سؤر سباع الطير كالصقر والنسر نجس قياساً بسباع البهائم بجامع كون كل من الجنسين غير مأكول لحمه، لكن من حيث قياسه بالإنسان يكون طاهراً بقياس خفي هو كون الإنسان يجتمع مع تلك الطيور بكونه لا يؤكل وسؤره 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 بالإستحسان. وقد اعتبره الاستاذ عبد الوهاب خلاف بانه ليس إستحساناً في حقيقته الا تجوزاً، لكونه يمثل معارضة قياس بمثله (انظر: الاعتصام، ج2، ص322. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص75).

169 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص94-95.

170 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص125-126.

الحكم. فالذي يراها تعمل بالقياس لاعترافها بالإجتهاد لم يكن مصيباً. لذا فالتعويل على الإستحسان هو كالتعويل على الإجتهاد، لا تتبين مبادؤه بمفهومه العام، باعتباره يقبل الانطباق على أكثر من مبدأ ممكن. وهذا يعني أنه ليس هناك تناقض بين الأخذ بالإستحسان ورفض المصلحة المرسلة. وبالتالي فإن ما أقامه الدواليبي ومن والاه من رد على إتهام الحنفية بعدم أخذها بالمصلحة المرسلة؛ لم يكن موفقاً.

بين المصلحة والإستحسان

على ذلك فإن للإستحسان عدداً مختلفاً من المبادىء والمفاهيم المستخلصة من تعاريف العلماء له. فقد عرّفه النسفي الحنفي بانه ‹‹العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو دليل يعارض القياس الجلي››. وعرفه الكرخي الحنفي بأن ‹‹يعدل الإنسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول عن الأول››. ومن المالكية عرّفه أبو بكر بن العربي وتابعه الشاطبي بنفس القول: ‹‹الإستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل باقوى الدليلين. فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم باي دليل كان من ظاهر أو معنى››. كما ونُقل عن ابن العربي تعريفه بأنه ‹‹ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته››. ومن الحنابلة عرّفه الطوفي بقوله: ‹‹أجود تعريف للإستحسان أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص، وهو مذهب أحمد››[171]. وهناك من عرّف الإستحسان بتعريف لم يُقبل لدى الأصوليين المعروفين، وهو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة على اظهاره ولا يقدر على ابرازه. وقد اعتبر الغزالي هذا التعريف هوساً[172].

والملاحظ من التعاريف السابقة أن الإستحسان هو ترجيح بدليل في قبال دليل آخر أقلّ قوة منه، فيرجح مثلاً القياس الخفي على الظاهر، أو المصلحة أو العرف على القياس. الأمر الذي جعل الشوكاني يذهب إلى عدم جدوى إفراده كأصل مستقل، ذلك ان مآله عند التحقيق هو إما إلى العمل بالقياس أو العرف أو المصلحة، وبالتالي فإن ‹‹ذكر الإستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً››[173].

والحقيقة إن ما انتهى إليه هذا الفقيه الزيدي يصدق فيما لو عوّلنا على المفاهيم التي حددت الإستحسان بترجيح دليل إجتهادي على آخر نظير له. والحال ان من ضمن ما يُقصد به هو المقابلة بين الدليل الإجتهادي وحكم النص، أي العمل على تخصيص عموم النص بالأدلة والقواعد الإجتهادية. وبذلك فإن للإستحسان فائدة علمية تجعل منه أمراً مستقلاً. فالقياس بخلاف الإستحسان لم يوضع في قبال النص، بل هو مستمد من روحه ليطبق على ما لا نص فيه، وأن المصلحة مستمدة من روح المقاصد لتطبق على حادثة لم يرد ذكرها بنص ولا أمكن ربطها به على نحو القياس، وكذا العرف ليس مستمداً بدوره من النص ولا القياس. فهذه الأدلة هي أدلة إجتهادية حينما لا يكون هناك نص في الحادثة. وعليه لو كان الإستحسان مجرد ترجيح هذه الأدلة بعضها على البعض الآخر للزم عدم جدوى إفراده

---

[171] انظر: الإحكام للامدي، ج4، ص391-392. وأحكام القرآن، ج2، ص754-755. والموافقات، ج4، ص207-208. والاعتصام، ج2، ص138-139. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص69-70.

[172] المستصفى، ج1، ص281. كذلك: الاعتصام، ج2، ص332. والموافقات، ج4، ص206.

[173] ارشاد الفحول، ص241.

مستقلاً، فهو لا يعبر في هذه الحالة الا عن ترجيح بعض تلك الأدلة على البعض الآخر وفقاً لتقدير قوتها. لكن حيث أنه يتجاوز هذا المعنى من الترجيح في بعض خصوصياته ووظائفه، فيجعل العلاقة ليست فقط بين الأدلة الإجتهادية بعضها مقارنة بالبعض الآخر، بل بين بعض تلك الأدلة وبين النص في عمومه، لذا فنحن هنا إزاء فعل جديد لا يمكن رده إلى مجرد القياس أو المصلحة أو العرف، وهي التي وُضعت أساساً بعيداً عن أن تكون في تماس من التأثير على حكم النص تبعاً لمفاهيمها المعروفة.

وبتعبير آخر، رغم ان الإستحسان قائم فعلاً على تلك المبادئ الإجتهادية 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 لا يقتصر الإستحسان لدى المالكية على ابراز الاستثناء والترجيح من القواعد العامة للأدلة الإجتهادية فيما لا نص فيه كالقياس، وانما يضاف إليه ما يدخل ضمن الاستثناء الخاص بعموم النص الشرعي. أي ان الدليل الإجتهادي - كالمصلحة مثلاً - يعمل على تخصيص النص، فيدخل هذا ضمن عنوان الإستحسان. وهو أمر سبق أن أكد عليه الشاطبي ونسب هذه الطريقة إلى كل من أبي حنيفة ومالك كما مرّ معنا خلال تعريفه للإستحسان. فمن الأمثلة التي تضرب على هذا النوع من الإستحسان هو ما قام به عمر بن الخطاب في إيقافه لقطع الأيدي عام المجاعة باعتباره تخصيصاً لعموم النص في آية السارق[174].

هكذا فطبقاً للوظيفة الجديدة يصبح للإستحسان أدوار متعددة كما يلي:

1 ـ الإستحسان عبارة عن ترجيح دليل إجتهادي على آخر مثله، كترجيح القياس الخفي على الظاهر.

2 ـ الإستحسان عبارة عن استثناء لقاعدة عامة إجتهادية بدليل إجتهادي آخر، فيعمل على تخصيص هذه القاعدة أو الحاكمية عليها، كتخصيص القياس بالمصلحة أو العرف، أي حاكمية أحد هذين الأخيرين للأول. وهو ما يعرف بالعدول بحكم المسألة عن نظائرها.

3 ـ الإستحسان عبارة عن استثناء لعموم النص بدليل إجتهادي، فيكون الدليل مخصصاً لهذا العموم أو حاكماً ومقدماً عليه[175].

---

[174] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص69.

[175] يبدو من الأنسب أن يكون اصطلاح الحكومة هو المطابق لما نحن فيه لا التخصيص، كما اهتدى بعض المتأخرين إلى هذا المصطلح. إذ إن التخصيص هو مقابلة بين خاص مطلق أو تام مع عام مطلق أو تام، والحال نحن بصدد عامّين؛ بعض أفراد أحدهما يعمل على تخصيص بعض أفراد الآخر، أي أن نسبة عموم أحدهما للآخر هي العموم من وجه، لكن حيث انهما عبارة عن عامين فإن تخصيص أحدهما للآخر لا بد ان يكون بنوع من المرجح الخارجي باعتبارهما من حيث العموم متكافئين، وهنا يدخل دور العقل في اعتبار أحدهما يمثل بياناً للآخر كي يستوي الجمع بينهما. فمثلاً إن لعموم النص أفراده باعتباره عاماً، وكذا فإن للضرر الذي يرجع إلى مبدأ المصلحة أفراده الخاصة، وان علاقة التخصيص بين الطرفين تعبّر عن اتحاد بعض أفراد العام الأول بأفراد من العام الآخر، فيصبح بهذا ان الفرد المتحد يحمل وصفين، فهو من جهة يرجع إلى عام النص، لكنه من جهة أخرى يعود إلى عام الضرر، وحيث أنه يجمع الوصفين؛ لذا فإما ان يتقدم وصف عام الضرر على عام النص، فيكون عموم النص فاقداً لبعض أفراده لحساب الضرر، أو يحصل العكس، ولا شك ان النظر إلى العامين من حيث انهما عموميان لا يفيد هذه المغالبة، وانما يعود الأمر إلى إدراك العقل من حيث جعل أحدهما يحكم على الآخر ويتقدم عليه بالكشف الحدسي، وذلك بجعل الأفراد المتحدة غير مقصودة من العموم في النص باعتبارها تتنافى مع مقررات المصلحة، أو باعتبارها أفراداً تجلب الضرر. وكما هو واضح ان هذا التحديد للحكومة يختلف وضعاً عما يطلق عليه التخصيص. وقد عُرف أن أول من حدد هذا المعنى واكتشفه هو مرتضى الانصاري (انظر: فرائد الأصول، ج2، ص535-536)، لكن لفظ الحكومة مستخدم قبله على ألسنة بعض الأصوليين بما يعني أنها موضع القبول والرفض، كالذي استخدمه الشاطبي في (الموافقات، ج1، ص33).

وإذا انتزعنا من هذه الوظائف والخصائص تعريفاً للإستحسان فإنه يكون كالتالي:
الإستحسان هو جعل الدليل الإجتهادي حاكماً على دليل العموم في النص ومقدماً على غيره من الأدلة الإجتهادية الأخرى، سواء بالترجيح أو بالعدول والتحكيم (التخصيص).

شروط المصلحة

إن أول شرط أساس اتفق عليه العلماء هو ان مجال الأخذ بالإستصلاح يجب ان يكون خارج حدود دائرة العبادات، لا سيما تلك التي لا يدرك مغزاها على وجه التحديد. بل إن البعض كالاستاذ عبد الوهاب خلاف اعتبر هذا الشرط لا يقتصر على المصلحة، بل يشمل أيضاً القياس والإستحسان ومختلف ضروب الإجتهاد في القضايا التي لا نص فيها، زاعماً اتفاق كلمة العلماء على أنه لا إجتهاد في العبادات، ومثل ذلك الحدود والكفارات وفروض الارث وشهور العدة بعد الموت والطلاق وكل ما شرع محدداً مقدراً. وأما ما عدا ذلك من أحكام المعاملات والتعزيرات وطرق الاثبات واحكام الاجراءات وسائر أنواع الأحكام فقد اختلف العلماء في الاستنباط فيها بالإستصلاح[176].

لكن مع ما يلاحظ من ان العلماء إتفقوا فعلاً على أن تكون المصلحة المرسلة خارج دائرة العبادات باعتبارها تعني اعطاء حكم جديد لحادثة بكر لم يرد ذكرها بالشرع طبقاً لإدراك العقل للمصلحة والمفسدة، ولا شك ان ذلك يكون بعيداً عن دائرة العبادات باعتبارها موقوفة فكيف يمكن ان يضاف إليها شيء آخر بالمصلحة العقلية؟!.. إلا أن الحال مع القياس والإستحسان مختلف، إذ لا يمكن قبول الدعوى التي تقول بأن العلماء إتفقوا على أن يكون هذان المبدءان جاريين خارج حدود العبادات على إطلاق. فهذا الزعم الذي صرح به الأستاذ خلاف يعارضه المسلك الذي عليه الصحابة والعلماء فيما لو أُخذ على إطلاقه. فهناك شواهد كثيرة تثبت ان هؤلاء أجروا القياس والإستحسان حتى في دائرة العبادات والتقديرات والحدود وما إليها. فالقياس وإن كان فعلاً يدور على الحوادث التي لا نص فيها؛ إلا أن مرجعه فهم النص، وبالتالي فقد يرد في العبادات وغيرها ما يمكن ان يناط به لتحديد 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››[177]. فمن هذه الناحية ان العلماء أجروا القياس في العبادات وما إليها. ومن ذلك القياس الذي قدرت به عقوبة شارب الخمر، إذ لم يرد حد لتلك العقوبة في عهد النبي (ص)، ولما جاء عمر أراد تحديدها فاستشار الصحابة، فأشار عليه الإمام علي بثمانين جلدة مستدلاً بدليل قياسي هو أنه: ‹‹إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى››[178].. وقد نقل العلماء هذا الحد وقبلوه حتى ولو كان نتاج القياس، وعلى رأسهم الإمام مالك في (الموطأ) الذي نقل بأن الذي أشار عليه هو الإمام علي[179]. ونفس الشيء فيما يخص القياسات الخاصة بموارد النجاسات، ومنها القياس الظاهر لنجاسة سؤر سباع

---

176 مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص89-90.

177 الموافقات، ج2، ص308.

178 علماً بأن النص المنقول عن الإمام علي قد ورد في المصادر الشيعية منقولاً ليس عنه وإنما عن الإمام الرضا ثامن الأئمة الإثني عشر (علل الشرائع، ج2، باب 335، ص264).

179 المسوى شرح الموطأ، ج2، ص299. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص336. وابو يوسف: الخراج، ص167. والماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص228. وابن فرج القرطبي: أقضية رسول الله، ص19. ونيل الأوطار، ج7، ص320-321.

الطير على سباع البهائم والذي رجح الحنفية عليه القياس الخفي كما مر علينا. بل ذهب ابن العربي - وهو من المالكية - صراحة إلى صحة القياس في المقدرات خلافاً لأبي حنيفة[180]. ومثل ذلك ما ذهب إليه صفي الدين الحنبلي[181]، وأيضاً جماعة من الشافعية من أمثال القاضي أبي الطيب وسليم وابن السمعاني وأبي منصور[182]، حيث ذهبوا إلى صحة القياس حتى في موارد الحدود والكفارات.

وكذا الحال يقال حول الإستحسان، إذ إن من ضمن ما يعنيه هو تخصيص النص؛ لذا فهو يقبل التأثير على العبادات والحدود وما إليها، وإلا فما معنى تغيير عمر للحد عام المجاعة والذي اعترف الاستاذ خلاف بانه من الإستحسان؟! ومثله نفي الضرر، والعسر عند التعارض مع حكم النص والذي اعتبره العلماء من الإستحسان الذي يقدم فيه على عموم النص سواء في دائرة العبادات أو المعاملات. بل إن خلاف ذاته يذكر دليلين على الإستحسان؛ أحدهما وهو الأهم، ما ثبت من إستقراء النصوص التشريعية بأن الشارع الحكيم عدل في بعض الوقائع عن موجب القياس أو عن تعميم الحكم إلى حكم آخر جلباً للمصلحة أو درءاً للمفسدة، وذكر على ذلك أمثلة بعضها مستمد من العبادات والتعبدات وليس المعاملات، مثل تحريم الله تعالى للميتة والدم وغيرهما، واستثنى من ذلك المضطر، كذلك توعد من كفر به واستثنى من ذلك التقية[183].

إذاً، ان الإجتهاد لدى الصحابة والعلماء في القضايا التي لا نص فيها لا ينحصر كله في دائرة المعاملات، إذا ما استثنينا المصلحة المرسلة باعتبارها عقلية شبه محضة لا علاقة لها بالنص رغم ما لها من علاقة بمقاصد الشرع العامة.

***

مهما يكن فإن مجال المصلحة المرسلة لدى العلماء ينحصر فعلاً في المعاملات ذاتها. لكن مع ذلك اختلف العلماء في سائر الشروط التي حددوا بها حجيتها. فاذا كان الإمامية يوردون شرطاً واحداً هو قطعية العقل بالحكم؛ فإن الغزالي من الشافعية يزيد على ذلك فيرى أنه لا بد من شروط ثلاثة كما يلي:

1 - أن تكون ضرورية داخلة ضمن مقصود الشرع من الضرورات الخمس دون سواها، والتي هي: الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

2 - أن تكون كلية لا جزئية.

3 - أن تكون قطعية أو شبه قطعية لا ظنية[184].

ولتوضيح ما يريده الغزالي من هذه الشروط فإنه يضرب مثلاً على ذلك. وهو ان من المعلوم حرمة قتل المؤمن عمداً، لكن إذا صادف في الحرب أنْ تترس العدو بمؤمن أو أكثر بحيث أن قتل العدو يفضي لا محالة إلى قتل المؤمن معه، ففي هذه الحالة لا يجوز قتل المؤمن الا ضمن الشروط الثلاثة الآنفة الذكر، وهو أنه بدون قتله يُستأصل جميع المسلمين من غير حصر، وهذا هو شرط الكلية في المصلحة. لذا لو قُتل عدد محصور من المسلمين

---

[180] أحكام القرآن، ج4، ص1761.

[181] صفي الدين الحنبلي: قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ضمن فقرة (القياس).

[182] البحر المحيط، فقرة 1282.

[183] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص78.

[184] المستصفى، ج1، ص301-303. كذلك: الإحكام للامدي، ج4، ص394.

كعشرة أو مائة وما اليه؛ لما جاز قتل ذلك المسلم رغم الفارق في الكثرة والقلة. ومثله لو زاد عدد راكبي سفينة عن حمولتها بحيث لو لم يُرمَ أحدهم لغرقوا جميعاً؛ فإنه لا يباح ذلك الرمي لأن المصلحة هنا جزئية لا كلية. وقد يقال إن العمل في هذه الحالة يمكن أن يعالج بالقرعة، لكن الغزالي منع ذلك ونفى ان يكون لها أصل في الشريعة.

كذلك يرى الغزالي أنه لا بد ان تكون المصلحة ضرورية. فلو تترس أهل قلعة بمسلم أو أكثر فإنه لا يباح قتل الأسير المتترس به لأجل فتح القلعة، باعتبارها ليست ضرورية. وكذا لا بد ان تكون المصلحة قطعية أو شبه قطعية، ذلك أنه إذا لم نقطع بقتل كافة المسلمين لما جاز قتل الترس في الدفع[185].

تلك هي الشروط الثلاثة والأمثلة التي أوردها الغزالي حولها. ويلاحظ ان هذا الإمام 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 بأدلة خارجة عن الحصر؛ تتمثل في تفاريق الأحكام واقتران الدلالات التي لم يبق معها شك في كون حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين. لكن رغم ذلك فإنه لم يقبل الترجيح بالمصلحة طبقاً لأهمية الكثرة في قبال القلة، بل توقف عند حدود الكلية في قبال الجزئية، أو اللامحصور في قبال المحصور، وذكر بأن للعلماء خلافاً في الرأي حول ذلك، لكنه اعتقد بصحة الترجيح انطلاقاً من ترجيح مقصود الشرع الأهم على المقصود الأقل منه أهمية، أي الكلي على الجزئي، لكثرة الدلالات والقرائن من النصوص الدالة على ضرورة حفظ الإسلام ورقاب المسلمين مما هو مقدم على حفظ شخص معين. أما ترجيح الكثير على القليل، كما في السفينة وفي المخمصة أو المجاعة لعدد محصور؛ فلم يجوزه استناداً إلى دعوى الاجماع، حيث أشار إلى ان الأمة أجمعت على أنه لو أُكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، كما أنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة[186].

ذلك هو رأي الغزالي في شروط المصلحة. وقد نُقد من قبل القرطبي بأن القيود التي وضعها لا ينبغي ان يُختلف في اعتبارها[187]. أي أن شروط الغزالي ليست شروطاً بقدر ما هي من المسلمات التي ينبغي أن تُقبل كحد أدنى. لهذا فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى الأخذ بالمصالح حتى مع عدم ضرورتها وكليتها وقطعيتها، طالما أنها مما لم ينص الشرع على إلغائها وكانت مما يلائم مقاصده وانها معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على العقول تلقتها بالقبول[188].

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

1 ـ أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع دون ان تتنافى مع أصل من أصوله ولا دليل من أدلته.

2 ـ أن تكون عقلائية بحيث تتقبلها العقول عند عرضها عليها. لذا لا مدخل لها في التعبدات.

---

185 المستصفى، ج1، ص294 وما بعدها.

186 المصدر السابق، ج1، ص295 و313-314.

187 ارشاد الفحول، ص242.

188 يعود القول عن المصلحة (ما لو عرضت على العقول تلقتها بالقبول) إلى أبي زيد الدبوسي المتوفى سنة 430هـ. لكن قيل إن ذلك يستلزم تعذر اثباتها على الخصم، لأنه ربما يقول: عقلي لا يتلقى هذا بالقبول. لذا قال الدبوسي: هو حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه، دون المناظر. وقال الغزالي: والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط، فإذا أبداه المعلل فلا يلتفت إلى جحده (البحر المحيط، فقرة 1408).

3 ـ أن تكون راجعة إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين. فرجوعها إلى حفظ الضروري من باب ما لم يتم الواجب الا به وجب. أما رجوعها إلى رفع الحرج فراجع إلى باب التخفيف في قبال التشديد[189].

فيما اعتبر بعض آخر ان المصلحة مشروطة بأن تثبت بالبحث وإمعان النظر والإستقراء، وانها حقيقية لا وهمية، وان تكون عامة لا شخصية بحيث تجلب لأكثر الناس نفعاً أو تدرأ عنهم المضرة، وان لا تعارض نصاً ولا اجماعاً[190].

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

وربما يجاب على الإشكال بأن حكم المصلحة ليس في حد ذاته داخلاً ضمن حفظ الأمر الضروري أو 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 الأمرين، كما لا نرى لزوم الشرط القائل بأن تكون المصلحة عامة لا شخصية. إذ يكفي لجريان حكمها اعتبارها عقلائية وملائمة لمقاصد الشرع العامة. فبهذا الاعتبار يمكن الأخذ بالمصلحة الشخصية. كما يمكن الأخذ بالمصالح الكمالية مما لا يعود إلى الضرورات المتعارف عليها، ولا إلى رفع الحرج، وذلك بما يتسق مع التطورات التي يمر بها الإنسان في خلافته الأرضية على ما سيأتينا توضيحه فيما بعد.

بذلك فإن شروط المصلحة تكون على النحو التالي:

1 ـ أن تكون مبنية على البحث والاستقصاء ليُعرف أنها مصلحة حقيقية. ومن ذلك إنها لو عرضت على العقول لقبلتها.

2 ـ أن تكون مصلحة ذات شأن يعتد به قوة أو منفعة.

3 ـ أن لا تكون معارضة لمصلحة أخرى أهم منها وأقوى، سواء منصوص عليها أو غير منصوص.

4 ـ أن تكون مما يتسق مع مقاصد الشرع والفطرة الإنسانية، بحيث ان العمل بخلافها يقتضي التضارب مع هذه المقاصد أو الفطرة.

فمن هذه النقاط يتبين ان العمل بالمصلحة إنما هو عمل بالمقاصد، أي ان هذه الأخيرة هي المحددة لطبيعة المصلحة اللازمة.

ونلفت النظر إلى ان بدون هذه الشروط لا يعني عدم جواز العمل بالمصلحة، إنما كل ما يعنيه ذلك هو أنها ليست موضع إلزام وإيجاب. إذ بدون تلك الشروط، يمكن ارجاع جواز العمل بها إلى العفو الذي سمح الشرع بممارسته وتركه من غير أمر ونهي فيما لو لم يكن هناك دليل إجتهادي ناهض. وكذا يمكن العمل بها باعتبار الأولوية، من دون ان يلزم ذلك الإيجاب.

---

[189] الاعتصام، ج2، ص129-133.

[190] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص99-100.

شرعية العمل بالمصلحة

بعد ما قدمنا يأتي السؤال كما يلي:

ما هو الدليل على شرعية وجوب العمل بالإستصلاح؟ فمن المعلوم ان بعض المذاهب الإسلامية وعلى رأسها الشافعية رفضت الأخذ بالمصلحة لعدم الدليل الشرعي عليها. فالشافعي ينفيها من حيث أنها إحداث حكم لا على مثال سبق مثلما هو الحال في القياس[191]. وكذا الآمدي من الشافعية منع الأخذ بها تعويلاً على كونها مترددة بين ان تكون معتبرة أو ملغاة، أو أنها ليست معروفة شرعاً من حيث اعتبارها والغائها[192]. وزاد البعض شبهة كون العقل يغلب عليه الهوى وتخفى عليه بعض وجوه الضرر والفساد[193]، الأمر الذي يجعلها غير منضبطة، بخلاف الحال مع القياس - مثلاً - حيث مرده إلى فهم النص لا العقل المستقل. وقد سبق ان عرّض البعضُ أبا حنيفة وأصحابه للطعن لتمسكهم بمبدأ الإستحسان بحجة أنه فاقد للضابط، كما نقل ذلك البزدوي صاحب (كشف الأسرار)[194].

وفعلاً ان هذا المبرر يلقى مصداقية كبيرة في واقع التشريع بسبب التوظيف الذي مارسته السياسة الحاكمة لتوجيه الآراء الفقهية لصالحها. فلعدم وجود الضابط مع كثرة الأهواء، لا سيما هوى السياسة، فإن الكثير أخذوا يستحسنون ويستصلحون لأدنى مبرر ومناسبة. وسبق للقرافي أن كشف عن سبب عزوف العلماء عن استثمار مبدأ المصالح المرسلة وتوظيفها، معطياً للجانب السياسي مركز الصدارة في ابتعاد الفقهاء الورعين عن ممارسة هذا المبدأ الفقهي، وذلك - كما يقول القرافي - بسبب خوفهم ‹‹من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لإتباع أهوائهم وارضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا ان يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها بإجتهاد الأمراء والحكام››[195]. وعلى هذه الشاكلة اضطر ابن تيمية إلى ان يبتعد عن العمل بهذا المبدأ لإرتكاز أهل الأهواء عليه[196].

مع ذلك فواقع الأمر ان نفس هذا الإشكال ينطبق على القياس أيضاً، حيث ظهرت الكثير من القياسات التي لا تنسجم مع المبدأ المقرر له لمخالفتها للمبادئ الدينية ونصوصها، كتلك التي أشار إليها ابن القيم في (اعلام الموقعين) كما مرّ علينا من قبل.

لهذا كان نفاة القياس والإستصلاح والإستحسان يكررون ذات العلة من تلك الشبهة.. فقد كان داود الظاهري من العاملين بالقياس في أول أمره، خاصة وقد تتلمذ على يد الشافعي، الا أنه عدل عن ذلك بعد ان رأى توسعه بغير ضوابط وحدود. وقد قيل له كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ فقال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الإستحسان فوجدتها تبطل القياس. وإن كان أحمد بن كامل بن خلف يعتقد بأن داود رغم أنه رفض القياس الا أنه اضطر إليه فسماه دليلاً، كما نصّ عليه الخطيب البغدادي الذي نقل عنه في ترجمته: ‹‹إنه

---

[191] معلوم ان الشاطبي يعتبر الشافعي كمالك يقول بالمصالح المرسلة، وهو خلاف ما يعلم عنه في كتبه وما يلزم عن نفيه لكل ما لا يستنتج على مثال سابق، لكن قد يريد الشاطبي بذلك رأيه القديم قبل ان يحلّ بمصر ويختلف مع مذهب مالك (لاحظ: الموافقات، ج1، ص39).

[192] الإحكام، ج4، ص395.

[193] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص94-96.

[194] أبو حنيفة، ص348.

[195] المنار، ج7، ص197-198.

[196] قادة الفكر الإسلامي، ص841.

أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً، وسماه دليلاً››[197].

على ان الأدلة 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 أئمتهم في القضايا التي نصوا عليها أصولاً وفروعاً، ومنها أصل 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 لا يعود بها إلى دليل معين وانما إلى أدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات، مما جعله يعتبرها حجة قطعية لا تقبل الخلاف[198]، لكنه قيدها بقيود ثلاثة لا وجه لها.

مهما يكن فإن مفاد هذا السلوك مستمد من الدليل الإستقرائي وإن لم يسمه، فضلاً عن أن ينظّر له. وقد استمر هذا الحال إلى أن جاء الشاطبي (المتوفى سنة 790هـ) فأولاه جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات)، حيث استطاع ان يؤسس هذا المنهج الجديد ومن ثم يعيد صياغة القضايا الأصولية بعد عرضها على محك الإستقراء، فكان من نتائج هذا الجهد أن خرج باثبات العديد من القضايا الأصولية على نحو القطع، بينما كان المتقدمون لا يولون أهمية إلا لتتبع النصوص المباشرة المحصورة ذات الأفق غير المتعدد الوجوه، مما يجعل قضاياهم لا تفيد الا الظن. الأمر الذي نبّه عليه الشاطبي في بعض كلماته[199].

هكذا يُعد الشاطبي بحق صاحب منهجة جديدة في التنظير للإستقراء في الشرعيات. فبفضل وعيه الإستقرائي استطاع ان يدلل على العديد من القضايا الأصولية، ومنها المصلحة التي أناطها بمرجعية شرعية راسخة وقاطعة. الأمر الذي جعله يقف على أرض صلبة قوية بعيداً عن الظنون والتكهنات التي مُلئت بها كتب الفقه والأصول. فلم يعد الاهتمام منصباً على نصوص أحادية غالباً ما تبعث على الظن أو ما دونه، سواء من حيث السند أو المتن والدلالة، وانما أصبح الشاغل في الاهتمام هو البحث القائم على تجميع الظنون تجاه معنى محدد لإفادة القطع منها.

ولا شك أن طريقة الشاطبي تتجاوز مبدأ رد المصلحة إلى دليل إجتهادي آخر كالذي فعله الحنابلة في إرجاعها إلى القياس. فعملية الإستقراء تنطوي على تتبع مراعاة الشارع

---

[197] انظر: الخطيب أبو بكر البغدادي: تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1417 هـ - 1997م، عن مكتبة مشكاة الالكترونية، ج8، ص370. وابو الفرج بن الجوزي: المنتظم في التاريخ، مكتبة نداء الايمان الالكترونية www.al-eman.com، ج12، ضمن فقرة (ثم دخلت سنة سبعين ومائتين). وابو سعد السمعاني: الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، عن شبكة هوازن الالكترونية: www.hawazin.net، ج4، ص99. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص545.

[198] المستصفى، ج1، ص313.

[199] يقول الشاطبي في (الموافقات، ج1، ص37-38): ‹‹اذا تأملت أدلة كون الاجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، الا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. واذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت مجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول. الا ان المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل اغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرّ عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا اخذت على هذا السبيل غير مشكلة. ولو اخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة››.

للمصلحة في مختلف المواضع والقضايا، فيتولد من ذلك أصل مستقل مقصود هو ما يطلق عليه المصلحة، والتي تتنافى مع القياس أحياناً فتتقدم عليه. لهذا يرى الشاطبي بأن ‹‹الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت ادلتها عموماً وخصوصاً، دلّ على ذلك الإستقراء››[200]. وهو بهذا يعتبر جميع أحكام الشريعة بحسب الإستقراء لا تخلو من مصلحة ضمن مصالح ثلاث هي الضرورات والحاجيات والتحسينات، ولكل منها ما يكملها، على ما سنعرف ذلك لاحقاً.

لكن رغم ذلك علينا ان نعترف بأن ما قام به الشاطبي لم يغير ـ في واقع الأمر ـ حقيقة الخلاف بين الفقهاء، حيث رهنوا أنفسهم في التبعية الفقهية دون النظر إلى أصل الدليل، خاصة وان أبواب الإجتهاد قد اوصدت، وأخذت فكرة الإنسداد تتغلغل إلى أذهان الفقهاء وتستحوذ على نفوسهم، مما جعل إعادة النظر في الخلاف الفقهي والأصولي بين المذاهب تكاد تنعدم أو تندر قبل العصر الحديث، لا سيما بعد عصر الشاطبي، عصر ما يسمى بالانحطاط.

وما يعنينا هو ما قام به الشاطبي من عرضٍ لأمثلة كثيرة من الأحكام الشرعية، في المعاملات والعبادات والتقديرات، تدخل ضمن عناوين النهي لولا ان الشريعة راعت فيها جوانب المصلحة والتيسير، فاعتبر ذلك مدركاً شرعياً على صحة العمل بمبدأ الإستحسان. ومن الأمثلة التي ذكرها بهذا الخصوص:

‹‹القرض فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى اجل، لكنه ابيح لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقى على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العَرِيَّة بخرصِها ـ أي تقدير ما على النخل من الرطب ـ تمراً[201]، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه ابيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمُعرَى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما إن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى اقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة››[202].

وهو في محل آخر دلل بواسطة الإستقراء على ان الشارع قصد في أحكامه العادية مصالح العباد ‹‹فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فاذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى اجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة ويجوز إذا كان فيه

---

[200] الموافقات، ج4، ص230.

[201] المقصود ببيع العرايا هو ‹‹بيع الرطب في رؤوس النخل بمثل قدره من التمر كيلاً، وابيح طبقاً للحديث النبوي بانه ‹‹نهى رسول الله عن بيع الشيء بجنسه متفاضلاً ورخص في العرايا››، وقيس عليه بيع العنب في الكرم بالزبيب، لأن الكرم كالنخل في بروز ثمرها وامان التخمين القريب في تقديرهما وحاجة الناس إلى هذا النوع من البيع›› (مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص23).

[202] الموافقات، ج4، ص207.

مصلحة راجحة.. وقال تعالى: ((ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب))، وقال ((ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل))، وفي الحديث: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، وقال: (لا ضرر ولا ضرار)، وقال: (القاتل لا يرث)، ونهى عن بيع الغرر[203]، وقال: (كل مسكر حرام)، وفي القرآن: ((انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر))، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وان الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة، فدلّ ذلك على ان العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني››[204].

منهج الشاطبي وترجيح المصلحة على النص

يمكن توظيف طريقة الشاطبي في الإستقراء لأوسع مما أرادت اثباته. فهي إذا كانت دالة على مراعاة الشارع لمصالح الواقع، ويؤيده ما عليه سجية الصحابة من العمل وفق هذا المبدأ بلا اعتراض، وهو ما يكشف عن الموافقة الشرعية؛ فإن مآل هذه الطريقة هو الانسياق إلى جعل حجية المصلحة لا تصدق مع القضايا غير المنصوص فيها فقط، بل حتى مع تلك التي يرد فيها النص، الأمر الذي يبرر تغيير الحكم، ليس فقط بحدود التغيير الجزئي من تخصيص عام النص، وهو ما يسلّم به الشاطبي تحت عنوان الإستحسان، وإنما أيضاً على نحو التقييد والتغيير الكلي، لإعتبارين مستخلصين من هذه الطريقة، كالذي سبق اليهما الطوفي الحنبلي في تبريره لصحة تخصيص النص بالمصلحة أو حاكمية الأخيرة عليه، كما سيمر علينا:

- أحدهما ما دلل عليه الشاطبي من صحة مبدأ الإستحسان، إذ تبعاً للإستقراء لاحظ جملة من القضايا التي عدلت فيها الشريعة عن قواعدها ومقتضياتها نزولاً عند المصلحة، فأدرك أن ذلك دال على صحة تخصيص النص بها. لكن إذا علمنا أن هذه الدلالة تكشف عن أن ملاك التغيير - ولو في حدوده الجزئية - إنما هو المصلحة ذاتها؛ أضحى لا فارق حينها بين ان يكون التغيير جزئياً أو كلياً مادامت المنافاة مع الملاك حاصلة. 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 يؤكده ما جرى في الشرع من تغييرات كثيرة للأحكام باعتبارات المصلحة وتغيرات الواقع، كما يشير إليها القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة.

- أما الاعتبار الثاني المستخلص من طريقة الشاطبي فهو أنه بطريقة الإستقراء اعتبر المصالح مقاصد شرعية مستهدفة من قبل أحكام النصوص بمختلف صنوفها وأنواعها، سواء في العبادات أو المعاملات أو الحدود والتقديرات. الأمر الذي يقضي بضرورة تقديم المقاصد على الوسائل عند التعارض، مما يدل على صحة حاكمية المصلحة على غيرها

---

[203] المعلوم لدى الفقهاء أن عقد الغرر يعتبر حراماً ما لم يرج منه فائدة عامة للناس بدونه تصبح المعاملة بينهم عسيرة. لهذا يحكم بحرمة بيع الأجنة والطير في الهواء والسمك في الماء وما إلى ذلك. لكن يحكم بجواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، وكراء الدار مشاهرة مع إحتمال ان يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين يوماً، ودخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وغير ذلك (انظر: الموافقات، ج4، ص158. أيضاً: المسوى شرح الموطأ، ج2، ص29-30. وشمس الدين السرخسي: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324هـ، ج2، ص156-158).

[204] الموافقات، ج2، ص305-306.

من الأحكام ذات الصفة الوسيلية، وبالتالي جاز تغييرها بما يتفق مع تلك المقاصد، باعتبار أن الأخيرة هي المقصودة والأهم؛ شرعاً وعقلاً.

هكذا يتبين ان طريقة الشاطبي في التأسيس تجر ولا شك إلى وجوب الأخذ بالمصلحة ليس في القضايا غير المنصوص فيها، وانما حتى في غيرها من القضايا المنصوصة. واذا أردنا أن نضع المزيد من الاعتبارات الدالة على صحة هذا المنهج فيمكن ملاحظة النقاط التالية:

1 ـ بحسب الإستقراء يلاحظ ان الشرع قد اتبع منهج تنويع الأحكام وتغييرها استناداً إلى المصالح. الأمر الذي أُعتبر ذلك دليلاً على حجية الإستحسان. وهو ما يكشف عن كون المصلحة هي الملاك المعوّل عليه في التنويع والتغيير.

2 ـ ان ما يبرر ترجيح المصالح على الأحكام الشرعية عند التعارض هو ان الإستقراء دال على ان الأولى هي المقصودة من الأحكام، وان الشارع كان حريصاً على مراعاتها وتوخّيها. بينما الأحكام ليست ـ في الغالب ـ سوى وسائل لتحقيق تلك المصالح. ومن الواضح ان المقاصد تتقدم على الوسائل وتترجح عليها عند المعارضة.

3 ـ إن ما يظهره الإستقراء من التنويع والتغيير للأحكام طبقاً للمصالح التي أولاها الشارع جلّ اهتمامه؛ لا يفسر الا على ضوء حدوث عناصر جديدة في الواقع عملت على تغيير الموضوعات التي تناط بها الأحكام. فالحكم الشرعي لا ينشأ ولا يتغير الا تبعاً لمراعاة الواقع، وان مبرر التغيير لا يحصل الا بحدوث تبدل في عناصر هذا الأخير. فلولا هذا التبدل ما كان لتغيير الحكم من معنى؛ استناداً إلى الحكمة الإلهية بدلالة العقل والشرع. وعليه فإن حدوث المصلحة يكشف عن تجدد عناصر الواقع الخاصة بالموضوع الذي يناط به الحكم الشرعي. الأمر الذي يستدعي تغييره بما يتسق مع هذه المصلحة كمقصد، وبما يتفق مع الموضوع المستحدث ذي العناصر الجديدة.

4 ـ كما يلاحظ ان العلاقة بين المصلحة والضرر هي علاقة ضدية، بحيث إذا وجد أحدهما انتفى الآخر وبالعكس، كما ذهب إلى ذلك العديد من الفقهاء، مع الأخذ بعين الاعتبار الشكل النسبي من هذه العلاقة، فقد تكون المصلحة ضعيفة فيكون الضرر الذي يقابلها ضئيلاً لا يلتفت إليه، وكذا العكس، وهو الأمر الغالب في الحياة الإنسانية، حيث تنطوي على مزيج مركب من هذه العلاقة الدائمة. فعلى هذا الاعتبار ان تفويت المصلحة القوية يفضي إلى الوقوع في الضرر القوي، وحيث ان هذا الضرر منهي عنه شرعاً، لذا كان الموقف من التعارض الحاصل بين الضرر وحكم النص؛ هو إما العمل بنفي الضرر وترك الحكم، أو العمل بالحكم رغم ما يفضي إليه من الضرر، لكن الشرع ـ على اتفاق ـ 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 أنه لا يصح العمل بالحكم مادام يسبب الضرر المعتد به، وعند انتفاء الضرر وجب الإلتزام بالحكم كما نبّه عليه الطوفي على ما سيأتينا.

كذلك فإن تقدير المصلحة والضرر لا يتخلف عن حدود الحالة التي عليها الإنسان ودرجة تطور الحياة. وبالتالي فلا غنى عن أخذ اعتبارات النسبية للحكم والتقدير، سواء في نوع المصلحة أو مستواها. فمثلاً إن استخدام أجهزة الحاسوب (الكمبيوتر) وبرامج الانترنيت وتداولها يحمل من المصلحة ما لا ينكر لمختلف مجالات الحياة. وقد يتراءى للبعض ان مثل هذه المصلحة ليست قوية، إلى الحد الذي يجوز فيه الاستغناء عنها بما لا

يفقد الإنسان شيئاً كان يملكه. لكن إذا نظرنا للأمر من زوايا متعددة نجد ان هذه المصلحة بالغة الأهمية، وان فقدها يوقعنا بأضرار كبيرة متباينة يصل بعضها إلى الخطورة. فابتداءً ان الاستغناء عن هذه المصلحة وما شاكلها يتضارب أساساً مع الطبيعة التي جُبل عليها الإنسان وهي تسخير طاقاته الكامنة بما يحقق له المزيد من التطور والكمال. الأمر الذي يفضي إلى إلغاء الفارق النوعي بين الحياة المعدمة الساكنة كحياة البدو، والحياة المدنية المتطورة بكل ما تنعم به من نِعم ومسخّرات. وهذا يعني إنكاراً لأهمية حركة التاريخ وتطور الإنسان.

ومن ناحية أخرى يمكن لتلك الأجهزة وبرامج الانترنيت ان تساهم في سدّ حاجات المجتمع الملحة وغير الملحة، الأمر الذي يؤكد الحاجة إليها واعتبارها مصلحة لا غنى عنها.

ولو نظرنا إلى المسألة من زاوية مقاييس الحالة والعصر فإن الاستغناء عن أمثال تلك المصلحة لا بد ان يعرّض المجتمع إلى حالة من النقص والتخلف الشديدين مقارنة بغيره من المجتمعات، بل ويمكن ان يرمي به إلى صور خطرة من الأضرار التي قد تنجم عن عدم قابليته للصمود أمام المنافسات التي تبديها القوى الدولية في المجالات المختلفة؛ كالاقتصاد والسياسة والعلم والإعلام والثقافة، فضلاً عن الجوانب العسكرية، مما قد يعرّض البلد للافتراس أو السقوط قبال تلك الضغوط.

وواقع الأمر إن إقرار المصلحة في مثالنا الآنف الذكر يشبه إلى حد كبير الاقرار الخاص بالمصلحة من التعليم الالزامي. فلولا التعليم لظل الإنسان يعاني من الجهل والحرمان من الرشد. وهو وإن لم يفقد شيئاً كان يملكه، إلا أن كماله الطبيعي لا يتم الا بالعلم، فالإستغناء عن الأخير يفضي به إلى ضرر الجهل والنقص والحرمان. وان المجتمع الجاهل يتعرض لا محالة لمشاكل وأضرار جمّة كتلك التي ذكرناها في مثالنا السابق.

على أن الضرر المبني على فوات المصلحة قد يقدر من حيث المآل، وكذا ذات الشيء بخصوص المصلحة. فليس بالضرورة ان يكون التقدير ما يحدث فعلاً وآناً، فأحياناً يكون الضرر أو المصلحة من التداعيات اللاحقة. على هذا فرب ضرر يسير لا يعتد به، الا ان أبعاده تفضي إلى ان يكون عظيماً، وكذا الحال مع المصلحة.

والنتيجة الطبيعية لذلك هي لزوم ممارسة التحديث لمختلف مجالات الحياة بما يتسق ومقاصد الشرع في جعل الإنسان المؤمن يمثل أعلى صور الاستخلاف والتسخير في الأرض. وبالتالي إذا كانت المصلحة على أقسام ثلاثة ضرورية وحاجية وكمالية؛ فإن الضرر المضاد لها ينقسم أيضاً إلى ما يقابلها. واذا كان من المسلّم به ان الإستصلاح بحسب القسمين الأولين الآنفي الذكر هو مما يدخل ضمن دائرة الإلزام الشرعي؛ فإن القسم الأخير للإستصلاح كان مورد تحفظ واحتراز لدى الفقهاء، رغم اتساقه مع المقاصد وكونه يحقق فوائد قوية تتناسب مع ما خُلق الإنسان لأجله من الصيرورة في سلّم التكامل.

بل يمكن أن يقال بأن الفاصل بين المصلحة الحاجية والكمالية هو فاصل نسبي. فقد تتدخل اعتبارات كثيرة اجتماعية وزمنية لتحويل ما هو كمالي إلى ما هو حاجي، لا سيما وأن العلاقات الإنسانية أصبحت متشابكة إلى أبعد الحدود، فأي شيء يمكن ان يؤثر في كل شيء طالما أصبح العالم - كما يعبر عنه - قرية كونية.

فمثلاً إن التعليم الإلزامي إلى سن محدد كسن الرشد يمكن اعتباره مصلحة كمالية في العصور الخالية، أما في العصر الحديث فيعتبر ضمن الحاجات الملحة لما له من تأثير على

مستقبل البلد ومصيره. والأمر ذاته ينطبق على انشاء النوادي الثقافية والترفيهية وفتح المكاتب والمؤسسات وانشاء الدساتير واللوائح التي تنظم سلوكيات الناس وتنجز معاملاتهم وتحل مشاكلهم؛ كلها أو أغلبها من المصالح الكمالية في العصور الخالية، لكنها أصبحت اليوم من المصالح المؤثرة على استقرار البلد. وكذا فإن هناك مصالح قد ينظر لها في السابق بأنها من اللهو التي لا تدخل حتى حيز المصالح الكمالية، مثل عروض التمثيل والموسيقا والغناء (العادية)، بينما هي اليوم من الحاجات الهامة التي يمكن من خلالها لا فقط التأثير على عقلية المجتمع وتوجيهه الوجهة المطلوبة؛ بل وتحصينه من الوقوع تحت هيمنة مثيلاتها من الوسائل الإعلامية المضادة، مما يجعل فائدتها مزدوجة. ويكفي ان نتصور حجم الفارق في التأثير بين إعلام مرئي أو مسموع وهو يحفل بتلك العروض، وبين آخر يخلو منها.

على هذا لم تعد هناك مصالح كمالية دون ان تقبل التوظيف المناسب الذي يحقق سد الحاجات الملحة.

وبشكل عام يمكن تقسيم المصالح العقلائية إلى أنواع خمسة، ويقابلها نظائرها من المضار:

أ ـ مصلحة يسيرة غير معتد بها.

ب ـ مصلحة قوية معتد بها، وهي المصلحة الكمالية.

ج ـ مصلحة حاجية، كالمصلحة في الملبس والمسكن.

د ـ مصلحة ضرورية أو قوام حياة، كالمصلحة في الحفاظ على النفس من القتل.

هـ ـ مصلحة غائية ومنها المصلحة الحقوقية. كمصلحة الفرد في استرداد حقه من المعتدي، مثل الغصب والسرقة وما إلى ذلك.

ويلاحظ أنه باستثناء المصلحة الأولى فإن جميع المصالح الأخرى لازمة التسديد. أما ما عدا ذلك فلا تعد مقبولة، مثل مصلحة المعتدي في اعتدائه، والمجرم في تنصله من العقوبة.

5 ـ طالما عرفنا ان هناك شواهد عديدة اضطر فيها الفقهاء إلى تغيير حكم النص، وذلك من خلال لجوئهم إلى المقاصد، واعتبار الأحكام المغيَّرة هي أحكام وسيلة ثبت عدم صلاحيتها الاطلاقية أو غير المشروطة.. فهذا المبرر هو في حد ذاته يشفع لأن تؤدي المصلحة 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 الأحكام أحياناً.

6 ـ يضاف إلى ذلك إن قبول الفقهاء لأصل الإستحسان المتضمن تخصيص عموم النص بالمصلحة، كفيل بحدّ ذاته للسماح بتغيير الحكم بكامله. فما فعله الفقهاء في صياغتهم الأصولية لذلك المبدأ من الإستحسان لا يتجاوز - بنوع من الاعتبار - عن كونه تضييقاً للحكم الظاهر من النص، والتضييق هو شيء من التغيير الجزئي، وبالتالي فلا فرق بينه وبين التغيير الكلي، فكلاهما يعبر عن إجتهاد رغم وجود النص.

نعم يصح القول إن العمل الإستحساني يعبّر عن فهم لحكم النص وليس تغييراً له. لكنا نقول إن هذا الفهم لم يبنَ على النص ذاته، وانما على عناصر أخرى خارجية؛ عقلية أو واقعية حددت مجال حكم النص، ولولاها لظل عموم الحكم على حاله من غير تغيير. أي أن التشريع هنا هو تشريع غير قائم على ذات النص، لذلك اعتبرناه نوعاً من التغيير لظاهر الحكم. فنحن هنا لا نتعامل الا مع ظاهر 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 الإستحسانية هو حالة من التغيير للحكم الظاهر، بدلالة تأثر هذا الحكم بالعناصر الخارجية، ولولاها لبقي الحكم كما هو. وفي القبال يصح القول إن الإستحسان هو مجرد فهم للحكم نبّهت عليه تلك العناصر.

لكن ذات الشيء يصدق مع حالة ما أطلقنا عليه التغيير الكلي للحكم. فهو أيضاً عبارة عن فهم لحكم النص، وذلك بإناطته بموضوع محدد خاص على خلاف الظاهر الذي يبدي الاطلاق والشمول. والذي نبّه على هذا الفهم هو أيضاً العناصر الخارجية الخاصة بالواقع، كتلك التي لها علاقة بالمصلحة.

فالمصلحة التي يفرزها الواقع - هنا – تكشف عن حدود الموضوع الذي يناط به الحكم الشرعي. فمن جانب يمكن اعتبار ذلك تغييراً للحكم الشرعي تبعاً لتغير الموضوع بعناصره الواقعية. كما يمكن اعتباره فهماً للنص بتحديد مجال فاعليته إزاء ما يناسبه من الموضوع. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن تخصيص الحكم بالمصلحة كالذي عليه طريقة الإمام مالك. إذ تارة يراد بالتخصيص تغيير الحكم الشرعي بتغير موضوعه جزئياً، واخرى يراد به الفهم من حيث ان النص لم يقصد العموم وإن اظهره بدلالة الكشف المصلحي. لذلك لا فرق بين التخصيص بالمصلحة وتغيير الحكم بها.

الطوفي والمصلحة

يعد نجم الدين الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) أول من تجرأ على توسعة حجية المصلحة وبسطها إلى الحد الذي أجاز من خلالها تغيير حكم النص في رسالته المسماة (في رعاية المصلحة)، وذلك من خلال توظيف المنطلقات المعتمدة في إثبات المصلحة والإستحسان، وهي المنطلقات الكاشفة عن مراعاة الشرع للمصلحة؛ كتلك التي وظف لها الشاطبي - فيما بعد - الدليل الإستقرائي على ما مرّ معنا. لكن الملاحظة التي تسترعي الإنتباه هي أن نظرية الشاطبي رغم ما لها من أهمية وقيمة، لإعتمادها على المنطق الإستقرائي، لم تستطع ان تستكشف الجديد مثلما سبق إليه الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص. إذ يفترض أن الوعي بالدليل الإستقرائي 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 ان الطوفي قد توصل إلى ما لم يتوصل إليه الشاطبي فيما بعد. فرغم السبق الزماني وعدم الوعي بالدليل الإستقرائي 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 ان 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[205].

النتاج التراثي ونظرية الطوفي

يمكن اعتبار نظرية الطوفي نتاجاً طبيعياً للتطور الذي أفضى إليه الفقه الإسلامي عبر مراحله التاريخية، 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 تتسق ونظريته نلاحظ ما يلي:

1 ـ 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 يمثل ترجيح المصلحة على عموم النص. فهو وإن لم يشمل النص بكامله إلا أن المناط واحد.

2 ـ 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 ضرورية المصلحة وقطعيتها وكليتها. ونظرية الغزالي هذه وان لم تكن من حيث المضمون جديدة في الموضوع؛ لكن قبولها لجواز ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع ـ ولو ضمن شروط ـ يجعل نظرية ترجيح المصلحة على حكم النص مفتوحة وليست ممنوعة بالأصل، أو مرفوضة جملةً وتفصيلاً، إذ تصبح الاشكالية محددة بالشروط والقيود فحسب.

3 ـ لا شك ان قواعد فقهية من أمثال (الضرورات تبيح المحضورات) و(الحاجة تنزل منزلة الضرورة) و(المشقة تبعث على التيسير) وما اليها؛ يمكن ان تعد من الموجهات التي ساهمت في الفات 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 وتتسق معها، لكن مع ملاحظة ان لتلك القواعد خصوصية تتمثل في شرط الضرر البالغ، بينما في دليل المصلحة هناك نوع من التعميم الشامل للحالات التي لم تبلغ حد الضرورة والحاجة وإن حصل في ذلك نوع من الضرر، لا سيما وأن الطوفي يرى المصلحة نقيض الضرر بلا واسطة، فحيث تكون المصلحة ينتفي الضرر، وحيث تنتفي المصلحة يتحقق الضرر.

4 ـ 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 سخّر لها منهجه المميز في الإستقراء، كما مر معنا. 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 ـ 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

---

[205] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص96. 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، ج1، ص129).

بتغير الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة››[206]. ومثل ذلك تبني الفقهاء أحياناً بعض الفتاوى التي تختلف كلياً عن أحكام النصوص بدعوى ان 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 ان الفقهاء تقبلوا العديد من الأحكام الإجتهادية لبعض الصحابة وتوارثوها رغم أنها كانت تغييراً لأحكام بعض النصوص الصريحة بأعذار مختلفة.. فكل ذلك يتسق ونظرية الطوفي ويجعلها غير بعيدة عن العقل الفقهي ومنطقه الإسلامي.

هكذا نخلص إلى ان 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 المقيدة بالمصلحة الضرورية. كما يتفقون على كون المصلحة هي المقصد الأساس الذي تبتغيه الشريعة من وراء أحكامها، سواء على نحو المصلحة الضرورية أو الحاجية أو الكمالية. كما إن بعض المذاهب أجازت ترجيح المصلحة على عموم النص وتقديمها عليه، كالذي ذهبت 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، 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 لمثل ما وصل إليه من نتيجة.

أدلة نظرية الطوفي

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

1 ـ إكثار الطوفي من الأمثلة الشرعية التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة واعتبارها من المقاصد في قبال أحكام الوسيلة. وهو بهذا يتبع الطريقة الإستقرائية في تتبع النصوص الوافرة التي تثبت مراعاة الشرع للمصلحة، كي يستخلص النتيجة المنطقية بوجوب تقديم المقاصد على الوسائل، وبالتالي تقديم المصلحة على سائر الأحكام والنصوص وكذا الاجماع عند التعارض. وبعبارة أخرى إنه لما كانت المصلحة هي المقصودة وان النص والإجماع وسائر الأدلة والامارات الشرعية هي وسائل لتحقيق هذه المصلحة؛ لذا وجب تقديم هذه الأخيرة عليها عند التعارض. فعنده ان الاجماع أقوى من النص، وان المصلحة أقوى من الاجماع، لذا فالأولى ان تكون المصلحة أقوى من النص.

2 ـ 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 الاجماع أيضاً، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم تبلور هذا المصدر التشريعي عند الصحابة. كما إن الأمثلة التي ذكرها في رسالته ليست كلها دالة على ترجيح المصلحة، وهي كالتالي:

رغم ان الصحابة أجمعوا على جواز التيمم للمرض وعدم الماء، إلا أن إبن مسعود خالف ذلك طبقاً لاعتبارات المصلحة، فقال: ‹‹لو رخصنا لهم في هذا، لأوشك ان يبرد على

---

[206] البحر المحيط، فقرة 93.

أحدهم الماء، فيتيمم وهو يرى الماء››. ورغم أن أبا موسى احتج عليه بالآية وحديث عمّار؛ إلا أنه لم يلتفت إلى ذلك، وهو ترك للنص والإجماع للمصلحة[207].

كذلك رغم قول النبي (ص) لأصحابه حين فرغ من الاحزاب: ‹‹لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة››؛ إلا أن بعضهم صلاها قبل الوصول إلى بني قريضة[208]، وهو خلاف النص لبعض الاعتبارات المرجحة.

كما ان النبي (ص) قال لعائشة: ‹‹لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد ابراهيم››[209]، 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 سمينا 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: ‹‹إذاً يتكلوا››[210].

كما روى الموصلي بأن رجلاً دخل يصلي فأعجب الصحابة سمْته، 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 ـ 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. فهو يفهم 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. لأنا لو فرضنا بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وان لم ننفه به كان تعطيلاً

---

[207] فقد روى البخاري ومسلم أن أبا موسى الأشعري سأل عبد الله بن مسعود: يا أبا عبد الرحمن! أرأيت لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً كيف يصنع بالصلاة؟ فقال عبد الله: لا يتيمم 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 بيديك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه؟ فقال عبد الله: أو لم ترَ 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)؟.

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

[209] 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).

[210] ورد هذا الحديث في صحيحي البخاري ومسلم، كما سبقت الإشارة إليه.

لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك ان 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››[211].

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 إحتمال بوجه. يضاف إلى أنه 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››[212].

هذه هي نظرية الطوفي التي تتسق مع قول بعض الأصوليين: ‹‹حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله››[213]. أو كما قال العز بن عبد السلام: ‹‹الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح››[214]. ومثله ما ذهب إليه الدواليبي في كتابه (المدخل إلى أصول الفقه) معتبراً قاعدة المصلحة مستقاة من روح الشريعة وبالتالي صحة بناء الحكم فيها وذلك لِما ‹‹في الشريعة من قواعد عامة برهنت ان كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء››[215].

بل نجد دعماً لهذه النظرية من قبل بعض روّاد الإصلاح في عصرنا الحديث. فالملاحظ أن رشيد رضا قام بنشر رسالة الطوفي في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية. فهو يعد 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[216]. وكأنه يريد أن يقول بأن تحليل المحرمات وإبطال الواجبات غير جائزين، لكن تحريم المباحات أو ايجابها جائز طبقاً للمصلحة، ولا شك أن مثل هذه الأحكام وتبريراتها هي على خلاف الموروث الفقهي.

الشبهات حول الترجيح بالمصلحة

يُثار عدد من الشبهات والردود على الموقف من المصلحة. فاذا تجاوزنا الآراء التي تمنع من العمل بالمصلحة المرسلة 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:

---

[211] لاحظ: رسالة الطوفي، مصدر سابق، ص109 و138 و141 و123 و143.

[212] المصدر السابق، ص 123 و143.

[213] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص27.

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

[215] محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، ص382.

[216] المنار، ج5، ص9.

1 ـ 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 ضررياً وغير ضرري، وادلة لا ضرر شاملة للوضوء الضرري وغير الوضوء. فالوضوء الضرري 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، والسر 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 ضررياً، فهو ناظر إليها ومضيق لها››[217].

2 ـ 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 أنه مشرع، فهو لا يتعرض إلى أكثر من ارتفاع الأحكام الضررية عن موضوعاتها[218]. بمعنى أنه لا يغير من الأحكام إلا بحدود 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[219]. أما الاعتبار الثاني فبما تتضمنه المصلحة من الكمال المعتبر عقلائياً. وهي وإن كانت غير مستمدة من نفس الحديث الآنف 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 ـ 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››[220]. مع ان اصطلاح النسخ هنا هو غير ما استقر عليه رأي الفقهاء، فهم لا يعدون التخصيص بالرأي والإجتهاد من النسخ، وانما يشرطون فيه رفع الحكم كلية، والطوفي لا يقول بالرفع. ولا شك ان اتهامه بالنسخ يفضي إلى اتهام العديد من الصحابة

---

[217] الأصول العامة للفقه المقارن، ص391-392.

[218] نفس المصدر والصفحة السابقة.

[219] رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق، ص110.

[220] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص103. 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، ص544 وما بعدها.

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[221]، وهو أمر يعود إلى الترجيح بالممارسة العقلية على حساب ظاهر النص، ولا يختلف ذلك كثيراً عما عليه طريقة الطوفي، فسواء 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 أُجري التغيير على ما يفهم من النص، وليس في ذلك رفع للحكم بكليته. فما هي المشكلة إذاً، ولماذا التشنيع على الطوفي؟!

4 ـ هناك نقد على صعيد التطبيق، فالبعض اعتبر أنه بموجب نظرية الطوفي فإن المصلحة تقتضي الرخصة في العديد من الأحكام الثابتة الحرمة مثل الربا[222]. لكن يرد على هذا النقد امران: الأول هو ان الطوفي صريح في عدم تطبيق نظريته على ما يعلم قطعيته من الشرع، وربما يدخل الربا ضمن الأحكام القطعية الواضحة بلا أدنى إحتمال حسب هذه النظرية. والثاني هو أن منع الربا فيه مصلحة مقصودة كما ورد في العديد من النصوص، وبالتالي فليس فيه ما يستشكل على النظرية. يضاف إلى ذلك ان العقل الفقهي عموماً ونظرية الطوفي خصوصاً لا يقبلان الأخذ بمطلق المصالح، والا لما اوردوا 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 كالتعبديات التي تعبدنا بها الشرع.

نظرية الطوفي والفكر الإمامي

لقد أُعتبرت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في الوسط الشيعي ثابتة للأخبار المتواترة معنىً ولظاهر الكتاب فضلاً عن الاجماع والعقل[223]. 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 إشكالاً، 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؟

---

[221] الموافقات، ج4، ص209.

[222] محمد يوسف موسى: في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ -1991م، المجلد الخامس، ص81-82. ولاحظ بهذا الصدد أيضاً: محمد حسين كاشف الغطاء: تعليق من النجف، رسالة الإسلام، المجلد الثاني، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ –1991م، ص194.

[223] فرائد الأصول،ج1، ص196. كذلك: محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1412هـ، ص430.

لقد أبدى المفكر الصدر رؤية رائدة لحل هذا الإشكال بعد نقده ما طرح 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 العقلائية والاجتماعية لفهم النص. فبحسب هذه القرائن العقلية والحالية تُفهم القاعدة بغير المعنى الاطلاقي للفظ. إذ المركوز في الأذهان العقلائية ان المقومات الأساسية للشريعة الإسلامية تشتمل على قواعد ونظم وتشريعات تحقق العدالة الاجتماعية للناس، بما تحدده لهم من حقوق ومسؤوليات، بحيث بدونها ينشأ الضرر البيّن، رغم ان تنفيذها يولّد بعض الأضرار، لكنها في قبال المصلحة الحقيقية والعامة 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[224].

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[225].

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 يشرّعه 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››[226].

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

---

224 محمد باقر الصدر: لا ضرر ولا ضرار، تقرير كمال الحيدري، دار الصادقين، قم، ص345 وما بعدها.

225 فرائد الأصول، ج2، ص537.

226 المبادىء العامة للفقه الجعفري، ص272-274. كذلك: فرائد الأصول، ج2، ص534-535. ومرتضى الانصاري: قاعدة نفي الضرر، رسالة منشورة خلف المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات ديني، قم، ص372 وما بعدها.

والخصوص، بحيث ان فوات المصلحة لا يعبر دائماً عن حضور الضرر، أو لكون المصالح الحقيقية هي تلك التي يقررها الشرع، وان ما يدركه العقل من مصالح مخالفة لا بد من أن تعبّر 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 للإحتمال المقابل. وعليه فإن للفكر الشيعي ثلاثة اعتبارات لرفض نظرية الطوفي:

1 ـ 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؛ الا أنه في الوقت ذاته لا يجيز التعويل على مبدأ المصلحة الا ضمن شروط تتحدد بمنصوصيتها الشرعية أو بقطعيتها العقلية وعدم منافاتها لما ورد به الشرع، على ما سيأتي الآن.

2 ـ 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››[227].

وتجدر الإشارة إلى ان بعض المعاصرين اعتبر علماء الإمامية رغم نفيهم للمصالح المرسلة الا أنهم يقولون بها عملياً ويراعونها حق المراعاة بدلالة قولهم بفتح باب الإجتهاد 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 اتيان الفعل على ما يراه الحق صالحاً بدلالة الشرع أو العقل››[228].

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

3 ـ 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، وان المصلحة الحقيقية هي تلك التي تكون مستبطنة في حكم النص على اطلاق. وكما يقول السيد عبد الحسين شرف الدين: ‹‹نحن الإمامية اجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقييد مطلق الا إذا كان لها في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار، فاذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها ايجاباً أو سلباً كانت عندنا مما لا اثر له، فوجود المصالح المرسلة وعدمها عندنا على حد سواء››[229].

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

بين الطوفي والخميني

لكن مع كل ما سبق نشهد اليوم تطوراً كبيراً جرى على يد السيد الخميني في تعديل الإتجاه لدى الفكر الشيعي وضوابطه الفقهية، نتيجة للإحتكاك بالواقع وضغط الحاجات

---

[227] أصول الفقه، ج2، ص178.

[228] مصطفى ابراهيم الزلمي: فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، 1978م، ص217-219.

[229] عبد الحسين شرف الدين: الإجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة العاشرة، 1408هـ -1988م، ص110.

الزمنية بعد تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة. فقد أعاد الخميني ما سبق ان انفرد به الطوفي في التعويل على المصلحة وترجيحها على حكم النص عند التعارض. وجسّد هذا المبدأ ضمن القرارات التي اتخذتها الدولة الإسلامية، حتى اعتبره بعض التابعين من الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الإجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب، لا سيما وأنه أقرّ بتأثير الزمان على عملية الإجتهاد وتقرير الأحكام[230]. 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 اياها 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 الإتجاه 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 الإجتهادية بالحاكمية 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 انيبت إلى الرسول (ص) سيكون ظاهرة جوفاء لا معنى لها››[231]. 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 لصلاح 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

---

[230] محمد إبراهيم الجناتي: الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 76، 1416هـ-1995م، ص20 وما بعدها.

[231] كليم صديقي: الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد65، 1413هـ-1993م، ص49. وكاظم قاضي زادة: الإمام الخميني والفقاهة القائمة على عنصري الزمان والمكان، ترجمة عباس الاسدي، رسالة الثقلين، عدد 19-20، 1417هـ-1997م، ص55 و63-64.

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 الاخرين 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 بالاحكام، ومنع استخدام الانفال دون قيد وشرط تبعاً لتحليل الانفال للشيعة؛ 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 سرّ العلاقة التي جعلتنا نجمع بين هذين الفقيهين هو ما انفردا به من إجتهاد خاص رجحا 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 الإجتهاد

شهد الفقه الشيعي بعد الثورة الإسلامية في ايران تحولاً جديداً جعله يختلف عما كان عليه من قبل. فلأول مرة في تاريخ هذا الفقه يصرح عالم لامع بضرورة أخذ اعتبار المصلحة وشروط الزمان والمكان في تشريع الأحكام، معتبراً إجتهادات القدماء إنما جاءت طبقاً لشروط ظروفهم من الزمان والمكان. فهذا ما صرح به الإمام الخميني مشيراً إلى أنه لا يبغي من ذلك ايجاد فقه جديد يختلف عن الفقه التقليدي مثلما هو الحال لدى النجفي صاحب الموسوعة الفقهية الشهيرة (جواهر الكلام). لكن واقع الحال أنه تجاوز طريقة النجفي وغيره ممن رسموا الصورة التقليدية للفقه، خصوصاً وأنه اعتبر الحكم الفقهي قد يكون له موضوع هو غير الظاهر من المسألة، وأنه أدخل في الحساب الشروط الزمانية والمكانية في التشريع الإجتهادي، كما إنه أجاز التعارض بين المصلحة في نظام الدولة الإسلامية والأحكام الجزئية ورجح الأولى على الثانية عند التعارض، فكل ذلك يعد تجاوزاً لما كان، وهو بداية الثورة على الفهم التقليدي.

وتبرير ما حدث مستمد من التحولات التي مرت بها الأحكام والفتاوى عبر التاريخ دون ان يغطيها شيء من التنظير والتبرير. فقد تهيء للخميني أن يضع النقاط على الحروف، إذ كان كل من يَقْدِم على رأي جديد يتجاوز اعتبارات السلف يواجه حشداً من الاعتراضات، وبعد عملية الجدل والصراع بين الرفض والقبول ينتهي الأمر - عادة - لصالح الأخير 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 وامتثالها، وأصبحت تقبع كجزء من النظام المعرفي المسلم 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[232].

فقد واجه الفقه السني مثل هذه الأمور 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 الرافض للجديد من الأفكار والمواقف الفقهية. وقد خطا الخميني خطوة جريئة لإنهاء لعبة الجدل بين الرفض والقبول لكل مستحدث جديد. ويعتبر هذا المسلك فريداً بمقاييس الإجتهاد الشيعي، حيث التعويل على اعتبارات الزمان والمكان وطرح ما يقابلها من اعتبارات السلف وإجتهاداتهم، 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 الإجتهاد والاستنباط. أما ترجيحه للمصلحة العامة على النص عند التعارض؛ فقد تجاوز فيه الاطلاق الذي يبديه النص وما اتفق عليه العلماء من حجية.

مع هذا فإن بعض الفقهاء الجدد لا يعتبر ما جاء به السيد الخميني في مورد تأثير الزمان والمكان على الأحكام جديداً، معتبراً ان هذا المبدأ قد عمل به الفقهاء ضمن حدود، لكن ما فعله الخميني هو توسيع دائرة هذا المطلب مما كان يطبق في بعض المجالات إلى نطاق يشمل مختلف الابواب الفقهية. والشاهد المذكور بهذا الصدد يعبّر عن قضية جزئية تتعلق بالغصب كما أوردها الفقهاء، ومفاده أنه لو غصب شخص ثلجاً في الصيف وأراد ان يعيده إلى صاحبه في الشتاء، فإن الحكم في ذلك هو عدم الصحة، بل لا بد ان يعطي المالك قيمة ما تم غصبه وليس المادة المغصوبة حيث تفقد قيمتها في الشتاء. وكذا لو ان الشخص غصب ماءً في الصحراء، ثم أراد ان يعيده إلى صاحبه وهو بقرب نهر، فإن هذا التعويض لا يصح، بل لا بد من تغريمه قيمة ما غصبه وهو في الصحراء[233].

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 الآنفي 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 الإجتهاد عند وجود النص، إلا ما كان له علاقة بفهمه بحسب الصور اللفظية، لكنهم تسامحوا - ضمن حدود - عند عدمه، وهو الأمر الذي يفسر لماذا كان الفقهاء يقبلون الرد بالمثل في حالات القرض ولم يقبلوا ذلك في حالات الغصب. وبعبارة أخرى، إن الفقهاء سلكوا هذا السلوك المزدوج بسبب ورود نصوص (المثلية) حول القرض دون الغصب.

في حين إن ما جاء به الخميني هو غير تلك الصورة، حيث أنه تقبل الإجتهاد حتى مع وجود النص، الأمر الذي يرفضه فقهاء الطريقة التقليدية أو البيانية؛ معتبرين هكذا إجتهاداً

---

[232] انظر بهذا الصدد القسم الأول من: القطيعة بين المثقف والفقيه.

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

هو في قبال النص، وانهم على ذلك اعتبروا الأحكام مؤبدة غير قابلة للتغيير، وهو ما يفسر عدم اهتمامهم بمبدأ تأثير الزمان والمكان على الأحكام، خصوصاً وأنه متداول لدى فقهاء السنة منذ زمن بعيد. فمع ذلك لا توجد إشارة توحي بقبول هذا المبدأ ولو بحدود الفتاوى الإجتهادية غير المنصوص فيها كالذي يعمل به فقهاء السنة، فكيف الحال مع الأحكام التي تعود إلى النص ذاته؟!

وقد يوحي 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 والاشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم››[234]. 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 تطبق 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 الشيخ مرتضى مطهري. ومن الشواهد التي أوردها بهذا الخصوص رأيه حول الرهان في السبق، وحول بيع وشراء النجاسات؛ مثل دم الإنسان وغائطه، إذ رأى ان المنع في بيعهما وشراءهما جاء لعدم وجود استعمال مفيد يجعلهما ذا قيمة وجزءاً من ثروة الإنسان، استناداً إلى مبدأ قوله تعالى: ((ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل))[235]. فالمنع على هذا ليس له أصالة، إنما تتحدد الأصالة بالتبادل القائم بين شيئين نافعين للإنسان. فبقدر ما ان هذا الأمر ثابت باعتباره ينبع من حاجة اجتماعية ثابتة؛ بقدر ما أمكن فهم صور التغير في أحكام النجاسات وغيرها، طبقاً لذلك المبدأ. أي ان نفي المالية والتبادل عن تلك النجاسات هو أمر مرهون بالعصر والزمان، فحيث ان الظروف تغيرت وأنه امكن الاستفادة من هذه الأشياء فإن الحكم ينقلب إلى الحلية[236].

ويلاحظ - ونحن بهذا الصدد - أن الشيخ الأنصاري طرح قضية تتعلق بمسألة الاستفادة من النجاسات رغم وجود النصوص التي تنهى عن بيعها وأكلها أو شربها، فقد يلاحظ ان ما طرحه السيد الخميني وتلميذه مطهري لا يختلف عن طرح الأنصاري. لكن حقيقة الأمر هو ان مورد الاختلاف بينهما يتعلق بمسألة النص. فقد استند الأنصاري في طرحه على حلية

---

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

[235] البقرة/188.

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

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..››[237]. الأمر الذي يختلف مع ما آل إليه جملة من المعاصرين الشيعة، ابرزهم الخميني باعتباره صاحب طريقة لم يسبقه فيها من الفقهاء الأعلام غير الطوفي.

هكذا فبحسب الطريقة الجديدة للخميني أصبح الإجتهاد مستنداً إلى مبدأ الواقع خارج نطاق النص، ومن ذلك إنه جدد بعض الفتاوى والأحكام بخلاف ما هو السائد وسط الفقهاء، مثل رأيه حول موارد الزكاة والرهان في السبق والأنفال والشطرنج والآلات الموسيقية، خصوصاً وان بعض هذه القضايا عُدّت من المحرمات في ذاتها كما أشار إلى ذلك المحقق الحلي، وسبقه في تأكيد حرمتها شيخ الطائفة الطوسي[238]. لذلك أثارت هذه الطريقة حفيظة التيار التقليدي من الفقهاء، فاستشكل عليه عديدون، بعضهم من تلامذته مثل الشيخ محمد حسن القديري، مما جعل الخميني يذكّره 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 ان هذه الدولة سمحت بتعطيل حكم الجزية الوارد ذكره في القرآن الكريم، حيث لم يرد في الدستور الايراني شيء حول الجزية وقوانين الذمة، بل صرح الدستور بانه على الحكومة وعلى المسلمين أن يعاملوا الاشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية[239].

كما ألزمت الدولة التسجيل الرسمي للزواج، وذلك في قانون (1310) كي تحول دون سوء الافادة، وحددت عقوبة للمتخلف عن ذلك. والذي حصل ابتداءاً ما حَكَم به مجلس حماية الدستور من ان هذا القانون هو خلاف الشرع. لكن بعد ذلك أصبح القانون ساري المفعول، ووفرت له ضمانة تنفيذية. وكذا هو الحال مع القانون الخاص بالغرامة التي يحددها البنك على المقترض فيما لو أخّر 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 طرحت القضية على مجلس تشخيص المصلحة فإنه أقرّ تلك الغرامة. ومثل ذلك ما حدث مع قضية حق الكسب والحرفة، فلو ان مؤجراً أجّر محلاً لمستأجر ثم

---

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

[238] قال الطوسي بهذا الصدد: ‹‹ومنها عمل جميع أنواع الملاهي والتجارة فيها والتكسب بها، مثل العيدان والطنابير وغيرهما من أنواع الأباطيل، محرم محظور. وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجَوْز، فالتجارة فيها والتصرف والتكسب بها حرام محظور››. وكذا ‹‹كسب المغنيات وتعلم الغناء حرام. وكسبُ 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).

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

أخرجه بعد مدة، فعليه أن يدفع له تعويضاً يُطلق عليه حق الكسب والحرفة، وهو ما يسمى بـ (السرقفليه). 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 طُرحت القضية على مجلس تشخيص المصلحة فإنه أقرها[240].

وحول القضاء لم تجد الدولة الإسلامية مجالاً للأخذ بفكرة شرط الإجتهاد 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 امامها الكثير من المشاكل القضائية العالقة، وهو أمر خلاف المسلّم به سابقاً والذي يعتبر حكم القاضي حكماً قاطعاً لا يصح اسئنافه الا في موارد محدودة جداً[241]. كذلك أنها لم تجد بداً من ان توحّد 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 ان أُثيرت خلال القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، فقد شكى الكاتب عبد الله بن المقفع إلى الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ما أفضت به الأحكام القضائية من فوضى وفساد بسبب تضاربها، فاقترح عليه توحيد الأحكام وإلزامه على الناس وافشائه[242].

بل هناك دعوة لصياغة الأحكام بالتقنين دون الإعتماد على فتاوى المراجع، لإختلاف فتاويهم، وبإختلافها تفضي أمور الدولة إلى الفوضى، لا سيما في المسائل السياسية والقضائية. وقد وجّه 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 دعا الأئمة الناس إلى اتباع الفقهاء ورواة الحديث ومن ثم المجتهدين فيما بعد[243].

على ان الانطلاقة التي فجرها السيد الخميني جعلت الفقهاء الجدد ينفتحون على أبواب ما كان لهم أن يجرأوا 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 حرمته 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 يوافق ما كان عليه الوضع في زمن النبي، بحكم سيادة النظام القبلي آنذاك، إذ من المعقول أن يكون هناك 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 يرَ قريبه القاتل مرة في حياته؛ فكيف يجزّى ويضمن من أمواله مع أنه لم تعد بينه وبين القاتل

---

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

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

[242] عبد الله بن المقفع: رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة واشراف عمر أبو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الاولى، 1996م، ص353-354. والإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل السادس.

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

صلة تذكر[244]؟! وهو اقصاء لقضية العاقلة مع ما لها من مقاصد. نعم ان ما ذكر من تحول النظام القبلي إلى غيره يدعو إلى تغيير الحكم الخاص بالنظام القبلي، لكن ذلك لا يلغي اعتبار مبدأ العاقلة من الأساس، فلكونه مبدأً 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 الوظيفة التي يندرج الشخص في العمل تحتها، فتكون الجماعة التي ترتبط بوظيفة معينة ملزمة بدفع بعض الضرائب لمثل هذه الطوارئ، وهي حالة سبق ان جرى العمل بها - حسب ما روي - 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))[245]، فحيث أنه اليوم يجرى ذبح الأضاحي دون ان تؤكل، فلا بد ان يتبدل الحكم تبعاً لذلك[246].

كذلك حاول البعض ان يتنصّل 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، كذلك أنه لا وجود للشخص في هذه الممارسة، بل إنها منّا والينا، مما يجعلها مختلفة عن الممارسة الربوية التي حرمها الشرع الإسلامي[247].

