

المنهج في فهم الإسلام (5)

من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

النظام الواقعي

نظام جديد للفهم الديني

يحيى محمد

النظام الواقعي: نظام جديد للفهم الديني
المنهج في فهم الإسلام (5-5)

الكتاب: النظام الواقعي: نظام جديد للفهم الديني

المؤلف: يحيى محمد

سنة النشر: تموز - 2025م

إذا كان الدينُ كتابَ الله الأمرى.. والواقعُ كتابَ الله الخلقى..
فما الذى يجعلهما يتعارضان؟!!

المحتويات

15	مقدمة.....
	الجزء الأول: الخطاب الديني والواقع
21	القسم الأول: تحديدات منهجية.....
23	الفصل الأول: الإتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع.....
23	1- الواقع والتوظيف العلمي.....
28	2- الواقع كقرين.....
29	3- الواقع كقاعدة للفهم.....
30	4- الواقع والفهم الأعمق.....
32	5- الواقع والتخصيص الظرفي.....
34	6- الواقع وتدرج الأحكام.....
35	7- الواقع وثقافة التساؤل.....
36	8- الواقع كمنتج للنص.....
40	9- الواقع كإشكالية.....
42	10- الواقع كنظام.....
51	الفصل الثاني: النص.. الواقع.. العقل.....
51	النص.....
61	الواقع.....
68	العقل.....
77	الخطاب والحجج الثلاث.....
81	الفصل الثالث: الخطاب الديني والمنهج الواقعي.....
93	النص والحاجة إلى الدلالة الواقعية.....
101	القسم الثاني: الواقع وفهم الخطاب.....
103	الفصل الرابع: البعد الحضاري والفهم.....

110	شواهد لأثر الواقع على تغيير فهم النص
128	الأحكام الدينية ومبدأ النمذجة
135	الفصل الخامس: الواقع وتعارضات النص
135	تمهيد
137	النموذج الأول
141	النموذج الثاني
149	ملاحظات نقدية
169	النموذج الثالث
170	المحور الموضوعي
181	المحور الحكمي
185	القسم الثالث: ظاهرة نسخ الأحكام وتغييرها
187	الفصل السادس: النسخ في الخطاب
188	ما هو النسخ؟
198	النسخ ودوران العلة
205	الفصل السابع: التشريع الديني وتغييراته
206	1- تغييرات التشريع في العصر النبوي
208	النبوي ومبدأ ولاية الأمر
210	النبوي وممارسة النسخ
213	2- تغييرات التشريع في عصر الخلافة الراشدة
223	الفصل الثامن: التغيير الفقهي وأنماطه الواقعية
225	1- وحدة الدليل الاجتهادي
228	2- تعارض الدليل الاجتهادي
237	3- التعارض مع النص
238	أ- الواقع وتخصيص الحكم

245	ب - الواقع وتغيير الحكم
250	القوانين الحديثة وتغير الأحكام
257	الفصل التاسع: إشكالية تغيير الأحكام
267	مشاكل الطريقة البيانية
277	موضوع الحكم وتحليل عناصره
287	مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام
288	1- الجواب نقضاً
289	2- الجواب حلاً

الجزء الثاني: مبادئ الفهم الديني

299	القسم الرابع: مبدأ الوجدان العقلي
301	الفصل العاشر: التشريع العقلي
301	العقل والاجتهاد
302	المدارس الفقهية وتغييب العقل
303	العقل عند الاتجاه السني
308	العقل عند الاتجاه الشيعي
313	شواهد الصدام مع العقل
313	1- تعارض العقل مع النص
322	2- تعارض العقل مع الاجتهاد النظري
327	مكانة العقل والإشكالات المثارة ضده
331	الرد على الإشكالات
331	1- الرد بالمثل
333	2- الرد بالجواب
334	مع منهج الاستقراء
335	العقل وإشكال نسخ الشريعة

336	العقل وإشكال العجز عن إدراك المصالح.....
340	العقل وإشكال الأخطاء والأهواء.....
341	العقل وإشكال نقص الشريعة.....
342	العقل وإشكال نهى الحديث عن الممارسة العقلية.....
343	مبادئ وضوابط.....
345	القسم الخامس: مبدأ المقاصد الدينية
347	الفصل الحادي عشر: المصلحة ودورها في التشريع
347	المصلحة لدى المذاهب الفقهية.....
353	بين المصلحة والإستحسان.....
355	شروط المصلحة.....
360	شرعية العمل بالمصلحة.....
365	منهج الشاطبي وترجيح المصلحة على النص.....
370	الطوفي والمصلحة.....
371	النتاج التراثي ونظرية الطوفي.....
373	أدلة نظرية الطوفي.....
376	شبهات الترجيح بالمصلحة.....
379	نظرية الطوفي والفكر الإمامي.....
382	بين الطوفي والخميني.....
384	ايران وتجديد الاجتهاد.....
393	الفصل الثاني عشر: نظرية المقاصد ونقدها
393	تمهيد.....
398	ما هي مقاصد الشريعة؟.....
399	المقاصد ومراتبها.....
401	العلاقة بين المراتب المقصدية.....

403	نقد النظرية.....
403	1- نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد.....
409	2- نقد نظرية المقاصد الضرورية.....
409	أ - الملاحظات الشكلية.....
410	ب - الملاحظات التأسيسية.....
410	1- المقاصد بين الضرورات والغايات.....
412	المقاصد الغائية:.....
415	2- المقاصد بين حق الله وحق الإنسان.....
420	عود على بدء.....
424	تقسيمات أخرى للمقاصد.....
425	بين الفهم المقصدي والتعدي للدين.....
437	القسم السادس: مبدأ الواقع.....
439	الفصل الثالث عشر: أثر الواقع على التشريع.....
439	دلالات الحكم الشرعي.....
440	أ - الدلالة الحرفية للحكم.....
442	ب - الدلالة المقصدية للحكم.....
444	ج - الدلالة العقلية للحكم.....
446	د - الدلالة الواقعية للحكم.....
448	نماذج منتخبة.....
448	1- المشقة في الصوم والواقع.....
450	2- قضايا المرأة والواقع.....
451	أ- الشهادة.....
453	ب - السفر.....
455	ج - الحجاب.....

457	3- فنون الرسم والواقع
459	4- الحدود والواقع
462	5- الجهاد والواقع
467	6- الأمر بالمعروف والواقع
469	7- الزكاة والواقع
471	8- ربا القروض والواقع
482	9- المقدرات المالية والواقع
486	10- قضايا أخرى والواقع
489	الفصل الرابع عشر: الواقع وضبط الفتوى
509	الواقع ومبدأ الموافقة
509	1- المرحلة القبلية
512	2- المرحلة البعيدة
513	فقه المآلات
519	القسم السابع: مبدأ الفهم المجمل
521	الفصل الخامس عشر: الفهم المجمل وعلاقته بالواقع والمقاصد
521	مفهوم المجمل ومشكلة التعريف
528	أقسام المجمل
528	1- المجمل المتشابه
530	2- المجمل المبين
530	أ - المجمل العارض
531	ب - المجمل الاستقرائي
532	ج - المجمل الأصلي
534	ملاحظات استنتاجية
541	أنصاف المجمل والعلاقة مع النص

541	1- المجمل المتشابه والنص:
541	أ- المتشابه النصي:
542	ب - المتشابه العارض:
542	2- المجمل المبين والنص:
542	أ- المجمل العارض ومبادئ الفهم الديني:
545	أنماط التشابه العارض:
545	1- تباير المقادير
547	2- تباير الحالات والظروف
549	3- تباير النظام الاجتماعي
551	ب - المجمل الاستقرائي ومبادئ الفهم الديني:
552	ج - المجمل الأصلي ومبادئ الفهم الديني:
555	الفصل السادس عشر: بين الفهمين: المجمل والمفصل
558	الفهم المجمل والسلوك السلفي:
562	مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل:
566	هل الاجتهاد في النص أم الواقع؟
570	الشبهات المثارة حول المجمل:
576	الفهم المجمل والتعبيرات
579	ملحق: حوار حول النظام الواقعي:
621	المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

جاءت هذه الحلقة من مشروع (المنهج في فهم الإسلام) كتنظير لنظام جديد من التفكير المنهجي في قبال ما تعارف لدينا من نظم الفكر الإسلامي التي ثبت خللها، وقد فصلنا الحديث عنها - عرضاً ونقداً - خلال الحلقات السابقة.

ونطلق على النظام الجديد بالنظام الواقعي، ففيه يتخذ «الواقع» شكلين مختلفين: أحدهما إنه مصدر للحقائق الموضوعية، الأمر الذي يجعله حاكماً على ما سواه عند التعارض. والآخر إنه كاشف عن الحقوق والمصالح، وهو بذلك يحقق ما تبتغيه المقاصد الدينية من ترجيح هذه القيم على اضدادها عند التعارض. وعليه تكون المقاصد حاکمة على الواقع، إذ قد تعمل على تغييره عندما يكون حاملاً لصور الضرر والفساد.

وسنبرز دور الواقع في فهمنا للقضايا الإسلامية على نحوين مختلفين؛ يتمثل أحدهما بالحقيقة الموضوعية الدالة على أن لتحولات الواقع وتجدداته تأثيراً كبيراً على تغيرات فهم النص الديني، وهو أمر لا يستند إلى منهج محدد، بإعتباره يمثل حقيقة خارجة عن الإرادة التصورية لذهن الباحث، وقد اعتبرناه من السنن الموضوعية كما في حلقة (علم الطريقة) لمشروعنا الحالي. أما الدور الآخر فيتمثل في توظيف حركة الواقع ومضامينه باتجاه فهم النص، ومن ذلك الأخذ بعين الاعتبار العلاقة التي تشدهما ببعض منذ أن إلتقيا في عصر الرسالة أو تنزيل الخطاب الديني. وعليه فهذا الدور يستند إلى منهج محدد يقوم على الرصد والوعي والمتابعة.

وسنخصص البحث في المجال الفقهي لارتباطه الشديد بالواقع، ولأن التصور السائد قد جعل منه ما يمثل بنية الإسلام، وهو خطأ فاحش غيَّب هوية الدين وأهدر رسالته. والغرض من البحث هو إعادة ترتيب العلاقة بين النص والواقع وسوقها في الطريق السليم، وذلك بقلب التصور التقليدي الذي يجعل من «النص» أصلاً يُلجأ إليه لمعرفة الواقع وحل معضلاته، إلى تصور آخر مضاد يكون فيه الواقع مرجعاً يُحتكم إليه في فهم النص وحل إشكالياته. ولعل هذين التصورين المتغايرين يعبر كل منهما بطريقته الخاصة عن شكل الأزمة وطريقة علاجها. إذ تتمثل الأزمة بحسب التصور الأول بالواقع دون أن يكون للنص فيها دور أو دخالة، على عكس التصور الآخر الذي يذهب إلى أنها محددة - من حيث الأساس - بفهم النص ومن ثم أفضت إلى أزمة واقعية.

إحياء.. تجديد.. إصلاح..

ثلاثة عناوين كثيراً ما تُرفع بين الحين والآخر من قبل العلماء والمتقنين الإسلاميين وهم بصدد البحث حول الفكر الإسلامي. والعناوين تتقاطع في نقاط معينة من مدلولاتها. فالإحياء يبحث عن المساحة المعرفية المغمورة من تراثنا الفكري ليعيد إظهارها من جديد. فهو يبحث عما هو موجود ليستخلصه من وسط الركام، دون أن يضيف إليه شيئاً جديداً معتداً به.

أما التجديد فيبحث عما هو جديد ليلبس به الفكر الإسلامي دون أن يكتفي بإخراج المغمور من المعرفة المطلوبة وسط الركام كما يفعل الإحياء، وإنما يضيف إلى ذلك محاولات التوفيق ليفسر بها القضايا المستحدثة دون دون المساس ببنية الجهاز المعرفي المتوارث عن السلف، أو مساءلته على نحو جذري. فهو يسعى إلى إضفاء نوع من اللياقة الفكرية التي تواكب روح العصر، مع الحفاظ على الثوابت الموروثة في صورتها الأصلية، وإبرازها في حل جديدة تتلاءم مع الزمن.

هذا بطبيعة الحال إذا ما استثنينا بعض الاتجاهات التي تتخفى وراء شعار التجديد لتمرر مشاريع العلمنة أو التغريب، كذلك بعض المشاريع الإسلامية المعاصرة التي وصفت أعمالها بالتجديد، كما هو الحال مع مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن.

في حين إن الإصلاح أمر مختلف. إذ يفترض وجود خطأ أساس في الفكر الإسلامي (التقليدي) لا بد من تسليط الضوء عليه لكشفه ومعالجته، أو العمل على إصلاحه عبر ذات الأداة الإسلامية، فيفترق بذلك عن الإحياء والتجديد. وبالتالي فهو لا يخرج عن دائرة ما يبحث فيه، رغم كونه بديلاً عن غيره، طالما أن آليات الفكر الإسلامي هي آليات اجتهادية غرضها بالدرجة الرئيسية فهم النص أو الإنشغال بفهمه.

ولا نخفي أننا من الذين يدعون إلى الإصلاح، لا الإحياء والتجديد بالمعنى السالف الذكر. إذ يمكن تلخيص المعادلة التي تدفعنا باتجاه الأول عبر العملية المنطقية التالية:

إما أن الفكر الإسلامي التقليدي صحيح منهجياً أو لا؟..

لكن إن كان صحيحاً فلا أقلّ من أن تكون أجهزته التوليدية وممارساته المعرفية متفقة مع الواقع ومتسقة معه.

وحيث أنها ليست على إتفاق وإتساق مع الواقع، لذا لا بد من أن تشتمل على خطأ جذري يصيب قلب لحمتها المنهجية.

هذه هي المعادلة التي تلمسناها خلال بحث مشروعا (المنهج في فهم الإسلام). وسنقدم خلال هذه الحلقة البديل المنهجي مع إبراز الثغرة التي لاحت تصوير العلاقة بين النص والواقع لدى تراثنا المعرفي ونقاط الضعف فيها، دون أن نتعلل بالعلل الوهمية، أو نبقي حالمين بنشوة ما حققه تراثنا من مكاسب معرفية كما أسداها أسلافنا من العلماء الصالحين. إذ لا يجدينا نفعاً أن نظل مرددين لهذه المكاسب أو نتخذها نموذجاً للعصمة والتفديس فيمنعنا ذلك من تجشم عناء البحث فيما تنطوي عليه من أخطاء وثغرات منهجية.

فغني عن البيان أنه لا بد من الفصل بين تقديس الشخصية من جهة، وتقديس الفكرة النابعة عنها من جهة ثانية، فلا يلزم أحدهما الآخر. بل كل ما يمكن قوله هو أننا نقدر الإخلاص الديني والجهود العلمية المضنية التي بذلها أجدادنا من العلماء والفقهاء وما أفادونا به من ثراء معرفي ما كان لنا أن نفعل شيئاً ذا أهمية بدونه.

ونستعير هنا ما سبق أن كتبه العالم الفيزيائي الشهير نيوتن الذي قال: «إذا كنت أنا قد رأيت أكثر مما رأى معظم الرجال، فذلك لأنني وقفت على أكتاف عمالقة»¹.

إذ نعترف بأننا نقف كالأقزام أمامهم، لكننا مع هذا نمتلك من السلاح المعرفي ما لم يمتلكوه، يكفينا في ذلك ما تحقق لنا من تطور «الواقع»، وظهور أساليب جديدة للبحث تجعلنا نعيد النظر فيما كان مطروحاً من قبل. مما يجعل خلافتنا محدداً بالأساس مع الطريقة المتبعة للتفكير.

ونستشهد هنا بعبارة مفيدة للفيلسوف فرانسيس بيكون، إذ قال: «الأعرج على الطريق الصحيح يسبق العداء على الطريق الخطأ»².

فنحن وإن لم نرفض كل ما طرحه القدماء، بل لا يسعنا ذلك أبداً، كما أننا نثمن الكثير من عطائهم المعرفي واستكشافهم الحقائق التي ما زال أثرها عامراً حتى يومنا هذا، لكننا مع هذا نعترض على الطريقة التي مارسوها في الفهم والتفكير، وقد تبين لنا اليوم أنها ليست مصدراً موثقاً لبناء المعرفة وكشف الحقيقة، فضلاً عن أن تكون أداة صالحة للاعتماد في علاج الواقع.

¹ جون ب. ديكسون: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة (112)، 1407هـ - 1987م، ص70. ونشير بهذا الصدد إلى أن عبارة نيوتن المذكورة في المتن هي بنظر بعض المحققين (فولكنر) لم تكن محايدة أو بريئة (للتفصيل انظر: جون جريبن: الكشف عن حافة الزمن، ترجمة علي يوسف علي، نشر المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001م، ص12-9، عن المنتدى الإلكتروني سور الأزيكية: www.books4all.net).

² فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م، فقرة 61، ص45.

فهذا هو أساس ما نعترض عليه. وبالتالي ليكن القارئ الكريم على حذر من الخطأ؛ حينما نعتد أحياناً على ما أنتجوه من فكر نراه صائباً، وما نخالفهم عليه من طريقة أودت بهم - في المقابل - إلى الكثير من النتائج الخاطئة.

لذا فالمطلوب فعله هو إجراء خطوة أخرى تصحح مسار الخطوة التي أقبل عليها سلفنا الصالح من قبل، وذلك عبر العمل على بناء الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات كل من الخطاب الديني والواقع.

فإتفاقها مع مقتضى الخطاب يجعلها تتمسك بطابعها الإسلامي، كما إن إتساقها مع الواقع يجنبها نكران حقائق الخلق والتكوين.

والعملية ليست جمعاً بين ما يعرف اليوم بالتراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة. فالخطاب الديني ليس من التراث، بل من أبرز مكوناته. كما إن الواقع لا يمكن حصره وتضييقه بمجرد (الحداثة) والمعاصرة، بل إن هذه المفاهيم لا تخلو من المضامين الأيديولوجية.

فالعصرنة والمعاصرة والتحديث والحداثة والأصالة والتراث كلها اصطلاحات تستبطن مفاهيم جديدة «معاصرة» ظهرت حديثاً لإرتباطها بعصر ما يسمى بالنهضة الحديثة وما لا يسها من احتكاك واصطدام بالواقع الغربي.

وعادة ما تقف هذه المفاهيم حائلاً دون التقويم العلمي للمعرفة، وهو التقويم الذي يُفترض فيه تجنب الإنزلاق والرضوخ سلفاً للمصالح الذاتية والزمنية، كتلك التي تقوم على منطق المنفعة العصرية. فالأمر لا يحسم إلا من خلال النظر إلى الواقع في جميع أبعاده وتشكيلاته، بما في ذلك الواقع الإستشراقي الخاص بما لم يتم تحقيقه بعد.

من جانب آخر علينا أن نعترف بأن مشرونا يواجه مشكلة تتعلق بفهم القارئ وما يتأثر به من الثقافة السائدة.

فنحن نشهد هذه الأيام إطروحات تركز على الواقع في قبال النص، فأصبح الصراع صراعاً دينياً علمانياً، فمن يدافع عن النص ينتمي إلى الفصيل الديني، ومن يدافع عن الواقع ينتمي إلى الطرف المضاد، لا سيما وأن بعض المعالجات العلمانية لها بعض التمرس في تفكيك النص ونزع القداسة عنه برده إلى إطاره البشري والاجتماعي. فأصبح البحث الجاد والمؤسس على الواقع من منطق ديني يصعب فهمه وتخليصه من عقدة العلمنة، مثلما كان من الصعب على أصحاب النقل فهم ما يريده أصحاب الرأي، فكان يُنظر إلى كل ما يطرحه الآخرون من «رأي» بأنه من الأهواء والبدع.

وقد حدث مثل هذا الأمر مع أصحاب النهضة الغربية الحديثة، كالذي تشير إليه الرسالة التي وجهها الفيلسوف الفرنسي ديكارت إلى مرسين (عام 1629م) والتي اشتكى فيها من صعوبة طرح أي فلسفة جديدة دون أن تُفسّر بأنها معارضة للدين؛ بسبب الخلط بين الأخير والفلسفة التقليدية، فقال بصدد ذلك: «لقد أخضع اللاهوت لفلسفة أرسطو إخضاعاً يكاد يتعدّر معه شرح أي فلسفة أخرى دون أن تبدو أول الأمر مخالفة للدين»¹.

وإبتداءً نذكّر بأن طرحنا يختلف جذراً عن الطرح العلماني الساعي إلى نزع القداسة عن النص وأصول الفكر الديني ولو عبر بعض التمويهات. لذلك نأمل من القارئ أن لا يقع في هذا الخطأ من الخلط، فالجذور التي تربطنا بالحقيقة الدينية هي جذور صميمة، لكن فهمنا لجزئيات هذه الحقيقة مختلف، طالما نراها لا تلغي الواقع من الاعتبار، بل توليه غالب الحق حين التعارض من غير مجاوزة أو تعال، كما سيتبين لنا خلال البحث. وبالتالي لا بد من التفريق بين المنهجين، إذ يتصف الطرح العلماني بأنه يلغي الدين كلياً عن التأثير والتعويل، وليس هو الحال مع المنهج الواقعي بكافة مدارسه، حتى تلك التي تغلو به إلى المدى الذي تحرّف فيه كلمات الشريعة لتنزلها منزلة الواقع. مثلما كان القدماء على العكس يحرفون الواقع ليطابق الشريعة. وكلاهما خطأ!

وحول أبحاث هذه الحلقة فإنها تتضمن جزئين متكاملين، لكل منهما عدد من الأقسام والفصول.

فالجزء الأول يحمل ثلاثة أقسام، وسيكون القسم الأول ممهداً لما بعده، إذ سنتحدث عن ثلاث مقدمات تأسيسية هي بمثابة العמוד الفقري لما سيأتي من أبحاث.

أما الجزء الثاني فيحمل أربعة أقسام تتعلق بأربعة أركان يتقوم بها الفهم وفق النظام الواقعي، وهي: مبدأ الوجدان العقلي، ومبدأ المقاصد الدينية، ومبدأ الواقع، ومبدأ الفهم المجمل. وتمتاز بأنها تقع ضمن نسيج عضوي موحد؛ بعضها يدعو إلى البعض الآخر ويكامله.

وقد تضمنت الحلقة الاستشهاد بالكثير من الروايات والأحاديث؛ ليس لاعتقادنا بصحتها أو حجيتها، بل لاعتبارات مختلفة منها التأييد والاستئناس وفق الشروط التي

¹ انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خليلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م، ص131.

ذكرناها في (مشكلة الحديث)، كما قد يكون الاستشهاد جاء لمجاعة العلماء المعتقدين بها ومساييرتهم دون التسليم بحجيتها.

يبقى أن نشير إلى أن هذه الحلقة تتضمن كتابين سبق صدورهما بشكل مستقل، هما (جدلية الخطاب والواقع، وفهم الدين والواقع) مع بعض الإضافات¹. وقبل ذلك تمّ نشر العديد من الدراسات في مجلة قضايا إسلامية معاصرة خلال عامي (1998-2001)، وكانت عناوينها كالتالي:

جدلية النص والواقع.. الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان.. نظرية المقاصد والواقع.. المصلحة في التشريع الإسلامي.. التغيير في الفتوى/ الانماط والعوامل.. علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة.. بالإضافة إلى عناوين أخرى خارج نطاق هذه المجلة، مثل العقل والاجتهاد.. منهج الفهم المجمل والمقاصد... إلخ.

ومن الله أستمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2014-9-12

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2025-4-17

www.fahmaldin.net

www.philosophyofsci.com

Email: fahmaldeen@gmail.com

¹ للتفصيل انظر: يحيى محمد: سيرة مشروع (المنهج في فهم الاسلام) والتبساته، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 27-1-2018
<http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2428>

الجزء الأول

الخطاب الديني والواقع

القسم الأول

تحديدات منهجية

الفصل الأول

الاتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع

شهد القرنان الأخيران بروز عدد من الاتجاهات الفكرية التي دعت إلى الإفادة من الواقع وتوظيفه في فهم النص الديني وتفسيره. ورغم تعدد هذه الاتجاهات، فإن بعضها لا يتعارض بالضرورة مع البعض الآخر، بل إن الحدود بينها قد تظل مفتوحة ومرنة، لا سيما في الطروحات التي تبناها رواد الفكر الإسلامي الحديث. فقد يجمع المفكر الواحد أكثر من اتجاه في توظيفه للواقع في قراءة النصوص.

غير أن ما يعيننا هنا ليس تعدد الألوان التي قد يتلبس بها المفكر الحديث؛ بقدر ما نركز على طبيعة هذه الاتجاهات وتمييزها المنهجي. لذلك سنسلط الضوء على أبرز هذه المناهج مع إغفال ما قد يتبناه المفكرون من خطوط ضمن عناوين أخرى مختلفة. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات كما يلي:

1- الواقع والتوظيف العلمي

نشأ الاتجاه العلمي في فهم النص الديني بوصفه محاولة لتحويل الخطاب المعياري إلى خطاب كوني شامل، يتضمن مختلف العلوم الطبيعية ويُقاس عليها. وقد سعى هذا الاتجاه إلى إسقاط المقررات والنظريات العلمية على النص الإلهي عند أدنى مناسبة، من غير أن يراعي السياقات اللفظية والمجالية، فحوّل بذلك وظيفة النص من الهداية والتشريع إلى الكونية والتفسير العلمي، مما أفضى إلى تبديل معانيه الجوهرية تحت وطأة الإعجاب بالمنجزات المعرفية الحديثة.

وقد اتّسم هذا الاتجاه بضعف في الضبط المنهجي، فبقدر ما قدّم من تفاصيل علمية، بقدر ما عانى من فقر بيّن في الوصول إلى فهم منضبط للنص الديني كما هو «في ذاته». إذ غالباً ما جرى إسقاط النظريات والمفاهيم العلمية على النصوص دون مراعاة لسياقاتها أو لظهوراتها اللفظية والمعنوية الخاصة.

ويتجلى هذا التوجه بوضوح في تفسير (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) للشيخ طنطاوي جوهرى (المتوفى سنة 1940م)، الذي أولع بهذا اللون من التفسير كما أولع فخر الدين الرازي بالجدل الكلامي في تفسيره الكبير. فكلاهما، وإن اختلف في الوسيلة، لم يترك للنص حيّزاً من البحث والتداول كما هو في ذاته. وليس ببعيد عن هذا ما نقله

أبو حيان الغرناطي - من علماء القرن السابع والثامن الهجري - في (البحر المحيط)، من قول أحد الفضلاء في وصف تفسير الرازي: «فيه كل شيء إلا التفسير»¹. كذلك ان البعض اتهم طنطاوي جوهرى بأنه ألصق كل شيء بالدين، حتى كاد يجعل من القرآن كتاباً في العلوم الطبيعية، تماماً كما فعل بعض الفقهاء حين حوّلوا القرآن إلى كتاب فقهي، كالذي فعله القرطبي في (جامع أحكام القرآن)².

لقد قام الشيخ طنطاوي جوهرى بتقسيم الدين إلى علمين: أحدهما علم الآفاق والأنفس، أي معرفة العوالم العلوية والسفلية، والآخر علم الشريعة. وذهب إلى أن الإسلام يأمر بهما معاً؛ فكما أن قوله تعالى: (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ)³ أمرٌ يُفهم منه الوجوب، فكذلك قوله: (قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)⁴ أمرٌ يستلزم الالتفات إلى الطبيعة والعوالم. أي أن كلا القولين أمر، والأمر دال على الوجوب، فإذا كنّا قد قرأنا الأحكام الشرعية وقضينا بها؛ فلنقرأ - أيضاً - العجائب الكونية ولنعمل بها⁵. لا سيما أن القرآن - كما رأى - يتضمن ما يربو على سبعمائة وخمسين آية كلها تتحدث في عجائب الكون ومنافعه وغرائبه، وهي - من وجهة نظره - تفوق عدد آيات الأحكام الشرعية، حيث أن آيات الفقه والأحكام الصريحة لا تزيد على مائة وخمسين آية⁶.

وعليه رجّح جوهرى علوم الطبيعة والكائنات على علوم الفقه، وعدّها أولى بالعناية والبحث؛ لكونها دالة على الله والتوحيد، ولأن فيها نظام الأمم وحياتها⁷. وهو لم يتردد في نقد المسلمين لإهمالهم هذه العلوم وحصر اهتمامهم في الفقه وأصوله⁸، ورأى أنهم وإن حافظوا على الكتاب الكريم لكنهم خالفوا نهجه في الحث على النظر في الكون والتعقّل والتفكّر في آيات الآفاق والأنفس، وناموا على الوضوء والنجاسات والبيع والفرائض⁹.

وقد وجد الاتجاه العلمي في التفسير صداه عند عدد غير قليل من المفكرين والباحثين، ممن عوّلوا على الربط بين النصوص الدينية والمعارف الكونية. ومن أبرز هؤلاء الشيخ

¹ أبو حيان الغرناطي: البحر المحيط، تفسير آية 106 من سورة البقرة. انظر: موقع الموسوعة الشاملة لتفسير القرآن الكريم

<https://quran-tafsir.net/hayyan/sura2-aya106.html#hayyan>

² طنطاوي جوهرى: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية <http://www.al-mostafa.com>، ج4، ص152، وج3، ص164.

³ الكوثر\2.

⁴ يونس\101.

⁵ الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص7.

⁶ المصدر السابق، ج1، ص3 و6.

⁷ نفس المصدر، ج3، ص150.

⁸ نفس المصدر، ج2، ص85.

⁹ نفس المصدر، ج2، ص115.

محمد بن أحمد الإسكندراني، أحد علماء القرن التاسع عشر، والذي ألف كتابه الموسوم بـ (كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية)، كذلك مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي، كما في (تنبيه العقول الإنسانية لما في آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرانية)، وحنفي أحمد، كما في (التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن)، ومصطفى صادق الرافعي، كما في (إعجاز القرآن)، ومحمد أحمد الغمراوي، كما في (سنن الله الكونية) و(الإسلام في عصر العلم)، ومحمد أحمد العدوي، كما في (آيات الله في الأفاق)، وعبد الله فكري، كما في (مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد في النصوص الشرعية) و(القرآن ينبوع العلوم والعرفان)، وعبد العزيز اسماعيل، كما في (الإسلام والطب الحديث). كذلك هو الحال مع عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده وأحمد خان وهبة الدين الشهرستاني ومصطفى محمود وزغلول النجار وعبد الرزاق نوفل، وغيرهم الكثير الكثير.

لقد أخذت هذه التفسيرات على عاتقها تحويل الخطاب الإلهي من كونه خطاباً معيارياً هادفاً إلى الهداية والإرشاد، إلى معانٍ كونية تدرج ضمن سياق علوم الطبيعة؛ كالفيزياء والطب والفلك وسائر الحقول العلمية. وقد بلغ بها الغلو مبلغاً جعلها تفسّر حتى الكائنات الغيبية تبعاً لما تقتضيه علاقات الطبيعة ومفاهيمها، فاعتُبرت الملائكة بأنها قوى طبيعية، والجن ميكروبات خفية تسبب الأمراض، والنور في قوله تعالى ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ بأنه الطاقة الكهربائية. بل إن لفظ (الأزواج) في قوله تعالى: ﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾¹؛ فسّر بأنه يشمل الكهارب وسائر الثنائيات الفيزيائية، كما فسّرت الآية: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾²؛ بأنها تشير إلى الأثير بحسب الإصطلاح العلمي الذي افترضه العلماء واختلفوا حوله³، رغم أن المفهوم ذاته لم يثبت علمياً وانتهى إلى الإهمال في الأوساط الفيزيائية المعاصرة⁴.

أما آية الرحمن ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾⁵؛ فقد جرى تأويلها بما يدل - حسب هذا الاتجاه - على إمكان النفوذ في أقطار الكون، وأن المراد بـ (سلطان) هو العلم، خلافاً لما ذهب

¹ يس/36.

² فصلت/11.

³ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ-1976م، ج2، ص499.

⁴ انظر بهذا الصدد: يحيى محمد: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

⁵ الرحمن/33.

إليه القدياء من ان المعنى هو من خصائص يوم القيامة كما دلّ عليه سياق النص، حتى جاء في تفسير ابن كثير بأن معنى الآية دال على مشهد الحشر، حيث لا مجال للهرب من قدر الله، وأن النفوذ لا يتم إلا بأمر إلهي خاص (سلطان)، لا بقدرة بشرية أو غيرها¹.

وقد رفض الكثير من المعاصرين التوظيف العلمي لهذه الآية، كما هو الحال مع العلامة الطباطبائي الذي رأى أن سياق الآية لا ينسجم مع هذا المعنى المحدث².

ونشير إلى أن للتفسير العلمي إرهابات قديمة، إلا أنه لم ينجح في أن يشكل تياراً سائداً بين العلماء، بل بقي محدود الأثر، لا يعول عليه سوى نفر قليل لا يتجاوزون أصابع اليد؛ باستثناء العرفاء الذين رأوا في القرآن احتواءً تاماً لكل معارف الوجود، كما أشار إلى ذلك الغزالي في (جواهر القرآن)، إذ اعتبر أن القرآن ميدان لا ينضب في حمله لعلم الأولين والآخرين. فجميع العلوم مغترفة من بحر واحد، وأن أوائلها ليست خارجة عن القرآن³.

وقد وسّع العرفاء هذا التصور حتى شمل اللغة ذاتها، فذهبوا إلى وجود تناظر وتساخ بين مظاهر الوجود من جهة، وبين اللغة والحروف - ومنها لغة النص الديني وحروفه - من جهة ثانية، بحيث يحمل كل حرف دلالة على كائن وجودي، وكذا كل كلمة، وهي مركبة من الحروف، لها دلالة على التركيب الوجودي المتكامل بين الأشياء⁴.

أما ما عدا العرفاء فنجد إشارات إلى هذا الاتجاه لدى بعض العلماء، كالذي صرح به عالم اللغة والقراءات ابن الفضل المرسي (المتوفى سنة 655هـ) في تفسيره، إذ رأى أن القرآن قد جمع علوم الأولين والآخرين؛ بحيث لم يحط بها علماً حقيقة إلا المتكلم بها سبحانه، ثم رسوله، خلا ما استأثر به الحق لنفسه. وقد عدّ من هذه العلوم: علم الطب والجدل والهيئة والهندسة والجبر والمقابلة والنجامة وغيرها، لكنه اكتفى بنقل عدد من

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار القلم في بيروت، الطبعة الأولى، ج4، ص241. ومثل ذلك: الألوسي: روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 1408هـ - 1987م، ج27، ص112. كما ذكر الماوردي أن في الآية قولين: أحدهما إن استطعتم أن تعلموا ما في السماوات والأرض فاعلموا، لن تعلموه إلا بسلطان، قاله الضحاك. والثاني: إن استطعتم أن تخرجوا من جوانب السماوات والأرض هرباً من الموت فانفذوا، قاله الضحاك. وجاء في معنى (لا تنفذون إلا بسلطان) ثلاثة أقوال: أحدها بمعنى الحجة، قاله مجاهد، والحجة هي الإيمان، قاله ابن بحر. والثاني: لا تنفذون إلا بملك وليس لكم ملك، قاله قتادة. والثالث: لا تنفذون إلا في سلطانه وملكه، لأنه مالك السماوات والأرض وما بينهما، قاله ابن عباس (الماوردي: النكت والعيون، طبعة مطابع مقهوي، الكويت، الطبعة الأولى، 1402هـ - 1982م، ج5، ص434).

² محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ج19، ص106-107.

³ أبو حامد الغزالي: جواهر القرآن، دار الأفاق الجديدة في بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م، الفصل الخامس بعنوان: في انشعاب سائر العلوم من القرآن.

⁴ انظر مثلاً ما ذكره العارف القيصري بهذا الصدد (داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص434-435. كما انظر حلقة (النظام الوجودي).

الإشارات القرآنية، ولو على نحو ذكر الصنعة أو اسم الشيء أو الفعل أو الأمر بالفعل؛ مما لا دلالة له على العلم وأصول الصنائع بالمعنى الخاص أو الحديث¹

كذلك نقل الإمام الشاطبي في الموافقات أن هناك جماعة ذهبوا إلى تفسير القرآن بحسب مقررات علوم الطبيعة السائدة في زمنهم، إذ أضافوا إلى القرآن كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وما إليها². فبعض استدل على علم الهيئة بقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾³. وبعض آخر استدل على علم الحساب والعدد بقوله: ﴿فَاسْأَلِ الْعَادِينَ﴾⁴، وعلى علم الهندسة بقوله: ﴿نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾⁵، وعلى علم النجوم بقوله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾⁶، وكذا على علم المنطق وخط الرمل وما إليها.

