

# الواقع وضبط الفتوى

يحيى محمد

إن أهم ما يحتاج إليه الأصولي والفقهاء اليوم هو إعادة النظر في العلاقة التي تربط الفتوى بالواقع. فما زال هناك عدد كبير من الفتاوى لم يُراعَ فيها حق الواقع وشروطه، بل استلها الفقهاء من مجرد النص أو مما أدى إليه اجتهاد السلف. وما زالت هناك قضايا أخرى تحتاج إلى فحص الواقع كمرجع ينادي 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 يبطل 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<sup>[1]</sup>.

**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 أن عدم التنجيس كان من الأمور المسلمة في ذلك.. أما العلماء المتقدمون فلم يتعرضوا لهذه المسألة إطلاقاً.. ومعه كيف يدعى الاجتماع على تنجيس المتنجسات؟»<sup>[2]</sup>. ثم أردف قائلاً: إن الآغا رضا الأصفهاني قال: «والحكم بالتنجيس إحداث الخلف ولم نجد قائله من السلف.»

أما الموقف الثالث فسكت عن هذه المسألة، ومال إلى ذلك الشيخ محمد جواد مغنية<sup>[3]</sup>.

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 الإصلاحات الحديثة. فغالباً ما كانت أسر 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.

ونصل إلى النتيجة ذاتها من الناحية التاريخية البحتة، إذ يصعب تصور أن المسلمين كانوا يعانون المشقة والعسر من ذلك الحكم، ومع هذا لم يُنقل إلينا شيء يُذكر عن تلك المعاناة. فلو كان الابتلاء شديداً وعاماً، لكان من الطبيعي أن تكثر التساؤلات والشكوى، لكن بما أن المصادر التاريخية لم تورد شيئاً من ذلك، فإن هذا يدل على انتفاء تلك المعاناة والحكم الذي يسببها.

وعلى هذه الشاكلة أثار السيد محمد رشيد رضا بحثاً حول نجاسة المشرك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾<sup>[4]</sup>، حيث رجح باعتبارات الواقع التاريخي، فضلاً عن الاعتبارات اللغوية والنقلية، أن هذه النجاسة ليست مادية<sup>[5]</sup>. ومن ذلك قوله: «من المعلوم القطعي لكل مطلع على السيرة النبوية وتاريخ ظهور الإسلام بالضرورة أن المسلمين كانوا يعيشون المشركين ويخالطونهم ولا لا سيما بعد صلح الحديبية.. وكانت رسلمهم 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) توضعاً من مزادة مشركة، وأكل من طعام اليهود، وربط ثمامة 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»<sup>[6]</sup>.

ومثل ذلك ما قدره 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 لانعكس ذلك وانتشر وأصبح من الواضحات، ولمسعت 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»<sup>[7]</sup>.

وكرر السيد محمد حسين فضل الله هذا المعنى في بحث له حول الموضوع ذاته، حيث رجح بنفسه 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 أئمة أهل البيت ولسان المجتهدين المتأخرين<sup>[8]</sup>.

**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 أن الخمس مباح على الشيعة، ويشهد عليه عدد من الروايات التي تبيح للشيعة أو بعضهم عدم لزوم دفعه، وإن قابلها روايات أخرى معارضة<sup>[9]</sup>. والثاني يرى وجوب ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور الإمام المنتظر ليسلمه إليه. والثالث أفتى 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 فتاواها، خلافاً للرأي الأول الذي عده ضد الاحتياط ورأى أن الأولى اجتنابه<sup>[10]</sup>، وهو الذي ذهب إليه معاصر الطوسي الشيخ سلاار بن عبد العزيز الديلمي (المتوفى سنة 448هـ)<sup>[11]</sup>.

وسبق للشيخ المفيد أن عرض الآراء السابقة، ورجح حفظ الخمس والوصية عليه حتى ظهور القائم (المهدي)، لكنه لم يستبعد صواب الرأي الذي يشتر الخمس إلى قسمين أحدهما للإمام والآخر إلى ذريته<sup>[12]</sup>. ونُقل عنه في (الغرية) أنه أجاز صرف حصة الإمام في الأصناف الموجودين<sup>[13]</sup>. 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 والصالح دون تخصيص بالذرية، كالذي نقله المفيد عن البعض، وجعله قريباً من الصواب، وإليه ذهب ابن حمزة في (الوسيلة)<sup>[14]</sup>.

وقد استمر وجود هذه الآراء قرناً طويلاً دون زوال، وأخذ الفقهاء يوسعون من مدارها بابرار 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)<sup>[15]</sup>، ومن هذه الآراء تسعة مذاهب مختلفة حول التصرف بسهم الإمام؛ كالتي سجلها المحقق النراقي في (مستند الشيعة)<sup>[16]</sup>.

ومن بين الشروط والتخيرات التي اعتاد 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، واشترط أن يكون الصرف المذكور من خلال تولية «نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى»<sup>[17]</sup>.

ومثل ذلك تخيير المحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) العمل إما بتوكيل الفقيه في صرف حصة الإمام، أو الوصية عليه وتسليمه عند ظهور القائم (المهدي)<sup>[18]</sup>. ومثله تخيير المحقق الخوانساري بين الصرف على الأصناف الموجودين من الذرية الهاشمية، أو ايداعه والوصية عليه حتى ظهور القائم<sup>[19]</sup>.

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 الحلبي وابن البراج وابن ادريس، واستحسنه العلامة الحلبي في (المنتهى) واختاره في (المختلف)<sup>[20]</sup>.