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 أُحلت للشيعة حتى في الموارد التي يتمكن البعض فيها من تدمير آلاف الهكتارات من الغابات، وجواز التملك اللامحدود للأراضي الموات لمن له القدرة على احيائها، ومنع تحديد النسل، ومنع هدم المساجد والموقوفات في حالة ترتب أضرار اجتماعية عليها، وحصر مشروعية الرهان في السبق والرماية بالخيل والقوس والسهم، ولزوم تعطيل الحدود والقصاص في الغيبة الكبرى، 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 الا بالجلد، وضرورة استعمال السيف في اجراء الحدود، ولزوم دفع الدية بشكل مائة بعير أو مائتي بقرة أو حلة يمانية لأولياء المقتول عمداً من دون اكتفاء بالنقد أو ما له قيمة مالية [248].

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

---

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

[245] الحج/ 36.

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

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

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

الطريقة التقليدية للفهم الفقهي، حيث ظهر عجزها وعدم قدرتها على مواكبة الحياة وحل المشاكل الحديثة، كالذي أفاده الشيخ أحمد جنتي.

الفصل الثالث

نظرية المقاصد ونقدها

تمهيد

لا أعتقد ان هناك مسألة أخطر وأهم من المقاصد العامة للشريعة في البحوث الفقهية. ويبدو أن أول الداعين إلى فكرتها هم الأشاعرة. فأول من أطلعنا على بحثها هو الإمام الجويني، ثم تلميذه الغزالي، حتى بلغ البحث غايته عند الشاطبي الذي اقترن اسمه بها لكثرة ما اشبعها بحثاً وتفصيلاً بما لم يسبقه نظير قبله، ولم يأتِ من يضيف إليه شيئاً ذا أهمية بعده.

وتزداد أهمية هذه النظرية وخطورتها عند الأخذ بعين الإعتبار ما لها من جنبة كلامية، وأنها كانت محط مفارقات بين علمي الكلام والفقه. فمن المعلوم ان علم الكلام يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين، أحدهما ان تأسيس الفقه يتوقف اساساً على القضايا الأصولية المحررة في علم الكلام، فبغير إثبات هذه القضايا فإنه لا تقوم للفقه قائمة، وبالتالي فإن الفقه بلا كلام كالشجر بلا جذور تمد إليه مستلزمات الحياة. أما الآخر الذي يعنينا فهو ان لعلم الكلام صفة توجيهية مؤثرة على علم الفقه، فمطارح علم الكلام هي مطارح كلية اصولية قد تؤثر بشكل أو بآخر على توجيه القضايا الفقهية. فمن أبرز الأمثلة على ذلك قضايا التحسين والتقبيح التي تُبحث في علم الكلام، الا أنه يستفاد منها في علم الفقه. فمثلاً إن قاعدة البراءة الأصلية تستند لدى عدد من المذاهب إلى مقالة الحسن والقبح العقليين، وذلك تحت عنوان قبح العقاب بلا بيان.

لكن بالرغم من الصفة التوجيهية التي يحملها علم الكلام إزاء الفقه فإنا نجد أحياناً بعض المفارقات التي تنتاب العلاقة بينهما على صعيد المذهب الواحد، ومن ذلك ما يتعلق بقضية المقاصد. فرغم ان الأشاعرة يعولون في علم الكلام على نفي الغرض والتعليل والحكمة في الفعل الإلهي[249]، وبالتالي تنتفي عندهم فكرة المقاصد - على الأقل في مجال الفعل والخلق - باستثناء ما أبداه بعضهم من تردد في كتبه كما لدى الغزالي؛ لكن مع ذلك فإن هذه الفكرة حاضرة لدى المتأخرين منهم على الصعيد الفقهي. وقد كان الأشعري واتباعه ومن لفّ حوله من الفقهاء يعدون علل الشرع مجرد أمارات وعلامات محضة حالها حال سائر أمور الخلق، حيث ارتباط الاقتران بالأشياء إنما هو ارتباط عادي لا ينجم عن سبب ولا علة ولا حكمة ولا تأثير[250]. لذا رأى الغزالي ومن تبعه أنه بالإستقراء عُرف ان المأمور به تقترن به مصلحة العباد بحصول ما ينفعهم، وكذا ان المنهي عنه تقترن به المفسدة، وبالتالي فبحسب عادة الشرع إذا حصل الأمر والنهي فإنه سيُعلم قرين ذلك من المصلحة والمفسدة،

---

[249] الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الاولى، 1404هـ -1984م، ص296 وما بعدها. ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص343 وما بعدها. وبعضهم اعترف بالحكمة في بعض كتبه كما هو حال الغزالي في كتابه (الحكمة في مخلوقات الله). كما إن الشهرستاني حصر الحكمة الإلهية بمعنى اتقان الخلق من حيث التكوين فحسب (الشهرستاني: نهاية الاقدام، مكتبة المثنى، بغداد، ص401-402).

[250] ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج1، ص335-336.

لا ان الله تعالى استهدف هذه المفسدة وتلك المصلحة، إذ من المحال لدى الأشاعرة ان يفعل الله لغرض وحكمة[251].

ورغم محاولة هذه النظرية اقامة جسر رابط من الاتساق بين علمي الكلام والفقه، وذلك بتمديد الاعتبارات المعوّل عليها في العلم الأول وسحبها إلى العلم الآخر؛ إلا أنها لا تخلو من مفارقة وتناقض، سواء في الكلام أو الفقه. إذ يلاحظ ان نظريتهم في كلا العلمين تستلزم العناصر الغائية التي استبعدوها، فوجود الأمارة والعلامة في علاقات الأشياء هو في حد ذاته لا يمكن ان يُفسَّر الا بالاعتراف بمبدأ القصد والغرضية، طبقاً لمنطق الإستقراء الذي عوّل عليه الغزالي ومن تبعه. فلو أنّا أخلينا الساحة الإلهية من الغرض والحكمة في العالمين التكويني والتشريعي؛ لإستحال علينا إدراك أية أمارة أو علامة بين الأشياء يمكنها ان تهدينا إلى معرفة القوانين العادية في عالم التكوين، وكذا القوانين القياسية في عالم التشريع.

وبعبارة ثانية، إذا توخينا منطق الإحتمالات فإن فرض ‹‹نفي الغرض الإلهي›› لا بد أن يستلزم كماً هائلاً من الامكانات المحتملة للمشيئة الإلهية؛ تكون فيها الأمور غير منظمة ولا متسقة اطلاقاً، عدا امكان واحد (له عدد من الخيارات المحدودة) فقط في عالم التكوين، ومثله في عالم التشريع، وجميع هذه الامكانات متساوية الإحتمال، حيث لا مرجح لبعضها على البعض الآخر اتساقاً مع فرضية نفي الغرضية. لذا فإن قيمة إحتمال تحقق الاتساق الكامل في علاقات الأشياء للعالمين الآنفي الذكر هي في غاية الضآلة وسط العدد الهائل من الامكانات المحتملة. وبالتالي إنه طبقاً لمنطق الإحتمالات أن تحقق الامكان ذي العلاقات المتسقة لا يكون معقولاً تبعاً لفرضية ‹‹نفي الغرضية››، بينما هو معقول جداً تبعاً للمبدأ المقابل. أي أن إدراكنا لوجود الاتساق في العالمين هو دليل تام على إثبات مبدأ الغرضية والحكمة. وهو أمر ينطبق على عالم التكوين بلا أدنى شك لقوة ما فيه من نظام وتكامل واتساق، كما ينطبق على عالم التشريع، لكونه الآخر يمتلك الاتساق والنظام الذي يكشف عن الأغراض والمقاصد الواضحة بما لا مزيد عليه، وبالتالي فإن انتظام التشريعات واتساقها دال، بحسب منطق الإحتمالات، على وجود الحكمة في التشريع، حيث يكسب قيمة إحتمالية قدرها مجموع إحتمالات الامكانات الأخرى المقابلة، وهي قيمة كبيرة جداً تتحول من الناحية العملية إلى قطع ويقين.

وبذا يتضح ان فكرة الأشاعرة تنطوي على التناقض، فهي تستبعد من جانب مبدأ الغرضية، لكن بمقالتها تلك تفضي إلى الأخذ بها لا محالة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ما ظهر من تناقض لدى المتأخرين من الأشاعرة الذين اعترفوا بوجود مقاصد وعلل محددة في الشرع، في حين إنهم نفوا ذلك على صعيد عالم التكوين. ومن هؤلاء الإمام الجويني، وتلميذه الغزالي في بعض كتبه، والآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)[252]، والشهرستاني في (نهاية الاقدام)، والفخر الرازي في بعض كتبه. وقد عدّ الشاطبي هذا الأخير ممن اضطر في كتبه الأصولية إلى أن يدافع عن علل الأحكام مثلما في كتابه (المحصول في أصول الفقه) بما لا يتسق مع كتبه الكلامية، إذ اعتبر تلك

---

[251] ابن تيمية: كتاب النبوات، دار القلم، بيروت، ص142.

[252] سيف الدين علي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1405هـ -1958م، ج3، ص251 وما بعدها. لكن نقل ابن تيمية ان الآمدي يعد الغرض الإلهي جائزاً ليس بواجب كما عليه المعتزلة، ولا بممتنع كما عليه سائر الأشاعرة (كتاب النبوات، ص142)، وهو خلاف المذكور في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام).

العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام الشرعية[253]. فالمقاصد والعلل لدى هؤلاء غائبة على صعيد الخلق والايجاد، لكنها حاضرة على صعيد الأمر والتشريع، أو أنها غائبة على نحو الكلام والعقيدة وحاضرة على نحو الفقه والشريعة. مع ما يلاحظ ان الخلق والتشريع كلاهما من قبل الله تعالى، فذاك عبارة عن خلقه وتكوينه، وهذا عبارة عن أمره ونهيه، وهما عبارة عن كتابين، تكويني وتدويني. فكيف يتسق - إذاً - القول بوجود مقاصد وأغراض لله في التشريع دون ان يكون له مثلها في الخلق والتكوين؟!

ناهيك عن أنه بحسب الإستقراء ومنطق الإحتمالات فإن تشخيص المقاصد في الشريعة يبعث على تأكيد صحة ما يستنتجه الوجدان العقلي المستقل حولها. أي ان المصالح المقصدية المدركة بالعقل هي صحيحة لا من حيث إدراك العقل القبلي مستقلاً فحسب، بل حتى من جهة ما يدل عليه الإستقراء وحساب الإحتمالات؛ طبقاً للمقارنة بين النتائج العقلية المستقلة والنتائج الشرعية، وذلك لأن تطابق منتجات التشريع ومنتجات العقل لا يمكن ان يكون صدفة ما لم يكن هناك جامع يجمعهما معاً. وهو ما غاب على الشاطبي، رغم اعترافه بوجود المقاصد والغايات التي يدل عليها الإستقراء الشرعي من حيث أن الأحكام موضوعة لمصالح العباد[254]. إذ أنكر أن تكون هذه المصالح والمقاصد مما يمكن أن تُدرك بالعقل المستقل، وظلّ مخلصاً - في هذه الناحية - مع الإتجاه الأشعري برفض نظرية الحسن والقبح العقليين، وإن خالفهم في إثبات تلك الغايات والمقاصد[255].

لكن الإشكال الذي يواجهه الشاطبي في هذا الصدد هو ان اعتماده على منهج الإستقراء في اقرار المقاصد الشرعية هو ذاته يمكن توظيفه في توكيد قضايا الوجدان العقلي الخاصة بادراك الحسن والقبح، فالتوافق الحاصل بين الأحكام والأصول الشرعية وبين قرارات العقل لا يمكن ان يكون صدفة طبقاً لمنطق الإستقراء والإحتمالات. لذلك فبنفس المنهج الذي اعتمده الشاطبي يثبت خطأ نظريته في عزل العقل عن التشريع.

على ان المفارقة التي وجدناها بين الفقه والكلام لدى متأخري الأشاعرة؛ نجدها بشكل آخر لدى الإمامية الاثنى عشرية. فهي في علم الكلام تؤمن بمبدأ الغرضية، وان العقل قادر على كشف الغرض والحكمة من الفعل الإلهي، كما وتؤمن تبعاً لذلك بغرض التكليف وحكمة التشريع على النحو الإجمالي[256].. لكنها في علم الفقه ترى العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد الأحكام الشرعية وعللها. فالعقل الذي تؤمن بقدرته الكشفية المفتوحة في علم الكلام هو غير العقل الذي تعترف بعجزه عن إدراك مقاصد التشريع وملاكات الأحكام إلا على نحو ما ينص عليه الشارع. وهذا يعني أن المقاصد والعلل المصلحية وإن سلّمت بوجودها في التشريع؛ الا أنها كالمنفاة لعدم إمكان إدراكها ومن ثم توظيفها، خلافاً لما عليه الحال في الكلام. الأمر الذي يفضي إلى نوع من المفارقة، فالعقل قادر على الاثبات في علم الكلام، وعاجز عن ذلك في الفقه.

---

[253] الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ج2، ص6.

[254] الموافقات، ج2، ص6.

[255] المصدر، ج2، ص513.

[256] انظر مثلاً: أبو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش، ص161. ومقداد بن عبد الله السيوري: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص273-274.

بذلك يكون الاتجاهان الإمامي والأشعري حاملين لمفارقتين مقلوبتين ومتعاكستين. فالمفروض - والمتوقع - من الناحية المنطقية ان تلجأ الأشاعرة إلى نفي المقاصد من التشريع، ونفي قدرة العقل على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن صريحاً بذلك، وكذا نفي العمل بالإجتهاد ومنه القياس ما لم يدل النص على ذلك صراحة فيلزم الوقوف عنده. وحتى في هذه الحالة فمن المفروض ان لا ينبني الإجتهاد على التعليلات والأغراض، باعتبار ان ذلك يعيدها من جديد إلى قبول فكرة المقاصد والأغراض الإلهية التي يقتضي الأمر نكرانها؛ اتساقاً مع اتجاهها الكلامي في نفي مبدأ الغرضية[257].

أيضاً من المفروض - والمتوقع - أن تلجأ الإمامية إلى العكس، وهو أن تؤمن بقدرة العقل الإجتهادية على الكشف عن مقاصد التشريع للنصوص والعمل بالقياس المعلل؛ اتساقاً مع ايمانها الكامل بمبدأ الغرضية وتمكن العقل من الكشف عن الحكمة والأغراض على صعيد الفعل الإلهي ومبرر التكليف.

لكن تظل المفارقة التي عليها الإمامية مفهومة ومبررة، إذ يستند إبعادها للعقل عن الممارسة الإجتهادية - المتضمنة للتعليل والقياس وكشف المقاصد - إلى نصوص الأخبار الكثيرة المانعة عن ممارسة مثل ذلك الدور، وهي النصوص المروية عن أهل البيت. لهذا صادقت على العمل بالعقل ضمن اطار القضايا الكلامية دون الفقهية.

مع هذا يمكن القول إن الفقه لدى الإمامية لم يتقولب على قالب واحد، بل أخذ اشكالاً متعددة وأبعاداً تطورية مختلفة. فإذا كان أغلب المتقدمين منهم اقفلوا الباب بوجه العقل وأوصدوه، معولين في عملهم (الاستنباطي) على الجوانب الحرفية للنصوص بلا أدنى أثر للإجتهاد؛ فإن أغلب المتأخرين كانوا على خلاف ذلك، حيث أبدوا اهتماماً متزايداً بقضايا الإجتهاد وتوظيف العقل ولو ضمن حدود، حتى ان جماعة منهم أقرّ بما توصل إليه الأشاعرة من ان غرض الأحكام هو حفظ المقاصد الخمسة في الشريعة (الدين والنفس والعقل والمال والنسب)، كالذي يظهر لدى محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة 786هـ)، وقد يكون هذا الشيخ المعروف بالشهيد الأول هو أول من أقرّ بذلك من الإمامية، ثم اتبعه مقداد السيوري الحلي (المتوفى سنة 826هـ) ومن بعده ابن أبي جمهور الإحسائي (المتوفى حدود سنة 901هـ) وغيرهم[258].

والأمر المثير هو ما حدث بعد قيام الجمهورية الإسلامية في ايران، حيث النقلة النوعية لصالح الممارسة العقلية وردّ الاعتبار للنظر في المقاصد؛ بعد ما كانت في السابق من القضايا التي يمنع التحرك في اطارها ما لم تُنتزع بشكل صريح من النصوص مباشرة. ففي ايران اليوم نجد بداية مفتوحة لمطالبة الفقه الإمامي للتحدث عن حجية المصالح والمقاصد

---

[257] يقول ابن القيم بهذا الصدد: هل يمكن لفقيه على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد؟ حيث جناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات، فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية. فإذا رأوا ان الشرائع تنكر الأسباب والحكم والاغراض فإن ذلك يدعوهم إلى تركها وراء ظهورهم وبذلك يسيئوا الظن بها (ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص205، شبكة المشكاة الالكترونية: www.almeshkat.net).

[258] انظر: محمد بن مكي العاملي: القواعد والفوائد، تحقيق عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، قم، عن المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص38. ومقداد السيوري الحلي: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ، ص7. وابن أبي جمهور الاحسائي: الاقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق محمد الحسون، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص44.

التي يمكن للعقل إدراكها من الواقع وإن لم تستنبط من النصوص وآلياتها. وهي خطوة أخذت طريقها نحو الممارسة وإن لم تُستحكم بالتنظير لحد الآن، لكنها تظل - على أي حال - مبشّرة بفتح الطريق أمام الإمامية نحو إجتهاد جديد من شأنه العمل على رفع المفارقة وبناء الاتساق؛ بين تمسكها العقلي المفتوح في علم الكلام، وبين اعتباراتها الإجتهادية في علم الفقه. بينما ظل حال الأشاعرة متناقضاً من غير رفع للمفارقة ولا بناء جديد حتى يومنا هذا. فهم ما زالوا متمسكين بذات القالب الكلامي من نفي مبدأ الغرضية، وإن وضعوا إلى جنبه ما ينقض ذلك في مقالاتهم الفقهية.

ما هي مقاصد الشريعة؟

تنقسم المقاصد العامة لدى علماء أصول الفقه إلى عدة مراتب من المصالح. وسبق للجويني أن حدد أصول الشريعة في (البرهان) فصنفها إلى مراتب خمس بحسب قوتها؛ ليس في كل منها ما يتممها، وذلك كالتالي:

1 ـ الضرورات.

2 ـ الحاجيات.

3 ـ المكرمات أو التحسينات؛ لكل ما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو دفع نقيضها. والجويني يجيز ان يُلحق بهذا الجنس طهارة الحدث وازالة الخبث.

4 ـ وهو يشابه القسم الثالث من حيث أنه لا يستند إلى حاجة أو ضرورة، لكن ذلك القسم يعد خروجاً عن قياس كلي، في حين إن هذا القسم مصرح بندبه ابتداءً.

5 ـ التعبديات التي لا يلوح فيها للمستنبط معنى، كما في العبادات البدنية المحضة[259].

وجميع هذه المراتب عند الجويني ليس فيها ما يتممها، خلافاً لرأي من جاء بعده من الأصوليين كالغزالي والشاطبي. كذلك ان هذين العَلَمين حصرا المقاصد في ثلاثة فقط هي الضرورات والحاجيات والتحسينات أو الكماليات، ولكل منها ما يتممها، الأمر الذي استقر عليه علماء المقاصد من الأصوليين.

المقاصد ومراتبها

اعتقد علماء المقاصد من أمثال الشاطبي ان المراتب الثلاث للمصالح مستنتجة بالإستقراء وشاملة لجميع الأحكام، أي لا يوجد حكم إلا وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متمماتها. وهي كما يلي:

أ ـ الضرورات

ويقصد بها الحفاظ على ما هو ضروري للناس بدونه تختل مصالحهم وتفسد. لكن العلماء اختلفوا في تحديدها، وأغلبهم حصرها في خمس، وإن اختلفوا حول بعضها. فهي عند الغزالي عبارة عن المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال[260]. وتابعه في ذلك الامدي[261]، وكذا ما ذهب إليه الشاطبي[262]، وابن الأزرق والشوكاني. وزاد بعض

---

[259] الجويني: البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الاولى، 1399هـ، ج2، ص923 وما بعدها.

[260] المستصفى، ج1ص287.

[261] الإحكام، ج3، ص240.

المتأخرين عليها حفظ الأعراض، حيث ‹‹أن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم››[263].

وجاء في (تنقيح الفصول) للقرافي ان العلماء اختلفوا في عددها، فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض دون الأديان[264]. كذلك أن البعض يُلحق النسل ضمن المحافظة على النفس كالاستاذ عبد الوهاب خلاف، وآخر يستقل بذكر النسل ويضع تحته الأعراض كالشيخ أبي زهرة متبعاً في ذلك الغزالي ومن على شاكلته[265]. في حين ذهب ابن عاشور إلى أن الأعراض من الحاجيات لا الضرورات[266]. كما إن من العلماء من يورد النسب بدل النسل والعِرض، كالذي عليه الفخر الرازي في (المحصول)[267]، ومثله جماعة من الإمامية مثل الشيخ محمد بن مكي العاملي في (القواعد والفوائد) ومقداد السيوري في (نضد القواعد الفقهية) وابن أبي جمهور الإحسائي في (الأقطاب الفقهية)، وهم يوردون نفس الأحكام التي ترد ضمن مقصد الحفاظ على النسل وكذا العِرض، مثل تحريم الزنا وإتيان الذكران والبهائم وتحريم القذف[268].

والأمثلة التي تذكر ضمن الضرورات هي كما يلي:

1 ـ الحفاظ على الدين: ويدخل فيه ما شُرع لأجله من أحكام العبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وغيرها، فالغرض منها اقامة الدين بما يُصلح المكلف في آخرته، إذ ‹‹لو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى››[269]. لهذا شُرع لحفظه العديد من الأحكام كالعقوبات الخاصة بالمرتد والمبتدع وما إلى ذلك.

2 ـ الحفاظ على النفس: وينضوي تحته كل ما شُرع لأجله من الأحكام التي تحفظ النفس من ايجاب المأكل والمشرب والمسكن والملبس، وكذا القصاص والدية وتحريم الالقاء بها في التهلكة وما إلى ذلك. وأضاف الاستاذ أبو زهرة اليه؛ المحافظة على الكرامة الإنسانية رغم أنه عاود ذكرها ضمن التحسينات[270].

3 ـ الحفاظ على العقل: وأهم ما شُرع لأجله تحريم المسكرات وعقوبة تناولها.

4 ـ الحفاظ على العِرض (أو النسب): ويدخل فيه ما شرع لأجله الحدود الخاصة بالزنا والقذف وما إلى ذلك.

5 ـ الحفاظ على النسل: حيث أُلحق فيه ما يعود إلى العِرض أو النسب من الأحكام كعقوبة الزنا والقذف وما اليهما[271]. وربما كان الأوْلى ان يكون هذا الأصل داخلاً ضمن قسم الحفاظ على النفس.

---

[262] الموافقات، ج1، ص83، وج2، ص16.

[263] ارشاد الفحول، ص216. وبدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص194-195. والقرافي: الذخيرة، المقدمة الثانية، الفصل الثالث، ضمن عنوان (في الدال على العلة)، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

[264] يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميريكا، الطبعة الاولى، 1412هـ - 1991م، ص161.

[265] تاريخ المذاهب الإسلامية، ص309.

[266] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص305.

[267] الفخر الرازي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج5، ص160.

[268] انظر: القواعد والفوائد، ج1، ص38. ونضد القواعد الفقهية، ص7. والأقطاب الفقهية، ص44.

[269] تاريخ المذاهب الإسلامية، ص309.

[270] المصدر السابق، ص308 و312.

[271] المصدر نفسه، ص309.

6 ـ الحفاظ على المال: ولأجله يوجد عدد كبير من التشريعات من الأحكام الاقتصادية؛ كإباحة البيع وسائر العقود المالية والمبادلات التجارية، وحرمت لأجله السرقة والغصب والغش واتلاف المال والربا والغرر وما إليها[272].

ب ـ الحاجيات

ويقصد بها تحقيق ما الناس بحاجة إليه من رفع المشقة وتيسير أمور حياتهم، مثل الرخص الشرعية كإفطار المريض والمسافر في رمضان، وقصر الصلاة الرباعية للمسافر، والصلاة قعوداً لمن هو عاجز عن القيام، ولزوم التيمم لمن لم يجد الماء، وعدم المؤاخذة في الخطأ والنسيان والإكراه، وغير ذلك من الرخص لرفع الحرج عنهم، كذلك إباحة السلم والعرايا والمساقاة والمزارعة وسائر العقود سداً لحاجة الناس[273].

ج ـ التحسينات

أما التحسينات فهي تحقيق ما هو حسن للناس على وفق ما عليه المروءة ومكارم الأخلاق، والتي يدخل فيها أحكام الطهارات وستر العورات وآداب المعاملات والندب والنهي عن المثلة والغدر وقتل الأعزل والنساء والصبيان والرهبان في الجهاد، وكذا حُرم لأجلها الغش والتدليس والتغرير والاسراف والتقتير، كما ونُهي عن التسعير وبيع الإنسان على بيع أخيه[274].

د ـ المتممات

كما وشرع الشارع أحكاماً أخرى تتمم تحقيق المقاصد في المصالح الثلاث. فما يتمم الصلاة ـ مثلاً ـ هو اقامتها جماعة واعلانها بطريقة الأذان. كذلك لمّا حرّم الشارع الزنا لحفظ العِرض فإنه تممه بتحريم الخلوة بالأجنبية سداً للذريعة، وأيضاً جعل كل ما لا يتم الواجب إلا به واجباً، ومثله كل ما يؤدي إلى المحظور محظوراً، وغير ذلك من الأحكام المتممة[275].

العلاقة بين المراتب المقصدية

اعتبر الشاطبي ان المقاصد الضرورية في الشريعة هي أصل للمقاصد الحاجية والتحسينية، إذ لو فرض اختلال الضروري بإطلاق لإختل كل من الحاجي والتحسيني، أما العكس فلا يلزم، وإن كان قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وكذا لو اختل الحاجي بإطلاق للزم عنه اختلال الضروري بوجه ما. وعليه لأجل المحافظة على الضروري لا بد من المحافظة على الحاجي، وكذا فإنه لأجل المحافظة على الحاجي ينبغي المحافظة على التحسيني، فالتحسيني يخدم الحاجي، والحاجي يخدم الضروري، وبالتالي فالضروري هو المطلوب. هكذا يرتب الشاطبي مطالب خمسة كالتالي:

1 ـ إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني.

---

[272] عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، مصدر سابق، ص200-201. كذلك: المستصفى، ج1، ص287.

[273] الموافقات، ج2، ص17-18. وعلم أصول الفقه، ص203.

[274] الموافقات، ج2، ص11-12. وعلم أصول الفقه، ص202-204. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص57-59.

[275] علم أصول الفقه، ص204-205.

2 ـ إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.
3 ـ لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.
4 ـ يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.
5 ـ ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني لأجل الضروري[276].

نقد النظرية

من الواضح ان لنظرية المقاصد أهمية كبرى في التشريع، وهي بصورتها المألوفة تحتاج إلى مراجعة ونقد. لذا سنجعل نقدنا لها على قسمين، أحدهما يتناول المراتب الثلاث وعلاقاتها ببعضها، والآخر يقتصر على المرتبة الأولى لأهميتها، وذلك كالآتي:

1 ـ نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد

يمكن تقسيم هذا النقد إلى ملاحظات إشكالية وأخرى تأسيسية كما يلي:

أ ـ النقد الإشكالي

1 ـ يلاحظ أولاً أن الأصوليين ـ منذ الغزالي ـ وإن اتفقوا على تصنيف المراتب المصلحية إلى ثلاث؛ إلا أنهم لم يتفقوا على أقسام هذه الأصناف، كما لم يتفقوا على رد الأحكام إليها، وظهر هناك العديد من الاختلاف في التوزيع والإلحاق. ومن ذلك خلافهم حول قسم الأعراض؛ تارة بإبداله عوض الأديان، وأخرى بإضافته مستقلاً، وثالثة بجعله ضمن الحاجيات، ورابعة بإلحاقه ضمن الحفاظ على النسل. وكذا مع هذا الأخير؛ تارة بجعله مستقلاً، وأخرى بادخاله ضمن الحفاظ على النفس. وعلى هذه الشاكلة ما حصل من خلاف حول إلحاق مطلق البيع، فبعضهم يضعه ضمن الضرورات كالذي فعله الإمام الجويني، وآخر يراه ضمن الحاجيات[277].

كما أُبعدت بعض الأحكام عما يناسبها من أقسام أو عناوين. فمثلاً ألحق الشيخ عبد الوهاب خلاف ما شرعه الإسلام في الزواج للتوالد والتناسل ‹‹وبقاء النوع على أكمل وجوه البقاء›› ضمن المحافظة على النفس، وكان الأوْلى أن يضع ذلك ضمن المحافظة على العِرض الذي جعل له استقلالية خاصة. فبالزنا وليس فقط بالزواج يمكن الحفاظ على التوالد والتناسل وبقاء النوع، وبالتالي فما شُرع بخصوص الزواج هو لأجل الحفاظ على العِرض وكذا النسب. وإن كان هذا لا يمنع من ان يكون تشريع الزواج محافظاً في الوقت ذاته على سلامة الأسرة وبث روح الحنان والطمأنينة بين أفرادها. الأمر الذي يجعل من التشريع سواء لهذا الباب أو لغيره قابلاً للعنونة بأكثر من عنوان واعتبار كما سنعرف.

وأخيراً نجد بعضهم يداخل بعض الأحكام بين المراتب؛ بما يشير إلى التردد والتذبذب، كالذي فعله الشيخ أبو زهرة بشأن المحافظة على الكرامة الإنسانية، حيث وضعها ضمن الحفاظ على النفس، لكنه عاد وصنفها ضمن التحسينات كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وكذا ما فعله الاستاذ عبد الوهاب خلاف بشأن كل من الغش واتلاف المال أو الاسراف، حيث وضعهما ضمن ضرورة الحفاظ على المال، ثم عاد وألحقهما بالتحسينات.

---

[276] الموافقات، ج2، ص16-17.
[277] حاشية الموافقات، ج2، ص9.

2 ـ يلاحظ في التحسينات أنها هجينة في أحكامها بين أن تكون دالة على التجميل والعادات الحسنة، وبين ان تكون اخلاقية حقوقية؛ بعضها يتفوق ـ قوة ـ على ما ذكر من الأحكام ضمن الحاجيات، بل واغلب أحكام الضرورات. فمثلاً إن النهي في الجهاد عن قتل الصبيان والنساء، وهو موضوع في التحسينات، ليس أقلّ حرمة من شرب الخمر الموضوعة ضمن أحكام الضرورات.

وعلى العموم فالتحسينات، بما يتصدرها عنوان مكارم الأخلاق، فيها من السعة ما يجعلها جامعة بين الأخلاق الحميدة في العلاقات العادية وبين الحقوق العامة للأخلاق بما يرفعها إلى قمة المصالح، وعلى رأسها العدل.

3 ـ كذلك يلاحظ ان الأحكام ضمن الحاجيات تتفاوت بين ان لا يكون فيها معنى الحاجة وإن تضمنت معنى الرخصة، وبين ما هو موضع حاجة فعلاً. فحكم التيمم عند فقدان الماء ـ مثلاً ـ ليس معنياً بالحاجة، ولا ان مصلحة الناس وحاجتهم متوقفة عليه، رغم ان تشريعه كان لأجل الرخصة ورفع الحرج التعبدي لا المصلحي بمعناه القابل للادراك، وبالتالي فإنه لا يدخل ضمن هذا القسم ولا ضمن غيره من المراتب الثلاث.

كما قد يقال إنه إذا كانت إباحة الفطر للمسافر والمريض هي لرفع المشقة وبالتالي لتسديد ما الناس بحاجة اليه؛ فإن الأمر في قصر الصلاة الرباعية للمسافر يختلف من حيث أنها لو كانت مجرد قضاء حاجة لرفع المشقة لعمّت المريض أيضاً مثلما هو الحال في الصوم، وبالتالي فإن ذلك الحكم لا يدخل ضمن قسم الحاجيات. لكن الصحيح هو ان هناك فرقاً واضحاً بين ترتيب الصلاة والصوم بالنسبة للمسافر والمريض. فاذا كان المسافر يقصر في كليهما للتيسير ودفع المشقة، فإن المريض وإن احتاج إلى ذلك في الصوم لطول الوقت؛ الا ان حاجته للقصر في الصلاة قد لا تكون بالقدر الذي يحتاج إليه المسافر، وقد يكفيه من ذلك ما باستطاعته القيام به من الصلاة قعوداً أو استلقاءاً أو غير ذلك مع العجز أو المشقة الكبيرة.

ب ـ النقد التأسيسي

1 ـ أول ما يلاحظ ان العدد المذكور للمراتب أو المصالح لا يفي بالمطلوب، فمن الواضح ان هناك نوعين من الأحكام لا يدخلان ضمنها: أحدهما ما أشار إليه الجويني من الأحكام التعبدية التي لا يفهم غرضها ومصلحتها، فما دامت غير مفهومة تعذّر وضعها ضمن أي من تلك المقاصد أو المراتب، لأن شرط معرفة المقصد ـ غير المصرح به ـ يتحدد بمعرفة نوع المصلحة فيه. فانّى لنا ـ مثلاً ـ ان نفهم المصلحة في جعل الصلاة على الهيئة التي أُمرنا بها؛ كأن نفهم علة الالتزام بعدد محدد من الصلاة والركوع والسجود، وكذا علة الاختلاف في عدد الركعات بحسب نوع الصلاة، وما إلى ذلك...؟!

أما النوع الآخر فهو ما نصطلح عليه ‹‹المصالح الحقوقية›› والذي لا تشير إليه تلك المراتب بالذكر على نحو الاستقلال، سواء العامة من هذه المصالح أو الخاصة. فأحكام هذا النوع تتوزع تارة ضمن الضرورات الخمس، وثانية ضمن الحاجيات، وثالثة ضمن التحسينات. لكنها تارة أخرى تستقل بنفسها دون ان تدخل في أي مما سبق، أو أنها تكون أقرب إلى التمايز مما هي إلى الانضمام والتداخل مع غيرها؛ فيصحّ بذلك إفرادها مستقلة، مع الأخذ بعين الاعتبار ان الحكم الواحد قد تشمل مصلحته أكثر من عنوان على ما

سنعرف. ولا أقلّ من ان تكون قسماً آخر من أقسام الضرورات، إذ بدونها تضطرب الحياة العامة ولا تستقيم.

فالمصلحة المتعلقة بعزل الحاكم المستبد - مثلاً - هي مصلحة حقوقية مستقلة لا يمكن ردها إلى أي من المصالح السابقة، فهي ليست تحسينية بالمعنى المألوف، ولا هي راجعة إلى حاجات الناس من دفع المشقة وتيسير حياتهم، ولا تعود - كذلك - إلى الضرورات الخمس.. بل هي حق يخص الارادة العامة للأمة في المشاركة بالحكم وتقرير المصير. كذلك ان مصلحة الفرد المتضرر بالسرقة أو الغصب في استرداد حقه؛ هي مصلحة حقوقية مهما كان حجم الجرم ضئيلاً، بغض النظر عن المصلحة المالية المترتبة عن الاسترداد والتي تدخل ضمن أحكام المحافظة على المال. المهم هو ان هناك مصلحة أخرى للحكم هي التي نطلق عليها ‹‹المصلحة الحقوقية››.

2 - ليس بالضرورة ان يكون مقصد الحكم ومصلحته مندرجاً تحت عنوان واحد من عناوين تلك المراتب الثلاث. فقد يكون تحت أكثر من عنوان ومرتبة، باعتبارات متعددة. فلا مانع من أن يقع الحكم من جهة ضمن دائرة التحسينات، واخرى ضمن الحاجيات أو الحقوق أو الضرورات. فمثلاً حيث أن الدية في العاقلة موزعة على أقارب القاتل؛ لذا فمصلحة الحكم هي التخفيف ورفع الحرج عن القاتل، فيقع الحكم ضمن الحاجيات، لكن من حيث اعتباره حقاً لا بد من ايفائه بغض النظر عن الجهة التي تقوم بدفعه فإنه يقع ضمن المصالح الحقوقية التي يستفيد منها أولياء المقتول. كذلك فإن جعل الدية على أقارب القاتل يفيد مصلحة أخرى وهي أنه يبعث على التضامن والتكافل فيقع ضمن دائرة التحسينات. وعلى هذه الشاكلة ان المصلحة اللازمة عن الصلاة هي توثيق الرابطة بين العبد وخالقه، وهي مقصد أساس يقع ضمن دائرة الضرورات، لكنها من جانب آخر تدعو إلى النهي عن الفحشاء والمنكر مثلما جاء في قوله تعالى: ((إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر))[278]، فتكون بهذا الاعتبار داخلة ضمن التحسينات بحسب التقسيم التقليدي، ولكونها تؤثر على شخصية الإنسان الروحية فانها تقع ضمن التحسينات أيضاً. كذلك ان تحريم الخمر له مصلحة الحفاظ على العقل، كما له مصلحة الحفاظ على النفس، وكذا على سلامة المجتمع من الاضرار الاجتماعية الناجمة عن السكر، فيدخل ضمن المصالح الحقوقية.

بهذا يتبين ان الحكم قد يفيد أكثر من مقصد ومصلحة بغض النظر عما يرد من تفاوت بين مقادير هذه المقاصد والمصالح للحكم الواحد. فقد يطغى مقصد معين على غيره، الأمر الذي يبرر إلحاقه منهجياً ضمن دائرة محددة من مراتب المقاصد وأنواعها؛ إن لم يكن موضع إلتباس الناظرين واختلاف أفهامهم. لكن في جميع الأحوال إن كون الحكم الواحد له قابلية الإنضمام إلى أكثر من عنوان؛ فذلك يُبطل توزيع الأحكام ضمن مقاصد محددة، ما لم يُعتقد بنسبية التوزيع ومنهجيته. فهو نسبي بمعنى أن إلحاق الحكم بمقصد محدد جاء لإعتبار معين مع إغفال سائر الاعتبارات المؤهلة لإلحاق الحكم ضمن عناوينها المناسبة. وهو منهجي لكون التعويل على مقصد محدد مع إغفال غيره جاء لبعض المرجحات المنهجية التي تضعّف من قوة مصلحة هذا الغير إزاء ذلك المقصد دون نكرانه. فنكران المقاصد الأخرى يُبعد التوزيع عن طابعه المنهجي ليضفي عليه طابعاً حقيقياً أو لزومياً. وهو ما توحي به كتابات علماء المقاصد، حيث جرى توزيعهم للأحكام ضمن قوالب جامدة

---

[278] العنكبوت/ 45.

ومحددة. وكأنهم بذلك ينكرون النسبية ومن ثم الطابع المنهجي القائم عليها؛ مما يجعل طريقتهم غير دقيقة.

3 ـ إن إدراك المقاصد تارة يكون عبر النص الخاص، وأخرى من خلال الإستقراء الشرعي، وثالثة عن طريق الواقع والعقل من جهة ما يدركه الأخير من المعاني المتفقة مع الأحكام الشرعية. وسواء في النهج الأول أو الثاني يلاحظ ان النتائج المترتبة عن ذلك تتفق مع مقررات الوجدان العقلي، أي أنها عقلائية وممضية لقرارات العقل وليست تعبدية أو تأسيسية إلا على النحو النسبي[279]. فمثلاً يتفق العقل والنقل على قبح السرقة وحرمتها، فمن هذه الناحية تُمضي الشريعة قرار الوجدان العقلي، لكن تحديد العقوبة بقطع اليد هو مما يعجز العقل عن إدراكه، رغم إدراكه بأنه جاء للردع كما يظهره الواقع. وفي هذه الحالة ان العقل يدرك المقصد وإن لم يفصح عنه النص، كما ويعلم ان ما اختاره الشرع من تحديد خاص للعقوبة هو أفضل اجراء من بين خيارات متعددة، لكنه مع ذلك قد يتوقف في البدء، أو بحسب النظر القبلي، إن كان هذا الخيار مطلقاً يؤتى به دائماً، أو هو نسبي يتوقف على القصد وما يحدده من مطلب طبقاً لما يفرزه الواقع من تنوعات تتسق تارة مع الحكم المشار إليه وتختلف عنه تارة أخرى.

وعليه ننبه إلى أن نظرية المقاصد لا يمكن ان تستقيم إلا باعتبارين:

الأول: التسليم بقدرة العقل ـ المزود بخبرة الواقع ـ على إدراك المقاصد والمصالح بغض النظر عن النص. الأمر الذي يفضي إلى قبول قاعدة الحسن والقبح العقلية التي رفضها أغلب فقهاء أهل السنة ومنهم علماء المقاصد تأثراً بالمذهب الأشعري. فنحن لو لم نسلّم بذلك لوقعنا في التناقض، وهو ما لاح علماء المقاصد فعلاً!

فهم من جهة اعتبروا المصالح الحقيقية هي تلك التي تقرها الشريعة لا العقل، أي أنها تكون تأسيسية تعبدية تستوي مع سائر التعبديات كما صرح بذلك الشاطبي[280]. لكنهم من جهة ثانية ميزوا بين الأحكام التعبدية التي لا يدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلّموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح واختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام على ما سلف ذكره. أفلا يكون هذا تناقضاً؟!

الثاني: التعويل على منهج الإستقراء الشرعي للتوصل إلى تحديد عدد من المقاصد التي قد لا تبدو واضحة من النص الخاص. وهو ما زاوله علماء المقاصد بلا أدنى شك. لكنهم لم يربطوا بينه وبين قرارات الوجدان العقلي التي تتطابق نتائجه معه تبعاً لذات النهج من الإستقراء ومنطق الإحتمالات. الأمر الذي يؤكد ما هم عليه من تناقض.

هكذا فبدون هذين الاعتبارين تكون نظرية المقاصد عاجزة عن مقاومة النهج الحرفي الماهوي الذي اعتاد الفقهاء مزاولته بدقة واتقان. فطبيعة النهج الماهوي تبعث على التعبد، خلافاً للنهج الوقائعي الذي تبعث طبيعته على توخي المقاصد. فمثلاً لو حملنا الآيات القرآنية حول أهل الكتاب على الذم والحكم عليهم ببعض الأحكام بحسب النهج الماهوي، لأفضى بنا ذلك إلى التعبد من غير تمييز وتفريق بين المحسن منهم والمسيء، وكذا الحال بخصوص مدح أهل الإسلام والحكم عليهم ببعض الأحكام. مع أنه بحسب النهج الوقائعي لا بد من التمييز والتفريق تبعاً لما هم عليه من واقع؛ فإن كانوا محسنين فإنهم يستحقون الثناء، وإن

---

[279] لهذا نرى المحقق القمي من الإمامية يعتبر المقاصد الخمسة للضرورات هي من أحكام العقل الخالية من المفسدة لذلك صانها الشارع الإسلامي (عن: الأصول العامة للفقه المقارن، ص403).

[280] الموافقات، ج2، ص315.

كانوا مسيئين فإنهم يستحقون الذم، سواء كانوا مسلمين أو من أهل الكتاب، وقد قال جلّ وعلا: ((يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم))[281]، وقال أيضاً: ((ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائماً ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين))[282]، وقال: ((ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق، ولا يكونوا كالذين اوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون))[283]، وقال: ((ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُجزَ به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً))[284].

4 ـ إن الغرض من طرح نظرية المقاصد هو تبرير الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، أي اضفاء صبغة المقصد والحكمة على هذه الأحكام، ولم يكن الغرض من ذلك تأسيس الأحكام وتجديدها. وبعبارة أخرى، إن هذه النظرية جاءت لتبرير ما هو كائن، وليس لتأسيس ما ينبغي أن يكون. لذلك أضْفَت على الأحكام طابعاً ماهوياً تعبدياً، الأمر الذي جعلها متناقضة، خلافاً للنهج الوقائعي الذي يفترض مستلزمات غير تعبدية تتسق مع أصل الفكرة، أي المقاصد.

2 ـ نقد نظرية المقاصد الضرورية

لو حصرنا الحديث في المقاصد الضرورية باعتبارها أهم المقاصد قاطبة فسنرى ان التقسيم الآنف الذكر يواجه جملة من الإشكالات يمكن تصنيفها إلى ملاحظات شكلية وأخرى تأسيسية كما يلي:

أ ـ الملاحظات الشكلية

1 ـ إن اعتبار الدين قسيماً لسائر أقسام الضرورات يفضي إلى الفصل بينه وبين بقية مجالات الحياة التي تعبّر عنها الضرورات الأخرى. في حين ما قصده علماء المقاصد هو الأمور العبادية لا غير، لذا فالأنسب تخصيص اللفظ بالعبادة دون الدين الأعم منها؛ لا بما يحمله من المعارف العقدية فحسب، بل بما يقدمه أيضاً من معارف شاملة لمختلف مجالات الحياة؛ ومنها سائر الضرورات، سواء كان ذلك على نحو التأسيس، أو على نحو الإمضاء لقرارات العقل. ويؤيده أن القرآن الكريم أشار صراحة إلى ذكر العبادة كمقصد أساس للخلق، ومن ثم الشرع، دون ذكر ما يوازيها من الدين، كما في قوله تعالى: ((وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون))[285].

2 ـ لقد اقترن ذكر المقاصد الضرورية بلفظ (الحفاظ)، وتوحي هذه اللفظة بأن مقاصد الشريعة معنية بالحفاظ على أمر كامل في الأصل، لا تحقيق الكمال لأمر ناقص أو غير موجود. ويشهد على ذلك ان موضوعات المقاصد على أرض الواقع ليست كاملة حتى يراد

---

[281] الحجرات/ 13.
[282] آل عمران/ 75-76.
[283] الحديد/ 16.
[284] النساء/ 123.
[285] الذاريات/ 56.

الحفاظ عليها، بل هي في جميع الأحوال ينتابها النقص والاحتياج. الأمر الذي يبرر الهدف الذي أتت لأجله الشريعة، وهو السعي لتسديد الواقع وإكماله لا الحفاظ عليه، لا سيما تلك المناطة بالمصالح الحقوقية وعلى رأسها مبدأ العدل. وهذا ما تشير إليه آية القسط وحديث إتمام مكارم الأخلاق، وكذا حديث التخلق بأخلاق الله، وغيرها من الآيات والأحاديث.

ب ـ الملاحظات التأسيسية

1 ـ المقاصد بين الضرورات والغايات

كثير ما يرد في الذهن السؤال المتعلق بنوع العلاقة التي تربط الحاجات المادية للإنسان بحاجاته الروحية. فهل هناك رابطة غائية بين الحقيقتين؟ وهل وجد الإنسان لأجل قضاء حاجاته المادية، أم للتنعم باشباع حاجاته الروحية؟

قبل البت في الموضوع لا بد من الالمام ببعض الحقائق الاولية:

فمن ناحية نحن نعلم بأنه لا غنى للإنسان عن النوعين من الحاجات. كما ونعلم أنهما يتبادلان التأثير فيما بينهما سلباً وايجاباً، فاشباع أحدهما يؤثر في الآخر. فالافراط في اشباع الحاجات المادية مثلاً يضعف من حالة الاشباع الروحية، والعكس صحيح. ونعلم أيضاً بأن الحياة البشرية يسودها نزاع مستمر بين اشباع النوعين، وغالباً ما لا يكون ظاهراً، وإن بدا في أحيان معينة، وقد يتردد عندها المرء بأي منهما يأخذ وأيهما يدع. فأصحاب المناصب والمبادئ كثيراً ما يبتلون بهذا النزاع، سواء كانوا مخيرين بملئ ارادتهم أو ملجئين إليه بالتهديد والوعيد. لكننا نعلم من ناحية أخرى بأن اشباع الحاجات المادية مهما بلغ فإنه يظل محدوداً غير قابل للنمو والتطور الا بقدر ضئيل جداً. في حين إن اشباع الحاجات الروحية في تزايد لا يقبل الانقطاع والتوقف. فإنك مهما تعلمت وتعقلت ترى نفسك بحاجة أكثر إلى التعلم والتعقل، كذلك فإنك مهما تحررت وتخلقت تجد نفسك بحاجة أكثر إلى التحرر والتخلق. ومهما أوثقت صلتك بالله فستظل بحاجة إلى المزيد مادمت حياً. إذا فالحاجات الروحية تعبّر عن كنْه الحياة الإنسانية وجوهرها، إذ إن مردّها إلى ‹‹المطلق›› ونفخته الروحية، وان الإنسان مهما سعى لاشباعها فإنه لا يحقق من ذلك الا على قدر سعيه، فيظل متصفاً بالنقص والحاجة في قبال فيض المطلق. وعليه لولا هذه الحركة التطورية من الاشباع غير المنقطع للحاجات الروحية لما اختلف الإنسان عن البهيمة والحيوان. فهي التي تضفي عليه صورته الإنسانية وتجعل منه الكائن الوحيد بين المخلوقات الأرضية ذا قابلية مطاطة يتحول خلالها إلى أطوار متباينة من التكامل دون الوقوف عند حد. إذ تتجلى فيه الأبعاد الإلهية شيئاً فشيئاً حتى يظنه الواهمون إلهاً فيُعبد بأشكال صريحة وغير صريحة، كما هو الحال مع الأنبياء والأولياء والقديسين.

فهذا هو سر حركة الإنسان وغاية خلقه ووجوده. ومنه يتبين ان الحاجات الروحية هي حاجات مقصدية يستهدفها الإنسان في حركته الوجودية بما أنعم الله عليه من النفخة الروحية.

على هذا فإن اشباع الحاجات المادية ليس له غرض في ذاته، بل تنبع ضرورته من كونه شرطاً لتحقيق تلك الغاية من الاشباع الروحي. فلولاه لما استطاع الإنسان العيش، فضلاً عن أن يُشبع ذاته وغاية وجوده.

طبقاً لهذه المقدمة الايضاحية، لم يهتم علماء المقاصد في بحث الغايات الوجودية لخلق الإنسان؛ إما لإعتبارات نفي مبدأ الغرضية، أو لإعتبارات إبعاد العقل عن الممارسة الاستكشافية، أي تلك التي تتضمن المماحكة مع الواقع. وفي كلا الحالين فاتهم توظيف هذا البحث للكشف عن مقاصد التشريع، فتوقفوا عند حدود الحفاظ على الضرورات بما لا يتضمن اللغة التغييرية للواقع ولا يعد غاية تشريعية. فالجمود على دائرة (الحفاظ) لا يتناسب مع غاية خلق الإنسان، في حين يفترض - منطقياً – أن يكون هناك اتساق بين المقاصد وغاية الخلق دون اختلاف. والتشريع الذي لا يستهدف تحقيق هذه الغاية ولا يستهدي بهديها هو عبث بلا معنى. وواضح ان الضرورات المطروحة في نظرية المقاصد من الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال؛ كلها لا تعبر عن غاية الخلق من الاشباع الروحي غير المنقطع كما سبق ان بينا. يضاف إلى تحفظنا من القيد الذي أورده الأصوليون حول الجهة المعنية بهذه المقاصد، إذ حصروها بالمسلمين، وكان الأوْلى اطلاقها على الإنسان بما هو إنسان.

إذاً فما ذكره الأصوليون من مقاصد هي ليست مقاصد جوهرية وإن سُلّم لهم بأنها من الشروط الضرورية لتحقيق المقاصد الحقيقية، لكن ليس بإطلاق!. فمثلاً إن من ضمن ما ذُكر من المقاصد (النسب)، رغم عدم علاقته بهذه المقاصد، فهو لا يحمل معنى مصلحياً قوياً مقارنة بغيره من الضرورات، فله بعض المعاني المصلحية على سبيل الحاجة، ومن ذلك توكيد الإنتساب الأبوي، والتمييز بين الأشخاص، لا سيما عندما تترادف الأسماء. كما أنه ليس من المسائل التعبدية، فحاله ليس بأولى من حاجيات رفع المشقة وتيسير أمور الحياة، فقد يكون لهذه الأخيرة من الأبعاد المصلحية والمقصدية ما تتفوق عليه.

هكذا فإن ما ذكره الأصوليون لا يتعدى المقاصد الشرطية، حيث هدفها تحقيق مقاصد حقيقية هي غاية التشريع الذي يستهدف سعادة الإنسان، ونطلق عليها المقاصد الغائية، وهي كالتالي:

المقاصد الغائية:

وهي تشتمل على مجموعة من القيم أبرزها ما يلي: التعبد والتعقل والتحرر والتخلق والتوحد والتكمل، ولكل منها ظاهر وباطن، وذلك كالتالي:

التعبد:

وهو من حيث الظاهر العمل بما أمر الله به من العبادات الظاهرة المعروفة، كالصلاة والصوم والحج وما إليها.

أما من حيث الباطن فهو توثيق الصلة للنفس بين العبد وربه، بكثرة الذكر في القلب على الدوام، مثلما أشار إليه المولى جل وعلا بقوله: ((واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة))[286]، وقوله أيضاً: ((ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم))[287].

التعقل:

[286] الاعراف/ 205.

[287] الحشر/ 19.

وظاهره الممارسة الاستكشافية في اكتساب العلم والمعرفة لفهم الظواهر الوجودية ومنها طبيعة الإنسان ومنشؤه ومصيره. إذ يمكن توظيف هذه الممارسة لصالح الإنسان بنحو من التثبت والتيقن قدر الامكان، وإلا فالعلم بالنظر والترجيح من غير هوى ولا تقليد. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات تشير إلى هذا المعنى من التعقل، يكفينا منها ذكراً قوله تعالى: ((ولا تقْفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كلٌّ اولئك كان عنه مسئولاً))[288].. ((ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علمٌ فلِمَ تحاجون فيما ليس لكم به علم))[289].. ((واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لَو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون))[290].. ((فبشر عبادِ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أُلو الألباب))[291].. ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت، وإلى السماء كيف رُفعت، وإلى الجبال كيف نُصبت، وإلى الأرض كيف سُطحت))[292].

أما باطن التعقل فهو الممارسة الاستكشافية المبنية على النظر الوجداني لمعرفة الحقائق ومعاينتها. وهي عملية تتأسس عليها ظاهرة التعقل الخارجي كأصل معرفي، لكنها تُكمل أيضاً ما يبدأ به هذا التعقل ولا تلغيه، بل تعمقه بالاحساس الباطني والمعاينة المباشرة للمعرفة الالهامية بنوع من التأمل والاستبطان. وبعضهم يشير إلى هذا المعنى مستشهداً بقوله تعالى: ((واتقوا الله ويعلمكم الله))[293].

التحرر:

وظاهره التجرد عن كل ما يعيق حركة الإنسان الكمالية في الحياة من الاستعباد والاستغلال والكسل والاتكال والخمول واتباع التقاليد والأعراف المنحرفة أو التي لا خير فيها، وما إلى ذلك.

أما باطنه فهو التجرد عن الأحوال النفسية السيئة التي تعمل على استعباد المرء واستنفاد طاقته وتضليله، كالأهواء المضلة والشهوات المميتة وحُجب التقليد المانعة من معرفة الحق والسلوك إليه. ولا يأتي هذا التجرد إلا بقطع الصلة عن هذه الأحوال عبر المجاهدة النفسية، وقد جاء في الأثر إن أعظم الجهاد جهاد النفس.

التخلق:

وظاهره العمل بمكارم الأخلاق من العدل والإحسان والرحمة والتسامح والتواضع والتودد وحسن التعامل مع الطبيعة وتسخير الأشياء وما إليها. وقد جاء في الحديث: ‹‹إنما الدين المعاملة››.

أما باطنه فهو العمل بما اصطلح عليه أهل الكشف والأحوال بالتخلية والتحلية. أي التخلي عن الطباع والصفات النفسية السيئة واحلال محلها ما يقابلها من حسن الطباع

---

[288] الاسراء/ 36.
[289] آل عمران/ 66.
[290] البقرة/ 170.
[291] الزمر/ 17-18.
[292] الغاشية/ 17-20.
[293] البقرة/ 282.

وطيب الصفات. وهو ما يشار إليه بالتخلق بأخلاق الله مثلما جاء في الحديث، واليه إشارة بعض تفاسير الآية: ((ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها))[294].

التوحد:

وظاهره السعي نحو اقامة ما أمكن من رابطة الأخوة وتعميق العلاقات بين أفراد المجتمع البشري، عبر التعاون والتآلف لما فيه خير وصلاح الجميع. وقد جاء في حده الأدنى ما أشار إليه قوله تعالى: ((يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله اتقاكم))[295]. أما في حده الأعلى فقد جاء قوله تعالى: ((واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا..))[296]، ويشار إليه في بعض تفاسير الآية: ((ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، الا من رحم ربك، ولذلك خلقهم))[297].

أما باطنه فهو جعل مصادر الاحساس والشعور والارادة قائمة على ميزان موحد من غير تضارب ولا تناقض. وإليه الإشارة بما جاء عن الإمام علي في (نهج البلاغة): ‹‹يا بني اجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحب لنفسك، واكره له ما تكره لها، ولا تظلم كما لا تحب أن تظلم، وأحسن كما تحب أن يحسن إليك. واستقبح من نفسك ما تستقبح من غيرك، وأرض من الناس بما ترضاه لهم من نفسك››[298]. ومثل ذلك الإشارة بقوله تعالى: ((ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه))[299].

وتجدر الإشارة إلى أن أغلب المذاهب الإسلامية ظلت ـ وللأسف ـ تعمل طوال تاريخها على خلاف هذا المقصد بالفرقة ونفي الإعتراف بشرعية الآخر، توسعة وتضييقاً، سواء في عقائده أو عباداته الخاصة، متجاهلة أنها مذاهب إجتهادية على حد سواء. هذا من حيث الظاهر، أما من حيث الباطن فقلّ ما تجد فيها من يعمل بميزان التوحيد لمصادر الاحساس والشعور والارادة؛ بجعل حالها موضع الإنصاف مقارنة بما عليه الآخر.

التكمل:

وظاهره إكمال جميع ظواهر الأحوال السابقة، أما باطنه فإكمال بواطنها من غير حد ولا انقطاع. فمصدر التكمل هو اشباع الباطن وتحريكه، ومنه تنبعث حركة إكمال الظاهر. واليه الإشارة بقوله تعالى: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))[300]. ومنه يعلم ان الحركة باتجاه الكمال غير منتهية، واليه يشار في بعض تفاسير الآية: ((يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه))[301].

***

يتبين مما سبق النقاط الثلاث التالية:

---

294 الاعراف/ 180.
295 الحجرات/ 13.
296 آل عمران/ 103.
297 هود/ 118-119.
298 نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص45.
299 الاحزاب/ 4.
300 الرعد/ 11.
301 الانشقاق/ 6.

1 ـ تعتبر علاقة الباطن العلاقة الهامة في كل ما مرّ علينا من الأحوال السابقة، وذلك لما لها من تأثير على حركة الظاهر. فمع أن للحركة الأخيرة دورها المقابل في التأثير؛ لكن يظل العامل الحاسم في الحركة عائداً للباطن. وتنطبق هذه الحقيقة على جميع تلك الأحوال بما فيها حال التعقل، فلولا التعقل الباطني لمصادر المعرفة الأولية لما أمكن تشكيل سائر المعارف المناطة بالتعقل الخارجي، كذلك فهو يكمل ما يبدأ به هذا الأخير، على ما أشرنا إليه آنفاً.

2 ـ إن العلاقة بين الأحوال السابقة هي علاقة توظيف وتأثير متبادل، فبعضها يوظف البعض الآخر ويؤثر عليه بفعل الحركة الباطنية.

3 ـ إنه بفعل تلك الأحوال تكون حركة الإنسان حركة تكاملية غير متناهية؛ باعتبارها تتجه نحو المطلق أو الكمال.

2 ـ المقاصد بين حق الله وحق الإنسان

مثلما رجح الأصوليون رتب المقاصد بعضها على بعض، معتبرين الضرورات أهمها جميعاً؛ فإنهم فعلوا الشيء ذاته مع أصناف الضرورات، فقدموا الدين على ما سواه، ثم أتْبعوه بالنفس فالعقل وهكذا. ومع ان تقديم الدين على النفس لا يعد قضية محسومة لدى كافة الأصوليين، فبعضهم يرى العكس هو الصحيح[302]، إلا أن أغلب العلماء ذهبوا إلى تفضيل الأول على الثاني ومن ثم على سائر المصالح الأخرى قاطبة، مستدلين على ذلك بالجهاد، حيث يضحى بالنفوس من أجل حماية الدين وحفظه[303]. فالجهاد واجب وحق لله ليس للإنسان فيه من خيرة، لا سيما وأنه عبادة يلزم عندها تحقق نية القربة، على ما فيه من مصلحة فائقة للمجتمع.

وتستند عملية ترجيح الدين على غيره من المصالح لدى الأصوليون إلى نظرية ‹‹حق الله›› المطلق في قبال ما يُسمى بـ ‹‹حق العبد›› مجازاً، إذ لا حق له عندهم في واقع الأمر. فهم يفرقون شكلياً بين الحقين تبعاً لمسألة جواز الاختيار للعبد وعدمه. فبخصوص حق الله نجد حالتين كما يلي:

1 ـ التعبدات الدينية التي هي من حق الله تعالى لعدم جواز اختيار العبد فيها بسبب عدم معقولية المعنى. إذ المعنى – هنا ـ موقوف الاعتبار لا يجوز تجاوزه أو اجراء القياس عليه.

2 ـ المصالح البشرية كما حددها الله تعالى في إلزام الناس على الامتثال لها من غير خيرة لهم في ذلك.

فسواء التعبدات أو المصالح البشرية التي لا خيرة للناس فيها؛ كلها تعد بنظر الأصوليين راجعة إلى حق الله.

أما حق العبد فينحصر في المصالح التي أُجيز له فيها الاختيار فحسب. فمثلاً إن ديون الأفراد بعضهم لبعض تعد من حقوق العباد، إذ يجوز لهم اسقاطها والتنازل عنها، بينما

---

[302] حاشية الموافقات، ج2، ص10.

[303] الموافقات، ج2، ص299.

الجهاد وعقود الربا والغرر هي من حقوق الله ولا اختيار للعباد فيها رغم أنها تتعلق بمصالحهم العامة.

على هذا يصبح تعريف حق الله ـ كما يذكر الشاطبي ـ بأنه عبارة عن كل ‹‹ما فُهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول››. أما حق العبد فهو ‹‹ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا››[304].

على أن عيب التقسيم الآنف الذكر ليس بما تضمّنه من فصل بين ما يعود إلى أمر الله وما يعود إلى اختيار البشر، وانما إلى المبررات التي غلفته. فالجمع بين التعبدات والحقوق البشرية التي لا خيرة للناس فيها ضمن دائرة حق الله؛ وإن كان صحيحاً بحسب موجبات التقسيم ومبرراته، الا أن خطأه يكمن في شكلية التقسيم، وذلك لنكرانه حقوق البشر في المصالح، سواء كان لهم في ذلك خيرة أو بلا خيرة، مما يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين كما أدلى بها الأشاعرة تبعاً لمنطق (حق الملكية)، إذ لا اعتبار للمصلحة الا بما جعلها الله مصلحة؛ وفقاً لما يملكه من الحق المطلق. الأمر الذي يتساوى فيه التعبد مع المصالح البشرية بلا أدنى فرق، فكلاهما يصبحان من التعبدات المقررة من قبل الله وحقه المطلق، وبه ينتفي التقسيم أساساً، إذ لا يكون أحدهما قسيماً للآخر، بل قسماً له وفرعاً عليه. وقد أكد الشاطبي هذا التصور، إذ أدرك أن الحقين المفترضين في التقسيم هما عبارة عن حق واحد، هو حق الله ‹‹لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له باثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الاصل.. فأما ما هو لله صرفاً فلا مقال فيه للعبد، وأما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار››[305].

هكذا طبقاً لهذا النظر تكون المصالح الإنسانية مجرد تعبدات لا دخل للعقل فيها ولا حكم، بل المصلحة مصلحة بفعل اعتبار الشارع لا غير؛ على ما أشار إلى ذلك الشاطبي بنفسه[306].

من هنا كان لا بد من دفع هذا الإشكال كما ورد لدى النظرية السابقة التي تسقط العقل من الاعتبار وتتنكر للحقوق الإنسانية لتردها إلى حقوق إلهية صرفة، وذلك بأنْ نميز بين الحقين الإلهي والإنساني، لا بحسب مبدأ الاختيار كما في الطريقة السابقة، وانما بحسب ما يناسب كل منهما من المرتبة الوجودية. فالحق الإلهي لا يتعدى التعبد الذي طالبنا به الباري تعالى لما منّ علينا من النعم الوافرة. أما الحق الإنساني فينحصر في الطلب الذي يحقق فيه البشر مصالحهم الحقيقية المدركة بالعقل والمعنى، سواء كان مصدر إدراكها الشرع أو العقل أو الواقع. فالتقابل بين الحقين هو تقابل بين تجلي الأثر الحياتي الدنيوي بمعناه الايجابي من جلب المصالح المعتبرة ودرء المفاسد وتقويم الحياة الإنسانية ـ الفردية منها والاجتماعية ـ تقويماً صالحاً وسليماً، وبين ظهور الأثر الغيبي الأخروي وحق الطاعة من حيث أنه حق لله باعتباره الإله الخالق المنعم.

لكن يلاحظ حول ما سبق النقاط الأربع التالية:

---

[304] انظر: الموافقات، ج2، ص318-319. كذلك: ابن الحسين المكي: تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص157. وعلم أصول الفقه، ص210 وما بعدها. ومحمد جواد مغنية: حق الله وحق العبد، رسالة الإسلام، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، 1411هـ-1991م، ج8، ص353-355.

[305] الموافقات، ج2، ص377-378.

[306] المصدر، ج2، ص315.

1 ـ إن المقصود بحق الله هو ذاته حق طاعته وعبادته كما شاء ان يختار من غير حق للسؤال والاستشكال: ((ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون))[307]. أما ما يُقصد بحق العبد فهو نفس تحقيق مصالحه وتسديد حاجاته بما يناسب وجوده التكويني. وبالتالي فالتقابل بين ما يسمى بحق الله وحق الإنسان هو ذاته التقابل المعبر عنه بحق الطاعة والمصلحة. ونقصد بالمصلحة هنا مصلحته في الدنيا، لأن مصلحة الآخرة مقررة وثابتة بفعل الامتثال بالحقين. وبعبارة أخرى، إنه إذا كانت مصلحة الدنيا قسيمة لحق الطاعة كما عرفنا، فإن الحال مع مصلحة الآخرة شيء مختلف، فهي نتاج الإمتثال لكلا القسمين؛ حق الطاعة والمصلحة الدنيوية.

2 ـ إن اعتبار المصلحة حقاً عائداً للإنسان؛ لا يعني ان مطلق المصالح التي يتنعم بها هي من حقه في قبال حق الله، فأغلب المصالح الإنسانية هي نِعم تكميلية شاء الله تعالى أن يمنّ بها على الإنسان. لكن لما كانت فائدتها تعود عليه فقد اعتبرناها من حقه بنحو من المجاز تمييزاً لما هو عائد لله تعالى وحده، وهو التعبد أو حق الطاعة.

3 ـ إن التقسيم الآنف الذكر منهجي ونسبي، فقد يتضمن الحكم الواحد جوانب تعود إلى حق الطاعة، وجوانب أخرى تعود إلى المصلحة. وقد يطغى حق الطاعة على المصلحة أو العكس، تبعاً للاعتبارات النسبية، وأكبر شاهد على ذلك الصلاة، فهي عبادة وحق لله، رغم أنها تحقق – في الوقت ذاته – الكثير من المصالح المعتبرة لحياة الإنسان؛ مثل اصلاحها للمجتمع بنهيها عن الفحشاء والمنكر، كما في قوله تعالى: ((ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر))[308]، وورد في الحديث قول النبي (ص): ‹‹من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعداً››. الأمر الذي يجعل من الصلاة ليست عبادة صرفة، وإنما وسيلة أيضاً لتحقيق المصالح التي يتطلع لها الإنسان. والحال ذاته ينطبق على العبادات الأخرى مثل الزكاة والجهاد والحج والصيام، رغم ان بعضها يتجلى فيه الجانب المصلحي ويطغى عليه مقارنة بالتعبد، كالزكاة والجهاد.

وعليه فالعلاقة بين الحقين ليست علاقة تنافر وتضاد، طالما كان بينهما تداخل نسبي. فمصلحة الإنسان هي أيضاً من الحقوق التي يريدها الله تعالى ويأمر بها، وهي من هذه الناحية تدخل ضمن اعتبار حق الطاعة، وإن كانت في حد ذاتها مطلباً إنسانياً. وكذا حول حق الطاعة الذي تتحقق به فائدة تقويم الإنسان وصلاحه في الدنيا. الأمر الذي يجعل للأحكام الشرعية وجهين، أحدهما عبادي والآخر حضاري. فحيث أنها دالة على أمر الله ومولويته ووجوب طاعته والإمتثال لأوامره فإنها من هذه الحيثية عبادية. لكن حيث ان غرضها مصلحة الإنسان وتسديد حاجاته وكمالاته لذا تتصف بالحضارية.

والملاحظ ان النصوص الإسلامية تارة تؤكد على الحيثية الأولى، وأخرى على الثانية، وثالثة تجمع بين الحيثيتين. ففي قول المولى عز وجل: ((إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه))[309]؛ دلالة على الحيثية الأولى. أما في قوله تعالى: ((من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة))[310]؛ فدلالة على الحيثية الثانية. بينما في قوله تعالى: ((شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى

---

[307] الانبياء/ 23.
[308] العنكبوت/ 45.
[309] يوسف/ 40.
[310] النحل/ 97.

وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه))[311]، وقوله: ((فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً))[312]؛ نجد الدلالة على الجمع بين الحيثيتين الآنفتي الذكر.

4 ـ من الناحية المعرفية إن التقسيم السابق يعكس صورة الاختلاف المنهجي لفهم الإشكاليات الدينية، فقد تصاغ المعرفة بنسغ نازل من أعلى إلى أسفل، أو العكس. والفارق بين المنهجين هو أن الأول يعول على النص في فهمه للواقع وحلّه للإشكاليات الدينية. في حين ينطلق الثاني من الواقع لفهم النص وحل تلك الإشكاليات. وتعتمد النظرية التقليدية على النهج الاول؛ بجعل النص هو المحدد المطلق لمجالات حقوق الله والعباد تبعاً لمبدأ جواز الاختيار وعدمه القاضي بالنهج النزولي من النص إلى الواقع، أو تنزيل النص على الواقع فهماً وتطبيقاً، مما يتسق مع نظرية الأشاعرة في التحسين والتقبيح كما عرفنا. بينما في التقسيم الذي اخترناه يكون الواقع هو الذي يطلعنا على مصالح الإنسان بغض النظر عن إشارات النص، وبالتالي فهو ركن أساس في المنهجة، ففي الأصل أن انطلاق الحركة الإدراكية هي من تحت إلى فوق، أو من الواقع إلى النص. مع ما يلاحظ ان حالات الصعود والنزول كلاهما ضروري دون ان يُتخذ من ذلك قالب مذهبي جامد، لكن الحسم الأساس إنما يعود إلى طبيعة ما يراه كل من المنهجين المتعاكسين. وهما في الحقيقة يفضيان إلى نتائج متخالفة.

ولو غضضنا الطرف عن الحسم لأي من المنهجين وما يفضيان إليه من نتائج متغايرة؛ نلاحظ أننا إزاء عمليتين إحداهما تكمل الأخرى، فهما يعبّران عن مفهومين يمكن اختزالهما بهاتين المقولتين: ‹‹تديين الواقع›› و‹‹توقيع الدين››. حيث يراد بالأولى اضفاء صبغة الدين على الواقع، أو انزال طبق الغيب على عالم الشهادة. أما الثانية فهي على العكس، إذ تعني اضفاء صبغة الواقع على الدين، وذلك بتصعيد لوح عالم الشهادة إلى فوق وجعل الواقع يتحول إلى نوع من الديانة؛ فينشأ لدينا ما نصطلح عليه ‹‹ديانة الواقع››. والعمليتان مطلوبتان، فهدف الأولى جعل الدين واقعاً، في حين إن هدف الثانية هو جعل الواقع ديناً، والمصالحة بينهما لا تتم الا عبر جدل التنزيل والتصعيد.. أي تنزيل طبق الغيب والدين من جهة، وتصعيد لوح عالم الشهادة والواقع من جهة أخرى.

عود على بدء

على ضوء ما سبق يمكن تقسيم مقاصد الشريعة إلى نوعين يتعاكسان منهجاً، لكنهما يؤطران السلوك التكليفي للإنسان بتمامه؛ أحدهما مقاصد الطاعة المعبر عنها بحق الله، والآخر مقاصد المصلحة المعبر عنها بحق العبد أو الإنسان. وتبعاً لما سلف ينبغي أن يتخذ منهج حق الله السلوك النزولي من النص إلى الواقع، إذ لا يدرك هذا الحق الا بوحي من النص. في حين يتخذ المنهج الآخر ـ وهو منهج المصلحة ـ السلوك المعاكس بالصعود من الواقع إلى النص، إذ يراعي دراسة الواقع ويقرر على ضوئها ما يتفق وحاجة الإنسان. وقد دلّ الذكر الحكيم باشارات إلى كلا النوعين من المقاصد، ومن ذلك دلالة آيتين هامتين تكشفان عن بعض ما يتضمنه النوعان. فقد جاء في إحداهما قوله تعالى: ((وما خلقت الجن

---

[311] الشورى/ 13.

[312] الكهف/ 11.

والانس الا ليعبدون))، وكذا ما ورد عن النبي (ص) قوله: ‹‹حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً››[313]. وبه يعلم ان الله تعالى استهدف حق الطاعة كمقصد من مقاصد الشرع والخلق معاً. أما في الآية الأخرى فقد جاء قوله تعالى: ((لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط))[314]، ويسنده ما ورد عن النبي (ص) قوله: ‹‹إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق››، وقوله أيضاً ‹‹إنما الدين المعاملة››. ويعلم من ذلك ان المصالح الحقوقية هي من المقاصد الأساسية التي نصّت عليها الشريعة وراعتها بالاعتبار. وبالتالي فإن حق الطاعة والمصلحة يعتبران مقصدين أساسيين نصّت عليهما الشريعة بالاقرار والتوكيد.

على ان العلاقة بين المقصدين هي علاقة تكاملية لا يستغني فيها الواحد عن الآخر، لا كما كرسته نظرية الأشاعرة في رد المصلحة إلى حق الطاعة، ولا كما آلت إليه نظريات الغربيين بنفي الحق الأخير ونكرانه. إذ لا يتسق إلغاء المصلحة مع ما عليه مجريات أمور الحياة وسنن الوجود، كما إن قطع الصلة عن حق الطاعة يجعل الحياة عبئاً ثقيلاً، لكونه يفضي إلى الانقطاع عن عالم الغيب وامداداته الروحية، مما يشكل خطورة على مصالح الإنسان - وهو الحبل الآخر من المقاصد - وما يترتب عليه من حرمان تحقيق الاشباع للمقاصد الغائية السالفة الذكر. لهذا نجد الأحكام الشرعية تجامع وتداخل بين المقصدين، إذا ما استثنينا عدداً قليلاً من الأحكام التعبدية المحضة التي لا يدرك معنى المصلحة فيها كلياً.

ومع أن المقصدين أحدهما يكمل الآخر، الا انهما قد يتزاحمان عند مورد الامتثال للأحكام، فيكون أحدهما معارضاً للآخر. الأمر الذي يتطلب الإجابة عن السؤال حول أيهما أرجح عند التعارض في النظر الشرعي، فهل أن واضع التشريع رجح كفة الحق الإلهي على الإنساني، أم العكس هو الصحيح؟ وهل أن الشريعة قدمت البعد العبادي على الحضاري، أم أنها قدمت الأخير على الأول؟

مع أن من الصحيح في الوقت نفسه أن يقال بأن التعارض المذكور هو في حد ذاته يعبر عن تعارض أفراد البعد الواحد، سواء كان عبادياً أو حضارياً، طالما ان كل حكم ينطوي على التداخل والجمع بين البعدين. فلو تعارض الحكمان لنشأ التزاحم والمعارضة بين أفراد البعد الواحد فضلاً عن البعدين. مع هذا فإن الغالب من البعدين في أحد الحكمين المتزاحمين هو غير الآخر، لذا يظل السؤال وارداً حول أيهما نأخذ وأيهما ندع؟

وبدون شك إن الإجابة المبدئية عن السؤال المطروح لا تتحدد الا بمعرفة أي منهما أهم من الآخر؟ لذا يصح ان ينقلب السؤال المذكور إلى صيغة أخرى مباشرة كالتالي:

هل خُلق الإنسان لأجل العبادة بتوفية حق الطاعة، أو شُرعت العبادة لأجل الإنسان؟ وهل البشر في خدمة الوحي، أم العكس هو الصحيح؟ فهنا نلحظ ان العلاقة بينهما تحولت إلى رابطة الوسيلة بالغاية، ولما كانت الغاية أهم من الوسيلة؛ لذا أنها تتقدم عليها عند تزاحم التعارضات، وطبقاً للقاعدة الأصولية فإنه ‹‹يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد››[315].

لكن مَن منهما الغاية ومَن الوسيلة، لا سيما أنهما يندكان ببعضهما في أغلب الأحكام؟ للإجابة على ذلك لا بد من مراعاة النقاط التالية:

---

[313] تهذيب الفروق، ج1، ص157

[314] الحديد/ 25.

[315] السيوطي: الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار احياء الكتب العربية، ص175.

1 ـ يلاحظ ان أغلب الأحكام تصطبغ بالصبغة الحضارية، فيما تنحسر الأحكام العبادية بعدد قليل. فمن ذلك حرمة الاعتداء والكذب والغيبة والنفاق والحاق الضرر بالنفس والآخرين، ومكافحة الظلم وبسط العدل وفرض الزكاة وقمع الاجرام والقصاص وشرط العدل في الحاكم والقاضي والشهادة وسد الذرائع إلى الفساد وضمان الضرر الملحق بالغير وحماية الحقوق ووجوب التراضي في العقود ومسؤولية الإنسان على فعله وتحريم الربا والقمار وبيع الغرر... الخ. وقد جعل الفقهاء ـ بهذا الصدد ـ جملة من النصوص الشرعية المنقولة أو المروية كقواعد فقهية ثابتة، منها: (انما الأعمال بالنيات).. (على اليد ما أخذت حتى تؤديه).. (الولد للفراش).. (ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه).. (المسلمون على شروطهم).. (القاتل لا يرث).. (لا يقضي القاضي وهو غضبان).. (لا ضرر ولا ضرار).. وغير ذلك مما يدخل في سلامة أمر العباد وتحقيق مصالحهم. يضاف إليه وجود قواعد فقهية أخرى استخلصها الفقهاء من وحي الشريعة والتي منها قاعدة: العادة محكّمة، دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، المشقة توجب التخفيف، دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب، الشرط خلاف ما يقتضيه العقد مبطل له، الأمور بمقاصدها والتي يتفرع عنها قاعدة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني... الخ [316].