وقد نقد الشاطبي هذا التوجه ورفضه، معتبراً أن الشريعة جاءت أمية، نزلت بلغة العرب وعلى من لا عهد لهم بمثل هذه العلوم، فلا يجوز تحميل النصوص ما لا تحتمله سياقاتها. لكن خالفه المرحوم عبد الله دراز في تعليقه على (الموافقات)⁷

يبقى أن نقول بأن الاتجاه القديم للتفسير العلمي ينقصه التفصيل من جهة، وهو بالإضافة إلى ذلك ضيق النطاق، خلافاً للاتجاه الحديث الآخذ بالإنساع والنمو، ويمتاز

¹ فقد ذكر المرسي كما نقل عنه السيوطي بأن «الطب فمداره على حفظ نظام الصحة واستحكام القوة، وذلك انما يكون باعتدال المزاج بتفاعل الكيفيات المتضادة، وقد جمع ذلك في آية واحدة وهي قوله تعالى: (وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا). وعرفنا فيه بما يعيد نظام الصحة بعد اختلاله، وحدث الشفاء للبدن بعد اعتلاله في قوله تعالى: (شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ). ثم زاد على طب الاجسام بطب القلوب وشفاء الصدور. وأما الهيئة ففي تضاعيف سورة من الآيات التي ذكر فيها ملكوت السموات والأرض، وما بث في العالم العلوي والسفلي من المخلوقات. وأما الهندسة ففي قوله: (انْظُرُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعْبٍ). وأما الجدل فقد حوت آياته من البراهين والمقدمات والنتائج والقول بالموجب والمعارض، وغير ذلك شيئاً كثيراً، ومناظرة ابراهيم نمرود ومحاجته قومه أصل في ذلك عظيم. وأما الجبر والمقابلة فقد قيل: إن أوائل السور فيها ذكر مدد وأعوام أيام لتواريخ أمم سالفة، وأن فيها تاريخ بقاء هذه الأمة، وتاريخ مدة أيام الدنيا، وما مضى وما بقي، مضروب بعضها في بعض. وأما النجامة: ففي قوله: (أَوْ أَثَارَةَ مِنْ عِلْمٍ)، فقد فسره بذلك ابن عباس. وفيه أصول الصنائع وأسماء الآلات التي تدعو الضرورة إليها: كالخياطة في قوله: (وَوَظِيفًا يَخْصِفَانِ). والحدادة: (أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ).. (وَالْأَلَا لَهُ الْحَدِيدُ). والبناء في آيات. والنجارة: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا). والغزل: (نَقَصَتْ غَزْلَهَا). والنسج: (كَمْثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا). والفلاحة: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ). والصيد في آيات. والغوص: (كُلُّ بَنَاءٍ وَغَوَاصٍ).. (وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ جَلِيَّةً). والصياغة: (وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ نَجْدِهِ مِنْ خَلْقِهِمْ عَجَلًا جِسدًا). والزجاجة: (صَرَخَ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ).. (الْمُصْنَبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ). والفخارة: (فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ). والملاحة: (أَمَّا السَّفِينَةُ). والكتابة: (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ). والخبز: (أَخْلَصَ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا). والطبخ: (يَبْعَثُ حَنِيذًا). والغسل والقصرة: (وَتُبَايَعُكَ فُطَيْرًا).. (قَالَ الْخَوَارِيُّونَ) وهم القصارون. والجزارة: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ). والبيع والشراء في آيات. والصبغ: (صَبَّغَةَ اللَّهُ).. (جُدُّ بِيضٌ وَحُمْرٌ). والحجارة: (وَتَلْجَثُونَ مِنْ الْجِبَالِ يُّوْتًا). والكيالة والوزن في آيات. والرمي: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ).. (وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ). وفيه من أسماء الآلات وضروب المأكولات والمشروبات والمنكوحات، وجميع ما وقع ويقع في الكائنات ما يحقق معنى قوله: (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)» (السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ج2، ص1027 وما بعدها).

² الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1957م، ج2، ص79.

³ ق/6.

⁴ المؤمنون/113.

⁵ الرعد/17.

⁶ الرحمن/5.

⁷ الموافقات، ج1، ص54-55.

بالتطفل لأدنى مناسبة، وأحياناً لم ينبُج منه حتى الداعين إلى رفضه، كالحال مع شيخ الأزهر المراغي، فرغم أنه رفض التفسير العلمي للقرآن ونهى عن تحميل الآيات القرآنية على النظريات العلمية واعتبارها هي المقصودة، لكنه لم يستطع الإنعتاق عن موجة الإنشداد نحو هذا التفسير في عدد من القضايا، الأمر الذي عرّضه الآخرون للنقد.

فمثلاً إنه بمناسبة قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَلَلْأَرْضُ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾¹؛ اعتبر مراتب النجوم وغيرها من الأشياء بأنها «في مكانها المقدر لها بالناموس الإلهي ونظام الجاذبية»، مؤكداً بأن القرآن الكريم قرر بأن «الأرض كانت جزءاً من السماوات وانفصلت عنها، وقرر الكتاب الكريم أن الله استوى إلى السماء وهي دخان، وهذا الذي قرره الكتاب الكريم هو الذي دلّ عليه العلم»². لذلك ردّ عليه الشيخ محمد الصادق عرجون في كتابه (القرآن العظيم هدايته وإعجازه)³.

هكذا فإنّ الإغراق في الممارسة التفسيرية لدى أصحاب الاتجاه العلمي، إلى حدّ الإسفاف والإبتذال، يعكس حالة انفعالية استبدّت بالعقل المسلم الحديث في مواجهة التطورات العلمية الباهرة التي شهدتها الغرب. وقد عبّر بعضهم عن هذه الحالة بقوله: هذه بضاعتنا رُدّت إلينا⁴، في محاولة لتعويض الفوات الحضاري باستعادة مزعومة للسبق المعرفي داخل النص الديني.

2- الواقع كقرين

يعد خير الدين التونسي (المتوفى سنة 1890م) أبرز رواد الإصلاح المعبرين عن هذا المعنى من المزاجية بالأخذ عن الإسلام والحضارة الغربية معاً. فقد اعتبر «إن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها»⁵.

وهو من منطق الربط بين الدين والواقع اعتبر أن عوائق التقدم منحصرة في فئتين؛ رجال الدين ورجال السياسة. ولتلافي هذه العوائق دعا كلا الطرفين إلى التعرف على ما يهتم به الآخر، وبالنتيجة إنه دعا إلى إقامة جسر بين كل من الدين والواقع.

¹ لقمان\ 10.

² التفسير والمفسرون، ج2، ص604.

³ محمد الصادق عرجون: القرآن العظيم هدايته وإعجازه، دار القلم بدمشق – الدار الشامية ببيروت، ص247-250.

⁴ محمد حسين النائي: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10-11، 1990م، ص84.

⁵ البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986م، ص114.

وقد كان محمد عبده يحث طلابه على تعلم العلوم الحديثة بجانب العلوم الدينية، حتى أتهم على ذلك بأنه يدعو إلى هدم الدين في الأزهر¹.

بل ظهر في هذه الفترة من العلماء من يحرم العلوم الحديثة، ومن ذلك ما قاله الشيخ طنطاوي جوهري: «لقد زارني منذ عشر سنين أمير يقال له جمال الدين من مدينة (مدراس) ومعه تراجمته فقال: جئت لأسألك عن علم الجغرافيا والتاريخ فإني فتحت هناك مدرسة وقد حرم علماء الإسلام - هناك - أن يدرس هذان العلمان». فأبدى الشيخ جوهري تعجبه كل العجب².

وحالياً ثمة من نظّر لهذا المنحى من المزاجية، كالذي عليه الإتجاه المسمى بإسلامية المعرفة، فقد اعتبر الواقع مصدراً آخر للمعرفة يضاف إلى النص، وأخذ يستدل على ذلك من النص نفسه ولو بالتأويل، وعاب على التراث المعرفي كيف أنه غيّب الواقع من هذا التوازي المطروح³.

3- الواقع كقاعدة للفهم

لقد ظهر تيار بارز يستند إلى توظيف الواقع كأساس لفهم القضايا الإسلامية حتى ولو لم ينظر له أو يُشر إليه صراحة.

وبرز هذا التيار منذ بداية ما يسمى بالنهضة الحديثة وما زال يمارس دور التوظيف بأشكال شتى من الفهم. فقد مارسه رفاة الطهطاوي والكواكبي ومحمد عبده ورشيد رضا وإن بدرجات متفاوتة. فمنذ البداية كان الطهطاوي يرى أن على العلماء أن يفسروا الشريعة على ضوء الحاجات الزمنية، وأن عليهم أن يتعرفوا على العالم المعاصر، وأن يدرسوا العلوم الحديثة⁴.

وهو من هذا المنطلق أخذ يتأثر بالنظام الغربي، ويدعو إلى جملة من مبادئه المعروفة ساعياً إلى تقريبها وسط العالم الإسلامي، والمصري منه على وجه الخصوص.

وعلى هذا المسار نفسه، برز الشيخ محمد عبده متوجاً للطموحات التي سعى إلى تحقيقها سابقوه. فقد شدد على ضرورة استبدال النظام التقليدي للتعليم بأساليب حديثة تواكب متطلبات العصر.

1 محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج4، ص43.

2 الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص38.

3 انظر حول ذلك: يحيى محمد: القطيعة بين المثقف والفقير، دار ايكالو، بغداد، الطبعة الرابعة، 2022م، القسم الأول.

4 الفكر العربي في عصر النهضة، ص99.

وتطلع إلى معرفة ما في الأرض والكون والمجتمع لفهم الإشارات المودعة في الخطاب الديني، كالذي أشار إليه وهو بصدد تفسيره لآية إختلاف الناس¹. ومع أن هذا التوجّه انطلق من رغبة في إحياء الدين وتفعيله، إلا أنه لا يخلو من محاكاة للمنجز الغربي وتبرير الواقع.

كما ظهر معاصرون يدعون إلى ضرورة فهم القضايا الإسلامية طبقاً للواقع، كالسيد محمد حسين فضل الله الذي قال: «كلما كان المجتهد أرحب أفقاً، وكلما كان أكثر معرفة بالواقع، وكلما كان أكثر إنفتاحاً على المسألة الفنية الذوقية في اللغة؛ كلما كان أقرب إلى استنباط الحكم الشرعي»². وذهب على هذه الشاكلة الكثير من الفقهاء المعاصرين، وبعضهم طالب الفقهاء بالالمام بالعلوم الإنسانية الحديثة؛ كعلم الاجتماع وعلم النفس والإقتصاد، فبدونها لا تكتمل للفقهاء شروط انجاز مهمة تحديد الأحكام اللازمة، فما زالت الأحكام التي يُنشئها الفقيه هي تلك التي تناسب المجتمع قبل ألف عام وليس عالمنا نحن³.

4- الواقع والفهم الأعمق

يعد المفكر مرتضى مطهري أبرز من يمثل هذا الإتجاه، فقد اعتبر الدين الإسلامي جاء بحقائق تامة وكاملة، لكنها تحتاج إلى فهم عميق لا يتيسر إلا عبر التعرف على مضامين العقل والواقع. فهناك فارق بين الإنسان الساذج الذي يتعرف على موضوعات مثل التوحيد والمعارف الإلهية كما وردت في القرآن والحديث، وبين الإنسان الذي يمتلك حصيلة من العلم تجعله عارفاً بعمق ما تنطوي عليه تلك الموضوعات. وبذلك يكون العلم مفتاحاً للوحي، فما ينزل بلسان الوحي وإن اتصف بالبساطة وعموم الفائدة؛ إلا أنه يعبر في الوقت ذاته عن عصارة الحقائق التي لا يمكن إدراكها إلا بالعلم. لذلك اعتبر التعاليم والأحكام الإسلامية، سواء ما يتعلق بالحقوق الإجتماعية والعلاقات بين الناس والحدود، أو ما يرتبط منها بأمر أخرى، كلها مبنية على مجموعة من الحقائق الموضوعية. فلو تمّ التعرف على هذه الحقائق طبق أصولها وموازينها العلمية، والتي أصبح الكثير منها معروفاً في العالم، لكان فهم التعاليم والأحكام الإسلامية التي جاءت على لسان الوحي أفضل وأعمق.

فمثلاً، إن المرء ما لم يكن على معرفة تامة بالأسس العلمية والنفسية للحكم الأخلاقية الواردة على لسان القرآن وأهل البيت؛ فإنه لن يكون قادراً على إدراك روح هذه الحكم

¹ انظر: القطيعة بين المثقف والفقيه.

² حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4، ص138.

³ صدر الدين شرف الدين: اختصاص الفقيه، مجلة رسالة الإسلام، عن: قضايا إسلامية، عدد5، ص569.

التي تبدو بسيطة للوهلة الأولى، إذ لا تتبين حقيقتها ومنزلتها الرفيعة بوضوح وجلاء ما لم يكن المرء على معرفة بمختلف النظم الأخلاقية التي ظهرت عبر التاريخ.

وبعبارة أخرى، رأى هذا المفكر بأنه لو تعرفنا على الحقائق الموضوعية التي أصبحت بمرور الزمن علوماً مدونة، ومن ثم درسناها عن قرب، لَكُنَّا أقدر على فهم المقاصد والمفاهيم التي نزل بها الوحي، ومنها تلك المتعلقة بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فقد تبين اليوم بأن جميع التعاليم الإسلامية لهذه القضايا قاطعة ومسلّم بها، لكن كيف يمكن لأحد أن يدعي القدرة على إدراك مقاصد الإسلام لتلك التعاليم حق الإدراك وأن يقدمها للعالم بكونها أرفع التعاليم دون أن يطلع جيداً على الأصول والقواعد الموضوعية للعلوم الإنسانية؟!¹

وبالنسبة إلى علم الفقه، فرغم أنه قائم على الاجتهاد، إلا أنه بنظر مطهري ما زال يعاني طرقاتاً مسدودة جعلته يصادم ما عليه الواقع والحياة، وهو يرى أن من الواجب التخلص من هذا التضاد الكائن بين الفقه وتكامل الحياة، وذلك عبر «إدراك سليم وقوي قادر على استخلاص هذا الرمز - رمز قوانين الإسلام الكبير - الذي يمكن أن نطلق عليه اسم (رمز الاجتهاد الكبير)». ويتمثل هذا الرمز الكبير طبقاً لكليات الكتاب والسنة من حيث أنها تكفي «جميع حاجات المسلمين الدينية في كل وقت، وأنه ليست ثمة حاجة إلى إعمال الرأي والقياس.. إنما المطلوب إدراك سليم وقوي..»².

وعموماً طالب هذا المفكر بفتح الطرق المسدودة التي لحقت بالفقه، عبر النظر في علوم الواقع والحياة، فطرح العديد من التساؤلات والإشكالات التي رآها لا تُحل إلا من خلال الفحص العميق للواقع العلمي. وقد أسبغ على ذلك خاصية الاجتهاد المطلوبة؛ ف رأى أن من حق العقل أن يمارس الاجتهاد عبر التعرف العلمي على قضايا لم تغفل عنها التعاليم الإسلامية في الأصل³.

وينطلق مطهري في حل هذه الإشكالية من منطق التسليم بوجود تطابق تام بين عالمي التكوين والتدوين. فلو أن هناك شيئاً يؤكد عالم التكوين فسيكون ذلك مدعاة للاعتقاد بتوافقه مع عالم التدوين.

فمثلاً اعتبر النظرية الغربية القائلة بوجود حقوق طبيعية فطرية للإنسان، تتسم بالثبات والدوام والكلية والعموم، جديرةً بالفحص والاختبار، للوقوف على مدى صحتها

¹ انظر: مرتضى مطهري: حق العقل في الاجتهاد، ص 61-64.

² مرتضى مطهري: مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1047هـ، ص 28-29.

³ حق العقل في الاجتهاد، ص 65-66.

ومشروعية تقديمها على سائر الحقوق المتواضع عليها. فقد رأى أن إطلاق التسليم بمثل هذه النظريات دون مساءلة لا يخدم الفهم الديني ولا ينسجم مع مقاصده العليا.

وعلى رأيه أنها لو كانت صحيحة فسيستلزم الأمر إعتبارها مقبولة عند الإسلام بلا أدنى شك. ومن ذلك إنه تساءل: «هل صحيح أن الحرية الفردية والمساواة وحق التملك وحرية العقيدة وحرية التعبير وأمثالها تمتد جذورها في الفطرة وفي طبيعة الإنسان؟»¹.

ومن الناحية المبدئية اعترف مطهري بكون الواقع يشكل مصدراً مهماً للغاية، ورأى أنه الوحيد الذي يجدر الاعتماد عليه في التعريف بحقوق الإنسان، لذا سمّاه (كتاب الخلق الثمين)، فمن خلال «الرجوع إلى صفحات وسطور هذا الكتاب العظيم نطلع على حقوق الإنسان الحقيقية وعلى حقوق المرأة والرجل تجاه بعضهما البعض». وطبقاً لهذا المصدر أقرّ مطهري بأن للإنسان كرامة وشخصية ذاتية قابلة للإحترام، وأنه مُنح في أصل خلقته مجموعة من الحقوق والحريات لا تقبل السلب والانتقال بأي حال من الأحوال، ورأى أن الإسلام يؤيد هذا التحقيق².

5- الواقع والتخصيص الظرفي

يعتبر محمد اقبال أبرز من يمثل هذا الخط، فقد رأى أن نصوص الأحكام جاءت وفقاً لما عليه طبيعة الظروف في شبه الجزيرة العربية، تأثراً بما أفرزه الواقع الحديث من تغيرات شديدة تختلف كثيراً عما كان عليه الأمر من قبل.

وقد عزز هذه الفكرة بما لجأ إليه الشاه ولي الله دهلوي من ربط النصوص بما يلائم الوضع القديم، وما أفاده أبو حنيفة من مبدأ الإستحسان وعدم التقيد الحرفي بالنص العام.

فقد اعتبر اقبال بأن ما ذكره دهلوي هو مما أنار إليه الطريق، ملخصاً مذهبه بالقول: إن «طريقة الأنبياء في التعليم، تنهج منهجاً من شأنه بصفة عامة أن القانون الذي يأتي به نبي يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث إليهم على سبيل التخصيص. أما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به. والطريقة التي يتبعها النبي هي أن يعلم أمة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة

¹ المصدر السابق، ص 64-65.

² مرتضى مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ - 1985 م، ص 129.

الإجتماعية للبشر جميعاً ويطبقها على حالات واقعية في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هي أحكام يمكن أن يقال إنها تخص هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة، ولعل هذا هو السبب في أن أبا حنيفة - وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفته العالمية - لم يكد يعتمد على هذه الأحاديث. وإدخال أبي حنيفة لمبدأ (الإستحسان) في الفقه، والإستحسان يقتضي الدرس الدقيق للأحوال الواقعة، في التفكير القانوني ويلقي ضوءاً آخر على البواعث التي كيفت موقفه من مصادر التشريع المحمدي»¹.

كما اعتبر هذا المفكر بأن الإسلام قد شكّل مرحلة وسيطة لا غنى عنها في ربط العالم الحديث بالقديم.

وبحسب هذه الوجهة من النظر يكون الإسلام قد مهّد لظهور النهضة الحديثة كما تجلت في الغرب. إذ جاء الإسلام بفكرة الإعتماد على كل من العقل والتجربة في تقييم القضايا المطروحة، في حين كان البشر قبل الديانة الأخيرة بحاجة ماسة للوحي في فهم القضايا؛ طالما لم ينضج العقل البشري بعد، الأمر الذي مهد لحضور الإسلام كخاتم للديانات الأخرى، حيث انتهى إلى جعل الأمور عائدة إلى النظر العقلي والتحقيق التجريبي.

وهو مع ذلك قد تجاهل الدور السابق للإسلام على العلم والمتمثل في فلسفة الإغريق ومن قبلهم الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة المصرية، وأثر كل ذلك على العلماء المسلمين من خلال البحث العلمي والفلسفي للطبيعة، فهو أقرب للجانب العلمي من التأثير القرآني المعني - أساساً - بحالة التأمل في الآيات الكونية لمعرفة الخالق والتعلق به، أو أخذ العبرة من هلاك الأمم السابقة.

فهو بعد أن أورد جملة من الآيات القرآنية التي تحتّ على النظر في عالم الكون والطبيعة؛ انتهى إلى أن هناك إتجاهاً تجريبياً عاماً للقرآن يتبدى عبر استهدافه لتأمل الطبيعة، وقد انعكس هذا الأمر لدى أتباع القرآن فكّون لديهم «شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث»، معتبراً بأن القرآن قد أيقظ تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات؛ لأن البحث فيه لا يثمر الكثير عما وراء الطبيعة².

¹ محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص 197-198.

² تجديد التفكير الديني في الإسلامي، ص 21.

وعليه اعتبر نبي الإسلام وسيطاً بين العالمين القديم والحديث «فهو من العالم القديم بإعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث بإعتبار الروح التي انطوت عليها. فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم تجاهها الجديد»، مؤكداً بأن مولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي. وبالتالي فإن «إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومنشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية؛ كل ذلك صور مختلفة لفكرة إنتهاء النبوة». فالأنفس والآفاق هي من مصادر المعرفة بحسب القرآن الكريم¹.

هكذا فإن هذا الإتجاه قد جعل من الواقع أصلاً معرفياً دعا إليه الإسلام بقوة، وأول تطبيق لذلك هو اعتبار النصوص الخاصة بالتشريع كانت ملائمة لظروف شبه الجزيرة العربية، وبالتالي قد لا يكون أكثرها ملائماً للحياة الجديدة.

ومثل ذلك ما ذهب إليه الطاهر الحداد في كتابه (امراتنا في الشريعة والمجتمع) وأحمد أمين في كتاب (يوم الإسلام)، إذ رأى الأول أن هناك فرقاً «بين ما أتى به الإسلام وما جاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده، كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها وتعديلاً فيها باق ما بقيت هي، فإذا ما ذهب ذهبت أحكامها معه. وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد، والإماء، وتعدد الزوجات، ونحوها مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام»². أما أحمد أمين فقد اعتبر هو الآخر أن الأحكام المنزلة في القرآن والحديث كانت معرضة للنسخ رغم ضيق الفترة الزمنية للرسالة الإسلامية، وأن آيات الأحكام التشريعية المقصودة في القرآن لا تتجاوز المائة، في حين قد تغيرت الظروف كثيراً مما يستدعي أن تكون الأحكام مرنة وقابلة للتغيير³.

وحالياً يشاطر هذا الإتجاه المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي.

6- الواقع وتدرج الأحكام

وهو المبنى الذي التزم به عدد من العلماء المعاصرين، وأطلقوا عليه فقه الأولويات وفقه الواقع. وأبرز من نادى به كل من المرحوم محمد الغزالي والشيخ يوسف

¹ المصدر، ص144-145.

² الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص6، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

³ أحمد أمين: يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952م، ص43-45.

القرضاوي والدكتور حسن الترابي وغيرهم. فالغزالي رأى أن ظروفنا الحالية تقتضي التدرج في الأحكام شيئاً فشيئاً¹. كما رأى القرضاوي أنه لا يصلح الفقه ما لم يكن في تماس من المعاشية مع الواقع والتدرج في ترتيب الأحكام بحسب ما تقتضيه الظروف. وقد طالب الفقيه بأن لا يعيش في دائرة ما ينبغي أن يكون؛ غافلاً عما هو كائن وواقع بالفعل².

كذلك اعترف الترابي بأثر الواقع في تغيير ما ينبغي تطبيقه من الأحكام الدينية، لهذا لجأ إلى مبدأ الأولويات، بحيث يؤخر الفقيه من الأحكام ما يراه متضارباً مع أحكام أخرى أولى وأهم منها، طالما تمّ التأكد باستحالة تطبيق كافة الأحكام دفعة واحدة، الأمر الذي يجعل الأولوية للقضايا الأساسية والجوهرية، مؤكداً على أهمية إدخال الواقع في الحساب والتقدير عند التطبيق، فبغير هذا الحساب يكون من العبث المزاجية بين الإنموج الشرعي المثالي من جهة، وبين الواقع من جهة ثانية، وبالتالي فإن فقه الدين لا يتم إلا إذا تكامل العلمان: الشرع المنقول والواقع المعاش³.

7- الواقع وثقافة التساؤل

ويعود هذا الإتجاه للمفكر محمد باقر الصدر، فمن وجهة نظره أن النصوص لم تعالج «بروح التطبيق على الواقع وإتخاذ قاعدة منه ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له»⁴. لهذا دعا إلى الإفادة من الواقع كثقافة لطرح التساؤلات على النص مع الإحتفاظ بقيمومة هذا الأخير.

فقد أطلق على طريقته في تفسير القرآن بالإتجاه الموضوعي أو التوحيدي، فهي من جهة تبدأ بالموضوع الخارجي كأساس لعملية التفسير، كما إنها من جهة ثانية توحد بين التجربة البشرية ونص الخطاب السماوي.

فكما قال في (المدرسة القرآنية): «.. هنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عملية منعزلة عن الواقع منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه

¹ فقه الدعوة ومشكلة الدعوة، في حوار مع الشيخ الغزالي، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج، 1408هـ، ج1، ص128.

² الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي، أنجزه عمر عبيد حسنه، ضمن فقه الدعوة، مصدر سابق، ج2، ص188.

³ فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج، في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة، مصدر سابق، ج2، ص20-22.

⁴ محمد باقر الصدر: الإتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، عن الموقع الإلكتروني: <http://u-of-islam.net/uofislam/behoth>

العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوءه الإتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع»¹.

كما أنه وانطلاقاً من الواقع ذاته لم يتقبل الأساليب المألوفة القديمة التي تتعامل بها دوائر الحوزة العلمية، سواء مع الكتب الدراسية أو المجتمع، كما لو كانت تعيش قبل خمسمائة سنة، مؤكداً على ضرورة تغيير هذه الأساليب وإصلاح الأمور بما يتفق ومنطق الواقع وتغييراته. وهو أمر وإن بدا ليس ذا تأثير على أحكام النص، لكن الحقيقة ليست كذلك، لأن الأساليب القديمة كانت تعتمد على شروطها الزمانية والحضارية لفهم النصوص، ومن ذلك التعامل الحرفي مع النص دون تجاوزه في الغالب، أما وقد تغيرت الأمور بتجدد الواقع، فتحديث الأساليب وفقاً للشروط الحضارية الجديدة لا بد وأن يدفع إلى تغيير النظر للكثير من الأحكام التي كانت مناسبة لما عليه الظروف التاريخية في السابق.

وعموماً لقد تنامت النزعة الواقعية في كتابات المفكر الصدر، خاصة في سنيه العشر الأخيرة، وتجلت في مواضيع عديدة؛ كالعقيدة مثل إثبات المرسل والرسول والرسالة، والتفسير، ومحاولته إصلاح الحوزة طبقاً للظروف الحديثة ومتطلباتها الملحة، وكذا سعيه لإصلاح المرجعية الحوزوية بما يتفق مع التحولات الحديثة للواقع، وكذلك قبوله لمبدأ الشورى في النظام السياسي، وهو من المبادئ المستجدة الحديثة لدى الفكر الإمامي... إلخ².

8- الواقع كمنتج للنص

وهو ما يتبناه الدكتور نصر حامد أبو زيد، كما في كتابه (مفهوم النص).

فمن وجهة نظره أن جوهر النص القرآني وحقيقته لا يتعدى كونه منتجاً ثقافياً؛ باعتباره لغة يحال عليها أن تكون مفارقة للثقافة والواقع، وقد تشكل في ظرف يزيد على عشرين عاماً.

ومع ذلك لم ينكر هذا المفكر إلهية مصدر النص القرآني، كما رأى أن هذه الإلهية لا تنفي واقعية محتواه، ومن ثم لا تنفي إنتماءه إلى ثقافة البشر. كما إن النص في هذه

¹ محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، الدرس الأول، ص21، عن شبكة رافد الإلكترونية:

[http:// www.rafed.net/ books](http://www.rafed.net/books)

² انظر حول ذلك: يحيى محمد: المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م.

وانظر أيضاً موقعنا الإلكتروني (فهم الدين): [http:// fahmaldin.net/ index.php?id=51](http://fahmaldin.net/index.php?id=51)

الحالة لا يعكس الثقافة والواقع عكساً آلياً، بل إنه يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. الأمر الذي يعني وجود علاقة جدلية بين النص والواقع أو الثقافة.

على ذلك اعتبر أبو زيد أن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص القرآني هو الوحيد الذي يلائم موضوع البحث ومادته، فإذا كان النص حاملاً للثقافة التي ظهر فيها دون أن يكون هناك ما يفارق الواقع؛ فلا بد حينئذ من أن يكون التحليل اللغوي هو الوحيد الذي يلي - فعلاً - حاجة الفهم الخاصة بالنص.

وهنا يصبح النص القرآني كاشفاً عن واقع الثقافة التي ظهر فيها، كما يكون هذا الواقع مساعداً على فهم النص. لهذا كان لا بد من البدء بدراسة ذلك الواقع، إذ لا يمكن فهم النص من غير البدء بدراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل هذا النص، أي دراسة الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، كذلك دراسة المتلقي الأول للنص والمخاطبين به.

ومن تطبيقات هذا المنهج الإنعكاسي والانثروبي اعتبر أبو زيد أن ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها.

وعلى رأيه انه لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وبالتالي فظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك. فالعربي كان يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لذلك فإنه لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر.

وعليه نفى أبو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض؛ إما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه. ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد - القرآن - إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة؛ سواء كانت شعراً أم كهانة¹.

ومع أن اللغة تستبطن الثقافة، وأن النص بالتالي هو تعبير عن هذه الثقافة، لكن قابلية اللغة للتعبير عن مراد التفكير يجعل لها القدرة على تجاوز متبنيات الثقافة ومضامينها

¹ انظر: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990م، ص 24-34.

القائمة، وبالتالي فيوسعها أن تطرح ما هو بديل، وبالأحرى أن لها دوراً مزدوجاً، فهي من جانب يستحيل عليها مفارقة الثقافة كلياً، لكنها من جانب ثانٍ يمكنها طرح البديل الثقافي عبر صياغتها للمعاني والمفاهيم المستحدثة، وهذا ما يخولها أن تكون أداة للعقل لطرح النظريات الجديدة. فهي بهذا العمل المزدوج تحمل عقلاً مكوّناً ومكوّناً، حسب تعبير (لالاند) عن الفكر والثقافة عموماً. فمن حيث تضمنها للثقافة المطروحة تكون حاملة للعقل المكّون، لكن حيث يمكنها تجاوز هذه الثقافة بتمرير ثقافة بديلة فإنها تحمل العقل المكّون.

وطبقاً لهذا المعنى فإن التضييق الذي اتخذه أبو زيد في تعبير النص عن الثقافة ليس ضرورياً، بل يمكن القول إن النص يشهد على خلاف هذا الطرح، فليس من الصحيح القول بأن وجود الكاهن والشاعر هو «الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها»، ولولا ذلك لاستحال استيعاب ظاهرة الوحي من الوجهة الثقافية.

فعلى الأقل إن هذا التقدير لا يتسق مع ما قرره أبو زيد - فيما بعد - من أن أهل مكة كانوا حريصين على رد النص الجديد - القرآن - إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة؛ سواء كانت شعراً أم كهانة، إذ على هذا الرأي كان الأولى لأهل مكة أن يتقبلوا النبوة، أو النص الجديد، اعتماداً على ما سبق من الشعر والكهانة، لا أنهم يرفضونه لهذا الاعتبار.

وعموماً نعتقد بأنه يمكن تصور استيعاب ظاهرة النبوة حتى مع عدم وجود الكاهن والشاعر، طالما أن هناك نوعاً من الحاجة الإنسانية للإتصال بعالم الغيب. فالعقل البشري، لا سيما في الأزمان القديمة، يستقرب مثل هذا الإتصال للحاجة إلى تفسير الأشياء ورفع الغموض، أو للخوف والطمع، ولا علاقة لذلك بوجود أشكال من الإلهام، لا سيما إلهام الشعراء، فهو بعيد عن الاعتبار. وبالتالي فإن لظاهرة النبوة حاجة إنسانية لا ثقافية.

ويؤيد هذا المعنى أن القرآن الكريم قد طرح تصورات العرب - آنذاك - على النقيض مما قاله أبو زيد، فالأخير اعتبر أن العربي كان يتقبل الوحي النبوي باعتباره قد أُلّف الشعر والكهانة، في حين إن القرآن يؤكد على أن اعتراض العرب كان من هذه الناحية بالذات، فهم يعتبرون ما جاء به محمد لا يختلف عن المجالات المألوفة، لذلك رفضوا ادعاء النبوة، كما تشير إليه الآيات التالية:

﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ﴾¹..
﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾¹..
﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ

¹ الطور\ 29-30.

أَخْلَامِ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ².. «وَيَقُولُونَ إِنَّمَا لَنَا تَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ»³.

أيضاً إنهم رفضوا النبوة لإعتقادهم بأنها ينبغي أن تكون خارج المألوف من المعجزات الكونية، على شاكلة ما كان للأنبياء من هذه المعاجز، إذ كان إعتراضهم على محمد بأنه شخص مألوف لا يختلف عن أي رجل منهم، وبالتالي فليس هناك طرح يفيد قبول دعوة النبي إستناداً إلى تقبل فكرة الشعر والكهانة، وفي ذلك جاء قوله تعالى: «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا، انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا»⁴.

فالاعتراض - هنا - لم يكن موجهاً إلى ظاهرة الوحي ذاتها، ولا إلى مضمون ما أوحى به، ولا إلى شخص محمد، بل كان منصباً على الطبيعة النوعية لمن وقع عليه الوحي، بدلالة ما نقله القرآن من أن القوم كانوا يطلبون معجزة كونية تؤيد مدعي النبوة، أو يأتي معه ملك يؤكد المدعى، وكل ذلك بعيد عن مسألة الشعر والكهانة، فهم يطلبون دليلاً جديداً غير مألوف يحمل طابعاً غيبياً يؤكد صدق الموحى إليه، كالمعجزة الكونية أو الملك، وكما ينقل القرآن:

«وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ»⁵، وينقل أيضاً: «وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ»⁶، كما ينقل: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا»⁷، ويقول: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»⁸.

لذلك فالتلازم الثقافي بين الكهانة والشعر من جهة، وبين النبوة من جهة ثانية معدومة، إنما الأمر قد أخذ شكلاً مخالفاً ومعاكساً، إذ لا نجد شخصاً آمن بالنبي وهو

1 الحاقة\ 41-42.

2 الأنبياء\ 5.

3 الصافات\ 36.

4 الفرقان\ 9-7.

5 يونس\ 20.

6 العنكبوت\ 50.

7 الفرقان\ 21.

8 هود\ 12.

يعول على ما كان مألوفاً من الشعر والكهانة، في حين نجد أن من اعترض على النبي يتمسك بدعوى الشعر والكهانة.

وبعبارة أخرى، إن العلاقة التي صورها أبو زيد بين الشعر والكهانة من جهة، والنبوة من جهة ثانية، هي علاقة التزامية، لكننا نراها عكسية، فوجودهما كان داعياً للتكذيب لا للتصديق، بشهادة ما نقله القرآن عن مزاعم العرب المعاصرين. وبالتالي فلولا وجود الشعر والكهانة لكان قبول النبوة أقرب إلى نفس العربي، لا العكس.

9- الواقع كاشكالية

وهو ما يلاحظ جلياً لدى الدكتور حسن حنفي وحركة اليسار الإسلامي عموماً. ويمكن القول إن ما أبداه حنفي في هذا المضمار يشكل أول صورة وعي كلية لمكانة الواقع بالنسبة للإشكاليتين التقليديتين النص والعقل.

فقد أبرز الواقع كشخص قبال النص مثلما كان العقل شاخصاً قبال النص في الماضي. وأصبح الواقع بحسب هذا الفهم ينافس النص ويتقدم عليه عند المعارضة. وأعطى للواقع دلالة أسباب النزول والنسخ والمصلحة العامة، واعتبر الفكر الإسلامي لم يُظهر بعد أولوية الواقع.

وقد صَنَّف كتابه (من النص إلى الواقع) لأجل أن يحسّن الفقيه «الإستدلال ويغلب المصلحة العامة - وهي أساس التشريع - على حرفية النص، واعطاء الأولوية للواقع على النص»¹.

وجاء في هذا الكتاب تصريحاته التي تؤكد المنحى الأنف الذكر، مثل أقواله التالية: «المصلحة تجب القياس العقلي الخالص لأن المشاهدة واقع، والواقع له الأولوية على النص والعقل معاً»². إن «العقل والواقع أساسا الوحي»³. إن «الواقع أكثر غنى من النص. الواقع حرية، والنص قيد، والحرية تتجاوز القيد بالضرورة»⁴. «الخطاب نوعان: الأول يقيني لا يتطرق إلى احتمال اعتماداً على بدهة العقل ورؤية الواقع.

¹ حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج 1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي، المقدمة، ص 13.

² حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج 2 (بنية النص)، موقع الكتب العربية الإلكتروني www.kotobarabia.com عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com، ص 492.

³ من النص إلى الواقع، ج 2 (بنية النص)، ص 269.

⁴ المصدر السابق، ج 2 (بنية النص)، ص 498.

والثاني محتمل، أي مجمل ومتشابه في حاجة إلى بيان ليس فقط من داخل النص عن طريق مبادئ اللغة وقواعد النحو؛ بل أيضاً من خارجه عن طريق فهم العقل ومصالح الواقع»¹.

كما من إشارات بهذا الصدد ما يلي:

«... وفي العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل، ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع».. «القرائن الحسية ليست فقط تدعيماً للحجة النقلية، بل للحجة العقلية كذلك. فالواقع أساس النقل والعقل على السواء».. «إن الواقع هو الأصل، والعقل هو الأساس، ولا سلطان إلا للعقل ولا لسلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه».. «العلاقة إذن ليست بين العقل والنقل وحدها ولكنها علاقة ثلاثية بإدخال طرف ثالث هو الواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث أي تعارض بين العقل والنقل. ولا يكاد يتفق إثنان على معنى واحد للنص في حين إن استعمال العقل أو اللجوء إلى الواقع يمكن أن يؤدي إلى إتفاق. ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس فهم النص والتوفيق بين المعاني. تحتاج اللغة إلى حدس وهو عمل العقل أو إلى تجربة وهو دور الواقع. فالواقع واحد لا يتغير. ولا يمكن الخطأ فيه لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه. وأن كل اختلافات الأحكام على الواقع إنما ترجع في الحقيقة إلى اختلافات في مقاييس هذه الأحكام وأسسها وليس إلى موضوع الحكم. وغالباً ما تكون هذه الأسس ظنوناً أو معتقدات أو مسلمات على أحسن تقدير أو مصالح وأهواء ورغبات وسوء نية على أسوء تقدير. وفي حقيقة الأمر الفكر هو الواقع، والواقع هو الفكر، وليس لأحدهما أولوية زمانية على الآخر أو أي نوع من الأولوية من حيث الشرف والقيمة»².