أما كيفية تصرف الأفراد بالخمسة، فقد كانت هي الأخرى موضع خلاف بين الفقهاء، فأغلب القدماء أجاز للفرد أن يتولى بنفسه التصرف، وبعضهم اشترط دفع ذلك للفقيه ليتولى الأمر، كما هو الحال مع ابن البراج (المتوفى سنة 481هـ) وأبي 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<sup>[21]</sup>. 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 إيصالها 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 إيصالها إليه، فإن استمر التعذر أوصى حين الوفاة إلى من يثق بدينه وبصيرته ليقوم بأداء الواجب مقامه<sup>[22]</sup>.

في حين ذهب بعض آخر إلى تولية من له حق النيابة بالحكم، وإن لم يكن فقيهاً، كالذي مال إليه المحقق الحلبي في (شرائع الإسلام) وتابعه العلامة الحلبي في (تحرير الأحكام). فقد صرح المحقق الحلبي بعد أن استعرض الأقوال في المسألة وقال: «يجب أن يتولى صرف حصة الإمام في الأصناف الموجودين من إليه الحكم بحق النيابة، كما يتولى أداء ما يجب على الغائب»<sup>[23]</sup>. ويبدو أن 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<sup>[24]</sup>. 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<sup>[25]</sup>. وكذا قال من جاء بعده كمحمد العاملي (المتوفى سنة 1009هـ)<sup>[26]</sup>.

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 وصلاحاتهم. 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 بالإباحة 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<sup>[27]</sup>. ولعل الإخباريين ما زالوا يبنون 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 الاعتبار ما أضيف إليه من مجالات للصرف، كتلك التي تلبي حاجة الحوزات العلمية وإقامة الشعائر الدينية والتبليغ وما إليها، وأغلبهم أشرط أن يولّى على صرفه الفقهاء بحكم النيابة العامة.

ومؤخراً أدرك الفقهاء خطأ ما تبناه أسلافهم 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 لا أيداع مع استهلاك فقراء السادة مما ينفيه العقل، لا سيما مع تكرار التجارب وشهادة العادات ودلالة أحوال الأزمان على حصول التلف والفوات، وعدم وصوله إليه (ع)، ولا يبعد أن 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، وبالجمله ظني أن هذا الوجه أولى وأحوط»<sup>[28]</sup>.

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»<sup>[29]</sup>.

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 الأوراق النقدية مما ليست بذهب ولا فضة، إذ كيف يمكن إيداعها والاحتفاظ بها ولربما تبلغ من الكثرة الملايين إلا أن تودع في المصارف الحكومية التي هي تحت سيطرة الأيدي الجائرة فتكون وقتئذ إلى الضياع أقرب وبالوبال أنسب»<sup>[30]</sup>.

بهذا يتضح أن الأقوال التي أعتبرت 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، فإنها 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، إلا 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 الاجتهاد الشافعي.. أو بالرأي الذي يرى جعلها وقفاً حبساً على جميع المسلمين فتوضع ثمرتها في بيت المال وتصرف على مصالحهم وحاجاتهم العامة، كما ذهب إليه الاجتهاد 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 وقسم الباقي على الفاتحين كما فعل النبي (ص) بأرض خيبر، وإن شاء ترك الأرضين لأهلها وطرح عليها ضريبة الخراج كما فعل عمر بن الخطاب بالسواد، وهو الذي آل إليه أبو عبيد والاجتهاد الحنفي وأكثر الكوفيين<sup>[31]</sup>.. أو بالرأي الذي يعتبر أرض العنوة مما يجوز اجارتها بالاجماع، والسكان منها تحل فيه لأصحابها، ويمنع بيع مزارعها، كما هو قول ابن تيمية<sup>[32]</sup>.. أو بالرأي الذي يراها للمسلمين قاطبة لا يملك أحد رقبته ولا يصح بيعها ولا رهنها ولا توقيفها ولا توريثها، ولو ماتت لم يصح أحيائها 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؟»<sup>[33]</sup>.

فسواء أخذنا بهذا الرأي أو بغيره من الآراء التي عرضناها للمذاهب الإسلامية؛ نجد أنها ساقطة - جميعاً - وفقاً لموازين تطور الواقع واعتبارات الحديث. 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 معاملة المالك من البيع والشراء والوقف والتوريث وما إلى ذلك.. ويوجهون أو يؤولون أعمالهم بتأويلات لا تركز إليها النفس، منها أن لصاحب اليد نحواً من الحق والاختصاص، فينتقل هذا الحق منه إلى غيره دون رقبة الأرض وعينها، ومنها أن الأصل في الأرض أن تكون الموات، حتى يثبت العكس»<sup>[34]</sup>.

ويدخل ضمن هذه الشاكلة من معارضة الواقع للفتوى؛ ما واجهته الدولة الإسلامية في إيران لعدد من الموروثات الفقهية، كتحويل الأنفال على الشيعة، وإخراج سهم السادة (ذرية أهل البيت) 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»<sup>[35]</sup>.

لكن وجدت إيران 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 ألغى 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<sup>[36]</sup>.

أما حول سهم السادة، فالمعروف ان موارد - ضمن الخمس - عديدة، منها المعادن سواء كانت منطبعة كالذهب والفضة والرصاص، أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والكحل، أو مائعة كالقير والنفط والكبريت<sup>[37]</sup>. وحيث ان هذا السهم يعادل نصف الخمس، كما يرى الفقهاء، لذا يتبين كم هو حجم المشكل الذي واجهته إيران، إذ لا يعقل ان يعطى عشر موارد النفط وسائر المعادن الأخرى الضخمة إلى السادة ويحرم الآخرون من فئات الشعب. وبالتالي كان المعول 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<sup>[38]</sup>.