2 ـ كما يلاحظ ان أغلب المقاصد العامة للشريعة هي مقاصد حضارية، بما في ذلك المقاصد الضرورية والغائية. فباستثناء التعبد تجد سائر المقاصد الأخرى كلها تتضمن عنوان المصلحة. وهي بحسب المنهجة التي وضعناها ـ سابقاً ـ لا تدخل ضمن دائرة مقصد حق الطاعة.

3 ـ ليكن في معلومنا ان الجانب العبادي من الدين يرتهن فعله بشروط حضارية أو مصلحية؛ لولاها ما صحّ التعبد ولا قام. فالصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات – مثلاً ـ تسقط أو تخفف عندما لا تكون هناك استطاعة أو يحصل منها الحرج والعسر الشديد. الأمر الذي يجعل من تلك الشروط مقدمة وحاكمة على غيرها من التعبديات، كما يشار إلى ذلك بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) الحاكمة على سائر الأحكام الأخرى. أي أن الضرر لا يجتمع مع العمل بالعبادة فترجح مصلحة دفعه عن الأحكام، وقد جاء في قوله تعالى: ((وما جعل عليكم في الدين من حرج))[317]، واشتهر على الألسن مقولة ‹‹مراعاة الأبدان خير من مراعاة الأديان››[318]. وإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن توصلنا إليه من شرعية تقديم المصلحة على سائر الأحكام المعارضة كما نبّه عليه الطوفي؛ فلن يبقى شك في اعتبار المصلحة هي الغاية والأهم من حيث النظر الشرعي مقارنة بحق الطاعة[319].

4 ـ لكن قد يقال إن حق الطاعة مرجح على المصلحة بدلالة ان الشرع أجاز ان يغفر للعبد كل ذنب كما في قوله تعالى: ((قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من

---

316 الموافقات، ج2، ص305-306. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص163-165، وج2، ص960 وما بعدها. ونضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ص74 و115 وما بعدها.

317 الحج/ 78.

318 حق الله وحق العبد، مصدر سابق، ص354

319 يؤيد هذا المعنى بعض ما روي عن النبي (ص)، منها قوله: ‹‹هل أدلكم على أفضل من درجة الصلاة والصوم؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: اصلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين›› (ابو عيسى الترمذي: سنن الترمذي، المعجم الفقهي الالكتروني، ج4، ص73).

رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً))[320]، واستثنى من ذلك الشرك كما في قوله تعالى: ((إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء))[321]. بمعنى أنه ألزم العبد بالإيمان بالتوحيد إلزاماً يفوق غيره من الواجبات والمصالح.

والجواب هو ان الإيمان بالتوحيد لا يدخل ضمن دائرة حق الطاعة، ذلك لأن هذا الحق ليس له من مبرر إلا الإيمان بالتوحيد ذاته، لذا فلو دخل الأول في الثاني لحصل الدور. يضاف إلى ان من غير المعقول أن تتعارض المصلحة مع الإيمان بالتوحيد لينشأ من ذلك الترجيح. ناهيك عن ان هذا الإيمان هو من العوامل الهامة التي تساهم في تحقيق مصالح الإنسان؛ كتحريره وتخليقه وتوحيده وتعقيله وتكميله[322]. فضلاً عن ان النظر إلى الآيات التي تتوعد مرتكبي جرائم القتل والفساد في الأرض مما لها علاقة مباشرة بمصلحة الإنسان لا تقل صرامة عما توعدت به الآية السالفة عن الشرك.

هكذا نخلص إلى ان المصلحة تعتبر من زاوية نظر الشرع أهم وأرجح من حق الطاعة. وهي نتيجة تخالف ما استقرت عليه الطريقة البيانية، ما جعلها لا تبدي اهتماماً بدراسة الواقع ومعالجة حاجاته ومتطلباته. فليست هناك اشكالية صريحة للواقع في الفقه وأصوله، بل إن الأمر يغيب حتى عن علم الكلام الذي نعلم مدى تأثيره على الدراسات الفقهية والأصولية. إذ لم يتجاوز اهتمام العلماء في الغالب حدود منهج حق الطاعة، وهو ما يفسره استغراقهم العميق في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عليها من إجتهادات لا علاقة لها بمساهمة الواقع؛ الا عند الضرورة وضغط الحاجة.

هذا هو مسلك الفقهاء في دفاعهم عن الصور الحرفية للنص. وكذا هو حال التفكير السلفي طبقاً لمقولة ‹‹إنما أُمرنا أن نأخذ العلم من فوق››، ومثلها مقالة الأشاعرة الخاصة بالحسن والقبح الشرعيين التي عززت القطيعة مع الواقع، بل الحال ينطبق حتى على الدوائر الأخرى التي عولت على القاعدة العقلية للحسن والقبح، إذ لم تستثمر ذلك في الكشف عن الأبعاد الواقعية للحاجات الإنسانية، بل وظفتها للأغراض الكلامية المعنية باثبات التكليف ووجود الله وصفاته وما إليها. أما في الفقه فتكاد تكون هذه القاعدة معطلة مقارنة بعمليات الاستثمار اللفظي الموغلة في النص. وهو أمر يكشف عن تعارض الطريقة البيانية مع ما استهدفته الشريعة من مراعاة المصلحة وتحقيق مقاصدها وغاياتها.

تقسيمات أخرى للمقاصد

مثلما سبق أن قسمنا المقاصد إلى نوعين يؤطران سلوك التكليف الإنساني، هما مقاصد حق الطاعة والمصلحة، فمن الممكن كذلك اجراء تقسيمات أخرى عليها، فتقسم مثلاً إلى

---

[320] الزمر/53.

[321] النساء/48 و116.

[322] ربط بعض المفكرين الغربيين بين الشرك والتخلف الذي ساد زمناً طويلاً دون استغلال الطبيعة علمياً؛ مما جعل طريقة القضاء على الشرك منطقية بهذا الاعتبار. فقد قال المؤرخ ارنولد توينبي بأن طاقات الطبيعة رغم أنها كانت موجودة دائماً على سطح الأرض، الا أنه لم يتم تسخيرها إلا في الفترة الأخيرة. وهو يعد عقيدة الشرك - التي سادت زمناً طويلاً - عقبة كبرى وقفت أمام تسخير هذه الطاقات وحولتها إلى آلهة، حيث كان المشركون يقدسونها ويعبدونها بدلاً من تسخيرها. أما عقيدة التوحيد فهي التي جعلت الإنسان ينظر إلى الطاقات المذكورة بأنها مخلوقات مثله ومن ثم بدأ يفكر في تسخيرها (عن: وحيد الدين خان: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، ضمن القسم الثامن من كتاب: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1404هـ-1984م، ص301).

مقاصد وسيلية وأخرى غائية وثالثة شرطية ضرورية، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما يكون بينها من حدود نسبية. إذ تمثل الأولى من جانب غاية لبعض الأحكام، لكنها تعتبر من جانب ثانٍ وسيلة لغاية أخرى، وهذه الأخيرة قد تكون بدورها شرطاً ضرورياً لتحقق غرض ثالث يتمثل في ما سبق ان أطلقنا عليه المقاصد الغائية التي هي غاية التشريع قاطبة. فالقصد من أحكام الحدود - مثلاً - هو الردع، وهذا الغرض ليس في حد ذاته مقصداً غائياً، بل وسيلة لتحقيق مقصد آخر يشكل الغاية من الحدود، وهو حماية المجتمع وسلامته. لكن هذا الأخير بدوره يعتبر شرطاً ضرورياً لغاية أخرى بدونه يختل تحقيقها، وهي المسماة المقاصد الغائية.

ومن التقسيمات الأخرى للمقاصد هو أنها إما أن تكون خاصة أو عامة. فالأولى تختص بعدد محدود من الأبواب والأحكام بخلاف الثانية التي تتشعب لتطل على عدد كبير منها، كالعدل الذي هو من المقاصد الحقوقية. لذلك تندرج المقاصد الخاصة ضمن مقاصد الوسيلة لتحقيق الأغراض العامة. فمثلاً إن القصد من وجوب الضعفية في شهادة المرأة مقارنة بالرجل هو التثبت من الشهادة، وهو مقصد خاص غرضه تحقيق المقصد العام المتمثل في الحكم بالعدل.

بين الفهم المقصدي والتعبدي للدين

يمكن للفكر الديني أن يجعل من نظرية الاستخلاف قاعدته للتحرك تبعاً للمقاصد، فهي جامعة لأصلين هامين على مستوى الاعتقاد والسلوك، هما الايمان بالله الواحد والعمل الصالح. فهي نظرية تستقطب عدداً من القضايا، هدفها بناء (الإنسان الصالح) وفقاً لمنظومة القيم. فلو رجعنا إلى النص الديني، كما في القرآن الكريم، نجد أنه يستهدف هذين الأصلين دون قيد أو شرط، وبالتالي فإنه يستهدف بناء ذلك الإنسان، كما يدل عليه ما لا يحصى من التعاليم الدينية. فغرض وجود هذه التعاليم واضح، وهو العمل على جعل الإنسان صالحاً، سواء مع نفسه أو مع غيره من افراد المجتمع، وسواء مع الطبيعة أو مع الله تعالى.

ولا يتعلق مفهوم (الإنسان الصالح) هنا بالجانب الفردي للإنسان، كما لا يتعلق بالمجتمع ككل، لا سيما أن الصورة الأخيرة لا تخلو من طوباوية من الصعب تحقيقها، ويبقى أن يتعلق المفهوم بالإمكانات الواقعية لعدد كبير من الأفراد والشرائح الاجتماعية التي تتقبل التغيير تبعاً لهذا المنطق الإنساني، كما لها القدرة على التأثير الايجابي وسط المجتمع استناداً إلى ما تحمله من قوة في المنطق والقيم. وأبرز مقومات هذا الإنسان هو أنها لا تميز بين عرق وعرق، ولا بين مذهب وآخر، ولا دين وآخر، ولا بين مسلم وغيره، إلا بقدر ما يمتلك من عناصر ومقومات الصلاح، فهي نزعة إنسانية عامة تستهدي بقوله جلّ وعلا: ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم))[323].

وعلى الصعيد النظري تختلف أبعاد هذا التصور عن تصور الحضارة الغربية، حيث تطالب الأخيرة بأن يكون الإنسان حراً دون قيود ما لم يمس حريات الآخرين، وليس الأمر هكذا في التصور الديني الذي يطالب الإنسان ان يكون صالحاً، وان الحرية - ضمن حدود -

[323] الحجرات/ 13.

لا تعد غاية في هذا الصدد، بل وسيلة حقة دونها يعجز الإنسان عن تحقيق مبتغاه من الصلاح المنشود.

كما يختلف التصور السابق عن الفهم التعبدي الذي يضفي على الوسائل والآليات الدينية صفة التعبد، فيرى العمل بالدين هو ذاته العمل بما هو جاهز من الآليات والوسائل الدينية بكل ما تتضمنه من تشريعات جزئية. وبالتالي وفقاً للتصور الأخير لا يمكن فصل الدين عن آليات النُظم الاجتماعية المستنبطة من الأصول الدينية ومفاهيمها، وعلى رأسها آليات النُظم السياسية والاقتصادية والقانونية، والتي يكون غرضها تطبيق تلك الجاهزية من التشريعات.

وبحسب الفهم التعبدي للدين هناك مسألتان، إحداهما الآليات كوسائل، والأخرى الجاهزية من التشريعات الجزئية التي تلعب - في الغالب - دور الغاية لتلك الوسائل، والتي تمثل لديه عين الدين ذاته. ومنه يفهم قول الإمام الغزالي: «الملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[324].

وكلا المسألتين معرضتان للنقد الذاتي. فاذا بدأنا بالغاية، فإن مفادها اعتبار الدين هو عين الجاهزية من التشريعات التي يراد تطبيقها عبر تلك الوسائل أو الآليات. فالدين هو الشريعة، والشريعة هي الدين. ومن الممكن ان تأخذ المسألة بعداً آخر، وهو اعتبار تطبيق تلك الجاهزية عين العدل، فكل ما يطرح خلاف تلك الجاهزية ليس من العدل ولا من الدين في شيء. فالشريعة هي العدل، والعدل هو الشريعة. وقد يعني هذا ان من غير الممكن الارتكاز على الوجدانيات العقلية لتقرير ما هو عدل وانصاف، تأثراً بالموقف الأشعري. وبالتالي لا توجد مراعاة لما يمكن ان تفضي إليه النتائج من تطبيق تلك الجاهزية من التشريعات، وما قد تفضي إليه الأمور خلاف الهدف المنشود، وهو بناء الإنسان الصالح. بل نحن على ثقة بأن التطبيق لا بد من أن يسفر عن نتائج هي خلاف العدل ومقاصد الدين، باعتبارهما ليسا لازمين عن تلك المفاصل الشرعية بالضرورة، بل الأمر يتوقف على طبيعة الواقع والظروف، وحيث ان هذين الأخيرين في حالة تغير مستمر؛ لذا فمن المحال أن تناسب تلك المفاصل طبيعة العدل والمقاصد على الدوام. فقد جاءت المفاصل الشرعية وفق ما كان عليه الواقع من أحوال، وبالتالي لا يعقل أن تكون ثابتة كثبات المقاصد، فهي ذات طبيعة اجرائية جزئية قد تتفق مع المقاصد أحياناً، وقد تتضارب معها أحياناً أخرى، وكل ذلك يعتمد على طبيعة الواقع وتغيراته غير المتناهية.

إذاً لا يمكن للفهم السابق أن يقيم الدين من دون ان يعرّضه للتشويه والإلغاء. فإما أن يعبّر الدين عن مقاصده بغض النظر عن طبيعة ما تكون عليه التشريعات، أو يعبّر عن جاهزية التشريعات فحسب، أي دون أخذ اعتبار ما عليه المقاصد ذاتها، ومن المحال واقعاً ان يكون الدين جامعاً بين المقاصد وجاهزية التشريعات أو ثباتها، فالاهتمام بأحدهما يلغي

---

[324] الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص17. ومن الجدير بالذكر ان هذا النص وما على شاكلته يُنسب إلى ملك الفرس الساسانيين اردشير خلال القرن الثالث بعد الميلاد، وقد اعتبر أحد المفكرين أنه رغم ما رددته أدبيات الفكر الإسلامي لهذا النص فإن الفكرة المنتزعة عنه فُهمت خلاف ما أراده لها واضع النص (اردشير). وعلى العموم يعتقد هذا المفكر بانه ليس لفكرة ذلك النص وما على شاكلته أصل ديني، بل مردها إلى اردشير الفارسي (محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي، ج٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 2001م، ص155). مع ان العلاقة التي تربط الملك بالدين هي علاقة مبررة عقلياً، سواء فهمنا الدين بمعناه التعبدي كما هو سائد، أو فهمناه بالمعنى المقصدي كما ندعو إليه، وقد كانت السيرة منذ عهد النبي والخلفاء الراشدين قائمة على أحد هذين الفهمين، وتبعاً للفهم التعبدي فإن تلك السيرة قد جرت بحسب المعنى الذي يبدو من نص اردشير.

الآخر ويهدمه. وبالتالي فإما ان نعمل على مراعاة المقاصد وعلى رأسها مبدأ العدل فنلغي الثبات والجاهزية من التشريعات، أو نعمل على مراعاة هذه الأخيرة فنلغي المقاصد والعدل، ومن ثم سوف يكون نظرنا للدين إما أن يمثل العدل والمقاصد، أو يمثل تلك الجاهزية الثابتة. ومن التعسف اعتبار الأخيرة عين العدل، فيصبح العدل صورياً بلا قيمة، كالذي ترمي إليه نظرية الأشاعرة أو منطق (حق الملكية) بما يخالف العقل والوجدان.

هكذا فالمقاصد هي المعنية بتحديد ما هي التشريعات المناسبة وفق ما عليه الواقع المتغير، أما العكس فغير صحيح، بمعنى أن التشريعات ليست معنية بتحديد المقاصد. والتصور الآنف الذكر قام بقلب هذه المعادلة الوجدانية فأصبحت المطالبة بإقامة الدين تعني في الوقت ذاته إلغائه وتعطيله أو تشويهه.

وإذا كان هذا الأمر ينطبق على ما اعتبر غاية، فإنه ينطبق على الآليات بالأولوية، فهي الأخرى لا يمكن اعتبارها تعبدية ولا توقيفية، بل كل ذلك يخضع لموجهات المقاصد بمراعاة ظروف الواقع وأحواله. صحيح أنه سواء من حيث الآليات أو التشريعات هناك صور لها قابلية أعظم على الثبات والاتساق مع المقاصد، لكنها في جميع الأحوال قليلة، وهي لا تتعالى على ظروف الواقع وتقلباته. وينطبق هذا الحال حتى على الصور التي يكثر فيها جوانب التعبد؛ كالصلاة والصيام كما سنعرف ذلك خلال الفصل الأخير من هذا الكتاب.

أما بحسب الفهم المقصدي للدين، فلا توجد وسائل تعبدية ثابتة لتحقيق تلك المهمة السامية؛ غير العمل بالقيم الوجدانية والاخلاقية وترسيخ حالات الصلة بالله. فليس هناك تفصيل يتعلق بطبيعة آليات النظام السياسي فضلاً عن غيره من آليات النُظم الأخرى. فمثلاً لا يوجد هناك ما ينص على آليات التنصيب ولوائح الدستور العام وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وكذا صلاحيات الحاكم وشروط استمراريته في الحكم. فنحن نعلم - مثلاً - بأن عملية التنصيب التي جرت مع الخلفاء الراشدين بعضها يختلف عن البعض الآخر، فما جرى من تنصيب للخليفة الأول يختلف عما جرى مع الخليفة الثاني، وهما غير ما حدث مع الثالث، وكذا ان ما جرى مع الثلاثة مختلف عما جرى مع الرابع. ولم تكن جميع صور التنصيب السابقة قائمة على مبدأ الشورى، كما إن الأخيرة التي حدثت بفعل قرار الخليفة الثاني لم تكن بين جميع المؤمنين ولا جميع أهل الحل والعقد، وكذا يقال حول البيعة حيث لم تحدث على وتيرة واحدة، وبالتالي لا توجد هناك آليات ثابتة ومفصلة للتنصيب. والحال ذاته ينطبق على ما يتعلق بطبيعة العلاقة التي تحكم الحاكم بالمحكوم، ونعلم كم الفارق بين الطريقة التي سار عليها الخليفتان الأول والثاني، وبين ما أحدثه الخليفة الثالث من تغيير.

ومن حيث النصوص القطعية، يعترف بعض الفقهاء المعاصرين بأن المبادئ الدستورية في القرآن الكريم قليلة للغاية. فالاستاذ عبد الوهاب خلاف يعتقد بأن نصوص القرآن قد اقتصرت على تقرير مبادئ أساسية ثلاثة عامة، وهي كل من الشورى ((والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون)) الشورى/38، والعدل ((وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)) النساء/58، والمساواة ((إنما المؤمنون أخوة))

الحجرات/10[325]. مع ان للمبدئين الأول والأخير دلالة على كل من الشورى والمساواة بين المؤمنين فحسب، وهو أمر لا يتناسب والواقع الحديث للدولة. كما إن نصوص القرآن في القانون الاقتصادي قد اقتصرت على تقرير حق الفقير في مال الغني، وكذا حق الفقراء والمساكين في مال الدولة، حيث لهم سهم من الصدقات والغنائم والفيء. وعلى رأي الاستاذ خلاف لم تُفصَّل أحكام هذا البر بالفقراء؛ لتُفصِّل كل امة ما يناسبها[326]. وفي قانون العقوبات وتحقيق الجنايات اقتصرت نصوص القرآن على تحديد خمس عقوبات لخمس جرائم، هي: القتل والسرقة والسعي في الأرض فساداً، والزنا، وقذف المحصنات، أما غيرها فهو - على رأي الاستاذ خلاف - متروك لولي الأمر[327].

وعلى الصعيد السياسي نحن نعلم بأن الأنبياء لم يُطلب منهم أن يكونوا قادة سياسيين، مثلما طُلب منهم التبليغ بدواعي النبوة والرسالة. أو أنهم غير مكلفين بهذا الأمر ما لم يبايعهم الناس، لا سيما أن بعض الأنبياء والرسل لم يتولوا هذه المهمة ولم يطلبوها[328]. لذا لو تخيلنا بأن الله بعث نبينا (ص) إلى دولة يحكمها حاكم أسلم على يديه، وليس إلى قبائل كثيرة متناثرة كما هو واقع ما شهدته شبه الجزيرة العربية، فهل نتصور أنه سيطالب بخلع الحاكم وتنصيب نفسه بحجة النبوة؟

كل ما يمكن قوله ان قيادة النبي للأمة على المستوى الاداري قد تمت بشكل تلقائي لعدم وجود زعامة مسبقة.

ويخطئ أصحاب الفهم التعبدي حينما يجعلون آليات النظام السياسي، أو غيره من النُظم الاجتماعية، جزءاً متأصلاً في اللحمة الدينية لا تقبل الخلع والانفصال، حالها في ذلك كحال الصلاة والصيام إن لم تكن ابلغ منها، وكأنها الشعيرات النابتة في حجر الرخام (المرمر)، فمن المعروف أنه لا يمكن عزلها عنه بأيّ شكل من الأشكال ما لم يتم تهشيمه كاملاً. فهذا هو الفهم التعبدي الذي جرى اتخاذه بعناوين مثل عنوان الخلافة، وولاية الفقيه، وقبل ذلك الإمامة. وقد أصبح العنوان الأخير معطلاً لا فائدة ترجى منه سياسياً، والشيء ذاته فيما يخص شروطه الموضوعية، كشرط القرشية لدى الإتجاه السني، وشرط العصمة لدى الإتجاه الشيعي.

هكذا لمّا كان اختيار النظام السياسي ليس في حد ذاته مطلوباً، بل لِما يمكن ان يحققه من أهداف مرهونة بالحاجات الإنسانية، فإن ذلك يجعلنا أمام عدد من الخيارات الممكنة، ونرى ان خيارنا للنظام الذي يخدم إطروحة (الفهم المقصدي) يعتمد على ما يحمله هذا النظام من فقرات دستورية، وامكانات فعلية للتنفيذ، مع أخذ اعتبار الظروف الواقعية بعين الاعتبار.

وبعبارة أخرى، حيث أنه لا يوجد تصور محدد ثابت لآليات النُظم الاجتماعية يمكن رصده في طيات النص الديني، فهذا يعني ان هناك أشكالاً عديدة مفتوحة قابلة للتطبيق. وبالتالي فآليات هذه النُظم تختلف عما عليه سائر آليات القضايا الدينية التعبدية كالصلاة والصيام والحج وغيرها. ومن ثم فبقدر ما تكون آليات هذه النُظم باعثة على خلق أجواء

---

[325] مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص158. ويقترب من هذا الموقف ما ذهب إليه السيد محمد حسين الطباطبائي، فإعتبر أنه لا يوجد اطار معين ثابت للتشريع للسلطة والحكم في الإسلام مراعاة لتغير الظروف، إذا ما استثنينا بعض الاهداف العامة كمصلحة الإسلام والمسلمين، والوحدة العامة، والعقيدة التي توحدهم (الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الاولى، 1415هـ).

[326] مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص159.

[327] المصدر السابق، والصفحة ذاتها.

[328] انظر التفاصيل في: مشكلة الحديث.

مناسبة لبناء (الإنسان الصالح) بقدر ما تكون مطلوبة، وبقدر ما تفعل العكس بقدر ما تصبح مستبعدة. فمن الناحية السياسية – مثلاً - لا يمتنع أن يكون المطلوب نظاماً علمانياً عندما تثبت أفضليته في تهيئة مثل تلك الأجواء مقارنة بالنظام الديني. فالعبرة هنا بصلاح الوسيلة، وذلك لعدم وجود برنامج محدد، سواء من حيث النظر العلماني أو الديني.

ومن الناحية النظرية يمكن أن نتصور نوعاً من الأفضلية لنظام يعتمد على الموجهات الدينية والوجدانية في صور التعامل مع الوقائع والأحداث، مع أخذ اعتبار الإجتهاد في الواقع بكل ملابساته والعمل طبقاً لمعطياته تحت حاكمية تلك الموجهات بما فيها المقاصد الدينية. لكن حيث ان الواقع ما زال يفتقر إلى مثل هذه الصورة، فإن الخيار لا يتم بمعزل عن لحاظ طبيعة البرامج المقدمة، والظروف التي تنفذ فيها، مع القدرة على التنفيذ. وبالتالي فالمطلوب هو كل ما يمكن ان يقربنا نحو بناء ذلك الهدف المنشود؛ سواء تمّ الأمر عبر وسيلة دينية أو وسائل أخرى قد تكون أنجع منها، لا سيما عندما تعمل على إشاعة الحريات العامة والمساواة بين الناس أمام القانون؛ لا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم، وكذا عندما تفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، كذلك عندما تجعل العمل التربوي والتغييري في المجتمع ممكناً، الأمر الذي يشكل أرضاً خصبة للداعين إلى صنع ذلك الإنسان: ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة))[329].

على أن علاقة (الإنسان الصالح) بالمقاصد الدينية هي علاقة ضرورية غير قابلة للانفكاك، فلا يمكن تصور أحدهما دون الآخر. فالغرض من الدين لا يحيد عن هذا المطلب النبيل. وليس الأمر كذلك مع آليات النُظم الاجتماعية وعلى رأسها النظام السياسي، حيث لا يمتنع ان يكون الدين محايداً ازاءها إذا ما استثنينا مطالبته بجملة من القيم والموجهات ذات العلاقة المباشرة بالغرض الديني الآنف الذكر. مما يعني أنه لا يوجد نظام محدد تفصيلي؛ سواء استعنّا بالنظريات الشيعية أو السنية. وبالتالي فليس هناك ما نعده من التعبديات كما يزعم أصحاب الفهم التعبدي، ولا توجد مؤشرات تشير إلى هذا المعنى من التعبد.

هكذا ليس هناك تضاد بالضرورة بين البرامج الاجتماعية - السياسية والاقتصادية وغيرها - لدى الفكرين الديني والعلماني. فالفارق بينهما يمكن ان يتحدد ببعض المصادر المعرفية، فالفكر الديني لا يمانع من الأخذ بجميع ما يعتمد عليه الفكر العلماني ويضيف إليه خصوصيته المتعلقة بالنص. وهو معنى كون هذا الفكر يتخذ طابع الجمع لا الطرح في الغالب. وبالتالي قد يحصل تقارب بين الرؤيتين في بعض الحالات، منها ما قد يحصل من تقارب عند اعتماد الرؤيتين على الاعتبارات العقلية والواقعية وغيرها من الاعتبارات العارضة لدى الفكر الديني. كما قد يحصل تقارب بين الرؤيتين في النتائج رغم اختلاف الاعتبارات المعتمدة لدى كل منهما، كإن يكون الإعتماد لدى الفكر الديني على الاعتبارات الذاتية (النص)، ولدى الفكر العلماني على العقل والواقع. مع هذا فالفوارق بينهما تظل متوقعة وكثيرة، لكن ذلك يحدث أيضاً بين البرامج المختلفة التي يقدمها ذات الفكر الديني بأطيافه المتنوعة، وكذا يحدث بين البرامج المختلفة التي يقدمها الفكر العلماني.

فمثلاً ينقسم النظام السياسي داخل الفكر الديني إلى نظام ديني استبدادي، والى نظام يعمل بالتعددية. وكذا هو حال ما يحصل داخل الفكر العلماني. وهذا يعني أن الخطأ وارد في البرامج والمشاريع المقترحة، سواء كانت دينية أو علمانية، وان صفة الإجتهاد لدى كل

---

[329] النحل/ 125.

منهما قائمة، وأنه لا قدسية في الإجتهاد الديني، وان الأحكام الواردة فيه ليست أحكاماً لاهوتية أو إلهية بحتة، وكذا ان السلطة والسيادة ليست إلهية ثيوقراطية، بل لها طبيعة بشرية مصطبغة بالصبغة الدينية، وحصيلتها في النتيجة هي حصيلة بشرية قائمة على الفهم والإجتهاد، ومن ثم فهي قابلة للخطأ. وان الأفضلية بين الفكرين لا تتحدد بمجرد الانتماء، بل لا بد من معرفة طبيعة ما عليه البرامج؛ سواء كانت دينية أو علمانية. فللنزعتين عدد غير محدد من البرامج التطبيقية. وبالتالي قد يتفوق برنامج ديني على علماني، كما قد يحصل العكس، طالما ان المصادر والاعتبارات المعتمدة قد تتفاوت وتختلف فيما بينها، وقد يطغى بعضها على البعض الآخر، مما قد يختلف فيه الأمر من برنامج إلى آخر. فليس كل من يعول على النص يصيب الإجتهاد الصحيح، ومثل ذلك من يعول على العقل والواقع، وان الصواب صواب سواء كان مستمداً من النص أو غيره.

ويمكن القول إن النظم الحديثة قاطبة لم توفق بعد إلى الصواب في تعاملها مع الشعوب المحكومة، وان الداء فيها متنوع، إذ قد يتمثل في إبتعادها عن الروح الدينية وقيمها السامية، كما قد يتمثل في إهمالها للموجهات الوجدانية المناطة بالممارسة والتطبيق؛ كالإخلال في العدالة والتمييز والاضطهاد، أو لكونها لا تعير أهمية للمقاصد الدينية واعتبارات الحقائق الواقعية. فلا يخلو نظام من نظم الحكم الحديثة دون ان يمسه داء أو أكثر مما قدمنا. وبالتالي فهي لا تعبّر عن طموح (الإنسان الصالح) سواء كانت مصطبغة بالصبغة الدينية أو العلمانية. وان المسؤولية الملقاة على عاتق النظام الديني كبيرة، باعتباره يمارس نوعين من الفهم والإجتهاد، أحدهما يتعلق بالنص، والآخر بالواقع، وان اغفال أهمية فهم الأخير هو الداء المزمن الذي رافق التفكير الديني منذ نشأته والى يومنا هذا، وبالتالي فأزمة هذا النظام وفشله يعودان في الغالب إلى عدم الوعي بأهمية الواقع وعلاقته بالنص. لذلك تتفوق بعض التجارب العلمانية الغربية على مشروعاتنا السياسية. ومع ان لكل نواقصه، إلا أن الفوارق في النقص والخلل بين هذين النوعين من المشاريع والتجارب كبيرة للغاية. وقديماً قال ابن تيمية أيام الحملة المغولية، نقلاً عن بعض العلماء: إن «الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة». ويقال: «الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وذلك أن العدل نظام كل شيء»[330]. ومثل ذلك ما أفتى به الفقيه رضي الدين علي بن طاووس بتفضيل الحاكم العادل الكافر على المسلم الجائر، أيام السلطان هولاكو. وهو ما أيده بعض رواد الاصلاح الديني الحديث مثل الكواكبي[331]؛ مفضّلاً أن يحكمنا الملوك الغربيون عن أن يحكمنا الرؤساء المسلمون، معتبراً الأوائل أفضل من الآخرين وأولى منهم حكماً، شرعاً وعقلاً، لكونهم أقرب للعدل وأقدر على إعمار البلاد وترقية العباد ومن ثم تحقيق المصالح العامة. لذا اعتبر التشريع الغربي هو حبل الله لأنه بيد الأمة[332].

يبقى أن الخيار الديمقراطي هو الخيار المطلوب، وأن التيار الديني هو أقوى التيارات التي يمكنها توظيف هذا الخيار في مجتمعاتنا الإسلامية، إلى حدّ قد يفضي التحقيق فيه - دينياً - إلى اعتباره واجباً متعيناً قبال غيره من الخيارات، فهو خيار استراتيجي لا تكتيكي،

---

[330] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص146.

[331] عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، 1995م، ص293-295.

[332] الكواكبي: طبائع الاستبداد، المصدر السابق، ص523. كما لاحظ: القطيعة بين المثقف والفقيه، القسم الاول.

فالمكسب فيه معلوم، سواء في الفوز أو الفشل، إذ هناك فرص حقيقية لتجنيد الطاقات في التوعية والتغيير الاجتماعي، وأن من الممكن الاستفادة من الحرية المتاحة وقابلية مجتمعاتنا لقبول الخطاب الديني أكثر من غيره[333].

ومن الغريب فعلاً أن يعرض أغلب الكتّاب الإسلاميين والكثير من حركات التيار الديني عن ذلك الخيار، بدل التهافت عليه. وهم إذ يفعلون ذلك فلتمسكهم ببعض ألوان الاستبداد الديني والسياسي، رغم ما يفضي إليه الأمر من تشويه سمعة الدين وفقدان الثقة وحالة الاحباط التي تصيب المجتمع جراء التطبيق، كالذي رأيناه في أكثر من مكان وتجربة.

نعلم ان هناك تحسساً للتيار الديني إزاء عدد من القضايا التي تتضمنها فكرة التعددية والخيار الديمقراطي، ومن ذلك الجلوس مع الأحزاب المعارضة في المجالس النيابية. وقد يجاب عليه بأن ذلك لا يكون أعظم من قبول النبي (ص) لصلح الحديبية مع ما فيه من بعض الخسارة المعنوية قبال الكسب الذي تضمنته المعاهدة. فما يحصل في المجالس النيابية من الخسارة المعنوية للطرف الديني، بل وجميع الأطراف، ليس بأعظم من تلك الحالة التفاوضية التي جرت بين النبي وخصومه من المشركين، ولا أعظم مما عاهد به النبي يهود المدينة المنورة وغيرهم، ضمن ما يُعرف بصحيفة المدينة التي لها طابع المواطنة والحقوق المدنية. وفي جميع الأحوال هناك مكسب تناله جميع الأطراف المتعارضة، وهو رفض العنف وتحويل الصراع مما يمكن أن يكون صراعاً دامياً إلى صراع التنافس حول التأثير لكسب المقاعد والأصوات.

كما أن من القضايا التي يتحسس منها التيار الديني هو أنه يرى المشاركة في المجالس النيابية ما هي الا تعبير عن الرضوخ لتقبل (المنكر)؛ لما تحمله أطراف المعارضة من برامج علمانية. مع أنه يمكن الإجابة عن هذه الحساسية بأن تلك المشاركة ليست بأعظم من تقبل الفرد المسلم للمنكر عندما يصعب تغييره فيعمل بأضعف الايمان، وهو الرفض القلبي، تبعاً للحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». فالجلوس على طاولة المجالس النيابية فيه حفظ لحياة الجماعة لا الفرد وحده، وان الخسارة المعنوية التي تطال الجميع يستعاض بها في القدرة على تغيير الأوساط الاجتماعية، وذلك لأن الخيار الديمقراطي مشروط بحماية الحريات العامة، ومنها الحرية الدينية والثقافية والاعلامية والسياسية.

تبقى الإشكالات التي توردها الحركات الدينية على التعددية السياسية كثيرة، أهمها أنها مناقضة لأصول الإسلام، فالإسلام يقر بالوحدة لا التعددية، وأنه لا يقر الا بحزب الله كجماعة دون غيره، وان الحرية في الإسلام مقيدة لا كما هو الحال في التعددية، وان المجالس النيابية وما تتضمنه من المعارضة لا تنسجم مع الفكرة الإسلامية الموحدة، وان الإسلام يعمل طبقاً للحق وليس بحسب الأكثرية، وان العمل بتعيين مدة الحكم يعد شرطاً ليس للإسلام فيه أصل، وان الإسلام يدعو إلى بيعة أهل الحل والعقد بعد التعيين، وعلى الأقل بين المؤمنين كافة، في حين إن الإنتخاب يكون من قبل الناس جميعاً دون تمايز... الخ.

---

[333] انظر مثلاً ما ترتب على ما آلت إليه حركة الاخوان المسلمين في مصر منذ اواسط الثمانينات بقبولها التعددية، وقد سبقتها حركة الإتجاه الإسلامي في تونس منذ 1981م والتي تغيّر اسمها إلى حركة النهضة سنة 1988م (لاحظ: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، 1993م، ص257 وما بعدها).

ويمكن أن نضيف إلى ذلك؛ ما كان يجمع عليه الفقهاء من عدم شرعية التعددية في الدولة الإسلامية، وتقييد المنصب الرئاسي بالشرط القرشي تارة وبالعصمة تارة أخرى. لكن الملاحظ بأن هذه الشروط والقيود أخذت تتراجع ولم يعد لها ذلك الصيت والأثر لعدم امكانية تحقيق بعضها، وصعوبة تحقيق البعض الآخر.

وتذكرنا الإشكالات السابقة بما كان يُطرح من إشكالات على التعددية العقائدية، تبعاً لمقالة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال، حيث ان الحق المختلف فيه واحد. لذا تعني التعددية المعرفية بأن جميع الفرق المختلفة باستثناء واحدة منها هي فرق ضالة إن لم تكن كافرة، وبالتالي فإن الإسلام لا يقر الا بواحدة، هي فرقة حزب الله، أو الجماعة التي تدعيها كل فرقة لنفسها، وكذا ان الحرية الفكرية في المجال العقائدي غير مقبولة، وكثيراً ما يمنعها العلماء بأساليب مختلفة، كاسلوب الفتوى التي تأمر بحرق كتب أهل الضلال... الخ.

ومثلما أن الإشكالات في المجال العقائدي تفترض وجود عقائد ثابتة يمكن تحصيلها دون التباس، فكذا أن الإشكالات في المجال السياسي تفترض وجود برنامج ديني مثالي ناجح للتطبيق، وهو أصل الخلاف، إذ لا يوجد برنامج موحد يتفق عليه جميع أصحاب الحركات الإسلامية، فكل برنامج يقتضي الممارسة الإجتهادية مع النص، كالذي يجري في المجال العقائدي، يضاف إلى أنه حتى مع سلامة الإجتهاد وفق متطلباته الدينية، فذلك لا يفي بحل المشكل السياسي؛ للإلتباس الحاصل في الواقع المتغير، إذ لهذا الأخير أثره البالغ في نجاح المشروع السياسي أو فشله. وبالتالي فإننا نتعامل مع أطياف مختلفة، سواء في الحالة الدينية أو العلمانية.

ومن حيث التقارب في مواقف الفكر الديني إزاء القضايا العقدية والسياسية، يلاحظ ان الفرق الدينية كان لها طابعها الإجتهادي، رغم أنها تتنكر - في الغالب - لهذا الإجتهاد ولا تعترف به[334]. وهي وإن كانت تعددية من حيث الواقع إلا أنها أحادية التصور؛ لا تجيز التعدد ولا تقبل للآخر الإختلاف، وبعضها يتهم البعض الآخر بالضلال والكفر، مع أنها ليست تعددية من حيث الواقع فحسب، بل متداخلة فيما بينها، سواء على صعيد المضمون الفكري، أو على نحو المنهج والطريقة[335].

كذلك فإن الحركات السياسية الدينية وإن كانت حركات إجتهادية وتعددية يتداخل بعضها مع البعض الآخر، الا أنها تتنكر لطابعها الإجتهادي وتنظر للأمور بعين واحدة دون أن تعترف بتعدديتها وتداخلها، لا سيما تلك التي تقسّمها الاعتبارات المذهبية. وهو الأمر الذي شهدناه في الفكر الديني على المستوى العقدي كالذي أشرنا إليه قبل قليل. ناهيك عن أنها تقتبس - أحياناً - الفكر الآخر عند الحاجة وتصبغ عليه ما تراه مناسباً من مرجعيتها الدينية، ومن ذلك قضية الديمقراطية التي قد تعني عندها مفهوم الشورى دون اختلاف.

هكذا ينبغي ان لا نربط مصير الدين بالقضية السياسية أو غيرها من النُظم الاجتماعية بقدر ربطه بالغاية التي استهدفها الدين ذاته. وبعبارة أخرى إن العبرة بالغايات لا الوسائل والآليات، الأمر الذي يجعل التصدي إلى جوانب التربية والفكر والتثقيف من الأولويات للعقل المسلم، أما التصدي للمسألة السياسية فهي من الأمور التابعة لتلك الجوانب، والعمل

---

[334] انظر: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الأخير.

[335] للتفصيل انظر حلقة (علم الطريقة). كذلك: الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد 15، 2004م.

معها ينبغي ان يتخذ الكثير من الحيطة للخطورة التي تترتب عليها، سواء من الناحية الدينية أو الواقع الاجتماعي.

***

يبقى أن نشير إلى الشبهة التي تقول بأن الاعتماد على المقاصد لتأسيس الأحكام يعني الاعتماد على كليات مبهمة؛ فكيف يمكن تنزيلها إلى الواقع، فالعدالة مثلاً هي من المفاهيم الكلية، ويمكن أن يدعيها الشارد والوارد، والموافق والمخالف؟

كذلك ما هي ضمانات العمل بتغيير الأحكام وفقاً للشريعة الإسلامية، ومن له الحق بفعل ذلك؟

والجواب على الشبهة الأولى هو أن المقاصد وإن كانت كليات عامة عاجزة عن التطبيق بحسب ذاتها، الا أن ذلك لا يمنع من التعامل مع مصاديقها، مع لحاظ أن هذه المصاديق تارة تدخل ضمن دائرة الأمور الواضحة، بحيث لا يختلف حولها الوجدان العقلي بما هو وجدان نوعي، وأخرى ضمن المتشابهات، وبالتالي تخضع للنقاش والأخذ والرد. ومن الناحية المبدئية إن الإعتماد على دائرة الواضحات يكفي لتبرير العمل بتلك الكليات، فهذه الدائرة هي من جملة ما أنعم الله علينا الإستناد إليها وتمييزها عن غيرها، وهي تغطي جزءاً كبيراً مما نحتاج إليه في حياتنا.

أما ضمانات العمل بتغيير الأحكام وفق الشريعة الإلهية، فهي تعتمد على أمرين: نظري وتقني، فمن الناحية النظرية ان الضامن في ذلك هو الاستظلال بالمقاصد ذاتها، أما الأمر التقني في كيفية الاستظلال بالمقاصد فأقرب الصور التي تحقق ذلك هو العمل وفق الإجتهاد الجماعي المشترك بحسب الشروط والضوابط؛ كالتي أشرنا إليها من قبل.

الفصل الرابع

أثر الواقع على التشريع

في (حدلية الخطاب والواقع) تعرفنا على مفهوم ‹‹الواقع›› وتقسيماته وعلاقته بالمصادر المعرفية الأخرى، فانتهينا إلى أنه يتقدم على غيره من المصادر، فهو منبع للحقائق الموضوعية ويمتلك نظاماً مفتوحاً يقبل الإضافة والمراجعة والتحقيق، فيكون بذلك أكثر وضوحاً وتبياناً لتلك الحقائق. كما إنه يعمل على اثبات المسألة الدينية ويكشف عن حجية النص، وله تأثير على الخطاب الديني بالجدل والتفاعل. وهو كاشف عن الحقوق والمصالح، وان لتحولاته تأثيراً على تغيرات فهم النص. بل هو مبدأ وأداة لهذا الفهم، وان كافة الدوائر المعرفية تستعين به قبلياً وتوظّفه في هذا الإتجاه، فهو يتيح لها الفهم والتفكير وإن لم تتعقله وتفكّر فيه. يضاف إلى أن له وظائف أخرى مختلفة، ومنها الكشف عن طاقة النص وامكاناته للتطبيق. فكل ذلك يمكن أن يمهد لنا البحث في هذا الفصل وما بعده عن علاقة هذا المبدأ بالتشريع الديني وضبط الفتوى. وبالتالي سنتعرف في الفصل الحالي على أثره في تغيير الرؤى والأحكام، خلافاً للنهج الماهوي المتبع لدى الدائرة البيانية التي لم تستعن به في الفهم والاستنباط، فلم يكن يعنيها - عادة - غير التركيز على مناطات الأحكام وملاكاتها تبعاً للأشكال الحرفية الظاهرة في النص، مما جعل أفكارها تتضارب أحياناً مع مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده. لذا كان من الواجب أن نبرز نماذج عدة لنكشف من خلالها عن أثر المبدأ المشار إليه في تحديد الأحكام وتبيان الفارق بين هذا النهج والنهج السابق.

دلالات الحكم الشرعي

لا يخلو أي حكم من أحكام الشريعة من أن تتحكم به بعض الدلالات المعرفية تحديداً وتغييراً. وهي على أربعة أنواع:

1- الدلالة الحرفية للنص.

2- دلالة المقاصد، سواء كانت خاصة أو عامة، وكذا إن كانت وسيلة أو غاية أو شرطية ضرورية.

3 - دلالة العقل أو الوجدان.

4 - دلالة الواقع، سواء كان الواقع عاماً، أو خاصاً بالتنزيل (واقع التنزيل).

ورغم تعدد هذه الدلالات الكاشفة عن طبيعة الحكم الشرعي، يلاحظ ان بعضها يكشف عن البعض الآخر. أي أن بإمكانها أن تلعب أدواراً مختلفة من الكشف المتبادل. فقد تسبق الدلالة الحرفية فهم الواقع في الكشف عن مداليله، مثلما قد تنبّه أحياناً على الدلالة العقلية، وكذا بخصوص ما تعلن عنه بصدد المقاصد. لكن في القبال ان لدلالة الواقع دوراً هاماً في فهم طبيعة ما يعنيه النص أو الدلالة الحرفية؛ وكذا الكشف عن المقاصد وما يقرره العقل. ونفس الشيء حول الدلالتين المتبقيتين العقلية والمقصدية ولو ضمن حدود، مثل فهمهما لمراد النص.

وللدلالة الواقعية ميزة أخرى، وهي أنها تكشف عما يجري لبعض الأحكام من الضعف وعدم القدرة على الصمود أمام تجددات الواقع. كما بامكانها الكشف عما يصيبها من خلل وتضارب مع المقاصد، الأمر الذي يستدعي تغييرها تبعاً لمصلحة الأخيرة.

أ ـ الدلالة الحرفية للحكم

الدلالة الحرفية للحكم، سواء من حيث المنطوق أو المفهوم، هي دلالة تتكشف من حيث الظهور اللفظي والسياقي للنص، مع الأخذ بنظر الاعتبار الفحص والتفتيش في القرائن المنفصلة لسائر النصوص والتي لها دورها في تأسيس الحكم. فمن المسلّم به ـ لدى العلماء – أن النص من غير هذه القرائن لا يفي بالغرض، إذ لم يُنشئ الشارع الحكيم مراده من حكم النص جملة واحدة، بل سلك سبيل التفرقة في النصوص الأخرى. لذلك فمن الخطأ التعويل على حجية الظهور دون مراعاة البحث والتفتيش عن القرائن المنفصلة المبثوثة في النصوص؛ كالتخصيص والتقييد وما إليها من الدلالات الأخرى المنافية للظهور. وقد نهى الأصوليون عن الأخذ بالظهور اللفظي ما لم يتم الفحص عن تلك القرائن، وتقررت القاعدة العامة التي تقول: ‹‹إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة››[336].

هذه هي الدلالة التي شغلت أذهان الفقهاء والأصوليين للكشف عن الحكم الشرعي. حتى أنك حين تطلع على كتب الفقه والأصول تجد بوضوح حجم الجهد والاهتمام المصروفين لأجلها. فمباحث الظهور والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وغيرها كلها معنية بهذا الأمر. في الوقت الذي تجد اهمالاً كبيراً لسائر الدلالات الأخرى، إذا ما استثنينا دلالة المقصد الخاص الذي له حيزه من البحث الأصولي والفقهي ضمن عنوان القياس. بل إن بعضها غاب وعياً عن البحث الأصولي والفقهي، كالدلالة الواقعية. أما الدلالات المتعلقة بالمقاصد العامة والعقل فتكاد تخلو من الوظيفة والفاعلية في التأثير على الأحكام انتاجاً وتغييراً، وكأنها تبحث في الأصول لأجل التقرير لا للتحقيق والبناء، على ما سيتضح لنا فيما بعد.

إذاً كان حرياً بعلم أصول الفقه أن يكون معنياً بأخذ اعتبار جميع الدلالات السابقة للكشف عن الحكم الشرعي، وذلك لما في بعضها من تأثير في البعض الآخر، وبالتالي تحديد ذلك الحكم.

إن تكريس العلماء جلّ اهتمامهم في الدلالة الحرفية وتغليب طابع الاستغراق في النص وتشقيق الكلام؛ إنما جاء على خلفية الاعتقاد بقداسة النص بإعتباره كلام الله وما يتضمنه من الحقائق المطلقة، لا سيما عند أولئك الذين اعتبروا هذا الكلام من الصفات الذاتية الأزلية. بل إن القداسة والطابع الإجمالي للنص مع ضغط حاجات الواقع؛ كل ذلك قد ساهم في تكثير فهم النص وتفصيله، إلى درجة نعتبر فيها العلاقة بين العوامل الثلاثة من جهة، وبين تكثر الفهم والاستغراق فيه من جهة أخرى، علاقة طردية؛ كلما اشتد الأول ازداد الثاني. فهذا ما يفسّر لنا التخوم التي احتواها تراثنا الإسلامي في تعلقه بفهم النص دون أن يجد لذلك حداً ولا نهاية. حتى أن الإهتمام بالجوانب اللغوية والبلاغية والنحوية وتقعيدها ما

[336] أصول الفقه، ج1، ص157.

كان له ذلك الشأن لولا تعلقه بتلك القداسة. وعليه جاءت هذه العلوم المساعدة متأخرة في نشأتها عن علوم النص، كالحديث والفقه والتفسير.

وهذا ما جعل مثل هذه العلوم تميل إلى التعالي والتجريد. فأقربها علاقة بالواقع هو علم الفقه، ومع ذلك فإنه قد خضع لهيمنة الصور الحرفية للنص وفقاً للنهج الماهوي ومسلك ما اطلقنا عليه (حق الطاعة)، بعيداً عن التفكير في الواقع إلا في الضرورة التي فرضتها حاجات الواقع وضغوطاته. وكان الأولى أن تكون الرؤية بعينين: عين للواقع وأخرى للنص، كالذي جرى خلال الدورة الأولى من الحضارة الإسلامية، وهي الدورة التي ساد فيها الجدل بين الخطاب والواقع، كما هو معلوم من ظاهرة النسخ وتدرج الأحكام. وسيأتينا تفصيل هذه الرؤية على ضوء ما أطلقنا عليه الفهم المجمل للنص وعلاقته بكل من الواقع والمقاصد، وذلك في قبال ما تعارف عليه من الفهم المفصل.

ب ـ الدلالة المقصدية للحكم

يتم التعرف على المقاصد، سواء الخاصة منها أو العامة، تارة بإستنباطها من ألفاظ النص صراحة فتكون راجعة للدلالة الحرفية التي سبق الحديث عنها، وأخرى بإنتزاعها عبر الدلالتين العقلية والواقعية. وما يهمنا في هذه الفقرة هو بحث المقاصد التي يستعان بتحديدها عبر الدلالتين الأخيرتين عند غياب التصريح بها من قبل النص.

فللمقاصد سواء الخاصة منها أو العامة مكانتان، إحداهما تتخذ شكل المدلول الذي تدل عليه بعض الدلالات الأخرى انفراداً أو اجتماعاً، فتكون بذلك مثبتة ومحققة. وأخرى تأتي بعد مرحلة الإثبات السابقة كما تدل عليها تلك الدلالات، إذ تصبح مؤهلة للدلالة على الأحكام، انتاجاً وتغييراً، بفضل التنبيه الذي تمارسه بعض الدلالات الآنفة الذكر، لا سيما الواقع، إذ يتأسس الحكم وفقاً لمعرفة عناصر موضوع الحكم المؤثرة كما يتضمنها الواقع، لكن تحديد هذه العناصر وتمييزها عن غيرها لا يتم إلا من خلال النظر لطبيعة العلاقة التي تربط بينها وبين المقاصد؛ اتفاقاً أو اختلافاً. فلو أن العلاقة متفقة لكان الحكم نافذ المفعول لا مبرر لتغييره، طبقاً لثبوت عناصره المؤثرة. أما لو اختلفت العلاقة وتضاربت لكان هناك مبرر لتغيير الحكم، ولإعتبرنا ما حدث من اختلاف وتضارب ناتجاً عن تغير في عناصر الواقع المؤثرة. وعليه فمن الممكن تشخيص هذه العناصر لجعل ما يناسبها من حكم على ضوء المقاصد؛ حتى تتم حالة الوفاق والإتساق.

هكذا فللمقاصد أدوار ثلاثة؛ بعضها يكمل البعض الآخر كما يلي:

1 ـ دور الوسيط الذي يستثيره الواقع وما يطرأ عليه من تغيرات، اتساقاً أو تضارباً.

2 ـ دور المشخص للعناصر المؤثرة للواقع أو موضوع الحكم.

3 ـ دور التحكم، فبفعل الوساطة وتحديد عناصر الموضوع يمكنها أن تتحكم في انتاج الحكم وتغييره. أي كما إنها دالة على العناصر المؤثرة للواقع كما أشرنا إلى ذلك في النقطة السابقة؛ فإنها كذلك دالة على مقتضى طبيعة الحكم الواجب امتثاله.

1 ـ الدلالة الخاصة للمقاصد

سبق أن عرفنا بأن للمقاصد مكانتين، إحداهما كمدلول، والأخرى ككاشف أو دال. وما يعنينا من المقاصد الخاصة تلك التي لم تصرح بها الدلالة اللفظية للنص، إنما يمكن استكشافها بمشاركة عدد من الدلالات، كالدلالة المشتركة للنص مع الواقع أو العقل، وذلك

بنوع من القطع أو الحدس أو الإطمئنان، مثل أحكام الحدود حيث تعلم بدلالة الواقع بأنها للردع لما يلاحظ من وجود الشدة في العقوبة، لا سيما وأن بعضها منصوص عليه بأن يقام وفق اشهاد طائفة من المؤمنين، كما في قوله تعالى: ((وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين))[337].

2 ـ الدلالة العامة للمقاصد

إن المقاصد العامة هي روح الشرع وأساس الحكمة من وجوده. لذلك فمن الأهمية بمكان أن يجاز لها الاعتبار في الكشف عن الحكم الشرعي. فمن خلالها يتبين إن كان الحكم يتفق معها أو يتعارض، وبها يُحدد مجرى تغيير الأحكام، دون المقاصد الخاصة، باعتبار أن الأخيرة لا تقوم لها قائمة ما لم تتسق مع الأولى. فالحدود ـ مثلاً ـ لها مقاصدها الخاصة من الردع كما علمنا، وهي تتفق مع المقاصد العامة في حماية المجتمع وتأمين حياته وسلامته. وكذا الصلاة، حيث من مقاصدها الخاصة أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، والغرض من ذلك سلامة المجتمع وصيانته من الإنحراف والتحلل.

وجدير بالذكر إن للدلالة المقصدية صوراً وبدائل أخرى غير تلك المتعلقة بثنائية إثبات الحكم ونفيه. فالحكم البياني هو أحد أطراف تحقيق الدلالة المقصدية الخاصة، لكن تغايرات الواقع تبعث على النظر في أطراف أخرى لهذه الدلالة، وبحسب الاحتكام إلى أمر المقاصد العامة والنظر إلى الواقع فإن من الممكن تقدير الصور المصداقية للدلالة المشار إليها. فمثلاً تتمثل هذه الدلالة في حالة الحدود بشدة الردع، لكن للشدة صوراً وأطرافاً متباينة يمكن تطبيقها على تغايرات الواقع المختلفة بحسب هدي المقاصد الكلية.

ج ـ الدلالة العقلية للحكم

للإدراك العقلي زاويتان من النظر كالذي سبق عرضه، أحدهما قبلي، أي بغض النظر عما عليه الموضوع الخارجي سواء كان نصاً أو واقعاً، والآخر بعدي يتأسس على ما يتزود به من مادة الموضوع المدرك. وبهذا تتداخل الدلالتان العقلية والموضوعية، فيصبح العقل مستنتجاً ومضيفاً. ففي العملية الاستنتاجية يقوم باستنساخ مفردات الموضوع ليؤلف منها ما يتسق والصورة المنطقية حسب مبادئ قبلية يرتكز عليها من غير أن يبدي أي إضافة إخبارية قبلية كاشفة عن الموضوع الخارجي، باستثناء الإضافة ‹‹الحسابية›› التي تؤكدها الدراسات المنطقية، وذلك بتحويل درجة الإحتمال المتناهية القوة إلى اليقين طبقاً للعملية الإستقرائية، إذ يتم فيها تصفية الحسابات الخاصة للقضية المدركة ضمن ضوابط منطقية، مثل إدراكاتنا التصديقية للقضايا الحسية وما يترتب عليها من نتائج خاصة، وكذا إدراكنا للنصوص الواضحة الصريحة التي لا تحتاج إلى تأمل وحمل عقلي، ولو على نحو الإجمال. فليس للحساب الإحتمالي بلوغ اليقين بذاته ما لم تتحقق الإضافة العقلية الخاصة. لكن تظل هذه الإضافة التصديقية غاية في الضآلة قياساً بما يقابلها من قوة إحتمالية، لذا فهي غير محسوبة ولا محسوسة إلا عند النظر المنطقي.

هذا فيما يتعلق بظاهرة الإدراك الاستنتاجي. أما ظاهرة الإدراك الاضافي فتشير إلى أن للعقل دوراً في الإضافة الإخبارية عند مداخلته للموضوع المدرك. وتتفاوت هذه الإضافة

---

[337] النور/ 2.

ضعفاً وقوة، حيث تشترك مع المعطى الموضوعي لتحديد النتاج المعرفي الإخباري. مع هذا ففي جميع الأحوال يكون المعطى الموضوعي صغروياً لا يستغني عن تحكم مبادئ عقلية شاملة وثابتة هي التي تهيمن على عملية الاستدلال والانتاج المعرفي، وهو أمر يصدق حتى مع القضايا الإستقرائية المستمدة من الموضوع الخارجي، حيث تتحكم فيها مبادئ ومصادرات الإحتمال كقضايا عقلية تفضي إلى ترجيح القضية المستقرأة إلى أكبر قيمة إحتمالية ممكنة. لكن هذا التحكم ليس له علاقة بالإضافة العقلية الإخبارية التي تحدثنا عنها. فهو لا يعدو كونه تحكماً منطقياً لا يكشف عما عليه الموضوع الخارجي. ولو انا اعتبرناه ضمن هذه الإضافة لكانت جميع قضايانا قضايا عقلية. لهذا فإن ميزة الإضافة العقلية الإخبارية تتحدد بمدى علاقتها في الكشف عما عليه الموضوع بعيداً عن الضبط المنطقي الذي يستهدف الكشف عما يستنتج من المعطى الموضوعي. فهي بالتالي عبارة عن إضافة حدسية كاشفة بدرجة ما من درجات التصديق، بحيث تزيد على ما عليه المعطى المنطقي. ومن ثم فحينما نواجه قضايا تجمع بين المعطى الموضوعي والإضافة العقلية الإخبارية؛ فإن النتاج المعرفي لهذا الجمع يفضي إلى تكوين حصيلة يمكن النظر إليها بإعتبارين؛ أحدهما يفيد الدلالة العقلية، والآخر يفيد الدلالة الموضوعية؛ نصية كانت أو واقعية.

إذاً فللدلالة العقلية أهمية خاصة في الكشف عن فهم النص وتحديد الأحكام بما يتسق والمقاصد، كالذي يمارس في بعض القياسات الفقهية ذات المغزى المقصدي.

كما أن من الأمثلة على هذه الدلالة ما يتعلق بحاكمية بعض العمومات على البعض الآخر، ومن ذلك اعتبار عموم حديث (لا ضرر ولا ضرار) حاكماً على سائر العمومات الأخرى للأحكام عند التعارض، كما عرفنا من قبل. وكذا بخصوص الأحكام الفقهية التي تستند إلى عدد من القواعد الأصولية مثل قاعدة الإستصحاب ومقدمة الواجب واجبة وغيرها.

لكن للقضية المعرفية – عموماً – مراتب متباينة من القيم التصديقية كالتي سبق تحديدها. وينطبق هذا الحال على تلك التي لها علاقة بفهم النص والأحكام، سواء في الدلالة العقلية أو غيرها من الدلالات.

فحول مراتب الفهم والأحكام طبقاً للدلالات الثلاث (العقلية والواقعية والنصية) قد تكون القضية المعرفية ‹‹ضرورية›› لا غنى عنها في الفهم، كالذي يُدرك من الآيات التي تتحدث عن قدرة الله المطلقة، كما تشير إليه الآية الكريمة: ((إن الله على كل شيء قدير))[338]، إذ لا يراد منها القدرة المطلقة التي تشتمل على الممتنعات العقلية؛ كالقدرة على خلق الشريك المماثل وما إليه. وحول التشريع فمثل نفي التكليف بلا بيان اللازم منه الحكم بالبراءة، وكذا نفي تكليف ما لا يطاق، والحكم بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين، وما إلى ذلك.

كما قد تكون القضية المعرفية ‹‹قطعية›› وإن لم تصل إلى حد الضرورة؛ مثل مختلف الأحكام التكليفية التي نقطع بصحتها كالصلاة والصوم والزكاة والحج وما إليها.

وقد تكون ‹‹حدسية›› بحيث لا تجد إحتمالاً معقولاً قبالها، مثل اعتبار قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) حاكمة على غيرها من الأحكام التكليفية.

---

[338] البقرة/ 20.

وقد تكون ‹‹عادية إطمئنانية›› كما عليه سيرة العقلاء في معاملاتهم وعلاقاتهم، حيث الإحتمال المقابل ضعيف لا يعتد به، مثل فهم النصوص التي تنهى عن التصوير لذوي الأرواح طبقاً للمقاصد كي لا تتخذ للعبادة، وكذا فهم النصوص الخاصة بتحديد موارد الزكاة في عدد محدد ومحدود من الأشياء طبقاً لظروف الحياة بشبه الجزيرة العربية في عصر النص. ومثل ذلك فهم الكثير من النصوص غير الصريحة وفقاً للمقاصد؛ كالحديث القائل: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، حيث الغرض منه للتثبت من الحكم الذي يقضي به، وحديث: (القاتل لا يرث).

وقد تكون القضية ‹‹ظنية›› يقابلها إحتمال ضعيف يعتد به، كالكثير من القياسات القائمة على مجرد الشبه من وجه دون اعتماد على ملاكات الأحكام والمقاصد.

كما قد تكون الدلالة ‹‹شكية›› أو ‹‹وهمية›› وما دونها.

تلك هي المراتب التصديقية للفهم والأحكام. وتتميز الأربعة الأولى منها بأنها معتبرة ومقبولة، وهي القضايا الضرورية والقطعية والحدسية والعادية. أما المراتب الأخرى فهي بعيدة عن الأخذ والإعتبار.

د ـ الدلالة الواقعية للحكم

للواقع أقسام متعددة في علاقته بالنص، لكن المعتبر منها قسمان: الواقع المطلق العام وواقع التنزيل. وينقسم الواقع المطلق بدوره إلى الواقع الوصفي والواقع الاعتباري. ويختص الأخير بقضايا القيم مثل اعتبارات المصالح والمضار، وهو ما نحن بصدده. أما الأول فيتحدد بالواقع التقريري أو الإخباري، وهو يشتمل على السنن والحقائق الكونية منها أو البشرية، كالذي بيناه في حلقة (علم الطريقة). أما واقع التنزيل فيختص بمرحلة عصر الخطاب، كالذي أشرنا إليه من قبل.

ومثلما أن الإحاطة بواقع التنزيل ضرورية لا غنى عنها لفهم النص ومقصده، فكذلك أن معرفة مضامين الواقع المطلق لا غنى عنها هي الأخرى للفهم عموماً. فبدون هذه المعرفة تنقلب الكثير من موازين الفهم، ويصبح النص الإلهي برمته غير معقول ولا مقبول. فالكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يمكن أن تُفهم فهماً معقولاً من غير معرفة الواقع العام، كما جاء في (جدلية الخطاب والواقع).

على أن لهذا الواقع أهمية أخرى في مجال إدراك الأحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً إلى هدي المقاصد. وبغير أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار فإنه لا مجال لإضفاء المعقولية أو العقلانية على التشريع والإجتهاد المترتب عليه. فكثيراً ما يكشف الواقع العام، وتبعاً للمقاصد، بأن الأحكام المنصوصة مقيدة بسياقها التاريخي وظروفها الخاصة في عصر التنزيل وما شاكله. لذا فلأهمية هذه الدلالة الكاشفة وعلاقتها بالمقاصد سنستعرض عدداً من النماذج والأمثلة المتنوعة للكشف عن عقلانية التشريع.

نماذج منتخبة

1 ـ المشقة في الصوم والواقع

نصّ الشارع الإسلامي على إباحة الفطر في شهر رمضان لكل من المريض والمسافر بقوله تعالى: ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام

أُخر)). والحكمة من ذلك كما يدل عليها ما جاء بعد هذا النص مباشرة من نفس الآية، وما عليه الواقع الخاص، هي للتيسير ودفع المشقة. إذ ورد التعليل في الآية بقوله تعالى: ((يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر))[339]. كذلك يدل الواقع الخاص على أن المرض والسفر يبعثان على المشقة في مجتمع لا يمتلك وسائل النقل المريحة كما عليه اليوم. أي ان اجتماع جنسين مختلفين في النص لا يفسرهما غير دفع المشقة بدلالة الواقع. هكذا يكون ملاك الحكم محدداً بدفع المشقة، فحيث هناك مشقة كتلك التي تكون في المرض أو السفر فإن اباحة الفطر في الشهر المبارك تصبح قائمة.

لكن السفر في أيامنا الحاضرة لم يعد يبعث على المشقة في الغالب مثلما هو الحال في السابق. فاذا كانت المشقة هي أهم عناصر موضوع الحكم الخاص باباحة الفطر تبعاً لتحديد المقصد الشرعي؛ فإن مضمون الحكم سوف يختلف اليوم عما كان عليه سابقاً، بل وسوف يتغير الفهم الخاص بما يطلق عليه المسافة الشرعية. مما يعني ان ‹‹الواقع›› قد كشف عن تغير موضوع الحكم بدلالة المقصد الخاص. وقبل ذلك عرفنا أن من خلاله أمكن الكشف عن طبيعة هذا المقصد، ويؤكد ذلك ما جاء به النص من تعبير عن المقصد الآنف الذكر.

ونلفت النظر إلى أن بعض الفقهاء في عصرنا الحديث اعتبر السفر مبيحاً للفطر على الاطلاق، وعلل ذلك لاختلاف ما روي عن النبي (ص) من حدود السفر المبيح، وكون الروايات حوله من الآحاد، يضاف إلى ان النص القرآني لم يحدد مسافة السفر المبيح. فقد ذكر الشيخ المراغي يقول: ‹‹قد روى أحمد ومسلم وابو داود عن انس: ان رسول الله (ص) كان يقصر الصلاة مسيرة ثلاثة اميال. وروي عن ابن أبي شيبة بإسناد صحيح أنه كان يقصر في الميل الواحد، واذا نظرنا إلى نص القرآن فهو مطلق، وان كل ما رواه في التخصيص اخبار آحاد، وأنهم لم يتفقوا في التخصيص؛ جاز لنا ان نقول: إن السفر مطلقاً مبيح للفطر، وهذا رأي داود وغيره من الأئمة››[340].

ونرى أن ما لجأ إليه الشيخ المراغي يواجه بعض الإشكالات، وهو أنه لم يبدِ اعتداداً للمشقة التي دلّ عليها النص كمناط أو ملاك للحكم، كما لم يربط بين المشقة المذكورة وبين الواقع؛ سواء الحالي منه أو ذلك الخاص بالتنزيل.

لكن رغم ذلك يمكن القول إن نصوص الحديث التي نقلها هذا الشيخ قد تثبت ما نسميه بظاهرة ‹‹التوسعة والإنفتاح›› التي اتصف بها الشرع الإسلامي للعديد من الأحكام والفرائض الدينية، بحيث تتجاوز المنصوص فيه، كالذي سبق بحثه في (علم الطريقة).

كما نلفت النظر - في القبال - إلى ان بعض الاتجاهات الفقهية أنكرت الدلالة المقصدية وبالغت في ممارستها الحرفية من خلال منطق الرواية. ورغم ان مضامين الأخبار التي استندت إليها كانت تختلف في مقاييس السفر (الشرعي) وتحديد الملاك، إذ بعضها دال على الأخذ بالمسافة (ثمانية فراسخ أو بريدين أو أربعة وعشرين ميلاً)، وبعض آخر دال على الأخذ بالزمان (بياض يوم أو مسيرة يوم)، وبعض ثالث دال على اعتبار الأمرين مما يتفق وطبيعة الحياة آنذاك تبعاً لسير الجمال[341]؛ إلا ان مشهور الفقهاء رجحوا - وما زالوا -

---

[339] البقرة/ 185.

[340] محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ -1976م، ج2، ص606.

[341] انظر: وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، ابواب صلاة المسافر، ج8، ص451 وما بعدها.

الملاك الخاص بمعيار المسافة واعتبروا الزمان مقدراً عليه[342]، رغم ان هذا الأخير هو أقرب للمحافظة على المقصد من الأول. فقد كان لمقادير المسافة، وكذا الزمان، ما يبررها من تقدير مشقة السفر آنذاك. وهما متعادلان من هذه الناحية، حيث كلاهما دالان على المشقة وان أحدهما يقدر بالآخر[343]، مع وجود فارق بسيط يجعل من المسافة ثابتة والزمان متغيراً قليلاً، مثل اختلافه ببعض الدقائق بين يوم وآخر عادة، أو تغيره بحسب فصول السنة، فبياض يوم من الشتاء يغاير ما يناظره في الصيف. لكن الأمر في أيامنا هذه مختلف! فلا المسافة المقررة تبعث على المشقة، ولا هي تقارب الزمان المقدر في قبالها، إذ أصبحت المسافة متغيرة بشكل كبير في قبال التغير الزماني، فمسيرة بياض يوم في السيارة مثلاً، سواء في الشتاء أو الصيف، تعطينا عدداً كبيراً من الأميال مقارنة بالمسافة المتفق عليها قديماً. مما يعني ان بقاء الحكم مستنداً إلى المسافة يفضي إلى عدم المعنى تبعاً للمقصد الخاص به. بل حتى لو تجاوزنا حساب هذا المقصد بكل ما يملكه من دلالة الواقع والنص في الآية المشار إليها سلفاً، واعتبرنا ذلك الحكم أمراً تعبدياً خالصاً؛ فإنّا سنصطدم في ترجيحه على نظيره الزماني المعادل له في السابق، مع شيء من الفارق النسبي لصالح المسافة كما أشرنا[344]، الأمر الذي يبعث على التناقض. فلماذا الاحتكام إلى المسافة دون الزمان، ما لم يؤخذ بالحسبان ما ذكرناه حول ثبات الأولى مقارنة بالأخير، ولماذا لا يكون العكس هو الصحيح، لا سيما وأنه أقرب إلى الحفاظ على المقصد، ولأن دلالة النص عليه أقوى بشهادة ما ذكره الشيخ النجفي في (جواهر الكلام)[345]؟!

وعليه لو استشكل البعض وتساءل: كيف يمكن تقدير مشقة السفر الباعثة على القصر في أيامنا الحالية؟ فسيكون الجواب هو أن من المناسب تقديرها بعدد الساعات المعتمدة لدى القدماء في أسفارهم، أو ما يقارب ذلك نسبياً. ويبقى المهم هو أن يرتكن المسافر إلى قاعدة يعوّل عليها بحيث تنسجم مع المقصد القرآني دون تجاوزه. فالقاعدة مطلوبة للضبط العام بما في ذلك ما لو أُجيز للمسافر أن يختار أحد خيارين أدنى وأقصى تبعاً للمسافة أو الزمان، شرط تحقق المشقة المفترضة. وقد يكون أقرب صور الإنسجام مع المقصد القرآني هو ما أشرت إليه من التقدير بعدد الساعات المعتمدة لدى القدماء في أسفارهم، ما لم يثبت بأن طاقة ما يتحمله الإنسان المعاصر في السفر هي أضعف بكثير من طاقة الإنسان القديم، تبعاً لإختلاف البيئة وطبيعة الحياة..

2 ـ قضايا المرأة والواقع

هناك جملة من القضايا الشرعية الخاصة بالمرأة لها علاقة بالواقع. فلا شك أن لهذا الأخير تأثيراً على تحديد الأحكام المتعلقة بها، لذا سنقتصر على بحث ثلاث منها كما يلي:

---

342 انظر: جواهر الكلام، طبعة مؤسسة المرتضى ودار المؤرخ العربي، ج5، ص330.

343 جاء في احدى الروايات ان تقدير القصر في السفر قائم على اعتبار الزمان وان المسافة مقاسة عليه، لكن من غير اعتبار للمشقة كما هو مدلول الآية. فقد روي عن الإمام الرضا أنه قال: ‹‹إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فانما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره إذ كان نظيره مثله لا فرق بينهما›› (وسائل الشيعة، ج8، ص451).

344 اعتبر النجفي صاحب (جواهر الكلام) ان التقدير بحسب الزمان والمسافة هو أمر واحد عند الشارع ‹‹فمسير اليوم عنده عبارة عن قطع بريدين وبالعكس، ومتى تحقق أحدهما تحقق الآخر في نظره›› (جواهر الكلام، ج5، ص330).

345 نفس المصدر والصفحة.

أ- الشهادة

لقد نصّ القرآن الكريم على أن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل في قضايا التداين ضمن التداولات المالية، وفقاً لما جاء في قوله تعالى: ((.. فإن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى))[346]. وقد اختلف الفقهاء حول دلالة هذه الآية فيما لو كانت خاصة أو لها عموم. فالكثير منهم منع شهادة النساء في قضايا معينة كالحدود والدماء. وزاد بعضهم كل ما خرج عن التداول المالي، ومن ذلك ما ذكره صاحب (مهذب الاحكام) من ان شهادتها تُمنع في حقوق البشر التي تخرج عن النواحي المالية، كالشهادة على البلوغ والإسلام والولاء والجرح والتعديل والعفو عن القصاص والوكالة والوصاية والرجعة وعيوب النساء الظاهرة والنسب والهلال، وقد نُسب هذا الضابط إلى مشهور الإمامية[347]. وعلى خلاف ما سبق ذهب الكثير من السلف إلى الأخذ بالعموم أو الاطلاق الظاهر من الآية من غير استثناء، وكذلك من التعليل المعتمد على دلالة ‹‹الواقع››، حيث ان ‹‹مبنى الشهادة على الحفظ والضبط والصدق، وهذا المعنى موجود في النساء كما هو موجود في الرجال، وما يقدر من نقصهن مجبور بمضاعفة العدد، خصوصاً إذا كثرن وصرن معروفات بالصدق والحفظ››[348]. وكان ابن حزم من الذين يؤكدون هذا المعنى[349]؛ معتبراً ان رفض شهادة النساء في الحدود والقصاص ليس له أصل في السنة النبوية[350].

كما أن الكثير من الفقهاء ذهبوا إلى الإعتماد على الظاهر الحرفي لمنطوق الآية، فحكموا بعدم جواز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، ومن ذلك ما قاله صاحب (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ): ‹‹لو شهد خمسون امرأة لرجل بمال لا تقبل شهادتهن، ولو شهد به رجلان قبلت شهادتهما››[351]. فالمناط المعول عليه في المسألة هو الشاهد الذكوري وليس الكشف عن الواقع. وتبعاً لهذا المناط اعتبرالمحقق القمي بأنه ‹‹قد يحصل الظن بشاهد واحد أكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك، لأن الشارع جعل الشاهدين من حيث أنهما شاهدان مناطاً للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما››[352]. مع ان هذا التصور يفرغ قضية الشهادة من مقصدها الخاص بالكشف عن الواقع، ويحولها إلى صورة تعبدية بلا معنى. وهو أمر يناقض ذات ما عوّل عليه الشارع من تقديم الشاهدين على الواحد، مع أخذ اعتبارات التوثيق، فذلك لا يستقيم الا مع قصد الكشف عن الواقع باجراء مناسب يتفق مع أغلب حالات الابتلاء.

وفي القبال اعتمد كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم على دلالة الواقع في اقرار التساوي بين شهادة النساء وشهادة الرجال لبعض المواقف. فبحسب هذا الرأي أنه إذا كان سبب

---

346 البقرة/ 282.

347 مهذب الأحكام، ج27، ص194. وانظر أيضاً: فقه الإمام جعفر الصادق، مصدر سابق، ج5، ص163.

348 عبد الرحمن الناصر السعدي: المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ، ص176-177.

349 الطرق الحكمية، ص183.

350 عن: محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار صحارى، الطبعة الخامسة، 1409هـ -1989م، ص59.

351 الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاثار، ص11. وانظر أيضاً: جواهر الكلام، ج14، ص400.

352 أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة، ص443.

النصفية في شهادة المرأة يعود إلى ضعف العقل لا الدين؛ فإن هناك من الشهادات ما لا يخشى منها الضلال والخطأ عادة، لذا يقبل تساويها مع الرجل، وهي عبارة عن الأشياء التي ‹‹تراها بعينها أو تلمسها بيدها أو تسمعها باذنها من غير توقف على عقل، كالولادة والاستهلال والارتضاع والحيض والعيوب تحت الثياب، فإن مثل هذا لا ينسى في العادة ولا تحتاج معرفته إلى كمال عقل، كمعاني الأقوال التي تسمعها من الاقرار بالدَّين وغيره››[353].

طبقاً لهذا التحليل فإنه لا مانع من ان تكون شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل؛ إذا ما ضمنّا في العادة عدم خطئها وضلالها حتى في القضايا المعتبرة عقلية ومعنوية. إذ لسنا هنا أمام قضية تعبدية، فالقصد من التشريع بدلالة النص الآنف الذكر لا يخرج عن معنى التثبت في الشهادة. وهنا يأتي دور الدلالة الواقعية لحسم القضية. فبحسب دراسة الواقع هناك إحتمالان حول إدراك المرأة وذاكرتها، على الأقل في ما يتعلق بما نحن فيه. فلو اقمنا سلسلة متنوعة من الاختبارات الاحصائية النفسية على كل من الرجال والنساء لغرض المقارنة بينهم والكشف عن دقة ما يعبرون عنه من شهادات لحوادث مختلفة تجري أمامهم؛ لكنا نصل في النتيجة إما إلى إثبات عدم وجود اختلاف محدد بينهما، أو الاقرار بوجود نقص طبيعي وفطري في الإدراكات الشخصية للمرأة. أما الإفتراض الثالث الخاص بوجود نقص في الرجل لا المرأة فهو مستبعد تماماً. وعلى الفرض الأول يصبح ما شهده القرآن الكريم على نقص إدراك المرأة لا يراد منه جانب الطبيعة والاطلاق كما هو ظاهر النص، بل قصد الجانب الظرفي للمرأة في ذلك الزمان، لقلة التعليم وضآلة الدور الذي كانت تمارسه في الحياة الاجتماعية العامة. والبعض يرى أن الحكم جاء استناداً إلى ما كانت تبتلى به النساء من كثرة الحمل. وكل ذلك يفضي إلى ضعف الإدراك والتذكر. وبالتالي كان من الممكن تحديد فهم النص بربطه بواقع التنزيل عبر دراسة الواقع العام، بما يتسق مع المقصد المنصوص فيه. وهو أمر يفضي إلى تغيير الحكم ولا بد. أما على الفرض الثاني الذي يثبت نقص إدراك المرأة مقارنة بالرجل؛ فإن الحكم القرآني يكون ناظراً إلى الواقع العام لطبيعة المرأة بما هي كذلك وليس إلى واقع التنزيل. وفي جميع الأحوال نعلم كم هي فائدة الدلالة الواقعية في فهم النص وتحديد الحكم؛ سواء الخاصة منها أو العامة.