وقد رسم اليسار الإسلامي الأولوية لكل من العقل والواقع والمقاصد على النص، فإذا ما تعارض النص مع أحد هذه العناصر فإنه لا بد من تأويله أو تعطيله. وهو قد أدان النزعة السلفية لكونها تقفز على الواقع دون أن تمنحه أي اعتبار، وتلجأ إلى الماضي دون أن تفكر في حاجات الحاضر. لهذا لجأ إلى تقديم المصلحة واعتبارات العقل والواقع على كل من النص والإجماع، وهو نهج تجاوز حدود ما سبق إليه المعتزلة ومن على شاكلتهم في تقديم العقل على ظاهر النص عند التعارض، كما تجاوز طريقة الطوفي في

¹ المصدر نفسه، ج2 (بنية النص)، ص259.

² انظر حول ذلك المصادر التالية: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م، ج1، ص372-375، وج5، ص531. ومقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص9-10. كذلك: مصطفى الفيلاي: الصحو الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م، ص367.

تخصيص المصلحة للنص والإجماع، ولا يهمله في ذلك إن كان الأمر يفضي إلى تعطيل النص القطعي أو تأويله عند الإمكان، أو رفضه إن كان حديثاً يعارض قليات العقل أو الواقع.

فالمهم لدى هذا الإتجاه هو تحقيق المقاصد العامة للشريعة، وقد حددها بخمسة هي: «الإنسانية والعدل الاجتماعي والحرية السياسية والمبدئية والتقدم المستمر نحو الأفضل»¹.

لكن يُؤخذ على حسن حنفي، رغم مساهماته البارزة، أنه تناول القضايا - ومنها إشكالية الواقع - من منظور أيديولوجي أكثر منه معرفي (ابستمولوجي). فقد اتسمت أطروحاته بكثافة الشعارات، وبدت رؤيته للواقع أقرب إلى ما يعبر عن رغباتنا ومصالحتنا الخاصة، لا الواقع كما هو في تعقيداته وتحولاته البنيوية.

10- الواقع كنظام

وهو ما نسعى إليه، وذلك بجعل الواقع أساس التفكير والتكوين المعرفي بعد البديهيات العقلية والمنطقية، ومنه يمكن تقديم الرؤية الخاصة بالفهم الديني كنظام يختلف عن النظم المتعارف عليها في الفهم.

فإذا كان تراثنا المعرفي يحمل نظامين معرفيين كالذي فصلنا الحديث عنهما خلال حلقات المشروع الثلاث الأخيرة، وهما النظام الوجودي والمعياري، فإن ما نحتاج إليه هو نظام آخر يتلافى المشاكل التي لحقت بهما، وبالتالي كان لا بد من نظام جديد يوظف إشكالية الواقع كطرح مضاف إلى الإشكالية التقليدية الخاصة بالعقل والنص، وهي الإشكالية التي أفرزت علاقيتين مختلفتين، إحداهما لصالح العقل في قبال النص والواقع كما في علم الكلام، والأخرى لصالح النص أو البيان في قبال العقل والواقع كما في علم الفقه.

أما الإشكالية التي يبدي فيها الواقع نوعاً من السلطة والهيمنة فقد ظلت غائبة لم تظهر على مسرح الفكر الإسلامي، سواء في علومه العقلية أم النقلية، الأمر الذي جعل هذا الفكر يصل إلى نهاية مسدودة؛ لعدم سلوك الطريقة الواقعية في التفكير، وهي الطريقة التي تجند العقل ليفكر في صور الواقع وتجاربه وحالات جدله مع النص وما ينتزع عنه من فتاوى وعقائد.

¹ الحركات الإسلامية المعاصرة، ص358.

وأهم ما يميز النظام الواقعي عن النظامين الوجودي والمعياري، هو أن هذين النظامين قائمين على إدعاءات خاصة غير مشتركة، ففي حد ذاتها تحتاج إلى تحقيق؛ إن كانت تُقبل أو لا تُقبل، ولما كانت هذه الإدعاءات مؤسسة على قضايا قبلية دون أن يكون لها مساس بالعقل البعدي؛ لذا كان التحقيق فيها إما غير ممكن لتجردها عن الواقع، أو أنها رهينة التحقيق الواقعي، وهو المعيار الذي يستند إليه النظام الواقعي.

فالتمييز بين هذا النظام وغيره هو أنه يعتمد على العقل البعدي، ويتقوم بالقبلات المشتركة التي يقرّها الوجدان الفطري، ومن ذلك ما يتعلق بمنطق الاستقراء والاحتمال¹، الأمر الذي يجعله قابلاً للتجديد والتطوير والإثراء؛ لإتكائه على الواقع الثري بالمعاني.

وبحسب هذا النظام فإن علاقة الواقع بفهم النص تتخذ اعتبارات متعددة كالتالي:

فابتداءً إننا نعي بأن للواقع أثره الحاسم في تغيير آرائنا وتوجهاتنا على مختلف الصُّعد المعرفية؛ بما فيها العلوم الإسلامية وعلى رأسها علم الفقه.

فحركة الواقع أشبه بكتاب تتفتح صفحاته لتظهر الحقائق بالتدرج شيئاً فشيئاً. لذلك يمكن الاستفادة من هذه الظاهرة المتفتحة بتحويل الواقع إلى منطق عام يوظف لكسب المزيد من المعرفة وتقييم صور فهم النص المختلفة.

فنحن نواجه – في هذه الحالة - صورتين مختلفتين لعلاقة الواقع بفهم النص. وذلك كما يلي:

الصورة الأولى:

تتحدد طبيعة هذه الصورة في مراقبة الواقع وجريانه وتأثيره على فهم النص، من غير أن يكون لنا دور مباشر في هذه العلاقة الخارجية. وسواء كنا على وعي بها أو لم يكن، فإن للواقع سلطته التي ترسم ملامح العلاقة التي يؤثر فيها على فهم النص، فهي سلطة قوية وإن بدت خافية على أصحاب الفهم المنشدين إليها عفوياً.

وُعدّ هذه الظاهرة من السنن الموضوعية العامة، كما فصلنا الحديث عنها في حلقة (علم الطريقة)، ويمكن تحديدها كالتالي:

كلما تغيّر الواقع، تغيّر الفهم تبعاً له باضطراد. وكلما اشتدّ تغيّر الأول، ازداد تغيّر الثاني بالوتيرة نفسها.

¹ انظر بهذا الصدد الحلقة الأولى لمشروعنا الحالي (علم الطريقة).

وأكثر من هذا نقول: إن المفاهيم الأولية للذهن البشري لما كانت تُنتزع عن الواقع، وأن النص يستعين - من حيث الأساس - بلغة الواقع دون التعالي عليه، وإلا غدا رموزاً بلا معنى محصل، فستصبح النتيجة أن فهم النص لا يمكن أن يتقدّم على فهم الواقع، بل سيكون الأول مستتبناً للثاني.

وهذا يعني أن كافة دوائر الفهم المعرفية تكون مسبقة بالقبليات المتعلقة بإدراك الواقع ومفاهيمه.

فإدراك الواقع هو ما يتيح لنا الفهم حتى وإن لم نتعقله، فنفهم ونفكر به وإن لم نفكر فيه.

ولا تُستثنى من ذلك حتى الدائرة البيانية، فهي الأخرى لا يمكنها الاشتغال من دون التسلح والاستعانة بمفاهيم هذا الواقع ابتداءً، كما يظهر في اعتمادها على ما يُعرف بالفهم العرفي للنص والذي تتخذه أصلاً مولداً للفهم، حيث تتخذ منه إطاراً كلياً ومنطقاً عاماً لتسقطه على مختلف الأحوال والظروف ضمن ما أسميناه (المنطق الماهوي للفهم)، من دون مراعاة ما يحمله «الواقع الآخر» الذي يوازي الواقع الخاص بالتنزيل، أو ما نسميه (واقع التنزيل). وهو مورد إشكالنا على هذه الدائرة، كما سنرى.

وبعبارة أخرى، لا يُلغي النظام الواقعي خصوصية ما تقوم به الدائرة البيانية، لكنه يُضيف إليها ما تغفل عنه، إذ يُحوّل الدلالة الظاهرة في النص من كونها مفصلة إلى دلالة مجملّة، تحتاج إلى عناصر أخرى كاشفة، وعلى رأسها الواقع.

فبينما ترى الدائرة البيانية أن بيان النص تفصيلي، يعتبره النظام الواقعي بياناً إجمالياً لا يكتمل إلا من خلال الواقع.

الصورة الثانية:

وبحسب هذه الصورة نقوم بانتزاع بعض المبادئ من الواقع، إثر استكشافنا للنتائج المتمخضة عن صيرورته المشار إليها في الصورة الأولى. وبذلك يُحوّل ما هو موضوعي إلى حالة معرفية يقصد منها - ابتداءً - التقييم والتحقيق، ومن ثم استخلاص بعض المبادئ التي تساعد على ضبط العلاقة بين الواقع والنص، بغية تحقيق ما نطمح إليه من مقاصد وأهداف.

ومن الناحية المبدئية يتقدم الواقع على غيره من مصادر الكشف المعرفي، ويتميز بكونه يساعد على التحقيق في أصول العقائد، كما إنه يساعد على معرفة ما يتضمنه النص من معنى، لا سيما أن الأخير لم يتجرد في تنزيله عن الواقع الخاص، بل ظهر بينهما جدل تجلّى بأشكال عديدة كما سنعرف.

وبالتالي فما لم يؤخذ الواقع الخاص بعين الاعتبار؛ فسيصبح من غير الممكن التعرف على دلالة النص.

يضاف إلى أن الواقع يساعد على الكشف عن طاقة النص وإمكاناته للتطبيق، مثلما يساعد على معرفة ما يتضمنه الأخير من مصداقية دينية أو تزوير، كالحال مع نصوص الحديث القابلة لتعريض الكثير منها للكشف الواقعي والتجريبي.

كذلك تبرز أهمية الواقع عند الإعتماد عليه كمعيار لترجيح النظريات الدينية وأنساق الفهم، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال حلقة (علم الطريقة)¹.

ومن الناحية الاستمولوجية، تكمن أهمية الواقع مقارنة بالنص في أن الأخير ثابت لا يقبل التغيير والإفصاح عن نفسه بأكثر مما جرى فيه الأمر ابتداءً، فهو يحمل نظاماً مغلقاً لا يسمح بإضافة المزيد، ناهيك عن كونه يعمق ظاهرة الإيهام وعدم الوضوح كلما طال الزمن، خلافاً للواقع بإعتباره يمتلك نظاماً مفتوحاً يتقبل الإضافة دون إنقطاع، وهو بهذه الإضافة يكون أكثر وضوحاً كلما طال الزمن، مما يجعله قابلاً للمراجعة والتصحيح، أكثر فأكثر، كلما طرأ عليه شيء جديد.

وهنا تبرز أهلية الواقع لأن يكون مرجعاً أساسياً للتصحيح. فهو ينفرد بميزة القابلية على الإنفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، سواء تلك التي تُستخلص منه كالنظريات العلمية، أو تلك التي ترتبط معه بشيء من العلاقة، كالنظريات الفلسفية والدينية.

وبوجه عام، يعتمد هذا النظام على أربعة عناصر رئيسية: الواقع، والوجدان، والمقاصد، والفهم المجمل للنص. فالواقع بمثابة المولد المعرفي، أما الوجدان والمقاصد والفهم المجمل فهي تعمل كموجهات للفهم.

وهناك العديد من النتائج التي يمكن استثمارها عبر هذا النظام، كالذي فصلناه في عدد من كتبنا، منها ما يلي:

طبقاً لهذا النظام يمكن نسف القاعدة القائلة (لا اجتهد مع وجود النص الصريح). فالمعطيات التي قدمناها في عدد من كتبنا - بما فيها هذه الحلقة من مشروع (المنهج في فهم الإسلام) - تثبت أن النص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه، وبدونه فإنه ينغلق على ذاته ويتعارض لا فقط مع الواقع، وإنما مع المقاصد التي لولاها ما كان للنص من معنى.

¹ أيضاً: فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م.

والتسليم بهذه القاعدة سيتصادم بالتأكيد مع كل من المقاصد والواقع؛ إذ لا يمكن فهم النص فهماً متسقاً بمعزل عن الواقع، لا سيما واقع التنزيل، ومن ذلك إنه لا يمكن تحديد الأحكام الأمرية إن كانت أحكاماً فورية أو مترخية، وإن كانت تفيد التكرار أو المرة الواحدة، وكذا الإستحباب أو الوجوب أو الإرشاد، أو غير ذلك، من غير لحاظ سياقاتها الحالية والاجتماعية والظرفية، والحال ذاته ينطبق على حكم النص المعلوم - حسب الصيغ السابقة - في علاقته الخاصة بظرف التنزيل. يبقى أن من الصحيح تماماً مفاد القاعدة الأصولية القائلة (لا اجتهاد في قبال النص)، وذلك حينما يتضمن المعنى الإعتراض على حكم النص إعتراضاً مطلقاً، لا المعنى الذي يُقصد منه (لا اجتهاد مع وجود النص الصريح) كالذي يعول عليه الأصوليون.

إذاً نحن بحاجة إلى إيجاد شكل من الاجتهاد يختلف جذراً عما ساد في العصور الماضية، تعويلاً على علاقة الواقع بالنص، مع الأخذ بعين الإعتبار مبادئ الوجدان العقلي والفهم المجمل والمقاصد.

وعليه لا بد من تغيير خارطة مصادر التشريع كما وضعها الفقهاء والتي تغفل ما للواقع من قوة كشفية تضاهي سائر المصادر الأخرى، بل وتتفوق عليها عند المعارضة التامة. فبدون هذا الإعتبار سوف ندور في ذات الفلك من المصادمة المتوقعة مع الواقع، أو إضفاء التبريرات الواهية لأجل تغطية ما يحدث من تصادم.

ويمكن القول ان الاجتهاد في النص يفتقر إلى الأصل الديني، ومثله التقليد القائم عليه، بل اقتضت الحاجة الزمنية إليه. لكن ليس بالضرورة ان يكون مناسباً دون طرق أخرى تتوسط بين الدين والواقع، خاصة وقد ثبت فشله في بعده عن الواقع والقيم الأخلاقية.

وعموماً يعاني الفكر الإسلامي من مشكلتين:

إحداهما تتحدد بغياب الواقع، إما لعدم إدراك أهميته وجدواه، أو نتيجة الوهم القائل بأنه ليس من الطرق الشرعية الموصى بها. فسواء لهذا السبب أو ذاك فإن العلماء لم يفكروا في الإفادة من المبادئ التي يمكن انتزاعها من الكشف الواقعي والتي تحل لهم أزمة الصدام بين النص والواقع كلما تغير الأخير.

أما المشكلة الأخرى فهي غياب البحث المنهجي للفهم. فلو كان هذا البحث حاضراً لأضحت العلاقة بين النص والواقع غير ما عهدناه في تراثنا المعرفي.

وعليه فالفكر الإسلامي يعاني من مشكلة مزدوجة، لكن تظل المشكلة المباشرة التي يعانيها هذا الفكر تتمثل في الواقع بالذات.

وتأتي أهمية الواقع بالنسبة للفقهاء من العلاقة المباشرة التي تربطهما معاً. فهدف الفقه هو علاج مشكلة الواقع الاعتباري بالذات، أي واقع القيم ومنها تلك المتعلقة بالمصالح والمضار. وبالتالي فما لم يتغير حال العلاقة التي تربطهما من موقع إسقاط النص والفتوى كما اعتادت عليه طريقة النهج البياني؛ إلى موقع كشف الواقع عن الفتوى المناسبة بما يتسق مع المقاصد المستهدفة، فإن الحال سيظل على ما هو عليه من الصدام الدائم بين النص والواقع. بل وسيستمر الخلاف المعهود بين الفقهاء حول تحديد الفهم والفتوى.

فمن الواضح أن الطريقة البيانية المتبعة تعجز عن أن تعالج هاتين المشكلتين، لا سيما أنها تعاني من مشاكل مزمنة لها علاقة بالنص سنداً ودلالة.

في حين إن التعويل على الواقع والمقاصد يمكن أن يحل مشكلة الصدام المشار إليها سلفاً، كما يمكنه علاج الخلاف الدائر بين الفقهاء.

وسبق للطوفي الحنبلي أن أدرك (خلال القرن الثامن للهجرة) قيمة الواقع ومقاصد المصلحة لتجنب كثرة الخلاف بين الفقهاء، فهو في بعض أدلته التي قدمها لتبرير تقديم المصلحة على النص والإجماع اعتبر أن سبب الخلاف المذموم شرعاً في الأحكام هو وجود النصوص المختلفة المتعارضة، في حين إن رعاية المصالح هي أمر حقيقي لا يختلف فيه، فهي بالتالي مورد الاتفاق المطلوب شرعاً، لذا فالأولى إتباعه، وكما قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾¹، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾².

وذكر الطوفي شواهد عديدة لما حدث من عداوة وتنافر بين المذاهب الفقهية وما وظفوه من نصوص وأحاديث موضوعية، ثم إنه قال: «إن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظناً منه أنهم يخطئون.. لهذا قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً﴾³، أي يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً.. ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) على ما تقرر؛ لإتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في إمتناع من أراد الإسلام من أهل الذمة وغيرهم»⁴.

¹ آل عمران/ 103.

² الأنعام/ 159.

³ الزمر/ 23.

⁴ نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف مصادر التشريع في ما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1907م، ص 132-137.

ومعلوم أن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) قد كتبت حولها العديد من الفقهاء سنة وشيعة. لكن لم يوظفها أحد من الفقهاء توظيفاً واسعاً مثلما فعل الطوفي ليثبت من خلالها وجوب الأخذ بالمصلحة وأنها المقصودة في النظر الشرعي إلى الدرجة التي تكون راجحة على حكم النص.

عموماً سنتناول في هذه الحلقة علاقة الواقع بالنص أو الخطاب الديني عبر محاور أساسية متعددة.

فقد تتخذ هذه العلاقة نوعاً من السنن الموضوعية، كما قد تتخذ شكل القواعد الإجرائية التي نتبناها ضمن النظام الواقعي للتطبيق.

فالمحاور التي سنتحدث عنها، بعضها يندرج ضمن السنن الموضوعية، كما في المحورين الأولين، وبعضها الآخر يندرج ضمن القواعد الإجرائية المتخذة للتطبيق¹، كما هو الحال مع بقية المحاور، كالتالي:

الأول: إبراز أن للواقع تأثيراً هاماً على فهم النص والخطاب الديني. صحيح أنه في القبال يكون للنص تأثير على فهم الواقع، لكن الدور المناط بالأخير كبير مقارنة بالنص، إلى درجة يمكن تقرير أنه كلما تغير الواقع وزادت تطوراتها، كلما أثر ذلك على تغير فهم النص.

وبالتالي يصبح فهم النص منطاً بالتغيرات والتحويلات الحاصلة في الواقع. أما تغير فهم الأخير فهو ليس منطاً بتغير فهمنا للأول. فالعلاقة التغيرية بينهما كعلاقة التغير بين السبب والمسبب، فكلما تغير السبب تغير المسبب من دون عكس.

الثاني: إيضاح أن للواقع علاقة جدلية مع الخطاب الديني أو النص، فلكل منهما أثره على الآخر. وإذا كان من المعلوم تأثير الخطاب على واقع التنزيل، كقلب واقع الكفر والشرك إلى الإيمان، وتحويل واقع الدعوة في مكة المكرمة إلى دولة إسلامية في المدينة، وغير ذلك من الوقائع التي أثر فيها الخطاب الديني على الواقع، ومثلها تأثير النص المدون على الأخير إلى يومنا هذا، إلا أن ما لم يبيّن بشكل واضح هو تأثير الواقع على الخطاب وأحكام النص، وهو ما سنوليه أهمية خاصة؛ إلى حد جعلنا نهمل التأثير الأول لكونه معروفاً لا يحتاج إلى تأكيد.

الثالث: إن هذه الجدلية لا تتنافى مع ما سنقرره من حاكمية الواقع على النص. فمثلما هناك جدلية بين الطرفين، فهناك حاكمية لأحدهما على الآخر، وأبرز تجلياتها عندما

¹ انظر حول السنن الموضوعية والقواعد الإجرائية حلقة (علم الطريقة).

يتولد بينهما بعض أنواع التعارض، حيث يرجح الواقع على النص عندما يكون متن الأخير أو ظاهره في معارضة صريحة مع حقائق الواقع الموضوعية.

الرابع: لا تشمل الحاكمية أو الترجيح المشار اليهما في الفقرة السابقة - بإطلاق - حالة التعارض القائمة بين حكم النص واعتبارات الواقع القيمية من المصالح والمفاسد. إذ لا يحق العمل بمثل هذه الحاكمية ما لم تنقيد بضوابط محددة، وهي أن تكون اعتبارات الواقع القيمية خاضعة لحاكمية المقاصد الكلية والموجهات الفطرية العامة. بمعنى أن من الجائز أن تكون الحاكمية لمصالح الواقع وترجيحها على حكم النص طالما دللت على هذه المقاصد.

فالتعارض الحقيقي قائم - هنا - بين المقاصد وحكم النص، وبذلك تكون الحاكمية بعيدة عن تبرير الواقع الفاسد. لذلك من الجائز أيضاً إن تكون الحاكمية للنص على الواقع، عندما يتفق حكم النص مع المقاصد.

وبالتالي فالعبرة بالمقاصد ذاتها، وليس للواقع أو النص حاكمية على الآخر بإطلاق، بل إن ذلك مقيد بمصالح الواقع ومفاسده، فعند المصالح تترجح كفة الواقع، أما عند المفاسد فالمعالجة تخضع إلى ما يتطلبه العمل بالمقاصد لأجل إصلاح هذا الواقع، سواء كان الاعتماد في ذلك على حكم النص، أو على صيغة أخرى تتسق مع المقاصد.

ولبحاظ كل من المحور الأول الخاص بتأثير تغيير الواقع على فهم النص، ومحور جدلية الخطاب مع الواقع، واعتبارات العمل بالمقاصد، فإنه يمكن إستنتاج بعض القواعد المهمة لعلاقة الواقع بأحكام النص.

وما نستخلصه من المحاور السابقة، هو أن للواقع أدواراً متعددة في العلاقة مع النص والخطاب الديني، نجلها بما يلي:

1- للواقع علاقة جدلية مع النص والخطاب الديني. إذ تأثرت به أحكام الأخير منذ لحظة التنزيل القرآني وحتى يومنا هذا. وبشكل أدق أن كلاً منهما قد مارس التأثير على الآخر طوال هذه المدة، والمستقبل أمامهما مفتوح.

2- للواقع حاكمية على النص عند تعارض دلالاتهما الإخبارية، أو تلك المتعلقة بالحقائق الكونية والموضوعية عموماً.

3- للواقع القيمي المتعلق بالمصالح والمفاسد حاكميته على النص، شرط أن تكون الحاكمية منضبطة بضوابط المقاصد العامة دون إتخاذ صورة تبرير الواقع الفاسد.

4- للواقع الفضل في الكشف عن حجية النص وإثبات المسألة الدينية برمتها، لا العكس، بمعنى أنه لولا الواقع لتعدّر معرفة كونه حجة، ولتعدّر الإلزام بأحكامه، كما سنعرف.

5- للواقع تأثير على فهم النص. وكلما تغيّر الأول؛ تغيّر الثاني بالتبع. وتعدّ هذه الظاهرة من السنن الموضوعية العامة، كما اشرنا إليها سابقاً.

الفصل الثاني

النص.. الواقع.. العقل

النص

عادة ما يُقصد بالنص اللغوي بأنه كلام مكتوب، وبالخطاب بأنه قول مشافه. وقد عرفنا خلال حلقة (علم الطريقة) انه استناداً إلى هذين المعنيين فإن الخطاب هو قول يتصف بسياقين: دلالي وظرفي، الامر الذي يميزه عن النص ذي السياق الدلالي فحسب. فالخطاب ما ان ينتهي ويتحول إلى نص مجرد إلا ويفقد سياقه الظرفي، فوجوده ملازم لهذا السياق، وهو ما يهبه حيوية ودلالة أعظم من تلك التي للنص، فهو الأصل الحامل للحقيقة، خلافاً للأخير الحامل لدلالة التأويل والهمنوطيقا.

وكثيراً ما نسمي النص الديني بالخطاب لإعتبارين: أحدهما أنه كوثيقة مدونة (المصحف القرآني مثلاً) مسبوق بالخطاب الذي يطلق على الكلام المشافه عادة. أما الثاني فهو ان الخطاب يحمل دلالات أقرب للحقيقة مقارنة بنصه المجرد، أي بعد تحوله إلى وثيقة مدونة مع غياب الواقع. وبالتالي فالفهم القائم على النص هو فهم ضعيف مقارنة بذلك القائم على الخطاب، لهذا يتصف الأول بالإنفتاح على التأويل بلا حدود.

إذاً الخطاب هو الأصل، سواء من حيث السبق التاريخي، أو بإعتبار حمله للحقيقة أو ما يقرب منها، أما النص فهو التابع والظل الذي ليس بمقدوره الكشف عن كافة تجليات الحقيقة كما يتمتع بها الأول¹.

لكن بغض النظر عن التفرقة بين النص والخطاب عموماً، إنه من حيث التخصيص نقصد بالنص أو الخطاب الديني هو ذلك التنزيل المتخذ سياقاً لغوياً خاصاً. أو هو لغة تحكي معنى الوحي والتنزيل، وهو ذاته عبارة عن الخطاب عندما كان مشافهاً ضمن سياقه الظرفي. فهو خطاب الله، ومن بعده خطاب النبي (ص) كما لدى أهل السنة، أو بإضافة الأئمة من ذريته كما عند الشيعة. لكن حيث أن خطاب النبي والأئمة ما هو إلا تبيان وتفسير للخطاب الإلهي؛ لذا فالمقصود به أساساً هو القرآن الكريم بإعتباره كلام الله بالذات. فالقرآن خطاب لغوي موحى إلى صدر النبي (ص)، وهو وإن كان منزلاً من صاحب العزة والجلالة، ورغم أنه عبارة عن كلام الله، الأمر الذي يميزه عن سائر كلام

¹ للتفصيل حول المقارنة بين النص والخطاب انظر حلقة (علم الطريقة)...

البشر، إلا أنه مع ذلك لم يفارق ملابسات الألفاظ والعبارات الدارجة بكل ما تحمله من معاني عرفية وثقافة سائدة في مكان وزمان محددين، وبكل ما تتضمنه من فكر لا يتعالى غالباً عن فهم وإدراك الجماعة التي خطبت به مباشرة.

فالنص بهذا الاعتبار خطاب يتصف بنوع من الإزدواج، ذلك أن مصدره علوي مجرد عن الواقع بما يحمله من معاني الوحي، لكنه من جانب آخر ملابس للواقع كل الملابس. فهو من حيث كونه تنزيراً لم يعد مجرد وحي سماوي يحمل صفات التجريد، بل أضحي خطاباً يتذرع بالواقع ليتخذ منه مسلكاً للغاية التي أنزل لأجلها. لذلك نزل بلغة بشرية لها معانٍ مشخصة في بيئة محددة هي البيئة العربية بكل ما تحمله من ظروف وملابس خاصة. الأمر الذي أفضى - ولا بد - إلى نوع من الجدل بين الخطاب والواقع، بل وأدى إلى أن يكون النص حاملاً لصور وثقافة الواقع الذي جراه بالجدل والاحتكاك، وهو الجدل الدال على تأثير كل منهما على الآخر، فإذا كان من المعلوم تأثير الخطاب على الواقع وتغييره، فإن لهذا الأخير تأثيره المقابل كما سنكشف عنه لاحقاً.

لكن رغم هذا ظل الهدف الذي ينشده الخطاب هدفاً شاملاً ومطلقاً لم تؤثر فيه اعتبارات التنزيل من اللغة والاحتكاك بالواقع. فالرسالة التي حملها الخطاب هي رسالة تكليف للإنسان بكل ما تحمله هذه اللفظة من معاني الأمانة والمسؤولية، وبكل ما تتضمنه من علاقة بين المكلف والمكلف وما تستهدفه من استخلاف وحساب. وهي معانٍ عامة ومطلقة لا تتقيد بظروف وأحوال، وإن كانت وسائل تحقيق ذلك عاجزة عن تجاوز ما عليه ظروف الزمان والمكان، أي أنها لا تتجاوز الواقع.

إن ما سبق إيراده يتسق مع بعض النظريات التي شهدتها تاريخ الفكر الإسلامي حول طبيعة الخطاب الإلهي، والمسماة بمسألة كلام الله؛ رغم أن هذه المسألة هي من المسائل العقلية المجردة التي ليس لها علاقة بالواقع، وقد عالجها المسلمون معالجات ذات سمة تجريدية عقلية أحياناً ونصية أحياناً أخرى، وقد ظلت دائرة الخلاف مستحكمة بين المسلمين قروناً طويلة لإرتباطها بنمط التفكير العقلي المجرد من غير أن تثمر شيئاً يُذكر على صعيد الواقع.

فقد ذهب البعض إلى أن كلام الله قديم، واعتبره صفة لازمة عن الذات الإلهية، أو أنه معنى نفسي قائم بذاته كما هو رأي الأشاعرة التي وظفته في تصحيح إثبات الرسالة النبوية. وفي قبال ذلك ذهب بعض آخر إلى أن كلام الله مخلوق، كما هو رأي المعتزلة التي لم توافق على مقالة القدم باعتبارها تعني إثبات شيء آخر غير الله، مما يستلزم لديها الشرك. فيما لجأ جماعة إلى إعتباره محدثاً، كما هو رأي محمد بن شجاع الثلجي

(المتوفى سنة 266هـ)، وهو المنقول عن بعض أئمة أهل البيت¹. في حين رأى آخرون أنه ليس بمخلوق وإن لم يحددوا هويته، وهو المنقول عن علماء السلف².

ومن الواضح أن هذه الآراء لم يكن يعنيها خصوصية النص والواقع، فبعضها كان موظفاً لإثبات الرسالة، وبعض آخر وُظف للدفاع عن التوحيد الخالص بعيداً عما يظن أنه من الشرك. وفي جميع الأحوال لم تكن دائرة الإهتمام معنية بالواقع وتأثيره.

مهما يكن، فالملاحظ أن القول بقدّم كلام الله يتسق مع اعتبار اللغة العربية توقيفية، خلافاً للقول بخلقه الذي يتسق مع إعتبارها وضعية ناشئة بفعل الإنسان. كذلك فإن القول الأول ينسجم مع اعتبار الكلام الإلهي مجرداً تماماً عن الواقع، فهو سابق عليه، وبالتالي إنه لا يتسق مع إعتباره حاملاً لصور مشخصة وضيقة للواقع، كما لا يتسق مع القول بمبدأ تأثير الواقع على هذا الكلام.

في حين إن القول بخلقه يسمح بمثل هذه الاعتبارات، بل ويتسق مع ما يبيده من مجارة مع طبيعة الواقع المتغير، سواء من حيث الاحتكاك به والتعامل مع صورته المشخصة المحدودة، أو من حيث تأثير الواقع عليه بنوع من الاستجابة لفعله، بدلالة القول بتدرج الأحكام أو القول بالنسخ والنسأ وما إلى ذلك.

لهذا لجأ القائلون بخلق القرآن - في بعض حججهم - إلى ما تدل عليه ظاهرة النسخ، وهو أن القول بقدمه لا يسمح للإعتراف بالنسخ والتغيير، إذ معنى كونه قديماً هو أنه ثابت فكيف يُنسخ ويتغير؟!³

ولعل من المفارقة أن نجد أن من يتمسك بالرأي القائل بقدّم كلام الله يتقبل حالات النسخ في جميع صورها حتى تلك التي تعبّر عن نسخ التلاوة، في حين نجد في القبال أن من يتمسك بخلق القرآن أو حدوثه لا يتقبل النسخ كلاً أو بعضاً.

فمن صور هذه المفارقة ما يقوله الغزالي: «ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة»⁴. فبعض المعتزلة ينكر أن يكون هناك نسخ بالمرة، وبعض آخر لا

¹ جاء عن الإمام جعفر الصادق قوله: «إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله تعالى... كان الله عزّ وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عزّ وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل.. فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه.. والقرآن كلام الله غير مخلوق...» (ابو جعفر الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ص277). وفي حديث آخر وردت لفظة مخلوق بمعنى مكتوب (المصدر، ص225).

² الأشعري، أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص40 وما بعدها.

³ الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م، ص66.

⁴ المستصفي من علم الأصول، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج1، ص122.

يتقبل حالة نسخ التلاوة، ويعدّ الروايات الواردة بشأنها، والتي سلّم بها الإتجاه الأول، خالية من الحجة بإعتبارها أخبار آحاد تفيد الظن لا القطع¹.

مع ما يلاحظ أن هناك صنفاً ثالثاً ظل متسقاً في اعتباراته، فهو يقر بحدوث الكلام، كما أنه يجيز جميع صور النسخ، كالشيخ أبي جعفر الطوسي من الإمامية الذي أجاز نسخ التلاوة وحدها والحكم وحده ونسخهما معاً؛ طبقاً للمصلحة².

وعلى العموم فإن علاقة الكلام الإلهي بالواقع تتردد بين عدد من الفرضيات على ما سيتضح كالتالي:

1- أن يقال بأن الكلام الإلهي يعمل على تحديد مسار الواقع والتحكم في مصيره، أو ما يقرب عن هذه الحتمية القبلية بما يتسق ومقالة قدم الكلام، كما سنفصل ذلك عما قريب.

2- أن يقال بأن الأمر متبادل التأثير، فمثلما أن للكلام أو النص دوراً في تغيير الواقع وتحديد مساره، فإن للواقع أيضاً تأثيره غير المنكر على مسار الكلام، وذلك بعد التسليم بما يمتاز به هذا الكلام من فاعلية واستقلالية نسبية.

فالنص مشكّل بما يتناسب وطبيعة الخصوصيات التي تمتاز بها حوادث الواقع، ولولا هذه الخصوصيات ما كان للنص أن يتخذ الشكل الذي اتخذه في التعبير. كذلك فإن تغيير الواقع وتنوّعه قد عملا - ولا شك - على إحداث أشكال متغيرة للصور التي تضمنها النص، كالذي يُعرف بالنسخ والنسأ وكذا التدرج في الأحكام والمفاهيم والتعليمات. الأمر الذي يتسق ومقالة إحداث الكلام.

3- كما قد يقال إنه لا علاقة لأحدهما بالآخر. فالكلام ليس مؤثراً ولا متأثراً بالواقع بأي نحو كان. والعلاقة بينهما هي علاقة اتفاقية يشكّل فيها النص القرآني رموزاً ليست معنية بما يجري من أحداث.

فالنصوص التي تتناول سيرة الأنبياء وقصص الأمم الغابرة، بالإضافة إلى الأحكام والمفاهيم، لا يُفهم منها أنها تشير إلى الواقع كما يبدو في الظاهر، بل هي محض رموز صادف أن اقترنت بوجود تلك الوقائع أو رُكّبت عليها، مثلما تحاول الإتجاهات الباطنية

¹ هناك عدد كبير من الروايات الكاشفة عن حالة نسخ التلاوة كما نقلها المحدثون وسلّم بها أهل السنة عموماً، لا سيما وأن بعضها ورد في كتب الصحاح. وقد أعيد اليوم طرح القضية من جديد بإعتبارها مسألة شائكة ربما يكون الطعن فيها طعنًا في الحديث جملة، في حين إن قبولها بنظر جماعة هو قول بالتغيير والتحريف، وهو ما وظفه بعض المحدثين لأغراض مذهبية (لاحظ بهذا الصدد: مرتضى العسكري: القرآن الكريم وروايات المدرستين، الكتاب الثاني، شركة التوحيد للنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1996م).

² أبو جعفر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج1، ص394 و 398.

المغالية التركيز على هذا المعنى؛ موظفة النص للقيام بمثل هذا الدور، غير أن بطلان هذا النهج بيّن ولا يحتاج إلى دليل.

وعليه فالتنافس محصور بين الفرضين الأولين. لكن المشكلة ترتبط بالكيفية التي عليها الفرض الأول عندما يعتبر الكلام حاكماً ومحددًا لمسار الواقع بالإطار الذي نصّ عليه الكلام بالذكر.

فبحسب الفرض الأول يمكن تصوير الكلام القديم، كصفة ذاتية، بايقاع مسجل تتكرر فيه الكلمات النفسية بثبات وتواصل، أزلاً وأبداً.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا التكرار المتعاقب لا يتخذ صورة التدافع في الكلمات بحيث تتقلب وجوداً وعدمًا، أو حضوراً وزوالاً، كما إن بعضه لا يتقدم على البعض الآخر. وهو من هذه الجهات يساوق العلم الإلهي الثابت. وبالتالي فهو ليس ككلامنا نحن الذي يدفع بعضه البعض الآخر ويتقدم عليه.

وتكمن المشكلة في صعوبة تصور جريان كلام على وتيرة واحدة ثابتة تتصل أزلاً وأبداً لحادث عابر لا يتعدى قطرة ضئيلة من بحر الوجود أو الزمان والمكان؛ كأن نتصور تكرار قوله تعالى: (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها.. فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها.. فلما قضى زيد..) وذلك بثبات واتصال أزلاً وأبداً بلا إنقطاع، رغم ضيق الحادثة من الناحية الوجودية.