وقديماً ذهب أحد الفقهاء إلى عدم تخصيص السادة بسهم خاص، كالذي انفرد به ابن الجنيّد وشذّ 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 ومعتزلاً على من سبقه من الفقهاء: «هذه نماذج من كلمات الأعظم في المقام يظهر منها أنهم لم يلتفتوا إلى الخمس بما أنه ضريبة إسلامية واسعة ان اخذت من المعادن بسععتها ومن الارباح بكثرتها ومن غيرهما تبلغ في كل سنة آلاف المليارات، وقد شرّعت لادارة شؤون 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 بالمنصفة. 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 ذكره. 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<sup>[39]</sup>.

**5-** للواقع سعة في تقييد إطلاق الفتوى. مثل تلك التي تبيح للناس ان يكونوا مسليطين 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 ابتداءً على نفي الضرر وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل. وقال بهذا الصدد: «ولعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرر الجار.. بل حكي عن الشيخ - الطوسي - والحلي 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 مسليطون على أموالهم.» لكنه مع ذلك فصل في حالات جواز التصرف وعدم التصرف، فاعتبر 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<sup>[40]</sup>.

كما بحث المفكر محمد باقر الصدر مسألة التعارض بين قاعدتي (لا ضرر ولا ضرار) والسلطنة الآنف الذكر، فاعتبر الأخيرة ليس عليها دليل لفظي معتبر ليتمكن التمسك بإطلاقه، وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد مختلفة<sup>[41]</sup>.

وحديثاً فُرِضت بعض القيود على فتوى (الناس مسليطون على أموالهم). فمثلاً وضعت جمهورية إيران الإسلامية بعض الشروط التي تقيّد 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<sup>[42]</sup>.

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: «أكثرُوا الولد أكثر بكم الأمم غداً»<sup>[43]</sup>.

إذ تمسك الفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية بالاطلاق الذي يبيده 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 بعدم لإستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في أرجاء العالم ونقاطه - على كثرتها وتباعدها - إلى شخص واحد وهو العلم، كما إن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج على طوق البشر - عادة»<sup>[44]</sup>.

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<sup>[45]</sup>. 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 والاعتبارات القومية وسائر الخصوصيات الأخرى مانعاً كبيراً بوجه مثل هذه الوحدة، الأمر الذي اضطرب بعض الحركات الإسلامية إلى تضيق 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 الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس، وكذا سلامة الأعضاء من النقص، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة عند الحاجة، والنسب القرشي<sup>[46]</sup>.

وما يهمنا من هذه الشروط الشرط 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 التعالي، فمن المتعذر تطبيقه على 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<sup>[47]</sup>؛ 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 وإبراهيم النظام وغيرهم<sup>[48]</sup>. كما أسقطه عدد آخر من العلماء، وعلى رأسهم الإمام الباقلاني مثلما جاء في (مقدمة) ابن خلدون، وإن اعتبره في كتابه (الانصاف) شرطاً لازماً استناداً إلى قول النبي: (الأئمة من قريش)<sup>[49]</sup>. وسلك تلميذه الجويني مسلك الشك من غير قطع، وقال في (الارشاد): «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب»<sup>[50]</sup>. فيما أيد ابن خلدون رأي الباقلاني في الإسقاط، وفسر 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<sup>[51]</sup>.

وسئل أبو بكر البلخي عن تأويل قول النبي: (الأئمة من قريش) فقال: «يعني إذا جعل من قريش واتفقوا عليه. ولو أن الامة اتفقت على رجل من العجم وجعلوه أمير المؤمنين فلا نقول إن أحكامه كلها تبطل، بل هي جائزة»<sup>[52]</sup>.

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»<sup>[53]</sup>. ومن هؤلاء ولي الله الدهلوي في (حجة الله البالغة)<sup>[54]</sup>، ومثله محمد رشيد رضا في (الخلافة). وكذا محمد يوسف موسى الذي استحسن تحليل ابن خلدون وعول عليه. وعلى نفس الشاكلة عبد الوهاب خلاف؛ حيث أيد ما ذهب إليه ذلك التحليل<sup>[55]</sup>. واستفاد الرئيس من تحليل ابن خلدون فرأى على ضوءه لزوم أن يكون القائم بأمور المسلمين متبوعاً من قبل غالبية الناس، ليكون مطاعاً مرضياً عنه ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة، وهذا لا يتحقق إلا بطريق الانتخاب والاختيار. فلم تعد العصبية القبلية أساس الاجتماع كما لدى ابن خلدون، بل الرابطة السياسية عبر اختيار أكثرية الأمة للإمام<sup>[56]</sup>.