يبقى أن المفسرين اختلفوا حول تعليل ما وصفت به النساء من أنهن عرضة للضلال والنسيان، فقديماً عللوا ذلك تبعاً للمزاج، وهو أن مزاج المرأة يعتريه البرد فيتبعه النسيان. وهو تعليل مرده إلى الأمر الطبيعي الفطري، لذا يقتضي ان يكون الحكم حكماً ثابتاً لا يقبل التغيير مهما تغيرت الظروف والاحوال، ويكون القرآن الكريم ناظراً إلى ما عليه الواقع العام للمرأة وليس إلى ظروفها الخاصة كما قدمنا. لكن حديثاً أبدى رشيد رضا تعليلاً آخر، وهو أن المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من التداولات، لذا تكون ذاكرتها ضعيفة، خلافاً لما يحصل لها في الأمور المنزلية التي هي شغلها الرئيسي[354]. وهذا التعليل مرده إلى طبيعة ما عليه الأحوال والظروف، فلو أنها تغيرت لتغير الحكم معها، وان القرآن الكريم ناظر في الحكم إلى ما عليه ذات الظروف وليس إلى الأمر العام الذي يخص طبيعة المرأة بما هي مرأة.

---

[353] الطرق الحكمية، ص177. كذلك: اعلام الموقعين، ج1، ص95.

[354] المنار، ج3، ص124.

ب ـ السفر

وردت جملة من الأحاديث تحرّم سفر المرأة بغير محرم، منها ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قوله: ‹‹لا تسافر إمرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم››[355]. كما أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس عن النبي (ص) قوله: ‹‹لا تسافر المرأة الا مع ذي محرم ولا يدخل عليها رجل الا ومعها ذو محرم››[356]. وأخرج الإمام الترمذي في جامعه عن أبي هريرة ان النبي (ص) قال: ‹‹لا تسافر إمرأة مسيرة يوم وليلة الا مع ذي محرم››[357]. كما أخرج الترمذي عن أبي سعيد عن رسول الله (ص) قوله: ‹‹لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر سفراً يكون ثلاثة ايام فصاعداً الا ومعها ابوها أو اخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها››[358].

وقال ابن حجر العسقلاني: ‹‹قد عمل أكثر العلماء في هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقييدات. وقال النووي: ليس المراد من التحديد ظاهره، بل كل ما يسمى سفراً، فالمرأة منهية عنه الا بالمحرم، وانما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه. وقال ابن المنير: وقع الاختلاف في مواطن بحسب السائلين››[359].

ولا شك أنه لو نظرنا للنصوص السابقة من زاوية علاقتها بواقع التنزيل؛ لرأينا أن النهي الوارد فيها مفهوم ومناسب لتلك الظروف والأحوال القائمة؛ حيث لا أمان لسفر المرأة وحدها في ظل انعدام الأمن وبدائية المواصلات. أي ان القصد من التحريم معلوم بدلالة الواقع المشار إليه. لهذا فإن مذهبي مالك والشافعي لا يأخذان باطلاق النهي الوارد في مثل تلك النصوص، حيث أجازا حج المرأة وحدها من غير محرم إن كانت في رفقة مأمونة. الأمر الذي فهما النهي المنصوص عن سفرها وحدها هو فقط عند اضطراب الأمن وخوف الفتنة[360].

مع هذا فهناك إحتمالان يمكن تمحيصهما من قبل الواقع العام لأجل الافادة منهما بالنظر في الموقف الذي يفرضه تغير الواقع الخاص. فاذا كنا نعلم ان التحريم بدلالة هذا الواقع هو لأجل منع ما قد يحدث من ارتكاب المحرمات الجنسية؛ فإن تحقيق هذا المقصد يعتمد على دراسة طبع المرأة في ظل الظروف المؤمنة اجتماعياً. فإما ان يكون هذا الطبع ضعيفاً يميل إلى ارتكاب تلك المحرمات مما لا ينفع فيه الأمن الاجتماعي، ومن ثم تبقى مبررات استمرارية الحكم وثباته قائمة بلا تغير.. أو أن طبعها ليس كذلك. وعليه لا نجد تفسيراً معقولاً للنهي الا من حيث أنه نهي باعتبار انعدام ذلك الأمن المقترن بطبيعة ظروف مواصلات السفر البدائية، كما هو الحال في المجتمعات القديمة. وبالتالي لا يصح التعويل على الاطلاق الظاهر لتلك النصوص. إنما يعتبر الحكم الوارد فيها رهين موضوعها المؤطر بالظروف الخاصة التي أشرنا إليها قبل قليل.

---

[355] صحيح البخاري، حديث 1765. وفتح الباري، ج4، ص63.

[356] صحيح البخاري، حديث 1763. وفتح الباري، ج4، ص60-61.

[357] عن: عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، 1413هـ -1993م، ج4، ص202.

[358] المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص203.

[359] فتح الباري، ج4، ص60. والمفصل في أحكام المرأة، ج4، 203.

[360] عن: محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الاولى، 1407هـ -1987م، ص95.

هكذا يتضح ان الحكم الآنف الذكر لم يُعرف مقصده إلا من خلال واقع التنزيل، كما لا يعرف اطلاقه من نسبيته إلا من حيث دراسة الواقع العام. فلو ان هذا الواقع دلنا على معرفة طبائع المرأة وميولها عبر الدراسات النفسية والاجتماعية؛ لكان من الممكن تقرير ما إذا كان يوجد مبرر لبقاء الحكم كما هو أم لا؟

ج ـ الحجاب

من المعلوم ان الغرض من حجاب المرأة هو لسد الذريعة عن حدوث الاثارة والشهوة وربما الاعتداء؛ بدلالة الواقع وعدد من النصوص[361]، وبالتالي منعاً لأذية كل من الرجل والمرأة على السواء. لكن يرد في الأمر إحتمالان يتعلقان بكيفية التحجب والكشف غير السافر للجسم. فبحسب الواقع العام إما ان يكون الطبع البشري منساقاً إلى التأثر والشهوة عند أي كشف نهى عنه الشارع المقدس، أو ان النهي المنصوص كان لازماً لاعتبارات بعض الحالات الخاصة بالواقع. فاذا دلّ الواقع المطلق على خطأ الفرضية الأولى أصبحت المسامحة في الحكم الثاني مقبولة غير خارجة عن الشرع، ويؤيدها ما ورد من مسامحة في الكشف المحتشم أمام ملك اليمين أو الخدم، وكذا نفس الحال مع كشف الإماء، وأيضاً كبار السن من النساء، دفعاً للعسر والتخفيف، مضافاً إلى ما جرى من حالات الاختلاط والملامسة عند تضميد جرحى الحرب وسقيهم وما إلى ذلك[362]. وربما يميل المقدس

---

[361] كقوله تعالى: ((قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم إن الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وليضربن بخُمُرهنّ على جيوبهن ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن أو آبائهن.. أو ما ملكت ايمانهن أو التابعين غير أُولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن)) النور/30-31، وقوله: ((يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يُدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذَين وكان الله غفوراً رحيماً)) الاحزاب/59-60.

[362] معلوم ان النساء في عصر النبي (ص) كنّ يشاركن في الحروب ويضمدن جروح المجاهدين. وقد اعتقد الفقهاء ان هذه الخلطة في المشاركة النسوية كانت لوجود الحاجة الماسة. وهو تقدير غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لظهر هناك نهي عن المشاركة عند ارتفاع الحاجة اليهن، مع أنه لا يوجد مثل هذا النهي رغم التضخم الملحوظ في تزايد اعداد الجماعة الإسلامية قبل الفتح وبعده. وهناك نصوص متضافرة تبدي المشاركة النسوية بتلقائية، الصغار منهن والكبار، وبعضهن من نساء النبي وبناته، دون ان يظهر ما يثير الشكوك في طبيعة الابتلاءات التي يمكن ان تحدث من جراء هذا التماس. ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري عن الربيع بنت معوذ قالت: ‹‹كنا نغزو مع النبي (ص) فنسقي القوم ونخدمهم ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة ››. وعن أم عطية الانصارية قالت: ‹‹غزوت مع رسول الله (ص) سبع غروات اخلفهم في رحالهم واصنع لهم الطعام واداوي الجرحى واقوم على الزمنى››. وعن انس قال: كان رسول الله (ص) يغزو وام سليم ونسوة معها من الانصار يسقين الماء ويداوين الجرحى. وقد بوّب البخاري في صحيحه باباً بعنوان (غزو النساء وقتالهن مع الرجال). ومن النساء من قاتلن في الحروب مباشرة، فمنهن أم سليم التي اشتركت في غزوة حنين واتخذت خنجراً لتقتل به من يدنو منها من المشركين، كما اشتركت أم عمارة في حرب الردة ضد مسيلمة الكذاب، حيث جُرحت يومئذ اثنتا عشرة جراحة وقطعت يدها، كما اشتركت صفية بنت عبد المطلب في معركة الخندق وقتلت رجلاً من اليهود آنذاك. وقبل ذلك ان هذه الصحابية جاءت يوم احد وبيدها رمح تضرب به وجوه المشركين. ومن النساء من نُصب لها خيمة في المسجد بعلم النبي واذنه لتداوي فيها الجرحى، كما هو الحال مع رفيدة الانصارية.
ومما يذكر في الخلطة مما هو خارج عن الحرب ومداواة الجرحى ما روي ضمن سلسلة الذهب ان ابن عمر قال: كان النساء والرجال يتوضؤون في زمان النبي صلى الله عليه وسلم جميعاً (ابن حجر العسقلاني: سلسلة الذهب، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص37). كذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه عن اسماء بنت أبي بكر أنها قالت: ‹‹تزوجني الزبير وما في الأرض من مال ولا مملوك ولا شيء غير ناضح وغير فرسه فكنت اعلف فرسه واستقي الماء واخرز غربه واعجن ولم اكن أحسن الخبز فكان يخبزه جارات لي من الانصار، وكن نسوة صدق، وكنت انقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله على رأسي، فلقيت رسول الله ومعه نفر من الانصار فدعاني ثم قال اخ اخ ليحملني خلفه، فاستحييت ان اسير مع الرجال، وذكرت الزبير وغيرته وكان أغير الناس، فعرف رسول الله اني قد استحييت، فمضى رسول الله، فجئت الزبير فقلت: لقيني النبي ومعه نفر من أصحابه، فاناخ لأركب، فاستحييت منه

الاردبيلي (المتوفى سنة 993هـ) إلى قريب من هذا المعنى، حيث ذكر بمناسبة قوله تعالى ((وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)) أن معنى ((إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)) أي إلا ما جرت العادة على ظهوره، والأصل فيه الظهور ‹‹فالعادة ظهور الرقبة بل الصدر والعضدين والساقين وغير ذلك››، لا سيما فيما يخص العسر الذي يصيب الفقيرات من النساء. وهو يعد الحكم في ذلك محل إشكال[363].

لكن مع هذا لا بد من أخذ الملاحظات التالية بنظر الاعتبار كما يلي:

1 ـ إنه حتى لو فرضنا خطأ الفرضية الأولى وبالتالي جاز الكشف غير السافر في الأحوال المناسبة؛ فإن ما يلزم هو ان يكون هذا الكشف معقولاً لا يخرج عن حدود الحشمة المتعارف عليها، وذلك كي لا يفضي إلى الصدام مع المقصد الخاص ولا يجر إلى أضرار جانبية ولو بعناوين أخرى مختلفة.

2 ـ إنه حتى مع فرض خطأ تلك الفرضية قد يلزم الابقاء على الحجاب المعهود كعمل وقائي سداً للذريعة وخشية من توظيف الأمور الشرعية في غير مجاريها الصحيحة، لا سيما مع كثرة الأهواء وضعف الوعي التربوي كما هو مألوف عند الناس.

3 ـ استناداً إلى الواقع يعتبر الالتزام بالحجاب في الحدود المتعارف عليه من كشف الوجه والكفين حالة كمالية تصون العلاقة الخاصة بين الرجل والمرأة، وهو لا يشكل عائقاً أمام تطور الحياة والحركة النسوية عادة. وعليه فمن الناحية المبدئية ان المطالبة به تظل واردة ومبررة.

3 ـ فنون الرسم والواقع

من المعلوم ان أغلب الفقهاء تعاملوا مع نصوص الحديث التي حرمت الرسم والنحت لكل ما فيه روح من الحيوان والإنسان تعاملاً حرفياً بعيداً عن الاحتكام إلى دلالة كل من القصد والواقع وتحولاته. فقد جاء في بعض النصوص قول النبي (ص): ‹‹ان أشد الناس عذاباً عند الله المصورون››[364]. وقوله: ‹‹أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله››[365]. وقوله: ‹‹ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم››[366]. وعن ابن عباس قال: ‹‹سمعت محمداً (ص) يقول: من صوّر صورة في الدنيا كلف يوم القيامة ان ينفخ فيها الروح وليس بنافخ››[367]. وعن ابن عباس أيضاً إن النبي

وعرفت غيرتك، فقال: والله لحملك النبي كان أشد عليّ من ركوبك معه. قالت: حتى ارسل الي أبو بكر بعد ذلك بخادم تكفيني سياسة الفرس فكأنما اعتقني›› (لاحظ حول ما سبق: صحيح البخاري، حديث 2727، وحديث 1812، وحديث 4926، وصحيح مسلم، حديث 2182. وفتح الباري، ج6، ص59-61. والمفصل في أحكام المرأة، ج4، ص269-272، وص389-392). ومن الروايات التي لها علاقة بهذا الصدد ما ذكره ابن حجر العسقلاني في ترجمته للشفاء بنت عبد الله من أن عمر بن الخطاب كان يقدّم هذه المرأة في الرأي ويرعاها ويفضلها وربما ولاها شيئاً من أمر السوق (ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار الجيل، بيروت، 1412هـ ـ 1992م، عن مكتبة المشكاة الالكترونية، ج7، فقرة 11373، ص727).

[363] أحمد بن محمد الأردبيلي: زبدة البيان في أحكام القرآن، تعليق محمد الباقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لاحياء الاثار الجعفرية، تهران، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص544.

[364] صحيح البخاري، حديث 5606. وصحيح مسلم، حديث 2109. وفتح الباري، ج10، ص314.

[365] صحيح البخاري، حديث 5610. وصحيح مسلم، حديث 2107. وفتح الباري، ج10، ص318.

[366] صحيح البخاري، حديث 5607. وفتح الباري، ج10، ص316.

[367] صحيح البخاري، حديث 5618. وصحيح مسلم، حديث 2110. وفتح الباري، ج10، ص323. وروي مثل ذلك عن ابن عباس كما في: وسائل الشيعة، ج17، كتاب التجارة، باب تحريم عمل الصور المجسمة والتماثيل، حديث9،

(ص) قال: ‹‹لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا تصاوير››[368]. وعن أبي زرعة قال: ‹‹دخلت مع أبي هريرة داراً بالمدينة فرأى في اعلاها مصوراً يصور فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول: قال الله عز وجل: ومن اظلم ممن ذهب يخلق خلقاً كخلقي، فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة››[369]. وروى الطبراني عن صفية بنت شيبة قالت: ‹‹رأيت رسول الله (ص) بلّ ثوباً وهو في الكعبة ثم جعل يضرب التصاوير التي فيها››[370].

وقد استوحى الفقهاء من هذه النصوص بأن التصوير يبعث على المضاهاة أو التشبه في الخلق، وهو مما لا يجوز. وكما قال الخطابي: ‹‹انما عظمت عقوبة المصور لأن الصور كانت تعبد من دون الله، ولأن النظر إليها يفتن، وبعض النفوس إليها تميل››[371]. وقال أبو بكر بن العربي: ‹‹إن الذي اوجب النهي عن التصوير في شرعنا - والله اعلم - ما كانت العرب عليه من عبادة الاوثان والاصنام، فكانوا يصورون ويعبدون فقطع الله الذريعة وحمى الباب. فإن قيل: فقد قال حين ذم الصور وعملها من الصحيح قول النبي (ص): من صوّر صورة عذّبه الله حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ.. قلنا: نهى عن الصورة وذكر علة التشبيه بخلق الله، وفيها زيادة علة عبادتها من دون الله، فنبه على ان نفس عملها معصية فما ظنك بعبادتها››[372].

وحقيقة إن المضاهاة وتوظيف الصور لغرض العبادة من الأمور التي أكدها الواقع التاريخي، وكما دلّ عليه صاحب (أحكام القرآن)[373]. الأمر الذي يسهل علينا فهم مغزى التحريم الوارد حولها، حيث يتسق مع واقع التنزيل، ولا يعقل ان يكون النهي عن التصوير تعبدياً لا يفهم معناه[374]. لكن لمّا دلّ تحول الواقع على زوال الغرض الآنف الذكر في أكثر البلدان والمجتمعات، ومنها المجتمعات الإسلامية، إذ أصبح التصوير لا يوظف بقصد المضاهاة والعبادة، بل لأغراض فنية وعلمية وتحقيقية، كتلك التي يستفاد منها في الطب والكشف الجنائي؛ لذا فإن بقاء الحكم المنصوص على ما هو عليه يصبح كالسالبة بانتفاء الموضوع، حسب تعبير المناطقة. ويؤيده ما جاء من اقرار الله تعالى لما كان يعمل لنبيه سليمان من التماثيل، كما هو واضح من الآية الكريمة: ((يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل))[375]، وبها احتج قوم على جواز التماثيل[376]. بل كذلك ما ورد من استثناء لُعب البنات الذي أُجيز تبعاً لبعض الأحاديث[377].

ص298. كما ورد ما يماثل ذلك عن الإمام الصادق عن آبائه عن رسول الله (ص) أنه قال: ‹‹من صوّر صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ›› (وسائل الشيعة، حديث6، ص297). وعن الإمام الصادق إنه قال: ‹‹ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها..›› (المصدر السابق، حديث7، ص297).

[368] صحيح البخاري، حديث 5605. وفتح الباري، ج10، ص313. ومجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مصدر سابق، ج5، باب ما جاء في التماثيل والصور، حديث 8892.

[369] صحيح البخاري، حديث 5609. وفتح الباري، ج10، ص317.

[370] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نفس الباب السابق، حديث 8894. كذلك: عزت علي عطية: البدعة/ تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1400هـ-1980م، ص402.

[371] البدعة، ص403.

[372] أحكام القرآن، ج4، ص1600.

[373] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[374] يلاحظ اننا نستبعد وجهة النظر التي تركز على الجانب التعبدي من التحريم وتعتبر عمل الصور المجسمة والغناء وما إلى ذلك كلها من المحرمات في نفسها، لذا حُرم بيعها وشرائها، كالذي ذهب إليه المحقق الحلي في (شرائع الإسلام، ج2، ص10).

[375] سبأ/ 13.

هكذا تعرفنا بدلالة النص وواقع التنزيل على مقصد الحكم، ومن ثم عرفنا بدلالة الواقع العام لزوم تغيير الحكم تبعاً للقصد المعلوم بالدلالة الأولى.

وجدير بالذكر إن الفقهاء المحدثين وجدوا حرجاً في التحريم المطلق للتصوير؛ لكونه لا يتفق مع قضايا المعاملات الحديثة، لذلك فرقوا بين التصوير اليدوي والتصوير الفوتوغرافي الشائع استخدامه، فحملوا أحاديث التحريم على النوع الأول، وأجازوا الثاني بدعوى أنه ليس فيه من الانشاء والخلق الذي يبعث على المضاهاة مثلما هو الحال في الأول، بل هو عبارة عن حبس خيال للموضوع المصور، إنساناً كان أو حيوان. مع أننا لو أخذنا مفهوم المضاهاة بهذا الشكل الساذج لكنا نعتبر كل الرسوم الخاصة بالطبيعة هي عبارة عن مضاهاة لخلق الله، ولاعتبرنا جميع الصناعات والتكوينات المستحدثة التي يتم فيها تقليد طبائع الكائنات هي من المضاهاة. وهو أمر غير معقول. كما إن بعض الفقهاء ذهب إلى التفريق بين الرسم والنحت، فأجاز الأول ونهى عن الثاني بنحو من الاحتياط، مثلما هو الحال مع الفقيه المعاصر السيد علي السيستاني[378].

لكن في قبال ما سبق نجد من المحدثين من أباح التصوير على اطلاقه، كالشيخ محمد عبده[379]، وهو نفس الحال الذي لجأت إليه الدولة الإسلامية المعاصرة في ايران.

4 ـ الحدود والواقع

حول الحدود وما ورد فيها من كيفيات، يلاحظ أن مقاصدها الخاصة معلومة بدلالة كل من النص والواقع. فالنص من قبيل قوله تعالى: ((ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب))[380]، الأمر الذي يدل عليه الواقع، حيث بالقصاص تزول دوافع الثأر ومسلسل سفك الدماء. وكذا فإن دلالة الواقع تشير إلى ان الغرض من الحدود هو الردع.

لكن لما كان منشأ اعتبار الحدود يتوقف على ما تحققه من أغراض تتسق مع المقاصد الكلية العامة؛ لذا فإن أي تجدد للواقع يبعد الحدود عن تحقيق أغراضها الخاصة، أو يجعل من هذه الأغراض تتزاحم مع المقاصد العامة؛ فكل ذلك يوجب تغييرها بما يتسق وهذه الأخيرة. حتى ان هناك من يرى جواز ترك الإمام للحدود في بعض الحالات والطوارئ لأجل ما هو أهم منها[381]. وليس غريباً ان تشهد السيرة النبوية والخلافة الراشدة شطراً من التنويعات التجديدية لقضايا الحدود استناداً إلى تغيرات الواقع والنظر إلى المقاصد. فرغم

---

376 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ-1993م، ج14، ص175.

377 إذ ذُكر أنه ثبت عن السيدة عائشة كما في الصحيحين ان النبي (ص) تزوجها وهي بنت سبع سنين، وفي رواية ست سنين، وزُفّت إليه وهي بنت تسع ولُعبها معها، ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة سنة (صحيح البخاري، حديث 4840-4841. وصحيح مسلم، حديث 1422). وعنها أيضاً قالت: كنت ألعب بالبنات عند النبي (ص) وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله (ص) إذا دخل ينقمعن منه فيُسرّبُهنّ إلي فيلعبن معي (صحيح البخاري، حديث 5779. وصحيح مسلم، حديث 2440، والجامع للقرطبي، ج14، ص176).

378 عبد الهادي الحكيم: الفقه للمغتربين، وفق فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي، لندن، الطبعة الاولى، 1419هـ-1998م، ص331.

379 عن: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة العاشرة، ص116.

380 البقرة/ 179.

381 جاء في (شرح النيل) ان الإمام إذا ملك بعض المصر فقط فإن عليه ان لا يقيم الحد كجلد وقطع، بل يحبس حتى يملك المصر، وقيل يقيم الحد، وقيل هو مخير حتى تضع الحرب أوزارها، والحكم في ذلك كالحد، وقيل لا يدع الأحكام، وقيل يجوز ترك الحدود لئلا يشغله ذلك عن الفتح، وقيل لزمه ترك الحكم لئلا يشغل (موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، 1410هـ-1989م، ج2، ص214).

محدودية الظروف وضيقها الا ان ذلك لم يمنعها من ان تكون حافلة بالكثير من التنويعات والتغييرات تبعاً للمصالح والحاجات.

فقد منع النبي (ص) قطع يد السارق في الغزو خشية أن يترتب عليه مضرة لحوق السارق بالمشركين حمية وغضباً. وهو المنقول أيضاً عن عمر والإمام علي وأبي الدرداء وحذيفة وغيرهم[382].

كما أسقط الحد عن التائب طالما اعترف بذلك قبل القدرة عليه. وفي رواية قال عمر للنبي: ارجم الذي اعترف بالزنى، فأبى النبي معللاً ذلك بأنه قد تاب إلى الله. إذ روي أن امرأة وقع عليها في سواد الصبح وهي تعمد إلى المسجد بمكروه على نفسها، فاستغاثت برجل مرَّ عليها، وفر صاحبها، ثم مر عليها ذوو عدد فاستغاثت بهم، فأدركوا الرجل الذي كانت استغاثت به فأخذوه، وسبقهم الآخر، فجاءوا به يقودونه إليها، فقال: أنا الذي أغثتك، وقد ذهب الآخر، قال: فأتوا به نبي الله (ص) فأخبرته أنه الذي وقع عليها، وأخبر القومُ أنهم أدركوه يشتد، فقال: إنما كنت أغثتها على صاحبها فأدركني هؤلاء فأخذوني، فقالت: كذب، هو الذي وقع عليّ، فقال النبي (ص): ‹‹إنطلقوا به فارجموه››، فقام رجل من الناس فقال: لا ترجموه وارجموني، فأنا الذي فعلت بها الفعل، فاعترف، فاجتمع ثلاثة عند رسول الله (ص): الذي وقع عليها، والذي أغاثها، والمرأة، فقال: ‹‹أما أنت فقد غفر لك، وقال للذي أغاثها قولاً حسناً، فقال عمر: ارجم الذي اعترف بالزنى، فأبى رسول الله (ص) فقال: ‹‹لأنه قد تاب إلى الله››[383]. وفي حادثة إنه قال للرجل الذي قال له: ‹‹يا رسول الله أصبتُ حداً فأقمه عليّ، فقال (ص): هل صليت معنا هذه الصلاة؟ قال: نعم، قال: اذهب فإن الله قد غفر لك حدك››[384].

وجاء في سيرة النبي (ص) أنه لم يؤاخذ بعض أصحابه بالعقوبة رغم كبير فعله وشائنته. ومن ذلك إنه برئ مما صنعه خالد بن الوليد ببني جذيمة من قتلهم وأخذ أموالهم دون ان يعاقبه، وقال: ‹‹اللهم إني أبرأ اليك مما صنع خالد››. وبنظر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ان النبي (ص) إنما لم يعاقب خالداً على فعله وذلك لحسن بلائه ونصره للإسلام[385].

كما ذكر ابن القيم ان الله نصّ على سقوط الحد عن المحاربين بالتوبة التي وقعت قبل القدرة عليهم مع عظيم جرمهم، وذلك تنبيه على سقوط ما دون الحراب بالتوبة الصحيحة بطريق الأولى[386]. إذ جاء حول حد المحارب قوله تعالى: ((إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم))، والذين ذهبوا إلى اسقاط الحدود بالتوبة قبل القدرة على المسك بالجاني إنما حملوا هذه الآية على جميع الحدود، كحد السرقة الذي نصّ العديد على سقوطه بالتوبة، كما

---

[382] جاء في حديث للإمام علي قوله: لا أُقيم لأحد حداً بأرض العدو حتى يخرج منها لئلا تلحقه الحمية فيلحق بالعدو (علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 988م، ج2، باب 334، ص264). وقد نصّ أحمد واسحاق بن راهويه والاوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو. وذكر ذلك أبو القاسم الخرقي في مختصره فقال: لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو، وقد اتى بشر بن ارطاة برجل من الغزاة قد سرق مجنّة فقال: لولا اني سمعت رسول الله (ص) يقول: ‹‹ لا تُقطع الايدي في الغزو›› لقطعت يدك، وهو ما رواه أبو داود، وقال أبو محمد المقدسي: وهو إجماع الصحابة (الخراج، ص197. وأعلام الموقعين، ج3، ص5-6).

[383] أعلام الموقعين، ج3، ص8.

[384] أعلام الموقعين، ج3 ص7.

[385] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص255. واعلام الموقعين ج3، ص8.

[386] اعلام الموقعين، ج3، ص8.

هو الحال مع عطاء وجماعة غيره، وذهب إليه بعض الشافعية وعزاه إلى الشافعي قولاً[387]. علماً بأن حد السرقة كثيراً ما كان يعطل لأسباب خاصة، كالحال عند الحروب وفي عام المجاعة[388]. وحد الشرب عليه اختلاف بين ما كان يُعمل به في عهد النبي وابي بكر وبين ما سار عليه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب باشارة من الإمام علي كما يُنقل. كما ظهر هناك عدد من الإجتهادات التي حددت أحكاماً تتصف بالشدة تبعاً لمراعات الظروف السائدة آنذاك، وتحقيقاً لما يراد من مصلحة عامة، رغم ان هذا كان على خلاف ما عليه السيرة النبوية، تبعاً لما يُروى. ومن ذلك أن الإمام علياً قام باحراق الزنادقة الغلاة، بينما كان الأمر في عهد النبي هو قتل الكافر، لكنه وجد خطورة المسألة فشدد العقوبة لزجر الناس عن ان يفعلوا مثل ذلك[389]. وسبق للإمام علي أيضاً إن نصح الخليفة الصديق في احراق اللوطية بدل قتلهم باعتبار ان العرب لم تكن تبالي بالقتل وهي قد ألفته بخلاف الحرق بالنار حيث لم تألفه بعد[390].

على هذا لا يصح اسقاط الحدود على الواقع بعد كثرة التحولات من غير دراسة مفصلة لأوضاعه؛ لا سيما تلك التي تلوح أوضاعه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، طالما أنها من أحكام الوسيلة التي تتأثر بمجريات الحياة والواقع. بل حتى مع التنفيذ والتطبيق يراعى جانب الإطلاع على المخلفات والنتائج المترتبة على تلك الأوضاع ومن ثم محاكمتها ومقايستها بالحجم الذي يمكن تحقيقه من المقاصد العامة. فمثلاً ليس من المتوقع أن يحقق حد السرقة المقاصد المرجوة في البلدان التي تكون أوضاعها الاقتصادية متردية بالفقر والحاجة. وبخلافها يمكن أن يحقق هذا الحد غرضه لدى البلدان المتقدمة في الأوضاع المشار إليها، على فرض أن سائر الأوضاع تكون ملائمة هي الأخرى.

علماً بأن بعض ما يعتبر من الحدود ليس عليه دليل شرعي إلهي، كالحال مع حد شرب الخمر، كما إن بعضاً آخر مشكوك فيه؛ كحد الرجم.

5 ـ الجهاد والواقع

---

387 القرطبي: جامع أحكام القرآن، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، 1405هـ -1985م، ج6، ص174. والشوكاني: فتح القدير، طبعة دار احياء التراث العربي، ج2، ص39.

388 نُقل عن ابن تيمية وابن القيم انهما أجريا تعديلاً فيما يخص الحكم الخاص بتنفيذ حد السرقة حين ثبوتها، فكما قال الشيخ محمد الغزالي: ‹‹حسب ابن تيمية وابن القيم وما أفهمه أنا من السنن؛ استطيع ان اقول بأن القاضي يستطيع وقف التنفيذ في السابقة الاولى. فلو سرق تلميذ أو شاب، وكانت سرقته الأولى أو عثرة قدم زلت بصاحبها، فاذا وجده القاضي متألماً لذلك ونادماً أو شاعراً بالخجل؛ له ان يوقف العقوبة ويستتيبه ويقبل توبته، وله ان يعزره بالكلام أو بالجلد أو السجن، حسبما يرى، ولكن إذا عاد للجريمة مرة أو مرات أخرى تقطع يده›› (محمد الغزالي: تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، منبر الحوار، العدد13، 1410هـ -1989م، ص15).

389 الطرق الحكمية، ص22.

390 ذُكر أن خالد بن الوليد كتب لأبي بكر في خلافته بأنه ‹‹وُجد في بعض نواحي العرب رجل ينكح كما تنكح المرأة››، فاستشار أبو بكر الصحابة، وكان فيهم علي فقال: ‹‹ان هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم الا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم. أرى ان يحرقوا بالنار››، فكتب أبو بكر إلى خالد وأمره بحرقه (الطرق الحكمية، ص18. واعلام الموقعين، ج4، ص378). وجاء عن الإمام الصادق ان خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر عن رجل يؤتى في دبره، فاستشار أبو بكر علياً فقال: احرقه بالنار، فإن العرب لا ترى القتل شيئاً (انظر: رياض المسائل، ج2، ص475. وجامع المدارك، ج7، ص73. ومباني تكملة المنهاج، ج1، ص235. والبرقي: المحاسن، تحقيق جلال الدين الحسيني، نشر دار الكتب الإسلامية، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص112. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص278).

ليس الجهاد من التعبديات التي لا تفهم أغراضه ومغازيه. فالقصد منه بدلالة كل من النص وواقع التنزيل دفع الظلم والعدوان. ويعترف الفقهاء بصورة عامة بمقاصد الجهاد، لكنهم يختلفون حول مضمونها في اطروحتين كما يلي:

الإطروحة الأولى: وترى أن الهدف من الجهاد هو فرض الدين على الآخرين ولو بالقوة، اعتماداً على ظواهر بعض النصوص القرآنية.

الإطروحة الثانية: وترى أن الهدف منه هو رد الظلم والعدوان.

وبحسب الإطروحة الأولى قام الفقهاء بتقسيم العالم إلى دارين؛ دار إسلام ودار حرب. وهو تقسيم يجد مبرراته في النهج الماهوي للفهم الديني كما تبناه الفقهاء. فتبعاً لهذا المنطق الثنائي تكون الحرب هي الأصل الحاكم في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى، وفقاً للشروط المعتبرة؛ كتوفر القوة الكافية وعدم دفع الجزية والاخضاع لمبدأ الصغار. فقد أُعتبر كل كتابي لم يدفع الجزية بأنه محارب وإن لم يشهر السلاح أو يقوم بالعدوان. وبذا جرى التمييز بين الذمي والحربي انطلاقاً من دفع الجزية وعدمه. ونسب البعض هذا الرأي إلى اجماع علماء مذهبه[391].

إذاً طبقاً لهذه الإطروحة فإن الأصل في علاقة الإسلام بالآخر هو الحرب لا السلم، وأنه دين سيف لا دين محبة وسلام. وتأكيداً على الأصل الحربي لتلك العلاقة؛ ذهب جماعة من الفقهاء إلى ان أقلّ ما يفعل من الجهاد في السنة مرة واحدة، أي يجب أن يقاتل المسلمون الكفار مرة واحدة على الأقل لكل سنة، ما لم يتعذر ذلك لعذر مشروع، مثل قلة عدد المسلمين وضعف عدتهم. بل يجب القتال بأكثر من مرة في السنة إن دعت الحاجة لذلك، باعتباره فرض كفاية فيجب منه ما تدعو الحاجة اليه[392]. وادعى الشيخ الكركي من الإمامية أن على ذلك إجماع المذهب[393]. وعلى رأي العز بن عبد السلام أنه يجوز الصلح مع الكفار خلال أربعة أشهر ولا يجوز أكثر من سنة[394].

وأهم ما عولت عليه هذه الإطروحة هو إطلاقات النصوص التي توجب محاربة أهل الكفر، كما جاء في سورة التوبة من آيتي السيف والجزية الآمرتين بقتال المشركين والكافرين ما لم تُدفع الجزية. وكذا ما جاء في السنّة من أن النبي كان يحث المؤمنين على قتال الكافرين بعد ان يدعوهم إما إلى الإسلام أو دفع الجزية، وما تشير إليه رسائل النبي (ص) إلى ملوك البلدان غير الإسلامية[395]. ومثل ذلك ما اتصف به حكم الخلفاء الراشدين.

وقد استدل البعض على المعنى السابق بقوله تعالى: ((وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله)). فذهب العديد من المفسرين إلى أن معنى الفتنة هو الكفر والشرك[396]، وقال الإمام الجصاص في تفسيره لهذه الآية بأنها توجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر،

---

391 مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص269. والفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد، بيروت، الطبعة السابعة، 1982م، ص465.

392 المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص411-412.

393 جواهر الكلام، ج21، ص10.

394 الفوائد في اختصار المقاصد، مصدر سابق، فصل في الناجز والمتوقع من المصالح والمفاسد.

395 ابن طولون الدمشقي: إعلام السائرين عن كتب سيد المرسلين، تحقيق محمود الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ-1987م، ص52 و60.

396 فتح القدير، ج1، ص191-192.

وقال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع ان الفتنة هنا هي الشرك[397]. وأما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة. والدين الشرعي هو الانقياد لله عز وجل والاستسلام له. ودين الله هو الإسلام لقوله تعالى: ((إن الدين عند الله الإسلام)). واعتبر بعض المعاصرين ان قصد الإمام الجصاص من قوله (حتى يتركوا الكفر) هو ‹‹كفرهم المتعلق بالتشريع واتباع القانون الباطل، لأن التحليل والتحريم وتشريع الأحكام هو من الله وحده لا يجوز لغيره، فمن نازع الله هذا الحق أو ادعاه لنفسه كان ذلك منه كفر في نظر الشريعة الإسلامية››[398].

لكن جاء عن بعض الصحابة ان تفسير تلك الآية مرهون بما كان عليه واقع المسلمين أول الأمر من القلة، حيث كان الرجل يُفتن في دينه ليرده الكفار إلى الكفر بعد ايمانه[399]، أو ليقتلوه أو يوثقوه، حتى كثر الإسلام ولم يعد بامكان الكفار اضطهاد المسلمين أو تعذيبهم، ومن ثم زالت الفتنة، مثلما ذهب إلى ذلك ابن عمر، وهو المتبادر من معنى الآية عند صاحب تفسير (المنار)[400]، لا سيما وأن في ذيل الآية وما قبلها من الآيات المباشرة ما يمنع القتال بمجرد الكفر أو الشرك، إذ قال تعالى: ((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم، وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين))[401].

وعلى ما نقله ابن القيم وارتضاه عن جماعة من ‹‹إن القتل إنما وجب في مقابلة الحِراب لا في مقابلة الكفر، لذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزَّمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل من حاربنا. وهذه كانت سيرة رسول الله (ص) في أهل الأرض››[402].

أما بحسب الإطروحة الثانية فإن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها هو السلم، وان القتال لا يكون بسبب الكفر ذاته، وانما لدفع الظلم والعدوان. وتظل آية ((لا إكراه في الدين)) حاكمة على غيرها من النصوص. فهذا الرأي هو الذي نسبه ابن تيمية إلى جمهور الفقهاء من أمثال أبي حنيفة ومالك وابن حنبل وغيرهم[403]، وعدّ الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاعتبار تثبته، خلافاً للرأي المعارض وما يترتب عليه من آثار سيئة، وهو المنسوب إلى الشافعي وغيره[404].

إن آية ((لا إكراه في الدين)) هي من الأهمية بمكان في ما نحن بصدده من البحث. ذلك أنها تبطل قول من يرى وجوب الإكراه في الدين وقتاله ولو كان موادعاً ومسالماً. وهي

---

397 رغم ما جاء في كثير من الأحاديث من معنى الفتنة في الآية هو الشرك؛ فإن المرحوم الطباطبائي اعتبر ذلك من مصاديق الفساد في الأرض، أي ان الفتنة تعني الفساد في الأرض وأن الشرك من مصاديقه (محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج2، ص72).

398 عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396هـ-1976م، ص55.

399 ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الخير، الطبعة الاولى، 1990، ج1، ص254.

400 المنار، ج9، ص666.

401 البقرة/ 190-193.

402 ابن القيم: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ-1981م، ج1، ص17.

403 على رأي أبي حنيفة أنه إذا امتنع أهل الذمة عن اداء الجزية ونقضوا عهدهم فإن ذلك لا يبيح قتلهم ولا غنم أموالهم ولا سبي ذراريهم ما لم يقاتلوا، إنما يجب اخراجهم من بلاد المسلمين آمنين حتى يلحقوا مأمنهم من أدنى بلاد الشرك، فإن لم يخرجوا طوعاً أُخرجوا كرهاً (الاحكام السلطانية، ص186).

404 دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص61.

على رأي رشيد رضا قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته[405].

وعلى ضوء هذه الآية وآيات الموادعة والسلم ذهب أغلب الباحثين والفقهاء حديثاً إلى اعتبار الأصل في العلاقة مع الدول غير المسلمة هو السلم لا الحرب، محتجين بأن الحرب لم تكن لغرض الاعتقاد، بل لدواعي دفاعية ووقائية لصد الشر والعدوان. ومن ذلك قول عبد الله دراز: ‹‹ومن هذه المبادئ ان الحرب الشرعية لا تقوم الا من اجل دفع العدوان ويجب ان تتوقف بمجرد انتهائه››[406]. كما اعتبر الشيخ أبو زهرة أن الحرب من إغراء الشيطان، وأن من يسير فيها إنما يسير في خطواته، اعتماداً على قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان أنه لكم عدو مبين))[407]. وذهب إلى ذلك أيضاً كل من محمد رشيد رضا كما في تفسير (المنار) وكتابه (الوحي المحمدي) والعقاد في كتابه (عبقرية محمد) ووهبة الزحيلي في (آثار الحرب في الفقه الإسلامي) ومحمد الغزالي في (دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين). فقد اعتبر رشيد رضا وغيره أن العلاقة بين دار الإسلام وغيرها هي في الأصل علاقة سلم، وإن ما سماه فقهاؤنا بـ (دار الحرب) إنما ينقسم إلى حربيين إن كان أهلها معادين مقاتلين للمسلمين، وإلى معاهدين إن كان بين الفريقين عهد وميثاق على السلم وحرية المعاملة في التجارة وغيرها[408].

وعموماً لو أننا عولنا على الحرب في أصل العلاقة مع الدول غير الإسلامية اعتماداً على النصوص تبعاً للنهج الماهوي وبغض النظر عما تظهره من تعارضات اطلاقية؛ سنرى أنه لا بد من أن يفضي ذلك إلى الصدام مع المقاصد. فالحرب بدلالة الواقع ليست هي على الدوام علاجاً ناجعاً؛ حتى مع توفر القوة والقدرة، فقد تخلّف من آثار الضرر والدمار ما لا يحمد عقباه. أما التعارضات الإطلاقية لنصوص الخطاب - حيث يدعو بعضها إلى الحرب فيما يدعو البعض الآخر إلى السلم - فهي لا تُفسَّر تفسيراً صحيحاً الا عند الإعتراف بأنها محكومة بفعل التمايزات والتغايرات التي شهدها واقع التنزيل، مع الأخذ بعين الاعتبار حاكمية المقاصد من العدل وعدم العدوان، كما عرفنا من قبل.

وبحسب المقاصد لا ضرورة لتقييد الجهاد بالحرب، سواء كان لأجل فرض الدين كما هو مفاد الإطروحة الأولى، أو لأجل صد الظلم والعدوان كما في الإطروحة الثانية، أو لمكافحة

---

405 المنار، ج3، ص39. وعلى رأي ابن تيمية الذي ينسبه إلى السلف فإن الآية ليست منسوخة ولا مخصوصة أو يصح نسخها وتخصيصها، وانما على حد قوله: ‹‹النص عام فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، واذا لم يكن من أهل الكتاب لا نقتله، ولا يقدر أحد قط ان ينقل ان رسول الله (ص) اكره أحداً على الإسلام، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قُبل منه ظاهر الإسلام›› (عن: وهبه الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص67). ومثل ذلك اعتبر الشوكاني الآية محكمة غير منسوخة (فتح القدير، ج1، ص275). كما ذهب الطباطبائي من المعاصرين إلى نفس هذه النتيجة من عدم نسخ الآية، فهي ثابتة الحكم لثبات علة الحكم ((قد تبين الرشد من الغي))، وردّ على الذين اتهموا الإسلام بأنه دين سيف ودم؛ معتبراً الجهاد والقتال ليس لغاية احراز التقدم وبسط الدين بالقوة، بل لإحياء الحق والدفاع عن فطرة الإنسان (التوحيد). أما ‹‹بعد انبساط التوحيد بين الناس وخضوعهم لدين النبوة ولو بالتهود والتنصر فلا نزاع لمسلم مع موحد ولا جدال›› (الميزان، ج2، ص343-344). وواضح من ذلك ان الطباطبائي يستثني من آية الرشد المشركين، أو أنه يعتبرها واردة بخصوص أهل التوحيد من الديانات السماوية، خلافاً لما لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

406 محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400هـ-1980م، ص112-113.

407 البقرة/ 208. انظر: أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1384هـ-1964م، ص48-49.

408 المنار، ج10، ص313.

ما يطرح من طروحات منافية لما هو ديني. فحيث أنه من الوسائل لا الغايات؛ لذا صحّ أن تختلف أساليبه وتقدر طبقاً لما عليه الأحوال والأوضاع.

فبغير هذا المعنى نعود إلى الصيغة التعبدية التي تفرغ الجهاد من مقصده وفحواه، رغم أنه يفضي إلى ازهاق الأرواح، وربما يكون بلا مبرر معقول؛ مما يتنافى مع مقاصد الشرع وأهدافه. فالجهاد والمجاهدة كما قال الراغب في (مفردات غريب القرآن) هما استفراغ الوسع في مدافعة العدو، سواء بمدافعة أهواء النفس الأمارة بالسوء، أو مدافعة العدو الخارجي باليد واللسان والمال وما إليها، وقد قال تعالى: ((وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله))، وجاء عن النبي (ص) قوله: ‹‹جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم››[409]. وبالتالي فمن الخطأ حصر الجهاد في الحرب وإزهاق الأرواح والنفوس، ومن ثم اعتبار الحرب والتصفية الجسدية هي الحالة الثابتة له.

فبدلالة الواقع إن للجهاد وسائل متعددة قد ينفع بعضها في ظرف ما، ويضر في ظرف آخر، أو لا يحقق ما يرجى له من المقاصد. فله أشكال مختلفة تشمل ضروب الصراع والكفاح، كما في الحرب ومن خلال صناديق الاقتراع والكلمة والإعلام والمبادرات السياسية والاقتصادية وصيغ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما إليها. وبدراسة الواقع مع أخذ المقاصد بعين الإعتبار قد يتبين الشكل الأنفع والأنسب من بين هذه الأشكال المختلفة.

وبعبارة أخرى، إن التقيد بمبدأ المقاصد ولحاظ الواقع يجعل التعيينات المطروحة بشأن الجهاد تعيينات غير ثابتة الكيفية. فهناك وسائل مختلفة لصور الجهاد، بعضها يمكن ان يصطدم مع المقاصد دون البعض الآخر، اعتماداً على كشف الواقع، فقد لا يتسق الجهاد الحربي معها، وعلى العكس قد يكون الجهاد الحركي غير المسلح مثمراً أكثر من غيره. فبالجهاد الأخير يمكن القيام بأمرين معاً: العمل على محاربة المنكر، ومدافعة الطرف الآخر، كالمساهمة في المشاركة السياسية مع مختلف الاتجاهات العلمانية وقبول مبدأ الديمقراطية كمنهج حركي عام تتحدد فيه المنافسة بين الاتجاهات المتباينة دون الدخول في المعترك الحربي، فيشترط الإحترام المتبادل لدى جميع الأطراف حيال أيّ رؤية يتم انتخابها تبعاً لميل الأغلبية، وذلك ضمن قواعد دستورية محايدة يتفق عليها الجميع. فهذا الشكل من المجاهدة يفتح المجال امام الرؤية الدينية لأداء دورها في العمل البناء لتحقيق المقاصد؛ سواء كانت ضمن السلطة السياسية الحاكمة أو خارجها، وذلك بأقل الخسائر الممكنة مقارنة بالجهاد الحربي.

إذاً فللجهاد صور متنوعة؛ لا بحسب اعتبارات الواقع وما يكشف عنه من تغايرات تقتضي تنويع الموقف والمعاملة فقط، بل كذلك لإحتمال أن يأتي اليوم الذي يكون فيه الجهاد الحربي هو آخر ما ينبغي التفكير به، خوفاً مما يفضي إليه من فناء البشر بحرب مدمرة تهلك الحرث والنسل دون أن يُعرف لها آخرة ولا نتيجة.

6 ـ الأمر بالمعروف والواقع

ورد حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدد من الأحاديث أبرزها الحديث المأثور: ‹‹من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه،

---

409 الراغب الاصفهاني: مفردات غريب القرآن، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص101. والمنار، ج10، ص306.

وذلك أضعف الإيمان››. وتبعاً للفهم التقليدي المتداول للفقهاء توجد ثلاث مراتب للنهي: بالقلب والقول والقوة. وهناك اختلاف في التسلسل الذي ينبغي اتخاذه لتحقيق الغرض، أقربها للوجدان ذلك الذي يحملها على التدرج من الأيسر فالأعسر. لكن الشيء الذي يهمنا - هنا - هو ما يتعلق باستخدام القوة للنهي عن المنكر، استناداً إلى لفظ (اليد) التي لها دلالة عرفية ظاهرة على القوة.

والسؤال الذي يحق طرحه بهذا الصدد: لو أننا مارسنا هذه القوة في الحالات التي لا يجدي فيها النهي اللساني والقلبي نفعاً، فهل يا ترى سنصل إلى المطلوب الأمثل؟

لا شك إن للقوة أثراً ايجابياً في بعض الأحيان، لكن في أحيان أخرى - لا تقل مساحة عن الأولى - ليس لها ذلك المفعول، بل قد يكون لها مردود سلبي، خاصة بالنسبة للشعوب التي ألفت الحرية، مع ان من الممكن استخدام وسائل أخرى للنهي غير القوة، لا سيما حينما يكون المنكر متفشياً وسط تيار اجتماعي عام، ففي هذه الحالة ليس من السهل على القوة ان تفعل شيئاً، إنما لا بد من دراسة نفس الواقع الاجتماعي وما يتطلبه من صور للنهي، فقد يصلح ان يكون النهي من خلال انشاء نواد إسلامية أو مكتبات أو دور ثقافية أو اتحادات رياضية أو تسديد حاجات مادية أو اقامة اعلام وفنون هادفة وما إلى ذلك من الصور التي تستهدف محاربة المنكر، بما في ذلك طرق التغيير التي تمس رواسب الأفكار المنحرفة في العقل الباطن، أي تلك التي لا يتحسس بها الفرد أنها عملية غسل وتهذيب بإتجاه المعروف.

ويلاحظ أننا هنا بين تفسيرين للمسألة، أحدهما تفسير النص من خلال الواقع فحسب، والآخر تفسيره من خلال المقاصد وعلاقتها بالواقع.

فمن حيث التفسير الأول تنضوي جميع الطرق التي ذكرناها كوسائل للنهي عن المنكر، بما فيها عامل القوة، تحت عنوان عام نطلق عليه (النشاط الإنساني). فليس من التأويل بشيء لو فسرنا (اليد) بهذا العنوان، إذ ينسجم مع سياق الحديث مثلما ينسجم مفهوم القوة، الا أن العنوان الأول قد دلنا عليه الواقع بصورة لا تقبل الشك، فلا يدع مجالاً للنزاع. كما إن التدرج الوارد في الحديث الآنف الذكر من النشاط الإنساني إلى القول فالقلب؛ هو تدرج يحمل انسياقاً طبيعياً لا تكلّف فيه. في حين لو أخذنا بالعنوان الآخر (القوة)، لكان الإنسياق متكلفاً فيما لو تدرجنا من الأيسر إلى الأعسر.

أما التفسير الثاني، فهو قائم على افتراض أن الظهور في لفظ (اليد) واضح بمعنى القوة، لكن مع ذلك فإن الحصر الوارد في النص يمكن أن يوجّه طبقاً للمقاصد وما دلّ عليه الواقع الاجتماعي، وهو أن سبب اقتصار النص على الأساليب الثلاثة المذكورة كان لغلبة تأثيرها وإلفة ممارستها في المجتمع الإسلامي القديم، مقارنة بغيرها من الأساليب[410]، كالذي يصدق مع آية ((ومن رباط الخيل))، إذ المقصود بها ما هو سائد في المجتمع آنذاك، بشهادة تغير الواقع الحضاري مع أخذ اعتبار مقاصد الشريعة، طالما ان الحكم له معنى معقول وليس من التعبديات.

7 ـ الزكاة والواقع

أ ـ جاء عن موارد الزكاة من المحاصيل ما رُوي عن الشعبي أنه قال: كتب رسول الله (ص) إلى أهل اليمن: ‹‹إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب››. وقد اعتاد

[410] انظر: يحيى محمد: خطوات على طريق المرجعية الرائدة، الفكر الجديد، عدد7، 1993م، ص320-327.

الفقهاء في فتاويهم التوقف عند هذه الأصناف الأربعة من الثمار لتحديد الزكاة، واعتبروا طبقاً للنص أنه لا زكاة في غيرها من الزروع والثمار. مع أنه لا يعقل أن يكون الحكم على تلك الموارد تعبدياً وأن غيرها من المحاصيل ليس عليها زكاة. لكن رأى بعض الفقهاء مثل أبي حنيفة ‹‹أن هذه الأصناف كانت تمثل المحصولات الرئيسية في جزيرة العرب، وأن ما عداها من ثمر لم يكن مالاً له خطر››. أي أنه استند إلى الواقع في فهمه للنص فاعتبر الزكاة فيما هو رائج من المحاصيل، وبالتالي حكم على الثمار الأخرى بالزكاة، بل كل ما تنبته الأرض من المأكولات من القوت والفاكهة والخضر؛ استناداً إلى قوله تعالى: ((وهو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات... كلوا من ثمره إذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده))[411]. وبالتالي أوجب الزكاة في كل من ‹‹التفاح والموز وسائر الفواكه، والفول والعدس والارز وسائر الحبوب، والبرتقال واليوسفي وسائر الموالح، والبن والشاي.. الخ››[412]، وهو ما أيده أبو بكر بن العربي[413]. كما ذهب رشيد رضا حديثاً إلى ان الحكمة في الحصر بتلك الزروع هي كونها القوت الغالب في ذلك الوقت[414].

والحال نفسه ينطبق على ما ذُكر من زكاة بحق الأنعام وغيرها من الأشياء. وقد التفت بعض المعاصرين من الإمامية إلى ما تتضمنه الزكاة من معنى مقصدي، كما أشار إلى ذلك الإمام الخميني في بعض خطاباته؛ نافياً ان تندرج ضمن التعبديات. كذلك احتمل البعض أن موارد الزكاة في الأصناف التسعة لم تصدر بعنوان التشريع العام[415]، وإنما بعنوان الحاكمية والولاية تبعاً لما إقتضته الظروف آنذاك من رواج تلك الأصناف، كما وضع في الحسبان إحتمال ان يكون الحصر تشريعاً، الا أنه جاء مخصوصاً للظرف السائد بإعتبار أن تلك الأصناف كانت من أشهر البضائع وأهمها[416].

ومعلوم إن التصور الحديث لهذه المسألة قد نشأ بسبب تحولات الواقع، أي أن الأخير هو ما دلّ عليه لا النص، رغم أن البعض، نتيجة لهذه التحولات، حاول ان يرد الإعتبار لبعض النصوص ولو على نحو التقريب، مثل استشهاده بما صنعه الإمام علي من جعل الزكاة على الخيل[417]، كذلك بما رواه الشيخ الطوسي في (التهذيب) عن أبي بصير أنه سأل الإمام الصادق فقال: هل في الأرز شيء من الزكاة؟ قال الإمام: نعم. ثم قال: ان المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، ولكنه قد جعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق

---

411 الانعام/ 141.

412 دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص74.

413 أحكام القرآن، ج2، ص758-759.

414 المنار، ج8، ص138.

415 الأصناف التسعة التي حصر فيها وجوب الزكاة هي: الذهب والفضة، والابل والبقر والغنم، والحنطة والشعير والتمر والزبيب. فمما جاء في ذلك من الروايات ما قاله الإمام الصادق: أُنزلت آية الزكاة ((خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها)) في شهر رمضان، فأمر رسول الله (ص) مناديه فنادى في الناس: إن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب، ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان، وعفا لهم عما سوى ذلك.. (وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث1، ص53).

416 كاظم الحائري: الاوراق المالية الاعتبارية (1)، رسالة الثقلين، عدد8، 1414هـ -1994م، ص38-39. وانظر الحوار مع الحائري في: قضايا إسلامية، عدد4، ص32.

417 انظر وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة في الخيل الاناث السائمة، حديث1، ص77.

منه[418]. وهناك عدد من الروايات تفيد هذا المعنى[419]، لكن في قبالها يوجد عدد آخر من الروايات تؤكد ضرورة حصر الزكاة بما نصّ عليه النبي (ص)[420]. وكجمع بين النصوص ذهب الحر العاملي بأن الأحاديث التي تفيد عدم الحصر دالة على الإستحباب ونفي الوجوب، وما ظاهره الوجوب في روايات الحبوب يحتمل الحمل على التقية[421].

ب ـ وطبقاً للمقاصد فإنه لا يمكن الوقوف عند حرفية النص حول ما ورد بشأن الزكاة في النقدين من الذهب والفضة، كالذي عليه فقه الإمامية. فالنقد في العصر الحديث تحول إلى عملات ورقية، والوقوف عند حرفية النص يمنع جريان الزكاة فيها. الأمر الذي يفضي إلى خلاف ما قصده الشارع من وضع الزكاة على المال المتداول، حيث لا يعقل أنه جعلها بخصوص الذهب والفضة بما هما كذلك، وإلا لكانت الزكاة لا تنحصر بالنقدين منهما، بل لشملت سائر مواردهما مما لا يعد من النقد[422]. وبذلك نفهم ان الملاك يتحدد بالمالية المتداولة أو النقد. وبغير هذا الاعتبار سنقع في تعبدية ليست مفهومة ولا معقولة، في حين إنها تجري في قضية يُفترض ان يكون لها معنى محصل بشهادة الواقع.

على ذلك صحّ ما لجأ إليه الشيخ محمد جواد مغنية في نقده للفقهاء المعاصرين من الإمامية الذين وقفوا عند حدود القالب الحرفي من النص دون اعتبار للدلالات الأخرى كما

---

418 لاحظ محمد مهدي الاصفي: نظرية الإمام الخميني في دور الزمان والمكان في الإجتهاد، قضايا إسلامية، عدد4، ص299 وما بعدها. كما انظر: وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة فيما سوى الغلات الأربع من الحبوب، حديث11، ص64.

419 فمن ذلك ما روي ان أبا الحسن كتب إلى عبد الله بن محمد: الزكاة على كل ما كيل بالصاع. وكتب عبد الله عن الإمام الصادق أنه سأله عن الحبوب؟ فقال: وما هي؟ قال: السمسم والارز والدخن، وكل هذا غلة كالحنطة والشعير، فقال الإمام الصادق: في الحبوب كلها زكاة. كما روي عن الإمام الصادق أنه قال: كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب، فقال سائل: أخبرني جعلت فداك هل على الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكاة؟ فوقع الإمام: صدّقوا الزكاة في كل شيء كِيل (وسائل الشيعة، ج9، ص61). كما روي عن الإمام الصادق أنه سئل عن السمسم والارز وغير ذلك من الحبوب هل تزكى؟ فقال: نعم هي كالحنطة والتمر (مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج7، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة فيما سوى الغلات الاربع، حديث1، ص39). وعن الإمام الصادق أيضاً إنه قال: كل شيء يدخل فيه القفزان ـ المكاييل ـ والميزان ففيه الزكاة (المصدر، ص39).

420 فمن ذلك ما روي عن الإمام الصادق أنه سُئل عن الزكاة؟ فقال: وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة وعفا عما سوى ذلك: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والذهب والفضة، والبقر والغنم والابل، فقال السائل: فالذرة؟ فغضب الصادق ثم قال: كان والله على عهد رسول الله (ص) السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك، فقال السائل: إنهم يقولون أنه لم يكن ذلك على عهد رسول الله (ص) وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك؟ فغضب الإمام وقال: كذبوا، فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان، لا والله ما اعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (وسائل الشيعة، ج9، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث3، ص54). وعن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن: جعلت فداك، روي عن أبي عبد الله الصادق أنه قال وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة اشياء... وعفا رسول الله (ص) عما سوى ذلك، فقال له القائل: عندنا شيء كثير يكون باضعاف ذلك، فقال: وما هو؟ فقال له: الارز، فقال أبو عبد الله (ع): اقول لك: ان رسول الله (ص) وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك، وتقول: عندنا ارز وعندنا ذرة، وقد كانت الذرة على عهد رسول الله (ص)؟! فوقع الإمام: كذلك هو، والزكاة كل ما كيل بالصاع (المصدر، حديث6، ص55-56). وعن محمد بن الطيار قال: سألت أبا عبد الله الصادق عما تجب فيه الزكاة؟ فقال: في تسعة اشياء... وعفا رسول الله (ص) عما سوى ذلك، فقلت: اصلحك الله، فإن عندنا حباً كثيراً، قال: وما هو؟ قلت: الارز، قال: نعم، ما أكثره، فقلت: أفيه الزكاة؟ فزبرني وقال: اقول لك ان رسول الله (ص) عفا عما سوى ذلك وتقول لي ان عندنا حباً كثيراً، أفيه الزكاة؟! (المصدر، حديث12، ومثله حديث13، ص58-59. وانظر على شاكلة ما سبق من الروايات ما جاء في: مستدرك الوسائل، ج7، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، ص38).

421 وسائل الشيعة، ج9، ص64.

422 انظر حول ذلك: وسائل الشيعة، ج9، ص154.

يبدو ذلك من المقاصد والواقع، فذكر يقول: ‹‹قال فقهاء هذا العصر كلهم أو جلهم: ان الأموال إذا كانت من نوع الورق، كما هي اليوم، فلا زكاة فيها وقوفاً عند حرفية النص الذي نطق بالنقدين الذهب والفضة، ونحن على خلاف معهم، ونقول بالتعميم لكل ما يصدق عليه اسم المال و(العملة)، وان النقدين في كلام أهل البيت أخذ وسيلة لا غاية، حيث كانا العملة الوحيدة في ذلك العهد، وليس هذا من باب القياس المحرم، لأن القياس مأخوذ في مفهومه وحقيقته ان تكون العلة المستنبطة مظنونة لا معلومة، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، ونحن هنا نعلم علم اليقين ان علة الزكاة في النقدين موجودة بالذات في الورق، لا مظنونة، فتكون كالعلة المنصوصة أو أقوى، لا من باب القياس المظنون المجمع على تحريم العمل به››[423].

8 ـ ربا القروض والواقع

ليس هناك قيمة يقرها وجدان العقل أعظم من العدل. فالعدل على رأس القرارات الذي يدين له العقل بالصحة والصدق. وهو على رأس الأحكام التي تبشر بها جميع الأديان السماوية، وتعترف به كل الأعراف والقوانين الوضعية. كما أنه يقع في قمة هرم المقاصد التي نادت بها الشريعة الإسلامية، واعتبرته هدفاً أعلى للرسالات الإلهية، كما في قوله تعالى: ((ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)).

ويكفينا من كل ذلك ما تطابق عليه العقل والشرع في ضرورة مراعاته من غير تفريط. فهو الأصل في كل العقود مثلما صرح بذلك ابن القيم في أحد عناوين كتابه (أعلام الموقعين)[424]. لكن هل التفتت الطريقة البيانية لهذا المقصد الكلي وهي تتدارس جزئيات الأحكام؟

لعل الأمر البارز في هذه الطريقة هو أنها حصرت نفسها في دائرة الاهتمام بالجزئي من الأحكام فحجبها ذلك عن رؤية الكلي. لذلك نجد الحرفية طغت على نتاجها، وأصبح الدوران في فلك الجزئيات يشكل الغاية من جهودها المضنية. فكانت النتيجة من اهمال النظر في الكليات أن قدّمت لنا في كثير من الأحيان نتائج عكسية حول معالجتها للجزئيات، إذ جاءت مخالفة لمقاصد الشرع، بل ومصادمة للعقل وحكمه الوجداني. فاذا كان للواقع تأثير على الأحكام، وكان من الطبيعي ان تتبدل هذه الأحكام تبعاً لتغير الواقع؛ فإن ما يحفظ بقاء الشريعة ويصونها من التغير والانحراف إنما هو المقاصد الأساسية التي تصرف عقل المسلم باتجاه الوجهة الصحيحة، مهما كانت طبيعة التغيرات التي تصادف الأحكام الجزئية، خاصة إذا ما أيد ذلك وجدان العقل وصدّقه الواقع.

ولعلنا لسنا بحاجة إلى التذكير بأن الأخذ بالجزئي إذا كان على حساب الكلي يفضي ولا شك إلى هدم الشريعة من جذورها. وكما يقول الشاطبي: ان المجتهد ‹‹تكون مخالفته تارة في جزئي، وهو اخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها››[425].

هذا هو حال مسألتنا حول إيفاء القروض، إذ شهدت صداماً حاداً بين الموقف الفقهي التقليدي الذي لجأ إلى الحرفية من غير نظر إلى الكليات، وبين مقاصد الشرع وأحكام

---

[423] فقه الإمام جعفر الصادق، ص76-77.

[424] اعلام الموقعين، ج2، ص7.

[425] الموافقات،ج4، ص174.

العقل. فالمنظور الفقهي لقضية القرض بالعملات النقدية يعتمد على مبدأ الوفاء بالمثل من غير اهتمام لما يفرزه الواقع من تغايرات تؤثر على طبيعة الحكم، نظراً لتدخل المقصد الكلي المغيب عن الرؤية. فما يصح من حكم في ظرف ما قد يبطل في ظرف آخر، والعكس بالعكس. لكن الذي يكشف عن صدقه وبطلانه إنما هو المقصد الشرعي ذاته، فكيف إذا ما زاد عليه حكم العقل بالوجدان؟!

من المعلوم ان القوة الشرائية للنقد في المجتمعات القديمة، ومنها مجتمع عصر الرسالة، تتصف بضآلة التغير أو الثبات النسبي قياساً بما عليه العصر الحديث، والحاضر منه على وجه الخصوص، وهو عصر التشابك والسرعة والمفاجآت. فمما ذكره المؤرخون ان الدينار كان في العصر الإسلامي الأول يساوي عشرة دراهم، لكنه صار في النصف الثاني من العهد الأموي مساوياً لاثني عشر درهماً، ثم ازداد في العصر العباسي وصار يساوي خمسة عشر أو أكثر[426]. وذكر المقريزي أنه في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي (ابو علي المنصور بن العزيز) تزايدت الدراهم وازداد سعر الدينار حتى أصبح يساوي أربعة وثلاثين درهماً[427].

مع هذا فإن ما ذُكر من تغير في العملة وقيمتها الشرائية لا يمكن مقارنته بالتضخم الحاصل في عصرنا الحالي. إذ أخذت الحركة الاقتصادية لبلدان العالم تطرأ عليها تغيرات ضخمة بين فينة واخرى، وأثّر هذا الحال على المستوى المعيشي للفرد، كما أثّر على المستوى الاقتصادي للدولة، إذ أخذ التغير يصيب القوة الشرائية للأوراق المالية أو النقد باضطراد في كثير من الأحيان، مما جعل أغلب البلدان تعاني من التدهور المستمر لهذه القوة.

وما يعنينا من هذا الأمر هو كيف يمكن التعامل مع القروض المالية، إذ ما يعطى من مال لأجل طويل الامد يسترد بقيمة تختلف في الغالب مع القيمة المعطاة، ففي مثل هذه الحالة نكون قد وقعنا بنوع من المقامرة والغرر، وغالباً ما يكون الدائن هو المصاب بالخسران. وعليه هل يصح وفاء الدين بالمثل، أي بنفس الكمية النقدية للمال ولو لم تساو شيئاً يذكر.. أو يقدر بقيمة ما يحمله من قوة شرائية عند ابتداء العقد؟

لنوجه هذا السؤال إلى طريقة الإجتهاد البيانية لنتعرف على اجابتها ومبرراتها.

ما من شك ان هذه الطريقة تلتزم الموقف المعتاد في التعامل مع قضايا الأحكام من منطق الحرفية، ومن ذلك قضيتنا المطروحة حول القرض. فهي تعتبر التشريع الخاص به ثابتاً لا يقبل التبديل؛ لتُجنب حالها من السقوط في مستنقع الربا المنهي عنه شرعاً، حتى جاء عن النبي (ص) قوله: ‹‹كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا››[428]. لذا فإن الدائن لا يأخذ من المدين الا بقدر ما أدانه، وينطبق ذلك على العملات النقدية، رغم دوام ما تتعرض له من الخلخلة والهزات ضعفاً وقوة، ظناً من ان الزيادة الموهومة - أو النفع الموهوم - في الوفاء هي ربا.

فقد قال الإمام مالك كما في (المدونة): ‹‹كل شيء أعطيته إلى أجل فردّ إليك مثله وزيادة فهو ربا››. وجاء في (المدونة) أيضاً: ‹‹قلت: أرأيت إن أتيت إلى رجل فقلت له سلفني درهم فلوس ففعل، وفلوس يومئذ مائة فلس بدرهم، ثم حالت الفلوس ورخصت حتى صارت

---

[426] محمد ضياء الدين الريس: الخراج في الدولة الإسلامية، مطبعة النهضة، الطبعة الاولى، 1957م.

[427] أحمد بن علي المقريزي: النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود)، تحقيق واضافات محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ-1988م، ص79.

[428] اعلام الموقعين، ج1، ص333. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج3، ص274.

مائتا فلس بدرهم؟ قال - أي مالك -: إنما يردّ مثل ما أخذ السعر فأشبه الحنطة إن رخصت أو غلت››.

وقال الدردير في الشرح الصغير لـ (بلغة السالك): ‹‹وإن بطلت معاملة من دنانير أو دراهم أو فلوس ترتبت لشخص على غيره من قرض أو بيع، وتغير التعامل بها بزيادة أو نقص، فالواجب قضاء المثل على من ترتبت في ذمته إن كانت موجودة في بلد المعاملة››.

وقال أيضاً: ‹‹وردّ المقترض مثله قدراً وصفة أو ردّ عينه إذا لم يتغير في ذاته عنده››.

وقال الصاوي في شرحه لقول الدردير الأخير: ‹‹فالواجب قضاء المثل، أي لو كان مائة بدرهم ثم صارت ألفاً بدرهم أو بالعكس، وكذا لو كان الريال حين العقد بتسعين ثم صارت بمائة وسبعين وبالعكس، وكذا إذا كان الحبوب بمائة وعشرين ثم صار بمائتين أو بالعكس وهكذا››.

وقال الإمام الشافعي في كتاب (الأُم): ‹‹ومن سلّف فلوساً أو دراهم أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له الا مثل فلوسه أو دراهمه التي اسلف أو باع بها››.

وقال الشيرازي في (المهذب): ‹‹ويجب على المستقرض ردّ المثل فيما له مثل، لأن مقتضى القرض ردّ المثل››.

وقال النووي في (روضة الطالبين): ‹‹ولو أقرضه نقداً فابطل السلطان المعاملة به فليس له إلا النقد الذي اقرضه››.

وقال ابن قدامة في (المغني): ‹‹المستقرض يردّ المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله››.

وقال ابن قدامة أيضاً: ‹‹وإن كانت الدراهم يتعامل بها عدداً فاستقرض عدداً ردّ عدداً، وان استقرض وزناً ردّ وزناً››. وقال أيضاً: ‹‹المستقرض يردّ المثل من المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله.. وأما رخص السعر فلا يمنع ردّها سواء كان كثيراً؛ مثل إن كانت عشرة بدانق فصارت عشرين بدانق، أو قليلاً لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فاشبه الحنطة إن رخصت أو غلت››.

وفي مجلة الأحكام الشرعية في الفقه الحنبلي جاء في المادة (750): ‹‹اذا كان القرض فلوساً أو دراهم مكسرة أو اوراقاً نقدية فغلت أو رخصت أو كسدت ولم تحرم المعاملة بها وجب ردّ مثلها››.

وقال ابن تيمية في (مجموع الفتاوى): ‹‹لا يجب في القرض إلا ردّ المثل بلا زيادة››. وقال: ‹‹وليس له ان يشترط الزيادة عليه في جميع الأموال باتفاق العلماء، والمقرض يستحق مثل قرضه في صفته››.

وقال ابن حزم في (المحلى): ‹‹ولا يجوز في القرض إلا ردّ مثل ما اقترض لا من سوى نوعه أصلاً››. وهو قد اعتبر ذلك من الاجماع المقطوع به[429].

كما ذكر صاحب (الجواهر) من الإمامية أنه لو اقترض شخص دراهم ثم أسقطها السلطان وجاء بدراهم غيرها، فإن ما يلزم به المقترض إنما هو الدراهم الأولى الساقطة وليس الثانية. وهو في رأيه هذا يخالف ما ذكره الصدوق من ان الواجب على المقترض هو

[429] اعتمدنا على ما سبق من نصوص على: علي أحمد السالوس: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام بمصر، 1990م، ص21-24.

ما جاز التعامل به عند الناس[430]. وسبب الخلاف يعود إلى اختلاف الروايات المنقولة بهذا الصدد[431].

هذه جملة من نصوص النهج البياني نقلناها وهي تؤكد مبدأ المثل في الإقتراض، وكان الأولى الإلتزام بمبدأ التساوي في القيمة لا المثل، وفرق بين الأمرين كبير.

ومن حيث الدقة؛ فإن مادة القرض تارة تكون استعمالية، وأخرى تبادلية سوقية. فاذا كان الغالب في المواد هو الاستعمال لا التبادل، أو ان المقرض أقرض مادة كان يتعامل معها معاملة استعمالية؛ فإن وفاء حق الدين يصح بارجاع المثل، سواء رخصت هذه المادة أم غلت، اعتماداً على مقدار القيمة التي تحققها المادة بالنسبة إلى مالكها، وهي قيمة تجد قدرها بما كانت عليه من وضع استعمالي وليس تبادلي. إذ الشيء المستعمل لا ينقص من قدره شيء إذا ما رُدّ مثيله، سواء رخص في السوق أم غلا.

لكن لو كانت المادة المقترضة تبادلية كما هو حال العملات، لا سيما الورقية منها، فإن قيمتها تتحدد بما يكشف عنه السوق باعتبارها تحمل القدرة الشرائية المفترضة، وهنا لا يصح الوفاء بالمثل، إذ لو غلت المادة فإن القيام بردّ المثل سيشكل ضرراً على المقترض، أما لو رخصت فإن الضرر سيلحق بالمقرض. في حين إن الحفاظ على رأس مال كلا الطرفين دون نقص ولا ضرر؛ يفرض علينا تعيين القيمة بما كانت عليه المادة وقت الإقتراض. فهذا هو العدل الذي تشهد له العقول والفطرة الإنسانية.

وكان يمكن ان نعذر الطريقة البيانية في دفاعها عن مبدأ الرد بالمثل لو أنها اكتفت بالصيغ العامة دون الإشارة إلى الغلاء والرخص واسقاط العملة. لكن لمّا كانت صريحة وواعية لأمر ما يفرضه الزمان على تغير القوة الشرائية للنقد، لذا فهي غير معذورة بتجاهلها للمقصد الشرعي من المعاملة القرضية، تبعاً لما ألفته من الممارسة الحرفية والماهوية للفهم والتفكير.

لا شك ان المعاملة بالمثل مبررة تماماً في مجتمع لم يشهد تحولات بارزة في القوة الشرائية للنقد[432]، وكذا القيمة التبادلية للمال، كما هو حال عصر النص. وبالتالي فهي تمثل

---

[430] جواهر الكلام، ج25، ص66.

[431] فمن ذلك ما جاء عن يونس أنه قال: كتبت إلى الإمام الرضا بأن لي على رجل ثلاثة آلاف درهم، وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الايام، وليست تنفق اليوم، فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها، أو ما ينفق اليوم بين الناس؟ فكتب الإمام الي: لك ان تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما اعطيته ما ينفق بين الناس (وسائل الشيعة، ج18، كتاب التجارة، باب حكم من كان له على غيره دراهم فسقطت، حديث1، ص206. وعلى هذه الشاكلة لاحظ: مستدرك الوسائل، ج13، نفس العنوان من الكتاب والباب، حديث1، ص353-354). وفي رواية معارضة عن يونس أيضاً إنه قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا أنه كان لي على رجل دراهم، وان السلطان أسقط تلك الدراهم، وجاءت دراهم أغلى من الدراهم الأولى، وهي اليوم وضيعة، فاي شيء لي عليه الأولى التي أسقطها السلطان، أو الدراهم التي اجازها السلطان؟ فكتب له الإمام: لك الدراهم الأولى (المصدر، حديث2، ص206). وعن الإمام الرضا سأله معاوية بن سعيد عن رجل استقرض دراهم من رجل، وسقطت تلك الدراهم أو تغيرت، ولا يباع بها شيء: ألصاحب الدراهم الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: لصاحب الدراهم الدراهم الأولى (المصدر، حديث4، ص207).

فكما يلاحظ ان هناك شيئاً من التعارض الظاهر في الروايات المتعلقة بمشكل الدراهم الساقطة. حتى ان الشيخ الطوسي حاول علاج مثل هذا التعارض بالقول بأنه متى كان على المقترض دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد، أما لو كان عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فانما له الدراهم التي تجوز بين الناس (المصدر، ص207).

[432] ورد العديد من الروايات والنصوص التي تبدي حالة التغير في أسعار المواد وكيفية التعامل معها منذ القرن الأول للهجرة - وقت الصحابة - وما بعده. ومن ذلك ما حصل في عهد الخليفتين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب كما سنرى. كما وردت نصوص عن أئمة أهل البيت تصب في هذا المجرى، ومن ذلك ما جاء عن محمد بن الحسن أنه كتب إلى الإمام أبي محمد يقول له: رجل استأجر اجيراً يعمل له بناءاً أو غيره وجعل يعطيه طعاماً وقطناً وغير ذلك، ثم تغير الطعام والقطن من سعره الذي كان اعطاه إلى نقصان أو زيادة، أيحتسب له بسعر يوم اعطاه، أو بسعر يوم

عين العدل الذي هو الأصل في جميع العقود. لذلك نهى الشرع عن الربا لما فيه من الظلم، والله تعالى يقول: ((وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون))[433]، وهي الحكمة التي صرح بها فقهاء الإسلام من أمثال ابن تيمية وغيره[434]، أو كما ورد عن الإمامين الصادقين (الباقر والصادق) أن النهي عن الربا إنما ورد لئلا يذهب المعروف ويتمانع الناس[435]، حيث يزول التعاون وتنعدم الأخوة.