إذ كيف يمكن للكلام أن يرتبط بحادثة ضيقة الوجود لم توجد بعد، ثم يظل الحال هكذا أبد الدهر رغم فناء الحادثة وانتهائها؟

ثم كيف نتصور أن يكون في هذا الكلام ناسخ ومنسوخ والحادثة المحكوم عليها بالنسخ لم تقع بعد؟

فمثلاً كيف نتصور أن يتكرر كلام مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ، وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾¹، ثم يتبعه ناسخه أو ناسئه: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾²، وهما على هذا الشكل من نسخ الأخير للأول أزلاً وأبداً بلا إنقطاع، مع أنهما مربوطان بحادثة ضيقة الوجود؟ لا سيما وأن أيّاً منهما لا يتقدم على الآخر، وليس لأحدهما من الصلاحية والإعتبار أكثر من نظيره، خلافاً لما

¹ الأنفال/ 65.

² الأنفال/ 66.

ينعكس عليه الأمر حين يعاصران الحادثة ويتجسدان بنص بعضه يتقدم على البعض الآخر، وله من الصلاحية والإعتبار ما يختلف فيه عن قرينه.

لهذا نعتبر أن مقولات، كالنسخ والنسأ والتدرج في الأحكام وكذا الإخبار عن الوقائع الشخصية والأحكام الخصوصية، كلها مما يتسق وإطروحة حدوث الكلام لا قدمه.

يضاف إلى أن هناك مشكلة أخرى، وهي أن الحوادث - بحسب إطروحة قدم الكلام - لم تكن سبباً داعياً إلى وجود الكلام، بل العكس هو الصحيح، إذ قد تمّ تحديد هذه الحوادث بكل ما تتضمنه من تفاصيل طبقاً لما عليه مضمون الكلام، فأصبح الكلام سبباً للحوادث لا العكس.

فمثلاً ما حدث للمشركين من الكفر والجحود والمعاداة لله؛ لم يكن سبباً داعياً لأن تصفهم نصوص الآيات بصفاتهم وتتوعدهم، بل إن وجود الكلام القديم الذي تضمن ذكر المشركين وصفاتهم؛ جعل منهم وقائع تطابق ما عليه ذلك الذكر من الكلام، ولولاه ما كان للمشركين أن يكونوا على ما وصفتهم به الآيات.

كذلك نسمع - كمثال آخر - قوله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾¹. إذ لم يرد هذا النص - بحسب تلك الإطروحة - طبقاً لما أجرته المرأة من الحوار والمجادلة بالفعل، بل إن كلمات الله على هذه الصورة أفرزت بالضرورة أن تكون هناك امرأة تجادل النبي (ص) في قضية زوجها حتى توافق ما عليه ذلك الكلام القديم. فالكلام - إذا - هو المحدد للحدث لا العكس.

وقد يلاحظ أن هناك نوعاً من الجبرية، فكل حادث وصفه النص وعُلق عليه كان لا بد من أن يكون محدداً سلفاً بحسب الكلام القديم، وليس هناك ما يمكن أن يؤثر أو يغير من الحدث، بما في ذلك القدرة الإلهية، إذ أي تغيير يعني تغييراً لصفة الله الثابتة القديمة، وهو تناقض.

مع هذا فالأمر ينطوي على حتمية لا جبرية. إذ تقتضي الجبرية أن يكون أحد الطرفين حراً ليمارس إرادته في اجبار الآخر، مع أن ما نحن بصدده ليس كذلك؛ طالما لا يمكن لإرادة الخالق أن تؤثر على صفاته سلباً وإيجاباً.

كما يلاحظ أن الحتمية التي نتحدث عنها لا تقتضي بالضرورة التأثير والسببية، فقد تكون مجرد كشف سابق محتّم من أحد الطرفين للآخر. ففي موضوعنا لا مانع من أن

¹ المجادلة/ 1.

يكون الكلام القديم مجرد «حكاية إستشرافية» لما سيحدث، مثلما يقال بشأن العلم الإلهي إنه ليس مؤثراً على الحادث؛ بل يعبر عن «رؤية إستشرافية» لما سيحدث فحسب.

وبذلك يمكن أخذ فرضية الكلام القديم بإعتبار المساوقة مع العلم الإلهي، فيعبر الكلام عن «الحكاية» مثلما يعبر العلم عن «الرؤية». لكنها يمكن أن تؤخذ بإعتبار آخر طبقاً لدلالة التأثير والسببية، وهي أن ما يحدث في الواقع هو تابع ومحكوم بتأثير الكلام. ومع أن النتيجة في الحالتين واحدة، إلا أن فرق التحليل والتعليل يختلف تماماً، إذ في حالة الرؤية والحكاية يمكن أن تكون الإرادة في الحادث البشري ثابتة، في حين تنتفي هذه الإرادة في حالة التأثير والسببية تماماً. فالحدث في الحالة الأولى مسبب بفعل الإرادة البشرية ذاتها، بينما في الثانية يتسبب بفعل العلم والكلام، رغم أن المحصلة في النتيجة واحدة بلا إختلاف.

مع هذا فعندما نقول إن هناك مساوقة بين العلم والكلام لا نغفل كون هذه المساوقة ليست تامة بحسب الفرض المتصور، فهناك فرق بينهما لا بد من إعتباره، إذ لا يوجد في العلم الإلهي استثناء فيما يكشف عنه من حوادث وجودية. في حين ليس الأمر كذلك فيما يرتبط بالكلام الإلهي. فهو كلام يخص حوادث دون أخرى، وأن ما جرى فيه الكلام لا يتعدى حدود قطرة من مياه البحر الواسعة. وهنا نعود إلى ما سبق أن طرحناه من مشكل، وهو أنه كيف يمكن تصور أن يكون الكلام الإلهي مرتبطاً بحوادث عابرة ضيقة الوجود؟ وما قيمة مثل هذه الحوادث حتى يكون الكلام عالماً بها أزلاً وأبداً؟

وقد يُعتبر هذا المشكل بلا معنى طالما كان التعلق والإرتباط ذاتياً، مثلما لا معنى لأن يقال لم كانت النار حارة، إذ ليس هناك من جواب سوى القول بأن الأمر هكذا وكفى. لكن من حيث التحليل فالإشكال وارد، وهو: لم يرتبط القديم بحدّ ضيق من الوجود؟ فلماذا نمنع أن يتصف العلم الإلهي بحوادث دون أخرى، ونعتبر هذا العلم إما أن يكون عالماً بمطلق الحوادث، أو ليس عالماً بشيء مطلقاً، وبالتالي لماذا نستدل في العلم الإلهي على سعة العلم وإطلاقيته ولا نستدل كذلك فيما يخص الكلام الإلهي؛ كإن نقول إما أن يكون هذا الكلام عالماً بمطلق الحوادث أو أنه ليس عالماً بشيء تماماً؟ فهما بحسب الفرض متساوقان، إذ كل منهما عبارة عن صفة قديمة ذاتية وعالقة بالحوادث. فهل هناك فرق بين الحاليين؟!

هكذا يجرنا البحث إلى تصحيح إطروحة قدم الكلام، فهي ليست متسقة إلا عندما نتحدث عن كلام شمولي يستوعب بين جوانحه كافة الحوادث؛ رغم ضيق النماذج التي تمّ الكشف عنها وإنزالها، ومنها القرآن الكريم، في حين بقي أغلبه مكنوناً في علم الغيب.

فهل إليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾¹؟

ورغم إتساق هذا الفرض وقدرته على أن يبرر حالات؛ مثل النسخ وتغيير الأحكام وكل ما يتعلق بتجدد الحوادث والواقع، فكل ذلك يمكن أن يستوعبه كلام الله المطلق الشامل؛ لكن مع هذا ليس بإمكان هذا الفرض أن ينافس الفرض الثاني الذي سبق طرحه، وهو أنه يجعل العلاقة بين الواقع والكلام متبادلة التأثير. فالخلاف بين الفرضين هو خلاف بين الظاهر الوجداني وخلافه.

فالقول بمقالة قدم الكلام بكافة صورها يخالف إدراكنا لتجاوب النص القرآني وتفاعله مع الواقع تأثراً وتأثيراً. وبالتالي فإن القول بتلك الإطروحة يجعلنا نعتبر مثل هذه العلاقة التبادلية محض وهم وخداع.

فمثل هذا الأمر يفتح لنا الباب على مصراعيه. فقد يأتينا من يقول بأن ما نتصوره من وجود واقع موضوعي خارج الذهن هو محض وهم وخداع، مثلما ذهب إلى ذلك الفيلسوف المعروف (جورج باركلي). مع أنه ليس لنا الرد في كلا هاتين الحالتين سوى العودة إلى الظاهر الوجداني!

مهما يكن فالإختلاف في طبيعة الإتساق لكلا الفرضين له انعكاسات على إدراكنا لقيمة وقداية الخطاب المنزل. فلو أننا اعتبرناه قديماً وصفة من صفات الله الذاتية؛ لكان ثابتاً لا يقبل التغيير بفعل الواقع من المحو والنسخ والإزالة وما إليها، خلافاً لما لو اعتبرناه محدثاً ومخلوقاً، إذ يصبح حاله كحال اعتبارات عالم التكوين من الخلق، فيقبل المحو والإزالة بمشيئة الله تعالى، كما ويقبل الجدل مع الواقع تأثراً وتأثيراً.

لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، إذ تصبح القيمة المعرفية والمعنوية المضافة على الخطاب في الحالتين مختلفة ولا بد. فالقول بكونه صفة - مثلاً - يجعله متعالياً عن إمكانية إعطاء قيمة مضادة، فإذا اعتبرنا الكلام صادقاً، فإن ذلك يمنع من أن يكون هناك إمكان للكذب والخداع وخلف الوعد والوعيد، وهو أمر قد تمسكت به الأشاعرة لتصحيح إثبات المسألة الدينية برمتها. وهو خلاف ما لو قلنا إنه مخلوق، حيث لا يجد العقل في هذه الحالة إستحالة لإعطاء القيم المضادة؛ كإمكانية الكذب والخداع وخلف الوعد والوعيد.

¹ لقمان/ 27.

ولا شك أن هذا التفاوت المعرفي هو في حد ذاته يعكس تفاوتاً في القيمة المعنوية والقداسة، حيث يبدو في الحالة الأولى وكأنه يتخذ صورة الإله، بينما في الحالة الأخرى لا يكون كذلك. الأمر الذي له إنعكاس على طبيعة تعاملنا معه فهماً وعلاقة.

من هنا برز التفكير في مسألة ما أُصطلح عليه بالصرفة، ومن ثم طبيعة الإعجاز الخاص بالخطاب.

فالصرفة بحسب عدد من العلماء هي المقصودة من الإعجاز في الخطاب؛ كالذي ذهب إليه النظام ومن ثم الجاحظ وكثير من المعتزلة وابن حزم وأبي اسحق الاسفراييني، ومن الإمامية ابن سنان والشيخ المفيد، وربما تلميذه الشريف المرتضى إذ له كتاب بعنوان (الصرفة في إعجاز القرآن)¹.

والمقصود بالصرفة وعلاقتها بالإعجاز هي كما حددها النظام بأنها تعني «أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم، وكان مقدوراً لهم، لكن عاقهم أمر خارجي فصار كسائر المعجزات»². وكذا ما ذكره الشيخ المفيد تحت عنوان (القول في جهة إعجاز القرآن) من «أن جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن المعارضة للنبي (ص) بمثله في النظام عند تحديه لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله وإن كان في مقدورهم دليلاً على نبوته (ص)، واللفظ من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان وهو مذهب النظام وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال»³.

وليس هذا المفهوم هو الوحيد عن الصرفة، فقد ذُكر أن من قال بها على قولين: «أحدهما أنهم صُرفوا عن القدرة عليه، ولو تعرضوا له لعجزوا عنه. والثاني أنهم صرفوا عن التعرض له مع كونه في مقدورهم، ولو تعرضوا له لجاز أن يقدروا عليه»⁴.

وقد ذهب آخرون في القبال إلى «أن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة الذات، وأن العرب كلفت في ذلك ما لا يطاق، وبه وقع عجزها». وردّ السيوطي على هذا الموقف بإعتبار «أن ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به»، ونسب إلى الجمهور اعتبار الإعجاز والتحدي إنما بالألفاظ التي ورد فيها القرآن كما هو⁵.

¹ محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، ج4، ص291.

² السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص1005.

³ أبو عبد الله المفيد: أوائل المقالات، دار المفيد، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م، ص63.

⁴ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م، ج1، ص67.

⁵ الإتقان، ج2، ص1005.

ولا شك أن القول بالصرفة يتسق مع نظرية خلق القرآن، إذ هو شيء محدث قابل بذاته للصياغة المماثلة والتقليد، كما يقبل المحو والإزالة كأى مخلوق آخر في عالم التكوين.

في حين أن الرأي الذي يعتبر الإعجاز والتحدي يكمنان في اللفظ والكلام فقط؛ يتسق تماماً مع مقالة القِدم وصفة الذات للكلام، فهو لا يتيح أي إمكانية لوجود صياغات مماثلة أو تقليد لهذا الكلام. كما إن من إعجازه افتراض عدم قبوله أي شكل من أشكال التغيير والتجديد؛ سواء من حيث الواقع وضغوطه، أو من حيث اعتبارات أخرى غيره. أما القول بالصرفة فرغم أنه لا ينفي الإعجاز في الكلام، إلا أنه يجعل خاصية هذا الإعجاز غير متعلقة بالكلام ذاته، بل بالمشيئة الإلهية، أي أنه من حيث ذاته ليس معجزاً، كما إنه من حيث الذات يكون قابلاً للتغيير مثل أي مخلوق آخر في عالم التكوين.

هكذا إنه مع مقالة إحداث القرآن تصبح العلاقة المستحكمة بين النص والواقع علاقة منطقية يمكن فهمها بما تحمله من صور الجدل والتغيير في الأحكام. فمن جانب إن النص يحمل صوراً منتقاة ومحددة للواقع؛ كثيراً ما تكون محكومة بطابع نسبي من زمان ومكان، أو من ظروف طارئة ليست عامة ولا مطلقة. كما إن النص من جانب آخر كثيراً ما يستجيب لأمر الواقع. الأمر الذي يؤكد حالة التفاعل والجدل بين حمل النص للمعاني والمفاهيم المنزلة والمؤثرة على الواقع، وبين استجابته لهذا الأخير بنوع ما من المحكومية.

تظل هناك ناحية أخرى نشير إليها ونوكل ما يؤكد لها إلى ما سيأتي من فصول. ذلك أن النص هو كعالم التكوين؛ كثيراً ما نتوهم تطابق عقولنا مع مداليه بالفهم والمصادقية، مع أن حقيقة الأمر شيء آخر. فتاريخ الفكر البشري غارق - حتى عهد قريب - بالوهم القائل بتطابق عقولنا - كلياً - مع ما ينكشف لها من مضامين الواقع. لكن بفضل الثورة العلمية ثبت أن الإنسان كان مغالياً في هذا التصور إلى حد بعيد.

ولعل من المفيد التذكير كيف أن العقل البشري ظل يتصور - طيلة قرون مديدة - جملة من الأفكار المجانبة للحقيقة حول الواقع، حتى انكشف له الصواب فيما بعد، ومن ذلك توهمه بأن الأرض مسطحة وساكنة، أو أنها مركز الكون، وأن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وأن سرعة الأجسام الساقطة إلى الأرض تتناسب طردياً مع أوزانها، وأن النجوم المرئية موجودة فعلاً... الخ.

ويشبه هذا الأمر من بعض الجوانب ما تقرر لدى الفكر الإسلامي من رسم العلاقة بين العقل والنص، إذ كان الكثير من العلماء يظنون بأن العقل قد حسم الأمر مع النص؛

إما بتطابقه مع ظاهر النص وعدم لحاظ ما يثير التعارض بينهما، أو من حيث ما يقتضيه الأمر من تأويل العقل للنص عند التعارض؛ لتتخذ العلاقة بينهما شكل التوافق والتطابق.

والنتيجة التي نخلص إليها، كما ستضفي البحوث القادمة على اجلائها، هي أن النص ليس معزولاً عن الواقع. وإذا كان من المعلوم أن الأول قد أثر تأثيراً كبيراً على الأخير؛ فإن لهذا الأخير طريقته في التأثير على الأول، بحمله على الإستجابة إليه من غير تعال ولا تجريد.

كما إذا كان للنص قدرة على بيان ما للواقع من صور مختلفة لا تخلو من تنبؤات أحياناً مهما كانت مجملة، فللواقع في المقابل قدرته المتميزة على الكشف عما يحمله النص من حقائق ومضامين، بل وله القدرة على إزالة ما ترسب في الأذهان من مسلمات غدت واضحة ومطلقة لتعلقها بظاهر النص. فهو يعمل من هذه الناحية على تصحيح الرؤى التي توهم بالكشف عن معنى النص ومطابقة الخطاب. ومنه يتبين بأن الواقع هو مقياس الفهم واستكناه الحقيقة، ومنها الحقيقة الدينية المعبر عنها بحقيقة النص والخطاب.

كما نخلص إلى أن النص والواقع توأمان محدثان عن الله تعالى، أحدهما يكشف عما في الآخر من حقائق، وقد درج العلماء على أن يطلقوا على الأول سمة الكتاب التدويني، بينما وسموا الآخر بالكتاب التكويني، فكل منهما يكشف عما يحمله الآخر من حقائق. وإذا كان من وظيفة الأول تغيير الواقع إلى حيث الكمال بالتدرج؛ فإن من وظيفة الثاني العمل على تغيير مفاهيمنا عن الأول بما يجعلها أقرب إلى الحقيقة. وهنا يتخذ التكوين دور الأساس لفهم الآخر ومعرفته. وبعبارة أخرى لا يمكن لفهم النص أن يستقل عن الواقع. فالأخير هو مقياس الفهم والتحقيق قبل أي اعتبار آخر.

الواقع

تتضمن الدراسات الفلسفية والإنسانية والطبيعية معالجات مختلفة حول (الواقع). ورغم اختلاف مفهوم الأخير من دراسة لأخرى، إلا أنها جميعاً تتفق على مفهوم عام يعبر عن المعطى الموضوعي للأشياء، رغم ما لدلالة «المعطى الموضوعي» من التباس. فجملة من المدارس الأدبية تركز على المعطى الموضوعي للطبيعة والحياة الاجتماعية المعاشة، وهي من هذه الناحية تعد نفسها واقعية بإعتبارها تلجأ إلى (الواقع)

بعيداً عن الرومانسية الذاتية. وبعض المدارس الفلسفية ترى أن الواقع أو المعطى الموضوعي محدد بكل ما هو حسي وقابل للتجربة المباشرة. في حين ترى مدارس أخرى أن الواقع أعم من هذه الحدود، فهو ينبسط على إمكانات بعيدة عن الحس والتجربة المباشرة، كعالم الجسيمات الإلكترونية وما شاكلها. وقد يختلط الواقع هنا بعوالم أخرى مفترضة لا يعلم إن كان لها حقيقة موضوعية أم لا؟ فالأبعاد الهندسية للكون، كما يتحدث عنها العلم اليوم، تتجاوز حدود الحس والتجربة لتضفي صوراً أخرى يعدها العلماء مهمة للتقدم العلمي رغم أنها افتراضية ذهنية. ومثل ذلك ما تتحدث عنه نظرية الكوانتم من أن عالم الجسيمات المجهرية يتصف بخاصية الاحتمال وصرف الصدفة كبعد موضوعي يختلف فيه الحال عن عالم الأجسام الكبيرة¹.

ناهيك عن أن هناك مفهوماً آخر للواقع تصنيفه الدراسات القيمية والمعيارية، كدراسات الأخلاق والفن والجمال، إذ لا علاقة للواقع الذي نتحدث عنه بالأمور الكونية، بل لها علاقة بالاعتبارات الموضوعية طالما أنها ليست صنعة الذات البشرية.

على هذا، فرغم شدة وضوح مفهوم الواقع لدى بعض الأبعاد والمعطيات، لكنه يكتنفه الغموض في أبعاد أخرى.

ومن وجهة نظرنا أن للواقع أبعاداً واسعة تغطي المعاني الكونية والنفسية والاجتماعية والمقتضيات المعيارية وما تتضمنه من سنن وعلاقات، ويمكن أن نصفها - جميعاً - بعالم الشهود. فأدنى أبعاده مرتبة العالم المادي المحسوس، لكنه يزيد على ذلك فيشمل كل ما هو قابل للكشف المعرفي الموضوعي وإن ابتعد عن الإدراكات الحسية. ومن خصائص الواقع الكوني أنه موجود بغض النظر عن الإدراك العقلي، فسواء أدركته الذات البشرية أم لم تدركه، وسواء كان الإنسان موجوداً أو معدوماً، فإنه يمتلك وجوداً مستقلاً أخص من الوجود العام الذي تتدارسه الفلسفة القديمة عموماً. وهو بهذا المعنى يختلف عن عالم الغيب رغم أنهما موضوعيان يقابلان الذات أو العقل البشري. لكن يضاف إلى ذلك الواقع النفسي، بما يعبر عن مختلف الحالات النفسية للبشر كالتى يدرسها علم النفس وتبنى عليها العلوم الإنسانية الأخرى، وميزته أنه غير مستقل عن الإنسان.

¹ جرت المناقشات عديدة بين اينشتاين وممثل نظرية الكوانتم (نيلز بور) بمعية الكثير من العلماء المساهمين حول عدد من قضايا هذه النظرية، كان أبرزها صفة الاحتمال في الجسيمات المجهرية إن كان لها خاصية واقعية أم لا؟ وكانت هذه المناقشات على ثلاث مراحل، بدأت منذ سنة 1927 واستمرت حتى سنة 1949 (انظر: ايلاريونوف: جدل اينشتاين - بوهر، ضمن كتاب: اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ثامر الصفار، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الاولى، 1990م، عن مكتبة المصطفى الالكترونية www.al-mostafa.com ص63-66. كما انظر: رولان أومنيش: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا وبمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص201-202. كذلك: منهج العلم والفهم الديني).

وعموماً ينقسم الواقع إلى قسمين: وصفي وإعتباري. ويختص الأول بالواقع التقريري أو الإخباري، سواء كان محسوساً أو غير محسوس، وهو يشمل كلاً من السنن والحقائق، الكونية منها والبشرية، مثل سنة الحياة والموت، وسنة تفاعل الإرادة البشرية مع القوانين الكونية، وحقيقة كروية الأرض، وجريان الشمس، ومختلف حقائق عالم الحس والفضاء وغيرها. يضاف إليها الحقائق التاريخية، والتقاليد والأعراف العامة وما إليها.

وبالتالي فالواقع الوصفي على أنواع ثلاثة: حقائق خاصة محسوسة وغير محسوسة، وحقائق عامة من السنن والقوانين الحتمية، وسنن إجتماعية وتقاليد وأعراف عامة؛ مما لا يصل مداها إلى الحتم واللزوم، كالذي تحدثنا عنه خلال حلقة (علم الطريقة).

أما الواقع الإعتباري فهو يختص بقضايا القيم مثل اعتبارات المصالح والمضار، إذ يمكن اعتبار القيم الحسنة منشأً للغرض والمصلحة الواقعية، فالقيم من هذه الناحية ترتبط بالواقع إرتباطاً وثيقاً. فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وأن كشف العقل عن قضايا الحسن هو كشف عن المصالح أيضاً، فما من شيء حسن إلا وفيه مصلحة راجحة.

فمثلاً يعتبر مبدأ الصدق حسناً إذ تترتب عليه آثار المصلحة العامة؛ حتى وإن كان مفصلاً عن النية والدافع الأخلاقي، فلو أن الأصل في الحياة هو الكذب لعجز الناس عن معرفة الحقائق إلا ما ندر، ولترتب على ذلك فقدان الثقة التي يتوقف عليها إمكان التواصل في العلاقات الإنسانية. وقد اتضح من خلال الدراسات الحديثة مدى أهمية مبدأ الثقة في العلاقات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والعلمية وغيرها¹.

ومن هذا المنطلق لا يمكن للإنسان أن يعيش بلا واقع، فلكل إنسان واقعه ومحيطه بكل ما يحملانه من مكونات مادية وسنن طبيعية وإجتماعية ومعيارية إعتبارية تؤثر على حياة الفرد وتحدد إطار سلوكه ونشاطه وثقافته وفكره. فالواقع بهذا الاعتبار هو المعطى الموضوعي المقابل للذات البشرية، وهو من أقوى المحددات التي تعمل على صياغة ثقافة الفرد وفكره، ناهيك عن سلوكه ومجمل شخصيته. أما الذات البشرية فتعمل على صقل الخبرات الواقعية وبلورتها، مع ما تضيفه من قوالب ومضامين خاصة تعد من الأهمية بمكان، فمن خلالها يمكن للذات التجرد والتحرر نسبياً من هيمنة الواقع والتخفيف من وطأته. وبهذا التداخل يتحقق الجدل والتفاعل بين الذات والواقع، وهو الجدل الحاصل بين الطموح والأمر المفروض. إذ تقتضي شدة الإحتكاك بالواقع

¹ انظر حلقة (النظام المعياري).

إضعاف الإرادة عن التجرد والتحرر، كما إن الألفة تسلبها الوعي بالتأثير. والعكس صحيح أيضاً، فكلما ضعف الارتباط بالواقع؛ كلما ازداد تمكّن الذات من التجرد والتحرر، وهو ما يدفع إلى الوعي بنمط التأثير والتفاعل بينهما، كما قد يتيح للذات الفرصة في التحكم بضبط هذه العلاقة وتوجيهها الوجهة المطلوبة، وعلى الأقل إنه يبعث على الوعي بوسائل التحكم والتوجيه.

ولعل بلوغ الفرد وتقدّمه في العمر ما يقرب هذا المعنى، حيث التلاحم الشديد للفرد مع الواقع عند الطفولة والصغر يتناسب طردياً مع ضعف الوعي به والتحكم فيه، وذلك على عكس ما يحصل في حالة البلوغ والكبر، فكلما تجرد الفرد عن الواقع كلما ازداد الوعي به، وكذا ازدادت قدرته على التحكم فيه.

من جانب آخر، عادة ما تميل طبيعة الإنسان إلى التفكير المطلق؛ بجعل الحقائق تتجاوز حدود الواقع أو الزمان والمكان. وهو وهم يعود إلى عدم الوعي بالواقع وأثره على خلق هذا النمط من التفكير.

مع ذلك فلسنا ضد التفكير الإطلاقي بإطلاق، بل نعتزف بأن من القضايا الثابتة هي وجود حقائق مطلقة، وأن هناك إمكانية لنشأة التفكير من النمط المطلق كالذي يجري في الدراسات الفلسفية والمنطقية. لكن موضع تحفظنا هو عندما يجهل هذا التفكير حقيقة الواقع وطبيعته، أو يغفل عما فيه من سنن وقوانين.

فأغلب ما يُطرح على أنه من الحقائق المطلقة لا يعدو أن يكون وهماً مطلقاً ناتجاً عن تأثير الواقع النسبي، أو ما يُعرف بروح العصر، دون التفات إلى ما يتمتع به الواقع من مجالات أخرى كما تؤكدنا سنن الحياة وقوانينها. ففي كل عصر تظهر العديد من صور التفكير الإطلاقي الذي يميل إلى التجريد والتعميم، نتيجةً لتأثير روح العصر الذي يفرض نفسه على العقول، أو بسبب غياب الوعي الكامل بأبعاد الواقع وأشكاله المتنوعة.

فمن المعروف – من الناحية السيسولوجية - أن لكل عصر روحاً خاصة تؤثر على الناس بما يجعل تفكيرهم يتجاوز حدود الزمان والمكان. وهو أمر ينطبق على تراثنا المعرفي، بل وينطبق على تفكيرنا المعاصر المنشغل بقضايا الإسلام وعلاقته بالإشكاليات الراهنة. إذ أصبح الواقع الخاص هو المحدد لصور الإطلاق وصيغ التفكير الكلية ذات العلاقة بالإسلام وفهمه.

فالذي يطلع على الدراسات التي كتبت حول قضايا الحكم والقومية والديمقراطية وحقوق الإنسان وشؤون المرأة والموقف من أهل الكتاب والرق والغناء والموسيقى، فضلاً عن التفاسير التي تنهج نهج العلوم الطبيعية وغيرها؛ يراها مشحونة بعبوات

كبيرة من تأثير الواقع، بوعي أو بغير وعي. فكثيراً ما يتصور الباحث أنه إتخذ طريقه إلى الصواب بمعزل عن تأثير الواقع، أو دون دافع ومحرك خفي. هذا إن لم يلجأ أساساً - وبشكل مفضوح - إلى الإعتماد على الدوافع الأيديولوجية لأغراض شتى منزوعة عن الواقع ذاته.

ومن ذلك كثيراً ما يفرض الواقع ذاته على فتاوى المجتهدين، فالآلات والصناعات التي يشاع استخدامها تتحول بمرور الزمن إلى عامل ضغط تُلجئ المجتهدين إلى التعاطي معها بإيجابية، ولو عبر تغيير الفتاوى السابقة.

فالمسارح والفنون وآلات الراديو والتلفزة والموسيقى والتصوير وغيرها.. كلها أمست ذات أثر واضح على فتاوى الفقهاء ومبانيهم، بعد أن شاع استخدامها وأصبحت قريبة من الناس.

بل حتى الأفكار الغربية الوافدة أو تلك التي يشيعها المثقف وينشرها في الوسط الاجتماعي العام، هي الأخرى كان لها الأثر الكبير على تغيير الكثير من المفاهيم والفتاوى وأحكام المجتهدين.

وبالتالي فكل ما يشيع استخدامه وترويجه يتحول إلى أثر ضاغط يُلجئ الفقيه إلى التعاطي معه بإيجابية وقبول، ولو عبر إحداث فتوى جديدة تتعارض مع الفتاوى القديمة. وهنا يصبح الواقع مغيراً للحكم والفتوى بعد أن كان العكس هو الحاصل. أو أن للناس دوراً فاعلاً في التأثير على الفقيه، والعكس صحيح أيضاً.

إن ما سبق يدعونا إلى الوعي بمراقبة مصادر فكرنا وأثر الواقع المعاش عليها. صحيح أننا لا يمكن أن نجرد أنفسنا عن التأثير الواقعي عند إعمال الرأي وتأسيس المعرفة. لكن صحيح أيضاً إن إدراكنا لطبيعة هذا التأثير يجعلنا نفهم نوع العلاقة التي تربطه بالمعرفة التي نؤسسها، وبالتالي قد نتمكن بفعل تجريد الذات - نسبياً - من إحكام هذه العلاقة وضبطها بدلاً من أن تكون مدفوعة بسلطة الواقع المعاش وقيده، بل ولقلب الحال بإخضاع الأخير وتطويعه لما نطمح إليه من تشكيلات جديدة مفضلة نتجاوز فيها مظاهر تبريره أو الصدام معه.

هكذا فنحن إما أن ننقاد تحت هيمنة الواقع، أو نكون على وعي بالأخير لنعمل على توجيهه إلى ما نهدف إليه. فحالنا كحال الحصان والعربة؛ إن شئنا جعلنا الحصان خلف العربة وتركناه يتخبط دون التمكن من الجري وتحديد المسار، أو جعلنا الحصان أمام العربة لنتحكم في جريه ومسيره.

ونُنبّه إلى أن النهضة الغربية لم تكن لتنتج لولا ما شكّله الواقع من حضور في الوعي الأوروبي. ودلّ على هذا الحضور أن الغربيين جعلوا الواقع أساساً للحقائق المستخلصة عبر الاستقراء والتجربة، بعد الإنتفاض على الطريقة الأرسطية ذات التفكير المتعال.

فقد كانت الطريقة الأرسطية تعد العقل أساس الواقع؛ وجوداً وحكماً، فمن حيث الوجود اعتبرت الواقع إفرازاً للعقل لا العكس، أما من حيث الحكم فقد اعتبرت العقل مرآة للواقع، وأن للأول قدرة على كشف الثاني، وكذا فإن قوانين الأول مطابقة للآخر من غير حاجة لإعمال الفحص والتجربة.

وقد أعاد الفكر الغربي تركيب الصياغة بين المحورين لصالح الواقع بنقض المقولتين معاً. فلا العقل أساس الواقع، ولا أنه مرآة مطابقة له بالضرورة، بل الأمر يعود إلى ما يمكن كشفه من حقائق عبر مبدأ الاستقراء والتجربة، ومن ثم منطق الافتراض العلمي¹.

أما الفكر الإسلامي فهو وإن استحضر «الواقع» بين جوانحه بنوع ما من الحضور، إلا أنه مختزل إلى حد بعيد، لذا لم يتشكل عليه وعي كاف يبيد قيمته، بل كان غيابه أقرب للحقيقة من حضوره.

فإذا نظرنا إلى العلوم العقلية نجد أن ما شغلها كان بمعزل عن الواقع، إذ هيمنت إشكالية العقل والنص على هذه العلوم دون إلتفات إلى أهمية الأخير. يضاف إلى أن القضايا المطروحة كانت متعالية على الواقع وإشكالياته.

فمثلاً لم يكن هناك إهتمام بعالم الإنسان وعلاقاته الإجتماعية والحضارية. أما على صعيد العلوم النقلية فنحن وإن وجدنا جملة من الاعتبارات التي تمّ فيها توظيف الواقع بمظاهر متعددة، كما في مبدأ العرف والمصلحة الفقهية، إلا أن ذلك كان يجري ضمن جدول ثانوي مهمش مقارنة بالجدول الرئيسة المعتمد عليها، مثلما هو الحال مع نمط التفكير المستمد من دوائر البيان النصي والقياس. ناهيك عن أن هذه المظاهر كانت مكبلة بقيود خاصة لا تتلائم مع آلية الإنفتاح على الواقع بكافة أبعاده.

هكذا لم يكن للواقع من دور ولا حضور، بل ولم يُلتفت إليه على مستوى الوعي الكافي، باستثناء عدد من الشذرات المنبهة على بعض اعتباراته وخصوصياته، هنا وهناك، لكنها مع هذا لم تستطع أن تتغلب على الحركة العامة التي سارت باتجاه آخر مختلف.

¹ للتفصيل انظر: يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م. كذلك: منهج العلم والفهم الديني.

وبعبارة أخرى إن ما وصفه (فرانسيس بيكون) من أن المنطق الأرسطي لم يعر أهمية للواقع، بل سرعان ما كان يصدر أحكامه وإطلاقاته¹، هو عينه ينطبق على الفكر الإسلامي وصلته بالواقع. فلم يستعن هذا الفكر بالأخير ولم يحتكم إلى مرجعيته في الأحكام وتمحيص المقدمات، بل كان مقيداً ضمن دائرة العقل والنص دون أن يتعداهما، الأمر الذي جعل مصيره يؤول إلى «الإفلاس» والسقوط في خندق التناقض، مثلما انكشف الحال لدى الفخر الرازي وغيره من أصحاب العلوم العقلية².

فقد أخذ «العقل» يصطدم بذاته ضمن حلقة مفرغة من التناقض دون خلاص، لا سيما أنه لم يُطرح على بساط التحليل لتتحدد إمكاناته وأنماطه وقيمه، إنما عُوِّل عليه تعويلاً مطلقاً كمصدر للحقيقة، وكأساس تبنى عليه المعارف الأصولية، رغم ما تضمّنه من مقدمات متناقضة أو غير متفق عليها.

لذلك عجزَ العقليون عن أن يثبتوا أصول الدين وعدد من القضايا العقائدية الأخرى؛ طالما أظهر «العقل» تناقضاته ولم يستعن بالواقع وأدواته لحل ما إعترضه من قضايا، كالحال مع مسألة (القضاء والقدر) التي لم تطرح من زاوية البحث الواقعي، بل عولجت عقلياً، فاختلّفت العقول واصطدمت فيما بينها، ووظفت لأجل ذلك النصوص من الآيات، وكانت النتيجة أن جُعل بعضها يضرب البعض الآخر. مع أنه كان من الممكن تفادي كل ذلك فيما لو أُستنطق الواقع وأُستلهمت حقائقه. فهو كتاب الله التكويني، مثلما أن النص القرآني كتابه التدويني.

ونفس الحال نجده مع الدائرة البيانية التي راهنت على أن ترى الحقيقة من زاوية النص فحسب. فقد شهدت هي الأخرى قصوراً وتناقضاً لعدم إتخاذها الواقع مصدراً معتمداً في التحقيق. وأصبح من الواضح أنه كلما امتد الزمن كلما تحول البيان إلى متشابه، فلم يعد البيان بياناً.

فالذين قيّدوا أنفسهم بالبيان واعتبارات اللفظية وجدوا أنفسهم بعيدين عن حركة الحياة ومسار الأحداث، إلى الحدّ الذي جعل بعضهم يعترف بمنطق الانسداد، تحت وطأة التشابه النصي وتقادم العصور.

فالذي أسقط البيان في القصور هو ذاته الذي أسقط العقل في المآل نفسه، وذلك لعدم الإحتكام إلى منطق الواقع واعتباراته في التحقيق، ومن ثم رسم العلاقة التي تربط هذه الأبعاد الثلاثة ببعضها.

¹ فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص364 وما بعدها.

² انظر القسم الأخير من حلقة (نظم التراث).

هكذا نخلص إلى التشديد على ضرورة أخذ «الواقع» في الاعتبار وإحضاره بوعي على مستوى التأسيس، كنظام ومنهج غرضه دفع الفكر الإسلامي نحو آفاق مفتوحة غير قابلة للإنغلاق، بعد رفع اليد عما ساد من نمط التفكير الذي حدده النظام المعياري، سواء في منهجه العقلي، أو في منهجه البياني وطابعه الماهوي.

العقل

العقل هو تلك الأداة المدركة لذاتها ولغيرها. فالإدراك هو خاصية هذه الأداة ووظيفتها الجوهرية.

وللعقل مراتب وقيم مختلفة بحسب ما تقتضيه العملية العقلية والشروط التي تحققها، فهي أشبه ما تكون بالمرايا التي تعكس صور الأشياء. إذ لا تعتمد عملية الإنعكاس على الوضع الذي عليه الشيء من الهيئة والبعد والقرب فقط، وإنما على طبيعة المرآة ذاتها أيضاً، حيث تختلف المرايا فيما بينها في درجة الصقل والإستواء والتحدب والتععر والتصغير والتكبير، وكل ذلك يؤثر على طبيعة ما تعكسه من صور، ومدى ما تعبر فيه عن مطابقتها للشيء الخارجي.