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<sup>[57]</sup>. 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 للإمامة، فلو استوفى القرشي سائر الشروط الأخرى لكان هو المرجح، ولا قدم غيره عليه<sup>[58]</sup>. مع أن 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<sup>[59]</sup>. فلما كان المعصوم غائباً لأكثر من ألف سنة؛ فقد أُمست الحكومة في التنظير الشيعي محرممة 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 نظر لها الشيخ أحمد النراقي خلال القرن التاسع عشر<sup>[60]</sup>، وتبناها الإمام الخميني<sup>[61]</sup>. ومثلها فكرة ولاية الأمة التي نظر لها الشيخ النائيني أوائل القرن العشرين، فرغم اعترافه بأن هذه الولاية لا تخلو من غصب لحق الإمام المعصوم؛ إلا أنه قبل 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، كذلك 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 واجتماعية وخيمة، كالذي يحدث مع حد الرجم، مع أنه غير مجمع على اعتباره لدى المذاهب الإسلامية، إذ أبطله كل من الخوارج وبعض المعتزلة<sup>[62]</sup>، منكرين ما دار حوله من روايات، بل ومستدلين بالقرآن على نفي اعتباره وأنه لا عقوبة في الزنى غير الجلد، فكما تقول الآية الكريمة: ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾<sup>[63]</sup>. ووردت الآية في الإماء وجاء فيها ذكر (أحصن) أي (تزوجن)، كما جاء فيها ذكر (المحصنات) أي المتزوجات. ومعنى النص هو أنه إذا تزوج الإماء فعليهن من العقاب نصف عقاب المتزوجات الحرائر عند الزنى.

وهذا يعني أن عقوبة الرجم، على فرض انطباقها على المتزوجات الحرائر، لا يمكن تنصيفها، فالرجم شيء واحد كيف يقبل التنصيف<sup>[64]؟</sup>!

ومثل ذلك كيف يتسق الرجم مع مضاعفة العذاب في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مَنكُنْ بِفَاحِشَةٍ مَّيِّنَةٍ يَضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾<sup>[65]؟</sup>!

**8-** للواقع قدرة على الكشف عن نسبة الأحكام والفتاوى وتبيان ظرفيتها الزمانية. مثلما لاحظنا ذلك في أحكام وفتاوى 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 أن 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 أن 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 أن دية القتل خطأ 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﴾<sup>[66]</sup>. لكن الفقهاء اعتبروا الأحاديث المتضمنة لحكم العاقلة مخصصة لعموم مثل هذه الآية لما في ذلك من المصلحة العامة في المساعدة والتعاون<sup>[67]</sup>.

والملاحظ أن 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 ووفقاً 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.

**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<sup>[68]</sup>.

ومثله ما جاء في بعض الروايات المرسلة من أن امرأة ادعت العنن على زوجها، وأنكر ذلك، وفي الرواية يوصى بأن يقام الرجل في الماء البارد، فإن تقلص احليله حكم بقوله، وإن استرخى حكم بقولها.

وقد كان المحقق الحلي يرى أن مثل هذا الحكم ليس بشيء، ومثله العلامة الحلي<sup>[69]</sup>.

وذكر زين الدين العاملي في (المسالك) بأن هذا الحكم كان لابن بابويه وابن حمزة، لكن المتأخرين أنكروا ما يحصل من علامات التقلص والاسترخاء، لعدم الوثوق بالإنضباط وعدم

الوقوف على مستند صالح. وهو وإن كان قول الأطباء وإن كلامهم يثمر الظن الغالب بالصحة إلا أنه ليس طريقاً شرعياً<sup>[70]</sup>.

مع هذا فسواء صحت الرواية أم لم تصح فمن الممكن اليوم التحقق من القضية بفضل الامكانيات العلمية الحديثة، فيحكم 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<sup>[71]</sup>، حيث يقدم عليها ما يثبت علم الطب.

كما يُقدّم الواقع على الآراء الفقهية التي تحدد مدد الحمل عند الشك، فبعضها يرى - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - أن أقصاه سنتين، وآخر أربع سنين، وثالث خمس سنين، وهو أمر تترتب عليه العديد من الأحكام، لكن من حيث الفحص الطبي يمكن أن يكشف عن الحمل أو المولود إن كان يعود إلى الزوج بعد الفراق أو لا؟

وكان من بين القوانين المدنية المعمول بها في مصر قانون رقم 25 لسنة 1929م، فكما سبقت الإشارة إليه هو 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 يمكنه في بطن أمه أكثر من هذه المدة.

كذلك قد يُقدّم الواقع على الفتوى في دعم بعض التطبيقات الفقهية المختلف فيها، ضمن قيود وحالات خاصة. فمثلاً في المسألة التي تقول إنه لو اختلف الزوجان في الدخول، فقالت الزوجة بالادخال، وأنكر الزوج ذلك، لتثبت أن لها حق الامتناع عنه حتى تقبض معجل مهرها، وهو لكي يسقط عنه نصف المهر بالطلاق، وهي لتثبت المهر كاملاً ونفقة العدة<sup>[72]</sup>. فمع اختلاف الرأي بين الفقهاء في أي منهما يُعول عليه؛ يمكن للفحص الطبي - ضمن حالات ضيقة - أن يساهم ويلعب دوراً في ترجيح الظن المتعلق بدعوى الدخول أو الإنكار، مثل أن يلاحظ إن كانت هناك تغيرات حديثة في الأنسجة التناسلية، أو وجود آثار لسوائل وحيوانات منوية، بالإضافة إلى ما يتعلق بغشاء البكارة عند الزوجة البكر.. الخ. لكن شرط أن يتم الفحص بعد مدة قصيرة من ادعاء الدخول، مثل أن تكون خلال ساعات أو أيام قليلة.

**11-** للواقع قدرة على التحقق من الحالات الموضوعية التي يشترطها الفقهاء للفتوى، إن كانت صادقة أم كاذبة. فمن الممكن - مثلاً - إجراء الفحص على التقسيم الذي أحدثه جماعة من فقهاء الإمامية حول التمايز في سن اليأس بين القرشيات والعاميات<sup>[73]</sup>. 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<sup>[74]</sup>. 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<sup>[75]</sup>.