لكن هل ينطبق هذا الأمر على ما يحدث من تحولات لقيمة المال المتعامل به في القرض كما عليه الوضع في أيامنا هذه؟ فهل هناك زيادة وربا يتحقق فيه الظلم ويصدق معه أمثال الحديث النبوي: ‹‹كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا››؟ وذلك إذا ما غضضنا الطرف عن أن التعويل على حرفية هذا الحديث لا يتضارب مع مبدأ عدم المثلية؛ لكونه يشترط في الربا وجود المنفعة الزائدة، والحال أن المبدأ الآنف الذكر لا يفضي بالضرورة إلى هذه المنفعة، بل يصح أن يقال بأن العكس حاصل اليوم عند تطبيق مبدأ المثلية، وغالباً ما يكون النفع الزائد من نصيب المقترض على حساب المقرض.

ويلاحظ ان الأمور قد انقلبت رأساً على عقب. فاذا كان النفع والربا يحصل - غالباً - في المجتمعات القديمة، وعلى رأسها مجتمع عصر النص، لمجرد إشراط الزيادة عند استرداد القرض؛ فإن حال اليوم غير ذلك تماماً، حيث ينشأ في كثير من الأحيان نوع من الغرر والمقامرة لدى تطبيق مبدأ المثلية، مما يفضي إلى النفع (الربا) العائد إلى أحد الطرفين المتعاقدين، المقرض أو المقترض. فشتان بين اليوم والبارحة!

فالخلخلة والتغير الذي يطرأ على قيمة العملة النقدية، ومنه الهزات الفجائية العنيفة التي تفضي بها إلى الانهيار أو القفز غير المرتقب، يعمل على تحويل موضوع الحكم فيجعل العلاقة القائمة بين الدائن والمدين مما هي علاقة يفترض قيامها على العدل والانصاف إلى علاقة يسودها الظلم والإجحاف، لما فيها من غرر ومقامرة. أو هي إن صح التعبير عبارة عن نوع من الربا، سواء لصالح الدائن أو المدين. فليس كما يقال إن الربا حاصل في العدول عن تلك الصيغة باعتبار الزيادة المعطاة عند الوفاء وربما النقصان بحسب ما يقدّر من القيمة الشرائية، إذ الأمر واضح من ان الزيادة والنقيصة المقدرتين لم تؤثرا على حقيقة التعادل والتساوي فيما تحمله من القيمة النفعية التي تشكل ملاك النقد والغرض من المعاملة الاقتصادية، ومنها المعاملة القرضية. فلولا الاستنفاع ما كان للنقد قيمة، ولأصبح حاله حال العملات الساقطة غير المنتفع بها.

حاسبه؟ فوقع الإمام: يحتسب له بسعر يوم شارطه فيه ان شاء الله. وأجاب حول المال الذي يحل على الرجل فيعطي به طعاماً عند محله ولم يقاطعه ثم تغير السعر، فوقع الإمام: له سعر يوم اعطاه الطعام (وسائل الشيعة، ج18، كتاب التجارة، باب حكم من اشترى طعاماً فتغير سعره، حديث4، ص85). وعن محمد بن الحسن أيضاً إنه قال: كتبت إلى الإمام (ع) في رجل كان له على رجل مال، فلما حل عليه المال اعطاه بها طعاماً أو قطناً أو زعفراناً، ولم يقاطعه على السعر، فلما كان بعد شهرين أو ثلاثة، ارتفع الطعام والزعفران والقطن أو نقص، بأي السعرين يحسبه؟ قال: لصاحب الدين سعر يومه الذي اعطاه وحلّ ماله عليه، أو السعر الذي بعد شهرين أو ثلاثة يوم حاسبه؟ فوقع (ع): ليس له الا على حسب سعر وقت ما دفع إليه الطعام ان شاء الله (المصدر، حديث5، ص85-86).

ويلاحظ ان مثل هذه النصوص تؤكد بأن مورد التعامل كان بحسب السعر المتعارف عليه عند الأداء، ولم يؤخذ باعتبار التغيرات الجزئية للمواد الاستهلاكية، ربما لكونها ليست في مقام المال المتداول.

[433] البقرة/ 279.

[434] ابن تيمية: القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، مقدمة محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1375هـ، ص9.

[435] علل الشرائع، ج2، باب235، ص195. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص712.

على هذا نعجب من الرأي الذي يذهب إلى وجوب استرداد النقد الساقط تبعاً لمبدأ المثلية إذا ما ذهبت منفعته عن الدائن عند السقوط بعد ان استوفى غرضها المدين، فيفضي ذلك إلى أشد حالات الاجحاف بحق الدائن، حيث ان استلامه للنقود الساقطة تعني استلام ما قيمته مهدورة ومنفعته زائلة، أي أنه لم يستلم في حقيقة الأمر شيئاً، وهو بخلاف ما قدمه للمقترض من قيمة نفعية، لهذا كان الاجحاف بليغاً. ولا يستبعد أن نجد وسط علماء عصرنا الحاضر من يستصحب هذا الرأي، بتقليد ما عليه الفقهاء القدماء، فيكون الأمر اعجب مما سبق، إذ إن سقوط العملة في الماضي لا يؤدي - عادة - إلى اهدار قيمتها كلياً طالما ان العملة الرئيسية كانت من الذهب والفضة، وهما معدنان لا يفقدان كامل قيمتهما، حيث ان لهما موارد الاستعمال مثلما يشكلان مادة للتبادل السوقي، لكن لا يشك بأن اسقاطهما لا بد وأن يؤثر على قيمتهما بالانتقاص، وبالتالي يعود الضرر على المقرض إذا ما تم ارجاعهما إليه. أما الحال في الوقت الحاضر فإنه يختلف من حيث ان اسقاط العملة يفضي إلى اهدار قيمتها كلياً.

والعبرة من تركيزنا على العملة الساقطة هو للكشف عن ان أصل القرض وحقيقته لا يمت بصلة إلى ذات العملة وما عسى ان تكون عليه، وانما يتعلق بمردودها النفعي المتعارف عليه. فالقرض ليس قرضاً للنقد ذاته، بل للمنفعة التي يستنفع بها تبعاً للعرف أو المرتكز العقلائي. وبذلك تكون المنفعة هي أصل العلاقة القرضية وإن لم يشترطها في العقد، لكونها عرفية عقلائية لا تحتاج إلى مشارطة. فليست العملة في حد ذاتها ميزاناً مطلقاً لتقدير القيمة النفعية مادامت غير ثابتة ومستقرة، بل ميزان ذلك هو تقدير تلك القيمة زمن الاقتراض ومحل تعامل المقرض وتحويلها إلى ما يعادلها من نقد.

وأرى من التناقض السافر لأولئك الذين ميزوا بين الظرف الذي تتغير فيه القوة الشرائية للنقد أو المال، وبين الظرف الذي تسقط فيه العملة من قبل السلطان، فرضوا بمبدأ المثل في الظرف الأول دون الثاني، إذ تعاملوا مع هذا الأخير بردّ ما يعادل القيمة المستحقة تبعاً لسقوط القيمة من النقد كلياً. فالعجب من بعض المعاصرين ممن ذهبوا إلى مثل هذا الرأي رغم أنهم شهدوا الحالات التي تهبط فيها العملة إلى ما يقارب الصفر، فأي فرق في هذه الحالة بين العملة الساقطة وبين الظرف الذي تصل فيه العملة إلى إنهيار قيمتها لما يقارب الزوال التام؟!

افترض انك قبل التسعينات من القرن المنصرم اقترضت مبلغاً من احد الناس بقدر مائة دينار عراقي، على أن تردّه إليه في أواخر التسعينات، ثم حلّ اليوم الذي تفي فيه التزامك، وهو أن تعطيه المائة، لكن حيث أن العملة العراقية أصابها الإنهيار الشديد، ففي هذه الحالة تصبح كأنك اقترضت ما يمكن ان تنتفع به لشراء جهاز تلفاز أو معيشة أكثر من شهر أو استئجار شقة لشهرين، إلا أنك رددت إلى صاحب المال ما يمكن ان ينتفع به في ذلك الوقت لشراء رغيف خبز أو بيضتين فقط[436]. فأي فرق يظل بين هذه القيمة الإستردادية القريبة

---

[436] شبيه بهذا ما وقع معي في السابق، إذ كان لي صديق (رحمه الله) أقرضني مبلغاً قدره خمسمائة وعشرون ديناراً عراقياً سنة 1978م، وبحكم الظروف المانعة لم أسدد المبلغ المطلوب. ومعلوم ان العملة العراقية أصابها الهبوط والانهيار منذ بداية التسعينات من القرن المنصرم، بسبب الحصار الاقتصادي الذي فُرض على العراق، حتى أصبح سعر الدولار الواحد يقدر بألفي دينار أو أكثر، في حين كان الدينار يساوي أكثر من ثلاثة دولارات. وعليه فهل من العدل أن أسدد الدائن وأسلمه خمسمائة دينار على حالها؟! وهل يعقل ان تكون المعاملة ربوية فيما لو طالبني الدائن لأسلمه ما يعادل القيمة الشرائية للمبلغ بحسب ما كانت عليه آنذاك وقت نفاذ القرض.. فأين العدل من هذين الأمرين؟!.

من اللاشيء، وبين ما لو أسقط السلطان هذه العملة فترد إليه ذات العملة الساقطة والتي لا تختلف كثيراً عن هبوطها المشار إليه.. فأي فرق جوهري ليعتبر بعض فقهاء عصرنا وجوب الرد بالمثل في الحالة الأولى الهابطة دون الثانية الساقطة بفعل السلطان؟!

فالعامل الذي يجمع ما بين العملة الساقطة والهابطة هو ان قيمتها الأصلية قد تغيرت، وهو ذات المشترك الذي ينطبق على تغير القيمة؛ كثيراً أو قليلاً، فجأة أو تدريجاً، زيادة أو نقيصة، فكلها تخضع إلى عامل مشترك لا يقبل التفكيك، وهو التغير في القيمة الشرائية أو النفعية.

وقد أخطأ الفقيه كاظم الحائري عندما اعتمد على حرفية الآية الكريمة ((وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون)) ليستنتج منها شرط توفر الأوصاف الذاتية في العملة والمثلية عند الوفاء. وكأنه بهذه الحرفية يضع للعملة قيمة ذاتية يدور عليها التعامل والتعاقد مثلما هو الحال في سائر المواد المنتفع بها، بعيداً عن المقاصد وعدم الالتفات إلى مضمون قوله تعالى في ذات الآية ((لا تظلمون ولا تُظلمون)). إذ لا يشك ان الظلم والضرر متحقق اليوم لا محالة لدى تطبيق مبدأ المثلية. والغريب ان فقيهنا المعاصر حينما تعرض لموضوع الغصب؛ استنتج منه ما هو خلاف استنتاجه في حالة القرض، مع ان المبررات التي وضعها كأدلة في موضوع الغصب هي ذاتها تنطبق على موضوع القرض بلا فرق. فهو يقول: ‹‹إن من غصب ألف دينار وبعد خمسين سنة تاب إلى الله وأراد ارجاع المبلغ بعد أن سقط الدينار سقوطاً فظيعاً خلال خمسين سنة نتيجة للتضخم المتزايد في البلاد، وجب عليه ارجاع ما يناسب هذا التضخم، ولا يكفيه ارجاع نفس المبلغ القديم، وذلك تداركاً للضرر الذي يحكم به الارتكاز العقلائي تمسكاً بقاعدة نفي الضرر››[437].

مع أن نفس هذا المقال يصدق على موضوع القرض، فيصح أن يقال بأن وفاء القرض ينبغي ان يحسب طبقاً لتساوي القيمة النفعية أو الشرائية ‹‹وذلك تداركاً للضرر الذي يحكم به الارتكاز العقلائي تمسكاً بقاعدة نفي الضرر››. وكذلك كي لا يكون عنواناً للغرر كما بيّنا.

وحتى لو سلمنا جدلاً بأن الآية المذكورة ليست بصدد واقع التنزيل والذي لم يشهد تحولات في تغير القيم النفعية للأموال مثلما عليه الحال في الوقت الحاضر، إذ لا ريب ان المخاطب الأصلي والمباشر هو ذلك المجتمع بمختلف ملابساته، وحتى لو ابتعدنا عن حكم العقل الخاص بأن الوفاء بالمثل قد فقدَ موضوعه اليوم لكثير من الحالات تبعاً لما يجرّ إليه من الظلم والاجحاف بحق أحد الطرفين، وكذا لو لم نستند إلى ما يفضي إليه مبدأ المثلية اليوم من المقامرة والغرر المنهي عنهما في الشريعة... فحتى لو أننا ابتعدنا عن كل ذلك واتجهنا إلى ذات الآية الكريمة موضع البحث وقريب عن الأدوات الحرفية التي تمارس لفهمها؛ نجد أن آخر الآية يشير بالقول: ((لا تظلمون ولا تُظلمون)). ففي هذه الحالة إما ان نعتبر التطبيق الحرفي للآية في ردّ المثلية لا يؤدي إلى الظلم، وبذلك نكون قد عولنا على أمر يشهد الوجدان على بطلانه أحياناً، أو ان الغرض من الآية هو تحقيق العدل بردّ رؤوس الأموال بالطريقة التي لا تؤدي إلى الظلم، لكن دون أن تحدد طبيعة هذه الطريقة وما هو المقصود من رؤوس الأموال، هل هو النقد المتعارف عليه، أو قيمة هذا النقد؟ فإذا كنّا في

[437] كاظم الحائري: الاوراق المالية الاعتبارية (2)، مجلة رسالة الثقلين، عدد 9، قم، 1415هـ - 1994م، ص104.

تردد من ذلك تبعاً لذيل الآية، فإن من الطبيعي أن تكون معاملتنا مبنية على القصد المذكور في آخر الآية كموجه للفهم دون تجاوزه.

بل يشتد التناقض عندما لا يعول فقيهنا السابق على مبدأ استرداد ما يماثل العملة في حالة اسقاط السلطان لها، بدعوى ان رواج العملة هو أيضاً داخل ضمن الأوصاف الذاتية لها لا النسبية، حاله حال اللون والشكل وما إلى ذلك[438]. لكن الصحيح إنه حتى على فرض اعتبار الرواج من الصفات الذاتية بالمعنى الذي قصده، فلا يعني ذلك كل ما دخل هذه الصفات يصح اعتباره. فلو ان من صفات العملة المتداولة اللون الأبيض، فلا يصح استنتاج أنه إذا تغير هذا اللون إلى لون آخر فإنه يفقد طبيعته التداولية وبالتالي يفقد الطبيعة الاسترادادية بالمثل كما في القرض. إذ يتوقف رواج العملة على ما يعتبره العرف أو أصحاب القرار بغض النظر عن طبيعة ما تحمله العملة من صفات. بل كيف يقال هذا ونحن نعلم ان من الممكن ان تحمل العملة الساقطة صفات ذاتية تحقق مبدأ المثلية أكثر من الجديدة؟ وبالتالي كيف يصح العمل بالجديدة وهي تفتقد للكثير من الصفات التي تحملها العملة الساقطة؟ إذ من الممكن أن تتصف العملة الجديدة بصفات جد مغايرة لما كانت عليه العملة الساقطة، فما هو مبرر التعويل إذاً على العملة الجديدة في الاسترداد بالمثل؟! والأهم من كل ذلك ان قبول التعويض بالعملة الجديدة عوض الساقطة هو ضرب لمبدأ المثلية كلية، رغم أنه موضع النزاع. لهذا لا مبرر للتفكيك بين حالتي تدهور العملة واسقاطها؟ فإن قيل إن بالاسقاط يتحقق الضرر، وهو مبرر التعويض، قلنا كذلك الأمر يحدث في حالة تغير قيمتها الشرائية عند الارتفاع والهبوط.

وعلى العموم يلاحظ أننا بين أمرين: الأول هو ان نحافظ على حرفية الحكم المنصوص في ايفاء الدين، وبه نصطدم مع العدل الذي هو الأصل في العقود والغاية من المعاملات، بل ونعمل على سد باب الخير والمعروف، لأنه يدفع الناس على تجنب إقراض الغير خشية الوقوع في الضرر من النقيصة المستردة. أما الثاني فهو ان نعمل على تغيير الحكم استناداً إلى تغير موضوعه بما يتفق مع أصل العدل الذي قامت به السماوات والأرض، وأنه من أعظم المقاصد التي تتوخاها الشريعة، وان الخدش به يعني خدشاً بالعقل والشريعة على السواء.

ولقد صدق ابن القيم بتحكيم وجدانه في نظرته إلى العدل وطرقه التي لا تتقيد بقيود ولا تتنافى مع شرع، فحيثما تحقق وبأي طريق كان فإن ذلك لا يخرجه عن الدين ومقاصده. وعلى ما ذكره بأن الله أعدل من ‹‹أنْ يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة. فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق: ان مقصوده اقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط. فاي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له››[439]. كما قال: ‹‹إن الله ارسل رسوله وانزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فاذا ظهرت امارات الحق، وقامت أدلة العقل، واسفر صبحه باي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه ورضاه وامره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وادلته واماراته في نوع واحد وابطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وادل واظهر، بل

---

[438] المصدر، ص105.

[439] الطرق الحكمية، ص16-17.

بيّن بما شرعه من الطرق ان مقصوده اقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فاي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وانما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على اسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟››[440]. وعلى شاكلته صرح المرحوم مرتضى مطهري قائلاً: ‹‹أصل العدالة أنها من معايير الإسلام، بحيث يجب ان يلحظ ما يتطابق معها وما لا يتطابق. تقع العدالة في سياق سلسلة علل الأحكام، لا في سلسلة المعلولات، فليس ما يقوله الدين هو العدل، بل حيثما يكون العدل ينطق به الدين. وهذا هو معنى كون العدالة معياراً للدين››[441].

هكذا يتضح أنه ليس من العقل أو الشرع التضحية بمقصد ثابت هو من أعظم المقاصد وأشملها قبال حكم جزئي أقلّ ما يقال فيه إنه من أحكام الوسيلة التي تتغير بحسب الوقائع والظروف. لذلك فمن واجب القوانين المدنية للدولة الإسلامية - وكذا الفقهاء - أن تراعي وضع التقديرات النسبية للقروض وفق معدلات التغير للقوة الشرائية للنقد؛ ضمن مدد مقدرة قابلة للتجديد بين زمن وآخر، كذلك وضع صيغ للحالات الإستثنائية الطارئة التي يصاب بها النقد بالهزّات الفجائية قفزاً وانهياراً، دفعاً للظلم والإجحاف.

9 ـ المقدرات المالية والواقع

وينطبق ما سبق عرضه في الفقرة السابقة على جميع المقدرات المالية كالدية ونصاب الزكاة والكفارات وما إلى ذلك مما قدّره الشرع، طالما ان قوتها الشرائية تتعرض إلى التغيير بفعل تغيرات الظروف والواقع، خلافاً للنهج الحرفي الماهوي الذي لجأت إليه الطريقة البيانية، إذ حددت المقادير طبقاً للإعتبارات الحرفية التي وردت في نصوص الشرع، سواء بالإبل أو الأبقار أو الشياه أو الحلل - الثياب - أو الدنانير الذهبية أو الدراهم الفضية أو غيرها.

فمثلاً قُدّرت دية القتل بحسب ما جاء عن النبي (ص) بأنها مائة من الإبل أو ألف دينار من الذهب أو عشرة آلاف درهم من الفضة، أو ألف شاة أو مائتا بقرة أو مائتا حلة كل حلة ثوبان. وصرح النجفي من الإمامية أنه لم يجد على هذه المقادير خلافاً بين العلماء، بل عن كتاب (الغنية) ان الاجماع حاصل فيها[442]. كما قُدّر نصاب الزكاة عشرين دينار من الذهب أو مائتي درهم من الفضة أو خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الزبيب أو التمر. وقد اعتبر الاستاذ عبد الوهاب خلاف ان التخيير الوارد في قيم الدية مبني على التقارب في قيمها، ثم قال: ‹‹ولا شك ان تساوي هذه المقادير أو تقاربها أمر زمني مراعى فيه حال البيئة وقت التشريع وخاضع لنظرية العرض والطلب››. وكذا الأمر مع قيم نصاب الزكاة[443].

---

[440] اعلام الموقعين، ج4، ص373.

[441] عن: مهدي مهريزي: الفقه والزمان، قضايا إسلامية، عدد5، 1418هـ -1997م، ص276.

[442] جواهر الكلام، ج42، ص4. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص353. وانظر أيضاً: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص163.

[443] مصادر التشريع الإسلامي، ص163.

والملاحظ ان القيم الشرائية لجميع هذه المقادير أصبحت عرضة للتغير والتحول؛ مقارنة بما كانت عليه في عصر النص. لذلك لا يعقل أن تسدَّد هذه المقادير اليوم بنفس ما هو مقدر حرفياً بالنص، طالما كانت قيمها النفعية متفاوتة بين العصرين.

فلو اتبعنا النهج الحرفي الماهوي كما سلكته الطريقة البيانية؛ لوقعنا بمشكل المعارضة مع العدل والانصاف، مثل ما مرّ علينا في قضية القروض. فمثلاً قدّرت اللجنة المنتخبة من علماء المذاهب الأربعة، كما في كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) الذي اعتمدته وزارة الاوقاف المصرية، أن تضع للزكاة نصابين أحدهما مقدر بالذهب والآخر بالفضة، لكنها أفضت إلى جعل أحدهما يفوق الآخر بأكثر من ثلاث عشرة مرة حسب العملة المصرية، إذ يقدر الأول بـ (1187 ونصف القرش) والآخر بـ (529 وثلثي القرش)[444]، فهل يعقل أن يكون هناك نصابان متفاوتان إلى هذا الحد، وأيّ منهما يقع تحت دائرة التكليف لدى المكلف؟! ناهيك عن ان هذا التقدير لم يضع لتغيرات القوة الشرائية - بين الماضي والحاضر - حساباً، ولم يراع حالة التقارب في الأنصبة التي جعلها الشرع لغرض العدل والتيسير في مجتمع لم يشهد تحولات كبيرة في القيم الشرائية للأشياء.

وما زالت هذه المشكلة قائمة لدى الفقهاء المعاصرين، إذ كيف يمكن تحديد معيار متسق تقاس على ضوئه الأنصبة والمقادير الشرعية؟

فالكثير من العلماء المعاصرين يميلون في مجال أنصبة الزكاة إلى التعويل على نصاب الفضة، لا سيما وهو أنفع للفقراء مقارنة بالذهب، لكن في المقابل ذهب آخرون من أمثال أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف إلى ان النصاب يجب ان يسوى بالذهب، باعتبار ما جرى لقيمة الفضة الشرائية من تغيرات كبيرة عبر العصور، خلافاً للذهب الذي ظلت قيمته النقدية - كما يُدّعى - ثابتة إلى حد بعيد. وهو ما استحسنه القرضاوي شرط ثبات قيمة الذهب دون تغيرها[445].

ومن حيث التحقيق، يمكن القول إنه حتى لو سلمنا بأن القيمة الشرائية للذهب لم يطرأ عليها تغيير، رغم ان ذلك غير صحيح كما يلاحظ في عصرنا اليوم، فإن التسوية سوف لا تكون صحيحة وعادلة، وذلك إذا ما أخذنا بالاعتبار أن جعل الأنصبة بحسب الذهب أو غيره من المقادير إنما كان يناسب ما عليه الوضع المعيشي زمن عصر النص، وهو وضع يختلف عن وضعنا الراهن. ناهيك عن ان الوضع المعيشي في بلدان العالم الإسلامي اليوم يشهد تفاوتاً حاداً لا يمكن مقارنته بما كان عليه الحال في السابق.

وقد مال البعض إلى الابتعاد عن التقدير بالنقود باعتبارها معرضة للتغير سواء كانت فضة أم ذهباً، ومن ثم عوّل على قيمة ذاتية ثابتة نصّ عليها الشرع، رغم اختلاف قيمها النقدية من بلد لآخر، ومن عصر لآخر. فمما ذكره الشرع من نصاب هو ذلك المقدر بالإبل أو الغنم، إذ ورد في النص ان النصاب يتحقق في خمس من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة اوسق من القمح، رغم ان النصاب الأخير يقل عن نصاب الأنعام ربما لبعض المقاصد الشرعية كما أشار إلى ذلك القرضاوي. وذهب هذا الأخير إلى أن من الممكن وضع معيار ثابت ‹‹للنصاب النقدي، يلجأ إليه عند تغير القوة الشرائية للنقود تغيراً فاحشاً، يجحف بأرباب المال أو بالفقراء. وهذا المعيار هو ما يوازي متوسط نصف قيمة خمس من

---

[444] عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مكتبة ايشيق، استانبول، 1397هـ -1977م، ج2، ص601. ويوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ -1977م، ج1، ص262.

[445] فقه الزكاة، ج1، ص263-264.

الإبل، أو أربعين من الغنم، في أوسط البلاد وأعدلها. وانما قلنا: أوسط البلاد وأعدلها: لأن بعض البلاد تندر فيها الثروة الحيوانية وتصبح اثمانها غالية جداً، وبعضها تكثر فيه وتصبح رخيصة جداً، فالوسط هو العدل، ولا بد ان يوكل هذا التقدير إلى أهل الرأي والخبرة››[446].

لكن الصحيح هو أن نعتبر الأمر رهناً بما يُقدّر من قيمة شرائية للأنصبة وقت صدور التشريع، بمعنى أن تقدّر القيمة النفعية أو المعيشية للأنصبة آنذاك، باعتبارها تمثل قيماً حقيقية للناس في ذلك الوقت، ثم بعدها يُقدّر ما يقابلها من قيمة تقديرية اليوم. فعلى هذا المنطق لا يصح الحل القائم على معيار النقد، سواء كان بالذهب أو بالفضة. وكذا لا يصح الحل المستند إلى قيم الأشياء كما نصّ عليها الشرع، باعتبار أن قيمها الشرائية أو النفعية معرضة للتغير هي الأخرى. والمطلوب هو تحقيق ذات القدر من القيمة الحقيقية للمنفعة لدى من طُبق عليهم نص الخطاب، إذ لم تفرض الأنصبة فرضاً معزولاً عن واقعهم الخاص، مما يعني أنه لا بد من أخذ هذا الواقع بعين الاعتبار، وذلك بتقدير الأنصبة قياساً بقدرتها الشرائية أو المعيشية آنذاك، وتقدير هذا الأمر على واقع الناس كل بحسب بلده وزمانه.

وينطبق ذات الأمر على تقدير الديات، حيث يلاحظ أنه مقدر بحسب أحوال المعيشة آنذاك، فلا يصح المثول إلى منطق الحرفية، بل العدل ان تراعى قيمة ما تعادله الدية من قوة معيشية في ذلك الوقت لتقدّر على الوضع الحالي. وكذا يقال ذات الشيء في جميع ما ذكره الشرع من تقديرات.

وقريب من هذا المعنى ما سلكه الصحابة من النهج المقاصدي عند الطوارئ، ومنها تلك المتعلقة بتغير القوة الشرائية لبعض الأموال، كالذي حصل في عهد عمر بن الخطاب، إذ روي أنه تعامل مع مثل هذه الظروف بمنطق تحقيق المقصد الشرعي في تقييم المال بقيمته الأصلية أو ما يقرب منها قدر الامكان. فمن ذلك ما رواه أبو داود من أنه كانت قيمة الدية في عهد رسول الله (800) دينار أو (8000) درهم، حتى استخلف عمر فخطب في الناس وقال: إن الإبل قد غلت، ففرضها على أهل الذهب، وهم أهل الشام (1000) دينار، وعلى أهل الوَرِق، وهم أهل العراق (12000) درهم[447]. كذلك أنه رفع دية الفضة في زمانه لما رخصت، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة[448]. ومثل ذلك ما أشار إليه الإمام علي في خلافته من لزوم تغيير ما فُرض من زكاة الفطر عندما رخص السعر، فقد كان الصحابة قبله يرون الزكاة في البر أو القمح نصف صاع، أما سائر مواد الزكاة فعليها صاع. لكن لما رخص السعر في خلافته فإنه جعل الزكاة صاعاً على جميع المواد، لذلك قال: ‹‹قد اوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعاً من كل شيء››. وفي حديث آخر قال علي: ‹‹أما إذا اوسع الله عليكم فاوسعوا، اجعلوه صاعاً من بُرّ وغيره››[449].

هكذا يلاحظ بأن الصحابة كانوا يدركون بأن العبرة ليست بالحرفية والألفاظ، بل بروح التشريع ومقاصده.

---

[446] المصدر السابق، ج1، ص266 و269.

[447] المنار، ج5، ص335. كذلك: السيد سابق: فقه السنة، ج2، ص466. وأحكام القرآن، ج1، ص475.

[448] المختارات الجلية من المسائل الفقهية، ص163.

[449] ابن القيم: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م، ج2، ص19-21. كذلك: فتح الباري، ج3، ص374. ونيل الاوطار، ج4، ص253.

10 ـ قضايا أخرى والواقع

هناك الكثير من النصوص الخاصة بالمعاملات الحضارية لا يفهم لها مغزى أو معنى مفيد متى ما فُصلت عن واقعها المرتهن بالتنزيل. فعند لحاظ هذا الواقع يُعلم ما لها من مقاصد، الأمر الذي يجعل أحكامها قابلة للتجديد والتغيير، كالذي يتضح من الأمثلة التالية:

أ- يلاحظ فيما يتعلق بنص الحديث القائل: ‹‹لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر›› أنه لولا دلالة واقع التنزيل ما أمكن ان يُعرف القصد من ذلك، وهو التشجيع على التمرن للاستعداد الحربي، إذ يستبعد تماماً ان يكون الحكم تعبدياً، وبالتالي فإن تحول الواقع لا بد من أن يغير الحكم بما يناسب المقصد المذكور. وقد التفت إلى هذا الأمر عدد من الفقهاء المعاصرين والمحدثين. وبعضهم طبّق على الحديث قاعدة القياس، فكما رأى السيد رشيد رضا أنه يقاس على رمي السهام بالرمي ببنادق الرصاص وقذائف المدافع[450]. وهو رأي غير صحيح باعتبار ان القياس لا يلغي الأصل وهو السبق في الموارد الثلاثة المنصوصة التي لم يعد لها فائدة تذكر في الحروب والممارسات القتالية. وغير صحيح أيضاً ما ذهب إليه هذا المصلح من قبول قاعدة القياس فيما يتعلق بأحكام المعاملات القضائية والسياسية والادارية التي تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة مادامت النصوص فيها لا تفي بمتطلبات المتغيرات والأحوال[451]، إذ لا يصلح القياس لمثل هذه الأمور إذا ما استثنينا ذلك الذي له علاقة بمقاصد التشريع، وبالتالي فملاك المسألة عائد إلى المقاصد لا القياس.

ب ـ يلاحظ حول آية النبأ في قوله تعالى: ((إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة))[452]، ان منطوق الآية جاء متسقاً مع دلالة الواقع، فهو يمضي ما يكون عليه هذا الواقع عادة. أما المفهوم فهو أمر آخر، حيث ان الواقع لا يدل عليه مثلما يدل على المنطوق. لكن حيث ان القصد من الآية هو التثبت، لذا فإن مفهومها لا يفضي إلى تحقيق المقصد من غير معرفة حقيقة الواقع ذاته، مثلما ان بيان المنطوق للآية جاء ممضياً لما عليه هذا الأخير. فسكوت الآية عن المفهوم هو اعطاء الصلاحية للأمارات الأخرى التي يكشف عنها الواقع للدلالة على الحكم سلباً وايجاباً.

ج ـ ومن ذلك أيضاً ما جاء في آية الاستئذان من سورة النور، حيث يقول تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا ليستئذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحُلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء، ثلاث عورات لكم، ليس عليكم ولا عليهم جُناح بعدهنّ، طوّافون عليكم بعضكم على بعض، كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم))[453]. وهي تعني جواز طواف ملك اليمين والصغار غير البالغين في غرف أصحابها عدا ثلاثة أوقات لا بد فيها من الاستئذان، باعتبارها فترات تتكشف فيها العورة عادة، حيث يضع الناس ثيابهم أو يكونون بثياب النوم الخفيفة طلباً للراحة. وهي قبل صلاة الفجر وعند الظهر وبعد صلاة العشاء. وواضح ان جدوى الحكم وغرضه إنما يعالج

---

[450] المنار، ج7، ص99.
[451] المصدر السابق، ج5، ص219.
[452] الحجرات/ 6.
[453] النور/ 58.

وضعاً عالقاً بواقع التنزيل، حيث كانت الأوقات الثلاثة الآنفة الذكر هي فترات الاسترخاء التي تتكشف فيها العورة، لكنها ليست حالة شاملة لمختلف الظروف، ومنها واقعنا الحالي.

والمهم إننا بلحاظ الواقع مع صراحة النص قد علمنا القصد من الحكم وقيوده، كما تكشّف لنا بدلالته ان الأوقات المذكورة ليست ثابتة للمظنة من انكشاف العورة مثلما كانت في عصر التنزيل، وإن كان القصد في الحكم ثابتاً وبه يحدد ما يناسبه من فتوى، سواء خصّ الأمر وقتاً محدداً أو أكثر، وسواء صدق الحال على العبيد أو على غيرهم من الخدم، إذ مناط الحكم واحد يشمل الفئتين.

د ـ يضاف إلى ما سبق هناك أحكام منصوصة أثبت الواقع ظرفيتها ووجوب تغييرها بعد الكشف عن مقاصدها ولو بالمشاركة مع دلالة النص، مثلما جاء في آية المصابرة وحكم رباط الخيل، وكذا جملة من نصوص الحديث مثل تلك الخاصة بتحديد حريم الأرض وما إليها.

الفصل الخامس

الواقع وضبط الفتوى

إن أهم ما يحتاج إليه الأصولي والفقيه اليوم هو اعادة النظر في العلاقة التي تربط الفتوى بالواقع. فما زال هناك عدد كبير من الفتاوى لم يُراعَ فيها حق الواقع وشروطه، بل استلّها الفقهاء من مجرد النص أو مما أدى إليه إجتهاد السلف. وما زالت هناك قضايا أخرى تحتاج إلى فحص الواقع كمرجع يناط به الكشف عما هو حقيقة وغير حقيقة، أو ممكن وغير ممكن، أو متسق وغير متسق، أو مقيد وغير مقيد... وغير ذلك من الصور التي يمكن للواقع الكشف عنها، سواء كان حاضراً أو ماضياً أو استشرافاً أو عاماً ومطلقاً. إذ تتخذ علاقة الفتوى بالواقع صوراً عديدة تستوجب النظر والتحقيق لحل المشاكل الفقهية والقضاء على حالات المعارضة والصدام. ويتخذ الواقع في أغلب هذه الصور دور الضابط للفتوى وفهم النص، كما يتبين من الفقرات التالية:

1- يمكن للواقع أن يُبطل الفتوى التي يرد تعليلها بما يتنافى وحقائقه الخاصة. فمثلاً إنه يبطل فتوى كراهة التعامل مع بعض الأقوام، لأنها معللة بأنهم من الجن، والتي عمل بها العلماء استناداً إلى بعض الروايات، وعلى رأسهم الشيخ الصدوق كما عرفنا من قبل. كما إنه يبطل الفتوى القائلة بأن في الخصية اليسرى ثلثي الدية، وفي اليمنى الثلث، لأن الولد يُخلق من اليسرى لا من اليمنى. حيث عمل البعض بهذه الفتوى طبقاً للرواية عن الإمام الصادق، كالشيخ الطوسي والعلامة الحلي وغيرهما، لكن البعض الآخر أهملها، وقال الشيخ زين الدين العاملي: قد أنكر ذلك بعض الأطباء[454].

2- للبعد التاريخي دور في الكشف عن حقيقة الفتوى. ومن ذلك ما جاء حول مسألة نجاسة المتنجس أو طهارته، فهناك ثلاثة مواقف للفقهاء الشيعة: الأول أفتى بتنجيسه، وإليه يشار بقول الإمام المعصوم: ‹‹يغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة››. والثاني أفتى بالطهارة وعدم التنجيس، وفيه قال السيد الخوئي في (التنقيح): ‹‹ذهب الحلي ونظراؤه إلى عدم تنجيس المتنجسات، بل ظاهر كلامه ان عدم التنجيس كان من الأمور المسلمة في ذلك.. أما العلماء المتقدمون فلم يتعرضوا لهذه المسألة اطلاقاً.. ومعه كيف يدعى الاجماع على تنجيس المتنجسات؟››[455]. ثم أردف قائلاً: إن الآغا رضا الأصفهاني

---

[454] انظر: زين الدين العاملي: شرح اللمعة، ج10، ص237. ومسالك الافهام، ج15، ص436. والهندي: كشف اللثام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الاولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص508. وجواهر الكلام، ج43، ص271. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص367.

[455] رأى الفقيه المعاصر المرحوم السبزواري أن سكوت القدماء عن بحث مسألة المتنجس يعود إلى أنهم لم يفرقوا بينها وبين النجاسات العينية في الحكم، كما يظهر لدى المتشرعة، مما جعله يؤيد الاجماع على نجاسته، وكما قال: ‹‹الأقوى أن المتنجس منجس كالنجس››، ثم علق على ذلك معتبراً ان الحكم السابق جاء وفاقاً للمشهور ‹‹بل المجمع كما ادعاه جمع كثير، واجماع المسلمين، بل الضرورة كما في المستند والجواهر، وتقتضيه مرتكزات المتشرعة أيضاً، ولعل عدم تعرض الطبقة الأولى له كان لاجل اكتفائهم ببيان أحكام النجس عنه، لأنه كان كعين النجس لديهم، كما هو كذلك لدى المتشرعة فلا يفرقون بين الدم والمتنجس به في الأحكام. والمناقشة في مثل هذا الاجماع بانه إجتهادي، وليس بتعبدي›› (المهذب، مؤسسة المنار، ج1، ص448).

قال: ‹‹والحكم بالتنجيس إحداث الخلف ولم نجد قائله من السلف››. أما الموقف الثالث فسكت عن هذه المسألة، ومال إلى ذلك الشيخ محمد جواد مغنية[456].

وبحسب الواقع ان أرجح هذه الآراء هو الموقف الثاني. إذ لو صح الموقف الأول لتصورنا مدى العسر الشديد الذي كان يعانيه الناس في عصر النص وما تلاه من عصور حتى زمن الاصلاحات الحديثة. فغالباً ما كانت أُسر العوائل كبيرة تبتلى بيوتها بكثرة النجاسة، وتشتد حاجتها للتطهير لكثرة النسل وقلة الموانع آنذاك، مع الأخذ بعين الاعتبار بساطة البيوت وتواضعها، وقلة الماء وبعد منابعه. الأمر الذي يجعل من التطهير عملية شاقة لا تتسق ومقصود الشرع.

وذات النتيجة نصلها من الناحية التاريخية الصرفة، إذ يصعب تصور ان المسلمين كانوا يعانون العسر من الحكم السابق ومع هذا لم يصلنا شيء يُذكر عن هذه المعاناة. فشدة الابتلاء وعمومه على المسلمين تدعو إلى عموم التساؤل والشكوى، مع أنه لم يردنا شيء من ذلك، مما يدل على انتفاء هذه المعاناة والحكم الذي يسببها.

وعلى هذه الشاكلة أثار السيد محمد رشيد رضا بحثاً حول نجاسة المشرك كما في قوله تعالى: ((إنما المشركون نجس))[457]، حيث رجح باعتبارات الواقع التاريخي، فضلاً عن الاعتبارات اللغوية والنقلية، أن هذه النجاسة ليست مادية[458]. ومن ذلك قوله: ‹‹من المعلوم القطعي لكل مطلع على السيرة النبوية وتاريخ ظهور الإسلام بالضرورة أن المسلمين كانوا يعاشرون المشركين ويخالطونهم ولا لا سيما بعد صلح الحديبية.. وكانت رسلهم ووفودهم ترد على النبي (ص) ويدخلون مسجده، وكذلك أهل الكتاب كنصارى نجران واليهود، ولم يعامل أحد أحداً منهم معاملة الأنجاس، ولم يأمر بغسل شيء مما أصابته أبدانهم، بل روي عنه ما يدل على خلاف ذلك مما احتج به الجمهور على طهارة أبدانهم من الأحاديث الصحيحة، ومنها أنه (ص) توضأ من مزادة مشركة، وأكل من طعام اليهود، وربط ثمامة

---

456 فقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص42-43.

457 التوبة/ 28.

458 نقل رشيد رضا ما قاله الراغب الأصفهاني، وهو أن النجاسة هي القذارة، وهي ضربان: ضرب يدرك بالحاسة، وضرب يدرك بالبصيرة. والثاني مثلما وصف الله المشركين فقال: ((إنما المشركون نجس)). ويقال نجسه إذا جعله نجساً، ونجسه أيضاً: أزال نجسه، ومنه تنجيس العرب، وهو شيء كانوا يفعلونه من تعليق عوذة على الصبي ليدفعوا عنه نجاسة الشيطان، والناجس والنجيس: داء خبيث لا دواء له (الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج2، مادة نجس). ونقل قول البعض: ومن المجاز: الناس أجناس، وأكثرهم أنجاس، ونجسته الذنوب، وتقول: لا ترى أنجس من الكافر، ولا أنجس من الفاجر. ثم ذكر يقول: ‹‹هذا هو الحق الظاهر، وما أفك عنه من أفك الا بتحكيم الاصطلاحات الفقهية وغيرها في استعمال اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن، ومن الغريب أخذ الرازي الشافعي المذهب بالقول الشاذ المخالف للحس واستعمال اللغة في نجاسة المشركين بعد بيان الشافعي العربي وأصحابه لبطلانه، وقد اتبعه الآلوسي في ذلك على سعة اطلاعه في الفقه واللغة، وكان شافعياً ثم صار مفتياً للحنفية. وما أطلت في هذا البحث اللغوي الا لتفنيد رأيهما حتى لا يغتر به أحد في هذا العصر الذي صار فيه الكثيرون من الشعوب غير الإسلامية أشد عناية من المسلمين بالنظافة التي جعلها المقلدون أحكاماً تعبدية يكابرون فيها الحس واللغة والقياس وحكمة الشارع، ويوقعون مقلديهم في أشد الحرج في السفر وفي عداوة البشر.. وقد اتبع القائلون به سنن بعض وثني الهند وبعض متعصبي النصارى الذين يعدون كل من لم يعتمد نجساً››. في حين على حد قوله: إن معنى النجس في عرف الفقهاء هو ما يجب التطهير لما يصيبه، سواء كان قذراً في الحس كالبول والغائط، أم لا كالخمر والخنزير والكلب عند من يقول بنجاسة أعيانها وهم الأكثرون. ومن ثم قال بعضهم بنجاسة أعيان المشركين ووجوب تطهير ما تصيبه أبدانهم مع البلل. وحكي هذا القول عن ابن عباس والحسن البصري ومالك وعن الهادي والقاسم والناصر من أئمة العترة، وهو مذهب جمهور الظاهرية والشيعة الإمامية. وجمهور السلف والخلف على خلافه ومنهم أهل المذاهب الأربعة (تفسير المنار، ج10، ص272-275).

بن أثال وهو مشرك بسارية من سواري المسجد، ومنها إطعامه هو وأصحابه للوفد من الكفار ولم يأمر (ص) بغسل الأواني التي كانوا يأكلون ويشربون فيها››[459].

ومثل ذلك ما قدّره المفكر الصدر، إذ نصّ على ‹‹أن إبتلاء المسلمين بالتعايش مع أصناف من الكفار في المدينة وغيرها على عهد النبي (ص) كان على نطاق واسع، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جداً، خصوصاً بعد صلح الحديبية، ووجود العلائق الرحمية وغيرها بينهم، فلو كانت نجاستهم مقررة في عصر النبوة لإنعكس ذلك وانتشر وأصبح من الواضحات، ولسمعت من النبي (ص) توضيحات كثيرة بهذا الشأن، كما هو الحال في كل مسألة تدخل في محل الإبتلاء إلى هذه الدرجة. ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الإخفاء››[460].

وقد كرر هذا المعنى السيد محمد حسين فضل الله في بحث له حول الموضوع ذاته، حيث رجح بنفس الاعتبارات من الواقع التاريخي أن نجاسة المشرك ليست مادية، إذ استبعد أن تكون كذلك دون أن يرافقها حالة وجدانية لدى المسلمين تنعكس على طبيعة تعاملاتهم وتساؤلاتهم في الوقت الذي كانوا في خلطة قوية مع المشركين، بفعل السبي والأسر والملكية. وبالتالي كيف لم يصلنا ذكر شيء من تلك الحالة وما يعقبها من التساؤلات باعتبارها مورد ابتلاء للمسلمين كافة؟ إذ ما ورد عن ذلك إنما جاء متأخراً على لسان الأئمة ولسان المجتهدين المتأخرين[461].

3- للتطور التاريخي أثر في الكشف عن بطلان الفتوى. فمثلاً عمل هذا التطور على إبطال فتاوى الإمامية القديمة حول التصرف بالخمس، كالفتاوى القائلة بوجوب دفنه في باطن الأرض أو رميه في البحر أو ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور المهدي. وقد استمر بقاء هذه الآراء، لا سيما الأخير، إلى ما يقارب تسعمائة سنة متواصلة، أي منذ بداية القرن الرابع وحتى القرن الثاني عشر الهجري.

ومن حيث التفصيل اضطربت الآراء حول التصرف بالخمس لعدم وجود نص معين حوله في عصر الغيبة. ونقل الشيخ الطوسي خلال القرن الخامس إفتراق الفقهاء إلى أربعة أقوال: أولها يرى ان الخمس مباح على الشيعة، ويشهد عليه عدد من الروايات التي تبيح للشيعة أو بعضهم عدم لزوم دفعه، وإن قابلها روايات أخرى معارضة[462]. والثاني يرى وجوب ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور الإمام المنتظر ليسلمه إليه. والثالث افتى بوجوب دفنه في باطن الأرض؛ لأن الأرض سوف تخرج كنوزها عند قيام القائم فيكون ذلك تحت تصرفه. أما الرابع فيرى أنه يجب تقسيمه إلى ستة أسهم بحسب آية الخمس، فيكون ثلاثة منها حقاً خاصاً للإمام، وهي سهم الله والرسول وذي القربى، أما الثلاثة الأخرى فهي خاصة بمستحقي ذرية آل محمد ومحتاجيهم، من الأيتام والمساكين وأبناء السبيل. وقد اعتبر الطوسي أن الآراء الثلاثة الأخيرة كلها عملت بالاحتياط في

---

[459] تفسير المنار، ج10، ص273.

[460] محمد باقر الصدر: بحوث في شرح العروة الوثقى، مصدر سابق، ص242.

[461] حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4، ص137.

[462] انظر حول ذلك: أحمد النراقي: مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، الطبعة الاولى، 1415هـ، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج10، ص112 وما بعدها.

فتاواها، خلافاً للرأي الأول الذي عده ضد الاحتياط ورأى أن الأوْلى اجتنابه[463]، وهو الذي ذهب إليه معاصر الطوسي الشيخ سلار بن عبد العزيز الديلمي (المتوفى سنة 448هـ)[464].

وسبق للشيخ المفيد ان عرض الآراء السابقة، ورجح حفظ الخمس والوصية عليه حتى ظهور القائم (المهدي)، لكنه لم يستبعد صواب الرأي الذي يشطر الخمس إلى قسمين أحدهما للإمام والآخر إلى ذريته[465]. ونُقل عنه في (الغرية) أنه أجاز صرف حصة الإمام في الأصناف الموجودين[466].

وهناك رأي آخر يبدو أنه كان شاذاً لدى القدماء وإن ساد بين الفقهاء المحدثين حتى يومنا هذا، وخلاصته أنه يدعو إلى صرف حصة الإمام على الشيعة من أهل الفقر والصلاح دون تخصيص بالذرية، كالذي نقله المفيد عن البعض، وجعله قريباً من الصواب، وإليه ذهب ابن حمزة في (الوسيلة)[467].

وقد استمر وجود هذه الآراء قروناً طويلة دون زوال، وأخذ الفقهاء يوسعون من مدارها بابراز بعض الشروط في كيفية الصرف، وكذا التخيير بين عدد منها. وظهر على هذا الأساس ما يتجاوز العشرة آراء؛ كالتي سجلها المحقق البحراني في (الحدائق الناضرة)[468]، ومن هذه الآراء تسعة مذاهب مختلفة حول التصرف بسهم الإمام؛ كالتي سجلها المحقق النراقي في (مستند الشيعة)[469]. ومن بين الشروط والتخييرات التي درج عليها الفقهاء ما أورده محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة 786هـ) في (الدروس الشرعية) الذي أجاز ثلاثة خيارات تخص حصة الإمام، هي: الدفن، أو الوصية، أو الصرف على الأصناف الموجودين عند الحاجة والعوز، واشرط ان يكون الصرف المذكور من خلال تولية ‹‹نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى››[470]. ومثل ذلك تخيير المحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) العمل إما بتوكيل الفقيه في صرف حصة الإمام، أو الوصية عليه وتسليمه عند ظهور القائم (المهدي)[471]. ومثله تخيير المحقق الخوانساري بين الصرف على الأصناف الموجودين من الذرية الهاشمية، أو ايداعه والوصية عليه حتى ظهور القائم[472].

وأصبح الرأي المشهور بين المتأخرين هو تقسيم الخمس؛ بصرف نصفه على الهاشميين وحفظ النصف الآخر والتوصية عليه من ثقة إلى آخر، كالذي يظهر لدى كل من أبي صلاح

---

463 النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص198-202. كذلك: جواهر الكلام، ج16، ص165-169.

464 الحدائق الناضرة، ج12، ص438.

465 المفيد: المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، ص285-287. كذلك: ابن البراج الطرابلسي: جواهر الفقه، تحقيق ابراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص269.

466 محمد باقر السبزواري: ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص491. والحدائق الناضرة، ج12، ص321. ومستند الشيعة، ج10، ص128. ومحمد صادق الروحاني: فقه الصادق، ج7، ص508.

467 مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص129. والحدائق الناضرة، ج12، ص443.

468 الحدائق الناضرة، ج12، ص437 وما بعدها.

469 مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص127-129.

470 محمد بن مكي العاملي: الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الاولى، 1412هـ، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج1، ص262.

471 الكركي: جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج8، ص213.

472 مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص129. والمقصود بالخوانساري هو إما آقا حسين الخوانساري (المتوفى سنة 1099هـ) أو محمد الخوانساري (المتوفى سنة 1125).

الحلبي وابن البراج وابن ادريس، واستحسنه العلامة الحلي في (المنتهى) واختاره في (المختلف)[473].

أما كيفية تصرف الأفراد بالخمس، فقد كانت هي الأخرى موضع خلاف بين الفقهاء، فأغلب القدماء أجاز للفرد ان يتولى بنفسه التصرف، وبعضهم اشترط دفع ذلك للفقيه ليتولّى الأمر، كما هو الحال مع ابن البراج (المتوفى سنة 481هـ) وابي صلاح الحلبي (المتوفى سنة 447هـ)، إذ ذهب الأول إلى حفظ السهم الخاص بالإمام ودفعه إلى من يوثق به من فقهاء المذهب؛ ليتم ايداعه والوصية عليه حتى يصل إلى الإمام المهدي[474]. ويبدو أنه منفرد بهذا القول. أما أبو صلاح الحلبي فقد رأى لزوم دفع حصة الهاشميين وغيرها من الموارد المستحقة إلى الفقيه المأمون ليتولى صرفها عليهم، عند تعذر ايصالها إلى الإمام أو من ينصبه الإمام، إلا أنه أجاز دفعها أيضاً بطريق مباشر دون وساطة الفقيه. أما حصة الإمام فقد صرح بوجوب عزلها انتظاراً للتمكن من ايصالها إليه، فإن استمر التعذر أوصى حين الوفاة إلى من يثق بدينه وبصيرته ليقوم بأداء الواجب مقامه[475].

في حين ذهب بعض آخر إلى تولية من له حق النيابة بالحكم، وإن لم يكن فقيهاً، كالذي مال إليه المحقق الحلي في (شرائع الإسلام) وتابعه العلامة الحلي في (تحرير الأحكام). فقد صرح المحقق الحلي بعد ان استعرض الأقوال في المسألة وقال: ‹‹يجب ان يتولى صرف حصة الإمام في الأصناف الموجودين من إليه الحكم بحق النيابة، كما يتولى اداء ما يجب على الغائب››[476]. ويبدو ان المقصود بمن إليه الحكم بحق النيابة؛ هو ذلك المتولي من قبل سلطان زمانه، وليس الفقيه، إذ سبق لبعض الفقهاء أن حدد هذا المفهوم بالمعنى المشار إليه، كما هو الحال مع تلميذ المرتضى أبي صلاح الحلبي، إذ اعتبره مقيداً بعدد من الشروط، ومنها يتبين معناه[477]. وقد تكرر هذا الرأي لدى المتأخرين، كالذي قال به زين الدين العاملي (المتوفى سنة 965هـ)، حيث صرح بأن صرف حصة الإمام هو بيد من إليه الحكم بحق النيابة[478]. وكذا قال من جاء بعده كمحمد العاملي (المتوفى سنة 1009هـ)[479].

***

---

473 الحدائق الناضرة، ج12، ص440-441.

474 ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص491.

475 فقد قال أبو صلاح: ‹‹يجب على كل من تعين عليه فرض زكاة أو فطرة أو خمس أو انفال ان يخرج ما وجب عليه من ذلك إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبله سبحانه، أو إلى من ينصبه لقبض ذلك من شيعته ليضعه مواضعه، فإن تعذر الأمر فالى الفقيه المأمون، فإن تعذر أو آثر المكلف تولى ذلك نفسه››. ثم قال: ‹‹ويلزم من وجب عليه الخمس اخراجه من ماله وعزل شطره لولي الأمر انتظاراً للتمكن من ايصاله إليه، فإن استمر التعذر اوصى حين الوفاة إلى من يثق بدينه وبصيرته ليقوم في اداء الواجب مقامه›› (الكافي في الفقه، ص172 و173). وواضح ان الجمع بين العبارتين الانفتي الذكر تفترض ان المقصود بالخمس في العبارة الأولى هو الشطر الآخر الخاص بفقراء الهاشميين غير حصة الإمام.

476 شرائع الإسلام، ج1، ص138. كذلك: تحرير الأحكام، نشر مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، مشهد، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص75.

477 والشروط هي: العلم بالحق في الحكم المردود إليه، والتمكن من امضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي وسعة الحلم والبصيرة بالوضع، وظهور العدالة والورع والتدين بالحكم، والقوة على القيام به ووضعه مواضعه. واعتبر الحلبي ان من تكاملت فيه هذه الشروط فقد أذن له في تقلد الحكم وإن كان مقلده ظالماً متغلباً، حيث أنه نائب عن ولي الأمر في الحكم ومأهول له لثبوت الاذن منه. وقد تكررت ذات هذه الشروط لدى ابن ادريس الحلي (انظر: أبو صلاح الحلبي: الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، نشر مكتبة امير المؤمنين، اصفهان، 1403هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص421-423. والسرائر، ج1، ص538).

478 مسالك الافهام، ج1، ص476.

479 مدارك الأحكام، ج5، ص427

يتضح مما سبق أن الآراء الفقهية حول الخمس، أو سهم الإمام خاصة، قد تراوحت بين الدفن والوصية والإباحة والصرف إلى الأصناف الموجودين من الذرية، أو إلى عموم أخيار الشيعة وصلحائهم. والغالب فيها هو الوصية. ورغم مرور ما يقارب تسعة قرون على غيبة القائم، فإن ذلك لم يمنع من استمرار مثل هذا الرأي وغيره من الآراء التي أدت إلى هدر الثروة وتبديدها. ويبدو أن أول ما اختفى من هذه الآراء هو القول بالدفن، فقد استمر حتى القرن الثامن الهجري ولم يعد له ظهور بعد ذلك. ثم القول بالوصية، إذ بقي حتى القرن الثاني عشر ثم زال. كما استمر القول بالاباحة حتى القرن الثاني عشر، ومال إليه من المتأخرين كل من المحدث الكاشاني ومحمد باقر السبزواري ومحمد باقر الخراساني وعبد الله بن صالح البحراني، ومن بعدهم المحقق البحراني (المتوفى سنة 1186هـ) الذي اعتبره مشهوراً لدى جملة من معاصريه[480]. ولعل الإخباريين ما زالوا يتبنون هذا الرأي حتى عصرنا الحالي. كذلك فإن الرأي الذي يميل إلى صرف سهم الإمام على الأصناف الموجودين من الذرية؛ لم يصمد كغيره من الآراء السابقة. أما الرأي القائل بصرف سهم الإمام على عموم أخيار الشيعة من المحتاجين فقد جرى عليه شيء من التوسعة والإضافات، إذ مال إليه الفقهاء المحدثون إلى يومنا هذا، رغم أنه كان من المذاهب الشاذة مقارنة بالآراء الأخرى، لكن مع الأخذ بعين الإعتبار ما أُضيف إليه من مجالات للصرف، كتلك التي تلبي حاجة الحوزات العلمية واقامة الشعائر الدينية والتبليغ وما إليها، وأغلبهم أشرط أن يولّى على صرفه الفقهاء بحكم النيابة العامة.

ومؤخراً أدرك الفقهاء خطأ ما تبناه اسلافهم من مذاهب الدفن والوصية؛ باعتبارها تفضي إلى هدر الثروة وتضييعها. ويعد السبزواري (المتوفى سنة 1090هـ) من السابقين الذين تنبهوا إلى هذا الخطأ الفادح، إذ صرح قائلاً: إن ‹‹الايداع مع استهلاك فقراء السادة مما ينفيه العقل، لا سيما مع تكرر التجارب وشهادة العادات ودلالة أحوال الأزمان على حصول التلف والفوات، وعدم وصوله إليه (ع)، ولا يبعد ان يقال الاذن منهم في صرفه في الأصناف حاصل بحسب شهادة القرائن ودلالة الأحوال كما لا يخفى على من يقيسه على نظائره من الأمثلة والصور المماثلة له من جميع الجهات، وبالجملة ظني ان هذا الوجه أوْلى وأحوط››[481]. كذلك إن النراقي (المتوفى سنة 1245هـ) قد اعترف هو الآخر بالخطأ المذكور، واعتبر أن الإمام المهدي لا يرضى به يقيناً، وقال: إن ‹‹الدفن والوصية حبس بلا منفعة ومعرض للتلف والهلكة، بل يعلم التلف بالوصية غالباً في مثل ذلك الزمان، فيعلم رضا المالك بصلة الذرية ورفع حاجتهم ومسكنتهم بذلك قطعاً››[482]. وكذا هو الحال فيما صرح به السيد الخوئي الذي اعتبر الآراء الخاصة بالدفن والوصية ضعيفة لما تستلزمه من ‹‹ضياع المال واتلافه والتفريط فيه، ولا سيما بالنسبة إلى الاوراق النقدية مما ليست بذهب ولا فضة، إذ كيف يمكن ايداعها والاحتفاظ بها ولربما تبلغ من الكثرة الملايين إلا ان تودع

---

[480] الحدائق الناضرة، ج12، ص438-439 و443. وذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص492. وكفاية الأحكام، ص43.

[481] ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص492.

[482] مستند الشيعة، ج10، ص131.

في المصارف الحكومية التي هي تحت سيطرة الأيادي الجائرة فتكون وقتئذ إلى الضياع أقرب وبالوبال أنسب››[483].

بهذا يتضح أن الأقوال التي أُعتبرت قديماً من الآراء المحتاطة التي ينبغي الأخذ بها، هي الآن في عداد الآراء المنكرة التي يأسف على وجودها الفقيه المعاصر. وعلى عكسها ما كان يعتبر من الآراء غير المحتاطة، فانها ظلت حية - ربما - إلى يومنا هذا. وكذا تلك التي كانت شاذة، فإنها أصبحت اليوم سائدة - مع بعض التوسعة كما أشرنا - ولها من الديمومة إلى ما شاء الله.

4- للواقع أثر معارض للفتوى؛ إلى حد يمنعها من التنفيذ والتطبيق. ومن ذلك معارضته لفتاوى الفقهاء الخاصة بالتعامل مع الأرض المفتوحة عنوة. فهذه الفتاوى على اختلافها أصبحت غير مقبولة لاصطدامها بمنطق الواقع. ورغم اختلاف آراء المذاهب الإسلامية حول ذلك، الا أنها جميعاً لم تعطِ ثمرة مفيدة. فسواء أخذنا بالرأي الذي يقول بتقسيم الأرض بعد التخميس على الجيش الفاتح، حالها حال الغنائم المنقولة، كما ذهب إليه الإجتهاد الشافعي.. أو بالرأي الذي يرى جعلها وقفاً حبيساً على جميع المسلمين فتوضع ثمرتها في بيت المال وتصرف على مصالحهم وحاجاتهم العامة، كما ذهب إليه الإجتهاد المالكي.. أو بالمذهب الذي يُعيد أمرها إلى نظر الإمام وتقديره بحسب ما يرى من الحاجة والمصلحة، فإن شاء عزل منها الخمس أو أكثر لبيت المال وقسّم الباقي على الفاتحين كما فعل النبي (ص) بأرض خيبر، وان شاء ترك الأرضين لأهلها وطرح عليها ضريبة الخراج كما فعل عمر بن الخطاب بالسواد، وهو الذي آل إليه أبو عبيد والإجتهاد الحنفي وأكثر الكوفيين[484].. أو بالرأي الذي يعتبر ارض العنوة مما يجوز اجارتها بالاجماع، والساكن منها تحل فيه لأصحابها، ويمنع بيع مزارعها، كما هو قول ابن تيمية[485].. أو بالرأي الذي يراها للمسلمين قاطبة لا يملك أحد رقبتها ولا يصح بيعها ولا رهنها ولا توقيفها ولا توريثها، ولو ماتت لم يصح احياؤها لأن المالك لها معروف وهو المسلمون قاطبة، وما كان منها مواتاً في وقت الفتح فهو للإمام، وإليه ذهب الإماميون مستدلين برواية عن الإمام الصادق يقول فيها: ‹‹ومن يبيع أرض الخراج وهي ملك لجميع المسلمين؟››[486]. فسواء أخذنا بهذا الرأي أو بغيره من الآراء التي عرضناها للمذاهب الإسلامية؛ نجد أنها ساقطة - جميعاً - وفقاً لموازين تطور الواقع واعتباراته الحديثة. فالأحكام الفقهية في واد، والواقع في واد آخر لا يلتقيان. لذلك اعتبر الشيخ محمد جواد مغنية الفتوى القائلة بعدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوة بأنها فتوى نظرية تبريرية بعيدة عن الواقع، معلقاً على ذلك بقوله: ‹‹لا أعرف أحداً عمل بها، فإن الناس، كل الناس، حتى الفقهاء يعاملون صاحب اليد على الأرض الخراجية

---

[483] الخوئي: كتاب الخمس، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير مرتضى البروجردي، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص325. كذلك: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الإجتهاد والتقليد، ص424-425.

[484] الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص175-176. وابن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الاولى، 1981م، ص31. وابن رشد (الجد): البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ-1984م، ج17، ص514.

[485] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص211.

[486] شرائع الإسلام، مصدر سابق، ج3، ص271-272. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص44. وحسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ، ج3، ص190-191.

معاملة المالك من البيع والشراء والوقف والتوريث وما إلى ذلك.. ويوجهون أو يؤولون أعمالهم بتأويلات لا تركن إليها النفس، منها ان لصاحب اليد نحواً من الحق والاختصاص، فينتقل هذا الحق منه إلى غيره دون رقبة الأرض وعينها، ومنها ان الأصل في الأرض ان تكون الموات، حتى يثبت العكس›› [487].

ويدخل ضمن هذه الشاكلة من معارضة الواقع للفتوى؛ ما واجهته الدولة الإسلامية في ايران لعدد من الموروثات الفقهية، كتحليل الأنفال على الشيعة، واخراج سهم السادة من حصص انتاج النفط وسائر المعادن الأخرى الثمينة.

فحول تحليل الأنفال على الشيعة جاء في بعض الروايات عن الإمام الصادق قوله: ‹‹ما كان لنا فهو لشيعتنا››. وقوله أيضاً: ‹‹هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب، والميت منهم والحي، وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال›› [488]. لكن وجدت ايران نفسها - في ظل الدولة الإسلامية - عاجزة عن العمل بمثل هذه الأحاديث وفتاواها، وأخذت تفعل ما تراه مناسباً بحسب المصلحة، دون مراعاة الحلية ولا قيد (الشيعة) في النص. وبذلك أُلغي حكم النص مراعاة لما قد يسفر عنه من اضرار عند التطبيق. وقد نصت المادة الخامسة والأربعون من الدستور بأن الأنفال والثروات مثل الأراضي الموات والأراضي المهجورة والمعادن والبحار والبحيرات والأنهار وكافة المياه العامة والجبال والوديان والغابات ومزارع القصب والأحراش الطبيعية والمراتع التي ليست حريماً لأحد.. كل هذه تكون باختيار الحكومة الإسلامية لتتصرف بها وفقاً للمصالح العامة [489].

أما حول سهم السادة، فالمعروف ان موارده - ضمن الخمس - عديدة، منها المعادن سواء كانت منطبعة كالذهب والفضة والرصاص، أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجَدْ والكحل، أو مائعة كالقير والنفط والكبريت [490]. وحيث ان هذا السهم يعادل نصف الخمس، كما يرى الفقهاء، لذا يتبين كم هو حجم المشكل الذي واجهته ايران، إذ لا يعقل ان يُعطى عشر موارد النفط وسائر المعادن الأخرى الضخمة إلى السادة ويُحرم الآخرون من فئات الشعب. وبالتالي كان المعوّل عليه هو ان لولي الأمر حق التصرف بسهمي الخمس - للسادة والإمام - بحسب ما يراه من مصلحة وما تقتضيه الدولة من حاجات، اعتماداً على نظرية الإمام الخميني في ولاية الفقيه [491].

وقديماً ذهب أحد الفقهاء إلى عدم تخصيص السادة بسهم خاص، كالذي انفرد به ابن الجنيد وشذ دون الطائفة. أما حديثاً فقد صرح كل من الإمام الخميني والشيخ المنتظري بهذا الموقف، تجنباً للتمايز الطبقي المترتب على الرأي السائد للفقهاء، إذ تعجز الدولة عن صرف مثل هذه الحصة من الثروات الضخمة. لذا قال المنتظري متبعاً ما يراه الخميني ومعترضاً على من سبقه من الفقهاء: ‹‹هذه نماذج من كلمات الأعاظم في المقام يظهر منها أنهم لم يلتفتوا إلى الخمس بما أنه ضريبة إسلامية واسعة ان اخذت من المعادن بسعتها ومن الارباح بكثرتها ومن غيرهما تبلغ في كل سنة آلاف الميليارات، وقد شُرّعت لادارة شؤون

---

[487] فقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص44-45.

[488] وسائل الشيعة، ج9، كتاب الخمس، باب اباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة.. وجواز تصرف الشيعة في الانفال والفيء، ص543 وما بعدها، حديث17 وحديث4.

[489] دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، المادة الخمسون، ص39.

[490] النهاية للطوسي، ص197. وشرائع الإسلام، ج1، ص179.

[491] دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج3، ص118.

امامة المسلمين وحكومتهم كيفما اتسع نطاقها، غاية الأمر ان ادارة شؤون السادة الفقراء أيضاً بما أنهم من بيت النبوة تكون من شؤونها أيضاً. بل تراهم يرون الخمس مجعولاً لشخص الإمام المعصوم والسادة الفقراء فقط بالمناصفة. ومن التفت إلى كثرة مقدار الخمس وسعته ونسبته إلى مقدار الزكاة المشروع عندهم في خصوص الأشياء التسعة المعروفة بحدودها وشروطها، ونسبة عدد السادة الفقراء إلى جميع المصارف الثمانية للزكاة التي منها جميع الفقراء غير السادة وجميع سبل الخير والمشاريع العامة بل وفقراء السادة أيضاً بالنسبة إلى زكاة أنفسهم؛ يظهر له بالوجدان بطلان ما ذكروه. والعمدة ان أصحابنا لبعدهم عن ميدان السياسة والحكم؛ لم يخطر ببالهم ارتباط هذه المسائل ولا سيما الأنفال والأموال العامة بباب الحكومة وسعة نطاقها واحتياجها إلى نظام مالي واسع، وانصرف لفظ الإمام الوارد في أخبار الباب في أذهانهم إلى خصوص الأئمة الإثني عشر المعصومين عندنا وحملوا الملكية للإمام على الملكية الشخصية فتدبر جيداً››[492].

5- للواقع سعة في تقييد إطلاق الفتوى. مثل تلك التي تبيح للناس ان يكونوا مسلطين على أموالهم، والتي عمل بها أغلب فقهاء الإمامية استناداً إلى عدد من الروايات. فقد ذكر الشيخ الأنصاري في (فرائد الأصول) بأن منع المالك من التصرف بأمواله لدفع ضرر الغير يعد حرجاً وضيقاً عليه، إما لحكومته ابتداءاً على نفي الضرر وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل. وقال بهذا الصدد: ‹‹ولعل هذا أو بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار.. بل حكي عن الشيخ - الطوسي - والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه››. لكن بعض الفقهاء ناقش وعارض عموم التسلط لعموم نفي الضرر. فقال صاحب (كفاية الأحكام): ‹‹ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً››. وقد ردّ عليه البعض بأن ما ذكره غير صحيح بعد اطباق الأصحاب نقلاً وتحصيلاً والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ‹‹ان الناس مسلطون على أموالهم››. لكنه مع ذلك فصّل في حالات جواز التصرف وعدم التصرف، فإعتبر أنه إذا تصرف الشخص في ملكه من غير نفع مع اضرار الغير فإنه يمنع منه. كذلك لا يجوز إضرار الجار كثيراً بحيث لا يحتمل عادة، ويمنع المالك من التصرف بملكه حتى وإن كان له نفع في تصرفه[493].

كما بحث المفكر محمد باقر الصدر مسألة التعارض بين قاعدتي (لا ضرر ولا ضرار) والسلطنة الآنفة الذكر، فاعتبر الأخيرة ليس عليها دليل لفظي معتبر ليمكن التمسك بإطلاقه، وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد مختلفة[494].

وحديثاً فُرضت بعض القيود على فتوى (الناس مسلطون على أموالهم). فمثلاً وضعت جمهورية ايران الإسلامية بعض الشروط التي تقيد تلك الفتوى؛ مراعاة لما قد يخلفه التصرف بالملكية من أضرار اجتماعية وبيئية. وقد نصت المادة الخمسون من الدستور على منع النشاطات الاقتصادية وغيرها التي تؤدي إلى تلوث البيئة أو تخريبها بشكل لا يمكن تعويضه[495].

---

[492] دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج3، ص28-29، وص106 وما بعدها.

[493] فرائد الأصول، ج2، ص538-539.

[494] محمد باقر الصدر: لا ضرر ولا ضرار، ص345-346، و383 وما بعدها.

[495] دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، المادة الخمسون، ص40.

وكذا هو الحال فيما جرى مع الفتوى التي تشجع على كثرة النسل طبقاً لبعض الأحاديث، منها ما روي عن الإمام الصادق عن النبي (ص) قوله: ‹‹أكثروا الولد أكاثر بكم الأُمم غداً››[496]. إذ تمسك الفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية بالاطلاق الذي يبديه الحديث النبوي طيلة قرون، وما زال الكثير منهم يتبع خطاه دون مراعاة للواقع، لكن جملة من التحولات اضطرت عدداً منهم - في كلا الساحتين السنية والشيعية - إلى وضع قيود لهذا الاطلاق تفادياً للاضرار الاجتماعية والاقتصادية.

6- للواقع أثر في تجريد الفتوى من شروطها، إما بتبيان عدم جدوى هذه الشروط، أو لكونها غير قابلة للتطبيق الدائم. ومن ذلك الفتوى التي تشترط الأعلمية في القضاء والتي تتعارض مع كثرة القضايا الحادثة، فكما قال المحقق الخوئي: إن ‹‹اعتبار الأعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع العدم لإستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في ارجاء العالم ونقاطه - على كثرتها وتباعدها - إلى شخص واحد وهو الاعلم، كما إن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج على طوق البشر - عادة -››[497] .

وكذا هو الحال مع الفتاوى التي تشترط وحدة النظام والنسب القرشي والعصمة في الحكم السياسي.

فمن المسلم به وجوب وحدة هذا النظام وعدم جواز تعدده في العصر الواحد[498]. مع ان التعدد كان قائماً منذ زمن بعيد، وهو أمر وإن أمكن تبريره بنفي شرعية النظم السابقة؛ لأنها لا تتقيد بالشروط الإسلامية.. إلا أن قيام وحدة سياسية تجمع البلدان الإسلامية هو أمر مستبعد جداً، لا سيما في العصر الحديث، إذ أضحت المواطنة والإعتبارات القومية وسائر الخصوصيات الأخرى مانعاً كبيراً بوجه مثل هذه الوحدة، الأمر الذي اضطر بعض الحركات الإسلامية إلى تضييق هدفها وحصره ضمن الحدود القطرية باعتباره الأمر الممكن فعلاً. وكذا هو الحال مع دساتير البلدان التي استهدفت تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ اضطرت هي الأخرى للتغلف بالخصوصيات الوطنية المستحدثة، عوضاً عن الاعتبارات الدينية القائمة على الشمول العقائدي.

وشبيه بذلك ما يتعلق بالشروط الأخرى لدى كل من الاتجاهين السني والشيعي. فقد عول أهل السنة على جملة شروط تخص الإمام أو الخليفة؛ أوصلها الماوردي إلى سبعة، هي: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الإجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس، وكذا سلامة الأعضاء من النقص، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة عند الحاجة، والنسب القرشي[499].

وما يهمنا من هذه الشروط الأخير، إذ يعني أن النظام السياسي لا يتصف بأي صلاحية دينية من دونه. الأمر الذي ينال من شرعية بعض الحكومات التي سادت في العالم الإسلامي، كالخلافة العثمانية. لكن بغض النظر عن طبيعة هذه الخلافة ومدى صلاحيتها الدينية؛ يلاحظ ان الشرط المذكور يتصف بنوع من التعال، فمن المتعذر تطبيقه على

---

[496] وسائل الشيعة، ج12، كتاب النكاح، باب استحباب الاستيلاد وتكثير الاولاد، حديث8، ص357. ومثله حديث14، ص358.

[497] التنقيح، كتاب الإجتهاد، مصدر سابق، ص427.

[498] انظر: الأحكام السلطانية، ص9. والاشباه والنظائر، ص556.

[499] الأحكام السلطانية، ص6.

مختلف حالات الواقع وتغايراته. وقد شكك به بعض القدماء، وحاول عدد منهم توجيهه، فيما نفاه آخرون.

فمع ما قيل من أن هذا الشرط يحظى بالنص والاجماع[500] ؛ إلا أن عدداً من القدماء لم يعترف به، مثل الفضل الرقاشي وغيلان الدمشقي وأبي شمر وجهم بن صفوان والخوارج وجمهور المعتزلة؛ وعلى رأسهم ضرار بن عمرو وابراهيم النظام وغيرهم[501]. كما أسقطه عدد آخر من العلماء، وعلى رأسهم الإمام الباقلاني مثلما جاء في (مقدمة) ابن خلدون، وان اعتبره في كتابه (الانصاف) شرطاً لازماً استناداً إلى قول النبي: (الائمة من قريش)[502]. وسلك تلميذه الجويني مسلك الشك من غير قطع، وقال في (الارشاد): ‹‹وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللإحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب››[503]. فيما أيد ابن خلدون رأي الباقلاني في الإسقاط، وفسّر الشرط المذكور اجتماعياً، معتبراً أن النبي أوجب الأئمة من قريش لأنها تمتلك سلطة (العصبية)، لكن حيث أنها فقدت هذه السلطة بمرور الزمن؛ فلا معنى للحفاظ على الشرط. واعتبر هذه الحالة من الشواذ التي يكون فيها الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي التكويني[504].

وسُئل أبو بكر البلخي عن تأويل قول النبي: (الأئمة من قريش) فقال: ‹‹يعني إذا جُعل من قريش واتفقوا عليه. ولو أن الامة اتفقت على رجل من العجم وجعلوه أمير المؤمنين فلا نقول إن أحكامه كلها تبطل، بل هي جائزة››[505].

وقد دار العديد من العلماء والمفكرين المحدثين حول الفلك الذي حدده ابن خلدون وما على شاكلته من توجيه، تبعاً لمنطق الواقع وما فرضه من مستجدات، فكان الغالب في أذهانهم هو ‹‹المكانة التي تتمتع بها قريش بين العرب عامة مما يسهل انقياد الناس لهم؛ لما لهم من الشرف والرياسة››[506]. ومن هؤلاء ولي الله الدهلوي في (حجة الله البالغة)[507]، ومثله محمد رشيد رضا في (الخلافة). وكذا محمد يوسف موسى الذي استحسن تحليل ابن خلدون وعوّل عليه. وعلى نفس الشاكلة عبد الوهاب خلاف؛ حيث أيّد ما ذهب إليه ذلك التحليل[508]. واستفاد الريس من تحليل ابن خلدون فرأى على ضوئه لزوم ان يكون القائم بأمور المسلمين متبوعاً من قبل غالبية الناس، ليكون مطاعاً مرضياً عنه ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة، وهذا لا يتحقق الا بطريق الانتخاب والاختيار. فلم تعد العصبية القبلية أساس الإجتماع كما لدى ابن خلدون، بل الرابطة السياسية عبر اختيار أكثرية الأمة للإمام[509].

---

[500] الأحكام السلطانية، ص6.

[501] النوبختي: فرق الشيعة، ص9-10. وعبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الاولى، 1990م، ص38 و51 و61.

[502] الانصاف، ص69.

[503] عن: محمد رأفت عثمان: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار القلم، الامارات العربية، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م، ص195. كذلك: النظريات السياسية الإسلامية، ص233.

[504] مقدمة ابن خلدون، الفصل السادس والعشرون (في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه)، ص344-346.

[505] محمد عبد اللطيف المدرس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج2، ص807.

[506] رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص216.

[507] المصدر السابق، ص217.

[508] محمد عبد القادر فارس: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م، ص437.

[509] النظريات السياسية الإسلامية، ص234.