والإدراك على أصناف ثلاثة، فمنه ما يكون لقضايا كلية مجردة لا تحمل صفة الإخبار الخارجي، مثل القضايا الرياضية والمنطقية، كما منه ما يكون لقضايا واقعية شهودية، يضاف إلى أن منه ما يكون لقضايا غيبية ميتافيزيقية.

كذلك فإن سلسلة الإدراك في آلية التوليد والإستنتاج تختلف هي الأخرى من قضايا إلى غيرها، فقد تكون المقدمات المعتمدة في الإدراك قبلية تجريدية ليس مصدرها الموضوع الخارجي ولا تحمل صفة الإخبار عنه، كما قد تكون حاملة لهذه الصفة من الإخبار، يضاف إلى أنها قد تكون واقعية تفيد الإخبار عن غيرها، وهكذا.

ومن حيث الأساس تستعين عملية الإدراك بهذه المقدمات لأجل التحقق في القضايا، مما يجعلها متفاوتة تبعاً لطبيعة هذه الوسائط من المقدمات.

فمن القضايا ما لا تحتاج إلى وسائط أخرى غير ذاتها، فتكون عين الموضوع المدرك، وهي التي تتصف بالأولية والضرورة واليقين، إذ لا تحتاج إلى مقدمات سابقة لإستنتاجها، بل يكفي العقل إدراكها مباشرة ليحدد صدقها وضرورتها. وهي تمتاز بخصائص عدة، فتارة تكون محض منطقية لا إخبارية، كمبدأ عدم التناقض المنطقي ومبادئ الرياضيات، وثانية تكون إخبارية على نحو الإجمال، كمبدأ السببية العامة.

وهناك قضايا أخرى لا تخضع نتائجها للمقدمات الاستدلالية، أو أن من الممتنع معرفتها عبر هذه المقدمات، ومع ذلك فالعقل البشري لا يشك في صدقها، رغم عدم كونها من الضرورات، ما دامت لا تمتنع عقلاً ولا منطقاً عن أن تكون خاطئة وكاذبة، مثل قضية الواقع الإجمالي العام¹، وقضية الصدق الإلهي، أي صدقه في إخباره ووعدده ووعيدده، فهي إما أن تكون مفتقرة للمقدمات التي من شأنها إثبات القضية كما في حالة الواقع الموضوعي العام، أو أن المقدمات ليست كافية رغم ما لها من أمارات ودلالات تقيد الإطمئنان، لكنها لا تفضي بذاتها إلى الجزم منطقياً، كالحال مع قضية الصدق الإلهي².

هكذا فباستثناء الحالة الأخيرة إن القضايا المذكورة، سواء كانت من صنف الضرورات أو من صنف الوجدانيات الإخبارية - كما في قضية الواقع الإجمالي العام -، لا تحمل وسائط أو مقدمات منتجة.

أما القضايا التي تحتاج إلى وسائط منتجة؛ فتارة تكون الواسطة قبلية والنتيجة قبلية مثلها، وتصبح القضية عقلية تجريدية صرفة، مثلما هو الحال مع المستنتجات الرياضية، حيث تتصف بالقطع والضرورة طالما أن وسائطها كذلك، ولو كانت الوسائط غير قطعية فستكون نتائجها غير قطعية هي الأخرى.

كما قد تكون الواسطة قبلية ويراد منها إستنتاج قضية إخبارية، وهي تصح في حالات قليلة معدودة يمكن البت فيها، كما هو الحال مع السببية العامة، بإعتبارها مبدأً قابلاً للإخبار عن الموضوع الخارجي.

كذلك قد تكون الواسطة بعدية واقعية ويراد منها الكشف عن قضية إخبارية سواء كانت الأخيرة واقعية أم ميتافيزيقية، ونسميها (القضية البعدية الإخبارية)، وهي قد تمتاز بالصدق عند وفائها ببعض الشروط، أهمها الإستعانة بالاحتمالات المنطقية طبقاً للطريقة الاستقرائية.

¹ يلاحظ بهذا الصدد ما قررناه ضمن الفصل الأخير من: الاستقراء والمنطق الذاتي. وقيل ذلك في: الأسس المنطقية للاستقراء/ بحث وتعليق، طبعة نمونة، قم، 1985، ص243 وما بعدها.

² فمثلاً قد يقال في إثبات الصدق الإلهي بأنه يمتنع على الله تعالى الكذب بإعتبار أن القضية عائدة إلى كلامه تعالى وهو من الصفات الذاتية كما تقول الأشاعرة. لكن المشكلة هي أنه لا برهان على كونه من الصفات الذاتية، وقد اضطرت الأشاعرة إلى هذا التقرير كي تصحح مسألة إثبات الرسالة والمسألة الدينية كما عرفنا. يُضاف إلى ذلك أنه حتى مع افتراض أن الكلام من الصفات الذاتية، فما الذي يحول دون كونه كاذباً وخالياً من الصدق، أي أنه إخبار بما لا يطابق حقيقة الأمر والواقع؟

كما قد يقال في إثبات هذه القضية بأن الله صادق لأن الكذب قبيح، وهو منزّه عنه لغناه وعدم حاجته إليه، مثلما ذهب إلى ذلك المعتزلة والزيدية والامامية الإثنا عشرية. وهي قضية يناقش فيها من جانبين: الأول ليس كل كذب يعد من القبائح، بل قد يحسن ويجب في العديد من المواقف. والثاني إنه حتى مع التسليم بقبح الكذب مطلقاً، فذلك لا يلزم عنه بالضرورة امتناع ممارسته ممن لا يحتاج إليه. لكن مع هذا تظل أن ممارسة القبيح مستبعدة تماماً من جهة الإله لعدم الحاجة والإضطرار إليه، بحكم الوجدان العقلي وليس بفعل اللزوم والضرورة.

لكن هل يمكن تأسيس قضية واقعية طبقاً لقضية أخرى ميتافيزيقية؟ الجواب هو النفي.

كذلك هل يمكن بناء قضية لا إخبارية على قضية إخبارية، كإن نبني قضية منطقية استناداً إلى ركائز واقعية أو ميتافيزيقية؟ الجواب هو النفي أيضاً.

والسبب في ذلك هو أن أساس القضية الواقعية مستمد من الحس والتجربة والاستقراء، وهذه القضايا ليست مؤهلة لكي تثبت قضايا كلية، فهي تتعامل مع الجزئيات. فهي وإن كان بإمكانها إثبات کلیات منتزعة من الواقع على نحو التعميم، لكن هذا الإثبات للکلیات فيه نوع من المسامحة، فمن جانب إن من المحال تبرير تعميم هذه الكليات، كما إنها – من جانب آخر – تعتمد في استدلالها على الكليات القبلية، كمبادئ الاحتمال والسببية العامة وما إليها.

والأهم من ذلك إنه لا علاقة لهذا الإثبات بالقضايا المجردة. أما القضية الميتافيزيقية فمن الواضح أنها ليست مؤهلة لإثبات القضية الواقعية، طالما أن الأولى ليست محلاً للكشف والتجربة والتمحيص، إنما العكس هو الصحيح، حيث يمكن إثبات بعض القضايا الميتافيزيقية عبر الواقع، مهما كانت مجملّة ومعدودة.

من ناحية أخرى، إن الضرورات العقلية الإخبارية تارة تكون كاشفة عن الموضوع الخارجي بنحو من التطابق التام، وأخرى كاشفة عنه وإن لم يشترط مثل هذا التطابق، بل المتوقع عدمه، كالذي يلاحظ مع الحسابات الاحتمالية.

إذ يمكن أن نفترض قضية ذات قيمة احتمالية عقلية ثابتة في ظل شروط معينة، لكن هذه القيمة لا تستلزم التطابق مع ما يجري في الواقع من إختبار. وغالباً أن ما يحدث في الواقع لا يتطابق مع القيمة العقلية، ومع هذا تعد هذه القيمة صحيحة وضرورية رغم عدم التطابق المشار إليه، باعتبار أن القضايا الاحتمالية تتسم بإمكانات مرنة للظهور تبعاً لما تتأثر به من ظروف الواقع.

ويتبين مما سبق أن الإدراك العقلي تارة يكون مبدعاً ينطلق من عنديات ذاته ليكشف عما في ذاته وما خارجها، وأخرى مستنتجاً، وثالثة يقف وسطاً بين الإبداع والاستنتاج، وذلك كما يلي:

1. الإدراك القبلي البحث، كما في المنطق والرياضيات. حيث مجال الصدق فيه كبير. فهو يعتمد على العقل القبلي ولا ينتهي إلى ما وراءه من الإخبار الخارجي، سواء كان العالم الخارجي من القضايا الواقعية أو الميتافيزيقية.

2- الإدراك القلبي الإخباري، وهو لا يكون صادقاً ومتطابقاً إلا في قضايا محدودة مجملة، كما في مبدأ السببية العامة. كما قد يكون صادقاً من حيث المبدأ القلبي وإن لم يتحتم التطابق مع نتائجه الإخبارية، كالجاري مع الحسابات الاحتمالية. وهناك قضايا أخرى معرضة للطعن والتشكيك، سواء كان الإخبار فيها عن قضايا واقعية أو ميتافيزيقية، مثل البرهنة على نفي التسلسل، مما لا يعنينا بحثها هنا.

3- الإدراك البعدي الإخباري، وهو ما يقبل الصدق، وقد يكون الموضوع المثبت شهودياً أو غيبياً ميتافيزيقياً، لكن الواسطة تتمثل في الواقع أو ما يركز عليه.

ويمكن تقسيم الإدراك الأخير منهجياً إلى إدراك إستنتاجي وآخر إضافي. فالأول يكاد يعتمد كلياً على ما يصوره الموضوع الخارجي - كالواقع - دون أن يضيف العقل إليه شيئاً من عندياته لأجل التصديق، إلا بالقدر اليسير جداً، إذ به يتم تحويل التصديق من قوته الاحتمالية المتاخمة إلى التصديق التام، استناداً إلى ما يقدمه الموضوع من دلالات وقرائن متسقة لصالح هذه القوة الاحتمالية.

لهذا فالإضافة التصديقية التي يقدمها العقل تكاد لا يكون لها حساب، وإن كان من الناحية المنطقية الرياضية تعبر هذه الإضافة - بنوع من الاعتبار - عن إضافة اللامتناهي إلى المتناهي رغم قيمتها المتناهية الضالة.

أما الإدراك الإضافي فنقصد به ما يقدمه العقل من دلالات إخبارية أو تصديقية كاشفة عن الواقع والتشريع، وليست هي من المستنتاجات المنطقية ذات الصفة المنضبطة. لذا يتفاوت هذا الإدراك قوة وضعفاً، فالإضافة القوية تجعل الدلالة مصطبغة بالصبغة العقلية، في حين إن ضعف هذه الإضافة يجعل الدلالة موضوعية، سواء كانت واقعية أو نصية.

وبالتالي فنحن نميز بين القضية العقلية وما يقابلها من القضيتين الواقعية والنصية؛ استناداً إلى مقدار الإضافة العقلية قوة وضعفاً، لأن العقل في القضايا البعدية - وفي جميع الأحوال - لا يعمل بمعزل عن غيره، بل يتداخل مع معطيات النص أو معطيات الواقع. ومن ثم، لا يمكن التمييز بين نشاطه الخالص وما يدركه من موضوع إلا بمقدار ما يفرزه من الإضافة التصديقية.

ففي القضايا الاستقرائية تكون الإضافة العقلية ضعيفة، إذ تتخذ دور الجامع لمقادير الدلالات التي تفرزها هذه القضايا. بينما في القضايا غير الاستقرائية؛ مثل قضايا الاستدلال بالشاهد على الغائب والقياس التمثيلي وما اليهما، تكون الإضافة العقلية قوية، مما يجعل هذه القضايا أقرب إلى العقلية، وإن اعتمدت على نص أو واقع، ما لم تكن

هذه الموضوعات ذات قوة احتمالية كبيرة، إذ ستطغى عليها الصبغة الموضوعية أكثر من الصبغة العقلية.

وفي هذا السياق نستنتج أنه لا يمكن للقضية البعدية الإخبارية أن تستغني عن تحكم القضية العقلية القبلية.

وعلى العموم لا يمكن بناء قضية واقعية دون استناد للضرورات القبلية. فالبعدي يحتاج إلى القبلي بالضرورة، في حين لا يلزم العكس، كالحال مع الحسابات الرياضية، وهي عقلية محضة. وفي جميع الأحوال لا يمكن الإستغناء عن تحكم المبادئ القبلية الضرورية في القضايا البعدية، مباشرة وغير مباشرة.

لكن قد يقال: كيف يصح ذلك ونحن نعلم أن الفرد منا يولد وهو يخلو من مطلق المبادئ القبلية قبل اتصاله بالواقع الخارجي؟ فهل يجوز القول إن القبلي يتوقف تصديقه على صدق البعدي، وبالتالي نقلب ما سبق تقريره؟

لقد سبق لنا معالجة هذا الموضوع، واعتبرنا التصديق بالقضايا القبلية يمر بمرحلتين، أولاهما واقعية والأخرى منطقية. حيث تبدأ المرحلة الواقعية عند الصغر، فتنشأ لدينا بفعل العادة إنطباعات نفسية لمختلف المعارف العقلية والحسية. وتظل هذه المعارف لا تعبر في هذه المرحلة عن المدركات المنطقية التي تراعى فيها القضية كما هي.

فالطفل منّا يولد وهو يرى الأشياء على ما هي عليه، وأنها تتغير نتيجة أسباب معينة، وهذا الحال يطبع في ذهنه – بلا شعور – الإعتقاد بأن كل شيء على حاله ما لم يغيره شيء، وأن كل ما يتغير إنما يتغير طبقاً لسبب.. وبهذا ينشأ الإنطباع النفسي لحالة السببية لدى الطفل.

وبذلك يتضح أن المعارف العقلية تنشأ في البداية على شكل إنطباعات نفسية شبيهة بالمصادر من وجه، فهي ليست قائمة على الدليل، ولا على الوضوح العقلي وضرورته المنطقية، بل حتى الاستدلال في البداية ينشأ على سبيل الإنطباع والعادة دون الأحكام المنطقية.

إذاً تتصف هذه المرحلة بالموصفات التالية:

1- تنشأ المعرفة في بدايتها على شكل إنطباعات نفسية لا شعورية، وهي شبيهة بالمصادر من وجه.

2- يعود سبب هذه الإنطباعات إلى عوامل معينة؛ هي العادة والتأثير الاجتماعي والمؤثرات الخارجية ذات الأثر الحاد على نفس الإنسان.

3- ان المعرفة (الإنطباعية) بالمبادئ العقلية تأتي متأخرة عن المعرفة بوجود الأشياء أو الشعور بها.

أما المرحلة الأخرى فتتصف بما للفرد من قدرة على التصور التجريدي والمنطقي للقضايا، فيدرك فكرة الضرورة وارتباط القضايا في توقف بعضها على البعض الآخر. وهنا باستطاعته إدراك ان المعرفة لا تتم لها قائمة من غير التسليم ببعض القضايا الأولية كمبدأ عدم التناقض¹.

على ذلك ليس من الصحيح ما ذهب إليه عالم نفس النمو المعرفي للطفل (جان بياجيه) في اعتبار القضايا المنطقية - كالرياضيات مثلاً - بأنها ليست قبلية ولا تجريبية، وربط تفسيرها بال جذور النفسية والبايولوجية².

فكل ما فعله هذا العالم السويسري هو التركيز على الجانب الواقعي لنشأة الفرد ضمن تفسيره البنائي.. لكنه عجز عن أن يوضح لنا كيف تتصف القضايا العقلية بالأحكام الضرورية خلافاً لغيرها من القضايا؟ رغم أن المجموعتين - بحسب تفسيره - تخضعان إلى الجذور النفسية والبايولوجية ذاتها، ومنها التأثير الانطباعي الذي تحدثنا عنه على شاكلة ما سبق إليه الفيلسوف ديفيد هيوم³، والذي لا يفسر لنا - بدوره - الفرق الجوهرى بين ما هو عقلي ضروري، وبين ما هو واقعي أو انطباعي قابل للنقض والزوال.

هكذا فمن حيث الحاكمية والتمييز بين الداليتين العقلية القبلية والواقعية؛ يلاحظ أن للعقل نظامه في التحكم، بفعل المبادئ الضرورية القبلية. لكن في غير الضرورات فإن للواقع القدرة على تغيير القناعة العقلية، بحيث أن التعارض بينهما يدفعنا إما إلى تأويل فهم الواقع إن أمكن ذلك، أو تخطئة العقل، ولا معنى للقول بجواز خطأ الواقع. إذ للأخير حقائقه سواء استطعنا إدراكها أم لم نستطع، رغم أن هذا الإدراك لا يكون إلا من خلال العقل ذاته.

مع هذا فإن حالات التفاعل والجدل بين معطيات العقل والواقع تجعلنا نميز بينهما ونكتشف ما يمكن أن يطرأ عليهما من تعارض.

وبهذا نخلص إلى أن كلاً من الإدراكين القبلي والبعدي ينقسم إلى قسمين كما يلي:

1- الإدراك القبلي البحث.

2- الإدراك القبلي الإخباري.

1 يحيى محمد: تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.
2 محمد وقيدى: الاستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص88-86.
3 انظر: الاستقراء والمنطق الذاتى.

3- الإدراك البعدي الإستنتاجي.

4- الإدراك البعدي الإضافي.

وعلى ضوء هذا التقسيم يكون القسمان الأولان ضمن القضايا العقلية البحتة. بينما يندرج القسم الثالث ضمن قضايا الموضوع الخارجي، كالواقع مثلاً. في حين يتفاوت القسم الرابع بين أن يطغى عليه التأثير العقلي فتكون قضيته عقلية، أو التأثير الموضوعي فتكون قضيته موضوعية. وبالتالي يتصف هذا القسم بالنسبية باعتباره محل تداخل بين قضيتين أو أكثر.

من جانب آخر، تتفاوت القضية المعرفية في درجة صدقها وقيمتها، بغض النظر عما إذا كانت عقلية أو موضوعية، وذلك بحسب المراتب التالية:

فهي إما أن تكون ضرورية كالبديهيات، أو قطعية وإن لم تصل إلى حد الضرورات كالحسيات، أو حدسية بحيث لا تجد احتمالاً معقولاً في قبالها، أو عادية إطمئنانية كما عليه سيرة العقلاء في معاملاتهم وعلاقاتهم، حيث الاحتمال المقابل ضعيف لا يعتد به، أو ظنية يقابلها احتمال ضعيف يعتد به، أو شكية، أو وهمية لها درجات مختلفة تتقابل مع الظنية والعادية والحدسية، أو منفية تقابل القطعية، أو مستحيلة تقابل الضرورية.

إذاً، فمراتب الإدراك هي كما يلي:

1- الضرورات.. 2- القطعيات.. 3- الحدسيات.. 4- العاديات

5- الظنيات.. 6- الشكيات.. 7- الوهميات.. 8- المنفيات.. 9- المستحيلات

يتبين مما سبق أن الكشف عن القضايا البعدية يعتمد على معرفة الواقع والإرتكاز عليه. فهو في حد ذاته يمثل مقياس الحقيقة، وبالتالي فالإصطدام به يكشف عن خطأ القضية أو الإدراك.

نعم، يتعذر على الواقع الإستغناء عن كاشفية العقل، إذ لا سبيل للإطلاع والمعرفة إلا من خلاله. ومع ذلك فمقياس الحقيقة لا يعود إلى العقل أساساً، إذ يمكن التشكيك في قيمه إذا ما استثنينا مبدأ عدم التناقض وسائر الضرورات العقلية الأخرى، كما يمكن التشكيك في قيمة النص الديني أو غيره من المصادر المعرفية، إلا أن الواقع ذاته لا يمكن التشكيك في قيمته الوجودية، لأنه ليس محلاً للصواب والخطأ، بل هو المقياس الذي تُقاس به الحقائق.

فمثلاً تتعارض الاعتبارات العقلية لقضية الجزء أو الجوهر الفرد تبعاً لإختلاف المدارس المعرفية ومواقفها. فقد اتجه الفلاسفة الأرسطيون ومن اتبعهم إلى اعتبار كل جزء يقبل التجزئة بلا نهاية ولا إنقطاع. في حين خالفهم المتكلمون المسلمون - ومن قبلهم ديمقريطس - ورأوا أن نهاية التقسيم تصل إلى جوهر فرد لا يقبل التجزئة، وهو ما أطلقوا عليه (الجزء الذي لا يتجزأ). هذا على الرغم من أن الجدل الدائر بين الطرفين هو جدل من النمط العقلي القبلي الإخباري الذي يتوقف التحقيق فيه على ما يفرزه الواقع من حقيقة، سواء كان لصالح الفلاسفة، أو المتكلمين، أو حتى على خلافهم جميعاً كالذي تفيدته تطورات الفيزياء الحديثة. وبالتالي لا يمكن الاعتراض على مفاد الواقع بحجة مخالفة العقل، في حين يمكن الاعتراض على العقل القبلي الإخباري بحجة مخالفته للواقع.

وثمة شبهة كتلك التي تضمنتها فلسفة (عمانوئيل كانت)، إذ اعتبر هذا الفيلسوف بأن الأشياء الخارجية - كظواهر طبيعية - يجب أن تكون موافقة ومحددة بحسب ما عليه كشف عقولنا وطبيعتها من دون عكس.

فبحسب هذه النظرية ليس الكشف العقلي هو ما يجب أن يكون موافقاً ومحدداً تبعاً لما عليه الموضوع الخارجي كظواهر، وذلك لإحتواء العقل قوالب وقضايا قبلية هي التي تضفي على الأشياء مظهرها.

فهذه المسألة هي مثل شخص يولد وعلى عينيه نظارة زرقاء؛ إذ سوف لا يرى العالم إلا بلون أزرق ويتوهم أنه كذلك دون معرفة حقيقة ما عليه العالم. فالتحديد إنما كان بفعل النظارة لا العالم الخارجي. وكذا هو الحال مع علاقة الإدراك بالموضوعات الخارجية كظواهر، فالعقل والحواس مصممان ضمن أطر محددة هي التي تضفي على الأشياء ما تبدو لنا، وليس بالإمكان معرفة ما عليه العالم الموضوعي في ذاته طالما أن القضايا القبلية والقوالب الإدراكية المحددة، كالسببية والزمان والمكان وغيرها، لا تمتد إليها، فعملها لا يتعدى تحديد العالم المشهود كظواهر فيزيقية دون الشيء في ذاته.

فتلك هي ثورة (كانت) في الفلسفة، وقد شبهها في مقدمة كتابه (نقد العقل المحض) بالثورة الكوبرنيكية على صعيد علم الفلك¹.

فإذا كان من الصحيح أن إدراكاتنا الحسية لكيفيات الأشياء الخارجية متأثرة تماماً بما عليه جهازنا الحسي، وبالتالي جاز أن تظهر بأشكال شتى بحسب طبيعة هذا الجهاز، فإن

¹ عمانوئيل كنت: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص34-36، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. كذلك: يحيى محمد: مفارقات نقد العقل المحض، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014م.

الأمر لا ينطبق على إدراكنا لعلاقات الأشياء، كالسببية. فما ندركه مثلاً على أنه سبب وسابق لغيره لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه لاحقاً ومسبباً من قبل ذلك الغير. وإذا كان الواقع هو الذي عرفنا بالإدراكات الممكنة لكيفيات الأشياء طبقاً للأجهزة الحسية المختلفة - ومنه مثال النظارة -؛ فكذلك أنه لا يشير، لا من قريب ولا من بعيد، إلى أي إدراك ممكن آخر غير ما ندركه لعلاقات الأشياء. وبالتالي فلسنا مضطرين لإفترض واقع آخر للعلاقات يتضارب في طبيعته وأحكامه النسبوية عن العالم المشهود.

مما يعني أن من الممكن استكشاف بعض الحقائق الموضوعية في الأشياء، كما يمكن إثبات هذه الأشياء - نسبياً -، وهو أمر يختلف عما لدى (كانت).

ننتهي مما سبق إلى أن الدلالة العقلية عندما تعبر عما أطلقنا عليه (العقل القبلي غير الإخباري) فإنها لا تشكل مورداً للنزاع والصدام مع الواقع. إذ لا علاقة لوظيفة هذا العقل بالإخبار عن الواقع الخارجي، وبالتالي فهو ليس محلاً للتعارض والنزاع مع دلالته، فكل منهما يسير في اتجاهه الخاص بلا مقاطعة ولا تعارض.

لكن تتمثل الحالة التي يمكن أن يتولد فيها التعارض والتضاد مع دلالة الواقع بتلك التي تنتمي إلى ما أطلقنا عليه (العقل القبلي الإخباري). فوظيفة الأخير هو الإخبار القبلي عن الموضوع الخارجي، وبالتالي جاز أن يكون إخباره مصادماً لما تدل عليه الدلالة الواقعية البعدية، وفي هذه الحالة لا مجال لترجيح الأولى على الثانية، لأن معيار صحة الدلالة الإخبارية يكمن في تطابقها مع الواقع. وبالتالي جاز اعتبار الواقع الأساس المعتمد عليه لتقييم ما يصادره العقل القبلي الإخباري. وهو بهذا المعنى يكون حاكماً ومقياساً للحقيقة. وهو أحق حقيقة من غيره في الفهم وتأسيس النظر.

على أن ذات ما قدرناه ينطبق على النص الديني عند مقارنته بالواقع، فيجري النص مجرى العقل القبلي، إذ تارة لا يخبر عن الواقع بشيء وبالتالي لا مجال للتعارض معه، وأخرى يخبر عنه فتتجح بذلك دلالة الواقع عند التعارض؛ مما يقتضي العمل على توجيهه الوجهة المتسقة مع الواقع إن أمكن ذلك، أو ايكال علمه إلى الله تعالى، أو يتم طرحه عندما لا يكون قطعي الصدور.

وعلينا أن نميز بهذا الصدد بين الواقع كحاكم وكمحكوم. فهو حاكم على ما سواه عندما يكون مصدراً للحقائق الموضوعية، لا سيما حين التعارض. أما عندما يكون كاشفاً عن الحقوق والمصالح فإنه يصبح محكوماً، إذ يحقق ما تبتغيه المقاصد الكلية العامة من ترجيح هذه القيم على أضدادها عند التعارض.

وعليه تكون المقاصد حاکمة على الواقع، إذ قد تعمل على تغييره عندما يكون حاملاً لصور الضرر والفساد.

لكن للنص إعتباراً آخر حين مقارنته بالعقل، فهو أشبه بالواقع الذي يفرز الدلالة البعدية، وأن للعقل في القبال دالتين؛ إحداها قبلية لا إخبارية، وأخرى قبلية إخبارية، أي أنها تخبر عما يفترض أن يحمله النص من محتوى معنوي.

لذلك قد تتوافق الدلالة القبلية الإخبارية مع الدلالة البعدية للنص، كما قد تتعارض معها، مثلما جرى عليه التأويل لدى النزعات العقلية للفكر الإسلامي، وهو ما حفّز النزعات البيانية للتصدي لها ومناهضتها؛ دفاعاً عن الدلالة البعدية قبال الدلالة القبلية، كالذي مارسه المدرستان التيمية والإخبارية¹.

الخطاب والحجج الثلاث

كيف نعرف أن النص حجة ملزمة يجب التمسك به والإمتثال له عندما يدل على الأمر والنهي؟

فلو قيل إن حجيته نابعة من الله تعالى؛ لقلنا كيف دلّ ذلك؟ فلو قيل إنه من خلال ما أفاده النص؛ لوقعنا في الدور.

ولو قيل إن حجيته بذاته لا غير، حيث ذاته كاشفة عما فيه، لإقتضى أن يكون كل نص لغوي يتضمن الأمر والنهي دالاً على الإلزام والحجة، وهو غير صحيح.

ولو قيل إن حجيته نابعة عن الدليل العقلي الصرف، لكان غير صحيح أيضاً، فالعقل في حد ذاته - كمصدر قبلي - لا يدرك هذه الحجية للنص.

وبذلك لا يبقى لنا إلا القول بأن حجية النص هي رهينة النظر إلى الواقع، وبالذات واقع النبوة وما تتلبّس به من حالات كاشفة، كتلك التي تُعرف بالمعجزة، استناداً إلى منطق الاحتمالات وقرائن الاستقراء الدالة على صدق الرسالة.

فإثبات الرسالة يثبت حقانية النص، فيكون النص حجة لتوقفه على صدق الرسالة، وأن صدقها متوقف على النظر إلى واقعها وما عسى أن تدل عليه طبقاً للاحتتمالات والقرائن الاستقرائية، كأى قضية واقعية أخرى، كالذي كشف عنه المفكر محمد باقر الصدر في كتابه (المرسل/ الرسول/ الرسالة).

¹ للتفصيل انظر الحلقة الثانية والرابعة لمشروعنا الحالي.

مع هذا، نجد نصوصاً دينية كثيرة تحت على النظر إلى الواقع والإفادة منه والاعتبار به. لكن لا يمكن اعتبار ذلك دليلاً على أن الخطاب يمتلك الحجة المعرفية على الواقع، لتوقف صدق الأول على الأخير كما عرفنا. فلو قلنا بالمقاليتين معاً لوقعنا في الدور، ما لم نبين ذلك على نوع من التمييز أو الفصل بين القضايا، فنعتبر - مثلاً - أن حجية الخطاب متأسسة على بعض قضايا الواقع، في حين تتوقف حجية سائر قضايا الواقع على دلالة الخطاب أو النص، بما يكسر حلقة الدور، وذلك عبر التخصيص والتجزئة في العلاقة المعرفية بين الطرفين.

وهي صيغة سبق لإبن تيمية أن طرح مثلها رداً على النزعات التي إتخذت من العقل أساساً لحل القضايا التي إعتزتها بإطلاق¹، فعييها وقصورها أنها لم تتفق على طبيعة القضايا العقلية التي عوّلت عليها، ولم يتبين منها الطابع المنطقي أو حتى الوجداني لإتخاذها أساساً لبناء القضايا الإسلامية وتأويل النصوص. لهذا كانت موضع نقد واتهام من قبل الإتجاهات البيانية، سواء في الساحة السنية أو الشيعية.

لكن الأمر يختلف - هنا - كلياً. فمن الممكن أن تصدق الشبهة السابقة فيما لو كان الإعتماد على الواقع منفصلاً عن الأساس المنطقي الكاشف عن حقانيته، وهو القرائن المعتبرة من الاستقراء والتقدير الاحتمالي. فباستثناء القضايا الوجدانية الصرفة؛ ليس للدلالة الواقعية من قيمة إلا بما تستمد من قدر معتبر من القوة المعرفية كما يبينها الكشف الاستقرائي والتقدير الاحتمالي.

وينطبق هذا الأمر حتى على فهم النص واستنباط الحجج اللفظية التي يقدمها. إذ يتضح الفرق في الدلالة بين ما يقدمه نص واحد حول قضية معينة، وما تقدمه مجموعة من النصوص حول القضية ذاتها. فلا شك أن فهمنا يصبح أعمق وأشمل عند الاعتماد على نصوص متعددة، مقارنة بفهم نص واحد، شريطة تساوي قوة الدلالة بين النصوص المختلفة.

وبالتالي، فإن رفض الدلالة الواقعية وفق المعنى السابق يفضي بالضرورة إلى رفض دلالة الخطاب، لأن الأساس المعرفي لكليهما واحد، وهو وجود القرائن التي تشير إلى معنى معين دون غيره، كما يوضحه منطق الاستقراء والاحتمالات.

وعليه فإن الإشارات القرآنية الكثيرة الداعية لحثّ العقول على ممارسة التفكير والتأمل في سنن الله وخلقها، ومن ثم اقتناص الحقائق الكبرى منها، لم تأت لتثبت حجية

¹ المصدر السابق.

الواقع، بل جاءت لتنبيه العقول إلى هذه الحجة التي هي قائمة بذاتها. فمما جاء بهذا الصدد قوله تعالى:

﴿أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾¹.. ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾².. ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..﴾³.. ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾⁴.. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ أَنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾⁵.. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا، ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾⁶.. ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾⁷... الخ.

وسبق لابن رشد أن استند إلى مثل هذه الآيات ليدلّل بها على حجة المنطق والمقاييس البرهانية شرعاً، ومن ثم على وجوب قراءة الكتب الإغريقية القديمة⁸، باعتبار أن الشرع يدعو إلى النظر والاعتبار. غير أن هذه الآيات إنما تنبّه إلى حجة «الواقع» ومكانته في توليد المعرفة، لا إلى المنطق بشكله الصوري المؤلف.

كذلك إستفاد المفكر محمد اقبال من هذه الآيات ليستدل بها على حجة «الواقع» الذي عبّر عنه بالتجربة والنظر في فهم ظواهر الكون واستنتاج الأنفس والآفاق والإعتبار من أخبار الأولين وغير ذلك من المصادر الهامة للمعرفة، مما يشكل إعترافاً بقيمة النشاط العقلي المستند إلى الواقع ونظام الخلقة⁹.

أخيراً يبقى أن نقول بأن الدلالة الواقعية لا تنفصل - كما عرفنا - عن الاعتبارات العقلية من أمثال منطق الاحتمال وما إليه، كذلك فإنه لا معنى للدلالة الواقعية دون الكشف العقلي. فبالعقل تنبّين الدلالة الواقعية وتتكشف، وليس لنا من طريق آخر للواقع أو لغيره دون العقل وكشفه.

1 الأعراف/ 185.

2 الغاشية/ 20-17.

3 آل عمران/ 191.

4 فصلت/ 53.

5 الروم/ 22.

6 الفرقان/ 46-45.

7 لقمان/ 29.

8 ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص 27- 29. كذلك:

يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2009م.

9 تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 144-145.

لكن مع هذا هناك تمايز وتفاوت بين العقلين القبلي والبعدي. وسبق أن عرفنا بأنه لا يصح الإعتماد على العقل القبلي في كشف القضايا الإخبارية إذا ما استثنينا الصور الضرورية والوجدانية مما لا يمكن دحضها عبر العقل البعدي؛ سواء كان الأخير معبراً عن دلالة الواقع أو غيره.

لذا فالممارسة العقلية مطلوبة ضمن الحدود السابقة، وأن الخطاب يمتدح هذه الممارسة ويراهها حقة مفضية إلى الصواب في الكثير من المواقف. كما إن عدداً من النصوص ينضبط فهمها إعتماً على دلالة العقل، كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾¹.

فمن الواضح بدلالة العقل أنه لا يفهم من الآية الإطلاق فتكون القدرة متعلقة بكل شيء بما في ذلك المستحيلات، كخلق الشريك في الإلهية، أو خلق التناقض وجعل الواحد المضاف إلى آخر مثله لا يساوي اثنين، وجعل الجزء أعظم من الكل كما تُصوره بعض الروايات². ومثل ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿قل الله خالق كل شيء﴾³، فبدلالة العقل لا يمكن أن يكون علمه وقدرته وسائر صفاته الذاتية داخلة في خلق الله، كالذي أشار إليه الإمام أحمد بن حنبل وهو في معرض نفي أن تكون الآية دالة على خلق القرآن أو كلام الله⁴.. إلى غير ذلك من النصوص.

¹ البقرة/ 148.

² جاء في كتاب (الكافي) للكليني أن هشام بن الحكم سأل الإمام الصادق عن قول الزنادقة له: أيقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا في قشر البيضة من غير أن يصغر الدنيا ولا يكبر قشر البيضة؟ فأجاب الصادق بقوله: يا هشام انظر أمامك وفوقك وتحته واخبرني عما ترى. قال هشام: أرى سماء وأرضاً وجبالاً وأشجاراً وغير ذلك. فقال الصادق: الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسة، وهو سواد ناظرك، قادر على ما ذكرت. وقد استشكل الشريف المرتضى هذه الرواية واعتبر مفادها هو تجويز المحال (رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم وإشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405 هـ، ج1، ص4).

³ الرعد/ 16.

⁴ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص284.

الفصل الثالث

الخطاب الديني والمنهج الواقعي

لقد سبق أن حددنا الواقع وأقسامه بغض النظر عن أي اعتبار إضافي، وقلنا بأنه ينقسم إلى واقعين وصفي وإعتباري. لكن عند أخذ علاقة الواقع بالخطاب الديني فسيضاف إلى ذلك نوعان آخران من الواقع النسبي، أحدهما خاص بالتنزيل، أي ما سبق أن أسميناه (واقع التنزيل)، وهو ما يتحدد بظروف شبه الجزيرة العربية في عصر النبي (ص)، أو وقت نزول الخطاب الديني أوائل القرن السابع للميلاد. والآخر هو الواقع الظرفي، أي ما يتعلق بالظروف الخاصة عدا المرحلة السابقة، كبعض الأعراف والتقاليد التي ليس لها صفة العموم والشمول.

ولا شك أن الخطاب الديني ليس معنياً بالنوع الأخير من الواقع، إنما يعنى بما تبقى من أقسامه، أي الواقع المطلق، وواقع التنزيل.

والسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل إتخذ الخطاب الديني من واقع التنزيل محوراً مركزياً لتعميم أحكامه على غيره من الواقع العام، بلا تخصيص ولا إستثناء؟ أم أنه اتخذ من الواقع المشار إليه صورة نموذجية للأحكام؛ فكان من غير الجائز تعميمها على سائر الظروف والأحوال كيفما اتفق؟ وهو ما نعتقده كما سنثبت ذلك لاحقاً.