ومع أن هذا الاعتقاد يعد غريباً باعتباره يضع فارقاً فريداً لنوع الجنس البشري تبعاً للنسب الديني أو العرقي؛ إلا أن تاريخ الفقه يشهد غياباً تاماً لأي تحرّ قام به العلماء لفحص الواقع والتأكد من القضية إلى يومنا هذا. وربما يكون الفقيه المعاصر الخوانساري (المتوفى سنة 1405 هـ) الوحيد الذي شكك بهذا التمييز من حيث الواقع، إذ اعتبر أمزجة القرشيات مقاربة لأمزجة غيرهن، لا سيما في الأزمان المتأخرة<sup>[76]</sup>. لكن في جميع الأحوال إن من السهل القيام بمسح اجتماعي وإختبار عينة مختلطة من العاميات والقرشيات؛ ليتبين إن كان هناك فارق ملحوظ فيثبت في كتب الفقه، أم لم يكن فيزال منها بتسقيط الروايات التي يركز عليها الاعتقاد المذكور؟

وشبيه بذلك ما زعمه الماوردي بوجود «الولادة بلا دم في نساء الأكراد كثيراً»<sup>[77]</sup>. 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 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 أن 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<sup>[78]</sup>.

ويلاحظ أن الملاك الذي يتحرك من خلاله كل من أبي حنيفة والشافعي هو ملاك دفع الضرر الناشئ عن قصور الجهل فيما يتعلق بأمور الزوجية. ومن حيث الواقع نرى أن تحقيق هذا الغرض يتم عبر الخبرة والممارسة الحياتية، سواء كانت هذه الخبرة مباشرة كما في فعالية الزواج، أو غير مباشرة بسبب بلوغ مرحلة الرشد والوعي. وبالتالي فمن حيث الواقع وتحقيق الملاك أن 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 لأبي حنيفة.

\*\*\*

هكذا يتبين أثر الواقع ودوره في تحديد ما تحمله الفتوى من أنماط الصدق والموافقة والاتساق أو معارضاتها، كأن 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 إجرائية تحقق المصالحة بين الحكم والواقع دون الاسقاطات الجاهزة التي تمارسها طريقة الاجتهاد البيانية. فهناك مرحلتان إجرائيتان يتحقق خلالهما معرفة العلاقة الجدلية بين الطرفين، إحداها قبلية والأخرى بعدية، وذلك كالاتي:

### 1. المرحلة قبلية

تحدد هذه المرحلة بخطوتين أساسيتين تسبقان ممارسة تنفيذ الحكم وتطبيقه، تتعلق إحداها بدراسة الحكم واختباره من حيث ذاته قبل تنزيله إلى الواقع، وذلك بلحاظ ما يحمله 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 المصادقية موضع الإبتلاء، خلافاً للتأسيس النظري الكلي المنعزل عن لحاظ الواقع، والذي يكتفي بممارسة عملية الاستنباط أو الاجتهاد من المصادر النظرية المعتمدة. أما الإعتبار الآخر فهو لأجل معرفة أفق التوقع التي يحملها الواقع لإمكانية التعايش وتقبل الحكم المراد تنزيله إليه. والفائدة من دراسة الواقع هي لتجنب ما قد تفضي إليه عملية التنفيذ من فشل وما قد ينجم عن ذلك من أضرار وإحباط.

وعموماً إن القيام بالمسح القبلي الأنف الذكر يتصف بالأمور التالية:

1- إن المرحلة قبلية تتضمن خطوتين إجرائيتين تكمل إحداها 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 القرآن بينهما بمودة وسلام.

2- لأجل التعرف على الواقع المتعلق بالحكم لا غنى من دراسة الموضوع قيد البحث. كما لا غنى من معرفة الروح العامة للعصر التي يتأثر بها الموضوع المشار إليه. مضافاً إلى البحث الاستشرافي لتوقع ما سوف يفضي إليه حال الواقع، كي تقدر على ضوئه الأحكام المناسبة وما

يمكن ان يؤول إليه الحال عند التنفيذ والتطبيق، كإستراتيجية تهدف إلى الضمان المستقبلي كما يلوح في الأفق قدر الامكان. لذا تبدو الحاجة ماسة لتوظيف العلوم الإنسانية لتحقيق هذه المطالب.

3- 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 - مثلاً - 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. فبيان الأخطاء في التجارب مفيد في تحفيزنا على اصابة الهدف عند الممارسة الواقعية، كالذي يحصل في مجال العلوم الطبيعية وغيرها ضمن ما يُعرف بأفق الانتظار<sup>[79]</sup>.

لكن قد ينفي البعض ضرورة مراعاة الواقع ودراسته إذا ثبتت حجية المبدأ المراد تطبيقه. ولعل أقرب مثال على هذه الرؤية هو مبدأ الشورى؛ فالنظر في مقومات هذا المبدأ، سواء من حيث ذاته أو من حيث اعتباره الشرعي، ينبئ بصلاحه للتنفيذ. فمن حيث الاعتبار الشرعي ان القرآن الكريم نصّ عليه صراحة، كما إن السيرة النبوية ومن بعدها الخلافة الراشدة قامت بتطبيقه على أكثر من صعيد. أما من حيث المبدأ ذاته، ففحصه يجعلنا ندرك أنه مبدأ صحيح وصالح للحياة، سواء الخاصة منها أو العامة. فاستشارة الجماعة توسع دائرة المعرفة والإحاطة وتلفت النظر إلى الجوانب المختلفة للقضية محل البحث. وبالتالي فطالما كان المبدأ مستحسناً ومقبولاً، وإن لم نعرضه للاختبار المباشر مع الواقع، فذلك يفي بإقراره وصلاحه للتطبيق دون حاجة لبذل الجهد في دراسة الواقع.