في حين اعتبر أبو زهرة الأحاديث الواردة بشأن النسب القرشي ليس لها دلالة قاطعة صريحة، وعارضها بأحاديث أخرى مقابلة. وناقشه في ذلك محمد رأفت عثمان، إذ استدل على وجود الدلالة الصريحة في بعضها، مع وجود ما يعارضها، وانتهى إلى صحة الشرط ضمن قيد احراز سائر الشروط الأخرى، كالكفاءة. وعليه فقد أجاز تولية غير القرشي[510]. كذلك رأى محمد عبد القادر فارس أنه بحسب الأحاديث الصحيحة واجماع الصحابة لا بد من التعويل على النسب القرشي، بيد أنه اعتبره أحد المرجحات بين مرشحين أو أكثر للامامة، فلو استوفى القرشي سائر الشروط الأخرى لكان هو المرجح، والا قُدم غيره عليه[511]. مع ان هذا الرأي يظل في دائرة التنظير يصعب تحويله إلى أمر واقع، لا سيما في ظل الانتخابات العامة.

أما الدائرة الشيعية فيلاحظ أنها الأخرى قد بُليت بشرط آخر جعلها عاجزة عن التفاعل مع الواقع، إذ اعتبرت الخلافة مشروطة بالعصمة والتعيين الإلهي[512]. فلما كان المعصوم غائباً لأكثر من ألف سنة؛ فقد أمست الحكومة في التنظير الشيعي محرّمة ومعطلة طيلة هذه المدة. الأمر الذي اضطر عدداً من الفقهاء إلى البحث عن بدائل ممكنة تخرجهم عن تلك العزلة الطويلة. ومن ذلك فكرة ولاية الفقيه المطلقة التي نظّر لها الشيخ أحمد النراقي خلال القرن التاسع عشر[513]، وتبناها الإمام الخميني[514]. ومثلها فكرة ولاية الأمة التي نظّر لها الشيخ النائيني أوائل القرن العشرين، فرغم اعترافه بأن هذه الولاية لا تخلو من غصب لحق الإمام المعصوم؛ الا أنه قَبِل ذلك تبعاً لقاعدة العمل بأهون الشرين، إذ بدونها يبقى الحكم بيد الظلمة من الملوك والرؤساء، فيكون الشر مضاعفاً.

هكذا يتبين لنا بأن للواقع قدرة على تغيير الشروط المناطة بالفتاوى.

7- للواقع أثر في الكشف عن المشاكل الاجتماعية التي تنجم عن الفتوى والحكم، مثل الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية كما واجهها المقننون المحدثون، كتلك التي لها علاقة بالوصية والارث وأساليب الزواج والطلاق، مثل فتوى الطلاق بالثلاث في الجلسة الواحدة التي ذهب إليها جمهور فقهاء أهل السنة. وكذا السماح في الزواج المتعدد من غير قيود وشروط. ولعل الشيخ محمد عبده هو أول من اعترض على هذا الزواج صراحة؛ مشيراً إلى ما يترتب عليه من مشاكل ومآسي. ومثل ذلك تطبيق الحدود بلا قيود، لما قد تخلفه من آثار نفسية وإجتماعية وخيمة، كالذي يحدث مع حد الرجم، مع أنه غير مجمع على اعتباره لدى المذاهب الإسلامية، إذ أبطله كل من الخوارج وبعض المعتزلة[515]، منكرين ما دار

---

[510] رياسة الدولة الإسلامية في الفقه الإسلامي، ص221 و230.

[511] القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، ص437-439.

[512] انظر: المفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران. ورسائل المرتضى، ج1، ص327-328. وتمهيد الأصول، ص353. وارشاد الطالبين، ص332.

[513] أحمد النراقي: عوائد الأيام، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء)، ص185 وما بعدها.

[514] روح الله الموسوي الخميني: الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران، ص56 وما بعدها.

[515] وأضاف الشيخ أبو زهرة إلى هؤلاء بعضاً من الشيعة. مع أنه إذا كان المقصود من ذلك الإمامية الاثنى عشرية؛ فهو على خلاف أقوالهم الدالة على وجود الاجماع، ومن ذلك ما قرره الشيخ الطوسي في (المبسوط، ج28، ص2) بأنه لا خلاف عليه، ومثله ما قاله ابن ادريس في (السرائر، ج3، ص441)، وكذا العلامة الحلي في (مختلف الشيعة، ج9، ص132)، وصرح الشيخ محمد حسن النجفي بقوله: لا خلاف أجده، بل عليه الاجماع بقسميه (الكلبايكاني: الدر المنضود، تقرير ابحاث الكلبايكاني، تحرير علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، الطبعة الاولى، 1412هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص279). وعلى ما يبدو أنه قصد بعض الشيعة الاسماعيلية.

حوله من روايات، بل ومستدلين بالقرآن على نفي اعتباره وأنه لا عقوبة في الزنا غير الجلد، فكما تقول الآية الكريمة: ((فإذا أحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب))[516]. ووردت الآية في الإماء وجاء فيها ذكر (أحصنّ) أي (تزوجن)، كما جاء فيها ذكر (المحصنات) أي المتزوجات. ومعنى النص هو أنه إذا تزوج الإماء فعليهن من العقاب نصف عقاب المتزوجات الحرائر عند الزنا. مما يعني أنه لا يمكن تنصيف عقوبة الرجم على فرض أنها تصدق على المتزوجات الحرائر، فالرجم شيء واحد كيف يقبل التنصيف[517]؟! ومثل ذلك كيف يتسق الرجم مع مضاعفة العذاب في قوله تعالى: ((يا نساء النّبيّ من يأتِ منكنّ بفاحشة مبيّنة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً))[518]؟!

8- للواقع قدرة على الكشف عن نسبية الفتوى وتبيان ظرفيتها الزمانية. مثلما لاحظنا ذلك في فتاوى عديدة؛ كالضعفية في القتال، والفتوى الخاصة بالعورات الثلاث، ووجوب اعداد رباط الخيل، وتقسيم الغنائم على المجاهدين، وأحكام الرق والجزية، والمراهنة في السبق للصور الثلاث المعروفة، وحريم الأرض وصاع مصر وغيرها. ويدخل ضمن هذا الباب ما جاء حول العاقلة، إذ ذهب جمهور الفقهاء إلى ان العاقلة عبارة عن قرابة القاتل فقط. لكن فقهاء الحنفية ذهبوا إلى أنهم أهل الديوان، إن كان القاتل منهم، وهم الجيش والعسكر الذين كتبت أساميهم، أو من الرجال الأحرار المقاتلين، أي أهل الرايات والألوية، واستدلوا على ذلك بما فعله عمر بن الخطاب. أما لو لم يكن القاتل من أولئك فإن عاقلته هم قبيلته وأقاربه وكل ما يتناصر بهم. ويعتبر هذا الرأي ملائماً للأحوال تبعاً لتغير الظروف نسبياً. فعلى رأي الحنفية ان نظام العاقلة قد تطور من الأسرة إلى العشيرة فالقبيلة ثم إلى الديوان، ثم إلى الحرفة ثم إلى بيت المال.

مع ذلك فهناك من أنكر حكم العاقلة معتبراً ان دية القتل الخطأ واجبة في مال القاتل وحده، كالذي ينقل عن أبي بكر الاصم وابن علية وأكثر الخوارج، وذلك أخذاً بعموم بعض الآيات والأحاديث، كقوله تعالى: ((ولا تزر وازرة وزر أخرى))[519]. لكن الفقهاء اعتبروا الأحاديث المتضمنة لحكم العاقلة مخصصة لعموم مثل هذه الآية لما في ذلك من المصلحة العامة في المساعدة والتعاون[520]. والملاحظ ان نظام العاقلة يقبل التغيير من حالة إلى أخرى مع حفظ المقصد في التعاون والتضامن، فهو وان انتفى - غالباً - من حيث أصله القائم على القبيلة، لكن مضمونه يتقبل الإحياء والدوام، طبقاً للمقاصد ووفاقاً مع طبيعة الواقع القائم.

9- للواقع سعة في تأييد الفتوى. مثل تأييده للفتاوى والأحكام التي تتحقق من خلالها المصالح والحقوق. وهناك العديد من القواعد الفقهية التي تجد مجالها الرحب في الاتساق مع متطلبات الواقع وتسديد حاجاته، مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

---

[516] النساء/ 25.

[517] انظر: أبو زهرة: العقوبة، دار الفكر العربي، ص102 وما بعدها.

[518] الأحزاب/ 30.

[519] الأنعام/ 164.

[520] نيل الاوطار، ج7، ص243. والفقه الإسلامي وادلته، ج6، ص322-326.

10- للواقع سعة في أن يتقدم على الحكم والفتوى. ويأتي هذا التقدم باعتبار ما له من إمكانية الكشف عن الحالات الموضوعية التي يناط بها الحكم أو الفتوى، عبر الفحص والاختبار. فهو من هذه الجهة مقدم على الاعتبارات الشرعية التي تتوسل بالطرق الظنية في الكشف عن تلك الحالات، كتقديمه في الاستهلال على البيانات الشرعية من الشهادة والرؤية وما إليها، وذلك إن كان قول الفلكيين دقيقاً مثلما ذهب إليه المرحوم محمد جواد مغنية[521].

ومثله ما جاء في بعض الروايات المرسلة من أن إمرأة ادعت العنن على زوجها، وأنكر ذلك، وفي الرواية يوصى بأن يقام الرجل في الماء البارد، فإن تقلص احليله حُكم بقوله، وان استرخى حُكم بقولها. وقد كان المحقق الحلي يرى ان مثل هذا الحكم ليس بشيء، ومثله العلامة الحلي[522]. وذكر زين الدين العاملي في (المسالك) بأن هذا الحكم كان لإبن بابويه وإبن حمزة، لكن المتأخرين أنكروا ما يحصل من علامات التقلص والاسترخاء، لعدم الوثوق بالإنضباط وعدم الوقوف على مستند صالح. وهو وإن كان قول الأطباء وان كلامهم يثمر الظن الغالب بالصحة إلا أنه ليس طريقاً شرعياً[523].

مع هذا فسواء صحت الرواية أم لم تصح فمن الممكن اليوم التحقق من القضية بفضل الامكانات العلمية الحديثة، فيُحكم على ضوء نتائجها، ويقدم ذلك على البيان الشرعي الوارد في الرواية، ولا يلتفت إلى ما يقال بأن ذلك ليس طريقاً شرعياً، باعتباره يجعل من الشرع منافياً لحقيقة الواقع، مع أن كل ما ينافي الأخير يعتبر باطلاً.

ومثل ذلك الروايات المتعارضة التي تتحدث عن تحديد خروج الحيض والقرحة إن كان من الأيمن أو الأيسر[524]، حيث يقدم عليها ما يثبته علم الطب.

وعلى هذه الشاكلة يقدّم الواقع على الرأي الفقهي. فمثلاً في المسألة التي تقول إنه لو اختلف الزوجان في الدخول، فقالت الزوجة بالادخال، وانكر الزوج ذلك، لتثبت ان لها حق الامتناع عنه حتى تقبض معجل مهرها، وهو لكي يسقط عنه نصف المهر بالطلاق، وهي لتثبت المهر كاملاً ونفقة العدة[525]. فمع اختلاف الرأي بين الفقهاء في أي منهما يعول عليه؛ فإن للواقع اليوم ان يحسم القضية ليثبت صحة دعوى الدخول أو الانكار، وذلك عن طريق الفحص الطبي. وبذا يكون الواقع مقدماً على الرأي الفقهي.

كما يقدم الواقع على الآراء الفقهية التي تحدد مدد الحمل عند الشك، فبعضها يرى ان أقصاه سنتين، وآخر أربع سنين، وثالث خمس سنين، وهو أمر تترتب عليه العديد من الأحكام، لكن من حيث الفحص الطبي يمكن ان يُكشف عن الحمل أو المولود إن كان يعود إلى الزوج بعد الفراق أو لا؟

---

[521] فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص49.

[522] شرائع الإسلام، ج2، ص543. وتحرير الأحكام، ج3، ص519.

[523] مسالك الافهام، ج8، ص131. وقد كرر النجفي ما قاله قبله زين الدين العاملي كما في (جواهر الكلام، المعجم الفقهي، ج30، ص353). وانظر أيضاً: الحدائق الناضرة، ج24، ص383. ومحمد العاملي: نهاية المرام، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى، قم، 1413هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص344. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص137.

[524] وحيد الدين البهبهاني: رسالة الإجتهاد والاخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله، دار الخلافة بطهران، 1317هـ، ص13.

[525] الفقه على المذاهب الخمسة، ص352-353.

وكان من بين القوانين المدنية المعمول بها في مصر قانون رقم 25 لسنة 1929م، وفيه أنه يمنع سماع دعوى النسب لأي معتدة من وفاة أو طلاق، فيما لو جاءت بالولد لأكثر من سنة، بناءً على التقرير الطبي بأن الولد لا يمكث في بطن أمه أكثر من هذه المدة.

11- للواقع قدرة على التحقق من الحالات الموضوعية التي يشترطها الفقهاء للفتوى، إن كانت صادقة أم كاذبة. فمن الممكن - مثلاً - اجراء الفحص على التقسيم الذي أحدثه جماعة من فقهاء الإمامية حول التمايز في سن اليأس بين القرشيات والعاميات[526]. فما زال الفقه الإمامي يتبنى هذا التقسيم ويفرق جوهرياً في جانب من التركيب الطبيعي للخلقة بين المرأة القرشية والعامية، إذ يجعل من مدة اليأس لدى الأولى أطول من الأخرى بمقدار لا يزيد على عشر سنين[527]. كما ألحق المفيد بالقرشيات النبطية، وتبعه في ذلك جماعة من الفقهاء، لكن على حد قول زين الدين العاملي إنه ليس هناك خبر مسند لهذا الإلحاق[528].

ومع أن هذا الإعتقاد يعد غريباً باعتباره يضع فارقاً فريداً لنوع الجنس البشري تبعاً للنسب الديني أو العرقي؛ الا ان تاريخ الفقه يشهد غياباً تاماً لأي تحرٍّ قام به العلماء لفحص الواقع والتأكد من القضية إلى يومنا هذا. وربما يكون الفقيه المعاصر الخوانساري (المتوفى سنة 1405) الوحيد الذي شكك بهذا التمييز من حيث الواقع، إذ اعتبر امزجة القرشيات مقاربة لأمزجة غيرهن، لا سيما في الأزمان المتأخرة[529]. لكن في جميع الأحوال إن من السهل القيام بمسح اجتماعي وإختبار عينة مختلطة من العاميات والقرشيات؛ ليتبين إن كان هناك فارق ملحوظ فيثبّت في كتب الفقه، أم لم يكن فيزال منها بتسقيط الروايات التي يرتكز عليها الإعتقاد المذكور؟

وشبيه بذلك ما زعمه الماوردي بوجود ‹‹الولادة بلا دم في نساء الأكراد كثيراً››[530]. وهو زعم يقبل الفحص والاختبار، إذ قد تكون أسباب ذلك - لو صح الزعم - راجعة للظروف الطبيعية من العيش في الجبال، أو غيره من الأسباب، خلافاً للتمييز الحاصل بين

---

526 توجد ثلاثة أقوال حول المسألة بحسب ما جاء في الروايات، إذ قيل إن سن اليأس يحصل ببلوغ ستين سنة مطلقاً، وقيل إن ذلك يتحقق في القرشية، وألحق البعض بها النبطية، اما العامية فيتحقق ببلوغ خمسين سنة، كما قيل إنه يتحقق مطلقاً ببلوغ الخمسين (جامع المدارك، ج1، ص80). والمعول عليه لدى أغلب الفقهاء هو الرأي القائل ببلوغ القرشيات سن الستين والعاميات سن الخمسين، اعتماداً على رواية مرسلة بهذا الخصوص.

527 انظر حول ذلك المصادر التالية: المحقق الحلي: المعتبر، ج1، ص199. والعلامة الحلي: نهاية الأحكام، تحقيق مهدي رجائي، مؤسسة اسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص117. ومنتهى المطلب، ج1، ص96. وتذكرة الفقهاء، ج1، ص26. وابن فهد الحلي: المهذب البارع، ج3، ص491. والاردبيلي: مجمع الفائدة، ج1، ص144. وكشف اللثام، ج1، ص87. والحدائق الناضرة، ج3، ص172-173. ورياض المسائل، ج11، ص124-125. والخوئي: كتاب الطهارة، ج6، ص89-90.

528 زين الدين العاملي: روض الجنان، مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص62. ومسالك الافهام، ج1، ص58.

529 وقد ناقش أيضاً حول الرواية المرسلة المعتمد عليها في التمييز، وهي مرسلة ابن أبي عمير الذي روى عن الصادق قوله: ‹‹اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترَ حمرة الا ان يكون امرأة من قريش››. إذ اعتبر ان في النص قول الإمام (لم ترَ حمرة) وهو غير التعبير بعدم الحيض. كما اعتبر الإعتماد على هذه الرواية وتقييد غيرها من الروايات في الموضوع؛ لا يلغي التعارض بين الطرفين، إذ جاء في الروايات الأخرى كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق قوله: ‹‹حد التي قد يئست من المحيض خمسون سنة››، وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق موثقة أو حسنة، قال فيها: ان المرأة ‹‹اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض›› (جامع المدارك، ج1، ص80-81).

530 محيي الدين النووي: المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص150.

القرشيات وغيرهن، إذ من الصعب تفسيره - على فرض صحته - طبقاً للأسباب والظروف الطبيعية.

12- للواقع سعة في ترجيح الفتوى على نظيرتها بالإستناد إلى حجم الموافقة معه. ويحضرنا بهذا الصدد الخلاف الدائر حول ثبوت الولاية على تزويج البكر الصغيرة. إذ اختلف الشافعي مع أبي حنيفة في ذلك. فكان أبو حنيفة يقدر ان المصلحة من ثبوت الولاية هي لدفع الضرر عن القاصر عقلها، ومنشأ هذا القصور هو صغر السن. لهذا يقاس على البكر الصغيرة؛ الثيب الصغيرة لاتحاد المناط من مظنة القصور لصغر السن. لكن في القبال ذهب الشافعي إلى أن تقدير المصلحة في ثبوت ولاية التزويج على البكر الصغيرة هو لدفع الضرر عن الجاهلة بأمور الزوجية، وينشأ هذا الجهل بسبب البكارة أو عدم السابقة في الزواج. لهذا يقاس على البكر الصغيرة البكر الكبيرة أيضاً[531].

ويلاحظ ان الملاك الذي يتحرك من خلاله كل من أبي حنيفة والشافعي هو ملاك دفع الضرر الناشئ عن قصور الجهل فيما يتعلق بامور الزوجية. ومن حيث الواقع نرى ان تحقيق هذا الغرض يتم عبر الخبرة والممارسة الحياتية، سواء كانت هذه الخبرة مباشرة كما في فعلية الزواج، أو غير مباشرة بسبب بلوغ مرحلة الرشد والوعي. وبالتالي فمن حيث الواقع وتحقيق الملاك ان ما يقوله كل من أبي حنيفة والشافعي لا يخلو من صحة. ومن حيث المبدأ تكون الحاجة للولاية منحصرة في حالة البكر الصغيرة فحسب. أما الكبيرة فلا تحتاج لذلك خلافاً للشافعي، وربما الثيب الصغيرة لا تحتاج لتلك الولاية هي الأخرى خلافاً لابي حنيفة.

***

هكذا يتبين أثر الواقع ودوره في تحديد ما تحمله الفتوى من صور الصدق والموافقة والاتساق أو معارضاتها، كإن يثبت الفحص الواقعي بأن الفتوى نسبية تتلائم مع بعض الظروف، أو هي باطلة لا أصل لها، أو أنها ليست سليمة ما لم تتضمن بعض الشروط من المخصصات أو المقيدات... الخ. هذا بالإضافة إلى أهمية الواقع في مجال إدراك الأحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً إلى هدي المقاصد الشرعية كما عرفنا.

الواقع ومبدأ الموافقة

إن ما أشرنا إليه من نماذج لأثر الواقع على ضبط الفتوى يدعو إلى ضرورة تأسيس خطوات اجرائية تحقق المصالحة بين الحكم والواقع دون الاسقاطات الجاهزة التي تمارسها طريقة الإجتهاد البيانية. فهناك مرحلتان اجرائيتان يتحقق خلالهما معرفة العلاقة الجدلية بين الطرفين، إحداهما قبلية والأخرى بعدية، وذلك كالآتي:

1 - المرحلة القبلية

تتحدد هذه المرحلة بخطوتين أساسيتين تسبقان ممارسة تنفيذ الحكم وتطبيقه، تتعلق إحداهما بدراسة الحكم واختباره من حيث ذاته قبل تنزيله إلى الواقع، وذلك بلحاظ ما يحمله

[531] مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص27.

من قوة تشريعية للتطبيق الفعلي، وكذا ما يتوقع له من قابلية استشرافية على الصمود والإتساق مع الواقع. أما الخطوة الأخرى فتتعلق بدراسة الواقع والتعرف عليه عن كثب.

وتكتسب هذه العملية من دراسة الواقع أهمية خاصة لإعتبارين؛ أحدهما أن بها يمكن الاهتداء إلى تحديد موضوع الحكم بدقة، وهي مشكلة باتت مقررة لدى الفقهاء اليوم، فبدونها يصعب تحديد الحكم المناسب ومعرفته، حتى أن بعض القدماء كان يشكو من العجز عن التجاوب في تأسيس الأحكام للحالات المصداقية موضع الإبتلاء، خلافاً للتأسيس النظري الكلي المنعزل عن لحاظ الواقع، والذي يكتفي بممارسة عملية الاستنباط أو الإجتهاد من المصادر النظرية المعتبرة. أما الإعتبار الآخر فهو لأجل معرفة أُفق التوقع التي يحملها الواقع لإمكانية التعايش وتقبّل الحكم المراد تنزيله إليه. والفائدة من ذلك هي تجنب ما قد تفضي إليه عملية التنفيذ من فشل وما قد ينجم عن ذلك من أضرار وإحباط.

وعموماً إن القيام بالمسح القبلي الآنف الذكر يتصف بالأمور التالية:

1 ـ إن المرحلة القبلية تتضمن خطوتين إجرائيتين تكمل إحداهما الأخرى. فالواقع بحاجة إلى حكم، ولا فائدة من هذا الأخير بغير الأول. لذا لا يصلح إناطة أحدهما بالآخر ما لم يتم التحقق من الإمكانات الذاتية لكل منهما؛ ليتم القِران بينهما بمودة وسلام.

2 ـ لمعرفة الواقع يؤخذ بنظر الاعتبار دراسة الموضوع قيد البحث. كما يؤخذ بعين الاعتبار معرفة الروح العامة للعصر التي يتأثر بها الموضوع المشار إليه. مضافاً إلى البحث الاستشرافي لتوقع ما سوف يفضي إليه حال الواقع، كي تُقدَّر على ضوئه الأحكام المناسبة وما يمكن ان يؤول إليه الحال عند التنفيذ والتطبيق، كإستراتيجية تهدف إلى الضمان المستقبلي كما يلوح في الأُفق قدر الامكان. لذا تبدو الحاجة ماسة لتوظيف العلوم الإنسانية لتحقيق هذه المطالب.

3 ـ قد تتسع دراسة الواقع، وقد تضيق، طبقاً لطبيعة الحالة المرهونة بالبحث. فلا شك ان الحالات الفردية الخاصة لا تتطلب نفس القدر الذي تتطلبه الحالات العامة من الدراسة. وقد يقتضي الأمر ان يكون البحث مستوعباً للمظاهر التاريخية التي تتشكل فيها الظاهرة قيد الدراسة وما يستتبعها من تطورات وتحولات. فلو أردنا ـ مثلاً ـ اختبار مبدأ من المبادئ السياسية للتعرف على مدى صلاحيته ووفاقه مع الواقع، كمبدأ الشورى أو ولاية الفقيه أو التعددية الديمقراطية أو غيرها من المبادئ، فإن ما يلزم ليس فقط لحاظ الواقع الخاص الذي يراد تطبيق المبدأ عليه، بل لحاظ التجارب السياسية التي مرت بها البشرية عبر التاريخ أيضاً. فذلك يساعدنا على تقليص الممارسات الخاطئة أو تجنبها عند التطبيق في ظل التجربة الجديدة. فتبيان الأخطاء في التجارب مفيد في تحفيزنا على اصابة الهدف عند الممارسة الواقعية، كالذي يحصل في مجال العلوم الطبيعية وغيرها ضمن ما يُعرف بأُفق الإنتظار[532].

لكن قد لا يرى البعض حاجة للحاظ الواقع ودراسته إذا ما ثبتت حجية المبدأ المراد تطبيقه. ولعل أقرب تمثيل لهذه الدعوى هو مبدأ الشورى، فالنظر في مقومات هذا المبدأ، سواء من حيث ذاته أو من حيث الإعتبار الشرعي، ينبئ بصلاحه للتنفيذ. فمن حيث الإعتبار الشرعي ان القرآن الكريم نصّ عليه صراحة، كما إن السيرة النبوية ومن بعدها الخلافة الراشدة قامتا بتطبيقه على أكثر من صعيد. أما من حيث المبدأ ذاته، ففحصه يجعلنا

---

532 انظر: منهج العلم والفهم الديني.

ندرك أنه مبدأ صحيح وصالح للحياة، سواء الخاصة منها أو العامة. فاستشارة الجماعة تزيد من المعرفة والإحاطة والتنبه. وبالتالي فطالما كان المبدأ مستحسناً ومقبولاً، ولو لم نختبره الاختبار المباشر مع الواقع، فذلك يفي بإقراره وصلاحه للتطبيق دون حاجة لبذل الجهد بدراسة الواقع.

ومع أن الرؤية في المبدأ ذاته تعد صحيحة، لكنها لا تكفي، بل لا بد من لحاظ طبيعة ما عليه الواقع موضع التطبيق. فرغم شرعية المبدأ وعقلانيته، الا ان ذلك لا يضمن نجاح تطبيقه على الواقع عند الاسقاط. فعلى الأقل ينبغي أن تتصف الأرضية المناسبة لنجاح هذا المبدأ بقدر كاف من الحرية والجرأة والوعي. فالمجتمع الذي يفتقر لمثل هذه المقومات قد لا يستسيغ ذلك المبدأ، وقد يكون من المناسب اخضاعه لسلطة تتصف بقدر ما من التفرد والاستبداد، وليس العيب في الشورى وانما في الواقع ذاته.

وعموماً إن الإلتزام المطلق بالمبادئ المعلنة، مثل الشورى وولاية الفقيه والسلفية والديمقراطية والليبرالية والماركسية وغيرها من المبادئ؛ هو إلتزام متعال لا يأخذ الواقع بنظر الاعتبار. فنحن إما أنصار هذه أو تلك دون أن نسأل أنفسنا عن مدى موافقة ذلك للواقع المراد تطبيق المبدأ عليه؟

ويمكن القول إن الإسلام ما كان له ان يحقق النجاح لولا مراعاته للواقع وتوفيره لشروط التفاعل والجدل معه، كما يتبين من موارد النسأ والنسخ والتدرج في الأحكام. وبالتالي كيف يُعقل التعويل على نظام مطلق أو مبدأ شمولي ليطبق على جميع المجتمعات دون أخذ اعتبار الخصوصيات الذاتية لها؟ فمثلاً لنتصور حجم الفارق فيما لو طبقنا نظاماً سلفياً على المجتمع الغربي، وطبقنا في قباله نظاماً غربياً على المجتمع الإسلامي الملتزم، فكيف تكون النتيجة والحال هكذا؟!

وعليه كان اصلاح الواقع هو أهم ما ينبغي فعله، فلا بد من حقنه بجرعة من الأحكام المناسبة. إذ يمكن تصوير الواقع بالكائن الحي وهو يمر بمراحل وحالات مختلفة، كالطفولة والبلوغ والصحة والمرض والنشاط والخمول والقوة والضعف والنمو والذبول وغيرها. ولا شك أنه ليس من المعقول حقن هذه الحالات المختلفة بصنف واحد من جرعات الدواء والغذاء، والا فقد الكائن حياته. فمثلاً لو كان الكائن صحيحاً معافى فسوف لا يحتاج إلى دواء، وإلا انقلب الدواء إلى داء. ولو كان الكائن مريضاً فلا غنى له عن نوع من الدواء الذي يناسبه. وبالتالي فأول ما يحتاج إليه الكائن هو الفحص لتشخيص حالته وتقديم ما يناسبه من علاج.

4 ـ من الناحية المنطقية ان المسح القبلي السالف الذكر لا يتحقق تبعاً للقيود والشروط التي تفرضها العقلية التقليدية من الفهم الإجتهادي، وهي العقلية التي تتخذ النهج الماهوي وقوالب اللزوم والاطلاق محوراً جوهرياً لمنظومتها الفكرية. فالحال الذي ذكرناه لا يتسق الا مع التسليم سلفاً بالنهج الوقائعي والطابع الارشادي بعيداً عن الصيغ الماهوية من التعبد والاطلاق.

هكذا تتبين أهمية خطوة المسح القبلي التي يتم فيها التعريف والتحقيق بكل من الحكم والواقع قبل عملية المزاوجة. أما بعد هذه العملية فهناك خطوة أخرى متممة كالآتي..

2 ـ المرحلة البعدية

تستهدف هذه المرحلة الكشف عما يحصل من علاقة جدلية بين الحكم والواقع. فهي خطوة فحص غرضها الكشف عن حجم الموافقة والمعايشة بين الطرفين المتزاوجين، وتتجلى فائدتها في البحث عن الحد الذي يتحقق فيه أكبر قدر ممكن من الموافقة. ففي حالة ضعف التوافق وانعدامه يمكن البحث عن مصادر الخلل والأسباب التي تقف وراءه لتجنبها، فهل يعود الأمر إلى الواقع، أو إلى الحكم، أم لسوء التطبيق؟

وتتصف هذه الاستراتيجية بإبتعادها عن اشكالية ‹‹الحجية›› التي تعول عليها الطريقة البيانية كمحك للقبول والاعتبار. إذ تتأسس الإشكالية الجديدة على النهج الإجرائي بما يتضمن الفحص الذي يحقق مبدأ القبول وعدمه تبعاً للموافقة. فالقبول وعدمه لدى الطريقة البيانية يتوقف عند صيغة البحث الاستنباطي الذي يكشف عن المسوغ الشرعي وسلامته الفقهية، وهو ما يطلق عليه الحجية، في حين إن الأمر بحسب الاستراتيجية الجديدة شيء مختلف. صحيح إنه لا بد من احراز عدم الممانعة الشرعية بالشكل المرن الذي لا يتضارب مع الواقع ومرونته، لكن ذلك لا يكفي ما دامت المسألة متعالية يُحتمل لها الإصطدام بالواقع عند الاسقاط والمزاوجة. لذا كان لا بد من انتهاج استراتيجية أخرى تبتعد عن الصورة الأصولية التقليدية التي ترمي شباكها بغية احراز الحجية فحسب. فبنظرها أنه لو تحققت الحجة الشرعية لإجتازت بذلك قنطرة الفحص والإختبار، وبالتالي جاز لها دخول حلبة الواقع بلا رقابة أو محاسبة. مع أن جوهر القضية يعود إلى اشكالية الموافقة مع الواقع وسلامة المزاوجة بين الطرفين، لا البحث المتعلق بالحجية والظنون المناطة بها. فليس كل ما هو حجة شرعية يقبل الموافقة دائماً، وإلا فكيف نفسر حالات الصدام التي تعرضت لها الكثير من الأحكام عند تنزيلها إلى الواقع؟! وهو ما جعل الفقهاء المحدثين في حيرة من أمرهم، فتراهم تارة يعتذرون بدعوى الضرورة والإضطرار، وأخرى بدعوى لزوم التدرج في الأحكام والعمل طبقاً للأولويات، وثالثة بإلفات النظر لضرورة التحقيق في موضوعات الأحكام، أو النظر في مآلات أفعال المكلفين، وغير ذلك من الدعوات التي تخلو من العلاج الحقيقي للمصالحة بين الحكم والواقع، لا سيما عند أخذ اعتبار ما يمر به الواقع من حالات وأطوار مختلفة كتلك التي صورناها لدى الكائن الحي. وهو ما يبرر النظرية التي طرحناها حول مبدأ الموافقة وما يتضمنه من مرحلتين اجرائيتين من الفحص والاختبار.

يبقى أننا استخدمنا مفهوم الموافقة عوضاً عن مفاهيم أخرى؛ كالمطابقة والتأييد والقابلية على التحقق والنجاح وما إليها. ويعود ذلك إلى نسبية مفهوم الموافقة بما يتسق والحالة التي نعالجها في ظل الأوضاع الاجتماعية وملابساتها. فقد تقوى الموافقة وتضعف، أو تزداد وتنقص، كما قد تتحقق في جوانب دون أخرى للقضية الواحدة، وقد يبدو عليها شيء من الأهمية في بعض الجوانب أو العكس. لذلك فإجراء هذا المبدأ في مثل هذه الصور يختلف عما يجري في القضايا العلمية الطبيعية التي يطبّق عليها مبدأ القابلية على التحقق والتأييد والتكذيب وما إلى ذلك.

أخيراً لسنا بحاجة للتذكير بأن الفقهاء مطالبون بصياغة قانونية لمبدأ الموافقة ضمن المطارح الأصولية، شرط تبني هذه الرؤية الجديدة من الفهم الوقائعي، بدل الحفاظ على النهج السائد من الفهم الماهوي المتعال!

فقه المآلات

ظهر اليوم شيء من الإهتمام المتعلق بلحاظ ما يترتب على الفتوى من نتائج ضمن ما يُعرف بالنظر في مآلات أفعال المكلفين وتحقيق المناط. ويُعتقد أن نحت مصطلح (مآلات الأفعال) والتعريف به جاء لأول مرة على يد الشاطبي في (الموافقات). ومن ذلك قوله: ‹‹النظر فى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول فى الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة››[533].

ومبدئياً ان لهذا المصطلح أهمية خاصة من حيث النظر القبلي في واقع الأحكام التي يراد لها التطبيق ولحاظ ما إذا كان المتوقع أنها تتفق مع المقاصد الدينية أم لا؟ لكن معالجة هذا الموضوع ظلت عالقة بذات التصورات التقليدية دون ان يُجرى عليها تغيير معتدّ به. فنظرية الشاطبي لم تتجاوز إطار الأحكام المنصوص فيها، ومعالجته لمقاصد الشريعة لم تتعدّ إطار التبرير كما عرفنا. لهذا لم يأتِ بعد الشاطبي من يهتم بالموضوع سوى عدد محدود من الباحثين المعاصرين عندما وجدوا فيه سنداً تراثياً يتيح لهم التفكير في واقع النتائج المتمخضة عن تطبيق الأحكام وفتاوى المجتهدين.

وظهر على أثر ذلك عدد من التعاريف حول المقصود من النظر في مآلات الأفعال كما جاء في عدد من نصوص الشاطبي. وأغلبها أشار إلى ضرورة لحاظ ما يترتب على نتائج فعل التكليف من مصالح ومضار، أو موافقة مع المقاصد الشرعية ومخالفتها[534].

إن الهدف من معالجة مآلات الأفعال هو جعل الأحكام والفتاوى مراعية للمقاصد الشرعية والمصالح المعتبرة. لذلك قد يتحول الحكم الشرعي مما هو محرم إلى واجب أو مباح، وكذا العكس، أو غير ذلك من الصور والتحولات الجائزة. والأمثلة التي يُستشهد بها في المقام هي ذات الأمثلة المعروفة لدى العمل برفع الحرج وسد الذريعة والاحتياط والضرورة والإستحسان وما إلى ذلك. ويغلب عليها الاستثناءات المتعلقة بالأحكام الأصلية أو العامة لمراعاة ما عليه الواقع وظروفه الخاصة.

وعليه لم يُتخذ من قاعدة المآلات مجال مفتوح – نسبياً - بحيث يتحول فيه منهج التفكير البياني إلى منهج آخر قائم على المقاصد العامة للشريعة باتساق، رغم الإدعاء بأن الغرض من ذلك هو العمل بهذه المقاصد. لكن الحقيقة أن البحث في المآلات لم يتجاوز حدود الشكليات التقليدية، مثلما أن العمل بالمقاصد لم يتعدّ صورة تبرير الأحكام حتى لو ظهر أن الأخيرة أصبحت مجافية للواقع ومعارضة للمقاصد ذاتها. وكذا هو حال التفكير في المآلات.

---

[533] الموافقات، ج4، ص194-195.

[534] وليد بن علي الحسين: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الطبعة الثانية، 1430هـ - 2009م، ج1، ص35، عن الموقع الالكتروني: http://4.bp.blogspot.com

لهذا تمّ وصف أحد شروط العمل بالمآلات، وهو شرط الانضباط، أن يكون ما يؤول اليه الفعل معتبراً شرعاً ‹‹فإن مجرد حكم العقل على وصف بأنه مصلحة أو مفسدة لا يعتبر ضابطاً شرعياً››. وأُستشهد عليه بما قاله ابن تيمية في مجموع الفتاوى: ‹‹اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة››. لذلك أُشترط أن لا تعارض المصلحة نصاً ولا دليلاً من أدلته ‹‹وانما تكون متوافقة مع المصالح التي قصد الشارع تحصيلها››. وبالتالي لا مجال للأخذ بالمصالح المخالفة لما نصّ عليه الشرع من أحكام، كالقول بجواز نكاح المشركة لجعلها تتحول إلى الإسلام مثلاً، باعتبار أن ذلك مخالف لحكم القرآن الكريم. ومن شواهد المصلحة التي اعتبرت مخالفة للشرع الفتوى القائلة بأن من كان يملك عبيداً وجامع زوجته في نهار رمضان فانه يجب عليه صيام شهرين متتابعين؛ باعتبار ان ذلك يؤول إلى زجره عن تكرار الفعل، فيما عتق الرقبة لا يزجره عن هذا التكرار، إذ غرض الشرع من الكفارة هو الزجر. ومثل ذلك القول بأن كثرة النسل تؤدي إلى الضرر بالإقتصاد[535].

فمثل هذه النماذج هي بنظر أصحاب (المآلات) لا اعتبار لها مادامت تخالف ما نطق به الشرع، سواء من حيث النص القرآني أم الحديث. لذلك ان البحث في قاعدة المآلات لم يغيّر من الصورة التقليدية التي أَلِفها الفقهاء ضمن قواعدهم الخاصة في المصلحة والإستحسان وما إليها. فهذه القاعدة لم تُقدّم لنا شيئاً جديداً يخص الحالات التي تتعارض فيها أحكام النص مع المقاصد العامة، كالحال الجاري لدى واقعنا الحديث.

***

هكذا نخلص إلى أن للدلالة الواقعية أهميتها في الكشف عن مقاصد الأحكام وتغييرها. الأمر الذي يفضي إلى اتخاذ الواقع معياراً لإختبار الأحكام طبقاً للموافقة والمخالفة، وبالتالي فلا بد من توظيف الدراسات الإنسانية الحديثة للكشف عن حقائق الواقع وسننه وحاجاته، ومن ثم الاستفادة منها ليكون التشريع والإجتهاد عقلانيين، وبغير ذلك ينقلب الأمر إلى ضده.

كما نخلص إلى أن عرضنا السابق يكشف لنا عن ثغرتين أساسيتين لحقتا بطريقة الإجتهاد البيانية، كالتالي:

الثغرة الأولى:

طبقاً للنهج الماهوي الذي استندت إليه الطريقة البيانية، أصبحت الأحكام متعالية، بل ومتعارضة مع الواقع ومتنافية مع مقاصد الشرع. إذ أبعدت الواقع عن أن يكون له أثر على تشكيل الأحكام، باستثناء بعض الموارد الهامشية، مما عرّضها للعديد من الصدمات وفقاً لتحولات الظروف وتغيراتها.

هكذا يتحدد الخلل بعدم أخذ الدلالة الواقعية بعين الإعتبار، وذلك لما تشكله هذه الدلالة من وساطة للتوفيق بين الأحكام ومقاصدها الكلية. وبالتالي كان لا بد من ايجاد مؤسسات للعلوم الإنسانية تُعنى بتحديد الموضوعات التي تناط بها الأحكام، وعندها سنشهد موضوعات جديدة لا مثيل لها في السابق، وإن بدت وكأنها ذات الموضوعات التي تعلّق بها الخطاب الشرعي.

---

535 المصدر السابق، ص226 و240.

الثغرة الثانية:

بقدر ما ركزت الطريقة البيانية على الجزئيات من التشريع بقدر ما أبعدت حالها عن النظر إلى كليات التشريع المعارضة. فتزاحم جزئيات الأحكام قد أفضى إلى عدم الإلتفات للكليات العامة.

ويبدو أن هذه الحالة تنطبق على أغلب الذين يحصرون تفكيرهم وسط تزاحم الجزئيات في مختلف المعارف الإنسانية، بما فيها العلوم الطبيعية. مع أن التعارض بين الكلي والجزئي يفترض على الأقل بطلان أحدهما، ولما كان من غير المعقول التخلي عن الكلي لضرورته، فإن البطلان سيطال الجزئي، وهو ليس بطلاناً مطلقاً بالضرورة، بل قد يتصف بالنسبية تبعاً لطبيعة العلاقة مع الواقع، ومنه الواقع النسبي. فالجزئي إما أن يكون باطلاً على نحو مطلق، أو باطلاً لوضع ما من الواقع دون آخر. ويشبه هذا الحال ما يحصل من تعارض أحياناً بين النظريات العلمية ككليات مسلّم بها، وما يعترضها من شذوذ في المصاديق. ففي هذه الحالة إما أن تكون النظرية خاطئة، أو لأن المصداق يخضع لظروف خاصة فيحتاج إلى تفسير يجعله يتسق مع النظرية، على فرض أن للمصداق حقيقة لا تنكر. لكن ليس من السهل التخلي عن النظرية إن كانت مدعمة بشواهد كثيرة مقنعة، ما لم تكن هناك نظرية أخرى لها قدرة تفسيرية أوسع من الأولى. لذلك فالأصلح هو تفسير حالة الشذوذ عبر وضع بعض الإفتراضات وفقاً لما عليه النظرية، طالما ان الخطأ يُفترض في أحدهما، وأنه لا توجد نظرية أخرى أوسع شمولاً وأكثر قدرة على تفسيره.

فمثلاً لم يرفض العلماء نظرية نيوتن في الجاذبية عندما وجدوا التقادير الأولية التي وضعها بشأن حالات كسوف القمر غير صحيحة. كما أنهم لم يطروحها أرضاً رغم فشلها في تفسير حركة عطارد وشذوذه. فقد اكتشف الفلكي (لفيريار) انحراف حركة كوكب عطارد عن مداره المتوقع نظرياً، ومثلما هو الأمر في حالة يورانوس؛ حاول هذا العالم توضيح الانحراف كنتيجة من السحب الجذبي من كوكب لم يتم اكتشافه والعثور عليه، إذ افترض أنه يقع بين عطارد والشمس، وأنه صغير الحجم جداً وذو كثافة عالية. لكن توضح فيما بعد أن الكوكب المفترض غير موجود، وأنه أمكن تفسير ذلك الانحراف تبعاً لنظرية النسبية العامة لاينشتاين[536]، وأنه قد انقضت عدة عقود على قبول هذا الشذوذ حتى أُعتبر شاهداً مكذباً أو مستبعداً للنظرية، لا سيما بعد ظهور نظرية اينشتاين كمنافس استطاع تفسير كل ما فسرته نظرية نيوتن، بل وتجاوزها في توضيح ما لم تستطع تفسيره من الشذوذ[537].

وقد أصبح من المعروف أنه يمكن للنظرية أن تبقى مقبولة حتى لو كان هناك دليل يكذبها، طالما لديها قوة تفسيرية كافية في النواحي الأخرى[538]. وكما يقول (همبل) فإن هناك شواهد عديدة في العلم تبين بأن التصادم بين النظرية التي تتمتع بقوة عالية للتأييد مع

---

[536] Hemple,1987, p.54

[537] للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

[538] انظر مثلاً:

L. Jonathan Cohen, An Introduction To The Philosophy of Induction And Probability, Oxford university press, New york, 1989, p. 142. Imre Lakatos, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 30

قضية تجريبية إنما يحل من خلال إلغاء اعتبار هذه القضية بدلاً من التضحية بالنظرية[539]، تبعاً لما تتمتع به هذه الأخيرة من قدرة تفسيرية عالية لعدد من المجالات. أما الحالة التي تكون فيها النظرية مفردة أو ضيقة لا تستوعب المجالات المختلفة؛ فإنه يضحى بها عند التضارب مع الشواهد الخارجية. وبالتالي فإن ترك العلماء للنظرية التي تمتاز بالتأييد والتعميم العالي لا يحصل بسبب معارضتها للحقائق الخارجية، بل لكونها مرجوحة قياساً بغيرها من النظريات المنافسة الأخرى.

وبعبارة ثانية، إن النظرية المفردة البسيطة تحكمها الحقائق الخارجية وهي قابلة للتفنيد والاستبدال طبقاً لهذه الحقائق، خلافاً للنظرية ذات التأييد العالي؛ باعتبارها هي التي تحكم الحقائق الخارجية من خلال تفسيرها، وعند التعارض بينها وبين بعض من هذه الحقائق؛ فإن الرفض يكون لهذا البعض واعتباره شاذاً وغريباً[540].

وعلى هذه الشاكلة يصدق الأمر عندما نجد معارضة بين الكلي والجزئي من الأحكام، حيث لا يعقل طرح الكلي لأجل التمسك بالجزئي إن لم يوجد منافس آخر للكلي المعلوم، إنما المعقول هو تفسير الجزئي بما يجعله متفقاً مع الكلي، وبهذا يُحافظ على كليهما عبر وساطة الدلالة الواقعية، كما هو واضح مما أوردناه من نماذج وأمثلة. لذلك قال الشاطبي: ‹‹إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم اتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي الا مع الحفظ على تلك القواعد، اذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الاحاطة بمقاصد الشريعة. فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بالغاء ما اعتبره الشارع، واذا ثبت هذا لم يكن ان يعتبر الكلي ويلغى الجزئي››[541] .

الفصل السادس

الفهم المجمل والمقاصد

إن من مقتضيات العمل بمبدأي الواقع والمقاصد إتّباع مسلك الفهم المجمل وطرح ما يقابله من الفهم المفصل. ولأجل التعرف على ماهية هذين المسلكين يجدر ان نتعرف أولاً على المقصود بالمجمل والمفصل. فما هو المجمل وما هو المفصل؟

مفهوم المجمل ومشكلة التعريف

---

[539] Lakatos, 1978, p. 29

[540] Lakatos, 1978, p. 44-45

وانظر أيضاً: فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى، 1983م، ص53-54.

[541] الموافقات، ج3، ص9-10.

لعل أول ما يواجهنا من مشكل بصدد التعريف أنه ليس هناك تعريف يمكن اتخاذه لتحديد القضايا الخارجية تحديداً تاماً يتطابق فيه الأمران تطابقاً كلياً. وبعبارة أخرى إن من المستحيل وضع تعريف تام جامع مانع، فهو وإن تطابق مع جملة من المصاديق لكنه يضيف إليها مصاديق أجنبية، بل ويعجز عن التطابق مع مصاديق أخرى يفترض دخولها فيه. فضلاً عن ان التعريف مهما كان فإنه يظل حاملاً لبصمات الإجمال. فطالما ان القضايا الخارجية منزوعة من الواقع المشتمل على تغايرات غير محصورة، فإن التعريف الذي يقابلها لا يمكن حصره هو الآخر. فلكي يتحدد التعريف لغوياً ويكون مطابقاً للقضية الخارجية؛ لا بد من تطابق الدلالات اللغوية مع التغايرات الواقعية، ولمّا كانت هذه التغايرات غير محصورة ولا متناهية فإن التعريف الذي يقابلها لا يسعه مطابقتها ما لم يحمل دلالات لغوية غير متناهية هي الأخرى، الأمر الذي يستحيل فعله. وبالتالي فإن التعريف مهما كان فإنه يظل ناقصاً، أو هو ليس بجامع مانع، وأنه يحمل بصمات الإجمال ويلبس لباس المتشابهات أيضاً.

وينطبق هذا الذي ذكرناه على الفكر أيضاً. فهو محدود ونسبي في علاقته بالموضوع الخارجي، حاله في ذلك حال اللغة ذاتها، إذ لا يمكنه الإحاطة الكلية بالواقع، ولا يسعه التعبير عنه كما هو، وبالتالي فهو يعاني ذات المشكل من النقص والإجمال. ورغم أنه من الممكن تخفيف حدّة هذا المشكل بزيادة المعرفة وتصحيحها أكثر فأكثر؛ إلا ان علاج القضية كلياً يبقى متعذراً، إذ تظل أبعاد الفكر محدودة لا يسعها مسايرة ما عليه الواقع.

فنحن هنا نتفق مع فتجنشتاين في أنه لا يمكننا التعبير بدقة تامة عن شروط ما تستلزمه فكرته حول ‹‹اللعب›› بلا تجاوز ولا خرق، ومثل ذلك ما يقرّه توماس كون حول العناصر والقواعد التي يتضمنها نموذجه الإرشادي (البرادايم).

على ان الإجمال الذي يتمشكل به التعريف يصدق في حالتين: إحداهما ان عناصر التعريف ومضامينه هي بدورها لو أردنا تعريفها لكان من المحال ان نصل إلى نهاية محددة، أو أنه لا توجد نقطة مركزية مفصلة تفصيلاً مطلقاً يمكن الاستناد إليها. ومن ثم فليس أمامنا سوى الإعتماد على المجمل، وهو أمر يصدق مع كل تعريف. كذلك فإن التعريف وإن تطابقت مضامينه مع بعض المصاديق الا أنه يواجه التباساً مع مصاديق أخرى؛ تلك التي تشكل الحدود الوسطى أو التي تقف بين حدين من أنواع المصاديق.

إذاً فهناك مشاكل ثلاث تنتاب التعريف، نجملها كما يلي:

1 ـ مشكلة النقص وعدم وجود تعريف جامع مانع للقضايا الخارجية.

2 ـ مشكلة عدم وجود حد مفصل يبتدئ منه التعريف لتتأسس عليه سائر التعريفات للقضايا، سواء كانت خارجية أو تجريدية مطلقة.

3 ـ مشكلة الحدود الوسطى التي تجعل من التعريف بالقضايا الخارجية ملتبساً ومتشابهاً.

ويمكن ايضاح طبيعة هذه المشاكل عبر المثال التالي:

عادة ما يعرّف الإنسان بأنه حيوان عاقل. وواضح ان التعريف يشتمل على الناس الناضجين عقلياً، لكن السؤال المطروح بهذا الصدد: ماذا بشأن المجانين والأطفال الصغار من الناس؟ فالتعريف لا يشملهم، وهو بالتالي ليس بجامع ما لم نعتبر هاتين الفئتين لا تدخلان ضمن مفهوم الإنسان. وهو أمر مشكل باعتبار ان النفس البشرية نفس واحدة، فكيف ينضوي بعضها ضمن ماهية والبعض الآخر ضمن ماهية ثانية؟!

ومثل ذلك لو افترضنا وجود كائن ليس كهيئة الكائن البشري الا أنه يفكر ويعقل بطريقته الخاصة فهل نعتبره مندرجاً ضمن مفهوم الإنسان أم هو نوع آخر مختلف؟ فلو التزمنا بصيغة التعريف، فصادقنا عليها كل ما وجدناه قابلاً للدخول ضمنها، وأخرجنا منها كل ما لا يتسق معها، لأصبحنا - في هذه الحالة - نفترض ماهيات كلية مستقلة تعمل على تفريق ما لا ينبغي تفريقه وجمع ما لا ينبغي جمعه. فقد تنضم مصاديق ذات ماهيات مختلفة تحت ظل التعريف، وتزاح مصاديق أخرى تنتمي إلى ماهية واحدة. وبذلك نصبح غير متمكنين من تحديد القضايا الخارجية والكشف عن حقائقها، بل نحن بصدد صياغات ذهنية ولغوية مفترضة. فهذا ما يبرر اعتبار كل تعريف يبقى ناقصاً لعدم كونه جامعاً مانعاً.

من جهة ثانية، كيف يمكن لنا تحديد الحدود الفاصلة التي تميز بين ما هو إنسان وما هو غير إنسان؟ فمثلاً ما هو حد فاصل الإدراك ليكون الكائن إنساناً أو غير إنسان؟ هل الجنين إنسان؟ وكذا هل الطفل الرضيع إنسان؟ والى أي حد يبلغ فيه الطفل النضج العقلي حتى نلحقه بحضيرة الإنسان، هل في إدراك الجزئيات أم الكليات؟ ثم متى يمكنه فعل ذلك؟ وماذا نقول لو وجدنا كائناً أقوى إدراكاً من القرود، لكنه أضعف من أدنى الناس تعقلاً، فهل نُلحقه ضمن مفهوم الإنسان أم لا؟

قد يقال إن مفهوم الإنسان يمكن تشخيصه عبر ما يحمله من عدد الصبغيات الوراثية (الكروموسومات) الثابتة. ففي هذه الحالة يتمايز عن بقية الكائنات الحية مثلما يتمايز عن المادة الجامدة.

لكن تبعاً لهذا المقياس تكون بيضة الإنسان المخصبة مما يشملها المفهوم، لحيازتها نفس العدد، وهو أمر غير معقول. وكذا نعلم بأن كل خلية من خلايا جسم الإنسان تحمل نفس هذا العدد الثابت؛ فهل يعقل أن يكون كل منها مندرجاً تحت سقف المفهوم السابق؟!

نعم قد يقال إن في الأمر شرطاً وهو أن يكون الكائن مستقلاً وحاملاً لهذا العدد.

وهنا نواجه مشكلة تتعلق بالإستقلالية ودرجاتها، إذ تجعلنا نقع في ذات المشكل من الحدود الوسطى. فهل الطفل الرضيع كائن مستقل لمجرد خروجه من بطن أمه، أو أنه ليس بمستقل باعتبار أن حياته متوقفة على الحاضنة التي تشبع حاجاته الأساسية من الغذاء وغيره؟ وهل البيضة المخصبة التي تزرع في انابيب صناعية خارج الرحم تعد مستقلة بهذا الاعتبار، أم أنها ليست مستقلة لعدم الاكتمال الجسمي؟ وهل نعد الميت إنساناً، حتى وهو ما زال يحمل ذلك العدد من الكروموسومات قبل موت الخلايا الجسمية، أو هو غير إنسان لفقده عنصر الحياة والروح؟ هكذا فمن هذه الناحية ان تحديد المفهوم هو تحديد مجمل غير مفصل.

كما من جهة ثالثة، يلاحظ ان عناصر التعريف تحتاج بدورها إلى تعريف. فالحيوانية والعقل كل منهما ينطوي على قضايا متفرعة تحتاج إلى تعاريف تجرنا إلى غيرها وهكذا ضمن سلسلة غير منتهية من التعريفات. فمثلاً إن الحيوان بحسب التعريف لو اعتبرناه مجرد جسم ذي حياة متصفة بجملة خصائص كالحركة والنمو والتكاثر وغيرها، لرأينا أن هذه العناصر تحتاج بدورها إلى تفريعات من التعاريف بلا نهاية. فهل يُقصد بالجسم - مثلاً - أنه كل مادة لها أبعاد ثلاثة من الطول والعرض والارتفاع؟ لكن ماذا بشأن المواد الذرية والاشعاعات وغيرها؟ ثم ماذا نعني بالمادة، وكذا الأبعاد الثلاثة؟.. وهكذا يمكن ان ننجر إلى سلسلة غير متناهية من التحديدات.

وسنواجه في هذه الحالة مشكلة منطقية تجعل من التعريف أمراً غير ممكن، إذ كيف يمكن تأسيس تعريف مفيد إذا ما كان كل تعريف ينطوي على ما لا نهاية له من التعاريف الضمنية؟

مع ذلك نرى ان هذا الاشكال يصدق فيما لو أردنا تعريفاً دقيقاً ومنضبطاً غاية الدقة والإنضباط. وهو لا ينطبق على ما لو اكتفينا بتعريف ينطوي على مصاديق مسلّم بها أو مشار إليها بالحس أو المعنى. فمثلاً إذا أردنا أن نحدد مفهوماً معيناً كمفهوم (الكلب)، فسيمكننا تجاوز هذه المشكلة عندما نأخذ بنظر الإعتبار أن المفهوم الذي نقصده هو ذلك المتضمن - على الأقل - تلك المصاديق من الكلاب المألوفة المتصفة بصفات حسية معلومة كهيكلها العام وكونها من آكلات اللحوم وذات أصوات نابحة ولها عدد محدد من الازواج الكروموسومية وما إلى ذلك. فهذا هو الحد الأدنى من مقصودنا بالكلب، وهو حد يضمن لنا ان نتحدث عن ماهية أو مفهوم معين نتفق عليه بلا اختلاف ومن غير حاجة إلى دقة مفهومية أو لغوية، فالعبرة بتلك الإشارة الحسية أو المعنوية التي يستلهمها الذهن البشري والتي تشكل حجر الزاوية من التفاهم وصنع المفاهيم، وإن كنا نواجه فيما عدا هذا الحد من الإشارة المصداقية مشاكل مختلفة كالتي سبق ذكرها. وبالتالي يتحتم اعتبار المفاهيم مجملة بلا تفصيل نهائي.

إذاً فمرد التعريف يعود إلى الإشارة المصداقية المحدودة من الحس أو المعنى التي يتفق عليها الناس، ولولا هذا المشترك ما كان بالامكان انشاء أي تعريف على الاطلاق، بل ولا أمكن ايصال المفاهيم من فرد إلى آخر، ولا الترجمة ولا التفاهم بين البشر على شيء. رغم ان الأمر يعني من جانب آخر ان المفاهيم والترجمة والتفاهم بين البشر ليست متطابقة المعنى على السواء عند الجميع، فخلف ما يتفق عليه الأفراد من المعنى المشترك للمفهوم تختبئ موارد الإختلاف والإلتباس، وهو ما يبرر صفة إجمالية المفهوم.

هكذا نعرف بأن من المحال ان نصل إلى قضية محددة تحديداً بسيطاً ومفصلاً حتى النهاية، فكل قضية مجملة، وصدقها هو صدق مجمل ينطبق على نماذج معينة لكنه يواجه مشاكل مع نماذج أخرى كالحدود الوسطى ودقة التطابق مع المصاديق. فما نراه واضحاً في أول الأمر يبدأ يلتبس عند التفصيل باجراء حالات الانطباق والتوافق. وهو ما يجعل تحديد القضايا، ومنها القضايا الخارجية، قائماً على التحديد الإجمالي.

وتعتبر هذه المشكلة موضع اهتمام المنشغلين بالعلوم الطبيعية، إذ الشعور بأن اللغة التي يتداولونها هي لغة مفعمة باللبس والغموض، وان اللغة العادية أو العرفية لا تفي بحاجة الفهم العلمي. فمثلاً إن عبارة (الماء يتجمد عندما يكون بارداً بشكل كاف) هي جملة تنطوي - على الأقل - على لفظين سائبين، هما: الماء والكفاية. فقد يشير لفظ الماء في الجملة إلى المطر النازل من السماء، والى السائل المستخرج من عيون الأرض والابار، وإلى الجاري في الانهار والبحار. كما قد يستخدم اللفظ بشكل أقلّ في ما يطلق عليه الماء المضاف؛ كعصير الشاي والفاكهة وغيرهما. أما لفظ الكفاية فهو أيضاً ليس دقيقاً، إذ هناك اختلاف في البرودة الكافية لتجمد الماء بالنسبة إلى المناخ العام إن كان صيفاً أو شتاءاً، وكذا عندما يكون الوقت فجراً أو ظهيرة، حيث تختلف درجة الحرارة. وبالتالي فحيث ان مقدار

الحرارة يتغير لذا يكون اللفظ غير دقيق[542]. وهو أمر سبق ان عزيناه إلى الفارق الحاصل في التقابل بين ما هو متناه، كاللغة، وما هو غير متناه، كالواقع.

وينطبق هذا الحال على التحديدات الانشائية والقيمية المرتبطة بالواقع الخارجي، فهي كالقضايا التقريرية لا يمكن التعامل معها إلا على نحو النقص والتحديد الإجمالي كالسابق.

وهنا نعود إلى صلب السؤال المركزي الذي بدأنا به البحث: إذ علمنا ان تعريف القضايا، ومنها الخارجية والقيمية، لا ينفك عن التحديد المجمل كما تدل عليه المشكلتان الأخيرتان من مشاكل التعريف الثلاث الآنفة الذكر، لكن ما الذي نعنيه بالمجمل؟ أو ما هو تعريف المجمل بالذات؟

لا بد من التذكير اننا بصدد تعريف إجمالي، لإستحالة فعل غيره كما قدمنا. كما اننا بصدد قضية مجردة ليست خارجية رغم العلاقة التي تشدها إليها. فكما قلنا إن كل قضية لا تخلو من عناصر مجملة في علاقتها بالمصاديق، وان هناك اختلافاً بين القضايا فيما تحمله من النسب المجملة، فبعضها أشد اجمالاً من البعض الآخر. وبالتالي فلدينا قضايا قليلة الإجمال مقارنة بقضايا أخرى أكثر تعقيداً واجمالاً، طالما أن القضايا بعضها يتأسس على البعض الآخر. فما من قضية نعدها مفصلة الا وهي مفصلة بالنسبة إلى قضية أكثر اجمالاً منها، مع أنها تظل مجملة بالنسبة إلى غيرها.

وهذا يعني ان تحديد المجمل هو تحديد نسبي في علاقته بما يقابله من المفصل. فالمجمل هو ما يتصف بالعموم والاشتراك دون الخصوص والانفراد، وعلى عكسه المفصل. أو يمكن القول إن المجمل من الناحية الاجرائية فيه شيء من التفصيل والبيان، وهو ما يبديه من العموم والاشتراك دون ما يقابله من الخصوص. أو هو ذلك المبين من حيث اجماله، لكنه متشابه من حيث تفصيله. أما المفصل فيفترض ان يكون مبيناً في تفصيله من غير تشابه. لكن لمّا تعذر وجود مفصل تام التفصيل، إذ كل تحديد لا يخلو من اجمال، لذلك فإن تحديد المجمل والمفصل هو تحديد اجرائي ونسبي على الدوام.

ومع ان علماء المسلمين عرّفوا المجمل بأنه ‹‹ما لم تتضح دلالته››، وفي قباله المبيّن الذي تتضح دلالته[543]، فالملاحظ وعادة ما يشير نفس العلماء إلى ذلك هو ان المجمل ليس ذلك الذي لم تتضح دلالته كلياً وعلى اطلاق، وإلا لكان ضمن المبهم، إنما له دلالة واضحة مفادها العموم والاشتراك دون الخصوص والانفراد. أي ان القضية المجملة هي مبينة ومفصلة من جانب دون آخر، أو أنها علم وجهل، وبالتالي فانها تمتاز بصفة الإحتمال التي تجتمع فيها المعرفة والجهل. ومن القدماء من جعل المجمل والمحتمل بإزاء شيء واحد[544].

---

[542] Nagel, Ernest: The structure of science, First published in 1961, printed in USA, 1979, P. 8.

[543] انظر: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص59. ومحمد بن الشربيني: مغني المحتاج، دار احياء التراث العربي، 1377هـ-1958م، المعجم الفقهي الالكتروني، ج4، ص376. والبكري الدمياطي: إعانة الطالبين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، 1418هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج4، ص244. والبهوتي الحنبلي: كشف القناع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1418هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج6، ص606. وأصول الفقه، ج1، ص170.

والبعض كالآخوند الخراساني قسّم المجمل إلى قسمين: الأول ما لم تتضح دلالته، والآخر ما له ظاهر غير مراد للمتكلم، ومثّل عليه بالعام الذي علم اجمالاً تخصيصه، والمطلق الذي علم اجمالاً تقييده (محسن الحكيم: حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الخامسة، 1408هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص568).

[544] الاتقان، ج3، ص65.

وحديثاً أقام المفكر محمد باقر الصدر تفسيره للإحتمال طبقاً للعلم المجمل، واعتبر العلم الإحتمالي من العلم المجمل. ففي هذا العلم هناك أكثر من طرف محتمل. والمجمل بحسب هذا التحديد هو علم كلي غير محدد، وله أطراف محتملة، وان كل طرف من أطرافه يحتمل ان يمثل معلوم هذا العلم الكلي. وقد عدّ المفكر الصدر نوعين لهذا المجمل: أحدهما قائم على التشابه أو الإشتباه؛ كعلمنا بفقدان كتاب ما لا على التعيين، أو علمنا بأن أحد طلاب الصف غائب دون ان نعلم بوجه التحديد من هو الغائب بالذات، فهل هو زيد أو عمر أو خالد..؟ والآخر قائم على التمانع أو التنافي العقلي؛ كعلمنا بأن تلك الكتابة ليست سوداء ولا زرقاء في الوقت نفسه، لعلمنا باستحالة اجتماع المتنافيات حسب شروط التنافي، وكعلمنا بأن وقوع الزهرة المنتظمة على الأرض لا يُظهر لنا - في الجهة العليا - الآسين رقم (1) ورقم (2) معاً. فالملاحظ في العلم الإجمالي الأخير ان أطرافه متنافية، فظهور الآس (1) يتنافى مع ظهور الآس (2) أو مع أي آس آخر في قطعة الزهر، فإذا صدق أحدها أو بعضها انتفى الآخر، وان التنافي يشير إلى أن بعضها يمثل حقيقة العلم الكلي لا على التحديد. أما العلم الإجمالي الأول فلا شك ان أطرافه ليست متنافية، بمعنى ان من الممكن ان يجتمع اثنان منها على الأقل. فمثلاً لو كان لدي عشرة أصدقاء أعلم اجمالاً ان بعضهم وربما كلهم سيزوروني؛ فإن الأطراف العشرة المحتملة ليست أطرافاً متنافية، بل يمكن ان تجتمع كلها بخلاف ما عليه النوع الآخر من العلم المجمل. ولو ان بعض الناس أخبرنا بولادة مولود لا نعرف عدده ولا جنسه سوى أنه ليس خنثى ولا يزيد على اثنين؛ فهذا يعني ان من المحتمل ان يجتمع طرفا العلم الإجمالي ويكون المولود عبارة عن اثنين لا واحد. لكن رغم ذلك فإن من الممكن تحويل هذا العلم إلى علم إجمالي متنافي الأطراف، كالذي تناوله الصدر بالتفصيل في كتابه (الأسس المنطقية للإستقراء)[545].

فهذا هو الفهم المنطقي للعلاقة بين المجمل وأطرافه المحتملة كما قدمه الصدر. لكن ما يعنينا ليس الفهم المنطقي ولا ما يتضارب معه. إذ لما كانت دراستنا متعلقة بالقضايا اللغوية، وحيث أن هذه القضايا مركبة، لهذا فإنها قد تحمل مزيجاً من البيان والاجمال، أو العلم والتشابه، الأمر الذي يقتضي فهماً خاصاً للنص ينطلق من حقيقة ما تحتّمه اللغة من طبيعة إجمالية ملتبسة بالتشابه كما عرفنا. مع الأخذ بعين الاعتبار ملاحظتين كما يلي:

الأولى: حصول ظاهرة التفاوت في مستوى الإجمال والتفصيل لدى الناظرين. فقد يرى باحث مسألة ما بأنها مجملة متشابهة إلى حد كبير، في حين يرى آخر أنها ليست بهذا الحد من الإجمال والتشابه. لكن سواء هذا أو ذاك فإن حقيقة النص اللغوي لا يسعها ان تنفك عن صورة المجمل قلّ أو كثر.

الثانية: إن التشابه تارة يكون ذاتياً عندما ينبع من ذات النص وليس بأمر عارض خارجي، وأخرى عارضاً بفعل تغايرات الواقع، دون أن يكون له علاقة بالنص ذاته، فمثلاً قد يكون النص اللغوي بيّناً في تطبيقه على الظرف المقصود بالخطاب، لكنه متشابه فيما عدا ذلك من الظروف.

هكذا نخلص إلى أنه لا يمكن فهم نص الخطاب فهماً متسقاً إلا إذا اعتبرنا مضامينه - قلّت أو كثرت - مجملة متشابهة، سواء نبع التشابه من النص ذاته، أو بفعل عارضية الواقع

---

[545] محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف، الطبعة الثانية، 1397هـ-1977 م، ص187 وما بعدها. كذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي.

وتغايراته. وهو ما يتطلب تفعيل الدلالات الثلاث (المقصدية والواقعية والعقلية)، وذلك لحلّ الإلتباس الحاصل في هذه المضامين وما يعتريها من إجمال وتشابه، دون التغاضي عما يظهر فيها - في الوقت ذاته - من بيان وتفصيل.

أقسام المجمل

ان ما يهمنا في بحث المجمل هو معرفة العلاقات الدائرة بين المجمل والمفصل والمبين والمتشابه. وبالتالي فمن الممكن تقسيم المجمل اللغوي إلى قسمين أساسيين؛ هما: المجمل المتشابه والمجمل المبين، ولكل منهما تفريعاته الخاصة كالآتي:

1 ـ المجمل المتشابه

يتميز هذا المجمل بكونه متشابهاً في الأصل سواء في مفصلاته أو في اجماله، بمعنى أنه لا يحمل معنى مشتركاً واحداً في اجماله، وانما يتردد بأكثر من معنى. صحيح أنه من الناحية المنطقية لا يخلو هذا المجمل من بيان، غير أننا بصدد القضية الخارجية التي ليس فيها بيان محدد، وإنما يتردد الأمر بين أكثر من طرف من أطراف القضية، كوجود الشيء وعدمه، أو ان البيان منحصر مصداقه في التردد بين عدد من الأطراف لا يجمعها معنى وجودي مشترك واحد، فهو عبارة عما يطلق عليه: إما وإما.. وبالتالي فإن كل طرف من الأطراف المتشابهة يحتمل أن يكون الممثل الحقيقي للمجمل.

وهذا النوع هو الذي توقف عنده العلماء باعتباره يمثل حقيقة المجمل، ولولاه ما صح الإجمال. فعلماء الأصول والقرآن عرّفوا المجمل بأنه النص الذي لا تتضح دلالته، خلافاً للمبين. وقد ذكروا العديد من الصور للمجمل اللغوي في النص وأشاروا إليها بضروب من الأمثلة القرآنية، منها الاشتراك اللفظي والحذف واختلاف مرجع الضمير وإحتمال العطف والاستئناف وغرابة اللفظ وعدم كثرة الاستعمال والتقديم والتأخير وقلب المنقول والتكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر[546].

وللمجمل المتشابه صورتان كما يلي:

أ- مجمل تضادي:

والمقصود به أن تتنافى مفصلات هذا المجمل – المتشابهة - بعضها مع البعض الآخر، فاذا صدق بعضها فإن البعض الآخر يكون كاذباً، فهي بالتالي محتملات بعضها ينافي

---

[546] ذكر السيوطي في (الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص59-60) نماذج لما ذكرنا. فمثلاً على الاشتراك اللفظي ما جاء في قوله تعالى: ((والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء)) البقرة/228، إذ القرء يأتي بمعنى الحيض وبمعنى الطهر. وعلى الحذف قوله تعالى: ((وترغبون أن تنكحوهن)) النساء/127، حيث يحتمل ان يكون المحذوف بعد كلمة (ترغبون): في أو عن. وعلى اختلاف مرجع الضمير قوله: ((اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)) فاطر/10، إذ يحتمل عود ضمير الفاعل في (يرفعه) إلى ما عاد عليه ضمير (اليه) وهو الله، كما يحتمل عوده إلى (العمل)، والمعنى ان العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب، كذلك يحتمل عوده إلى الكلم الطيب، أي ان هذا الكلم هو الذي يرفع العمل الصالح. وعلى إحتمال العطف والاستئناف قوله تعالى: ((الا الله والراسخون في العلم يقولون)) آل عمران/7. وعلى غرابة اللفظ قوله: ((فلا تعضلوهن)) البقرة/232. وعلى عدم كثرة الاستعمال قوله: ((يلقون السمع)) الشعراء/223، بمعنى يسمعون. وعلى التقديم والتأخير قوله: ((ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً واجل مسمى)) طه/129، أي ولولا كلمة واجل مسمى لكان لزاماً. وعلى قلب المنقول قوله: ((وطور سينين)) التين/2، أي طور سيناء. وعلى التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر قوله: ((قال الملأ الّذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم)) الأعراف/75، إذ إن عبارة ((لمن آمن)) هي تكرار لما قبلها، أي لقوله: ((للذين استضعفوا)).

البعض الآخر، مثل حالة التردد فيما لو كان الحكم الشرعي لمسألة ما هو الحرمة أو الحلية، فلو كان الحكم الحقيقي فيها هو الحرمة لانتفت الحلية، ولما جاز ان تجتمع معها - في الوقت ذاته - على نفس الموضوع، والعكس صحيح أيضاً، مثلما تحصل حالة التردد في رمي قطعة الزهر المنتظمة، فإن ظهور أي وجه منها يتنافى مع ظهور الوجوه الأخرى كما سبقت الإشارة.

ب - مجمل جمعي:

والمقصود به أن لا تتنافى مفصلات هذا المجمل - المتشابهة - بعضها مع البعض الآخر، فاذا صدق بعضها فلا مانع من ان يصدق البعض الآخر معها. إذ قد تكون القضية مركبة من جمع من المتشابهات غير المتنافية، حيث ان صدق بعضها لا يتعارض مع صدق البعض الآخر. فمثلاً قد تكون القضية مركبة من متشابه السند ومتشابه الدلالة. ولا تعارض بين هذين الأمرين، ولا مانع من أن يصدق طرف من السند مع طرف آخر من الدلالة، أو يكذبان سوية، أو يصدق أحدهما مع كذب الآخر.

وينقسم المجمل المتشابه - من جانب آخر - إلى متشابه ذاتي يعود إلى النص سنداً أو دلالة، والى متشابه عارض يتعلق بالقضايا المستجدة التي يفرزها الواقع والتي لم يرد حولها نص ليحكم عليها بالسلب أو الايجاب. وسيتضح لنا تفصيل ذلك فيما بعد.

2 - المجمل المبين

على الرغم من أنه يُشترط في المجمل التشابه، كما يرى العلماء، لكن في اضافتنا للمجمل المبين ما يفيد الغرض؛ لكون القضايا اللغوية مركبة يختلط فيها البيان والتشابه من دون فصل.

وللمجمل المبين قسمان: مجمل ذاتي حيث التشابه فيه مصدره النص، ومجمل عارض لكون التشابه فيه نابعاً من عوامل خارجية عارضة.

ومصدر البيان لدى المجمل الذاتي نابع إما من حيث اجماله أو من حيث بعض مفصلاته. وهو لا بد من أن يحمل عدداً من المفصلات المتشابهة. واستناداً إلى مصدر بيانيته يمكن تقسيمه إلى قسمين هما: المبين الإستقرائي (الاستدلالي) والمبين الأصلي. ويمتاز المبين الإستقرائي بأن بيانه المجمل مستمد مما يحمله من مفصلات، رغم ان هذه المفصلات ليست بيّنة من حيث انفرادها وانفصالها. لذلك فالبيان بحسب هذا المجمل هو من النوع المعنوي المشترك أو العام. في حين يمتاز البيان في المجمل الأصلي بأنه نابع ومتأصل من نفس النص.

إذاً لدينا في المجمل المبين ثلاثة أنماط، هي العارض والإستقرائي والأصلي، والأخيران ينضويان تحت المجمل الذاتي. وتفصيل الحديث عنها سيكون كما يلي:

أ - المجمل العارض

وميزة هذا النوع هي أن الإجمال فيه متولد عن العوامل العارضة. وهو بيّن في بعض أطرافه وليس بإجماله، والتشابه في إجماله ليس ذاتياً من حيث الأصل، بل ناتج عن عوامل خارجية.

وبعبارة أخرى، إن لهذا المجمل عدداً من المفصلات المبينة، لكن لحدوث بعض العوارض الخارجية تتشكل مفصلات أخرى متشابهة. أي أن هذه المفصلات تتضمن مجملات فيها أطراف متشابهة. فمثلاً عندما تتصف الأحكام الشرعية المسماة بـ (الاحكام التفصيلية) بالوضوح والبيان، سواء دلّت على الحرمة أو الوجوب أو الإباحة، تصبح أحكاماً مجملة من النوع العارض، وذلك إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار كونها تحمل أكثر من طرف محدد، وهو أنها في بعض أطرافها المتعلقة بالحالة أو الواقع الخاص تكون مبينة، لكنها في غير تلك الحالة أو الواقع تصبح مجملة متشابهة. فالإجمال أو التشابه ينشأ حول ما إذا كانت هذه الأحكام تخص تلك الحالة والواقع، أو أنها شاملة لما عدا ذلك. وبالتالي فإن لهذا المجمل فرضين محتملين هما الشمول والخصوص. والأخير يعد - كما علمنا - من المفصلات المبينة، إذ هو مما ينطبق عليه الحكم، أما الشمول فهو مورد الشك والإحتمال، وهو بنوع من الاعتبار يكون من المفصلات المتشابهة، لكنه يبقى معبراً عن كونه مجملاً متشابهاً. وبالتالي فالتشابه في هذا المجمل هو تشابه عارض غير ذاتي أو مستند إلى النص كالذي سيأتي مع المجمل الذاتي بنوعيه.

مع هذا ينقسم المجمل العارض إلى صنفين تبعاً لمنشأ ما يحمله من بيان. إذ تارة يكون منشأ البيان فيه عائداً إلى النص، كما أسلفنا، وأخرى إلى الوجدان العقلي، وذلك فيما لو كانت القضية الخارجية ضمن ظروف وحالات معينة بيّنة وجداناً؛ لإرتباطها بأحكام العقل العملي، الا أنها مجملة ومتشابهة فيما عدا هذه الظروف والحالات. لكن عموماً سيبقى محور بحثنا متعلقاً بالبيان اللغوي النصي وليس العقل.

ب ـ المجمل الإستقرائي

وله خصوصيتان تميزانه عن غيره من المجملات، إحداهما ان البيان فيه مستدل عليه بالطريقة الإستقرائية، أو على الأقل إن البيان ناجم عن كثرة ما تدل عليه القرائن الإحتمالية. فالبيان بهذا الاعتبار ليس ذاتياً بحسب المنطوق اللغوي. كما يمتلك ميزة أخرى متممة، وهي أن البيان فيه متحقق رغم وجود التشابه في جميع مفصلاته، بل إن الفضل في توليد هذا البيان (المجمل) يعود إلى ذات المفصلات المتشابهة. وأن هناك تعاضداً بين الأطراف المفصلة المتشابهة لتوليد المعلوم الكلي للمجمل من دون تضاد أو معارضة. بمعنى أن هناك عدداً من الأطراف تجتمع كحد أدنى لتوليد ذلك المعلوم، أما الحد الأعلى الممكن فهو جميع الأطراف بلا تنازع ولا معارضة. ويظل أن كل طرف من هذه الأطراف يُحتمل أن يمثل ذلك المعلوم بلا تعارض فيما بينها.