وأول ما سنعالج به هذه المسألة هو أن نطرح سؤالاً قد يشكّل اليوم هاجساً ينتاب الفكر الإسلامي حول علاقة الخطاب أو التشريع بالواقع. ويمكن ضبطه بالصيغة التالية:

ما هو نوع التعامل الذي لجأ إليه الخطاب الديني إزاء القضايا المشخصة للواقع؟
فهل كان الخطاب يطبق منطقاً ماهوياً أو وقائعياً؟ وهل كان يتصور الوجودات الخارجية حاملة لماهيات ثابتة أم وقائع متغيرة يُجرى عليها أحكامه ومواقفه؟

وبالتالي هل جعل الخطاب عنوان تعامله مع الشخصيات الخارجية تابعاً للقوالب الحدية والماهيات الكلية المغلقة من أمثال: الإسلام والإيمان والشرك والكفر وغيرها من المفاهيم الكلية العامة؟ أم أنه قيّد هذه القضايا بحدودها الإعتبارية الذهنية، وجعل الشخصيات الخارجية تدخل ضمن تعامل آخر قائم على المغايرة؛ تبعاً للملابسات الجارية في الواقع؟

ولكي نجنب أنفسنا والقارئ الخلط والغموض لا بد من إيضاح ما نقصده بالتعامل الماهوي وما يقابله من التعامل الوقائعي.

بادئ ذي بدء، إن مفهوم «الماهوي» مستمد من معنى الماهية، وكذا مفهوم «الوقائعي» مستمد من معنى الواقع. فالمقصود بالماهية أنها الطبيعة النوعية للشيء كأمر ثابت يتصف بالكلية والعموم. وما نقصده بالواقع فهو ذلك الشيء المشخص والملتبس مع غيره من المصاديق والصفات والطبايع الجزئية، وأهم خصوصياته هي التغير والمرونة. ومن حيث المقارنة تتصف الماهية بالطبيعة الكلية التي لا تقبل التغير ولا الالتباس. في حين يتصف الواقع بالطبيعة الجزئية ذات التغير والتلبس الدائمين. وبالتالي كلما كانت القضية ماهوية فهي ثابتة، وكلما كانت غير ثابتة فهي واقعية.

ومع أنه توجد مقابلة بين الكلي والجزئي، إلا أن كلاً منهما يظل محتفظاً بطبيعته دون تغيير. فعندما ينتزل الكلي إلى الجزئي، أو تتجسد الماهية بالواقع، أو يحصل العكس بإنزاع الكلي من الجزئي، فذلك لا يغير من طبيعة أي منهما، فهما من سنخين مختلفين يقبل كل منهما التوليد والسريان للآخر.

ليس هذا فحسب، فحيث أنه لا يوجد واقع دون ما يقابله من ماهيات إعتبارية تطابقه؛ لذا فإن تلبس الواقعة بغيرها من الوقائع أو الصفات يجعل من الواقع حاملاً لمصاديق الماهيات مجتمعة حتى لو كان هذا الاجتماع والإتحاد متضمناً للتضاد أو التنافر، بسبب التلبس والتغير، خلافاً للماهيات التي لا تقبل التلبس والانفتاح.

فالإيمان مثلاً ذو طبيعة محددة من الناحية الكلية، وبالتالي لا يمكن جمعه مع طبيعة أخرى، بل يبقى المفهوم كالكائن الفرد الذي يمتنع عن الإنفتاح على الغير والتلبس به، ما لم يكن في الأصل متضمناً لعدد من المفاهيم الثابتة. إذ تصبح هذه المفاهيم ضمن حقيقته الذاتية الثابتة من غير انتزاع. وهي وبالتالي ليست مورداً للتلبس مثلما هو الحال مع الواقع.

وهذا يعني أن الإيمان كمفهوم هو غيره كواقع. فمن حيث الأخير نجده ملبساً بعدد من الصفات المختلفة والمجتمعة في شخص واحد، كإن يكون الشخص متصفاً بالإيمان والشجاعة والعلم والكرم، وهي صفات تعود إلى ماهيات مختلفة قد اجتمعت - بعد إنفرادها - في شخص واحد، حتى أنها قد تتنافر أحياناً رغم أنها مجتمعة وعائدة إلى ذات الشخص، إذ قد يكون متصفاً بالإيمان والعلم والشجاعة، لكنه يتصف في الوقت ذاته بالشح والبخل وسوء الخلق. كما قد يتصف بصفات مترددة، كإن يكون تارة سيئاً وأخرى حسن الخلق، أو يكون كريماً وأخرى بخيلاً. وهي صفات متضادة إلا أنها ترد على الشخص الواحد وتتلبس به مع سائر الصفات الأخرى. وهو ما لا يتصف به عالم الماهية إطلاقاً.

والسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل كان تعامل الخطاب الديني مع الشخصيات الخارجية نابعاً عن اعتبارات الماهية، أم عن تلبّسات الواقع وتغييراته؟

فمثلاً عندما أظهر الخطاب مقتته للكفر؛ هل عنى بذلك مقتاً للكافرين جمعاً وضرورة، أم أنه أخذ في الإعتبار الملابس الأخرى للكافرين؟ كذلك عندما أظهر حبّه للإيمان؛ هل قصد محبة المؤمنين كافة مهما كان أمرهم؟ وهل أن الدعوة إلى محاربة الشرك تعني دعوة إلى محاربة المشركين كافة بالضرورة؟

وبالتالي هل لا بد من ممارسة القياس المنطقي بجعل الماهيات الكلية مقدمات أساسية تتحكم في استتباع النتائج المحتملة، أم للأمر شأن آخر مختلف؟

ويمكن صياغة السؤال بنحو آخر، وهو أن الخطاب دعا المؤمنين - مثلاً - إلى محاربة المشركين وقتالهم، كما دعا الكافرين إلى الإلتزام بدفع الجزية وفرض «الصغار» عليهم، فهل أن هذه الأحكام صدرت طبقاً للعناوين العامة الكلية، كالشرك والكفر، بحيث كلما وجد الشرك والكفر طبق عليهما مثل تلك الأحكام، أم أنها صدرت بالنظر إلى ملابس الواقع المتلبّس بمثل هذه الصفات مع غيرها من الصفات الأخرى لم يُعلن عنها صراحة؟

ومن الصحيح بحسب النظر الفلسفي، أنه لا يمكن التعامل بغير اعتبارات تحكم الماهيات، فطالما أن الوقائع تنتمي إلى ماهيات محددة؛ فإن أي تعامل يأخذ الواقع بعين الإعتبار لا يتحقق إلا بفعل تحكم هذه الماهيات، وعند تضادها وتنافرها لا بد من ترجيح بعضها على البعض الآخر. فهذا أمر مفروغ منه بحسب المنطق الفلسفي للأمر.

ومع هذا فإن بحثنا يتعلق بالماهيات المعلنة على لسان الخطاب الديني أو المنتزعة عنه، وذلك في قبال الوقائع غير المعلنة، سواء من حيث ذاتها أو ماهياتها. فهل يطبق الخطاب الديني منهج ما ينطق به من الماهيات فحسب، أم أنه يراعي أخذ ما لم ينطق به، أي يراعي ملابس الواقع وما يشكله من مصاديق لماهيات أخرى غير مصرح بها؟

فهذا هو محل السؤال. وبالتالي فإن الخلاف بين التفكيرين الماهوي والوقائعي يتحدد بالموقف من الشخصيات الخارجية؛ فهل أخضعها الخطاب إلى نمط الماهيات المعلنة أو المنطوق بها فحسب، أم الأمر مفتوح للنظر في ملابس الواقع أيضاً؟

فالتعامل بحسب التفكير الماهوي يجري على مسار واحد طبقاً لما هو معلن من ماهيات، ولو بطرق متعددة من الإستنتاجات البيانية الصرفة المعزولة عن أخذ الواقع بنظر الإعتبار، في حين يكون التعامل بحسب التفكير الوقائعي مختلفاً.

ونحن هنا نستخدم مصطلح «التفكير الوقائعي» وليس «التفكير الواقعي»، لأننا بصدد وقائع محددة تعامل معها الخطاب الديني، لا مطلق الواقع واعتباراته المختلفة، وبالتالي فالعلاقة بين المنهجين الوقائعي والواقعي تتحدد في أن الأخير يتضمن الأول.

فمثلاً إذا نصّ الخطاب على وجوب محاربة المشركين، وعلمنا في الوقت ذاته أنه خصّ البالغين واستثنى منهم النساء والشيوخ؛ فستتشكل لدينا بذلك حصيلة من المفاهيم العامة أو الماهيات الكلية، وهي الشرك والبلوغ والرجولة. فلو أننا وجدنا مصداقاً يحمل هذه المواصفات؛ كانت محاربة المشركين واجبة مفروضة طبقاً لمنطق التفكير الماهوي، إذ الماهيات معلنة حاضرة، وهي جاهزة لممارسة القياس المنطقي المفضي إلى حتمية الدعوة إلى وجوب محاربة المشركين بحسب تلك الصفات. في حين إن الحال بحسب منطق التفكير الوقائعي مختلف، فقد يتفاوت الحكم ويختلف بحسب ما عليه الواقع. إذ تجب محاربة الشرك وهو أمر مفروغ منه، لكن نحن مطالبون باحترام القيم الحسنة حيثما كانت. فقد يجتمع الشرك مع هذه القيم في شخص واحد، وكما سبق أن علمنا بأن المصاديق المتنافرة يمكن أن تجتمع وتتزامن في الواقع، لذا يقتضي العمل نوعاً من الموازنة والترجيح، تبعاً لما تقتضيه الأهمية والأولوية. فمثلاً أن الله تعالى دعانا إلى محاربة الشرك، فإنه دعانا في الوقت ذاته إلى تقديس القيم العليا، خصوصاً إذا ما اعتبرناها من تجليات صفاته. وبالتالي فإن المفاهيم المتضادة لا تقتضي التعامل الموحد، بل يشهد الوجدان على سلامة التباين في المعاملة تبعاً للوقائع المتنوعة.

مع هذا يتقوم منطق التفكير الوقائعي بالإعتماد على تحكم ماهيات المقاصد الكلية أو العامة. فقد يكون الواقع حاملاً لصور الضرر والفساد؛ مما يدعو المقاصد لتغيير هذا الواقع. ومن هذه الناحية تكون حاکمة على الواقع عند التعارض.

وعموماً نقول: إن المنطق الوقائعي يعمل وفق ما تحدده ماهيات المقاصد الكلية، وهو بهذا الاعتبار يمارس تفكيراً ماهوياً، كما أنه يمارس نوعاً من القياس، إلا أن نتائجه تختلف عن نمط التفكير الماهوي الذي يعمل وفقاً لمنطوقات الماهيات النوعية للأحكام من غير إضافة واقعية.

وحقيقة، إن ظواهر النصوص الدينية إذا ما تمّ التعامل معها بنحو التجزئة والإنفصال كحقائق مغلقة - أشبه بمونادات لا يبتز - فإنها تدل على النمط الماهوي.

وبالتالي فمن المنطقي أن نسأل: ما الذي يمنع الخطاب من ذكر التفاصيل الدالة على المسلك الوقائعي، وعلى الأقل إبداء الطريقة العامة لهذا المسلك؟ فهل يُعقل أنه يريد غير ما يظهره من معنى؟

مع هذا فالأمر لا يضطرنا لمثل هذه النتيجة لعدد من المبررات المفضية إلى قلب الإشكال رأساً على عقب.

ولإيضاح الموقف منهجياً لا بد من تحديد الشروط التي يتوقف عليها صدق المسلك الماهوي وسلامته. ويمكن فعل الشيء نفسه بالنسبة للمسلك الوقائعي.

فمن الشروط الأساسية لصحة المنطق الماهوي هو أن لا تتضارب مضامين النصوص فيما بينها. إذ يؤدي مثل هذا التضارب إلى جعل الماهية الواحدة متضاربة في ذاتها. فلا يمكن على هذا الضوء بناء أي قياس منطقي طالما تناقضت المقدمات، خلافاً لما عليه المنطق الوقائعي، بل على العكس فإن تضارب مضامين النصوص يؤيد المنطق الأخير تماماً، إذ إن حل مثل هذا التضاد لا يكون إلا بأخذ تغايرات الواقع بعين الاعتبار، فعليها ينشأ تبرير التعارض والاختلاف بين الأحكام.

كما أن التفكير الوقائعي يتضمن الاعتراف بجذلية العلاقة بين الخطاب والواقع، حيث يؤثر كل منهما في الآخر.

وبحسب هذا التفكير، يظل النص حاملاً لانعكاسات واقع التنزيل وتأثيره، وبالتالي يتعذر فهمه من غير أخذ هذا الواقع بعين الاعتبار. ومثلما نتعرف على الواقع المشار إليه طبقاً للوثائق التاريخية، فإنه نتعرف عليه أيضاً عبر السياق الدلالي للنص ذاته، باعتباره ينقل لنا أخبار هذا الواقع، ومن ثم يصبح من السهل إدراك المعنى المقصود للنص.

كذلك فمن شروط صدق النهج الماهوي هو أن لا يتضارب مع حقيقة الواقع بأي نحو كان، لضرورة استلزام أن تكون الماهية مطابقة للخارج.

كما من هذه الشروط أن لا يفضي النهج المذكور إلى التعارض مع مقاصد الشريعة العامة، كالتعارض مع مبدأ العدل والقيم الأخلاقية. فلو أفضى إلى ذلك لدلّ على خطأ هذا المنهج، مثلما يقال الشيء نفسه بصدد النهج الوقائعي المستند إلى المقاصد أساساً، وبالتالي فأي تعارض معها يفضي إلى معارضة ذاتية، فضلاً عن معارضة الخطاب الديني وغاية تنزيله.

ومن الناحية المبدئية لا يمكن تبني النهج الوقائعي إذا ما افتقر إلى الحجة والتبرير الشرعي.

فالضرورة تقتضي البحث في الأدلة التي تثبت كون هذا النهج مقبولاً لدى الخطاب الديني. وعلى الأقل لا بد من إثبات عدم وجود ما يعارضه شرعاً بأي نحو كان.

فبدون الأمر السابق يصبح لهذا النهج تأسيس خارج اعتبارات الدائرة التشريعية، كالذي يتصف به المسلك العلماني المعارض لدائرة التشريع الديني، الأمر الذي يجد رفضاً من قبل النظام الواقعي.

ومن الناحية التشريعية يتقوم النهج الوقائي بعدد من المبررات والأدلة، وسنكتفي بتناولها مجملة – هنا - ثم ندع ما تحتاج إليه من تفاصيل إلى ما بعد، وذلك كالتالي:

1- معلوم أن الواقع يشكل مصدراً تتقوم على ضوئه سائر المصادر المعرفية، بما فيها المعرفة الناشئة من النص، كما رأينا من قبل. وهي نقطة تنسجم تماماً مع الوظيفة التي يتضمنها النهج الوقائي، باعتبار أن الأساس الذي يقوم عليه هذا النهج هو الواقع.

2- يستفاد من الخطاب في الكثير من النصوص ما يؤكد صحة الإعتماد على الواقع كمصدر معرفي لا غنى عنه، مثلما يستفاد منه الدعوة إلى اتباع طريقة العقل الوجدانية. فالخطاب لا يكف عن الحث على التعقل والتفكر والنظر في الآفاق لأجل التيقن والتحقيق. وبذلك يشكل الواقع مصدراً معرفياً لَوَّح إليه الخطاب في كثير من المواضع.

3- تتضمن نصوص الخطاب قضايا كثيرة لا تُفهم باتساق من غير عرضها على الواقع. فعلى الأقل إن عدداً من جوانب الخطاب يتعذر فهمها من غير اللجوء إلى الدلالة الواقعية، لا سيما تلك المتصفة بالوضوح والبساطة دون حاجة لأدنى إلتفات وتفكير. وبالتالي فمن الواجب أن يُتخذ الواقع – ومعه الوجدان العقلي – مصدراً مسلماً به للفهم. فلو اكتفين بمجرد اللفظ والبيان اللغوي؛ لأفضى الخطاب إلى التضارب مع الواقع، أو لكان يحمل لغة مبهمة غير قابلة للفهم، خاصة بالنسبة للنصوص التي يحتاج فهمها إلى الواقع والوجدان العقلي بما لا يتطلب الإشارة إلى ذلك، لوضوح الأمر وبداهته، كما سنرى لاحقاً.

4- لقد لجأ الخطاب الديني في كثير من الأحيان إلى ممارسة تغيير الأحكام عبر النسخ والنسأ والتدرج فيها، وكل ذلك مما يناسب التفكير الوقائي بعيداً عن المنطق الماهوي. وعلى هذه الشاكلة أبدى الخطاب الكثير من التعارض في الأحكام والمواقف بما يتعذر فهمها من غير النظر إلى الواقع والمقاصد الكلية العامة.

5- طبقاً لحقائق الواقع أنه لا يمكن الأخذ بعموم وإطلاق الكثير من النصوص الدينية، وبالتالي لا بد من تخصيصها وتقييدها.

فمثلاً إن الإطلاقات الواردة في قوله تعالى: ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن

عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين¹؛ هي من الإطلاقات التي تنحل بدلالة الواقع، الذي يكشف عن أن الهداية قد تشمل الظالمين في بعض الحالات، كما أنه لا يُعقل أن الناس جميعاً يلعنون من خرج عن دين الإسلام.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿زعم الذين كفروا إن لم يبعثوا²﴾، بينما بحسب الواقع وبدلالة آيات أخرى لا يمكن التمسك بعموم الآية، بل لا بد من تخصيصها بفئة معينة من الكافرين.

وبالتالي فاستناداً إلى النهج الوقائي لا يمكن حمل الآيات السابقة على الإطلاق أو العموم الظاهر فيها.

علماً بأن بعض الصحابة – كما يُنقل – قد وقع بمثل هذا الوهم من الإطلاق والعموم الظاهر في النص الديني.

ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب كيف أنه زعم بعد وفاة النبي (ص) بأنه لم يمت. فالذي جعله يعتقد ويصرح بذلك هو الظاهر القرآني لبعض النصوص، وهو قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً³﴾، حيث فيه الإطلاق لشهادة النبي على أمته دون تخصيص وقت من الأوقات. لذا قال عمر بهذا الصدد: «فوالله إن كنت لأظن أن رسول الله سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بأخر أعمالها، فإنه للذي حملني على أن قلت ما قلت⁴. لكن الذي جعله يتراجع عن اعتقاده هو سماعه لشاهد قرآني آخر معارض، والذي تلاه عليه وعلى جمهرة من الصحابة أبو بكر الصديق، وهو قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين⁵﴾. إذ عند هذه الآية عرف عمر بأن النبي (ص) قد مات بالفعل⁶.

6- نجد في أحيان معينة أن تطورات الواقع ترغمنا على إعادة النظر لفهم النص، بحيث أن إبقاء الفهم معزولاً عن هذه التطورات يفضي إلى التضارب مع الواقع.

وبالتالي فإن لتطورات الواقع والثقافة العصرية دخلاً في إعادة قراءة النص وصياغة فهمه من جديد. وهو أمر يتنافى مع النهج الماهوي بقدر ما يتسق مع النهج الوقائي.

1 آل عمران/ 86-87.

2 التغابن/ 7.

3 البقرة/ 143.

4 ابن هشام البصري: سيرة ابن هشام، ج2، ص661، مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية www.almeshkat.net.

5 آل عمران/ 144.

6 جاء في رواية عن أبي هريرة كما تنقلها سيرة ابن هشام أن عمر بن الخطاب قال بصدد سماعه للآية التي تلاها أبو بكر: «والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها، فعرفت حتى وقعت إلى الأرض ما تحملني رجلاي وعرفت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات» (سيرة ابن هشام، ج2، ص655).

لكن إذا كنّا نضطر في كثير من الأحيان للرجوع إلى الواقع لفهم معنى النص، وإن لم نجد إشارة لغوية تلّوح بذلك، فإنه في قضايا أخرى كثيرة لسنا مضطرين للرجوع إلى الواقع للتحقق من المعنى. فهي قضايا محتملة يتنازع عليها المنهجان الماهوي والوقائعي، وبالتالي كيف يمكن ترجيح الفهم الوقائعي مع أن ظاهر النص يميل إلى الفهم الماهوي؟

ما سنشده فعلاً هو أن معاملة الخطاب للقضايا الخارجية المشخصة لا يمكن حملها على المعنى الماهوي كما تشبّثت به طريقة النهج البياني للنظام المعياري، ودليلنا على ذلك ما سنراه من المسارات الحرة التي سلكها الخطاب لمعالجة هذه القضايا.

ويمكن تحديدها على نحو الإجمال بحسب الفقرتين التاليتين:

أ - إن من بين المسارات الحرة التي سلكها الخطاب ما يتعلق بتعارضات الظواهر النصية. فمن الناحية اللغوية الصرفة نجد نصوص الخطاب متعارضة، وقد أدى ذلك إلى اضطراب الطريقة البيانية وإضطرابها للأخذ ببعض التعارضات على حساب البعض الآخر، أو العمل على تقنين هذه التعارضات عبر عمليات التخصيص والتقييد والنسخ وما إليها، ومع هذا لم تفلح في حل التعارضات لكثرتها، فكان من نتائج ذلك أن اشتد التضارب بين الآراء قديماً وحديثاً، دون حل جذري لأصل المشكل.

هكذا فإن ما تدل عليه التعارضات اللفظية يتناقض والنهج الماهوي. إذ لو طبقنا عليها هذا النهج لأدى بنا الأمر إلى فرض وإسقاط مقالة التناقض والتضاد على أصل الخطاب، فيصبح بعضه مناقضاً للبعض الآخر، بل وتكون الماهية المنتزعة عنه ماهية متناقضة، وكذا تتناقض كل النتائج المترتبة عليها. وهو فرض غير مقبول، سواء من حيث الوجدان، أو من حيث ما دلّ عليه الخطاب من بديل متعلق بأولوية أخذ الواقع بعين الاعتبار للفهم، وهو ما يثبت صحة النهج الوقائعي.

ب - كما إن من بين المسارات الحرة التي سلكها الخطاب ما يتعلق بمنهج التنويع والتغيير، وهو ما لا يتسق وتعامل المسلك الماهوي للقضايا، فهو لا يمتلك سوى نهج أحادي التعامل، طبقاً لأحادية الماهية التي لا تتقبل الإنفتاح والتلبّس بغيرها كما عرفنا.

إذاً، يمكن حل القضايا المشكوك فيها من خلال استكشاف الطريقة العامة التي ينتهجها الخطاب في تعامله مع الشخصيات الخارجية، كما يتضح من النقطتين السابقتين.

لكن إذا كان هذا هو حال الخطاب الديني؛ فما هو الموقف العملي الذي ينبغي علينا ممارسته إزاء القضايا الخارجية المشخصة؟

فحالنا هنا بين أمرين: إما أن نتعامل مع هذه القضايا طبقاً للنهج الماهوي فنخالف بذلك ما سلكه الخطاب من جانب، كما سنقع في دوامة لا تنتهي من التناقضات والصدام مع مقاصد التشريع والواقع.. أو لا بد من سلوك النهج الوقائي فنكون بذلك قد حققنا الغرض من اعتبار الخطاب مصدر إرشاد وإلهام.

وقد نطرح هذا التعامل بصيغة أخرى مختلفة كالتالي: فإما أن نتصور بأن الخطاب قد انتهى عند النتائج الأخيرة للقضايا التي أثارها، بعد عمليات التصفية من النسخ والنسأ والتدرج وما إليها، أو نتجاوز هذا الحال ولا نتقيّد بما انتهى إليه الخطاب، بل نستأنف النظر في ضوء المقاصد الدينية العامة وتجددات الواقع.

ولا شك أن الفرض الأخير للطرح السابق يثير في نفس القارئ المتدين شكلاً من الحرج الشرعي، خلافاً للفرض الأول.

بل إن الكاتب لا يخفي هذا الحرج في نفسه إذا ما نظر للأمر بذات الصورة المتوقعة لنظر القارئ المعني. وقد يقال إن هذا ما يتفق مع الطرح العلماني الذي يتجاوز ما انتهى إليه الخطاب.

ولدفع هذا الحرج دعنا نجمع ما بين الطرحين الأنفي الذكر في صيغة جديدة قد تكشف عن المراد بوضوح أكثر.

دعنا نقول: إما أن نتعامل مع القضايا المشخصة طبقاً لمفهوم الماهية، فنكون قد التزمنا بالوقوف عند حدّ ما انتهى إليه الخطاب، لكنّا – في المقابل – قد خالفنا نهجه في المعالجة، وورّطنا أنفسنا بمزيد من التعارضات الذاتية، فضلاً عن الوقوع في صدام مع كل من مقاصد التشريع والواقع.. أو لا بد لنا من اللجوء إلى النهج الوقائي، فنكون بذلك قد تأسينا بطريقة الخطاب ذاته، ورفعنا عن أنفسنا حرج التناقضات والصدام مع المقاصد والواقع، وإن كلفنا ذلك عدم التقيد بالكثير من الأحكام التي انتهى إليها الخطاب، إذ العبرة بالمقاصد لا بالأحكام في ذاتها.

ويلاحظ أننا في الطرح الجديد قد قرّبنا الصورة إلى ذهن القارئ وإن بقيت غشوة تعترئها بما لا يتسع المجال الآن لرفعها. لكننا نشير فقط إلى نقاط أربع بهذا الصدد، ونرجئ التفصيل إلى ما سيأتي:

1- إننا لو انتهجنا المسلك الماهوي، أو إنلزمنا بالأحكام التي قررها الخطاب بشكل تام ومطلق، لكان من المحتم تعريض هذه الأحكام إلى الصدام مع المقاصد العامة والواقع.

ومع أن بعض تيارات المسلك الماهوي يعترف بالمقاصد ودورها في التشريع الديني، لكن جريان ذلك كان على نحو تقرير الأحكام وتبريرها لا تبديلها وتجديدها، كالذي سيمر علينا فيما بعد.

2- إن ما عبّرنا عنه من عدم التقيد بالكثير من أحكام الخطاب طبقاً للنهج الوقائعي؛ لا يُقصد منه فك القيد والإنفصال عن هذه الأحكام، إنما يفسّر صلتها بالواقع الخاص طبقاً للمبدأ الأصولي القائل: إن تغيّر الموضوع يفضي إلى تغيّر الحكم. الأمر الذي يجعل المعالجة بعيدة كلياً عن الطرح العلماني.

3- إن فهم النص ليس بوسعه أن يكون متسقاً، في كثير من الأحيان، ما لم تؤخذ الدلالة الواقعية بعين الاعتبار، وهو ما يؤكد صدق النهج الوقائعي. لا سيما أن الأمر لا يتوقف عند حدود الأحكام، بل يشمل مختلف قضايا النص ذات الصلة بالمشخصات الخارجية.

4- من الناحية المبدئية إن القضية كلما ارتبطت بالواقع المباشر كلما كانت قابلة للنقض والتغيير، وكلما هي غير قابلة للنقض والتغيير فهي لا ترتبط بالواقع المباشر. وبالتالي فالنهج الوقائعي قائم على مسلمة النقض والتغيير لإرتباط قضاياها بالواقع المباشر، خلافاً للنهج الماهوي الذي لا يعلّق قضاياها على الأخير. لكن الحصييلة عكسية، حيث يتسم الأول بالاتساق مع الواقع بخلاف الثاني الذي يناقضه.

وينطبق ما سبق ذكره على التعارضات التي أثارها الخطاب الديني حول القضايا التوصيفية والغيبية للمشخصات الخارجية، مثل مسائل الثواب والعقاب والتكفير والتفسيق وما إليها.

فأحياناً نجد القضية الواحدة يلوحها عدد من الأحكام المتعارضة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾¹. وهو من حيث الظاهر يقع في معارضة مع قوله تعالى: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾².

وفي الأحاديث نجد مثلاً ما روي عن النبي (ص) قوله: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»، وقوله (ص): «من قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله وابن أمته وكلمته ألقاها إلى مريم

¹ النساء/ 93.

² الزمر/ 53.

وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء»¹.

إذ تتعارض مثل هذه الأحاديث بحسب الظاهر البياني مع نصوص أخرى لا تكتفي بالشهادتين مثل قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾²، وقول النبي (ص): «ليس بين الإسلام والكفر إلا ترك الصلاة»³.

هكذا يتوارد على الفرد - أو الجماعة - عدد من الأوصاف والأحكام المتعارضة لاعتبارات مختلفة أو متضادة، كما هو مبين في النص، فيحكم بعضها بالأسلمة والإيمان ودخول الجنة مثلاً، فيما يحكم البعض الآخر بالكفر ودخول النار.

وقد صوّر البعض حالات المعارضة واستصوبها بفعل المطاوعة التي تبديها النصوص، كما هو الحال مع قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن الذي بالغ فاعتبر آراء العلماء المتعارضة كلها مصيبة وعليها شاهد من النص الديني، سواء كانت عقائدية أو فقهية⁴.

وغالباً ما لا يكفي الرجوع إلى ذات النصوص لحل التعارضات الواردة فيها، فكان لا بد من أن تتدخل دلالة خارجية يستعان بها لفهم التعارض والتمييز. إذ تكشف هذه التعارضات عن تلونات الواقع وتناقضاته، فلا يمكن أن تجتمع ضمن أحكام ماهوية واحدة، لا سيما وأن للوجدان العقلي دوراً مميزاً بجعل الأمور تتخذ تماسكاً منطقياً يتفق مع القيم التي تؤكد مقاصد الخلق والتشريع، وبالتالي فمن الممكن تفكيك الإطلاقات الظاهرة للنصوص، ومنها النصوص المتعارضة، وتحويلها إلى مضامين غير مطلقة أو ماهوية.

وسنقدم للقارئ - في هذه الحلقة - نموذجاً حول موقف الخطاب الديني من المشركين وأهل الكتاب، وفقاً للفهم المبني على المسلك الوقائعي ودوره في حل التعارضات الإطلاقية وتفكيكها. مع مراعاة وجود ثلاث دلالات متعاضدة يمكنها حل ما يعترضها

¹ ورد الكثير من مثل هذه الأحاديث في الصحاح وغيرها. انظر مثلاً: صحيح البخاري، حديث 2701. ومثله صحيح مسلم، حديث 49، وحديث 43 و47. كذلك: سنن ابن ماجه، تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1327هـ - 1952م، ج1، ص23.

² المائدة/ 44.

³ عن جابر أن رسول الله (ص) قال: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة» رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه. وعن بريدة قال رسول الله (ص): «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر» رواه أحمد وأصحاب السنن. وعن عبد الله بن شقيق العقيلي قال: «كان أصحاب محمد (ص) لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة» رواه الترمذي والحاكم وصححه على شرط الشيخين. وقال محمد بن نصر المورزي: سمعت اسحاق يقول عن النبي (ص): «إن تارك الصلاة كافر». وقال ابن حزم: جاء عن عمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبي هريرة وغيرهم من الصحابة: «إن من ترك صلاة فرض واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها فهو كافر مرتد» ولا نعلم لهؤلاء الصحابة مخالفاً (السيد سابق: فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م، ج1، ص80).

⁴ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية في مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ، ص55-57.

من المظاهر الإطلاقيه وصور التعارضات المبنية عليها، وهي كل من دلالة العقل والواقع والمقاصد.

أخيراً نشير إلى أن النظام المعياري لا يحظر اللجوء إلى الواقع مطلقاً. فأحياناً يضع له حدوداً هامشية، وأخرى يلجأ إليه عند الإضرار، تبعاً للحاجة الزمنية، لكنه من حيث المبدأ يتعامل مع القضايا تعاملأ ماهوياً طبقاً لبيان النص، أو بحسب الفهم الخاص بفقهائ السلف.

وبالتالي فالتمييز بين المسلكين الوقائعي والماهوي لا يتعين طبقاً للحد الفاصل بينهما على أرض الواقع، إذ لا يوجد مثل هذا الحد ليشار إليه بدقة وتمام، طالما أن هناك بعض التداخل. فأحياناً يلجأ أتباع النهج الماهوي إلى الإستعانة بالمسلك الوقائعي عند الحاجة والضرورة، كما سنعرف لاحقاً.

وعليه فالتقسيم الذي أبديناه هو تقسيم منهجي بحسب الإطار الكيفي، أي النظر في أنماط كل طريقة وتحليلها عقلياً، ومن ثم رسم صورة نموذجية لها كمسلك، بغض النظر عما يلوحها أحياناً من تداخل على أرض الواقع.

فمن ذلك مثلاً ما أشار إليه ابن تيمية حول التفرقة بين النوع والشخص في قضيتي التكفير والوعيد، فأحدهما لا يستلزم الآخر، ففي الكفر - مثلاً - قد يوصف كل من يفعل شيئاً دالاً على الكفر بأنه كافر، لكن ذلك لا يقتضي تكفير شخص معين يفعل ذلك الشيء بالضرورة، إذ هناك شروط للتكفير وموانع قد تصدق في حق الشخص أو الجماعة المعينة.

ومما قاله بهذا الصدد: «وحيققة الأمر: أنهم أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة ما أصاب الأولين في ألفاظ العموم في نصوص الشارع، كلما رأوهم قالوا: من قال كذا فهو كافر، اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله، ولم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع..»¹.

كذلك جاء حول الوعيد - مثلاً - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْماً، إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلُونَ سَعيراً﴾. فاعتبر ابن تيمية أن «هذا ونحوه من نصوص الوعيد حق، لكن الشخص المعين لا يُشهد عليه بالوعيد، فلا يشهد على معين

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج12، فصل في مسألة تكفير أهل البدع والأهواء، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً تفاصيل المسألة لدى خاتمة حلقة (النظام المعياري).

من أهل القبلة بالنار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد، لفوات شرط أو ثبوت مانع. فقد لا يكون التحريم بلغه، وقد يتوب من فعل المحرم.. وقد تكون له حسنات عظيمة تمحو عقوبة المحرم.. وقد يبتلى بمصائب تكفر عنه، وقد يشفع فيه شفيع مطاع.. وقد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق.. وقد تكون بلغته ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها. وقد تكون عرضت له شبهات يعذر الله بها. ومذاهب الأئمة مبنية على هذا التفصيل بين النوع والمعين»¹.

ولا شك أن هذا النهج أقرب إلى المسلك الوقائعي منه إلى الماهوي.

النص والحاجة إلى الدلالة الواقعية

ليست لدينا قضية - فيما نقدمه من هذه البحوث - أهم من تلك التي تؤكد على علاقة الواقع بضبط الفهم الخاص بنص الخطاب. فنحن على يقين من أنه لا يمكن فهم النص باتساق ما لم يتم الارتكاز على الدلالة الواقعية. وإذا كان الأمر لم يحن بعد لإفراغ شحنة من فيض طاقة هذه الدلالة وهي تمارس دورها في الضبط، فإن ذلك لا يعفينا من ذكر نماذج بسيطة وواضحة تقي بغرض تهيئة ذهن القارئ لتفهم واستيعاب ما سيتم طرحه، رغم أننا فصلنا الأدوار المختلفة التي تتخذها الدلالة الواقعية للضبط، كما في حلقة (علم الطريقة).

فمن الأمور الواضحة الدالة على ضبط الدلالة الواقعية للفهم ما سيأتي عرضه لعدد من النصوص القرآنية كالتالي:

1- إرادة الجدار: مثل قوله تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾²، حيث نعلم بوضوح أن لفظ الإرادة المذكور في النص لا يفهم بغير قرينة الواقع الدال على أن المراد ليس الظاهر من الإرادة، بإعتبار أن الحس كاشف على انعدام الإرادة في الجدار، مثلما حملها أبو الحسن الأشعري على المجاز³.

2- سؤال القرية: مثل قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾⁴، وقوله: ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة﴾⁵، حيث المراد في ذلك أهل القرية

¹ يوسف القرضاوي: ظاهرة الغلو في التكفير، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1411هـ - 1990م، ص26-28، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² الكهف/ 77.

³ أبو الحسن الأشعري: اللمع، مطبعة مصر، 1955م، ص66.

⁴ يوسف/ 82.

⁵ الأنبياء/ 11.

وليس ذاتها بإعتبارها - حسب دلالة الواقع - ليست مورداً للسؤال ولا مورداً للظلم والإدراك، لذلك حملها الشافعي على المجاز¹.

3- تقليب الليل والنهار وإرسال الرياح وإنزال المطر وزجي السحاب: مثل قوله تعالى: ﴿يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾²، وقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾³، وقوله: ﴿وَيَنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ﴾⁴، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا﴾⁵، حيث لولا قرينة الواقع لربما كنا نفهم أن عمليات تقليب الليل والنهار وإرسال الرياح وتنزيل الماء وزجي السحاب والتأليف بينه ثم جعله ركاماً؛ كل ذلك يجري بشكل مباشر منه تعالى من غير وسائط سننية.

4- تدمير الرياح: مثل قوله تعالى: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾⁶، حيث يتبين من جهة الواقع أن الريح لا يمكنها تدمير كل شيء في عالم التكوين والخلق، بل يقتصر تأثيرها على أجزاء محدودة مقارنة بما يملأ سطح الأرض

5- إتيان كل ما نريده: مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾⁷، وقوله: ﴿وَأَوْثَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁸، حيث ندرك - وفقاً للواقع - أن الله تعالى لم يمنحنا كل ما نشتهي، بل لعل المقصود - استناداً إلى الواقع - أن الله هيء لنا كل ما نحتاجه لضمان بقاء الإنسان وكماله.

6- حُسن الخلق: مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾⁹، حيث بدلالة الواقع نجد ما هو شر وقبيح نسبياً، لذا فقد يكون معنى (أحسن) هو أحكم وأتقن، كالذي يشهد عليه الواقع.

7- التفاوت في الخلق: مثل قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾¹⁰، حيث يُطلعنا الواقع على وجود الاختلاف في الخلق، كالأضداد والصغر والكبر وما إلى ذلك، لذا فالمراد - كما يبدو - هو الخلل والعيب والنقصان (فارجع البصر هل ترى من فطور)¹¹.