ومع أن النظر في المبدأ ذاته يعد صحيحاً، لكنه لا يفي بالحاجة، بل لا بد من مراعاة طبيعة الواقع موضع التطبيق. فرغم شرعية المبدأ وعقلانيته، الا ان ذلك لا يضمن نجاح تطبيقه في الواقع عند الاسقاط. فعلى الأقل ينبغي أن تتصف الأرضية المناسبة لنجاح هذا المبدأ بقدر كاف من الحرية والجرأة والوعي. فالمجتمع الذي يفتقر إلى مثل هذه المقومات قد لا يكون مهياً لاستيعاب المبدأ أو تطبيقه بفعالية، وقد يكون من المناسب اخضاعه لسلطة تتصف بشيء 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؟

لذلك إن الإسلام ما كان له أن يحقق النجاح لولا مراعاته للواقع وتوفيره لشروط التفاعل والجدل معه، كما يتبين من موارد النسا 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 لتصور حجم الفارق فيما لو طبقنا نظاماً سلفياً على المجتمع الغربي، وطبقنا في قبالة نظاماً غربياً على المجتمع الإسلامي الملتزم، فكيف تكون النتيجة والحال هكذا؟!!

وبالتالي فإن 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- من الناحية المنطقية ان المسح القبلي السالف الذكر لا يتحقق تبعاً للقيود والشروط التي تفرضها طريقة الاجتهاد البيانية، وهي الطريقة التي تتخذ النهج الماهوي وقوالب اللزوم والاطلاق محوراً جوهرياً لمنظومتها الفكرية. فالحال الذي ذكرناه لا يتسق الا مع التسليم سلفاً بالمنهج الواقعي والطابع الارشادي بعيداً عن الصيغ الماهوية من التعبد والاطلاق.

هكذا تتضح أهمية خطوة المسح القبلي، حيث يتم التعرف فيها على كل من الحكم والواقع، مع التحقق من إمكاناتهما الذاتية قبل الشروع في عملية المزاجية بينهما. أما بعد هذه العملية فهناك خطوة أخرى متممة كالاتي..

## 2- المرحلة البعدية

تستهدف هذه المرحلة الكشف عما يحصل من علاقة جدلية بين الحكم والواقع. فهي خطوة فحص غرضها الكشف عن حجم الموافقة والمعاشية 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، فهل يعود الأمر إلى الواقع، أو إلى الحكم، أم لسوء التطبيق؟

وتتصف هذه الاستراتيجية بإبتعادها عن اشكالية <<الحجية>> التي تعول عليها الطريقة البيانية كمحرك 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 يُعرف بالحجية، 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 تتعد عن الصورة الأصولية التقليدية التي ترمي شباكها بغية احراز الحجية فحسب. فبنظرها أنه لو تحققت الحجة الشرعية لإجتازت بذلك قنطرة الفحص والاختبار، 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 بإلغاء 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 إجرائيتين 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 يُطبق عليها مبدأ القابلية على التحقق والتأييد والتكذيب وما إلى ذلك.

إذاً لسنا بحاجة للتذكير بأن الفقهاء مطالبون بصياغة قانونية لمبدأ الموافقة ضمن المطارح الأصولية، شرط تبني هذه الرؤية الجديدة من الفهم الواقعي، بدل الحفاظ على النهج السائد من الفهم الماهوي المتعال!

\*\*\*

نخلص مما سبق 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 والاجتهاد عقلانيين، وبغير ذلك ينقلب الأمر إلى ضده. كما نخلص إلى أن عرضنا السابق يكشف لنا عن ثغرتين أساسيتين لحقتا بطريقة الاجتهاد 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 وتغييراتها.

هكذا يتحدد الخلل بعدم أخذ الدلالة الواقعية بعين الاعتبار، وذلك لما تشكّله هذه الدلالة من وساطة للتوفيق بين الأحكام ومقاصدها الكلية. وبالتالي كان لا بد من إيجاد 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.

## الثغرة الثانية:

بقدر ما ركزت الطريقة البيانية على الجزئيات التشريعية؛ بقدر ما أبعدت نفسها عن النظر في كليات التشريع المعارضة. فقد أدى تزامم جزئيات الأحكام إلى إغفال الكليات العامة. ويبدو أن هذه الظاهرة تنطبق على كثير ممن يحصرهم في إطار الجزئيات، سواء في العلوم الشرعية أو مختلف المعارف الإنسانية، بما فيها العلوم الطبيعية. ورغم أن التعارض بين الكلي والجزئي يقتضي - على الأقل - بطلان أحدهما، فإن التخلي عن الكلي غير معقول لضرورته، مما يجعل البطلان من نصيب الجزئي. غير أن هذا البطلان ليس دائماً مطلقاً، بل قد يكون نسبياً، تبعاً لطبيعة العلاقة مع الواقع، ومنه الواقع النسبي. فالجزئي قد يكون باطلاً على نحو مطلق، أو في سياق واقع معين دون آخر.