هكذا يُنتزع البيان المجمل من الأطراف المتشابهة، وعملية الانتزاع هي ممارسة استدلالية تخص هذا النوع دون غيره من الأنواع الإجمالية الأخرى. فمثلاً إن المقاصد الضرورية للشريعة هي مقاصد منتزعة من أمثلة كثيرة، لكن ليس كل واحد منها يمكن ان يدل على ذلك الأمر المعلوم. وكذا لو فرضنا ان كل ظاهر قرآني حول عصمة الانبياء يفتقر إلى البيان الكافي لنفي العصمة الشمولية، فمع ذلك نجد أن كثرة القرائن التي تدل عليها عشرات الآيات تفضي إلى تكوين البيان الكلي لنفي ذلك النوع من العصمة.

لذا ففي المجمل الاستقرائي رغم أن أخذ القرائن منعزلة ومجزأة يجعلها محتملة؛ الا أن إجتماعها نحو محور محدد مشترك يفضي إلى توليد بيان مجمل عام غير مخصص بفرد ما من أفراده. مع أخذ اعتبار التفاوت الحاصل في القوة البيانية للأفراد المحتملة، إذ إنها تتباين

من حيث درجة دلالتها البيانية إتجاه المحور العام المجمل. كما لو فرضنا ان لبعض الأفراد قوة بيانية تكفي للدلالة على المطلوب؛ فيصبح ما عدا ذلك من الأفراد يفيد التأكيد على المحور دون تأسيسه. وفي جميع الأحوال لا غنى عن تعاضد الأفراد وتساند القرائن المختلفة لبناء الدلالة البيانية للمحور المشترك العام.

ج ـ المجمل الأصلي

وميزته أنه بيّن في اجماله من حيث الأصل أو النص، كما إن منبع التشابه في مفصلاته يعود إلى النص أيضاً. فتارة تتصف جميع مفصلاته بالتشابه، وأخرى يتصف بعضها بذلك فيما يتصف البعض الآخر بالبيان. وعليه فهو على نوعين: بسيط ومركب، والأول ليس فيه الا متشابهات نهائية، بينما يحتضن الثاني مفصلات هي بدورها مجملة تنتهي في الأخير إلى تفريعات متشابهة نهائية.

المجمل الأصلي البسيط:

وهو عبارة عن مجمل بيّن من حيث الأصل أو النص، لكن جميع أطرافه المفصلة متشابهة. وفارق هذا النوع عن المجمل الإستقرائي، هو أن الأخير يستمد بيانه المجمل من أطرافه المتشابهة، في حين إن البيان في المجمل البسيط مستمد من النص مباشرة أو ذاتياً دون علاقة بالأطراف المتشابهة، بل إن هذه الأطراف تنتزع من المجمل المعلوم، فلولا الأخير ما علمنا بالأطراف نفسها. وبعبارة أخرى، إن الأطراف في المجمل البسيط تتشكل طبقاً للمجمل المعلوم، وليس العكس كما هو الحال مع المجمل الإستقرائي.

ومن الأمثلة على المجمل البسيط كل ما يصلنا من أحكام مجملة البيان مع التردد في تفاصيلها. فقد نتردد في حكم مجمل يفيد الطلب المعلوم إن كان هذا الطلب على سبيل الاستحباب أو الوجوب، وكذا عند النهي؛ إن كان النهي نهي كراهة أو تحريم. وأيضاً عند التردد في الأمر إن كان مولوياً أو ارشادياً..

المجمل الأصلي المركب:

وهو مجمل نصي يحمل مفصلات تكون بدورها مجملات لما تحتها من مفصلات نصية، وهكذا حتى تؤول إلى مفصلات نهائية متشابهة.

وبعبارة أخرى، يعبّر هذا المجمل عن قضايا بعضها مركب من البعض الآخر، فهي وإن كانت بيّنة من حيث الأصل، الا أن تفريعاتها التالية تعبّر عن ضمنيات مجملة قد تكون بيّنة أو متشابهة، لكنها في النتيجة لا بد أن تنتهي إلى مفصلات متشابهة أخيرة.

فمثلاً قضايا العبادات العامة كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها؛ يعبّر كل منها عن المجمل المبين المركب، وذلك لما تحمله من مفصلات بدورها تكون مجملات لما تحتها من تفريعات. ففي هيئة الصلاة ـ مثلاً – نجد جملة من المفصلات كالركعات والسجدات والتسبيحات وغيرها. كما إن كلاً من هذه الأعمال تتفرع إلى ما تحتها، فالركعة تتفرع – مثلاً – إلى عدد من المفصلات المجملة المتشابهة، إذ مضامينها تبعث على الخلاف، كالخلاف الحاصل حول قراءة البسملة والجهر والإخفات وغيرها، لذا تعد من المجملات المتشابهة. ومن ثم فالصلاة كقضية عامة تتضمن مفصلات بيّنة، كما تتضمن مفصلات تالية متشابهة.

***

وحول المقارنة بين المجملين البسيط والمركب نجد أن كليهما يحملان مفصلات متشابهة، لكن هذه المفصلات لدى المجمل البسيط هي مفصلات مباشرة نهائية لا تتفرع بدورها لما تحتها. في حين للمجمل المركب مفصلات بعضها مباشر والبعض الآخر غير مباشر، أو أن بعضها يتوسط من خلال البعض الآخر، وأن المتوسطات قد تكون بيّنة أو متشابهة، لكن في جميع الأحوال لا بد من أن تؤول المفصلات إلى متشابهات نهائية.

وبعبارة ثانية، يحمل المجمل المركب مجملات ضمنية لها مفصلات فرعية، بعضها نهائية متشابهة دوماً، والبعض الآخر توسطية قد تكون بيّنة أو متشابهة. أي قد تنشأ في هذا المجمل مفصلات مجملة متشابهة تتفرع عنها مفصلات ثانية متشابهة وهكذا. فلا مانع من أن تتأسس التفريعات المتشابهة على مجملات مثلها؛ طالما كان المجمل في البدء مجملاً بيّناً يتمايز فيه عن المجمل المتشابه الذي يخلو من البيان كلياً.

ويتميز المجمل المركب عن البسيط في أن الأخير لا يتفرع الا إلى مفصلات متشابهة مباشرة، فهو بالتالي لا يحمل مجملات ضمنية كما هو الحال مع المجمل المركب.

ومن الناحية المنطقية تتصف التفريعات المجملة البيّنة في المجمل المركب بأنها أضعف بياناً من أصولها، فقراءة سورة الفاتحة في الصلاة مثلاً هي مجملة بيّنة، لكنها أضعف بياناً من المجمل الخاص بعموم الصلاة ذاتها. كذلك فإن التفريعات المتشابهة تكون هي الأخرى أشد تشابهاً من أصولها المجملة المتشابهة، ذلك ان الفرع يتوقف على صدق الأصل، والعكس غير صحيح، بمعنى أن الأصل لا يتوقف على صدق الفرع ما لم تكن العلاقة بينهما متلازمة.

ملاحظات استنتاجية

يتبين مما سبق عدة أمور كالتالي:

1- تحصل أحياناً جملة من التداخلات بين المجملات السابقة. فقد يتداخل المجمل العارض مع المجمل الأصلي. وهو ما ينطبق على ما ذكرناه من التكاليف العامة. فقد علمنا ان المفصلات المباشرة للتكاليف الخاصة بالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها لها تفريعات أخرى تنتهي إلى متشابهات كتلك المتعلقة بكيفية الركعة في الصلاة. لكن من ناحية ثانية، يجوز للأحكام التكليفية البيّنة – كالعبادات المذكورة - أن تخضع لحكم المجمل العارض، إذ تنشأ من مبينات هذا المجمل متشابهات عارضة كما سيتضح لنا فيما بعد.

كما قد يحصل تداخل بين المجمل الإستقرائي من جهة، والمجملين الأصلي والعارض من جهة ثانية. فقد تكون الدلالات الجزئية للنصوص المختلفة بيّنة، سواء على نحو المجمل الأصلي أو العارض، لكنها تتضمن وراء هذه البيانات المختلفة بياناً آخر كلياً لا تدل عليه النصوص منفردة أو مستقلة بعضها عن البعض الآخر. فمثلاً هناك نصوص بيّنة كثيرة عن أحكام المعاملات المالية، وهي من حيث استقلالية بعضها عن البعض الآخر لا تفيد الا المعنى الذي يخصها، لكنها إذا أُخذت مجتمعة فإن لها بعض الدلالات العامة المشتركة الجديدة التي لا يدل عليها نص بعينه، ومن ذلك المقصد الشرعي العام المتمثل في الحفاظ على المال.

2- إن المجمل الذاتي بصنفيه الإستقرائي والأصلي لا بد من أن يتضمن المجمل العارض في أي مستوى من مستويات التفريع، والعكس ليس ضرورياً. أي ليس بالضرورة ان ينضم

المجمل العارض ضمن المجمل الذاتي. إذ إن المجمل العارض الناشئ بيانه عن الوجدان العقلي هو مجمل مستقل عن المجمل الذاتي. فمثلاً قد تكون أحكام المصلحة العقلية والحسن والقبح العقليين بيّنة في موارد موضوعية معينة يشهد عليها الوجدان، الا أنها خارج هذه الموارد يمكن أن يكتنفها التشابه والإجمال. وبالتالي فلكل مجمل ذاتي يوجد مجمل عارض، أما الأخير فيمكن ان يكون مستقلاً، كما يمكن ان يكون ضمن المجمل المذكور بصنفيه.

3- تختلف أقسام المجمل المبين من حيث موضع بيانها: فتارة يكون البيان في المفصل دون المجمل، كما في المجمل العارض، إذ المفصل مبين من حيث الأصل. وأخرى يكون في المجمل ذاته دون المفصل، كما في المجمل الإستقرائي والمجمل الأصلي البسيط وبعض حالات المجمل المركب. وثالثة يكون في كليهما، كما في الحالات الأخرى للمجمل المركب. أما من حيث التشابه: فتارة يكون التشابه في كل من المجمل والمفصل، كما في المجمل المتشابه. وأخرى في المجمل فقط، كما في العارض، إذ المجمل هنا طارئ على المفصل المبين. وثالثة في المفصل فقط، كما في المجمل الإستقرائي والمجمل البسيط وبعض حالات المجمل المركب.

4- إن التشابه في المجمل تارة يكون مصدره النص، كما في المجمل الذاتي بصنفيه وبعض حالات المجمل المتشابه. وأخرى بفعل عوامل عارضة نابعة من تغايرات الحالات والأحوال وظروف الواقع، كما في المجمل العارض. وثالثة بفعل علاقته بصحة صدور النص، أو ما يطلق عليه إثبات السند، كما هو شأن بعض حالات المجمل المتشابه والمجمل الإستقرائي.

5- إن المجمل المبين، وكذا المجمل المتشابه، يقومان على المفصل المتشابه. لكن ليس في المجمل المتشابه سوى التشابه، سواء على صعيد المجمل أو المفصل، في حين لا بد من أن يكون هناك بيان في المجمل المبين، سواء على صعيد المجمل أو المفصل أو من خلالهما معاً.

كذلك ان المجمل المبين الذاتي (الاصلي والإستقرائي) يحمل كلا التشابهين الذاتي والعارض، ومثله المجمل المتشابه الذي ينقسم بدوره إلى متشابه ذاتي وعارض. أما المجمل العارض فهو يحمل التشابه العارض فقط.

6- في أحيان معينة قد تبدو بعض الأمثلة قابلة للصياغة ضمن أكثر من نمط محدد من أنماط المجمل.

فمثلاً ورد في بعض الروايات ان أحدهم سأل النبي (ص) عن وجوب الحج عند الاستطاعة بحسب آية الحج؛ هل المقصود فيها اتيان الحج مرة واحدة في العمر أم في كل مرة تتحقق الاستطاعة؟

ففي هذه الحالة يمكن صياغة المثال ضمن نمط المجمل الأصلي، وذلك عندما نعتبر الحج - كأمر كلي - مجملاً له طرفان متشابهان بحسب ما في ذهن السائل، وهما اتيان الحج مرة أو كل مرة تتوفر فيها الاستطاعة. حيث ان ظاهر النص - بحسب فهم السائل - ينطوي على تشابه ذاتي رغم بيانيته المجملة. الأمر الذي يبرر جعله ضمن المجمل الأصلي.

لكن من ناحية أخرى، يمكن وضع المثال في اطار المجمل العارض، وذلك إذا ما أخذنا باعتبار ان هذا المجمل يمتلك صفة الاحتفاظ بحالات الشمول دائماً. إذ لا بد من أن تتوفر فيه خصوصيتان، إحداهما أن تحصل حالة مفصلة ومبينة في الوقت ذاته، أما الأخرى فلا بد من أن ترد إزاء تلك الحالة حالات مجملة متشابهة، وهي حالات الشمول، الأمر الذي

ينطبق على المثال المذكور، فالإتيان بالحج معلوم ولو لمرة واحدة، والتشابه ينطبق على ما يخص غير هذه المرة؛ فهل هو واجب على دوام الاستطاعة أم لا؟

مع هذا فالصحيح ان من المناسب طي المثال ضمن المجمل الأصلي لا العارض، تبعاً لمعيار كون التشابه الوارد في المثال هو تشابه ذاتي وليس عارضاً عليه من الخارج، وان اتصافه بصفة الشمول مثلما هو حال المجمل العارض ليس كافياً لتبرير انضمامه إليه. إذ نعتمد في المجمل العارض على فاعلية عوامل أخرى هي التي تحقق مضمون هذا المجمل.

7- إن سلامة المجمل الأصلي ومبرر وجوده - وكذا العارض إن كان منشأ بيانه النص - يتوقفان على المجمل الإستقرائي من جهة السند دون عكس. فلو افترضنا ان المجمل الأصلي لا يبرره المجمل السندي الإستقرائي؛ فإن ذلك سيخل بقيمة المجمل الأول باعتباره يفتقر إلى الدليل الخاص بمصدر صدوره، طالما لم تدل على صدقه دلالة اجنبية، مثلما يحصل أحياناً لبعض النصوص من الدعم العلمي الحديث.

هكذا فالنص قائم على نوع من السند؛ أحادياً كان أم تواترياً، وان التعويل على الأخذ بالتواتر إنما يبرره المجمل الإستقرائي، كما إن الأحادي عندما يحتف بقرائن متنوعة أخرى كافية تدعم معناه فإنه يجد هو الآخر تبريره عند المجمل الإستقرائي.

8- مثلما ينقسم الإدراك إلى فاعل ومنفعل؛ فكذا هو الحال مع النص، وان العلاقة بينهما عكسية، فكلما كان النص فاعلاً ومؤثراً كان الإدراك المتعلق به منفعلاً ومتأثراً، والعكس بالعكس، وهو ما يحصل بفعل تأثير القبليات المعرفية، كالذي أشرنا إليه في (علم الطريقة). وطبقاً لهذا التقسيم يعبّر المجمل الأصلي عن الدور الفاعل للنص، في حين يتخذ الإدراك دور المنفعل. أما المجمل العارض فعلى خلافه يعبّر عن الدور الفاعل للادراك على نحو تقييد الفعل المعرفي للنص. وبالتالي يتضح بأن النص هو فاعل ومنفعل باعتبارين مختلفين. مما يعني اننا لسنا بصدد تأويل النص كالذي تمارسه الدائرة العقلية لدى تراثنا المعرفي، فالواقع لا يضطرنا إلى مثل هذا التأويل، وهو يحافظ على روح النص ومضمونه في افادته للظاهر، وإن كان يعمل على توجيه مساره ضمن الحدود البينة، بتبيان ما يحمله من حجم السعة والإمتداد.

9- إن سبب الإجمال والتشابه في المجمل المبين بشطريه (الذاتي والعارض الذي منشأ بيانه النص) ينبع من الضرورة اللغوية في تحديدها للاشياء الخارجية. فمهما كان حجم الوضوح لدى النص اللغوي فإنه يظل عاجزاً عن التحديد التام لماهية الأشياء فهماً وحكماً. وقد مرّ معنا في مطلع هذا الفصل كيف ان تعريف الأشياء أو تحديدها لغوياً ليس بوسعه تفادي ظاهرتي النقص والاجمال للكشف عن الموضوع الخارجي. إذ عرفنا بأن التعريف - أياً كان - لا ينطبق على موارد معينة فيكون ناقصاً، كما أنه يواجه الالتباس في حالات أخرى فيكون مجملاً؛ سواء في عرض التعريف أو طوله. فكل ذلك يبيّن ان تحديداتنا اللغوية هي تحديدات ناقصة ومجملة لا يمكنها أن تتطابق مع التغايرات غير المتناهية للواقع. والنص الديني لا يتجاوز هذه الحقيقة اللغوية. فلا يمكن للنص - مهما كان - ان يتخلص من مشكلتي نقص التحديد والإجمال. فما لم تكن لغتنا الفعلية سائرة بما لا نهاية له من التحديدات فلن يسعنا فعل شيء حيال هاتين المشكلتين.

10- إذا كانت مشكلة النص ذات بعدين: فمن جهة ان لها علاقة بنقص التحديد، حيث لا يمكن تحديد الموضوعات الخارجية بمفهوم دقيق جامع مانع، فيتعذر الحكم عليها بدقة، كما إنها من جهة أخرى ذات علاقة بالالتباس والاجمال، حيث لا يخلو التحديد والحكم من

موارد ملتبسة تحمل في طياتها الإجمال.. فاذا كانت هذه هي مشكلة النص؛ فلا مناص - حينها - من الإعتماد على عناصر أخرى وظيفتها التدقيق وتلافي النقص المذكور وفك الإجمال قدر الامكان. فهناك عناصر مشتركة تساهم في حل الإشكالية المذكورة، وتتمثل في كل من الواقع والوجدان والمقاصد. إذ إن عدم مشاركة هذه العناصر في حل الإشكالية المشار إليها سيفضي إلى حدوث التعارض والتضاد بين ما يفهم من الحكم طبقاً للإسلوب اللغوي من جهة، وبين المقاصد والواقع من جهة أخرى، تبعاً للقيود التي تمتاز بها اللغة، ومنها لغة النص، باعتبارها لا تكافئ تغايرات الواقع غير المتناهية. وعليه لا بد من إثارة تساؤلات محددة وإشكاليات حقيقية لها علاقة بما ذكرنا.

لنفترض - مثلاً - ان الشارع الحكيم أورد نصاً مفاده: (اكرم العالِم). فالنظر إلى هذا النص يجعلنا ندرك أنه يتضمن كل علامات البيان والنقص والتباس الإجمال معاً. ولنتجاوز في البداية المقصود بالعالم وحدوده، وكذا الإكرام، ولنفترض انهما بيّنان تماماً، مع هذا يستشكل ان يكون المقصود من النص هو مطلق العالم. وبالتالي لا بد من العمل على تقسيمه. لكن التقسيم تارة يكون بعيداً عن الحدس المقاصدي واخرى يندرج ضمن هذا الحدس. فالملاحظ ان التقسيم الأول هو تقسيم فارغ لا يعني شيئاً بحسب الإدراك الوجداني، من حيث ان الشارع الحكيم ليس بصدده، وبالتالي لا جدوى من تفكيك النص إلى نوع من الإجمال إن كان المعني من ذلك مطلق العالم، أم علماء محددين ببشرة لونية معينة أو أوطان أو قوميات محددة؟ فكل ذلك يعتبر من التساؤلات غير المجدية لعدم ارتباطها بمقاصد التشريع. فوجداننا الحدسي لا يسمح لنا الأخذ بهكذا تقسيمات على محمل الجد، وبالتالي فالبحث فيها لا يجدي نفعاً. وهو على شاكلة ما وقع به اليهود من تورط عندما سألوا عن شكل البقرة التي أُمروا بذبحها مما ينافي القصد في الأمر، لذلك فقد ضيّق الله عليهم كلما زادوا من أسئلتهم العابثة[547]. فالسؤال الحقيقي إنما ينبع من تفكيك النص بما له من علاقة بمقاصد التشريع، وذلك عندما نسأل أسئلة مجدية يمكن من خلالها ان نحدد الأطراف المبينة ونميزها عن تلك المتشابهة.

فمثلاً يمكن تقسيم العالم إلى عالم خيّر وعالم شرير، وكذا إلى عالم مسلم وغير مسلم، وبالتالي تصبح لدينا أطراف متعددة هي بحسب تفكيك النص كما يلي:

1 - إكرام العالم المسلم الخير.
2 - إكرام العالم المسلم الشرير.
3 - إكرام العالم غير المسلم الخير.
4 - إكرام العالم غير المسلم الشرير.

هذه أربعة أطراف تتفاوت فيها نسب البيان والالتباس، مع أنها تعود إلى نص مجمل واحد هو (اكرم العالم).

ولأجل التبسيط سنترك النسب الخاصة بالخير والشر وكذا مستوى العلمية والإكرام وحدود كل من هذه المفاهيم التي لا يخفى أنها تتمشكل بمشكل المجمل المبين، فضلاً عن نقص التحديد. فكل مفهوم يحمل اجمالاً فيما يُقصد به، إذ تكون بعض الأطراف مما يصدق عليها المفهوم بوضوح، وبعض آخر يتشابه الأمر فيها، كما إن هناك أطرافاً لا يُقرر الحال

[547] جاء عن النبي (ص) قوله: ‹‹إنما أُمروا بأدنى بقرة ولكنهم لما شددوا شدد الله عليهم›› (تفسير ابن كثير، ج1، ص118).

معها بدقة على نحو الجامع المانع. إذاً لنكتفي بتلك الأطراف الأربعة على ما فيها من شبكة المجملات الضمنية وذلك لغرض الايضاح والتبسيط.

فالملاحظ ان الطرف الأول هو من المفصل المبيّن بلا أدنى شك، وبالتالي فإن ما يعنيه النص بحسب النظر الابتدائي أنه على الأقل يلزم إكرام العالم المسلم الخير. أما سائر الأطراف فتتفاوت في الحسبان. فمثلاً يستبعد الطرف الأخير من مقصد النص تماماً، وهو الطرف الذي يقع في القطب الآخر المقابل لقطب الطرف الأول. ويكشف هذا الحال عن حقيقة كون النص لا يمكنه ان يتجنب نقص التحديد، أي أنه في هيئته اللغوية ليس بجامع مانع. في حين إن الطرفين المتوسطين لا يصلان إلى نفس المستوى الذي عليه الطرفان المتضادان، أي ان هذين الأخيرين يمتازان بأولوية الحكم المتقابل، وان الطرفين المتوسطين يشوبهما ـ كلاً أو بعضاً ـ قدر من التشابه مقارنة ببيانية الطرفين المتضادين.

وهنا يأتي دور المقاصد لتفكيك النص ومن ثم معالجته بحسب ما ينطوي عليه من بيان وتشابه. واذا كان البعض من الأصوليين أولى الدليل اللبي ـ أي غير اللفظي ـ أهلية لفك مثل هذا الاطلاق أو الإجمال، فإنا نعزو ذلك إلى تصورنا عن مقاصد المتكلم ومنه المشرّع الديني وما له من دور في إعمال ذلك الحل والتفكيك[548].

هكذا يلاحظ في مثالنا السابق ان النص (اكرم العالم) ينطبق على بعض المصاديق مثل العالم المسلم الخير، لكنه نص غير مانع، ففي مفهوم (العالم) وجدنا ذلك المتصف بالعالم غير المسلم الشرير، حيث يتضمنه النص من الناحية اللغوية الصرفة، لكن يستبعد هذا المصداق من النص تبعاً لما تدلنا عليه المقاصد. كما إن في النص شيئاً من الالتباس والتشابه، إذ كيف نتعامل مع العالم الخيّر غير المسلم، فمن الواضح أنه متشابه بدرجة ما، ولا يمكن التخلص من هذا التشابه الا بالرجوع إلى المقاصد العامة وروح الديانة إن كانت تسمح وترجح فضيلة الخير على رذيلة الكفر أم لا؟

إذاً فالنص يتصف بوصفين ملازمين، هما نقص التحديد وإلتباس التشابه، وأن معالجة هاتين المشكلتين تتم عبر تفكيك النص تبعاً للمقاصد وعلاقتها بكل من العقل والواقع.

لكن قد يُشكل ـ هنا ـ بأنه إذا كانت الأسئلة المجدية هي تلك التي لها علاقة بمقاصد التشريع؛ فما بال السؤال الذي طرحه بعض الصحابة ـ كما ورد في الخبر ـ ووجد فيه النبي (ص) كراهية، مع ان له مساساً واضحاً بتلك المقاصد؟ إذ روى الترمذي والدارقطني عن الإمام علي أنه قال: لما نزلت آية الحج ((ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً))[549]؛ قال جمع من الصحابة: يارسول الله أفي كل عام؟ فسكت، فقالوا: أفي كل عام؟ قال: لا، ولو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لما استطعتم. فأنزل الله تعالى: ((يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم))[550]. كما روى الحديث آخرون كمسلم والنسائي وابن ماجه وغيرهم، وبعضهم حسّنه والبعض الآخر صححه[551].

---

[548] الملاحظ ان الأصوليين من الإمامية يقبلون التخصيص اللبي عندما يكون المخصص قطعياً. فمثلاً إذا قال المولى: ‹‹أكرم جيراني››، وقطع المكلف بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، فإن هذا المخصص يؤخذ به لمن قطع به من غير شك (كفاية الأصول، ص259. كذلك: فرائد الأصول، ج2، ص795).

[549] آل عمران/ 97.

[550] المائدة/ 101. انظر: الطبري: جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405هـ ـ 1984م، ج6، ص332، وج7، ص82-83. وتفسير ابن كثير، ج2، ص119.

[551] صحيح مسلم، حديث 1337. والمنار، ج7، ص128.

والجواب هو أن من المقاصد الشرعية التسهيل والعفو فيما لم يُصرح به، مثلما ورد ذلك في عدد من الآيات الكريمة والكثير من الأحاديث النبوية، وبالتالي فزيادة السؤال تعد من التشديد، إلى درجة ان الرواية الآنفة الذكر عبّرت بقول النبي (ص) في آخر حديثه ‹‹لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لما استطعتم››، وفي رواية أخرى لابن جرير الطبري جاء فيها قول النبي (ص): ‹‹ولو وجبت لكفرتم، إلا أنه أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج››[552]. لذلك فقد كفى الصحابة ما يرونه من سلوك النبي (ص) ليعلموا ما هو المطلوب قدر المستطاع. وجاء في بعض الروايات كما في صحيح البخاري ان النبي (ص) قال: ‹‹إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وابشروا..››[553]، وكذا روى أحمد والبخاري عن النبي قوله: ‹‹أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة››[554]، كما جاء في الصحيحين ان النبي (ص) قال: ‹‹يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا››[555].

أصناف المجمل والعلاقة مع النص

سنتطرق في بحثنا للفهم المجمل إلى كلا المجملين المبين والمتشابه بكل تفريعاتهما، كما سنتطرق إلى المنحى العام من الفهم المفصل المألوف ومقارنته بالفهم المجمل، كالآتي:

المجمل المتشابه:

يمكن تقسيم المجمل المتشابه من حيث علاقته بالنص إلى قسمين كما يلي:

أ- المتشابه النصي:

وهو على صنفين؛ أحدهما المتشابه الدلالي، والآخر المتشابه السندي:

المتشابه الدلالي:

ويتحقق عندما يكون النص - أو النصوص - ذا دلالة متشابهة غير قابلة للتحديد البياني المجمل، وذلك عند التدقيق في لغة النص والسياق. والمتشابه بهذا المعنى لا تأثير له ما لم تساعد على فهمه عناصر الواقع والوجدان والمقاصد. ومن ذلك ما ورد ذكره في القرآن الكريم حول بعض الصفات الإلهية، كالاستواء على العرش وامكان رؤية الله وغيرها.

المتشابه السندي:

ويتحقق عندما يكون سند النص متشابهاً لا يفضي إلى الإطمئنان أو العلم بالصدور. فأغلب النصوص هي أخبار آحاد تتضمن سلسلة طويلة من السند، وبهذه الصورة تتضاعف حالة التشابه والإحتمال، فالسلسلة الطويلة تضعّف من القيمة الإحتمالية لوثاقة الجميع، كما إن التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند يضعّف هو الآخر من هذه القيمة، مما يعمل على كثرة الإحتمالات والتشابه، فالتوثيق غالباً ما يكون توثيقاً للغائب دون الحاضر[556].

---

[552] تفسير ابن كثير، ج2، ص119.

[553] صحيح البخاري، حديث 39.

[554] صحيح البخاري، حديث 38. والمنار، ج7، ص139. وتفسير ابن كثير، ج1، ص232.

[555] صحيح البخاري، حديث 69 وحديث 5772. وصحيح مسلم، حديث 1732 وحديث 1734.

[556] انظر بهذا الصدد: مشكلة الحديث.

وهناك بعض الفوارق بين التردد في السند والتردد في الدلالة. فالتردد في السند مع القطع بمعنى الدلالة يفرض وجود إحتمال حدوث زيادة اجنبية على الخطاب الديني. إذ لو كان السند كاذباً لكان من المرجح ان تكون الدلالة فيه دلالة اجنبية على الخطاب وإن لم نعلم بذلك. ولو فرضنا أننا أهملنا السند؛ فذلك يعني إحتمال حدوث نقص وحذف لبعض مضامين الخطاب. في حين إن التردد في الدلالة مع القطع بالسند يفرض وجود إحتمال لفعل مزدوج في آن واحد، وهو إضافة دلالة اجنبية على الخطاب مع اخراج دلالة ذاتية منه، أي أنه يقلب ما هو ديني إلى غيره، والعكس بالعكس، وذلك على فرض الأخذ بأي من الدلالات المحتملة. أما عند ترك هذه الدلالات فإنه يحتم انتقاص شيء من معنى الخطاب ما لم يكن المعنى مكرراً في ارجائه الأخرى.

إذاً الفارق بين الترددين في حالة الأخذ بكل من السند والدلالة، هو ان التردد الأول لا يحمل من الإحتمالات سوى الزيادة على الخطاب عند الأخذ بالسند، كما لا يحمل من هذه الإحتمالات سوى حذف شيء من المضامين عند ترك السند. أما التردد الأخير فيرد فيه إحتمال الزيادة على الخطاب والحذف منه معاً، على فرض الأخذ بالدلالة، أي أن فيه ظاهرة التبديل والتغيير. كما يرد فيه النقص المؤكد لمضمون الخطاب على فرض ترك الدلالة كلياً، وذلك ما لم يوجد تكرار في المعنى لدى مضامين الخطاب الأخرى.

ب ـ المتشابه العارض:

ويتحقق عندما نجد حادثة جديدة لا يمكن ردها إلى النص مباشرة، إذ الحكم فيها بحسب النظر الابتدائي حكم متشابه. وعلاج مثل هذا التشابه لا يستند إلى القياس وغيره من مبادئ الإجتهاد المألوفة، وإنما إلى تلك العناصر الفاعلة الثلاثة: الواقع والوجدان والمقاصد. ومن الأمثلة على هذا النوع من التشابه الموقف من التدخين والاستنساخ وتلويث البيئة والمعاملة مع البنوك والتأمين وغيرها من القضايا المستحدثة.

المجمل المبين:

أ ـ المجمل العارض ومبادئ الفهم الديني

ذكرنا أن للمجمل العارض صنفين أحدهما ينشأ بيانه من النص، والآخر يتأصل بيانه في الوجدان العقلي، وسنقصر الحديث هنا على الأول دون الثاني.

تتحدد الوظيفة الملقاة على عاتق هذا المجمل بتحويل المبين التفصيلي إلى نوع من المجمل، ينطوي على أطراف بعضها مفصلة مبينة والبعض الآخر متشابهة، إضافة إلى الوظيفة التي تُتخذ للكشف عن نقص التحديد اللغوي للنص، أي ذلك المتمثل في افتقار صورة الجامع المانع.

إن الطرف المفصل هو ذلك المشخص تشخيصاً مسبقاً من قبل النص، أما المجمل المتشابه فهو ما يتجاوز حالة التشخيص والتعيين إلى مناطق أخرى مشكوكة بحسب النظر الابتدائي. واذا اضفنا إلى ما في النص اللغوي من الضرورة النقصية، وهو كونه ليس جامعاً ولا مانعاً، فإن الأطراف المتصورة للمجمل العارض تكون أربعة كما يلي:

1 ـ الطرف المبين والمشخص من قبل النص اللغوي، والذي يتطابق مع حالة التنزيل. وهو ما نطلق عليه المنطوق البياني الموجب، أو قل إنه المنطوق.

2 ـ الطرف المبين غير المنضم إلى المبين اللغوي أو المنطوق، وإن كان حكمه حكم هذا المبين بحسب النظر الابتدائي أو الوجداني، ولنطلق عليه المفهوم البياني الموجب أو الموافق. وهو أوسع اعتباراً مما كان الأصوليون يسمونه مفهوم الموافقة. مع هذا سنحافظ على هذا المصدر ونطلق عليه ذات المصطلح.

3 ـ الطرف المبين غير المنضم إلى المنطوق البياني، كما إن حكمه على خلاف ذلك المبين بحسب النظر الابتدائي، ولنطلق عليه المفهوم البياني السالب أو المخالف. وهو أوسع اعتباراً مما كان الأصوليون يسمونه مفهوم المخالفة. لكننا سنحافظ على هذا المصدر ونطلق عليه ذات المصطلح.

4 ـ يضاف إلى ذلك هناك الطرف المتشابه الذي لا يعلم بحسب النظر الابتدائي ـ على الأقل ـ إن كان يعود إلى الطرف الثاني أو الثالث. فهو الطرف الذي يحتاج للممارسة الإجتهادية ليعيَّن في أي من الطرفين الأخيرين يوضع إن أمكن. ورغم ذلك فلا بد من أن ترد حدود وسطى ليس بوسع العملية الإجتهادية فرزها وجعلها ضمن أي من الطرفين المتقابلين.

فلو تصورنا خطاً يحمل قطبين على اليمين والشمال، كما يحمل نقاطاً على طوله، فإن القضايا البينة هي تلك التي تكون في القطبين وما يقترب منهما، أما لو بعدنا شيئاً فشيئاً عن القطبين إتجاه الوسط فإن التشابه والاجمال يزداد أكثر فأكثر. وهذا يعني أن إلتباس الأحكام الشرعية، من حيث الحلية أو الحرمة، وكذا الحلية أو الوجوب، إنما يقع في الحدود الوسطى بين القطبين.

وينطبق هذا الحال على القضايا العلمية. فمثلاً هناك تصورات ثلاثة للون الأحمر: أحدها أنه شكل من أشكال اللون يقع بين نهايتين أو حدين ضمن الطيف الضوئي. وثانيها أنه شكل لوني مسبب عن الأطوال الموجية الواقعة بين طرفين مخصوصين. أما ثالثها فهو التصور الفيزيائي القائل بأنه أمواج لها أطوال تقع بين هذين الطرفين المخصوصين. لكن تظل المشكلة في هذه التعاريف هي أنها غير واضحة من حيث حدود الطرفين[557]. وبالتالي فإذا اعتبرنا الفهم المجمل ينطبق على مركز ما نعدّه لوناً أحمر، سواء بشكله أو بطوله الموجي، فالمشكلة تأتي عندما نبتعد عن دائرة المركز، سواء نحو اليمين أو الشمال، وبطول الموجة أو قصرها. ومن ثم فهناك يقين مفصل عند حد معين، لكنه يصبح متشابهاً ومجملاً كلما ابتعدنا عن هذا الحد.

ويمكن أن يصور لنا هذا الحال طبيعة الأحكام وعلاقتها بالواقع تبعاً للمبين والمتشابه. فكل حكم يحمل بياناً لا بد من أن يتحول إلى تشابه عند الإبتعاد عن دائرة البيان. لهذا نجد في حديث المتشابهات ما يحل هذا الأمر اتساقاً مع المقاصد. فالحديث كما في الصحيحين وغيرهما يقول: ‹‹ان الحلال بيّن وان الحرام بيّن وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه››[558]. فالمتشابه الذي يلزم اجتنابه هو ذلك الذي يقع في دائرة وسطى بين دائرة البيان الموجب وما يعاكسها، والحركة من احدى

---

[557] انظر:

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976, p. 276.

[558] صحيح مسلم، حديث 1599. وصحيح البخاري، حديث 1946. والمنار، ج5، ص302. كذلك: يوسف البحراني: الدرر النجفية، ص28-29. والحدائق الناضرة، ج1، ص44.

الدائرتين المتقابلتين إلى الأخرى لا بد من ان تمر ببؤرة التشابه أو الحدود التي لا يعرف إن كانت تعود إلى الدائرة الأولى أو الأخرى. وكأن لدينا ثلاث دوائر، أحدها للبيان الموجب، واخرى للبيان السالب، وثالثة تتقاطع بين الدائرتين فتكون متشابهة لا يعرف إن كانت تعود إلى الأولى أو الثانية. وفي جميع الأحوال تظل هناك نقاط ملتبسة لا يمكن تحديدها هي مصدر الشبهات، أو المتشابهات التي لا يسع تفصيلها.

هكذا يتضح أن اللغة مجملة لا يسعها أن تكون بينة إلى الدرجة التي تغطي فيه كافة تفاصيل الواقع. فبقدر ما لها من بيان بقدر ما فيها من لبس وتشابه، ولا يمكن القضاء على هذا التلابس والاشتباه، وانما يمكن تخفيفه حسب الأنشطة التي تقوم بها مبادئ الواقع والوجدان والمقاصد.

أنماط التشابه العارض

للتشابه ضمن المجمل العارض أنماط مختلفة بعضها يتعلق بمقدار ما عليه موضوع الحكم المباشر، وبعضها له علاقة بتغايرات الحالات والظروف، كما هناك نمط يرتبط بتغاير النظام الاجتماعي أو الحضاري. وكل ذلك يمكن علاجه طبقاً لأنشطة المبادئ الثلاثة الآنفة الذكر. وعليه فالحديث عن الأنماط السابقة وتوضيح العلاقة الناشئة بينها وبين تلك المبادئ سيكون كالتالي:

1 ـ تغاير المقادير

وهو النموذج الذي يكون فيه الحكم مبيناً بحسب بعض المقادير، لكنه متشابه في مقادير أخرى، بغض النظر عن اختلاف الظروف والأحوال. فمثلاً ما ورد في الحكم من النهي عن تناول الخمرة، فمع ان النص القرآني لم يحدد مقدار التناول، بل ظاهر اللفظ يفيد الاطلاق، لكن لحاظ مقصد الحكم يجعل الموضوع منقسماً إلى مقدارين أحدهما مبين والآخر متشابه. فالغرض من تجنب الخمرة هو الضرر الناتج عن تناولها، وهو أمر يجعلنا نعلم بأن هناك مجملاً له أطراف أربعة، احدها الطرف اللغوي المبين (المنطوق)، وطرفين مبينين ومتخالفين في الحكم، وطرف رابع متشابه. فالطرف المبين هو تناول الخمرة الكثيرة، لعلمنا ان ذلك يحقق المقصد المذكور. أما طرف المفهوم الموجب (مفهوم الموافقة) فهو كتناول المخدرات رغم عدم ذكرها، لكن مقصد الحكم يشملها بلا أدنى ريب. في حين إن طرف المفهوم السالب (مفهوم المخالفة) فهو كتناول الخمرة عند الاضطرار إليها كما في حالة المرض، إذ الحكم الموجب لا يشملها. أما الطرف الأخير الذي يهمنا فهو التشابه، وذلك عندما تكون الخمرة قليلة كقطرة أو قطرتين، لعدم علمنا من حيث النظر الابتدائي بأن ذلك يمكن ان يشكل ضرراً على الإنسان، وبالتالي إذا ثبت ان للخمرة شيئاً من الضرر المعتد به فإن حكمها يكون كحكم الخمرة الكثيرة، والعكس بالعكس، وان مرد معرفة الضرر إنما يعود إلى دراسة الواقع، أي واقع الخمرة القليلة.

ويلاحظ ان النص القرآني يشير إلى ان الضرر المتعلق بالخمر هو ذلك الناجم عن حالة السكر، كالذي جاء في قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة

والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون))[559]. ويؤيده بحسب الظاهر ما جاء في بعض الأحاديث كما في صحيح مسلم ووسائل الشيعة من ان ‹‹كل مسكر خمر، وكل خمر حرام››[560]. مع هذا فهناك ضرر آخر ناشئ عن المادة التي تتشكل منها الخمرة كما هو معلوم واقعاً. بل إن كلا الضررين المتسببين بفعل الخمرة متعينان تبعاً لكشف الواقع. وعليه لو فرضنا ان الضرر المنهي عنه شرعاً هو كلا الضررين المشار اليهما؛ ففي هذه الحالة لا غنى من الرجوع إلى الواقع لتعيين إن كان للخمرة القليلة تأثير مضر على الإنسان أم لا؟

ولنفترض ان الخمرة القليلة إذا كانت عبارة عن قطرة واحدة فهي ليست مضرة اطلاقاً، وبالتالي فانها تخرج عن الحكم الخاص بالخمرة الكثيرة حسب ما طرحناه من تصور، لكن ما هو الحكم في حالة قطرتين، ومن ثم ثلاث قطرات... الخ؟ فالملاحظ من ذلك أننا كلما زدنا في العدد سنصل إلى دائرة هي دائرة المتشابهات، إذ سيتشابه الأمر إن كان ذلك هو من الخمرة المضرة أم لا؟

يظل أن ما ذكرناه لا يتضارب مع الفتوى القائلة بحرمة تناول الخمرة كثيرة أو قليلة، تبعاً لحديث أبي داود والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن النبي قوله: ‹‹ما أسكر كثيره فقليله حرام››[561]، ومثله أحاديث أئمة أهل البيت كما في المصادر الشيعية[562]، فهي فتوى إن صحت - أو إن صح الحديث الخاص بها - يمكن تفسيرها تبعاً لسد الذريعة[563]، بمعنى ان الحرمة لا تعود إلى الخمرة بما هي خمرة، بل تجنباً لاستسلام النفس إلى اغرائها وأخذ المزيد منها ومن ثم التجرؤ على الوقوع في الحرام البيّن، فهي على شاكلة ما ورد من النهي عن الجلوس على مائدتها، أو تطهير الأواني منها وغسلها. وعلى حد قول رشيد رضا فإن قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضي منع قليل الخمر لأنه ذريعة لكثيره، باعتبار أن قليل الخمر يدعو إلى كثيرها، وأن متعاطيها قلما يستطيع تركها[564].

2 ـ تغاير الحالات والظروف

وهو النموذج الذي يكون فيه الحكم مبيناً بحسب لحاظ بعض الحالات والظروف، لكنه متشابه في حالات وظروف أخرى. كذلك فإن له بياناً مفهومياً على صعيد كل من الموافقة والمخالفة بحسب ما يعرف لذلك من المقاصد. وكتطبيق لهذه الحالة ما نجده في حكم قطع يد السارق، فمنه يمكن انتزاع أربعة عناوين كما يلي:

الأول: وهو المنطوق البياني، إذ الحكم فيه مبين؛ على الأقل فيما لو كان هناك استقرار اجتماعي وكفاية اقتصادية وعدم وجود ضغوط خارجية مانعة.

---

559 المائدة/ 90-91.

560 صحيح مسلم، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، حديث 2003. والمنار، ج7، ص54. ووسائل الشيعة، ج25، ص326.

561 المنار، ج7، ص77.

562 وسائل الشيعة، ج25، ص325 وما بعدها. وج28، ص219. وانظر أيضاً: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج18، ص111.

563 يعد تناول الخمر، لا سيما غير المسكر منه، من الأمور التي اختلف حولها علماء السلف، كالذي ينقل عن الصحابي عبد الله بن مسعود وأبي حنيفة والحسن الثوري ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وغيرهم (انظر: فتح الباري، كتاب الأطعمة).

564 المنار، ج7، ص77.

أما الثاني: فهو مفهوم الموافقة، إذ المعنى المنتزع من حكم السرقة هو الشدة والغلظة، فاذا كان هذا الحال ينطبق على سرقة المال عندما يكون المال مالاً شخصياً؛ فكيف الحال عندما يحدث اختلاس للمال العام يتهدد به الكيان الاقتصادي للمجتمع.

والثالث: هو مفهوم المخالفة، وقد جسدته السيرة النبوية والخلافة الراشدة. فمع ان النص القرآني أظهر العقوبة للسارق من غير شروط مقيدة، لكننا نجد من حيث النصوص الأخرى والممارسة العملية ان بيان النص لم يمنع من وجود استثناءات وقيود عديدة، لا سيما تلك التي ظهرت عند تغاير بعض الظروف، ومن ذلك ما تعامل به النبي عند الحروب مع المشركين، وكذا ما تعامل به الخليفة عمر بن الخطاب عند المجاعة. فمثل هذه الممارسات تدل على مفهوم المخالفة طبقاً للمقصد الشرعي.

أما الرابع: فهو التشابه، إذ قد نتساءل: إذا كان منطوق الحكم ينطبق على الظروف المستقرة، فماذا بشأن الظروف الأخرى التي تضطرب فيها الحياة الاجتماعية الداخلية؟ ومثلها الحياة الاقتصادية غير المستقرة؟ كالمجتمع الذي يمتاز بكثرة البطالة وقلة العمل وازدياد الفقر. فهذه الأطراف لا تخلو من تشابه والتباس، وبالتالي فهي تحتاج إلى تحليل من حيث علاقتها بالمقاصد.

ومثل ذلك أيضاً مسألة شهادة المرأة، إذ على الأقل إن من البيّن هو ان شهادتها في التداين تعادل نصف شهادة الرجل في ظروف كانت فيه النساء لا يمتلكن من الخبرة الاجتماعية والتعليمية الشيء الكثير، وحيث ان مقصد الحكم هو التوصل إلى الشهادة الصحيحة قدر الامكان، فإنه بحسب هذا المقصد فإن الحكم المتعين ليس حكماً تعبدياً وانما غرضه الكشف عن الواقع، وبالتالي فهناك تشابه فيما عدا مثل هذه الظروف، وان فك التشابه وتحويله إلى مبين يعتمد على فحص الواقع. مع الأخذ بعين الاعتبار ان شهادة المرأة كما هو مذكور في القرآن لا يشمل في منطوقه جميع أنواع الشهادة. مع هذا يمكن القول: لو دلّنا الواقع على مجتمع يتساوى فيه وثوق الشهادة بين الرجال والنساء؛ لكان مفهوم الحكم هو المخالفة تبعاً للمقاصد. كذلك لو أننا كنا حيال مجتمع نسوي أشد قصوراً من مجتمع عصر الرسالة؛ لكان المتعين اتخاذ دلالة الموافقة لمفهوم الحكم. أي ان شهادة المرأة في هذا المجتمع أقلّ اعتباراً من شهادتها المنطوق بها نصاً.

وينطبق الأمر الذي ذكرناه على العبادات، فالصلاة مثلاً تعد مبينة تماماً في الأحوال الاعتيادية التي تتوفر فيها شروطها الوقتية بحسب منطوق النصوص، لكن في ظروف أخرى مختلفة، مثل الحياة في المناطق القطبية وما قاربها من العالم، تجد بعض الأحوال التي يسود فيها النهار عدة شهور متواصلة أحياناً، وكذا هو الحال مع الليل، وحينها تكون الشروط الوقتية لعدد من الصلوات الخمس غير متاحة، فهل يعني ذلك أنه لا يُسأل الإنسان عن اتيان مثل هذه الصلوات، أو أنه لا بد من تقدير أوقات مناسبة قياساً بما هو الحال في الصلوات الجارية في بقاع الأرض الأخرى؟ وكذا الحال نفسه يجري فيما يتعلق بالصيام، فاذا كان أغلب أهل الأرض يصومون ضمن فترة محددة نسبياً؛ فماذا نقول بالنسبة لآخرين يعيشون ليلاً متواصلاً عدداً من الشهور بلا انقطاع؛ هل يصومون متقطعاً خلال أشهر الليل، أم لا بد من تأجيله حتى يأتيهم النهار، أو أنهم يُعفون من الإتيان بهذا الفرض لعدم حضور شرطه وهو النهار؟ وقريب من ذلك فيما لو كان وقت الصيام أثناء نهار ممتد لمثل ذلك العدد من الشهور، فهل تقدر لهم ساعات متناوبة للصيام أم ماذا؟

وتبعاً للمقاصد الشرعية فإن من البيّن عدم الاخلال بهذه العبادات مهما كان الإجتهاد حول طريقة تنفيذها. فهي من هذه الناحية تُنفذ طبقاً لمفهوم الموافقة. لكن في ظروف أخرى قد يجد الإنسان نفسه بين تأدية هذه العبادات وبين تعطيلها لأجل غرض آخر مزاحم لا يقل أهمية عنها، كإن يكون الغرض انقاذ نفس من الهلاك، فمثلاً قد يواجه الفرد موقفين متزاحمين من قبيل اقامة الصلاة قبل فواتها وانقاذ نفس من الغرق أو الحرق أو غير ذلك، ولا شك أنه بدلالة الوجدان يلزم انقاذ النفس، أي ان الحكم هنا يتخذ شكل المخالفة.

كذلك نجد في حالات وظروف معينة صوراً من التشابه، وذلك فيما لو كانت مساعدة من يحتاج إلى العون في رفع الضرر عنه متوقفة على تعطيل أداء الصلاة في وقتها، أو تعطيل الصيام في وقته، فماذا نفعل - مثلاً - لو كان للصيام تأثير على خفض الانتاج الاقتصادي في بلد فقير يحتاج إلى رفع مستوى الانتاج؟ لا شك أنه لا يمكن البت في حكم يتعلق بهذا الأمر ما لم يُدرس الواقع بدقة لتقدير حجم الضرر والمعاناة التي تسفر عن أداء الفريضة الشرعية، وذلك بالاعتماد على هدي المقاصد ورفع الضرر المعتد به قدر الامكان.

هكذا يلاحظ ان هناك وقائع متغايرة لا يمكن معاملتها بنفس الطريقة المصرح بها في المنطوق البياني.

ويمكن القول - مبدئياً - إنه حينما تثار القضايا بشكل جديد، أو حينما يفرز الواقع بتحولاته حوادث جديدة، فإن ذلك يبعث على قلب الفهم البياني إلى فهم مجمل. فالمبين يصبح مجملاً حيال ما يستجد من قضايا وحوادث. فمثلاً إن مفهوم الضعفية الوارد ذكرها في آية المصابرة هو مفهوم مبين بحسب التصور التقليدي، الا ان ما أحدثته التحولات الحضارية جعلت منه مجملاً يحتاج إلى تفصيل. مما يعني أنه عندما يتجدد الواقع يصبح المبين مجملاً يحتاج إلى عوامل خارجية تعمل على تفصيله، وليس من طريقة يمكنها استيفاء هذه الخطوة سوى المقاصد وعلاقتها بتحولات الواقع.

3 - تغاير النظام الاجتماعي

فيما سبق تبين أن لاختلاف الظروف والأحوال دوراً في إحداث التشابه والاجمال، فضلاً عن الدور الذي تلعبه في إحداث القضايا الجديدة التي تتشكل عليها أحكام الموافقة والمخالفة. ولا شك ان اختلاف النظام الاجتماعي يعبر عن تعقيد أعظم في تباين الظروف والاحوال، وهو بالتالي يخلق المزيد من تلك الصور المتباينة للأحكام.

فإرث المرأة – مثلاً - هو نموذج مناسب للكشف عن هذه الحالة. فقد كان النظام الاجتماعي وقت ولادة الإسلام يتعامل مع المرأة باعتبارها عضواً غير منتج، وهي غير مسؤولة عن أعباء الحياة الاقتصادية، إذ يقع ذلك على عاتق الرجل. فالرجل هو الذي يعيل المرأة، وهو الذي يقدم لها المهر عند عقد الزواج، بل ويتكفل بمعيشتها وتسديد حاجاتها، لذلك فمن الحق ان يكون له من الإرث ما يربو على إرثها؛ انصافاً لما يتحمله من كثرة اعباء التبني والمعيشة. لكن لو فرضنا اننا في نظام اجتماعي آخر مختلف عن السابق يسمح للمرأة بالانتاج والعمل إلى جنب الرجل، وان عليها ان تتحمل اعباء المعيشة بالتساوي مع قرينها، كما هو الحال في الغرب، فهل يكون إرثها في هذه الحالة نصف إرث الرجل، أم لها حكم آخر؟

من الواضح أنه إذا كان حكم النص مبيناً بياناً تاماً، مع أخذ اعتبار ما كان عليه النظام الاجتماعي، فإن الأمر فيما فرضناه من نظام آخر ليس له مثل ذلك البيان.

بطبيعة الحال لسنا بصدد أي النظامين أفضل وأقرب للاستقامة، إذ لا بد من أن نتوقع في النظام الأخير كثرة البطالة لشدة المنافسة على العمل بين الرجال والنساء، وقد يكون التفضيل للنساء على الرجال في العمل إذا ما قبلنَ بالاجور القليلة، الأمر الذي يرفع من نسبة البطالة وسط الرجال، فيحفز ذلك على زيادة بعض الجرائم مثل السرقة وتعاطي المخدرات وغيرها، خلافاً لما هو متوقع داخل النظام الأول. لكن بغض النظر عن مثل هذه الحقائق والفوارق، فإن الإجمال والالتباس يطرح أطرافاً محتملة لمعالجة الأمر، وفي حالات معينة يصدق عليها كل من مفهومي الموافقة والمخالفة. فماذا لو كان الضرر ملحقاً بالرجل؛ هل نتعامل مع الإرث على شاكلة ما ينص عليه المنطوق طبقاً للموافقة؟ أم لا بد من التعامل بحسب ما تفرضه الوقائع الجديدة للنظام الآخر دفعاً للضرر الذي يلحق بالمرأة، طبقاً لمفهوم المخالفة؟

فمثلاً لو تبين لنا أن اعتماد النساء على أنفسهن يجعل منهن صاحبات أموال على حساب ما يتحمله الرجال من بطالة وفقر، ففي هذه الحالة يمكن تخفيف الضرر الملحق بالرجل عبر عدم التسوية بينها وبينه في الارث طبقاً لمفهوم الموافقة.

وعلى العكس فيما لو كان الضرر ملحقاً بالمرأة دون الرجال، ففي هذه الحالة لا بد من إجراء حكم المخالفة تخفيفاً للأضرار التي تلاقيها.

وهناك حالة أخرى قد تحصل في النظام الجديد، وهي ان يكون الحال متردداً بين إلحاق الضرر بالمرأة والحاقه بالرجل، فلو اننا أجرينا التسوية في العطاء لكان الضرر بالرجل أكبر، ولو فعلنا بالضعفية لكان الضرر بالمرأة هو الأكبر، لذا ففي هذه الحالة لا بد من مراعاة فحص الواقع بدقة لإنتهاج النهج الذي يبعث على تخفيف الضررين طبقاً للمقاصد، وذلك كحل مناسب لهذا التشابه.

ب ـ المجمل الإستقرائي ومبادئ الفهم الديني

يمكن الاستفادة من هذا المجمل على نحوين، الأول من حيث الصدور السندي، والثاني من حيث الدلالة، وبالتالي فهناك مجمل سندي كالتواتر بقسميه اللفظي والمعنوي، ومجمل دلالي كالدلالات المفضية إلى المعنى العام المشترك.

فعندما تكون الدلالة النصية ظنية متشابهة فانها تصبح عرضة للترك؛ طالما أنها لا تكشف عن بيان النص. لكن عندما تكون الظنون المتشابهة منشأً لتكوين بيان كلي؛ فعندئذ يصبح لها فائدة، وفائدتها ليس في حد ذاتها، إذ أنها تظل ظنية لا تتحول إلى بيان ويقين، بل بما تفضي إليه من بيان كلي مجمل، كالذي يستلهم من خلال الإستقراء النصي. فالترابط بين النصوص فيما تقدمه من معنى عام مستلهم منها جمعاً واشتراكاً، لا انفراداً وانعزالاً، وهو الذي يحقق الفهم المجمل البياني.

ويعد الشاطبي أفضل من وظف هذا المجمل ضمن تطبيقه لمبدأ الإستقراء العام على علم الشريعة، وإن كان عيبه أنه لم يطبق هذا المبدأ على القضايا الاعتقادية؛ مثل موقفه من عصمة الانبياء، وقبوله لتأويل الآيات التي ترد حولها، ومعاملتها معاملة تجزيئية بعيداً عن المنطق الكلي الذي يفرضه مبدأ الإستقراء وقرائنه الإحتمالية[565]. أما حول الشريعة فقد رأى الشاطبي ان مبدأ الإستقراء يعمل على نظم شتات أفرادها، حتى تصير في العقل كتلة

[565] انظر: الموافقات، ج3، ص265.

تتصف بثلاث صفات أساسية، تشاطر في ذلك ما يجري في كليات العقل القطعية، وهي أنها كليات مطردة ثابتة، وانها غير زائلة ولا متبدلة، كذلك أنها حاكمة غير محكوم عليها، بمعنى أنها مفيدة للعمل وما يترتب عليه من أمور تليق به بلا آمر حاكم عليها. وجميع هذه الخواص مما ينطبق على الكليات العقلية[566].

وكما عرفنا أن الشاطبي كان يعي فضل المنهج الإستقرائي في الكشف عن حقائق الأصول والقضايا التشريعية العامة التي لا تثبتها جزئيات النصوص وفردياتها، بل إنه عدّ ذلك من المتعذر، واعتبر القطع ناشئاً من حيث انضمام الأدلة بعضها إلى البعض الآخر، إذ يساق مجموعها من مواضع مختلفة من الأبواب دون أن يعود إلى باب واحد، رغم أنه يفضي إلى معنى واحد منتظم. وبدون هذا الأمر لا يمكن تحقيق قطع بأي حكم شرعي[567].

مما يعني ان العلاقة بين المجمل والمفصل هي ذاتها تعبر عن علاقة المبين بالمتشابه، فالأدلة الظنية تظل متشابهة حتى تتحول بفعل الاجتماع إلى معنى عام مشترك يفيد البيان، وهو الحال الذي ينتجه منهج الإستقراء، والذي وظفه الشاطبي خير توظيف ليكشف لنا عن الفارق الكبير بين أمرين: الأول ما يسفر عن الفردي المعزول من ظن وتشابه، والثاني ما يسفر عن الكلي المنتظم من قطع وبيان. أو بعبارة ثانية، إن ما يكشف عنه هذا المنهج هو فداحة الاختلاف بين المفصل المتشابه والمجمل البيّن.

أما حول المجمل السندي، كما في التواتر، فقد سبق للشاطبي أن عمل على تبريره من خلال مبدأ الإستقراء، إذ يقول في (الموافقات): ‹‹انما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه››[568].

وأبرز من اهتم بهذا المحور حديثاً هو المفكر محمد باقر الصدر، اعتماداً على نظريته في قاعدة الإحتمال وعلاقتها بالعلم الإجمالي[569].

ونشير - أخيراً - إلى أن للمجمل الإستقرائي الدور الحاسم في الكشف عن مقاصد التشريع مثلما أوضح ذلك عدد من علماء المقاصد وعلى رأسهم الشاطبي. وبعبارة أخرى، إذا كان للمقاصد أهمية عظمى على تفصيل كل من المجملين العارض والأصلي؛ فإن الأمر مع المجمل الإستقرائي ينعكس، إذ يرجع إليه الفضل في الكشف التأسيسي للمقاصد، أو أن المقاصد تدين له بالكشف والوظيفة، في حين إنها تعمل على اجلاء البيان في المفصلات العائدة إلى المجملين العارض والأصلي.

ج ـ المجمل الأصلي ومبادئ الفهم الديني

لاحظنا في المجمل العارض أن النص الذي يُعتمد عليه هو نص مبين، على الأقل في بعض أطرافه. أما الميزة التي يمتاز بها المجمل الأصلي فهي ان بيان النص ينتهي إلى متشابه النص والذي عبرنا عنه بالتشابه الذاتي. مما يجعل التعامل مع المجمل البياني ليس كالتعامل مع المتشابه. فاذا كان لا بد من التعويل على مجمل الواضحات العامة من النص؛ فإن الأمر مع ما يتبقى من تفاصيل متشابهة ينعكس، وذلك لغياب الوضوح والبيان، كما في

---

[566] المصدر السابق، ج1، ص77-79.

[567] المصدر نفسه، ج1، ص37-38.

[568] المصدر نفسه، ج1، ص36.

[569] انظر الفصل الأخير من كتاب الأسس المنطقية للإستقراء. وبحوث في علم الأصول، ج4، ص327 وما بعدها.

مختلف قضايا النص، سواء تلك التي تعود إلى العقائد والأصول، أو تلك التي ترجع إلى الفقه والفروع، أو حتى التي لها علاقة بالكشف عن ميادين الواقع الكوني والإنساني.

فمثلاً على صعيد العقائد تعتبر مسألة التوحيد أبرز محاور المجمل المبين الذاتي، إذ يفضي الدخول في تفاصيلها إلى التشابه، كالذي أدت إليه محاولات العلماء فأوقعوا أنفسهم في خلافات كثيرة وعميقة.

أما على صعيد الفقه فالملاحظ ان القضايا الفقهية يمكن ان تندرج تحت هذا المجمل، وذلك عندما تكون أصولها صحيحة، لكنها مبتلاة في الفروع، لا سيما عندما يكون مصدر التعويل على هذه الفروع خبر الآحاد بكل ما يتضمنه من مشاكل وإحتمالات.

فحكم الجزية على الكتابي - مثلاً - هو أمر مبين ومصرح به في القرآن الكريم، لكن مقدار الجزية ليس ببيّن وعليه الكثير من الاختلاف. وان قطع يد السارق مبين ومصرح به هو الآخر في القرآن، لكن موضع القطع في السرقة الأولى وموضعه عند تكرار السرقة وكذا مقدار النصاب الذي يتوجب به القطع؛ هي من الأمور غير البيّنة، وعليها الكثير من الاختلاف[570]. وان من شروط الحكم الإسلامي لدى فقهاء السنة انعقاد الإمامة، فهي مجمل مبين بحسب هذا الاعتبار، أما كيف يتم الإنعقاد فإنه متشابه، وهو لدى المذاهب الفقهية مورد اختلاف، فكما ذكر الماوردي ان منهم من قال إنها تنعقد بواحد، ومنهم بثلاثة، ومنهم بخمسة، ومنهم بجمهور أهل العقد والحل[571]. كذلك فإن الوضوء واجب شرعي مبين، الا ان فيه تشابهات فرعية كثيرة؛ منها النية، فهل تشترط فيه أم لا؟ كما إن غسل الوجه في الوضوء هو من الفرائض المبينة لقوله تعالى: ((فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق))[572]، لكن حدود الوجه المراد غسله هو من المتشابه، وان غسل اليدين والذراعين هو من فرائض الوضوء المبينة، لكن ادخال المرافق فيها هو من المتشابه، وكذا ان مسح الرأس هو من فرائض الوضوء المبينة، لكن مقدار ما يمسح به الرأس فهو من المتشابه.. الخ[573]. كذلك يلاحظ ان الأصل المبين في الوضوء هو وجوب الطهارة بالمياه، أما ما يتفرع عن هذا الأصل ففيه الكثير من التشابهات، كما يدل عليه الاختلاف الواسع بين الفقهاء، كالذي يلاحظ فيما ورد من اختلاف حول الماء إذا خالطته نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه. وكذا الحال فيما يخص الوضوء بالماء المضاف الطاهر، وغير ذلك من قضايا الطهارة. فعلى هذه الشاكلة تتصف أبواب الفقه بفروعها المختلفة بكثرة التشابه، لذا يزداد فيها اختلاف النظر لدى الفقهاء.

وفي جميع الأحوال لا مفر من النظر في المقاصد العامة للشريعة لحل كل ما نجده من تشابه، كما لا بد من مراعاة اليسر والتخفيف في قضايا العبادة طبقاً لمراد الشرع، وان التردد في أمرين فأكثر يستدعي اتيان احدها بحسب الخيار لا التعيين، ما لم يكن هناك دواع تفرض ترجيح واحد منها على البقية، لا بدعوى اصابة الشرع، بل بدعوى لزوم اتباع ما هو راجح لدى من يظهر له ذلك فحسب.

هذا فيما يتعلق بالقضايا الفقهية، أما القضايا الأخرى التي لها علاقة بحقائق الواقع وما حوله من سنن تكوينية ونفسية واخلاقية واجتماعية؛ فالملاحظ ان ما يذكره النص القرآني

---

570 ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق، ج2، ص450-455.

571 الأحكام السلطانية، ص7.

572 المائدة/ 6.

573 بداية المجتهد، ج1، ص11-15.

حولها ينطوي على هذا النوع من المجمل المبين، وبالتالي ليس هناك حل لفك هذا الإجمال الا من خلال النظر في الواقع والبحث في حقائقه السننية والتكوينية والإنسانية. فمن الآيات المجملة البيان ما تتحدث عن سنن الحياة النفسية والاجتماعية كما في قوله تعالى: ((ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))[574]، وقوله: ((ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين))[575]. كذلك بالنسبة للآيات التي تتحدث عن خلق الكون والسماوات والأرض وما إليها، حيث أنها من المجملات التي تحتاج إلى تفصيل الواقع العلمي. مع ما يلاحظ ان بعض العلماء أشار إلى امكانية تفعيل الواقع وتحويل مجمل النص إلى تفصيل، كما هو الحال مع الشيخ محمد عبده الذي لم يجد سبيلاً للفهم المفصل لبعض النصوص الدينية إلا عبر البحث والنظر في الواقع، مشيراً إلى حاجة المفسّر للتعرف على الواقع من أجل تبيان دور القرآن في هداية البشر جميعاً على نحو التفصيل[576].

وعادة ما يبتلى المجمل الأصلي بكثرة المتشابهات المتفرعة، وان العلماء لم يفرقوا من حيث الموقف العملي بين هذه التفريعات وأصولها المبينة، أي أنهم تعاملوا مع المبينات وتفريعاتها المتشابهة بالمستوى ذاته، وكذا بين الأصول المتشابهة وتفريعاتها، وهو موضع الخلل الذي ينبغي تجاوزه للفارق المعرفي بين الأمرين.

بين الفهمين: المجمل والمفصل

للعلماء المسلمين سلوك منهجي ثابت، جرى فيما يخص المجمل الذاتي والعارض والمتشابه، وهو البحث عن التفصيل والإيغال في النص أكثر فأكثر، الأمر الذي بعث على المزيد من الإجمالات والتشابهات؛ سواء كان التفصيل والإيغال داخل النصوص المبينة، أو النصوص المتشابهة، أو حتى ضمن ما يتفرع عنهما من قياسات وإجتهادات لا تأخذ مبادئ الفهم الديني المشار إليها بعين الاعتبار. ففي جميع الأحوال هناك تعميق لحالة التشابه، سواء كان التشابه مصدره النص، أو كان مصدره التفريعات من الممارسات الإجتهادية البعيدة عن منطق تلك المبادئ.

وبعبارة ثانية، نحن نقف أمام منهج ساد وأفضى إلى خطأ تاريخي جسيم. ذلك ان الوظيفة الرئيسة لهذا المنهج هو البحث والتنقيب عن المزيد من المفصلات عبر التدقيقات الفقهية اللغوية في النص، حيث الامعان أكثر فأكثر لانتزاع ما يبعث على كثرة الخلاف والمعارضات، وما يترتب على ذلك من إجتهادات وقياسات عارضة، لهذا نطلق عليه منهج الفهم المفصل.

ولإيضاح هذا الخلل لا بد من استعراض عدد من الأمثلة والنماذج الفقهية التي أشبعها الفقهاء إجتهاداً وتفصيلاً، ومن ثم مزيداً من التشابه. فمن ذلك التكثير والاهتمام المبالغ به حول قضايا جزئية مثل الطهارة والنجاسة والاغسال والوضوء وغيرها مما اختلف حولها الكثير من الفقهاء بحسب معالجاتهم المعهودة من التفصيل دون الحفاظ على يقين المجملات المبينة.

---

[574] الرعد/ 11.

[575] البقرة/ 251.

[576] المنار، ج1، ص23-24. ومحمد عبده: مشكلات القرآن الكريم، ص17-18.

فمثلاً إن مسح الرأس في الوضوء هو من المبين الذي اتفق عليه الفقهاء، لكن بسبب منهجهم المفصل قاموا بتوسيع الدائرة إلى سلسلة من التفريعات الخلافية المتشابهة. فقد اختلفوا في القدر المجزئ منه. فذهب البعض إلى ان الواجب مسحه كله، وبعض آخر إلى مسح جزء منه، ثم اختلفوا في مقدار هذا الجزء، فبعضهم حدده بالثلث، واخر بالثلثين وثالث بالربع. كما إن منهم من رأى استحباب البدء بمقدم الرأس فقال بأن يمرر يديه إلى قفاه ثم يردهما إلى حيث بدأ. واختار آخرون ان يبدأ من مؤخر الرأس وليس من مقدمه. كما واختلفوا في مسح الاذنين هل هو سنة أو فريضة، أو لا هذا ولا ذاك، وهل يجدد لهما الماء أم لا؟ ومثل ذلك اختلفوا في المسح على العمامة، حيث أجازه بعضهم ومنعه آخرون[577].

وعلى هذه الشاكلة ما ظهر من تكثير المسائل حول السواك، فقد روي، كما في الصحيحين، أن النبي قال: (لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)[578]. فعلى قول الكواكبي ان هذا الحديث مع صراحته الضمنية الدالة بأن السواك لا يتجاوز حد الندب، إلا ان أكثرية الفقهاء جعلوه سنة، وخصصه بعضهم بعود الاراك، وعمم بعضهم الاصبع وغيره بشرط عدم الادماء. وفصّل بعضهم أنه إذا قصر عن شبر، وقيل فتر، كان مخالفاً للسنة، وتفنن آخرون بأن من السنة ان تكون فتحته مقدار نصف الابهام ولا يزيد عن غلظ اصبع. وأوضح بعضهم كيفية استعماله فقال: يسند بباطن رأس الخنصر، ويمسك بأصابع الوسطى، ويدعم بالابهام قائماً. وفصّل بعض آخر ان يبدأ بادخاله مبلولاً في الشدق الأيمن، ثم يراوحه ثلاثاً، ثم يتفل، وقيل يتمضمض، ثم يراوحه ويتمضمض ثانية، وهكذا يفعل مرة ثالثة. وبحث بعض آخر في ان هذه المضمضة هل تكفي عن سنّة المضمضة في الوضوء أم لا؟ ومن قال لا تكفي احتجّ بنقصان الغرغرة. واختلف الفقهاء في أوقات استعماله في اليوم مرة أو عند كل وضوء أو عند تلاوة القرآن أيضاً، حتى صار بعضهم يتبرك بعود الاراك يخللون به الفم يابساً، وبعضهم يعدّ له كثيراً من الخواص؛ منها أنه إذا وضع قائماً يركبه الشيطان، وخالف البعض فقال: بل إذا أُلقي يورث لمستعمله الجذام. وكثير من العامة يتوهم فيحسب السواك بالاراك من شعائر دين الإسلام. إلى غير هذا من مباحث التشديد والتشويش المؤديين إلى ترك الدين، على عكس مراد الشرع الذي يقصد تنظيف الفم كيفما كان[579].

من ناحية أخرى تضلّع أصحاب منهج الفهم المفصل بالتفنن والتدقيق في الألفاظ الحرفية، الأمر الذي زاد من طائلة المتشابه لكثرة الإحتمالات التي تسفر عن هذه العملية المخلة بالمقاصد. فمثلاً ذكر ابن القيم الجوزية ما يقارب عشرين مذهباً مختلفاً حول قضية في غاية الجزئية لها علاقة بالطلاق، وهي فيما لو قال الزوج لزوجته: أنتِ عليّ حرام[580]. وصوّر قاسم أمين وهو بصدد بحث هذه المسألة (الطلاق) بأن الذي يطلع على كتب الفقهاء ‹‹يندهش عندما يرى اشتغالهم بتأويل الألفاظ والتفنن في فهم معانيها في ذاتها، بقطع النظر عن الاشخاص، وعندهم متى ذُكر اللفظ تم الأثر الشرعي. ولهذا قصروا ابحاثهم جميعها على الكلمات والحروف وامتلأت الكتب بالاشتغال بفهم: طلقتك، وانت طالق، وانت مطلقة،

---

577 انظر مثلاً: بداية المجتهد، ج1، ص15-18.

578 صحيح البخاري، حديث 847 وحديث 1831 وحديث 6813. وصحيح مسلم، حديث 252.

579 عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، 1995م، ص326-327.

580 اعلام الموقعين، ج3، ص65 وما بعدها.

وعليّ الطلاق، وطلقت رجلك أو رأسك أو عرقك، وما اشبه ذلك، وصارت المسألة مسألة بحث في اللفظ والتركيب.. على اننا نظن ان علم الشرائع يقبل ابحاثاً أخرى غير تأويل الالفاظ.. ولو ترك فقهاؤنا الاشتغال بالالفاظ وبحثوا في مآخذ الأحكام التي يقررونها وعرفوا تاريخها واسبابها وقارنوا المذاهب بعضها ببعض وانتقدوها، وبالجملة لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي لتبين لهم ان الطلاق لا يكون طلاقاً الا إذا كان مصحوباً بنية الانفصال››[581].

ويفرض هذا المنهج مزيداً من المشاكل بغير حل. فالتدقيقات اللغوية وتشقيقات النصوص والتنطع والتفريع كلها موارد تزيد من دائرة الشبهات والإحتمالات. وكل ما تصنعه هذه الطريقة من تخصيص وتقييد، وما على هذه الشاكلة من عمليات تعود إلى التوفيق في الصيغ اللغوية المتعارضة، إنما يبعدها عن جوهر العلاج الصحيح، وهو الرجوع إلى الفاعلية التي ينشط فيها كل من الوجدان والواقع والمقاصد. وقد ينطبق على الفقهاء مقولة بعض الفلاسفة: إن ما تربحونه من ناحية الدقة إنما تخسرونه من ناحية الموضوعية[582].

ومن آفات هذا المنهج هو أنه يسفر عن اتباع طروحات يشهد الوجدان بأنها مخالفة لروح الديانة وأهدافها السامية، كإطروحة المذهبية وترجيح الفرقة على الوحدة، وهي من أعظم الأمراض المزمنة التي تفشّت بين المسلمين، وأصبح من المتعذر علاجها؛ ما لم يتم التخلي عن المنهج المذكور وابداله بمنهج الفهم المجمل. فالعلاقة التي تربط بين المنهج الأول وبين الطائفية وما يترتب عليها من نزعة عدائية؛ هي علاقة تأثير مضطرد، فكلما زاد ايغال المنهج في التفصيل؛ كلما زاد تحقق الطائفية، بل وزاد التشاحن والصدام والاقتتال. وعلى خلاف ذلك ما ينشأ عن الالتزام بمسلك الفهم المجمل، فهو يعمل على احياء روح الديانة والحفاظ على بيانها. في حين لا تعبّر التفصيلات الظنية عن هذه الروح ولا تكشف عنها. وقد قال تعالى: ((ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات))[583]، وقال أيضاً: ((ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون))[584]، كما قال: ((ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء))[585]. حتى ان عدداً من القدماء اعترف بما آل إليه أمر العلماء من التفرق حسب اختلاف آرائهم وتأويلاتهم ومحاولة كل منهم نصرة مذهبه تقليداً والرد على المخالفين، وبذلك ينطبق عليهم المعنى المستوحى من مثل هذه الآيات الكريمة، ومن ذلك ما قاله الفخر الرازي: ‹‹واقول إنك إذا أنصفت علمت ان أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة››. كما سبق للغزالي ان أشار إلى مثل هذا المعنى من سوء حال العلماء في الاختلاف والتفرق[586].

وكدلالة على ما سبق، التأثير الذي سببه منهج الفهم المفصل في الخلاف المتفاقم حول القضايا العقائدية، وعلى رأسها مسألة التوحيد. فرغم ان النصوص حولها كثيرة؛ الا أنها بادية الإجمال، وهذا ما جعل العلماء لا يكتفون بالفهم المجمل للمسألة، بل سعوا وأجهدوا

---

[581] تحرير المرأة، مصدر سابق، ص404.
[582] هنري بوانكاري: قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الاولى، 1982م، ص19.
[583] آل عمران/ 105.
[584] الروم/ 32.
[585] الانعام/ 159.
[586] المنار، ج4، ص49-50.

أنفسهم في البحث عن التفاصيل والتقاط ما أمكن لدعم طروحاتهم حول الكيفية التي عليها هذه المسألة. وبالتالي فاننا نجد التوحيد لدى المعتزلة هو غير التوحيد عند الأشاعرة، وعند هؤلاء هو غيره عند الفلاسفة وكذا الصوفية، بل حتى عند السلفية نجده مورداً للاختلاف والتباين، رغم ان جميع هذه الفرق تتفق على المعنى العام من التوحيد وهو عدم وجود شريك لله تعالى، وأنه لم ينشأ من كائن آخر غيره ولا له ولد يخلفه. فتلك هي الصفات السلبية التي يتفق عليها الجميع، أما الصفات الايجابية فهي مجملة بالمرة؛ كعلمه وقدرته وذاته وحياته. ولا شك ان كل تفصيل لهذه الصفات يفضي إلى الخلاف وتعدد الرؤى، وغالباً ما يدعو إلى التنازع والتضليل والتكفير.

مع هذا فالملاحظ في قضية التوحيد أنها قضية غيبية لا يمكن معالجة تفاصيلها من خلال الواقع، الأمر الذي يختلف عن القضايا المرتبطة بالواقع المباشر كتلك المتعلقة بالمسائل الفقهية.

الفهم المجمل والسلوك السلفي

أول ما يلاحظ بهذا الصدد هو أن القرآن الكريم بشهادة السلف اكتفى بما نزّله من مجملات، وأنه بخصوص الأحكام نهى عن التنطع والالحاح في السؤال. فعدد آيات الأحكام في الكتاب قليلة جداً قياساً بغيرها من الآيات، والبعض يرى أنها لا تتجاوز المائة أو المائة والخمسين[587]، أو الثلاث مائة آية. الأمر الذي يتنافى مع الممارسة التي لجأ إليها الفقهاء في تكثير صور التكليف والأحكام عبر البحث اللغوي. وقد ورد ان بعض الأعراب كان يأتي النبي فيعلمه أمور دينه في مجلس واحد فقط. مما يكشف عن ان مدار الأحكام التكليفية المنصوصة هي في غاية الضيق، وان ما ألفه الفقهاء من التدقيقات والتنطعات ليس مطلباً دينياً. والكثير من الروايات تفيد هذا المعنى، ومن ذلك الباب الذي عنونه البخاري في صحيحه (ما يكره من كثرة السؤال)، وجاء فيه ما روي عن النبي (ص): ‹‹إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحُرّم من أجل مسألته››[588]. كما روي عنه (ص) قوله: ‹‹ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها››[589]. وعن ابن عباس قوله: ‹‹ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه››. وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو، وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة فقال العفو، بمعنى لا تؤخذ منهم زكاة[590]. وجاء في الصحيحين حديث: ‹‹ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فانما أهلك الذين قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم››[591].