1 الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م، ص64-62..

2 النور/ 44.

3 الحجر/ 22.

4 الانفال/ 11.

5 النور/ 43.

6 الاحقاف/ 25.

7 ابراهيم/ 34.

8 النمل/ 23.

9 السجدة/ 7.

10 الملك/ 3.

11 الملك/ 3.

8- هداية الكافرين والظالمين والفاستقين: مثل قوله تعالى: ﴿والله لا يهدي القوم الكافرين﴾¹، وقوله: ﴿إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾²، وقوله: ﴿إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾³، حيث لا يمكن حمل هذه النصوص على إطلاقها الظاهر؛ لعلمنا واقعاً بهداية الكثير من الكافرين والظالمين والفاستقين.

9- التَّرك وانحراف العباد: مثل قوله تعالى على لسان النبي نوح: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾⁴، حيث لا يمكن حمل الآية على الظهور الإطلاقي، فالواقع كاشف عن مضمون الآية؛ لكن دون حتم ولا إطلاق، إستناداً إلى ما يُعرف بالضغط الاجتماعي.

10- علم ما في الأرحام: مثل قوله تعالى: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام﴾⁵، حيث لا يمكن حمل ما جاء في آخر الآية على المعنى الذي يفيد بأن الله وحده المستأثر بعلم الذكورة والانوثة كما فهم ذلك المفسرون على ما سنرى.

11- هلع الإنسان: مثل قوله تعالى: ﴿إن الإنسان خُلِقَ هَلُوعاً﴾⁶، حيث الملاحظ بأن الإنسان لا يتصف بالهلع حال خلقه، لذا ينضبط المعنى عند اعتبار الهلع مقدراً فيه، ويفسره ما جاء بعده من آيات.

12- الرزق والتقوى: مثل قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾⁷، حيث يكشف لنا الواقع عن ان الكثير من الأتقياء يعانون ضيقاً في الرزق. مع هذا فالآية تنبّه على شيء من العلاقة بين التقوى والرزق.

13- نصر الله: مثل قوله تعالى: ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾⁸، حيث بقرينة الواقع نعلم أنه لا يمكن حمل هذا النص على الظهور الإطلاقي.

14- إجابة الدعاء: مثل قوله تعالى: ﴿ادعوني استجب لكم﴾⁹، ومثله قوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان﴾¹⁰، حيث بدلالة الواقع ليس كل من سأل الله تعالى ودعاه أجيب دعوة. وقد روي عن النبي (ص) قوله: القلوب أوعية

1 البقرة/ 264.

2 الأنعام/ 144.

3 المنافقون/ 6.

4 نوح/ 27.

5 لقمان/ 34.

6 المعارج/ 19.

7 الطلاق/ 3.

8 محمد/ 7.

9 غافر/ 60.

10 البقرة/ 186.

وبعضها أوعى من بعض، فإذا سألتهم الله فاسألوه وأنتم موقنون بالإجابة، فإنه لا يستجيب لعبد دعاه عن ظهر قلب وهو غافل.

15- خشوع الأرض: مثل قوله تعالى: ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت، إن الذي أحياها لمحيي الموتى﴾¹، حيث نعلم أنه لا يمكننا – بدلالة الواقع - اعتبار الأرض خاشعة على الحقيقة. فلو حملنا كل ما في النص على وجه الحقيقة لوقعنا في التناقض، إذ كيف يمكن التوفيق بين اعتبار الأرض خاشعة في الوقت الذي تكون فيه ميتة لم يتم إحيائها بعد؟!

16- الفساد في الأرض: مثل قوله تعالى: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾²، حيث يمثل هذه الآية اعتبار المفسر محمد حسين الطباطبائي أن الشرور كالحروب والأمراض المعدية والزلازل والجفاف والفيضانات وغيرها كلها نتاج الانحراف والفساد والغي والظلم والضلالة³. مع أننا على يقين – بدلالة الواقع - أن هذه الكوارث لا تحدث بسبب الفساد البشري دائماً.

17- غلبة حزب الله: مثل قوله تعالى: ﴿ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾⁴، حيث من المعلوم أن حزب الله غلبوا في زمن النبي (ص) وبعده مرات عديدة، لذا فهذه القرينة الواقعية اعتبر المفسرون أن المراد بالغلبة هو بالحجة والبرهان⁵. وقد يكون المراد بالغلبة هو ما يحدث في الآخرة. أو يكون للآية خصوصية ببعض المواقف الحربية التي خاضها النبي (ص). أو أنها تتحدث عن المال في هذه الحروب في عصر النبي.

18- إظهار الإسلام على الدين كله: مثل قوله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾⁶، حيث نعلم واقعاً بأن الإسلام لم يغط الأديان الأخرى، مما قد ينبئ بعودة الإسلام وظهوره التام. وكان بعض السلف من المفسرين يرى بأن معنى الآية هو الغلبة على أهل الأديان، أو بمعنى العلو عليها، أو بمعنى ليبطل كل الملل لتصبح واحدة وذلك عند نزول النبي عيسى كما ذهب إلى ذلك جماعة ومنهم الطبري، أو أنه يعني العلم بالأديان، فمن قولهم قد ظهرت على سره أي علمت به، وهو ما جاء عن ابن عباس، حيث يقول: «ليظهر الله نبيه على أمر الدين

1 فصلت/ 39.

2 الروم/ 41.

3 الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص181 و183.

4 المائدة/ 56.

5 مسائل الرازي في غرائب أي التنزيل، ص37.

6 التوبة/ 33.

كله، فيعطيه إياه كله، ولا يخفى عليه شيء، وكان المشركون واليهود يكرهون ذلك»¹. ونرجح بأن للآية خصوصية تتعلق بعصر النبي؛ كسائر الآيات التي توهم الإطلاق رغم أنها مشدودة إلى أحوال هذا العصر. ولا شك أن آخر الآية يشير إلى هذا المعنى.

19- سبيل الكافرين على المؤمنين: مثل قوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾²، حيث يكشف لنا الواقع عن تحكم الكافرين بالمؤمنين في كثير من الأحيان، لذا فليس هو المراد من المعنى قطعاً، بل اعتبر البعض أن المقصود بالسبيل هو الحجة والبرهان. فقد جاء عن السدي بأن تفسير الآية هو أن لا يكون للكافرين حجة على المؤمنين. كما جاء عن عدد من الصحابة والتابعين بأن قصد الآية هو أن لا يكون للكافرين على المؤمنين سبيل في الآخرة لا الدنيا، كما روي ذلك عن الإمام علي وابن عباس³. ويبدو أن الآية معنية بعصر الرسالة، رغم أن ظاهرها لا يفيد ذلك، اسوة بالآيات التي تبدو مطلقة لكنها ليست كذلك.

20- زواج الزاني: مثل قوله تعالى: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة﴾⁴، حيث ظاهر الآية يخالف الواقع من حيث أن الزاني ينكح العفيفة والمسلمة، لذا فلا بد أن يكون المراد هو غير ذلك، كأن يكون المقصود هو مفهوم الآية لا منطوقها، بمعنى النهي عن أن ينكح الزاني المؤمنة والعفيفة، فتكون (لا) ناهية لا نافية.

21- تبيان الكتاب: مثل قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء﴾⁵، حيث من الواضح بأن الكتاب لم يبين كل شيء بإطلاق، ولعل المقصود هو تبيان المبادئ والأصول المتعلقة بالدين والهداية.

هذا بالإضافة إلى النصوص القرآنية التي تتحدث عن قضايا الواقع مجملاً والتي لا يمكن فهمها من دون النظر في هذا الواقع ومعرفة أحواله، كآيات الخاصة بالسنن الاجتماعية، مثل آية التسخير⁶، وآية دفع الناس⁷، وآية تغيير الأنفس⁸. ولا شك أن الكشف - في هذا السياق - هو عملية متبادلة بين النص كمجمل والواقع كمفصل. كذلك لا يمكن تفسير بعض القضايا العقائدية التي لها علاقة بالمشخصات الخارجية، مثل

¹ جامع البيان، ج10، ص116-117، ج26، ص109، ج28، ص88. وتفسير الماوردي، ج2، ص131-132، ج4، ص233.

² النساء/ 141.

³ أبو جرير للطبري: جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ - 1984 م، ج5، ص333-334. وتفسير الماوردي، مصدر سابق، ج1، ص430.

⁴ النور/ 3.

⁵ النحل/ 89.

⁶ وهي قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُلُوفًا﴾ الشورى/ 32.

⁷ وهي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ البقرة/ 251.

⁸ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/ 11.

قضية القضاء والقدر، من دون فحص الواقع. إذ ندرك أن النصوص في هذا المجال تبدو متعارضة، ولا يمكن حل هذا التعارض إلا من خلال فهم الواقع وقوانينه. وبالتالي لم نجد لهذه الإشكالية حلاً ضمن النظامين المعرفيين التقليديين في تراثنا الإسلامي (الوجودي والمعياري)، حيث كان الواقع غائباً عن الاعتبار والنظر، كما تبين لنا في الحلقات السابقة من هذا المشروع.

مما لاحظناه سابقاً أن الخطاب الديني لم يؤسس لطريقة الواقع بشكل واضح وصريح. وبعبارة أخص، انه لم يذكر بشكل صريح أهمية مراعاة الواقع لفهم النص. وبناءً على ذلك، قد يثار السؤال: كيف يمكن الاعتماد على الواقع كأصل لفهم النص في حين أنه لم يُستمد من قول الشارع وبيانه؟

والجواب – ببساطة – أن الأمر لا يتطلب مثل هذا الكشف الصريح؛ طالما كان التعامل مع الواقع يتم بشكل تلقائي دون أن يستغنى عنه عادة. ففي جميع الأحوال إن الواقع معتمد عليه كأصل أساس، كما في السيرة العقلانية للناس، فلا حاجة لذكره، مثلما لا حاجة للتصريح بمبادئ عامة صحيحة يستند إليها الناس وإن لم يفكروا بها عادة، مثل مبدأ السببية وامتناع إجتماع النقائص.

بل إن العلماء يدركون الكثير من القضايا التي لا تُفهم من النص بمعزل عن بعض القرائن الخارجية، كتلك المطلق عليها (مناسبات الحكم والموضوع)، مثل ما جاء في الآيات: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ امِهَاتُكُمْ)¹.. (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ)²،... الخ. فهي معلومة وفق الفهم العرفي دون حاجة لجهد التفكير³.

كما يدرك العلماء جدوى تلك التي لها إرتباط مخصوص بأسباب النزول والتي لها علاقة بوقائع محددة تكشف عن معنى لا يستبان من ظاهر النص⁴. فآثر الواقع – في هذا السياق – واضح والذي يعبر عنه الأصوليون بمقتضيات الأحوال، ومن ذلك إن الشاطبي يرى بأن معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، ومما استدل به في هذا الصدد هو أن معرفة مقاصد الكلام تعتمد على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المتكلم أو المخاطب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه

1 النساء/ 23.

2 المائدة/ 1.

3 انظر مثلاً: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386 هـ - 1966 م، ج 1، ص 201.

202. كذلك: الإتيان في علوم القرآن، ج 3، ص 63.

4 انظر بهذا الصدد: (علم الطريقة).

بحسب حالين، وكذا بحسب مخاطبين، كالأستفهام لفظه واحد، لكن له معان متعددة كالتقرير والتوبيخ وغيرهما، ومثل ذلك الأمر فقد يدل على معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها، لذلك ليس بالمستطاع معرفة هذه المعاني إلا من خلال الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال. لكن ليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة أو بعضاً منه. لذلك فإن الجهل بأسباب التنزيل يوقع في الشبهة والإشكالات¹. فهذا ما يدركه العلماء كالذي أشار إليه الشاطبي.

كذلك يدرك العلماء أنه ليس كل ما لم يُصرح به شرعاً لا يعبر عن مراد الشرع². فالقول بأصل العقل لم يصرح به كأصل، وكذا قاعدة المصالح والإستحسان ومقاصد الشرع، ومثل ذلك القياس والتعدي إلى ما هو غير منصوص فيه. لذا فالإعتماد على مثل هذه الموارد لم يأت بحسب منطوق الشرع صراحة، إنما هي من الموارد الاجتهادية التي اختلف على حجيتها الفقهاء. والعديد منهم كان ينتزع بعضاً من تلك الموارد - بشكل غير مباشر - بحسب ما يدل عليه الاستقراء وقرائن النصوص التي تصب في محور واحد من الفهم الدال على صحة الأصل المستدل عليه. والحال لا يختلف عما نحن بصده من أمر الواقع، بل إنه يفوق ما ذكرنا بكثير، بإعتباره مصدراً أولياً يدين له الخطاب الديني بالحجية، كما إن بدونه لا يمكن ضبط فهم أغلب نصوص هذا الخطاب.

¹ الموافقات، ج3، ص347.

² سبق أن أثار الأشعري شبهة من هذا القبيل حول تمسك الحنابلة برفض الخوض بالكلام استدلالاً من حيث أنه لم يرد عن النبي وأصحابه أي شيء حوله، ورد الأشعري عليهم بأن بعض القضايا الفقهية المتداولة، كالنذور والوصايا والعق، هي أيضاً لم ترد عن النبي، وذلك في رسالته المسماة (في إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ، ص12).

القسم الثاني الواقع وفهم الخطاب

الفصل الرابع

البعد الحضاري والفهم

رغم أن التشريع مصدره خطاب علوي منتزل من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة والتجدد؛ إلا أنه مع ذلك لم يتعال على الواقع ولم يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة. ولعلّ أول ما يلاحظ هو أن الخطاب الإلهي نزل منجماً في ظروف خاصة هي ظروف شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت. فمحدودية هذه الظروف لم تمنع الخطاب من أن يتنزّل بلغة وهيئة لا تخرج عن الطابع العام للمجتمع العربي البدوي، حتى أقرّ الكثير من الأعراف والعادات والأحكام والشعائر التي كانت تمارس آنذاك، وقام بتهديب بعضها.

ومن بين هذه الأحكام والشعائر كما ذكرتها المصادر الإسلامية - وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في بعضها - ما يلي:

شعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وتحريم القتال في الأشهر الحرم، وغسل الجنابة، وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، والمداومة على طهارات الفطرة العشر¹، وقطع يد السارق، واشتراط الكفاءة بالخطوبة أو الزواج²، والطلاق والظهار³، وصوم عاشوراء قبل أن يفرض صيام شهر رمضان⁴، والاجتماع يوم العروبة - الجمعة - للوعظ والتذكير، والدية⁵، والقراض أو المضاربة⁶، والعاقلة⁷، والقسامة¹،

¹ وهي خمسة في الرأس وأخرى في الجسد، ففي الرأس: المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك. وفي الجسد: الاستنجاء وتقليم الأظافر وتنف الإبط وحلق العانة والختان، وكلها مقررة من قبل الإسلام كسنة من السنن (عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م، ص242).

² الملل والنحل، ص241-242. وتفسير ابن كثير، ج2، ص62.

³ ابن الحسين المكي: تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص34 و38.

⁴ جاء في صحيح البخاري عن السيدة عائشة قالت بأن رسول الله (ص) كان قد «أمر بصيام يوم عاشوراء، فلما فرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر». وعنها أيضاً قالت: «كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله (ص) يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه» (ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ - 1988م، ج4، ص198. وانظر أيضاً: مالك: الموطأ، رواية القعني، تحقيق عبد الحفيظ منصور، شركة الشروق للنشر، الكويت، ص222. وأبو بكر الهمذاني: الإعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م، ص13. وابن رشد الجد: البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ - 1984م، ص323).

⁵ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص307. وتفسير ابن كثير، ج2، ص62. ومحمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش، ج42، ص7.

⁶ الموافقات، ج2، ص307.

⁷ العاقلة جمع عاقل، والمقصود به دفع الدية للقتل الخطأ، حيث سميت الدية عقلاً لأنها تعقل الدماء من أن تسفك، أي تمنع من سفك الدماء، لأن من معاني العقل الإمساك عن صدور القبائح. والمقصود بالعاقلة إصطلاحاً بأنها الدية التي تتحملها عشيرة أو قبيلة القاتل بالقتل الخطأ أو شبه العمد (الشوكاني: نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1937م، ج7، ص243).

والقصاص، والشورى، والحدود الخاصة بالزنا وشرب الخمر، وتحريم لحم الخنزير²، والعديد من العقود العقلانية. يضاف إلى بعض النظم التي هذبها الإسلام بشيء من التغيير؛ مثل نظام الخمس في الغنائم بعد ما كان نظام التربيعة فيها³. فضلاً عما استبقاه الإسلام من بعض النظم التي كانت مألوفة لدى المجتمعات العالمية آنذاك، مثل نظام الرق والجزية التي كانت مقررّة لدى بني إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس⁴.

كما جاء في بعض أشعار الجاهلية أن صلوات النصارى وتعبدهم كانت سجداً وقياماً، وهم الرهبان والناسكون الذين اعتكفوا في الصوامع والبيع والأديرة النائية ليعبدوا الله تعالى، ومنهم من خلف في جبهته أثراً للِسجود. وقد أطلقوا على هذه العبادة اسم (الصلاة)، وهي من الألفاظ التي أخذها أولئك النصارى من (بني إرم). وعُرفت المواضع التي كانوا يسجدون فيها بالمساجد. وكان الركوع من العادات المعروفة عند الأحناف والنصارى، وسمى عرب الجاهلية الحنيف راکعاً إذا لم يعبد الأوثان، ويقولون: ركع إلى الله. وتلحق بالصلاة التسابيح، أي ذكر الله وتقديس اسمه، وكان من عادة الرهبان التسبيح بعد الصلاة، لا سيما في الضحى والعشي⁵.

¹ القسامة هي مصدر أقسم قسمًا، وتعني الأيمان أو الحلف. ومن حيث الإصطلاح الفقهي فإنها تعني الحلف الوارد من قبل جماعة ضمن شروط معينة بعدم القتل. وكيفيتها هو أن يحلف خمسون رجلاً من أهل المنطقة التي وجد فيها القتل على أنهم ما قتلوه ولا عرفوا من قتله، يختارهم ولي القتل، ثم يحكم على أهل المنطقة جميعاً بالدية. وقيل إن أول قسامة في الجاهلية كانت في بني هاشم (عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث، القاهرة، ج2، ص323). ورغم ما قيل من أن العلماء أجمعوا على أن النبي (ص) أقر حكم القسامة، إلا أنهم اختلفوا فيما لو كانت مخالفة لأصول الشريعة أم لا؟ والذين ذهبوا إلى أنها مخالفة لأصول الشرع اعتبروا النبي (ص) تلطف وأبقاها ليري المسلمين بطلانها كما هو المنقول عن بعض السلف، حيث ذكر أن النبي (ص) قال لأصحابه: أتخلفون خمسين يمينا: أعني لولاة الدم وهم الأنصار؟ قالوا كيف نحلف ولم نشاهد؟ قال: فيحلف لكم اليهود، قالوا كيف نقبل إيمان قوم كفار؟ لذا اعتبر المانعون أنه لو كانت سنة لقال لهم الرسول هي السنة. وفي القبال رأى مالك كغيره من الأئمة الأربعة وسائر القائلين بها «أن سنة القسامة سنة منفردة بنفسها مخصصة للأصول كسائر السنن المخصصة، وزعم أن العلة في ذلك حوطة الدماء» (انظر حول القسامة المصادر التالية: نيل الأوطار، ج7، ص184. وابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م، ج2، ص428. والشافعي: الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، ج6، ص100-101. وابن القيم الجوزية: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م، ج5، ص11. وابن حجر العسقلاني: بلوغ المرام، دار الدعوة، استانبول، 1406هـ - 1986م، ص265).

² قيل إن العرب الأحناف كانوا في الأصل يحرّمون أكل الخنزير على أنفسهم، فجاء الحكم القرآني إمضاءً لهذا التحريم، ولا يعلم سبب كراهة الأحناف لذلك، وبهذا قال الدكتور جواد علي: «يظهر أن أهل الجاهلية لم يستنقوا لحم الخنزير، ولعل منهم من كان يحرم أكله أو يتجنبه. وقد ذكر أن الأحناف كانوا يحرّمون أكله على أنفسهم، وأن من سنن إبراهيم تجنب أكل لحم الخنزير، غير أن النصارى العرب، ومنهم (تغلب) كانوا يأكلونه، وقد عيّرهم غيرهم بأكله. ولا تجد في الشعر الجاهلي ولا في القصص إشارات إلى أكل أهل الجاهلية لحم الخنزير، ولا إلى تربيته لهم. ويظهر أنهم كانوا يكرهونه، وإلا لما سكنت روايات أهل الأخبار عن ذكره، ولقام الرعاة بتربيته وبالغناية به، عنايتهم بالحيوانات الأخرى» (جواد علي: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة، ج3، فصل 120، ص1000).

³ خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م، ص95. وبحسب المؤرخ جواد علي فإن من واجب رئيس القبيلة في العصر الجاهلي الإشراف على تقسيم الغنائم، ومن حقه المرباع، أو ربع هذه الغنائم (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة، ج2، ص529).

⁴ وهبه الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص607.

⁵ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص905.

إن هذا العرض الخاطف لما استبقاه الإسلام من أحكام وأعراف يثير في نفوسنا تساؤلاً عن معرفة طبيعة العقلية العربية التي خصّها الخطاب الإلهي وجعلها موضع المخاطب المعني. فهل هي عقلية بدوية أم متحضرة؟

لقد كان من المسلّمات التي تثبتّها ابن خلدون في تعليقه لعلّة تأخّر العرب عن العجم، هو أن عرب الجاهلية كانوا (بدواً) لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، باعتبار أن العلوم من جملة الصنائع، وهي - كما يرى - منتحلّ الحضر دون غيرهم¹. فمن المسلّم به تاريخياً أن جلّ العلماء في مختلف المعارف كانوا من الموالي، باستثناء القليل النادر، وهو ما توضحه العبارة الشهيرة المنسوبة إلى عبد الملك بن مروان، إذ يقارن بين العرب والفرس قائلاً: «ما رأيت كهذا الحي من الفرس، ملكوا من أول الدهر فلم يحتاجوا الينا، وملكناهم فما إستغينا عنهم ساعة»².

وهذا ما يوحي بأن العرب لا يملكون العقلية الحضارية التي تمتاز بالإنتاج والإبداع، بخلاف غيرهم من الموالي.

وفي الوقت الحاضر انقسم المفكرون بين مردد لوجهة النظر التي تثبتّها ابن خلدون، وبين معترض عليها. وقد اعتبر المعترضون بأن العرب كانوا في قمة التحضر والمدنية، واستشهدوا على ذلك بآيات التحدي القرآنية، إذ تتضمن الإيحاء بأن العرب يملكون عقلاً رشيداً يصح معه التحدي ذاته، كما استشهدوا أيضاً بالأعراف والأحكام الشرعية السائدة في ذلك الوقت والتي أقرها الإسلام وما زال بعضها حياً حتى يومنا هذا.

والواقع إن كلا الموقفين صادق بدلالة القرآن الكريم، فهو يفرق بين الأعراب وغيرهم، أي بين البدو والحضر، وهو ما يجعل من العرب آنذاك منقسمين على ذاتهم

¹ لاحظ الفصل الثالث والأربعون، بعنوان: «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»، تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م، ج1، ص1048-1049.

² صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1983م، ص140. وقد نقل بهذا الصدد ما ذكره ابن أبي ليلى الذي قال: «قال لي عيسى بن موسى وكان جاثراً شديد العصبيّة: من كان فقيه البصرة؟ قلت الحسن بن أبي الحسن. قال ثم من؟ قلت محمد بن سيرين. قال فما هما؟ قلت موليان. قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبيرة، وسليمان بن يسار. قال فما هؤلاء؟ قلت موالى. قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن اسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافع بن أبي نجيح. قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالى. فتغير لونه، ثم قال: فمن افقه أهل قباء؟ قلت ربيعة الرأي، وابن أبي الزناد. قال: فما كانا؟ قلت: من الموالى. فأربد وجهه، ثم قال: فمن كان فقيه اليمن؟ قلت: طاووس وابنه، وهمام بن منبه. قال فما هؤلاء؟ قلت من الموالى. فانتفخت أوداجه، وانتصب قاعدًا، ثم قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراساني. قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت مولى. فازداد وجهه تربداً، واسود اسوداداً حتى خفته. ثم قال فمن كان فقيه الشام؟ قلت مكحول. قال فما كان مكحول هذا؟ قلت مولى. فازداد تغيطاً محققاً، ثم قال: فمن كان فقيه الجزيرة؟ قلت ميمون بن مهران. قال: فما كان؟ قلت: مولى. فتنفّس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قال: فوالله لولا خوفي لقلت: الحكم بن عيينة، وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت إبراهيم والشعبي. قال: فما كانا؟ قلت: عريبيان. قال: الله أكبر، وسكن جأشه» (ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1983م، ج3، ص363-364).

بين عقليتين؛ عقلية بدوية تمتاز بالجهل والعصبية، وعقلية حضرية حُلِيَّتْها المعرفة والرشد، لكن لا يعني ذلك أن بينهما حدوداً قاطعة.

وما يعنينا فعلاً هو مدار الإهتمام الذي أولاه الخطاب الإلهي للعرب، فهل كان جلّ إهتمامه وعنايته منصباً على العقلية البدوية ذات الجهل والعصبية، أم أنه توجّه نحو العقلية الحضرية المتنورة؟

لعل من الواضح أن قطب الرحى من عناية الخطاب إنما هو هذه الأخيرة، لا الأولى التي ظلت هامشية لما تمثله من جنبه مريضة ومنغلقة على نفسها داخل جسد المجتمع العربي آنذاك.

من جانب آخر، إن ما سبق من عرض خاطف لما استصعبه الإسلام من أحكام وأعراف سابقة، مع ما يلاحظ من الطريقة الخاصة للخطاب الديني في العمل على تغيير الأحكام، سواء بالتدرج أو النسأ أو النسخ أو غيرها، كل ذلك يؤكد حقيقة عدم تعالي الخطاب عن الواقع الذي نزل فيه، وهو واقع المجتمع العربي وظروفه الخاصة المحددة بأطر الزمان والمكان.

فمع أن للخطاب علامات ومؤشرات عديدة تؤكد أنه جاء للناس كافة، وأن فيه حقائق علمية مذهلة ظلت خافية حتى انكشف أمرها في العصر الحديث، وأنه يحمل رسالة عظمية فيها من الهدى والأحكام الشمولية والمقاصد الكلية ما يجعله مناسباً لكل زمان ومكان.. إلا أنه رغم كل هذا لم يسلك طريق التحرر من ظروف هذا الواقع، كما لم يكبل نفسه بقيود مطبقة فيه، بل سعى لإقامة الجدل بين هذا وذاك.

وتأييداً لهذا المعنى اعتبر الشاطبي الشريعة الإسلامية «أمية لم تخرج عما ألفته العرب»، لكونهم أميين أيضاً، وذلك جرياً للمصلحة، مستندلاً عليه بنصوص اعتبرها متواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾¹، وقوله: ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته﴾²، وفي الحديث جاء قول النبي (ص): (بُعِثْتُ إِلَى أمة أمية)، مؤكداً بأن العرب لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين ناكراً ما أقدم عليه الكثير من الناس في إضافة علوم المتقدمين والمتأخرين إلى القرآن؛ كعلوم الطبيعيات والرياضيات والمنطق وعلم الحروف وما إليها. لكن رغم ذلك فالشاطبي لا ينفي المعرفة الخاصة بالعرب بما يجعلهم متحضرين بكل من الحكمة والوعظ والجدل،

¹ الجمعة/ 2.
² الأعراف/ 158.

كما إنه لا ينفي شمولية الشريعة وقابليتها للإمتداد؛ متخطية بذلك الظروف الجغرافية الخاصة والزمان¹.

وقد أيد العالم الهندي الشاه ولي الله دهلوي ما ذهب إليه الشاطبي، فأقرّ بأن طريقة الأنبياء لا تعمل على تطبيق الأحكام والشريعة إلا من خلال أخذ اعتبارات الظروف والعادات التي عليها الأمة المختارة للتطبيق، إذ لا يمكن تطبيق ذلك من دون أخذ اعتبار تلك الظروف، كما لا يمكن ترك شعوب هذه الأمم تصنع لنفسها قواعد خاصة للسلوك². وهو المعنى الذي ذهب إليه الكثير من العلماء؛ كإبن خلدون الذي اعتبر «القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع»³.

بالفعل إن الخطاب لم يقصد في الإفهام - في بيانه المباشر - غير ذلك المجتمع الذي تنزل فيه، بكل ما يحمل من مقومات وملابس حضارية خاصة؛ غالباً ما لا تشترك فيها سائر المجتمعات، سواء تلك التي سادت في عصر الخطاب ذاته، أو تلك التي تبعته حتى يومنا الحالي. لهذا اعتقد المتأخرون من الأصوليين أن الخطاب موجّه - أساساً - لإفهام الحاضرين لا الغائبين والمعدومين، طالما كان تنزيله تنزيلاً مشافهاً. فأحكام الكتاب هي نصوص مشافهة تخص الموجودين؛ نحو: «يا أيها الناس». «يا أيها الذين آمنوا»... الخ. فالعموم الوارد في هذه النصوص لا يشمل بصيغته المتأخرين عن زمن الخطاب، كما هو رأي الإمامية الإثنى عشرية وأكثر أهل السنة، إنما تلقى الحجة على الباقيين الغائبين بنصب الدلائل والأمارات فيعرف أن حكمهم هو حكم الذين شافهم الرسول، بدليل الإجماع والضرورة في اشتراك التكليف بين الكل⁴، أو باعتبار العرف والعادة بأن الكل مشمول في الحكم⁵.

1 الموافقات، ج2، ص69 و97.

2 تجديد التفكير الديني، ص197-198.

3 مقدمة ابن خلدون، ص297.

4 حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاد المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص269-207 و347. والوحيد البهبهاني: الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ، ص152-154. ومرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص17. ومحمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص266 وما بعدها.

5 أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، ص450. لذلك فإن هذه القضية أخذت أبعاداً هامة من التنظير الأصولي لدى بعض المتأخرين؛ إعتماً على وجود فوارق كبيرة بين من قصد افهامه من الحاضرين وبين من لم يُقصد افهامه من الغائبين. إذ إن من قصد افهامه كان على علم بالأحكام، بينما من لم يُقصد افهامه لم يتمكن إلا تحصيل الظن حيث لا يجد علماً قاطعاً. وذلك واضح من حيث اختفاء قرائن الوضوح عنا كغائبين، فضلاً عن المشاكل التي تخص الرواية من حيث السند والمتن. لهذا أعتبرت ظواهر القرآن ليست حجة على من لم يُقصد افهامه لذهاب قرائن الفهم والوضوح (الكفاية)، ص324-327. وفرائد الأصول، ج1، ص68 وما بعدها. ولم يستبعد الأنصاري أن ما خفي عنا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفّرنا بها، كالقرائن المتصلة الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور الصارفة لظاهر الكلام (فرائد الأصول،

هكذا إذا اعتبرنا أن مهمة الخطاب الأساسية هي إفهام الحاضرين؛ فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار - أيضاً - ما تقتضيه هذه المهمة من مراعاة الخطاب لملايسات الظروف والأحوال المحيطة بهم، حيث لا يمكن إنشاء الفعل الخاص بالإفهام من غير أخذ تلك الخصوصية من الملايسات الظرفية بعين الاعتبار.

وبالتالي فلو كان الخطاب عالقاً بواقع آخر مختلف؛ لتوقعنا بأنه سيحاكي ما يناسب هذا الواقع، ولكانت هناك أحكام تختلف تماماً عن هذه الأحكام التي ألفناها والتي هي نتاج البيئة العربية في ذلك الوقت. وكل ذلك يدل على أن المجتمعات الأخرى معنية بالغرض الديني أكثر مما تُعنى بالنص الديني وأحكامه المعهودة. فالغرض الديني ثابت لا يتغير، وهو على الدوام يعبر عن ضرورة الإيمان بالله - واليوم الآخر - مع العمل الصالح. فهذا هو مجمل ما تضمنه القرآن الكريم وأغلب ما دلت عليه آياته الكريمة بالحث والتأكيد.

وعليه فلو كان الدين لا يحمل غير هذا المعنى من الإيمان والعمل الصالح لأوفى بالغرض دون نقصان، كالذي عليه الديانة النصرانية. في حين لو أنه حمل ما حمل من الأحكام الشرعية والعلوم المختلفة الغنية دون الغرض المذكور لكان ناقصاً من دون وفاء.

وقد يفسر هذا الأمر عدم إهتمام المشرع بجمع القرآن الكريم وضبطه، أو حفظه كما هو من دون نقص، طالما أن المهمة الملقاة على عاتقه - من الغرض الديني - قد تم تأديتها تماماً. لهذا فمن وجهة النظر الدينية أن موت النبي أو قتله قبل إتمام تنزيل القرآن وإنهاء التشريع لا يضر بالغرض المؤدى، كما يدل على ذلك ما جاء من عتاب الله تعالى لصحابة النبي على خلفية غزوة أحد: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين﴾¹.

وبعبارة أخرى، يمثل الغرض الديني رسالة السماء الخالدة لكل الأديان، وهو مقدّم على النص مثلاً هو مقدّم على التشريع، فلا يمكن إنتقاص هذه الرسالة عقلاً وشرعاً. في حين ليس الأمر كذلك مع النص والتشريع، مثلاً دلت عليه الآية السابقة. وبدلالة أن الأحكام غير قابلة للحصر لعدم تناهي الوقائع، ومثل ذلك فإن المعطيات الواردة حول ملايسات جمع القرآن تفيد بأنه لم يتم تشكيله وجمعه بالتمام والكمال كما هو. فعلى الأقل

ج1، ص68). بل إن البعض منع طبقاً لذلك التكليف بالمجمل، وهو ما يخص الغائبين، أما الحاضرون فالتكليف لديهم معلوم بالتفصيل، وهو ما ذهب إليه المحقق أبو القاسم القمي (فرائد الأصول، ج2 ص451 و452).
¹ آل عمران 144.

ان عملية الجمع الأولى للقرآن كانت في عهد أبي بكر الصديق وليس في عهد النبي الأكرم، وأنها تمت بنوع من المشورة والاجتهاد. ناهيك عن الحديث الذي لم يلقَ إهتماماً لتدوينه من قبل المشرّع ذاته، وما وردنا من الأحاديث فأقل ما يقال فيها إنها ليست جامعة ولا مانعة¹.

ونشير إلى أنه في حالات كثيرة نجد النصوص الحرفية للخطاب الديني تبدو كأنها نظام مغلق من المعنى تضيق بأن يمتد إليها أي جديد معرفي، أو يجعلها مخصوصة وعالقة بالظروف الملازمة لعصر النص، فيتصورها المتصور - كما هو واضح لدى طريقة المنهج البياني للنظام المعياري - أنها بحدودها الحرفية تنطبق وتحيط بكافة المجتمعات والأطوار الحضارية على مدى التاريخ (كالشمس أينما تذهب تجدها أمامك)، وهو أمر لم يقصده الخطاب، بل لا يمكن أن يفعل ذلك أبداً باعتباره يتضارب مع حقيقة الواقع المتغير.

رغم ذلك نعتقد أننا لو كنّا نعيش في ذلك الطور الحضاري كما عاصرته طريقة المنهج البياني للنظام المعياري لكان من المتوقع أن لا نفهم من الخطاب أو نصوصه الحرفية إلا هذا النظام المغلق، لكنّ دخولنا في عصر حضاري آخر يختلف عن ذلك الطور من الحضارة أحوالنا إلى فهم جديد لمتعلق الخطاب، فالتغيرات الجذرية في الواقع الحديث وصدامها مع الفهم التقليدي قد اضطرنّا إلى إعادة النظر في هذا الفهم. فهناك حالة فهم متباين بين العهدين الحديث والقديم، الحديث وهو ما زال في طور التشكل البدائي، والقديم وهو بكامل ثقله وتماحه، وما زالت سلطته تتحكم في عقولنا طويلاً وعرضاً حتى يومنا هذا.

أو قل إن تباين الفهم يتجسّد بالإختلاف الحاصل؛ بين ما يعمل الواقع على إبرازه من حقائق، وبين ما يبديه الخطاب من مظاهر حرفية إطلاقية أوهمت رجال الطريقة البيانية فجعلتهم يتحركون ضمن دائرة الإغلاق. وهو تباين يكشف عن تنافس وجدل عالمين كلاهما لا يخرج عن المشيئة الإلهية، أحدهما ما يُعرف بالكتاب التكويني المعبر عنه بخلق الله وسننه الكونية، والآخر ما يسمى بالكتاب التدويني المعبر عنه بأمر الله وحكمه. وإذا كانت الطريقة البيانية للنظام المعياري تستند - أساساً - إلى عالم التدوين والأمر لتفسّر من خلاله عالم التكوين والخلق، طبقاً لمقولة: «إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق»²؛ فإن المنهج الجديد الذي ما زال في طور التشكل والبناء يسير سيراً معاكساً،

¹ انظر حول ذلك: يحيى محمد: مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

² تُنسب هذه المقولة إلى ابن حنبل (انظر: ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص193). وهو قول على شاكلة ما سبق إليه الشافعي بقوله: «العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى»، (الأم، ج7، ص25. وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، عن شبكة المشكاة الإلكترونية

حيث يجعل من كتاب الله التكويني أساساً للتفسير. مع ما لكل منهما من تأثير وتأثير، في التغيير والتفسير، وهو ما نعينه بالجدل بين الكتّابين.