ويشبه هذا الحال ما يحصل من تعارض أحياناً بين النظريات العلمية ككليات مسلم 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 المصداق حقيقة لا تنكر. لكن ليس من السهل التخلي عن النظرية إن كانت مدعومة بشواهد كثيرة مقنعة، ما لم تكن هناك نظرية أخرى لها قدرة تفسيرية أوسع من الأولى. لذلك فالأصلح هو تفسير حالة الشذوذ عبر وضع بعض الافتراضات وفقاً لما عليه النظرية، طالما أن الخطأ يفترض 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 يطروحوها أرضاً رغم فشلها في تفسير حركة عطارد وشدوذه. 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 والعتور 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 لآينشتاين<sup>[80]</sup>، وأنه قد انقضت عدة عقود على قبول هذا الشذوذ حتى أعتبر شاهداً مكذباً أو مستبعداً للنظرية، لا سيما بعد ظهور نظرية آينشتاين كمنافس استطاعت تفسير كل ما فسرتة نظرية نيوتن، بل وتجاوزها في توضيح ما لم تستطع تفسيره من الشذوذ<sup>[81]</sup>.

وقد أصبح من المعروف أنه يمكن للنظرية أن تبقى مقبولة حتى لو كان هناك دليل يكذبها، طالما لديها قوة تفسيرية كافية في النواحي الأخرى<sup>[82]</sup>. وكما يقول (همبل) فإن هناك شواهد عديدة في العلم تبين بأن التصادم بين النظرية التي تتمتع بقوة عالية للتأييد مع قضية تجريبية إنما يحل من خلال إلغاء اعتبار هذه القضية بدلاً من التضحية بالنظرية<sup>[83]</sup>، 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 للتنفيذ 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<sup>[84]</sup>.

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 أتى 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 الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الاحاطة بمقاصد الشريعة. فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بالغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يكن ان يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»<sup>[85]</sup>.

[1] 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.

[2] 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 المشرعة، مما جعله يؤيد الاجماع على نجاسته، وكما قال: «الأقوى أن المتنجس منجس كالنجس»، ثم علق على ذلك معتبراً أن الحكم السابق جاء وفقاً للمشهور «بل المجمع كما ادعاه جمع كثير، واجماع المسلمين، بل الضرورة كما في المستند والجواهر، وتقتضيه مرتكزات المشرعة أيضاً، ولعل عدم تعرض الطبقة الأولى له كان لاجل اكتفائهم ببيان أحكام النجس عنه، لأنه كان كعين النجس لديهم، كما هو كذلك لدى المشرعة فلا يفرقون بين الدم والمتنجس به في الأحكام. والمناقشة في مثل هذا الاجماع بانه اجتهادي، وليس بتعدي» (المهذب، مؤسسة المنار، ج1، ص448).

[3] فقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص42-43.

[4] التوبة/ 28.

[5] 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: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. ويقال نجسه إذا جعله نجساً، ونجسه أيضاً: أزال نجسه، ومنه تنجيس العرب، وهو شيء كانوا يفعلونه من تعليق عوذة علي 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 شافعيّاً 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 النصاري 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 قدراً 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).

[6] تفسير المنار، ج10، ص273.

[7] محمد باقر الصدر: بحوث في شرح العروة الوثقى، مصدر سابق، ص242.

[8] حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4، ص137.

[9] 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.

[10] النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص198-202. كذلك: جواهر الكلام، ج16، ص165-169.

[11] الحقائق الناضرة، ج12، ص438.

[12] المفيد: المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، ص285-287. كذلك: ابن البراج الطرابلسي: جواهر الفقه، تحقيق إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص269.

[13] محمد باقر السبزواري: ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص491. والحدائق الناضرة، ج12، ص321. ومستند الشيعة، ج10، ص128. ومحمد صادق الروحاني: فقه الصادق، ج7، ص508.

[14] مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص129. والحدائق الناضرة، ج12، ص443.

[15] الحدائق الناضرة، ج12، ص437 وما بعدها.

[16] مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص127-129.

[17] محمد بن مكي العاملي: الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج1، ص262.

[18] الكركي: جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج8، ص213.

[19] مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص129. والمقصود بالخوانساري هو إما آقا حسين الخوانساري (المتوفى سنة 1099هـ) أو محمد الخوانساري (المتوفى سنة 1125).

[20] الحدائق الناضرة، ج12، ص440-441.

[21] ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص491.

[22] 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 فإلى الفقيه المأمون، فإن تعذر أو أثر 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 بالخمسة في العبارة الأولى هو الشطر الآخر الخاص بفقراء الهاشميين غير حصة الإمام.

[23] شرائع الإسلام، ج1، ص138. كذلك: تحرير الأحكام، نشر مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، مشهد، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص75.

[24] 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 ادریس الحلبي (انظر: أبو صلاح الحلبي: الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، نشر مكتبة امير المؤمنين، اصفهان، 1403هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص421-423. والسرائر، ج1، ص538).

[25] مسالك الافهام، ج1، ص476.

- [26] مدارك الأحكام، ج5، ص427
- [27] الحدائق الناضرة، ج12، ص438-439 و443. وذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص492. وكفاية الأحكام، ص43.
- [28] ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص492.
- [29] مستند الشيعة، ج10، ص131.
- [30] الخوئي: كتاب الخمس، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير مرتضى البروجردي، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص325. كذلك: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص424-425.
- [31] 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.
- [32] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص211.
- [33] 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.
- [34] فقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص44-45.
- [35] وسائل الشيعة، ج9، كتاب الخمس، باب اباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة.. وجواز تصرف الشيعة في الانفال والفبيء، ص543 وما بعدها، حديث17 وحديث4.
- [36] دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، المادة الخمسون، ص39.
- [37] النهاية للطوسي، ص197. وشرائع الإسلام، ج1، ص179.
- [38] دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج3، ص118.
- [39] دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج3، ص28-29، وص106 وما بعدها.
- [40] فرائد الأصول، ج2، ص538-539.