فهذا ما يتسق مع ما كان عليه الصحابة، فقد عُرفوا بأنهم لم يكثروا من الأسئلة على النبي، وقد عدّ ابن عباس هذه الأسئلة وقال أنها ثلاث عشرة مسألة فقط[592].

---

[587] أم القرى، ص336. والكواكبي: طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص508.

[588] صحيح البخاري، حديث 6859. وفتح الباري، ج13، ص226-227. وتهذيب الفروق، ج1، ص180.

[589] جامع البيان، ج7، ص85. وتهذيب الفروق، ج1، ص179-180.

[590] تهذيب الفروق، ج1، ص180.

[591] صحيح البخاري، حديث 6858. وصحيح مسلم، حديث 1337. والمنار، ج5، ص218.

[592] اعلام الموقعين، ج1، ص71. وجامع أحكام القرآن، ج6، ص333. وتهذيب الفروق، ج1، ص180. وانظر أيضاً: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الأول.

وبذلك يتضح ان الخطاب الديني يحبذ الاكتفاء بالمجمل ويكره الخوض في التفاصيل؛ سواء بكثرة السؤال أو بتشقيق النصوص. وعوضاً عن ذلك فإنه يدفع إلى العمل بمقاصد الشرع ومراعاة الواقع. فالإجتهاد ليس في النص بقدر ما هو في الواقع ذاته. وقد كان الصحابة يدركون مطالب الخطاب على اجمالها لعلمهم بأسباب النزول، وكانوا يعملون على ضوء هذه الأسباب محتفظين بفهمهم المجمل وانهم لم يواجهوا - في الغالب - حوادث ملتبسة تبتعد عن دائرة ضوء البيان التي دارت عليها معاملاتهم، طبقاً لما بيناه من وجود الفارق بين قطبي الخط ووسطه.

لكن الفقهاء الذين أتوا بعدهم لم يسلكوا ذات السلوك فإلتزموا بمنهج الفهم المفصل، بل وأوقعوا أنفسهم بمناقضة ظاهرة، وهي أنهم اعتبروا الصحابة أفهم الناس بالشريعة، رغم أنهم لم يتبعوا المسلك الذي نهجوه في الإقلال من الرواية وإلغاء التفاصيل وعدم السؤال عما لم يرد فيه نص، وبالتالي فقد ناقضوا مسلكهم في الفهم والتفكير، إذ اتبعوا النهج المفصل قبال السلوك المجمل، وهو سلوك جامع لأمري الوضوح والاجمال بخلاف ما طرقه الفقهاء من مفصلات لم تخطر في بال الأوائل ولا كان من المتوقع ان ينسبوها إلى شرع الله. نعم ان للصحابة آراءاً في التعامل مع القضايا الجديدة التي واجهتهم، وكانوا يقبلون عليها لا من موقع النص عندما يجدونه رهيناً بمقاصده الخاصة، بل كانوا يعولون في ذلك على علاقة الأخيرة بالواقع. فهو إجتهاد من النوع العقلاني المدعم بالمقاصد، وليس إجتهاداً بالمعنى المتعارف عليه عند الفقهاء من النظر في النصوص والتدقيق في نواحيها اللغوية وما يترتب عليها من تفريع وتفصيل، ومن ثم بناء الظنون على الظنون، والقياس على القياس. وكدلالة على هذا الأمر ما سلكه الخليفة عمر بن الخطاب في الكثير من القضايا المستحدثة وعلى رأسها موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم الوارد ذكره في القرآن الكريم.

فهذا هو المعنى الحقيقي للفقه. لذلك اعتبر رشيد رضا ان المراد بلفظ (الفقه) كما ورد في نصوص الشريعة ومنها النصوص النبوية؛ هو معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، وليس علم أحكام الفروع المعروف. فالمعنى الأخير مستحدث مثلما بيّن ذلك الغزالي والحكيم الترمذي والشاطبي وغيرهم. وعليه كان رؤوس المسلمين في عصر النبي والخلافة الراشدة من أهل هذا الفقه المقاصدي في الغالب[593].

على أن هناك تفاوتاً في الارتباط بمسلك الفهم المفصل وكيفيته لدى الإتجاهات المعرفية. فهناك الإتجاه الذي يرى كل شيء محدداً بالنص جملة وتفصيلاً، ويمنع العناصر الأخرى من الدور الفاعل لتحديد الفهم. فمثلاً رأى ابن حزم بأن الله تعالى قد أحكم شريعته وأبان كل شيء مما يحتاجه البشر ودلّ عليه بالبيان والظاهر، وأنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نصّ عليه بالتفصيل، فلا حاجة بأحد إلى القياس وغيره من موارد الإجتهاد، خصوصاً وقد أمر الله تعالى بالرد إليه وإلى رسوله عند الاختلاف والتنازع. وبالتالي فإن دين الله - عند ابن حزم - كامل ليس بناقص، وأنه لا يبدل ولا ينقص ولا يحتاج إلى ما يزيد عليه تفصيلاً، وهو يتحدد بكتاب الله وما بيّنه النبي الأكرم، وبلّغه إلينا أُولي الأمر منّا، وعدا ذلك ليس من الدين بشيء[594]. ومثله ما صرح به الفيض الكاشاني من الإخباريين في الساحة

---

[593] المنار، ج5، ص196.

[594] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص2-3، وج1، ص10. والمحلى، ج1، ص52.

الشيعية، إذ اعتبر ان الكتاب والعترة كافيان لتعليم الأمة معالم دينها ولا حاجة لأحد في ان يجتهد برأيه في الأحكام، أو يعمل بالقياس والإستحسان، وان يضع أصولاً فقهية وطرق استنباطات ظنية[595].

وفي قبال الإتجاه السابق استند أغلب العلماء إلى القياس وسائر موارد الإجتهاد ليتجاوزوا بها إشكالية الفهم المجمل، معتبرين التفصيل في تغطية القضايا لا يتم بمجرد النص وحده، لهذا أضافوا عدداً من مبادئ الإجتهاد إدراكاً منهم بأن النصوص مهما كانت فانها تظل محدودة لا تغطي مباشرة كل قضايا الواقع، وبعضهم اعترف بتناهي النصوص ومحدوديتها في قبال الوقائع غير المتناهية. مع ما يلاحظ من ان بعض الفقهاء جانب الصواب فأخذ يجعل من أحكام العبادات والحلال والحرام محلاً للقياس. وبذلك زاد الفقهاء من المسائل حتى ‹‹جعلوها تكاليفاً لا تحتمل››[596]. وأمعن المتأخرون في التفصيل، سواء اعتمدوا على النص مباشرة أو غير مباشرة، وكانوا أشد ايغالاً من أسلافهم في تبني مسلك الفهم المفصل، إذ جعلوا من عبارات شيوخهم وأئمتهم نصوصاً يستنبطون منها الأحكام مثلما يستنبطون ذلك من نصوص الشرع، فأخذوا يقيمون القياس على القياس، والإجتهاد على الإجتهاد، حتى صارت الأحكام المنسوبة للشرع تتضاعف مع الزمن باطراد[597].

مع هذا أدرك أغلب العلماء في الساحتين السنية والشيعية إنسداد العلم، أي العجز عن الوصول إلى القطع في التفاصيل الدينية. وبعضهم اعترف حتى بإنسداد الطريق لهذا العلم، لغياب القرائن الدالة على الإطمئنان بمؤدى الأخبار المنقولة؛ من أمثال الوحيد البهبهاني والمحقق القمي وصاحب الرياض وغيرهم[598]. وهو أمر يتسق مع منطق الفهم المجمل. لكنهم رغم ذلك ظلوا محافظين على مسلكهم التقليدي من الفهم المفصل، وكان يمكن لهذا الإعتراف أن يفضي إلى تغيير حاسم وجذري في اسلوب الفهم والتفكير، بعيداً عن المناهج البيانية المتعارف عليها، وذلك بإدخال عناصر جديدة لها دورها الفاعل في تحديد النتائج المعرفية المرتقبة، مثل مبادئ الفهم الديني المشار إليها سلفاً.

وعموماً نشير إلى أن الشريعة أُنزلت انزالاً مجملاً، وأن الصحابة فهموها طبقاً لهذا الإجمال، وتعاملوا معها من موقع القطع والمقاصد. فالطريقة المثلى هي ما كان عليه المسلمون زمن النبي الاكرم (ص) والخلفاء الراشدين، فإذا عرضت عليهم حادثة ولم يجدوا لها شيئاً في كتاب الله وسنة رسوله؛ جمعوا لها وجهاء القوم فاستشاروهم[599]. وهناك حوادث عديدة تدل على هذا العمل، من ذلك ما صوّره مالك بقوله: أدركت أهل هذا البلد وما عندهم علم غير الكتاب والسنة، فإذا نزلت نازلة جمع الأمير لها من حضر من العلماء فما اتفقوا عليه أنفذه، وأنتم تكثرون المسائل وقد كرهها رسول الله[600].

وبعبارة أخرى، إن عمل الصحابة قائم على بيان النص إن أمكن، وإلا لجأوا للإجتهاد المبني على الواقع والمقاصد بجمع وجهاء الرأي البارزين. أما اليوم فلا شك أننا نواجه

---

595 الفيض الكاشاني: تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث ـ مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الاولى، 1407هـ، ص22-23.

596 المنار، ج5، ص219.

597 لاحظ بهذا الصدد: المنار، ج6، ص166.

598 محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، ص93-94.

599 لاحظ بهذا الصدد: الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر. كذلك: المنار، ج5، ص195-196.

600 الجامع للقرطبي، ج6، ص332.

اجمالاً يتضاعف مضاعفات عديدة قياساً بما كان عليه الأمر في عصر الرسالة والنص، لغياب وضياع الكثير من القرائن الدالة على واقع الحال آنذاك.

مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل

يمكن تشخيص الفروق بين الفهمين المجمل والمفصل بحسب النقاط التالية:

1 - إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالمقاصد. فالفهم المجمل يتسق معها من غير معارضة، في حين يعمق الفهم المفصل حالة الإنفصال والتعارض معها. وهذه النقطة هي من أهم الإشكالات التي تواجه الفهم الأخير، فهو لا يدع مجالاً للأخذ بالمقاصد؛ طالما ان الأخذ بأحدهما يفضي إلى التعارض مع الآخر. وهو ما يفسر كيف أن موقف المنظرين للمقاصد هو موقف يمتاز بالتبرير لا التشريع. فهم لا يتجاوزون اضفاء الدلالة المقصدية على المفصلات. ومع ان هذا الاضفاء يعد خطوة صحيحة؛ لكن الوقوف عندها يوقع في التناقض. فالمفصلات إما ان تكون دالة على المقاصد، وبالتالي تكون الأخيرة حاكمة على الأولى بإعتبارها الغاية المطلوبة، مما يبرر التشريع بحسبها، أو أنها غير دالة على ذلك، وهو ما يبرر ثبات العمل بالمفصلات.

فالذين نظّروا للمقاصد اعترفوا بما للمفصلات البيانية من مقاصد؛ لكنهم حصروا العمل بالأُولى وأخفوا دلالة ما تعنيه الثانية من غلبة وحاكمية على الأولى بما فيها تلك التي تتصف بالمعارضة معها. فالعمل الثابت بالمفصل لا يتسق ومقالة المقاصد مادامت تغايرات الواقع لا تنتهي بحد معين. في حين ليس الأمر كذلك عند التعويل على الفهم المجمل؛ طالما أنه يمتلك أكثر من طرف، الأمر الذي يقبل التوجيه بحسب ما تفرضه نظرية المقاصد دون تعارض. وبالتالي كان بمقدور الفهم المجمل ان يجنبنا الكثير من موارد الخلاف والمعارضة، وذلك من حيث الإجتهاد في الواقع وعلاقته بسائر مبادئ الفهم الديني السالفة الذكر، إلى الدرجة التي تصبح التخصيصات والتقييدات والناسخ والمنسوخ كلها ساحة مفتوحة بانفتاح الواقع حضوراً واستشرافاً.

هكذا يقضي العمل بالفهم المجمل على حالة التعارض التي تحصل بين النص من جهة، وبين الواقع والمقاصد والعقل من جهة ثانية. فحين يصادفنا تعارض من هذا النوع نعلم أو نتوقع ان هناك التباساً وتشابهاً قد حصل حول فهمنا للنص، مما يقتضي حلّه عبر الواقع أو الوجدان. فمثلاً لو ان حكم النص أسفر عن بعض الأضرار المحسوبة دون توقع ما يقابلها من استشراف للمصالح العقلائية؛ فإن ذلك يجعلنا نعتبر اللبس ليس في ذات الواقع أو الضرر الملحق؛ بقدر ما هو لبس في فهم النص، مما يستدعي علاجه بصيغة أخرى مفصلة تبعاً لما تمدنا به الخبرة الموضوعية للواقع وهدي المقاصد. ولو لم نفعل ذلك لأوقعنا النص في تناقض مع مقاصد التشريع والواقع وما ينطوي عليه من مصالح عامة. وبالتالي فإنه لا يمكن قطع الصلة بين النص من جهة، والعناصر الأخرى الفاعلة من جهة ثانية. أو ان قطع الصلة بينهما ليس له مبرر، فالحقيقة لا يمكنها ان تضاد حقيقة أخرى للموضوع الواحد، وأن ما يتصور بأنه نوع من التضاد والمنافاة بين النص من جهة، والعقل والواقع من جهة ثانية، إنما هو تضاد ظاهري يوحي بوجود التشابه في النص حتى لو كان واضحاً وصريحاً، إذ كما عرفنا أنه لا يمكن تجريد العالم اللغوي عن التشابه والاجمال مهما حاولنا تفصيله أكثر فأكثر.

2 ـ إن الفهمين السابقين يفترقان تبعاً لطريقة معالجة قضايا الواقع. فالمسلك المجمل يولي الواقع أهمية كبرى للمعالجة والتأثير والتفصيل، فهو عنده محل بحث وفحص ومراجعة من غير انقطاع، خلافاً لما يعمل به الفهم المفصل الذي يحد من تأثير الواقع ولا يوليه الكثير من الاعتبار.

كما إنهما يفترقان من حيث المنزلة المعرفية التي يحتلها النص عندهما. فالنص لدى المسلك المجمل له صفة توجيه الفكر، ولدى المسلك المفصل له صفة تكوين الفكر. أي ان الأول يتعامل مع النص بوصفه موجهاً أكثر منه مكوناً، على خلاف الآخر الذي يتعامل معه بوصفه مكوناً أكثر منه موجهاً. ولا شك ان الخلاف بين الحالين ينعكس على الموقف من الواقع. فالذي يولي النص صفة التكوين لا يجعل للواقع مكاناً. والذي يمنحه صفة التوجيه يحتاج إلى كتلة معرفية تكوينية تمارس عليها سمة التوجيه، وهو لا يجدها غنية إلا في الواقع. مع لحاظ الأمر النسبي بين التوجيه والتكوين، إذ التوجيه لا يخلو من تكوين مهما بدا ضعيفاً، كما إن التكوين هو الآخر لا يخلو بدوره من توجيه وإن قلّ[601].

كما إنهما يفترقان بحسب التخفيف من حالات الخلاف المعرفي والعلمي. فالخلاف المعرفي بحسب الفهم المفصل يكاد يكون كما هو من غير تناقص، بل غالباً ما يزداد كلما كثر الرجوع إلى التدقيقات اللغوية وإحتمالاتها، وليس الأمر كذلك مع الفهم المجمل، إذ الرجوع إلى الواقع وإن كان لا يقضي على الخلاف عادة، الا أنه يمكن تخفيفه وربما ازالته عبر امتداد الزمن.

ويؤيد هذا المعنى ما ذكره الطوفي من شواهد عديدة لما حصل من عداء وتنافر بين المذاهب الفقهية تبعاً للنهج الذي اتبعوه، ورأى ان الحل قائم على المصالح الواقعية كالذي سبقت الإشارة إليه من قبل.

3 ـ إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب اضفاء القداسة على نتائجهما الإجتهادية. فالنتاج عند الفهم المجمل يجعل القداسة تلوح المجملات المستلهمة من النصوص ولا يولي للمفصلات الظنية مثل هذا الاعتبار. وهو خلاف ما يقوم به الفهم المفصل من جعل القداسة مبسوطة على المجملات المعلومة والمفصلات الظنية بلا فارق جذري بين المجموعتين.

كذلك فبقدر ما يضيّق الفهم المجمل حدود دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة؛ بقدر ما ينفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، إذ بقدر ما ينفتح على النص ويستلهم منه القداسة حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما يبتعد عن الواقع واعتباراته. فالإجتهاد لدى الفهم المفصل هو إجتهاد في النص. بينما الإجتهاد في الفهم المجمل هو إجتهاد في الواقع المفتوح. وان النتائج التي تسفر عن الإجتهاد في الفهم المفصل ليست مجرد نتائج معرفية فحسب، بل تلتبس مع ما يضفى عليها من ثوب مقدس، رغم أنها لا تتعدى دائرة الظن والإحتمال في الغالب، الأمر الذي يسهل توظيفها، كما ويصعب معارضتها من الناحية الايديولوجية، وواقعنا اليوم زاخر بهذا المعنى المعبِّر. في حين إن ما يترتب على الإجتهاد لدى الفهم المجمل يخلو من مثل هذا الثوب؛ لكونه يعتمد على الواقع لا النص، وبالتالي فهو أكثر تواضعاً من الإجتهاد القائم على الفهم المفصل.

هكذا فبفعل الفهم المجمل يمكن القضاء على الكهنوت المبتدع عبر منهج الفهم المفصل، والذي ينسب كل ما هو إجتهادي إلى أحكام الشريعة الإلهية، ومن ثم تلبيسه ثوب المقدس.

---

[601] للتفصيل انظر: القطيعة بين المثقف والفقيه.

وبطبيعة الحال قد تتفاوت قداسة هذا المقدس وكذا طبيعة الكهنوت القائم عليه. في حين يتقارب الناس في فهمهم للقضايا الدينية وفقاً للنهج المجمل، شبيه بما كان عليه الأمر زمن الرسالة. فرغم اختلاف المدارك العقلية للصحابة إلا ان ذلك لم يشكّل عائقاً في ارتباطهم المباشر بالدين بعيداً عن الوساطة الكهنوتية، ويعود السبب في ذلك إلى سماحة الدين وسهولته. وقد كان الإجتهاد نافذاً بخصوص الواقع دون النص. ومعلوم ان التفكير في الواقع لا يبعث على خلق القداسة وما يترتب عليها من الوساطة الكهنوتية التي تتوسط بين الناس والدين.

ولا شك ان ما ذكرناه حول الفهم المجمل يقرّب بين الاتجاهات التي تتنافس في طروحاتها حول طبيعة النظام السياسي، فاذا كان أصحاب التيارات الإسلامية لا يملكون برنامجاً متكاملاً للفعل والتنفيذ، وكانوا مختلفين في برامجهم السياسية، فذلك سيدعو إلى التسامح من جانب، كما إنه يدعو إلى تفعيل فهم الواقع أكثر فأكثر، لغرض فك اشكاليات مجملات النص، وجعل الإجتهاد دائراً حول ميادين الواقع المختلفة، مع أخذ اعتبار التظلل بالموجهات الكلية للنص وعلى رأسها المقاصد.

4 ـ إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالأمة المسلمة. فالمسلك المجمل هو مسلك توحيدي خلافاً للمسلك المفصل الذي يعمل على التفريق والتنازع لإرتباطه بالمقدس حتى على مستوى الظنون المنبعثة عن المفصلات. الأمر الذي تتعارض فيه المقدسات الظنية، فيتولد الخلاف والصراع للإرتباط بهذه المدعيات[602].

كما إنهما يفترقان من حيث التخفيف والتشديد وحدود التزامات الأفراد في قضايا الأحكام والعبادات. فالمسلك المجمل يميل إلى التخفيف والتقليل، خلافاً للمسلك المفصل الذي يتجه صوب التشديد والتوسيع. وقد اعتبر بعض المفكرين ان توسيع الفقهاء لدائرة الأحكام أدى إلى تضييق الدين على المسلمين تضييقاً أوقع الأمة في ارتباك عظيم، بحيث جعل المسلم لا يكاد يستطيع أن يعدّ نفسه مسلماً ناجياً لتعذر تطبيق جميع عباداته ومعاملاته تبعاً لطلبات الفقهاء المتشددين الآخذين بالعزائم[603].

وعلى هذه الشاكلة أدان بعض آخر الفقهاء وأخذ يتهمهم بتضييع الدين لما شددوا الخناق فيه على المكلف بكثرة توسيعهم لقضايا الأحكام ومطالبتهم الالتزام بها، كما هو الحال مع تعليم أحكام الطهارة وغيرها من العبادات التي وضعوا لها المجلدات الكبيرة، فألحقت الضرر بالناس دون فائدة[604].

***

---

602 يقول الكواكبي في هذا الصدد: ‹‹وا أسفاه على هذا الدين الحر الحكيم السهل السمح.. اتخذوه ـ أي الفقهاء ـ وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الامة شيعاً.. فضيعوا مزاياه وحيروا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش.. حتى جعلوه ديناً حرجاً يتوهم الناس فيه ان كل ما دوّنه المتفننون بين دفتي كتاب ينسب لاسم إسلامي هو من الدين، وبمقتضى ذلك ان لا يقوى على القيام بواجباته وآدابه ومزيداته الا من لا علاقة له بالحياة الدنيا، بل واصبحت حياة الإنسان الطويل العمر، العاطل عن كل عمل، لا تفي بتعلم ما هي الإسلامية عجزاً عن تمييز الصحيح من الباطل من تلك الآراء المتشعبة التي أطال أهلها فيها الجدال والمناظرة، وما افترقوا الا وكل منهم في موقفه الأول يظهر أنه الزم خصمه الحجة واسكته بالبرهان، والحقيقة إن كلاً منهم قد سكت تعباً وكلالاً من المشاغبة›› (طبائع الاستبداد، ص451).

603 الكواكبي: أم القرى، مصدر سابق، ص344.

604 الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ج3، ص196.

هكذا إن القول بالفهم المجمل يجعلنا نعيد صياغة الإجتهاد إن كان يُعد - في الأساس - إجتهاداً في النص أو الواقع؟

فإذا ما اتفقنا على أن المجمل بيّن؛ فإن المشكلة تظل دائرة حول المفصل الذي هو محل التشابه والإحتمال، وبالتالي فعلاج هذا المفصل إما ان يتم عبر النظر في النص ذاته كما هو مسلك الفقهاء، أو عبر النظر في الواقع وهدي المقاصد.

ولإبراز مظاهر الاختلاف بين المسلكين حول طبيعة المفصل؛ نشير إلى الملاحظات التالية:

1- إن المفصل الواقعي أوسع قدرة في التعامل مع قضايا الواقع وحقائقه المتغيرة، مع احتفاظه بالمكانة التي عليها النص ومجملاته المبينة، خلافاً للمفصل النصي الذي لا يمتلك قدرة واسعة على التعامل مع قضايا الواقع باتساق، لكثرة اصطدامه بالواقع، وتراجعه بعد كل صِدام.

2- إن البحث وفقاً للمفصل الواقعي يتخذ صورة التزاوج بين المجمل النصي والمفصل الواقعي، إذ يقوم هذا الأخير بفتح المجملات المغلقة في النص، خلافاً لما تقوم به إطروحة المفصل النصي من البحث في نفس سياق النص اجمالاً وتفصيلاً.

3- إن المفصل النصي هو مفصل متشابه ترد فيه الإحتمالات التي لا ترقى إلى القطع أو الإطمئنان. في حين ليس بممتنع على المفصل الواقعي بلوغ درجة القطع أو الإطمئنان.

4- طبقاً للمفصل الواقعي فإن ما يتم التوصل إليه من نتائج؛ لا يصح أن نعزوه إلى الشرع وحكم الله تعالى، لا ظاهراً ولا واقعاً، إلا عندما يكون الأمر قطعياً بحسب الوجدان العقلي دون أدنى ريب. وهو يؤمن بالسلوك الذي كان عليه العديد من السلف الأوائل الذين لا يحرمون ولا يحللون الا بنص صريح، بل يقولون نكره ونستحسن.

وهنا لا بد من تقسيم القضايا القطعية العائدة إلى الدين إلى قسمين، فهي إما أن تكون عائدة إليه بالعنوان الأولي، وتمتاز بأنها مستنبطة من النص الديني على نحو القطع والوضوح التام دون أدنى شك، كالتوحيد والبرّ والتقوى والصلاة والصوم والزكاة وغيرها من القضايا المجملة الواضحة كما يشهد عليها النص القرآني.. أو أنها تعود إليه بالعنوان الثانوي، وتمتاز بأن قطعيتها المباشرة تأتي عبر طريق آخر غير النص، كتلك التي يقطع بها العقل طبقاً لبعض الدلالات من الإدراكات العقلية الخاصة، كالحسن والقبح، وكذا المقاصد والموجهات الدينية العامة.

5- إذا كانت المساند التراثية تؤكد لنا بأن فهم النص لا يسعه بحال ان يغطي مجالات الواقع المفتوح، فلا غنى في القبال عن ممارسة الإجتهاد في الواقع مع هدي المقاصد. ويؤيد ذلك ما يروى عن النبي (ص) في هذا المجال كما عرفنا من قبل. بل إن إجتهاد النبي (ص) في القضايا الدنيوية شاهد آخر على كون المطلوب هو النظر في الواقع دون عزو ذلك إلى الله تعالى والشرع.

6- غالباً ما يكون المفصل الواقعي أقوى ترجيحاً من المفصل النصي إن لم يفضِ إلى القطع. فبالخبرة والتجربة ومرور الزمن يكون أكثر قابلية على الإقتراب من الحقيقة، خلافاً لما عليه المفصل النصي، لإعتبارين مهمين كما يلي:

أولاً: إن العملية المعرفية في حالة ظنون المفصل الواقعي تمر بطرق قريبة وقصيرة للكشف عن الحقيقة، إذ يسهل عليها مراجعة قضايا البحث طبقاً لما تعتمده من مولدات قائمة على خبرة الواقع وهدي الموجهات العامة للنص. في حين تتأسس العملية المعرفية في حالة

الظنون النصية البيانية على سلسلة طويلة ومعقدة من الطرق الاستدلالية؛ بما تتضمن من مدارات إحتمالية متشعبة، الأمر الذي يجعلها أقلّ قوة وجاذبية مقارنة بما تتصف به الظنون الخبروية للواقع.

فمثلاً حينما يتأسس الحكم الظني طبقاً للعملية البيانية؛ فإن على الفقيه ان يراعي جملة أمور لتفضي قضيته إلى المطلوب. فحيث ان مادته الرئيسة مستمدة من نصوص الحديث؛ وجب عليه ان يبحث في الشروط الخارجية لصحة النص قبل النظر في شروطه الداخلية؛ فيقوم بفحص السند للتعرف على سلسلة رجال الرواية، وهو في هذه المرحلة يسعى للحصول على نوع من الظن في وثاقة الجميع، مع الأخذ بعين الاعتبار ان السلسلة الطويلة تضعف من القيمة الإحتمالية لوثاقة الجميع، كذلك فإن التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند هو الآخر يعمل على اضعاف هذه القيمة. وكل ذلك يواجهه الفقيه، إذ يلاقي أمامه سلسلة ليست قصيرة من الرواة، وهو من حيث التوثيق يعتمد على آخرين تناولوا تراجم الرجال بالإجمال المخل، لا سيما وأنه لم تكن بين الطرفين معاصرة واحتكاك مباشر. فالتوثيق غالباً ما يكون توثيقاً للغائب دون الحاضر. ناهيك عن أنه كلما طالت سلسلة الناقلين؛ كلما قوي إحتمال تغير المنقول من الرواية بالزيادة أو النقصان. كما إن أغلب المنقول منقول بالمعنى وليس باللفظ، وهو عادة ما يكون مقطوع الصلة عن ملابسات الخبر، مما يبعث على إحتمال كون المراد؛ له خصوصية ظرفية غير قابلة للتعميم والاطلاق. فضلاً عن ان للفظ أحياناً وجوهاً من الإحتمالات، مع وجود ما يعارضه من نصوص أخرى هي بدورها تخضع إلى نفس ما مرّ علينا من تعقيدات إحتمالية. فكل ذلك لا يدع مجالاً لاحراز الثقة بالظن البياني عادة[605].

فهناك تردد في سلامة نقل الخبر كما هو، وتردد آخر في مضمونه ومعناه، وكذا في علاقته بغيره من النصوص؛ إن كانت علاقة نسخ أو تخصيص وتقييد أو غير ذلك من مشاكل متراكبة عديدة تتجمع على محور إضعاف القيمة المعرفية. إذ يصبح الظن الناتج في الحصيلة النهائية عبارة عن ضرب مجموعة كبيرة من الظنون والإحتمالات الواردة، كالتي صورناها قبل قليل، مع أنه كلما ازداد عدد أطراف الضرب في المحتملات كلما زاد ضعف النتيجة. ولا شك ان هذه الحصيلة لا تحدث - عادة - لدى الظنون الخبروية العقلائية، باعتبارها لا تمر بذلك الكم من التفريعات الإحتمالية التي يتوقف بعضها على البعض الآخر، فكثيراً ما يجري التعامل مع قضايا الواقع ضمن دلالات وبينات قابلة لمنح المزيد من الوضوح؛ طالما أنه يمكن النظر في هذه الدلالات والبينات بالتفصيل وبشكل مباشر أو شبه مباشر.

ثانياً: إن ظنون المفصل الواقعي تتقبل المراجعة والفحص والتحقيق بدرجة أقوى كثيراً مما عليه ظنون المفصل النصي. إذ من السهل معاودة الواقع ومراجعته عندما يمر بسلسلة من التغيرات والتغايرات. فكل تنويع جديد يعبر عن بيّنة ودلالة اضافية يمكن توظيفها في سلك الممارسة المعرفية، وبالتالي فإن لها أثراً على الحصيلة النهائية من العملية المعرفية. وهو أمر يختلف كلياً عما هو الحال بالنسبة للنظر في النص؛ لاتصافه بالمحدودية والثبات وعدم التغيير، وبالتالي فإن الخبرة المستمدة منه هي خبرة محدودة وثابتة، وان الدلالات

---

[605] انظر بهذا الصدد ما يقوله المفكر محمد باقرالصدر في: اقتصادنا، مصدر سابق، ص417-418. كما انظر التفاصيل في: مشكلة الحديث.

المعطاة عنه هي دلالات لا تقبل الإضافة الجديدة باستثناء ما يمكن ان يستكشفه الباحث من جديد غير ملتفت إليه من قبل، وحتى في هذه الحالة فإن الغالب في الأمر يعود إلى فضل التأثر بحقائق الواقع في الكشف عن مضامين النص، كالذي يلاحظ في الاشارات المتعلقة بالعلوم الطبيعية والتي لم تُدرك في النص الا بعد ان شاعت الاكتشافات العلمية الحديثة في الغرب. الأمر الذي يعني بأن التوليد الخبروي، أو مراجعة الواقع، له دور في تصحيح الأفكار والرؤى؛ سواء المستمدة من الواقع ذاته، أو تلك المستنبطة من النص عبر الآليات البيانية. في حين ليس بوسع البيان الماهوي ان يقوم بمثل هذا الدور في المراجعة المعتمدة على النص.

وبعبارة أخرى، إن للواقع معلمين استكشافيين، في حين ليس للنص سوى معلم استكشافي واحد تتم فيه المراجعة والبحث. كما إن هناك مجالين يتم التأثير عليهما بحسب الاستكشاف الاول، في حين ليس للثاني سوى مجال واحد يمكن التأثير عليه. وتوضيح ذلك كالتالي:

لما كان النص ثابتاً ومحدوداً؛ فكل ما يرجى منه هو استكشاف الدلالات التي يتضمنها دون انتظار المزيد، حيث لا يوجد غيره. كذلك لما كانت دلالات النص المتعلقة بالكشف عن الواقع تتصف غالباً بالإشارات المجملة؛ لذا فإن أي مراجعة له لا تكشف عما هو جديد في الواقع عادة. وبالتالي فإن هناك معلماً استكشافياً واحداً لدى النص، كما إن المراجعة الاستكشافية البيانية لا يتعدى تأثيرها المعرفي - عادة - حدود النص ذاته. في حين إن للواقع معلمين استكشافيين، أحدهما يتعلق بالدلالات المعطاة للحوادث الناجزة أو الحاضرة أمامنا، والآخر ما يضاف إلى ذلك من دلالات استشرافية ضمن أفق الإنتظار الخاصة بالحوادث المستقبلية الجديدة، أو التاريخية التي لم يتم استكشافها بعد.

واذا ما قارنّا بين حروف النص وحوادث الواقع؛ سنلاحظ ان الأولى تتصف بالحصر والحضور الكامل، وبالتالي فانها قابلة للاستثمار المعرفي دفعة واحدة، كما إن مراجعتها لا تتعدى سوى النظر فيها دون انتظار إضافة حرفية جديدة. في حين إن حوادث الواقع ليست محصورة امامنا بكاملها، فبعضها أصبح في عداد المعدوم وما زلنا نجهله ونطلب معرفته بصورة غير مباشرة، والبعض الآخر ننتظر قدومه، وبالتالي فإن الاستثمار المعرفي - في هذه الحالة - هو استثمار مضاعف مقارنة بما يحصل في حالة النص، وان المراجعة في حوادث الواقع تجري تارة باعادة النظر فيما سبق دراسته من غير إضافة معتمدة، واخرى فيما نستكشفه من عوالم تاريخية ومستقبلية تجعل مراجعتنا مستمرة ومؤثرة في أكثر من مجال، فهي تعمل على تغيير رؤانا فيما تم رصده من الواقع، كما إن لها تأثيراً على تغيير افكارنا المستنبطة من النص، بل وتغيير طريقة تعاملنا المعرفي معه.

هكذا يتضح ان لظنون المفصل الواقعي وثوقاً وقابلية للمراجعة والفحص هي أعظم وأوسع من تلك العائدة إلى ظنون المفصل النصي.

الشبهات المثارة حول المجمل

هناك بعض الشبهات يمكن ايرادها ضد منطق الفهم المجمل وجعل التفصيل قائماً على اعتبارات العقل والواقع والمقاصد، ومنها ما يلي:

1- من هذه الشبهات يمكن ان يقال إن منطق الفهم المجمل يتنافى مع بذل الوسع والجهد في الإجتهاد، وهو الإجتهاد المرهون ببحث النص وشروطه الداخلية والخارجية.

والجواب هو ان هذه الشبهة لا ترد فيما نحن بصدده، إذ لا ينكر لزوم بذل الجهد الكافي في الإجتهاد من حيث هو عمل معرفي يراد منه التحقيق، لكن ليس بالضرورة ان ينصب هذا الجهد حول النص ما لم يورث لنا القطع أو الإطمئنان، بل يتحول جهد الإجتهاد بالبحث في قضايا الواقع وعلاقته بالمقاصد ووجدان العقل.

2- ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشاطبي من وجود النص الصريح بأن معظم أحكام الشرع هي مبينة غير متشابهة، وكما يقول تعالى في آية المحكمات: ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأُخرُ متشابهات))[606]، إذ - كما يذكر الشاطبي - ان أم الشيء هو معظمه وعامته، وأن قوله تعالى ((هنّ أم الكتاب)) دال على أنها معظمه.

لكن الغريب بأن الشاطبي يذكر - إضافة إلى ذلك المعنى - معاني أخرى يجعلها كأنها مرادفة للمعنى الأول مع وجود الفارق بينها، إذ يذكر ان العرب تقول: (ام الدماغ) بمعنى الجلدة الحاوية للدماغ الجامعة لأجزائه ونواحيه. كما إن معنى الأم هو الأصل، وكل ذلك مما يراه الشاطبي راجعاً إلى المعنى الأول[607]، مع ان معنى الأصل ليس كمعنى المعظم ولا ان أحدهما لازم أو متضمن للآخر، وكذا يقال الشيء نفسه بخصوص معنى الجامع للأجزاء أو الحاوي لها، فهو أيضاً ليس بمعنى معظم الأجزاء، فجلدة الدماغ الحاوية لأجزائه ليست هي أغلب هذه الأجزاء ولا كلها، وهي إن اعتبرناها من أجزاء الدماغ فلا شك أنها لا تمثل سوى الشيء القليل منه.

3- وهناك شبهة أخرى كثيراً ما يلجأ إليها العلماء والفقهاء في بيان صدق طريقتهم من الفهم المفصل للنص، وذلك بأخذ اعتبار ما تدل عليه آيات إكمال الدين وبيان الشريعة وان كل شيء يمكن ايجاده في الكتاب أو السنة. الأمر الذي يناهض ما ذهبنا إليه من الفهم المجمل، فكيف يمكن التوفيق بين الأمرين؟ ثم ماذا نعمل بالتفاصيل الواردة في العبادات؟ وبعبارة أخرى؛ لو كان المتشابه في الدين كثيراً لكان الإلتباس والإشكال كبيراً، وهو ينافي كون القرآن بياناً وهدى للناس مثلما جاء في عدد من الآيات، فمثلاً جاء في قوله تعالى: ((وانزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزّل اليهم))[608]. إذ يرد الإشكال بأنه لولا ما في القرآن من البيان لما تمت وظيفته من إفهام الناس، ولكان ملتبساً محيراً وليس بياناً وهدى.

وقد يجاب على ذلك من جانب المعارضة، بالقول بأن دلالات ما ذكر من النصوص أو الآيات لم يتفق على فهمها المفسرون خلفاً عن سلف، وان الاختلاف بينهم هو اختلاف كبير كالذي سبق عرضه، وبالتالي قد يقال إنها لهذا السبب ليست واضحة وصريحة، فالمتفق عليه واضح والمختلف فيه ليس بواضح، وذلك إذا ما أخذنا بالإعتبار أن مثار الاختلاف هو التشابه الذاتي دون الرجوع إلى إفتراضات أخرى خارجية كالاعتبارات الآيديولوجية وما إليها.

نعم، قد يجاب على ذلك مثلما فعل الشاطبي بالقول بأن مسائل الخلاف وإن كثرت فهي ليست من المتشابهات، الا ما هو نادر، وعنده ان الأمر يعود إلى نظر المجتهد وما له من مخارج ومناطات، لا سيما وأن المجتهد لا تجب اصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الإجتهاد بقدر وسعه، وبالتالي تختلف الأنظار بإختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة. ويدل على ذلك ان كل عالم يرى علمه للشريعة واضحاً بلا تشابه ولا التباس سوى القليل

---

[606] آل عمران/ 7.

[607] الموافقات، ج3، ص86.

[608] النحل/ 44.

والنادر. فما من مجتهد الا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه الأدلة والنصوص لتشابه الأمر على أكثر الناس[609].

ومن حيث المبدأ قد يكون الخلاف بين العلماء مصدره التشابه في النص كالذي ذكرناه، كما قد يكون مصدره عوامل خارجية أخرى. وليس هناك معيار صارم يمكن تحكيمه في ترجيح أي من الفرضين. لكن لا بد من الأخذ بعين الاعتبار دور الوجدان العقلي في التحكيم وإفتراض كونه ذا سلطة متعالية على حجج المختلفين واعتباراتهم الذاتية فيما يحسبونه من الواضحات. إذ قد يكون الأمر واضحاً لدى شخص متأثر بالاعتبارات النفسية، مع أنه ليس بواضح منطقياً. فكما يلاحظ - مثلاً - ان المقلدين هم أكثر الناس إحساساً باليقين والوضوح، مع أن هذا الإحساس غير متحقق لدى مراجع التقليد. وقد يحصل العكس، وهو ان يكون الأمر غير واضح لدى شخص، مع أنه جلي وواضح منطقياً، كالذي يلاحظ حول إدراك بعض القضايا المنطقية والرياضية.

على أن كثرة الخلاف في الرؤى حول قضية جزئية تعد علامة قوية بأنها متشابهة وليست بيّنة، سواء كانت بنظر المختلفين واضحة أو غير واضحة، كالذي يلاحظ في دوائر الخلاف الكبيرة بين العلماء.

مع هذا نقول من حيث الحل: إن الوضوح والبيان لا يتنافى مع اعتبارات المجمل، كما هو حال المجمل المبين على ما عرفنا سابقاً، حيث يتجلى في الكثير من النصوص، وبالتالي فليس ثمة تضاد بين المبين والمجمل، سواء كان المجمل من الصنف العارض أو الذاتي، رغم ان المتشابه حاضر هو الآخر مهما كان المبين بيناً. وهو موضع خلافنا مع مسلك الفهم المفصل. إذ نرى أن معالجته لا تصح من خلال التدقيق والإجتهاد في النصوص، بل يعامل طبقاً للرجوع إلى الحجج الثلاث المشار إليها سلفاً. فمثلاً جاء في قوله تعالى: ((قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين، هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين))[610]. فتعبير النص بأنه بيان للناس وهو بصدد الحديث عن تلك السنن إنما هو تعبير بالمجمل عن هذه السنن، وان الآية تحث على النظر في الواقع والكشف عن تفاصيله.

وعلى شاكلة ما سبق قد يقال: كيف نوفق بين مسلك الفهم المجمل وما جاء في قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً))[611]؟ فهل الرد المذكور هو شيء آخر غير النص، كتاباً أو سنة؟!

ويبدو ان الآية بصدد ما يحصل من تنازع حول المصاديق الواقعية تبعاً لسياقها، ولا علاقة لها بفهم النص، والا أفضى الأمر إلى الدور، إذ يصبح المعنى أنه متى حصل التنازع والاختلاف في فهم النص فلا بد من الرجوع في ذلك إلى النص أو الكتاب والسنة، وهو ما يوقعنا في الدور. أما في عصر الرسالة الزاخر بالوضوح فإن رد المتنازع فيه إلى الرسول يعتبر أمراً بيناً ومطلوباً. لكن بعد غياب قرائن الوضوح مما تلى ذلك العصر الذهبي أصبح الرد في حد ذاته موضع تنازع للإختلاف الحاصل في فهم النص، تبعاً للنهج المفصل.

---

609 الموافقات، ج3، ص94-95.

610 آل عمران/ 138-139.

611 النساء/ 59.

وبالتالي تصبح حالات الرد للقضايا المتنازع فيها سالبة بانتفاء الموضوع، على حد تعبير المنطقيين.

إذاً لا مفر من اعتبار الرد في الآية هو من المجمل المبيّن، وذلك لما يتضمنه من عناصر بيّنة واخرى متشابهة، فالعناصر البينة هي تلك التي تحقق مفاد الرد إلى الله والرسول، أما المتشابهة فوضعها يختلف ولا تعالج بذات النسق الذي تعالج فيه القضايا الأولى. مع الأخذ بعين الاعتبار ان أهم العناصر البينة التي ينبغي الرد إليها هي تلك التي تتصف بالموجهات الكلية العامة؛ كاعتبارات دفع الضرر والحرج والمقاصد وغيرها مما تنفع في حل التنازع المشار إليه في الآية الكريمة.

وكذا قد يقال الشيء نفسه فيما يخص قوله تعالى: ((واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم))[612].

والملاحظ أنه لا علاقة للآية بمفهوم الاستنباط المطبق على النص، إنما مناطها يتعلق بالأمور الحربية والسياسية كما هو واضح من سياقها، مثلما أشار إلى ذلك رشيد رضا ناقداً العلماء الذين فسروا الاستنباط باصطلاحهم المستحدث[613].

4- كما قد يقال بأن العمل بالفهم المجمل لا يبقي من الدين شيئاً. فالدين من غير تفصيل هو بحكم العدم. فما معنى مثلاً اننا مكلفون اجمالاً لكن دون ان نعلم ماهيات هذا التكليف ولا حدوده؟ وما معنى اننا مطالبون مثلاً بالجهاد أو الصوم أو الصلاة وغير ذلك؛ مع اننا لا نعرف على وجه التفصيل كيف يتم ذلك ولا حدوده؟ وقد سبق لبعض العلماء ان منع التكليف بالمجمل وحكم بعدم الاحتياط بالنسبة لنا كغائبين[614]، كما ذهب جماعة من العلماء أنه لا يمكن التعويل - في هذه الحالة - على البراءة الأصلية لأنها ترفع جميع الأحكام الدينية تقريباً[615].

هذه هي أعظم شبهة يمكن أن تثار حول الفهم المجمل. وواقع الأمر أن هناك شبهة معاكسة ترد على مبنى الفهم المفصل. ذلك أن طبيعة هذا الفهم تبعث على كثرة الخلاف، إذ تتعدد الآراء المختلفة للمسألة الواحدة لتصل أحياناً إلى ما يقارب العشرة. فلو كانت لدينا مسألة طُرح فيها مثل هذا العدد المتضارب من الآراء، وكل منها يدعي إصابته لمراد الشرع أو يظن بذلك؛ لكان يعني أن تسعة أعشار هذه الآراء – على الأقل - هي ليست من الشريعة بشيء، ولتبين لنا من الناحية المنطقية اننا نراهن على الإصابة بإحتمال قدره واحد من عشرة، وذلك على فرض أن أحدها يصيب الشرع.

وبالتالي فنحن أمام شبهتين متقابلتين، كلاهما يفتحان الباب أمام تعطيل الشريعة، إحداهما تعمل على تعطيلها بطريقة الاصطناع، أي أنها تصطنع شريعة وتتوهم صدقها، رغم ان إحتمال كذبها وارد وكبير، لكثرة الخلاف وذهاب القرائن الدالة على الصحة. أما الأخرى فانها تعمل على تعطيلها من خلال إبعاد هذه الإحتمالات والابقاء على المعنى المشترك العام الذي يتصف بالمبين الصحيح، أو على المعنى المخصوص طبقاً للمجمل العارض على ما عرفنا ذلك من قبل.

---

612 النساء/ 83.

613 المنار، ج5، ص299-301.

614 فرائد الأصول، ج2، ص451-452.

615 المصدر السابق، ج1، ص187 و207.

مهما يكن فقد أفاد بعض القدماء ما هو شبيه بهذه الشبهة؛ حين اعتقد أن عدم التعويل على خبر الآحاد يفضي إلى نفي الشريعة[616]، باعتبار أن الأخيرة مستمدة – غالباً – من هذا الخبر الناقص الذي لا يبعث - عادة - على الإطمئنان لكثرة التباسه بالتشابه والمحتملات. وهذه هي من أبرز مشاكل الفكر الإسلامي التي لم تجد لها حلاً بعد. وفعلاً ان العمل بالمجمل لا يتسق مع التمسك بهذا الخبر ما لم يقترن بقرائن أخرى اضافية وكافية للوثوق. فما لم يتحقق الوثوق والإطمئنان بهذا الخبر فإنه لا عبرة للعمل به ولا حجية لوجوب الالتزام بمؤداه. ولا أظن ان هذا مما ينبغي الخلاف عليه. لذا أقرّ بعض العلماء كالشيخ الأنصاري من أن الدلالات الخاصة بحجية خبر الواحد لا تدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والإطمئنان بمؤداه، بحيث يكون إحتمال مخالفته لواقع الحكم الإلهي بعيداً لا يعتني به العقلاء ولا يسبب لهم الحيرة والتردد. وأكثر من هذا إنه نفى أن يكون الاجماع والضرورة من الدين ثابتين في وجوب الرجوع إلى الأخبار التي لا تفيد القطع[617]. فكيف إذا ما كانت لا ترقى عند التحقيق إلى الوثوق والإطمئنان؟! بل على العكس فإن التعويل على الأخبار مع عدم الوثوق يبعث على اختلاق دين جديد مصطنع. وهذا في حد ذاته يؤكد عدم جواز ربط الدين بالظنون والترددات التي تطفح بها الروايات والأخبار[618].

كما عبّر العلماء قديماً عن كثرة الخلاف حول فتور الشريعة، فذكر الغزالي في (المنخول) بأن العلماء أجمعوا على جواز فتور الشريعة بالنسبة إلى من قبلنا خلافاً للكعبي، لأجل قوله بوجوب مراعاة الأصلح على الله. أما بالنسبة إلى شريعتنا فمنهم من منع الفتور فيها، لأنها خاتمة الشرائع، إذ لو فترت لبقيت إلى يوم القيامة. ورجح الغزالي بأنه من الناحية العقلية لا مانع من أن يصيب الفتور شريعتنا ما أصاب قبلها من الشرائع، لا سيما وقد ورد في الحديث: (يأتي عليكم زمان يختلف رجلان في فريضة فلا يجدان من يقسم بينهما). لكن من حيث وقوع الفتور فعلى رأيه أن فيه تفصيلاً يغلب على الظن، وهو إن قامت القيامة على قرب فلا تفتر الشريعة، خلافاً لما لو إمتدت إلى خمسمائة سنة مثلاً، لأن الدواعي متوفرة على نقلها في الحال فلا تضعف إلا على التدرج، وإن تطاول الزمن فالغالب فتورها، ومن ثم ارتفاع التكليف. ونقد الغزالي ما ادعاه أبو اسحاق من أنه إذا فترت الشريعة فسيكلف الناس بالرجوع إلى محاسن العقول، إذ اعتبر كلامه لا يليق بالمذهب المتبنى، وهو المذهب الأشعري القائل بالتحسين والتقبيح الشرعيين[619]. هذا ما نقله الغزالي (المتوفى سنة 505هـ). وقد مرّ على الشريعة فترة طويلة يفترض أن يلحق بها الفتور كسائر الشرائع، وهو ذات ما عبّر عنه جماعة من علماء الشيعة بإنسداد باب الدليل والطريق، وهو حاصل فعلاً عند التعويل على منهج الفهم المفصل وما يعتريه من كثرة الخلاف والتعارض في مسائله، بخلاف الحال فيما لو اعتمدنا على منهج الفهم المجمل.

لذا نقول بأن من الخطأ اعتبار الفهم المجمل يفضي إلى تعطيل الشريعة أو فتورها. إذ يعترف هذا المنهج بالأحكام المبينة وهو يرى ديمومة بقاء الشريعة بكلياتها ومقاصدها،

---

[616] عدة الأصول، ج1، ص355. أيضاً: فرائد الأصول، ج1، ص187.

[617] فرائد الأصول، ج1، ص174 و 173.

[618] انظر تفاصيل ذلك في: مشكلة الحديث.

[619] الغزالي: المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1400هـ، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص484-485. والبحر المحيط، مصدر سابق، فقرة 91.

خلافاً لمنهج الفهم المفصل الذي اعتمد على المتشابهات المحتملة بلا دليل. فقليل مضمون الصحة أفضل بما لا يقارن من كثير مشكوك فيه[620].

نعم طبقاً لما سبق تكون دائرة المبين في الدين دائرة ضيقة جداً. لكن في قبالها تصبح دائرة الإجتهاد بحسب مبادئ الفهم الديني، من الواقع والوجدان وهدي المقاصد، دائرة واسعة بلا حدود. فمثلاً يكفينا في التوحيد من الناحية الدينية الاعتراف بوحدانية الخالق وصفاته المقطوع بها، أما التفاصيل التي تخص طبيعة الذات والصفات والعلاقة بينهما فهي من القضايا المفصلة التي لا تعلم بالدين على وجه القطع، أي أنها من الأمور المتشابهة التي لا ينبغي اضفاء القداسة الدينية عليها. واذا كان من المحال ان يتوصل العقل إلى التفاصيل الخاصة بطبيعة الذات والصفات؛ فالأَولى الاحتفاظ بالمجمل دون ولوج ذلك العالم الغيبي. ويؤيد هذا أن النصوص القرآنية تحث على الإذعان للإله الواحد عبر التفكر في الخلق والنظر في الآيات الكونية، بمعنى أنها تكتفي بالمطالبة المجملة من التفكير والتأمل دون استخدام مقاييس الأدلة والصنعة، رغم أن هذه القضية هي أعظم قضية دينية وأبلغها تأثيراً.

أما فيما يتعلق بالمجملات الدينية التي لها علاقة بالواقع المباشر؛ فواضح أن التفصيل فيها يأتي عبر مبادئ الفهم الديني الآنفة الذكر دون عزو ذلك إلى حكم الله تعالى كما أسلفنا.

وعموماً نقول: بقدر ما تُضيّق دائرة الدين بقدر ما يُضمن الصواب، والعكس بالعكس. ويكفي ذلك من الفائدة ما لا تُقدّر بثمن..

الفهم المجمل والتعبدات

تظل هناك شبهة تواجه الفهم المجمل حول موقفه من التعبدات المفصلية، فهل يتم الرجوع فيها إلى الواقع والوجدان وهدي المقاصد، أم لها سبيل آخر مختلف؟

واقع الأمر أن للمجمل ثلاثة أنواع تخص العبادات كالتالي:

الأول: المجمل المتشابه، وذلك فيما لو كنّا في شك بنوع محدد من العبادة أو الحكم، ففي هذه الحالة لا يرى الوجدان العقلي لزوم الإتيان بها طالما أنها تفتقر إلى البيان المجمل.

الثاني: المجمل المبين الذاتي، وذلك فيما لو كنّا نعلم على نحو الإجمال نوع العبادة المطلوبة، لكنها مترددة بين عدد من الأصناف التفصيلية، ففي هذه الحالة لا يرى الوجدان ضيراً في إتيان أي منها.

فمثلاً فيما يتعلق بالصلاة، نعلم بأنها مؤلفة من ركعات، لكن هناك اختلافاً في كيفية اتمام الركعة مع وجود الاختلاف في البسملة والسورة والاجهار والاخفات والتكتيف وما يسجد عليه، وكذا حول الوضوء وغيره. ومع أنه لا بد من العمل بحسب طريقة النظر والترجيح أو الإجتهاد داخل سقف النصوص قدر الإمكان، لعدم علاقة هذا الأمر بالواقع، لكن لا بد في الوقت ذاته من التسامح بشأنها إن لم تصل إلى مورد الإطمئنان. وكذا لا بد من التسامح مع الآراء الأخرى المخالفة، طالما أن العمل هو عمل إجتهادي، فضلاً عن كونه يتسق مع

[620] ما سبق يذكّر بما قاله فولتير: ما هي العقيدة التي تتفق عليها جميع العقول؟ عبادة الله والاستقامة، فهناك دين كوني مؤسس في كل العصور وفي كل البشر، والنقطة التي يتفقون فيها جميعاً هي حقيقية لذلك، والنظريات التي يختلفون من خلالها هي خاطئة لذلك (فولتير: قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، مراجعة جلال الدين عز الدين علي، مؤسسة هنداوي، ص278).

مقصد الشرع من توطيد حالة الأخاء بين المسلمين مهما ظهر بينهم من اختلاف الرأي[621]. وعلى ما يقوله رشيد رضا إنه عند اختلاف الأفهام لا يقتضي الشقاق، بل ينبغي النظر والترجيح بينها، وما كان ظني الدلالة فهو موكول إلى إجتهاد الأفراد في التعبدات والمحرمات، والى أولي الأمر في الأحكام القضائية[622].

الثالث: المجمل العارض، وذلك فيما لو طرأت بعض المستجدات التي تغير من موضوع الحكم وشروط الإتيان به تبعاً لتبدلات الظروف، فلا بد في مثل هذه الحالة من لحاظ المقاصد والإتيان بما يمكن إتيانه من العبادة، ولو على نحو المكافئ والنظير. فمثلاً كلنا يعلم عدد الصلوات اليومية وشروطها، وكذا صيام شهر رمضان وشروطه، لكن كيف يمكن تطبيق ذلك في بلاد تبلغ فيها ساعات النهار أو الليل عدداً طويلاً يفوق ساعات اليوم مثلاً؟ فهنا نرى ان مقاصد التشريع لا تسمح بالغاء أحكام الصيام والصلاة في مثل هذه الحالة؛ طالما كان بالإمكان أن نجتهد لتقدير الأوقات والساعات التي تقام فيها العبادات المشار إليها.

***

يبقى - أخيراً - أن هناك قضايا يواجهها الباحثون وذوي النزعات المذهبية المختلفة يمكن علاجها عبر منهج الفهم المجمل كالتالي:

1- قضايا مجملة مبينة لا خلاف حولها.

2- قضايا مجملة مبينة لدى البعض وغير مبينة لدى البعض الآخر.

3- قضايا مجملة متشابهة لدى الجميع.

4- قضايا مفصلة مختلف حولها.

والملاحظ في هذه الدوائر الأربع من القضايا؛ أن الدائرة الأولى هي محل الاتفاق التي ينبغي قبولها ما لم تتصادم مع وجدان العقل والواقع والمقاصد. وأن الدائرة الثانية هي محل الاختلاف حول القدر الذي يثبت كونها ترقى إلى المبين فعلاً أم لا؟ وبعبارة أخرى، إن منشأ الخلاف ينبغي أن يتحول مما هو خلاف حول التقرير فيما إذا كانت صحيحة أو لا؛ إلى خلاف دائر حول ما إذا كانت ترقى إلى المبين أم أن فيها من الشكوك ما يجعلها ليست بيّنة. ولعل أفضل مثال على ذلك مسألة الخلاف المتعلق بالنص على الإمامة، ذلك ان من المجدي ان تُبحث من زاوية غير تلك الزاوية التي ألف المسلمون بحثها، انطلاقاً من التدقيق في مدى بيانيتها وتشابهها. فما هي القرائن الدالة على بيانيتها؟ كذلك ما هي القرائن الدالة على تشابهها؟ وأي القرائن أقوى وأوضح؟

أما حول الدائرتين الأخيرتين فإن معالجتهما مرهونة بعملية الإجتهاد عبر الواقع ووجدان العقل قدر الإمكان، وذلك فيما لو أن الإختلاف له مبرراته القوية وأنه لا يدور حول المسائل التعبدية التي لا علاقة لها بالإجتهاد المشار إليه. لكن تبقى القضايا التعبدية، ومختلف الأحكام، التي تدخل ضمن إطار المجمل المتشابه، هي مما ليس عليها إلزام وتكليف، طالما أنها مفتقرة للبيان المجمل أو المفصل.

---

[621] من المنقولات ذات الدلالة المفيدة لهذا الغرض ما كان عليه النبي (ص) من تسامح إزاء مواقف عديدة للممارسات العبادية التي اختلف حولها الصحابة فهماً وممارسة. فمن ذلك ما سبقت الإشارة إليه حول فهم قول النبي: ‹‹ألا لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة››، ومثله ما جاء حول اختلاف عمر ومعاذ حول اتيان الصلاة عند الجنابة في السفر ولم يجدا ماءاً.. حيث لم يعنّف النبي أصحابه أو يستنكر عليهم أخطاءهم (انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج2، ص375. والبحر المحيط، فقرة 1714، ص224. والاعتبار في الناسخ والمنسوخ، ص61).

[622] المنار، ج2، ص109.

وربما يشمل هذا الذي ذكرناه ما حكاه أبو جعفر النحاس عن قوم بأن الحرام ما أجمعوا عليه، وما اختلفوا فيه فليس بحرام. واستدرك النحاس على ذلك بقوله: هذا عظيم من القول يلزم منه القول بحل كل شيء اختلف في تحريمه ولو كان مستند الخلاف واهياً[623]. وهو حق وصحيح.

[623] فتح الباري، كتاب الأطعمة، فقرة 5256.

الـمـصـادر

(أ)

ابن ابي الوفا
الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الالكترونية www.almeshkat.net

ابن الأزرق، ابو عبد الله
بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977 م.

ابن البراج الطرابلسي
جواهر الفقه، تحقيق ابراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني (CD)، مركز المعجم الفقهي، الاصدار الثالث، 1421هـ.

ابن تيمية
مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.
القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، مقدمة محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية،1375هـ.
النبوات، دار القلم، بيروت.
رسالة في الحقيقة والمجاز، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر أرقام صفحاتها).

ابن الجوزي
الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الاولى، 1386هـ -1966م، المعجم الفقهي الالكتروني.
المنتظم في التاريخ، مكتبة نداء الايمان الالكترونية www.al-eman.com

ابن حزم الاندلسي
الإحكام في أُصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأُولى، 1345هـ.
المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر.
ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ -1960م.

ابن الحسين المكي، محمد علي
تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت.

ابن خلدون
المقدمة، مؤسسة الاعلمي، بيروت.

ابن رشد (الجد)
البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ -1984م.

ابن رشد (الحفيد)
بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م.
تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

ابن سلام
الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الاولى، 1981م.

ابن الشربيني، محمد
مغني المحتاج، دار احياء التراث العربي، 1377هـ -1958م، المعجم الفقهي الالكتروني.

ابن طولون الدمشقي
إعلام السائرين عن كتب سيد المرسلين، تحقيق محمود الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ -1987م.

ابن عاشور، محمد الطاهر
مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م.

ابن عبد السلام، العز
قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

الفوائد في اختصار المقاصد، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

ابن العربي، ابو بكر
أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

ابن فرج القرطبي، عبد الله محمد
أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية.

ابن قتيبة
تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، الطبعة الاولى، 1326هـ.

ابن القيم الجوزية
أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م.
زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م.
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت.
احكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ -1981م.
شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الالكترونية.
مفتاح دار السعادة، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته.
نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

ابن كثير
تفسير القرآن العظيم، دار الخير، الطبعة الاولى، 1990م.

ابن المقفع، عبد الله
رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة واشراف عمر ابو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الاولى، 1996م.

ابن النديم
الفهرست، اعتناء وتعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الاولى، 1415هـ -1994م.

ابو زهرة
ابو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.
ابن حنبل، دار الفكر العربي.
تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.
العقوبة، دار الفكر العربي.
الأحوال الشخصية، الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة.
العلاقات الدولية في الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1384هـ-1964م.
الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961م.

ابو يوسف
الخراج، دار بو سلامة، تونس، 1984م.

الآبي، ابو علي الحسن
كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الإحسائي، ابن ابي جمهور
الاقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
عوالي اللئالي، مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الاولى، 1403هـ-1983م، المعجم الفقهي الالكتروني.

الاردبيلي، احمد
مجمع الفائدة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
زبدة البيان في أحكام القرآن، تعليق محمد الباقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لاحياء الاثار الجعفرية، تهران، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية www.yasoob.com.

الاصفهاني، الراغب
مفردات غريب القرآن، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

الاصفي، محمد مهدي
نظرية الإمام الخميني في دور الزمان والمكان في الإجتهاد، قضايا اسلامية، عدد4، قم، 1417هـ-1997م.

اقبال، محمد
تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م.

الآمدي، سيف الدين علي
الإحكام في أُصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1405هـ-1985م.

أمين، قاسم
تحرير المرأة، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م.

الانصاري، عبد العلي
فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستصفى للغزالي.

الانصاري، مرتضى
فرائد الاصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.
قاعدة نفي الضرر، رسالة منشورة خلف المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات ديني في قم.
المكاسب، موقع الكاظم الالكتروني www.alkadhum.org

(ب)

الباقلاني، ابو بكر
الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م.

البجنوردي، محمد
حوار مع السيد محمد الموسوي البجنوردي، قضايا اسلامية، عدد4، 1417هـ -1997م.

البحراني، يوسف
الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1409هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.

بحر العلوم، محمد
بلغة الفقيه، شرح وتعليق محمد تقي آل بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، 1403هـ -1984م، المعجم الفقهي الالكتروني.

البخاري، محمد بن اسماعيل
صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله، وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الالكترونية.

البرقي، أحمد بن محمد
المحاسن، تحقيق جلال الدين الحسيني، نشر دار الكتب الإسلامية، المعجم الفقهي الالكتروني.

البغدادي، الخطيب ابو بكر
تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1417 هـ - 1997م، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

البكري الدمياطي
اعانة الطالبين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، 1418هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

البهبهاني: محمد باقر
رسالة الإجتهاد والاخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله، دار الخلافة بطهران، 1317هـ.
البهسودي، محمد سرور الواعظ

مصباح الاصول، تقرير بحث الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

البهوتي الحنبلي، منصور
كشف القناع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1418هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

البهي، محمد
الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة العاشرة.

بوانكاري، هنري
قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الاولى، 1982م.

)ت(

الترمذي، ابو عيسى
سنن الترمذي، المعجم الفقهي الالكتروني.

التوني
الوافية في اصول الفقه، تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الاولى، 1412هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

)ج(

الجابري، محمد عابد
العقل الأخلاقي العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي، ج٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الاولى،٢٠٠١م.

الجزيري، عبد الرحمن
الفقه على المذاهب الأربعة، مكتبة ايشيق، استانبول، 1397هـ -1977م.

الجناتي، محمد إبراهيم
الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد76، 1416هـ -1995م.
السمات المطلوبة للمجتهد في الحكومة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي، العدد6.

الجويني
البرهان في اصول الفقه، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الاولى، 1399هـ.

)ح(

الحائري، كاظم
مباحث الاصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408هـ.
الاوراق المالية الاعتبارية (1)، رسالة الثقلين، عدد8، 1414هـ -1994م.
الاوراق المالية الاعتبارية (2)، رسالة الثقلين، عدد9، قم، 1415هـ -1994م.
حوار مع الحائري، قضايا اسلامية، قم، عدد4، 1417هـ -1997م.

الحسني، هاشم معروف
المبادىء العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.

الحكيم، عبد الهادي
الفقه للمغتربين، وفق فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي، لندن، الطبعة الاولى، 1419هـ -1998م.

الحكيم، محسن
حقائق الاصول، مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الخامسة، 1408هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الحكيم، محمد تقي
الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، 1979م.

الحلبي، ابو صلاح

الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، نشر مكتبة امير المؤمنين، اصفهان، 1403هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الحلي، ابن ادريس
السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الحلي، ابن فهد
المهذب البارع، تحقيق مجتبى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1413هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الحلي، نجم الدين
شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الاولى، 1389هـ-1969م.
المعتبر في شرح المختصر، لجنة التحقيق باشراف ناصر مكارم، نشر مؤسسة سيد الشهداء، 1364هـ.ش، المعجم الفقهي الالكتروني.

الحلي، يوسف بن المطهر
تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ-1984م.
مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1415هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
منتهى المطلب، نشر مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الاولى، 1415هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
تذكرة الفقهاء، المكتبة الرضوية لاحياء الاثار الجعفرية، ايران، المعجم الفقهي الالكتروني.
نهاية الأحكام، تحقيق مهدي رجائي، مؤسسة اسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
تحرير الأحكام، نشر مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، مشهد، المعجم الفقهي الالكتروني.

الحنبلي، صفي الدين
قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

)خ(

خان، وحيد الدين
وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، ضمن: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1404هـ -1984م.

الخراساني، محمد كاظم
كفاية الاصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1412هـ.

خلاف، عبد الوهاب
مصادر التشريع في ما لا نص فيه،دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.
علم اصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة الاولى، 1397هـ -1977م.

الخميني، روح الله الموسوي
الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران.

الخوانساري، احمد
جامع المدارك، تحقيق علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية، 1405هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الخوئي، أبو القاسم
الإجتهاد والتقليد، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف.
الطهارة، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
مباني تكملة المنهاج، مطبعة الاداب، النجف، المعجم الفقهي الالكتروني.
الخمس، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير مرتضى البروجردي، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.
منية السائل، مجموعة فتاوى السيد أبي القاسم الخوئي، جمعه ورتبه موسى مفير الدين عاصي، عن مكتبة زين الدين الالكترونية http://zainealdeen.com/library
.

)د(

دراز، محمد عبد الله
مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400هـ-1980م.

دستور الجمهورية الإسلامية
دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، ترجمة اذري، اصدار وزارة الارشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الاولى، 1406هـ.

دهلوي، الشاه ولي الله
المسْوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1403هـ-1983م.

)ذ(

الذهبي، محمد حسين
التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ-1976م.

)ر(

الرازي، فخر الدين
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الاولى، 1404هـ-1984م.
التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.
المحصول في اصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الراغب الأصفهاني
مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

رشيد رضا، محمد
تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية.

محمد رشيد رضا: كلمة في فوائد كتابي (المغني والشرح الكبير)، مجلة المنار، مجلد **26**، المكتبة الشاملة الالكترونية: http://www.shamela.ws.

الروحاني، محمد صادق
فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1414هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الرويشد
قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه.

الريس، محمد ضياء الدين
الخراج في الدولة الإسلامية، مطبعة النهضة، الطبعة الاولى، 1957م.
النظريات السياسية الإسلامية.

(ز)

زادة، كاظم قاضي
الامام الخميني والفقاهة القائمة على عنصري الزمان والمكان، ترجمة عباس الاسدي، رسالة الثقلين، عدد19-20، 1417هـ -1997م.

الزحيلي، وهبه
آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق.
الفقه الإسلامي وادلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ -1985م.

الزرقاء، مصطفى
الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة .

الزركشي، بدر الدين محمد
البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).
البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الاولى، 1377هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الزلمي، مصطفى ابراهيم
فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، 1978م.

زنجاني، عميد
حوار مع الشيخ عميد زنجاني، قضايا اسلامية، عدد4.

زيدان، عبد الكريم
المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، 1413هـ-1993م.
مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396هـ-1976م.

(س)

سابق، السيد
فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ-1983م.

السالوس، علي احمد
أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام بمصر، 1990م.

السبزواري، عبد الأعلى الموسوي
مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ.

السبزواري، محمد باقر
ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.
كفاية الأحكام، المعجم الفقهي الالكتروني.

السجستاني، ابو داود
سنن ابي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

السرخسي، شمس الدين
المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324هـ.

السعدي، عبد الرحمن الناصر

المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ.

السمعاني، ابو سعد
الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، عن شبكة هوازن الالكترونية: www.hawazin.net

السيوري الحلي، مقداد
نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.
ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ.

السيوطي، جلال الدين
الاتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة الاولى، 1407هـ-1987م.
الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار احياء الكتب العربية.
صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

(ش)

الشاطبي
الاعتصام، دار المعرفة، لبنان.
الموافقات في اصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م.

الشافعي
الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م.
الام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م.
الام، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).
جماع العلم، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

شرف الدين، عبد الحسين
الإجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة العاشرة، 1408هـ -1988م.

الشنقيطي، محمد أمين
القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الاولى، 1405هـ -1985م.

الشهرستاني، عبد الكريم
نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد.
الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الاولى، 1990م.

الشوكاني، محمد بن علي
فتح القدير، دار احياء التراث العربي.
نيل الاوطار، دار الجيل، بيروت، 1973م.
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأُصول، دار الفكر.

الشيباني، محمد بن الحسن
الحجة على أهل المدينة، رتب اصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ -1983م.

الشيرازي، مرتضى
شورى الفقهاء، ايران، الطبعة الاولى.

الشيرازي، ناصر مكارم
حوار مع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، قضايا اسلامية، عدد4.

(ص)

الصدر. حسن
تأسيس الشيعة، شركة النشر والطباعة العراقية.

صدر المتألهين الشيرازي

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ -1998م.

الصدر، محمد باقر
اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399هـ -1979م.
الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401هـ -1981م.
المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية.
دروس في علم الاصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 7141هـ.
الاسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف، الطبعة الثانية، 1397هـ -1977م.
بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الاداب، النجف، المعجم الفقهي الالكتروني.
لا ضرر ولا ضرار، تقرير كمال الحيدري، دار الصادقين، قم.

الصدوق، ابو جعفر القمي
علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الاولى، 1408هـ -1988م.
من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

صديقي، كليم
الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد65، 1413هـ -1993م.

(ط)

طه، يس سويلم
مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ -1973م.

الطباطبائي، علي
رياض المسائل، مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، قم، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الطباطبائي، محمد حسين
الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الاولى، ١٤١٥هـ.

الطبرسي، حسين النوري
مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ -1988م.

الطبري
جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405هـ -1984م.

الطوسي، أبو جعفر
عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، 1403هـ -1983م.
تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش.
النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم اغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي، قم.
المبسوط، تحقيق محمد باقر البهبودي، المكتبة المرضوية، 1351هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الخرسان ومحمد الاخوندي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1365هـ.ش.
الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الطوسي، نصير الدين
تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي.

الطوفي
رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلاف، مصدر سابق.

الطويل، توفيق
جون ستيوارت مل، دار المعارف، مصر.

)ع(

العالم، يوسف حامد
المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميريكا، الطبعة الاولى، 1412هـ -1991م.

العاملي، الحر
وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، 1412هـ.

العاملي، حسن بن زين الدين
معالم الدين وملاذ المجتهدين، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم.

العاملي، زين الدين
شرح اللمعة الدمشقية، انتشارات داوري، قم، الطبعة الاولى، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
مسالك الافهام، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الاولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
روض الجنان، مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

العاملي، محمد
مدارك الأحكام، مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
نهاية المرام، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى، قم، 1413هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

العاملي، محمد بن مكي
القواعد والفوائد، تحقيق عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، قم، المعجم الفقهي الالكتروني.
الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1412هـ، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

عبد اللطيف المدرس، محمد

مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد.

عبده، محمد
الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.
مشكلات القرآن الكريم.
شرح نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

عثمان، محمد رأفت
رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار القلم، الامارات العربية، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م.

العسقلاني، ابن حجر
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ-1988م.
الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار الجيل، بيروت، 1412هـ - 1992م، عن مكتبة المشكاة الالكترونية.
سلسلة الذهب، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

عطية، عزت علي
البدعة/تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1400هـ-1980م.

عليان، رشدي محمد عرسان
العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، الطبعة الاولى، 1973م.

)غ(

الغزالي، ابو حامد
المستصفى من علم الاصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الاولى، 1322هـ.
الحكمة في مخلوقات الله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1414هـ-1994م.
إحياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، بيروت.

المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1400هـ، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص484-485.

الغزالي، محمد
دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الاولى، 1407هـ-1987م.
تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، منبر الحوار، عدد13، 1410هـ-1989م.
السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار صحارى، الطبعة الخامسة، 1409هـ-1989م.

الغنوشي، راشد
الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، ١٩٩٣م.

(ف)

فارس، محمد عبد القادر
القاضي ابو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م.

فرانك، فيليب
فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى، 1983م.

فضل الله، محمد حسين
حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا اسلامية، عدد4، مصدر سابق.

(ق)

قاسم، محمود
المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، الطبعة السادسة، 1970م.

القرافي، العباس أحمد بن ادريس

الذخيرة، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

القرطبي
الجامع لاحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ -1993م.
الجامع لاحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، 1405هـ -1985م.

القرضاوي، يوسف
فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ -1977م.

القمي، ابو القاسم
قوانين الاصول، طبعة حجرية قديمة.

)ك(

الكاشاني، الفيض
تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث ـ مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الاولى، 1407هـ.

كاشف الغطاء، محمد حسين
تعليق من النجف، رسالة الإسلام، المجلد الثاني، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ -1991م.

الكاظمي، محمد علي
فوائد الاصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

الكراجكي، أبو الفتح
معدن الجواهر، تحقيق أحمد الحسيني، مطبعة مهراستوار، قم، الطبعة الثانية، 1394هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الكركي، علي بن الحسين
جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الكلبايكاني، محمد رضا
الدر المنضود، تقرير ابحاث الكلبايكاني، تحرير علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، الطبعة الاولى، 1412هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الكليني
الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الكواكبي، عبد الرحمن
طبائع الاستبداد، الاعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، 1995م.
ام القرى، المصدر السابق.

)ل(

اللنكرودي، مرتضى
رسالة الإجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام، قم، 1380هـ.

)م(

مالك بن أنس
الموطأ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1370هـ-1951م.

الماوردي، علي بن محمد
الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1405هـ-1985م.

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، أصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

محمد، يحيى

الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2010م.
جدلية الخطاب والواقع، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2012م.
مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.
القطيعة بين المثقف والفقيه، دار افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2013م.
الإستقراء والمنطق الذاتي، دار افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2014م.
مشكلة الحديث، دار افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2014م.
العقل والبيان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2010م.
منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، عن جمعية الدراسات الشرقية في باريس، العدد المزدوج، 9-10، 1411م -1991هـ.
خطوات على طريق المرجعية الرائدة، مجلة الفكر الجديد، عدد 7، 1993م.
آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 1424هـ -2003م.
الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد 15، 2004م.

المدني، محمد
اسباب الخلاف بين ائمة المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام.

المرعشي، حسن
حوار مع السيد حسن المرعشي، قضايا اسلامية، عدد4.

مسلم بن الحجاج
صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية.

مطهري، مرتضى
الإجتهاد في الإسلام، دار التعارف ـ دار الرسول الاكرم.

المظفر، محمد رضا
اصول الفقه، مؤسسة الاعلمي، بيروت.

معرفة، محمد هادي
حوار مع الشيخ محمد هادي معرفة، قضايا اسلامية، عدد4.

مغنية، محمد جواد
فقه الإمام جعفر الصادق، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1402هـ -1982م.
الفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد، بيروت، الطبعة السابعة، 1982م.
الشيعة في الميزان، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1399هـ -1079م.
حق الله وحق العبد، رسالة الإسلام، ج8، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، 1411هـ -1991م.
مع كتاب محاضرات في اصول الفقه الجعفري للشيخ ابي زهرة، رسالة الإسلام، ج10.

المفيد، أبو عبد الله العكبري
المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي
النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود) تحقيق واضافات محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ -1988م.

منتظري، حسين علي
دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

مهربور، حسين
حوار مع حسين مهربور، قضايا اسلامية، عدد4.

مهريزي، مهدي
الفقه والزمان، قضايا اسلامية، عدد5، 1418هـ -1997م.

موسى، محمد يوسف
في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، المجلد الخامس، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ -1991م.

)ن(

النجفي، محمد حسن
جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية ـ دار المؤرخ العربي، الطبعة الاولى، 1412هـ -1992م.
جواهر الكلام، تحقيق رضا الاستادي، المكتبة الإسلامية، الطبعة السادسة، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

النراقي، أحمد
عوائد الأيام، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء).
مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، الطبعة الاولى، 1415هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

النشار، علي سامي
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

النوبختي
فرق الشيعة.

النووي، محيي الدين
المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، المعجم الفقهي الالكتروني.

النيسابوري، الحاكم ابو عبد الله
المستدرك على الصحيحين، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

)هـ(

الهاشمي، محمود
بحوث في علم الأصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، المعجم العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

الهمداني، عبد الجبار
شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الاولى، 1965م.
المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الهمذاني، ابو بكر محمد بن موسى
الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الاولى، 1386هـ-1966م.

الهندي، محمد بن الحسن
كشف اللثام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الهيثمي، علي بن ابي بكر
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، موقع نداء الايمان الالكتروني.

المصادر الاجنبية

Cohen, L. Jonathan, An Introduction To The Philosophy of Induction and Probability, Oxford university press, New york, 1989.

Hemple, carl G. Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.

Lakatos, Imre, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press.

Nagel, Ernest, The structure of science, First published in 1961, printed in USA, 1979.

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976.