- [41] محمد باقر الصدر: لا ضرر ولا ضرار، ص345-346، و383 وما بعدها.
- [42] دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المادة الخمسون، ص40.
- [43] وسائل الشيعة، ج12، كتاب النكاح، باب استحباب الاستيلاد وتكثير الاولاد، حديث8، ص357. ومثله حديث14، ص358.
- [44] التنقيح، كتاب الاجتهاد، مصدر سابق، ص427.
- [45] انظر: الأحكام السلطانية، ص9. والاشباه والنظائر، ص556.
- [46] الأحكام السلطانية، ص6.
- [47] المصدر السابق، ص6.
- [48] النوبختي: فرق الشيعة، ص9-10. وعبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الاولى، 1990م، ص38 و51 و61.
- [49] الانصاف، ص69.
- [50] عن: محمد رأفت عثمان: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار القلم، الامارات العربية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م، ص195. كذلك: النظريات السياسية الإسلامية، ص233.
- [51] مقدمة ابن خلدون، الفصل السادس والعشرون (في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه)، ص344-346.
- [52] محمد عبد اللطيف المدرس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج2، ص807.
- [53] رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص216.
- [54] المصدر السابق، ص217.
- [55] محمد عبد القادر فارس: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، ص437.
- [56] النظريات السياسية الإسلامية، ص234.

- [57] رياسة الدولة الإسلامية في الفقه الإسلامي، ص 221 و 230.
- [58] القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، ص 437-439.
- [59] انظر: المفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران. ورسائل المرتضى، ج 1، ص 327-328. وتمهيد الأصول، ص 353. وارشاد الطالبين، ص 332.
- [60] أحمد النراقي: عوائد الأيام، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء)، ص 185 وما بعدها.
- [61] روح الله الموسوي الخميني: الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران، ص 56 وما بعدها.
- [62] وأضاف الشيخ أبو زهرة إلى هؤلاء بعضاً من الشيعة. مع أنه إذا كان المقصود من ذلك الإمامية الاثني عشرية؛ فهو على خلاف أقوالهم الدالة على وجود الاجماع، ومن ذلك ما قرره الشيخ الطوسي في (المبسوط، ج 28، ص 2) بأنه لا خلاف عليه، ومثله ما قاله ابن اديس في (السرائر، ج 3، ص 441)، وكذا العلامة الحلي في (مختلف الشيعة، ج 9، ص 132)، 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، 1412 هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج 1، ص 279). وعلى ما يبدو أنه قصد بعض الشيعة الاسماعيلية.
- [63] النساء/ 25.
- [64] انظر: أبو زهرة: العقوبة، دار الفكر العربي، ص 102 وما بعدها.
- [65] الأحزاب/ 30.
- [66] الأنعام/ 164.
- [67] نيل الاوطار، ج 7، ص 243. والفقه الإسلامي وادلته، ج 6، ص 322-326.
- [68] فقه الإمام جعفر الصادق، ج 2، ص 49.
- [69] شرائع الإسلام، ج 2، ص 543. وتحرير الأحكام، ج 3، ص 519.
- [70] مسالك الافهام، ج 8، ص 131. وقد كرر النجفي ما قاله قبله زين الدين العاملي كما في (جواهر الكلام، المعجم الفقهي، ج 30، ص 353). وانظر أيضاً: الحقائق 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.

[71] وحيد الدين البهبهاني: رسالة الاجتهاد والاخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله، دار الخلافة بطهران، 1317هـ، ص13.

[72] الفقه على المذاهب الخمسة، ص353-352.

[73] 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، أما العامة 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 مرسله بهذا الخصوص.

[74] انظر حول ذلك المصادر التالية: المحقق الحلي: المعتمد، 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: المذهب البار، 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.

[75] زين الدين العاملي: روض الجنان، مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ص62. ومسالك الافهام، ج1، ص58.

[76] وقد ناقش أيضاً حول الرواية المرسله المعتمد عليها في التمييز، وهي مرسله ابن أبي عمير الذي روى عن الصادق قوله: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة ألا ان يكون امرأة من قريش.» إذ اعتبر ان في النص قول الإمام (لم تر حمرة) وهو غير التعبير بعدم الحيض. كما اعتبر الإعتماد على هذه الرواية وتقيد 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 «إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض» (جامع المدارك، ج1، ص80-81).

[77] محيي الدين النووي: المجموع في شرح المذهب، دار الفكر، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص150.

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

[79] انظر: منهج العلم والفهم الديني.

[80] Hemple, 1987, p. 54.

[81] للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

[82] انظر مثلاً: Jonathan Cohen, An Introduction To The L. Philosophy of Induction And Probability, Oxford university press, New york, 1989, p. 142. Imre Lakatos, The methodology of scientific reserch programmes, philosophical papers, volume1, edited by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 30.

[83] Lakatos, 1978, p. 29.

[84] وانظر أيضاً: فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى، 1983م، ص53-54.

[85] الموافقات، ج3، ص9-10.