شواهد لأثر الواقع على تغيير فهم النص

من المفيد أن نأتي بعدد من الشواهد التي تبدي تأثير الواقع على تغيير فهم النصوص، سواء على صعيد الاعتقاد أو الأحكام، ليتين لنا حجم الفارق بين فهمنا المعاصر والفهم القديم، وهو فارق يمكن أن يعكس التنافس والتضاد بين منهجين؛ أحدهما يستند إلى الواقع، والآخر إلى بيان النص وحرفيته، كالحال مع الطريقة البيانية التي تشبثت بمسلك التبرير كلما تراءى أمامها أثر من آثار عجز الفهم الحرفي عن مطابقة الواقع أو الموافقة معه. وهو تراجع يعبر عما منيت به هذه الطريقة من فشل وإنكسار.

وسنبداً بالشواهد من القرآن الكريم على صعيد الاعتقاد أولاً، ثم على صعيد الأحكام، وبعدها نأتي بشواهد أخرى من الحديث، وذلك وفقاً لل فقرات التالية:

أولاً:

على صعيد الاعتقاد نقرأ قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾¹، وقوله: ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب، وحفظاً من كل شيطان مارد﴾²، وكذا قوله: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين﴾³. فحول هذه الآيات نرى من الطبيعي أن تحصر الطريقة التقليدية - للمنهج البياني - رؤيتها في الدلالات اللفظية الظاهرة لتضفي عليها بعداً «منطقياً» مغلقاً من الإطلاق على صعيد الواقع، كما هو ظاهر النص، وتتصور أن الغاية من خلق النجوم تقتصر على هداية المسافرين في طرق البر والبحر، وللزينة، وللحفظ ورجم الشياطين، دون أن يخطر ببالها حالة ما إذا كان السفر جواً، ودون أن يختلج في نفسها إمكانية الإستغناء عن استخدام النجم للهداية. كل ذلك يصعب أن يرد في ذهنية لم تنكشف لها أسرار وتطورات الواقع التكويني كما انكشف لها مفاهيم الكتاب التدويني. وهي لذلك لا تسمح بوجود تصور مضاف يتجاوز حدود ما ورد في النص؛ بتبرير ينساب من النص ذاته بعد إضفاء الطابع المنطقي الإطلاقي عليه. فهي تعتقد -

www.almeshkat.net، فقرة 1543. ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص460.

والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص61).

¹ الأنعام/ 97.

² الصافات/ 7-6.

³ الملك/ 5.

مثلاً - أنه لو جاز الإستغناء عن استخدام النجم للهداية؛ لكان يعني أن من الممكن أن يصبح النجم معطلاً عن الغاية التي ذكرها القرآن الكريم كصيغة من صيغ الإطلاق، وهو أمر لا تحتمله أبداً.

وكذا هو الحال فيما يتعلق بصيغ الإطلاق الخاصة بخلق النجوم، فهي أيضاً لا تسمح عادة بإضافة أي شيء من الغايات يتجاوز ما ذكره النص بالإطلاق والحصر والإغلاق.

لهذا كان بعض السلف لا يجيز القول بوجود فائدة أخرى تتعدى ما هو مذكور من فوائد، فكما نقل المفسرون أن قتادة كان يقول: «من اعتقد في هذه النجوم غير ثلاث فقد أخطأ وكذب على الله سبحانه. إن الله جعلها زينة للسماء ورجوماً للشياطين ويُهدى بها في ظلمات البر والبحر»¹.

ويبدو أن لغة القائل كانت تستهدف الرد على الفلاسفة الذين جعلوا للنجم شأنًا عظيمًا في الوجود غير ما ذكره القرآن الكريم.

وعلى هذه الشاكلة ذكر الشوكاني - رغم أنه من علماء القرن الثالث عشر الهجري - بأن «من زعم غير هذه الفوائد فقد أعظم على الله الفرية»².

لكن حديثاً أخذت هذه الآراء آيلة إلى الزوال، وأصبح التعامل مع الآيات السابقة قائماً على التأويل، كالذي فعله المفسر محمد حسين الطباطبائي في (الميزان)³، وناصر مكارم الشيرازي في (الأمثل)⁴، وغيرهما.

وعلينا الاعتراف بأنه إذا كان إضفاء «المنطق الإطلاقي المغلق» على النص السابق وغيره من النصوص هو الحالة السائدة في الفكر الإسلامي المعيارى؛ فذلك لم يمنع البعض من أن يشق عصا هذه السيادة ويفكر خارج حدود النص؛ بالإرتواء في الواقع والتفكير في خلق الرحمن، لا سيما عندما ينتمي إلى الدائرة العقلية في الفهم والتفكير. فعلى ما نقله الشيخ أبو جعفر الطوسي أن البلخي كان يرى في خلق النجوم غايات عظيمة، وعلق على آيات النجوم السابقة بقوله: «.. بل يشهد أنه - تعالى - خلقها لأمر جليلة عظيمة. ومن فكر في صغر الصغير منها وكبر الكبير، وإختلاف مواقعها ومجاريها وسيرها، وظهور منافع الشمس والقمر في نشوء الحيوان والنبات عِلْمٌ أن

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ص139. والطبري: جامع البيان، ج29، ص4. والجامع لأحكام القرآن، ج18، ص211. وتفسير الماوردي، ج3، ص405. وأبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص1148.

² محمد علي الشوكاني: فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1907م، ج2، ص143.

³ الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص124-125.

⁴ ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كلام الله المنزل، شبكة السراج الإلكترونية www.alseraj.net/ maktaba، ج8، ص45 وما بعدها.

الأمر كذلك، ولو لم يخلقها إلا للإهداء لما كان لخلقها صغاراً وكباراً ولا إختلاف سيرها معنى»، مسنداً دقيق نظره هذا إلى الإيحاء المشار إليه في تمام آية الإهداء «قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون»¹.

وقد أصبح من المعروف اليوم أنه لولا النجوم لما ظهرت الحياة باعتبارها المصنع الذي تتصنع فيها أغلب العناصر الكيميائية، ومنها عنصر الكربون الضروري للحياة.
ثانياً:

كذلك نقرأ قوله تعالى: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾². فالآية بحسب فهم الطريقة البيانية تتضمن خمسة علوم استأثر بها الباري تعالى على العباد، حتى نُقل عن ابن عباس أنه كان يقول: «هذه الخمسة لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فمن ادعى أنه يعلم شيئاً من هذه فقد كفر بالقرآن لأنه خالفه»³. كما روى البخاري وغيره بهذا الصدد بأن النبي (ص) فسّر مفاتيح الغيب الوارد ذكرها في قوله تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾⁴؛ بأنها العلوم الخمسة المشار إليها⁵.

ويهمنا من الآية علم ما في الأرحام المدعى أنه من ضمن العلوم المستأثر بها على العباد، حيث أصبحت معرفة حالة الجنين وتمييزه إن كان ذكراً أو أنثى من الحقائق العلمية المؤكدة، وذلك عبر عدد من الطرق والاختبارات؛ مثل التصوير الداخلي، والكشف عن عناصر الحامض النووي حول الجنين وهو في مراحله الأولى.

لكن بحسب الطريقة البيانية يكون هذا العلم من العلوم المستأثرة وفقاً لنص الآية أو مما ورد حولها من الأحاديث، إذ جاء في بعضها أن من ضمن ما لا يعلمه إلا الله تشخيص الذكورة والانوثة⁶.

وجاء عن سبب نزول الآية أنه أتى النبي (ص) رجل فقال: أن إمراةي حبلى فأخبرني ماذا تلد، وبلادنا جدبة فأخبرني متى ينزل الغيث، وقد علمت متى ولدت فأخبرني متى

¹ أبو جعفر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج4، ص212-213.

² لقمان/ 34.

³ الجامع للقرطبي، ج14، ص82.

⁴ الأنعام/ 59.

⁵ صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401هـ - 1891م، كتاب التفسير، ج5، ص219. وجامع البيان للطبري، ج21، ص88-89. والجامع للقرطبي، ج14، ص82. وتفسير ابن كثير، ج3، ص388-389. وروح المعاني للآلوسي، ج21، ص111.

⁶ فتح القدير، ج4، ص245.

أموت، وقد علمت ما عملت اليوم فأخبرني ماذا أعمل غداً، وأخبرني متى تقوم الساعة، فأنزل الله الآية¹. وروي مثل هذا المعنى عن أئمة أهل البيت، إذ ورد أن تلك الأشياء لا يعلمها على التفصيل والتحقيق غيره تعالى².

لهذا جاء عن بعض السلف، مثل قول قتادة: «.. فلا يعلم أحد ما في الأرحام أذكر أم أنثى، أحمر أو أسود، أو ما هو؟»³.

مع ذلك فسّر الماوردي (المتوفى سنة 450هـ) علم ما في الأرحام بأن فيه وجهين: الأول من ذكر وأنثى، سليم وسقيم. والثاني من مؤمن وكافر وشقي وسعيد⁴.

لكن أغلب العلماء ذهبوا إلى أن معرفة نوع الجنين هو من ضمن العلوم المستأثرة، وكما قال أبو بكر بن العربي: «مقامات الغيب الخمسة التي لا يعلمها إلا الله لا أمانة عليها، ولا علامة عليها؛ إلا ما أخبر به الصادق المجتبي لاطلاع الغيب من أمارات الساعة، والأربعة سواها لا أمانة عليها، فكل من قال إنه ينزل الغيث غداً فهو كافر، أخبر عنه بأمارات ادّعاها، أو بقول مطلق. ومن قال إنه يعلم ما في الرحم فهو كافر. فأما الأمانة على هذا فتختلف، فمنها كفر، ومنها تجربة، والتجربة منها أن يقول الطبيب: إذا كان الثدي الأيمن مسود الحلمة فهو ذكر، وإذا كان ذلك في الثدي الأيسر فهو أنثى. وإن كانت المرأة تجد الجنب الأيمن أثقل فهو ذكر، وإن وجدت الجنب الأيسر أثقل فالولد أنثى. فمن ادعى ذلك عادة لا واجباً في الخلقة لم نكفره، ولم نفسقه»⁵.

كما نقل القرطبي قول العلماء بأن «من قال إنه ينزل الغيث غداً وجزم فهو كافر أخبر عنه بأمانة ادّعاها أم لا. وكذلك من قال: أنه يعلم ما في الرحم فهو كافر، فإن لم يجزم.. لم يكفر»⁶. وبيّن في محل آخر إمكانية العلم ولكن ليس على نحو الجزم والتأكيد، فقال: «ثم أن الأنبياء يعلمون كثيراً من الغيب بتعريف الله تعالى إياهم. والمراد إبطال كون الكهنة والمنجمين ومن يستسقى بالأنواء، وقد يعرف بطول التجارب أشياء من ذكورة الحمل وانوثته إلى غير ذلك... وقد تختلف التجربة وتنكسر العادة ويبقى العلم لله تعالى وحده»⁷.

¹ الجامع للقرطبي، ج14، ص83. وجامع البيان للطبري، ج21، ص87-88. وتفسير الماوردي، ج3، ص290. وفتح القدير، ج4، ص245-246.

² الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م، ج8، ص96.

³ جامع البيان، ج21، ص88. وروح المعاني، ج21، ص111-112.

⁴ تفسير الماوردي، ج3، ص289.

⁵ أحكام القرآن، ج2، ص378-379.

⁶ الجامع للقرطبي، ج7، ص2.

⁷ الجامع للقرطبي، ج14، ص82.

بل حتى في العصر الحديث وقبل تبين التطبيقات الأخيرة لعلم الأجنة؛ استصحب البعض الإعتقاد التقليدي بالإستثثار، بل وتحدى أن تكون هناك قدرة للعلماء في معرفة شكل الجنين ونوعه، كما هو الحال مع الاستاذ محمد عبد الله دراز (المتوفى سنة 1958م) إذ قال: «مهما نجحوا في اكتشاف أشعة أكس سيظل العلماء عاجزين عن الكشف عن يقين عن شكل الجنين ولونه ونوعه وهو داخل رحم أمه. ومهما أُقيم من محطات الإرصاء الجوية فإن التنبؤات ستظل احتمالية...»¹.

وقبله علق السيد محمد رشيد رضا على قوله تعالى: ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد﴾، وكل شيء عنده بمقدار. عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال²، فاعتقد أن الله وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى، وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلوق، وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر³. غير أن كل ذلك أصبح اليوم مما يمكن تشخيصه ومعرفته بدقة.

وعلى هذه الشاكلة نرى العلامة الطباطبائي يكاد يسير على نفس النهج التقليدي وإن خفف الأمر بتشطير التفسير للآية على درجات، فاعتبر الله تعالى عدّ أموراً ثلاثة هي:

1- ما تعلق به علم الله، وهو العلم بالساعة الذي استأثره لنفسه لا يعلمه إلا هو، بدلالة القصر في قوله تعالى: ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾.

2- ما اختص به تعالى ما لم يُعلمه غيره، وهما تنزيل الغيث وعلم ما في الأرحام.

3- وهناك أمران آخران يجهل بهما الإنسان: ﴿ولا تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت...﴾⁴.

¹ محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400هـ - 1980م، ص180. ونشير بهذا الصدد إلى ما ذكره الدكتور خالد منتصر من معاناته الدينية حول المسألة، فقال: مازلت أذكر عندما كنت صغيراً أذهب بصحبة أبي إلى مسجد قريتنا في دمياط يوم الجمعة، المشهد محفور في الذاكرة كأنه الأمس القريب، خطيب كيف جهير الصوت يكرر ما يقوله كل اسبوع من أدعية مسجوعة وإنذارات للمصلين بالجحيم والنيران الأقرع... لكن أهم ما علق في الذاكرة حتى الآن مما كان يكرره الشيخ في كل خطبه هو تفسيره للآية رقم 34 من سورة لقمان (ويعلم ما في الأرحام)، والتي كان صوته يتهدج حينها بالتحدي لكل من يتجرأ على القول بأنه يستطيع أن يكشف عن جنس الجنين وهو بداخل الرحم... وكنت وقتها مبهوراً بالشيخ وأشجع فيه قدرته على التحدي، وعندما كبرت ودخلت كلية الطب كان جهاز الموجات فوق الصوتية (السونار) وقتها هو أحدث الموضات في التكنولوجيا الطبية، وعرفت من خلال دراستي قدرته على تحديد نوعية جنس الجنين، ولكن بعض الأخطاء البسيطة التي حدثت في تحديده من أطباء الأشعة جعلتني اهتف: سبحان الله، وأخرج لسانني لأغيضهم. وظللت على يقيني وتأييدي لشيخ قريتنا في دمياط، وعندما تخرجت تزامنت وقت تعييني طبيباً مع الضجة التي حدثت حول جنس الطفل القادم للأمير تشارلز والأميرة ديانا، وعرفت أنه قد تمّ تحديده في بدايات الحمل الأولى بواسطة عينة من السائل الأمنيوسي المحيط بالجنين، وقد بلغت دقة هذا التحليل نسبة مائة في المائة، وبدأت السنة الزملاء هي التي تخرج لإغاضتي وبدأ يقيني وتأييدي لشيخ قريتنا يهتز رويداً رويداً.. (خالد منتصر: وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م، ص18-20).

² الرعد/ 9-8.

³ تفسير المنار، ج7، ص467.

⁴ الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص238.

مهما يكن فنحن نعلم اليوم أنه مع ظهور الحقيقة العلمية فإن الفهم التقليدي للآية قد فقد مبرراته. فمن جانب ليس للآية دلالة صريحة على الإستثثار، أما الروايات الواردة حولها فلا يمكن التعويل عليها لمخالفتها للواقع العلمي.

ويرتكب الفهم البياني خطأً عند مسارعه للإنكار والتكفير والتخطئة الدوغمائية لكل افتراض يقابل مسلماته الاجتهادية والنقلية رغم أنها لم تصل إلى حد القطع واليقين، فأقل ما يقال فيها إنها قائمة على الرواية، والرواية فيها ما فيها، كما بيّنا ذلك في (مشكلة الحديث).

وبلا شك إن أقل خسارة يمنى بها هذا الفهم هو أنه يفقد ثقة الناس عند كل فشل يرتكبه بفعل ممارساته المضادة لحقائق الواقع ومصالحه العامة، لكن حيث ان أغلب الناس لا يميزون بين الفهم المشار إليه وبين الإسلام كدين؛ لذا يصبح الأخير هو من يتحمل تلك الجريمة المؤسفة.

وقد يكون هذا السلوك معاكساً للسلوك الذي أشار إليه الفيلسوف البريطاني برتراند رسل من أن الإفتقار إلى المنطق لدى المدافعين عن التقدم خلال القرن التاسع عشر قد سهّل من تقدم العلم كثيراً، إذ مكّنهم من التعوّد على التغيّر قبل أن يتعين عليهم قبول التغيرات الأخرى التالية، فعندما تظهر كل النتائج المنطقية المترتبة على أي تجديد فإن هذا قمين بأن يصدم العادات صدمة كبيرة فتجعل الناس يرفضون التجديد في مجمله¹.

فكذلك أن ما يحتاجه الفهم التقليدي هو التخفيف من صناعته «المنطقة» لأنها ليست معصومة، وكذا التخفيف من دوغمائياته، وذلك إذا ما أراد أن يجنب الناس من الإصابة بالصدمة مع كل جديد يهرّ هذا الفهم، والذي بدوره يجرّ إلى عدم الثقة بالإسلام كدين.

ثالثاً:

ترتبط الشواهد التي ذكرناها سابقاً بالجانب العقدي. والحال ذاته يتكرر حينما نتطرق إلى جانب الأحكام الشرعية، إذ نجد الكثير منها قد تجدد فهمها بفضل ضغوط الواقع وتطوراتها.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿واعبدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل..﴾². فغالباً ما كان الفهم لا يتعدى حدود إمكانات الظرف الحضاري السائد وقيوده، لا سيما عند لحاظ العناية التي أبداهَا الخطاب إزاء عقلية المجتمع الملازمة لذلك الظرف.

¹ برتراند رسل: الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص71-72، عن مكتبة الموقع الالكتروني

www.4share.com

² الأنفال/ 60.

فالمذكور بحسب الفهم البياني للاجتهاد أن هناك خمسة أقوال لمعنى القوة في الآية، وهي كالتالي:

1- إن القوة هي ذكور الخيل، ورباط الخيل انائها، وهو قول عكرمة.

2- القوة هي السلاح، قاله الكلبي.

3- القوة هي التصافي واتفاق الكلمة.

4- القوة هي الثقة بالله والرغبة إليه.

5- القوة هي الرمي¹.

على أن المعنى الأخير هو الذي غلب على غيره من المعاني استناداً إلى بعض الأحاديث. إذ روي عن النبي (ص) بأسانيد متعددة أنه قال: «.. ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي»، وذكر عكرمة بأن النبي أراد بذلك الحصون. كما روي عنه (ص) أنه فضل الرمي على ركوب الخيل. لذا ذهب أكثر العلماء، إتساقاً مع النص، إلى أن الأول أفضل من الآخر، بينما ذهب القليل منهم إلى العكس، كما هو الحال مع الإمام مالك².

ورأى الطبري أن معنى الآية هو التقوي بكل ما يعد من الآلات التي تشكل قوة، من السلاح والخيل³.

ومثل ذلك جاء عن الشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460هـ)، حيث فسّر القوة في الآية بكل ما يتقوى به على العدو⁴.

والشيء ذاته ما جاء عن الفخر الرازي؛ ناسباً الرأي إلى أصحاب المعاني، وهو أن القوة عامة في كل ما يتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد، لكنه عاد فاعتبر في الوقت ذاته أن المقصود بآية (ومن رباط الخيل) هو الخيل المربوطة في سبيل الله التي من جملة ما أمرنا بإعدادها⁵.

بل جاء عن بعض الصحابة وعلماء السلف ما يقرب من مثل هذه المعاني، أو على الأقل إنه لا يخلو من تعميم نسبي لفهم القوة، دون الإقتصار على الرمي وما شاكله.

¹ تفسير الماوردي، ج2، ص110.

² تفسير ابن كثير، ج2، ص287-297. وجامع البيان، ج10، ص30. كذلك: أبو جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج6، ص289.

³ جامع البيان، ج10، ص29.

⁴ التبيان، ج5، ص148.

⁵ فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ج15، ص185-186.

فقد ورد عن ابن عباس أن القوة بمعنى الرمي والسيوف والسلاح. كما ورد عن الأوزاعي أنها تعني السهم فما فوقه. وعن سعيد بن المسيب أن القوة هي الفرس إلى السهم فما دونه. وعن مقاتل بن حيان أنها السلاح وما سواه من قوة الجهاد. وعن مجاهد قوله لرجل لقيه وهو يتجهز إلى الغزو ومعه جوالق: وهذا من القوة. لكن المنقول عنه أيضاً قوله بأن القوة هي ذكور الخيل¹.

واعتقد السيوطي أن مفهوم القوة في أقوال الصحابة والتابعين وعلماء السلف يأتي بما هو أعم من الرمي وغيره، ورأى أنه ليس المراد من الحديث الصحيح «ألا أن القوة الرمي» حصر مدلول الآية في الرمي، بل «المراد أنه معظم القوة وأعظم أنواعها تأثيراً ونفعاً؛ على حد قول النبي (ص): (الحج عرفة)، أي معظم أعمال الحج وليس المراد أنه لا ركن للحج سواه كما هو معروف»².

ومثل ذلك ما ذكره الألوسي من أن القوة هي «كل ما يتقوى به في الحرب كائناً ما كان»، وأن علة تخصيص الرمي في الحديث هو لكونه يعتبر أقوى ما يتقوى به، فهو من قبيل قوله (ص) «الحج عرفة»³.

كذلك ما عبّر عنه الشاه ولي الله دهلوي في تفسيره للحديث «ألا أن القوة الرمي» حيث بنظره أنه «ليس المراد بذلك الحصر، بل بيان الفرد الكامل من أفراد»⁴. وأيضاً ما جاء عن بعض العلماء في تفسير القوة بالرمي حسب الحديث النبوي؛ بأنه «ليس شيء من عدة الحرب وأداتها أحوج إلى المعالجة والإدمان عليها مثل القوس والرمي بها»⁵.

لكن يظل رأي السيوطي ومن تبعه متأثراً بالظرف الحضاري السائد آنذاك، فالرمي بنظره هو أعظم أنواع القوة وأنفعها، كما في تفسيره للحديث النبوي.

وشبيه بذلك ما ورد عن القرطبي، فهو الآخر لم يتجاوز فهمه الظرف الحضاري السائد، إذ فهم القوة بمعنى السلاح والقسي (جمع قوس)، لكنه قال: «فإن قيل: إن قوله تعالى: (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة) كان يكفي؛ فلم خصّ الرمي والخيل بالذكر؟ قيل

¹ السيوطي: الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402 هـ - 1982 م، ج 1، ص 244. كذلك: السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور. موقع التفاسير الإلكتروني:

<https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=26&tSoraNo=8&tAyahNo=60&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1>

² الحاوي للفتاوى، ج 1، ص 244.

³ روح المعاني، ج 10، ص 24 و 25.

⁴ الشاه ولي الله دهلوي: المستوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م، ج 2، ص 303-304.

⁵ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1993 م، ج 4، ص 420.

له: إن الخيل لما كانت أصل الحروب وأوزارها التي عقد الخير في نواصيها، وهي أقوى القوة وأشد العدة وحصون الفرسان.. خصّها بالذكر تشريفاً..»¹.

أما حديثاً فقد اتخذ التفسير منعطفاً ملائماً لما عليه الحال من واقع، إذ تحول فهم القوة إلى المعنى الدال على التعميم.

فمثلاً علق الألوسي - وهو من علماء القرن الثالث عشر الهجري - على الحديث النبوي القائل: «انتضلوا واركبوا وأن تنتضلوا أحب إلي، إن الله تعالى ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة؛ صانعه محتسباً، والمعين به، والرامي به في سبيل الله تعالى»، فقال في التعليق: «وأنت تعلم أن الرامي بالنبال اليوم لا يصيب هدف القصد من العدو لأنهم استعملوا الرمي بالبندق والمدافع ولا يكاد ينفع معهما نبل. وإذا لم يقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال واشتد الوبال والنكال وملك البسيطة أهل الكفر والضلال. فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعيّن تلك المقابلة على أئمة المسلمين وحماة الدين، ولعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الإسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه.. ولا يبعد دخول مثل هذا الرمي في عموم قوله سبحانه ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾»².

وعلى هذا المنوال فسّر محمد صديق حسن (المتوفى سنة 1889م) الآية فقال: «ومن فسّر القوة بكل ما يتقوى به في الحرب جعل عطف الخيل عليها من عطف الخاص على العام»³. ولا شك أن التخصيص الذي تحدّث عنه يختلف كلياً عن التخصيص المذكور لدى القرطبي كما رأينا، فمبرر التخصيص عند القرطبي هو التشريف لإعتبارها أقوى القوى، مما يتناسب مع الظرف الحضاري الذي عاش فيه هذا المفسر، خلافاً للعصر الذي عاش فيه محمد صديق حسن، فلم يعين سبب هذا التخصيص. وهو التفسير المقبول حالياً لأنه ينسجم مع ما عليه التطور الحضاري.

وإتساقاً مع هذا التطور أُعتبرت الروايات التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل، كالروايات التي تنتظر إلى هاتين القوتين أنها من الحق من تركها كان كافراً بالنعمة، اعتبرت «من باب عدّ المصاديق» كالذي صرح به العلامة الطباطبائي⁴. مع أن عدّ المصاديق لا يفي بشيء ما لم يؤخذ الظرف القائم بنظر الإعتبار، وإلا فمن الواضح أنه

¹ الجامع للقرطبي، ج8، ص35 و37.

² روح المعاني، ج10، ص25.

³ محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، مكتبة المدني، جدة، 1399هـ - 1997م، ص385.

⁴ الميزان، ج9، ص130-131.

ليس لهاتين القوتين فائدة حربية في عصرنا، والواجب يحتم تركهما، الأمر الذي لا يتسق مع صيغة التبرير الأنفة الذكر.

ولدى رشيد رضا أن الرمي الوارد في الحديث النبوي يعم الرمي الحديث، بدلالة عموم اللفظ أو إطلاقه¹. وهو من هذه الناحية لا يرى لزوم الأخذ بمفاهيم أدوات الرمي القديمة، كالقوس وما على شاكلته.

لكن يشكل على هذا التفسير أمران: الأول أنه لا يفسر علة تخصيص القوة بالرمي دون غيره من الأسلحة الأخرى طبقاً للأحاديث الكثيرة. أما الثاني فهو أن الإعتماد على الجانب اللغوي الذي ارتكن إليه هذا المفسر لا يوضح في حد ذاته الداعي من وجوب التخلي عن أساليب الرمي القديمة واستبدالها بالأساليب الحديثة، حيث أن إطلاق اللفظ وعمومه يجعل - من الناحية اللغوية - العمل بالأساليب القديمة والحديثة سيان. لذلك لا مخرج في هذه الحالة إلا الاستعانة بالواقع، فهو ذاته الذي فرض مثل هذه التوجيهات غير المسبوقة.

مع هذا فقد تمسك رشيد رضا بوجوب رباط الخيل، وهو الذي شهد الأسلحة الحديثة بما فيها الطائرات والمدافع، بل واعتبره قاعدة من أهم القواعد والقوى الحربية، معتبراً أن تخصيص القرآن له بالذكر «إنما للحاجة إليه وعدم الإستغناء عنه حتى في هذا العصر الذي كثرت فيه مراكب النقل البخارية والكهربائية بأنواعها»².

ورغم أنه ما زالت هناك حاجة في زمن رشيد رضا لمثل ذلك النوع من الرباط، لكن الإشكال الذي يرد على هذا المفكر هو إتخاذه الفهم الإطلاقي لذلك الوجوب، رغم شهادته للتطورات المتسارعة الجارية في كل من المجالات العلمية والتكنولوجية، ومنها العسكرية.

ومن الغرابة أن يظهر في العصر الحديث من يفتي بتحريم الحرب بالمدافع، بل ويفتي بقتل من يرى جواز ذلك.

فكما نقل الشيخ طنطاوي جوهرى بأن جماعة من علماء تركستان أفتوا بقتل تاجر حضر من الروس وقال بأن لهم مدافع فلنقلدهم في الحرب، فقتله أمير بخارى بعد هذا الإستفتاء، لكن الروس دخلوا البلاد بعد خمس سنين، لعدم اعتماد الأهالي على المدافع في الحرب تبعاً لفتوى التحريم السابقة³.

¹ المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص421.

² تفسير المنار، ج10، ص139.

³ الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص38.

كما اعتبر السيد محمد تقي الحكيم آية القوة (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة) مسابرة لمختلف الأزمنة والأمكنة بما تنطوي عليه من حكم كلي، وأن تأثير الزمان والمكان والأحوال إنما في تبدل مصاديق مفهوم النص أو الحكم الكلي. فمفهوم النص دال على وجوب الاستعداد بما يستطيع دون أن يتغير شيء في النص، بل تغيرت مصاديقه، أي أن «التبدل في الحقيقة لم يقع في المفاهيم الكلية وإنما وقع في أفرادها ومصاديقها»¹.

مع هذا فإنه لم يفسر شأن بقية الآية المذكور فيها «رباط الخيل»، مما يجعل غرض النص في الأساس هو إفهام ذلك المجتمع في طوره الحضاري الخاص؛ بدلالة ما ورد حول النص من أحاديث تفسره كما عرفنا.

واتجه المفكر مرتضى مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الإسلام) إلى ما يقرب من رأي الحكيم الأنف الذكر. لكنه بحث الموضوع من زاوية أخرى محكمة، عبر الكشف عن حاجات الناس الثابتة والمتغيرة تبعاً لنظام الخلقة أو الواقع، فصرح بأن «شرط القوة أمام العدو قانون ثابت ينبع من حاجة ثابتة ودائمة. أما شرط المهارة في الرماية وركوب الخيل فمظهر لحاجة مؤقتة ومتغيرة تتغير من عصر إلى عصر، وبتغير ظروف الحضارة تحل محلها أمور أخرى من قبيل الأسلحة النارية المتداولة هذه الأيام والمهارة والتخصص في استعمالها».

ومطهري - كما هو دأبه - يستعين بنظام الخلقة والواقع في الكشف عن التشريع. وهو أمر سليم، لكنه لا يفي بفهم القوة وإعدادها في الآية إن كانت تُحمل على الإطلاق الظاهر أم لا؟ فنحن وإن سلّمنا معه بأن إعداد القوة أمام العدو هو حاجة ثابتة ودائمة، إلا أن هذا الأمر لا يشير إلى شيء سوى إبراز القوة بغض النظر عن حدودها، أي أنه لا يقدّم لنا تصوراً محدداً عن هذه الحدود. فهل أن إعداد كل ما يستطيع من قوة هو حاجة ثابتة؟! وهل تفهم آية القوة بهذا النحو من الإطلاق بلا حدود نتوقف عندها؟ وبشكل عام: هل يتبنى الإسلام هذا الموقف من الإطلاق؟ لعلنا نجد في ظاهر كلام مطهري ما يفيد هذا المعنى، كما في قوله: «الأصالة أن يصبح المسلمون في كل عصر وزمان أصحاب قوة في النواحي العسكرية والدفاعية أمام الأعداء وإلى أقصى حد ممكن»².

ولدى عبد العزيز الخياط أن مفهوم لفظ القوة في الآية مستمد مما كان عليه العرف، وحيث «أن العرف قد تبدل وازداد مشمول القوة بأمر مستحدث كاستعمال الأسلحة الحديثة لذلك فإن اللفظ يحمل على الأمور المستحدثة المتعارف عليها»³.

¹ محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، دار الاندلس، بيروت، الطبعة الأولى، 1963م، ص388.

² مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص92-93.

³ عبد العزيز الخياط: نظرية العرف، مكتبة الأقصى، عمان، 1397هـ - 1977م، ص66.

ومثل ذلك ما رآه عبد الكريم زيدان، وهو أن إعداد القوة يختلف باختلاف درجة الإستطاعة في كل زمان ومكان.. «فما كان يكفي في الزمن القديم من الأسلحة لم يعد كافياً في الوقت الحاضر.. فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن الكريم وبحكمه القاطع الصريح أن يأخذوا بإعداد القوة بمقاييسها في العصر الحديث»¹.

وكذا ذكر أبو شريعة بأن «المراد بالقوة ما يناسب كل عصر بحسبه، والرمي بأي نوع من السلاح غير المبيد»².

هكذا يتضح أنه بفضل التطور الحديث للواقع أدرك العلماء المعنى الجديد لمفهوم الآية بالشكل الذي أخرجها عن الفهم التقليدي وإغلاقه، إذ تمّ التعويل على المعنى اللغوي للفظ «القوة» والابتعاد عن المعنى الظاهر المتلبّس ببيان الأحاديث، مثل تلك التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل وإعتبارهما من الحق من تركهما كان كافراً. مع أن أصل المخاطب الذي قصده الخطاب بالعناية والإهتمام هو ذلك المجتمع الذي كانت صحاريه وبواديّه تجول فيها الخيول. فقرينة (ومن رباط الخيل) فضلاً عن الأحاديث الخاصة بمعنى القوة؛ تقصّر من المد الذي يرفع المدلول إلى ما يتجاوز المكان والزمان إلى غير حدود. فمن الطبيعي - على هذا - أن يغلب على عقلية المجتمع القديم تحديد القوة بالرمي، لا سيما أن الإنسان كان لا يفكر عادة إلا ضمن هذه العلاقات البدائية، في حين أصبح الحكم الحالي أمراً مغايراً، لتغير الواقع.

مع هذا فنحن لا نسلّم بما قدّره المحدثون من معنى فرضته ضغوط الحاجة الزمنية. فلو صحّ الإطلاق في معنى القوة الذي عوّل عليه هؤلاء - باستثناء ما نصّ عليه أبو شريعة - لكان من الجائز إعداد ما يستطيع إليه من قوة مهما كانت ضخمة وفتاكة، كالقوة التي تهدد البشرية بالفناء مثل السلاح النووي والبايولوجي والكيميائي وغيرها من الأسلحة المدمرة. الأمر الذي يتنافى مع مقاصد الإسلام وروحه العامة. نعم قد يُضطر إلى ذلك الأمر إضطراراً أو ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها لا أكثر.

وفي جميع الأحوال كان يمكن الخروج عن الفهم المغلق للقوة كما لدى الطريقة البيانية للنظام المعياري، بتحويل النص إلى صورة إرشاد، لا إلى نظام «منطقي إطلاقي مغلق». فإذا كان منهج الأخير يعمل على إضفاء صفة الإطلاق على النص وإستصحاب الظرف المحدود إلى ما يتجاوز التاريخ وحدود الزمان والمكان أو العمل بقاعدة القياس؛ فإن منهج الإرشاد رغم أنه يجعل من النص مرتبباً أساساً بظرفه

¹ المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص417.

² اسماعيل إبراهيم أبو شريعة: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1981 م، ص77.

المحدود ما لم تدل دلالة صارفة عن ذلك؛ يتيح لمراد الخطاب أن يكون قادراً على تجاوز تلك الحدود من الزمان والمكان، وذلك شرط العمل بمقاصد الشريعة الكلية.

رابعاً:

وعلى الشاكلة السابقة يمكن النظر إلى التفسير المتعلق بآية الجلباب من سورة الأحزاب، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً¹﴾. فقد صُورت الآية عند الكثير بأنها تفرض حكماً لازماً في وجوب لبس ثوب أكبر من الخمار، كالملحفة أو العباءة أو الملاعة وما شاكلها²؛ مما يوضع فوق الخمار ويغطي الوجه³.

وذكر ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: بأن الله أوجب على رسوله (ص) أن يأمر النساء المؤمنات المسلمات بأن يدنين عليهن من جلابيبهن ليميزن عن سمات نساء الجاهلية وسمات الإماماء، والجلباب هو الرداء فوق الخمار، كما قاله ابن مسعود وعبيدة وقتادة والحسن البصري وسعيد بن جبيرة وإبراهيم النخعي وعطاء الخراساني وغيرهم، وهو بمنزلة الأزار. وجاء عن ابن عباس أن الله أمر نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عيناً واحدة. وقال محمد بن سيرين سألت عبيدة السلماني عن معنى الآية، فغطى وجهه ورأسه وأبرز عينه اليسرى. وقال عكرمة: تغطي ثغرة نحرها بجلابيبها تدنيه عليها. كما جاء عن أم سلمة أنها قالت: لما نزلت هذه الآية خرجت نساء الأنصار وكان على رؤوسهن الغربان من السكينة وعليهن أكسية سود يلبسنها. كما سئل الزهري ذات يوم: هل على الوليدة خمار متزوجة أو غير متزوجة؟ قال: عليها إن كانت متزوجة وتنتهي عن الجلباب لأنه يكره لهن أن يتشبهن بالحرائر المحصنات وقد قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾.

وروي عن سفيان الثوري أنه قال: كان ناس من فساد أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة فيعرضون للنساء وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة فإذا كان الليل خرج النساء إلى الطرق يقضين حاجتهن فكان أولئك الفساق يبتغون ذلك

¹ الأحزاب/ 60-59.

² مجمع البيان، ج8، ص181. وفتح القدير، ج4، ص304.

³ قيل في الجلباب ثلاثة أقوال: أحدها أنه الرداء، قاله ابن مسعود والحسن. والثاني أنه القناع، قاله ابن جبيرة. والثالث أنه كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها، قاله قطرب. وذكر في إنباء الجلابيب عليهن قولان: أحدهما أن تشده فوق رأسها وتلقيه فوق خمارها حتى لا تُرى ثغرة نحرها، قاله عكرمة. والثاني هو أن تغطي وجهها حتى لا تظهر إلا عينها اليسرى، قاله عبيدة السلماني (تفسير الماوردي، ج4، ص423 - 424).

منهن، فإذا رأوا المرأة عليها جلباب قالوا هذه حرة فكفوا عنها، وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب قالوا هذه أمة فوثبوا عليها. وقال مجاهد يتجلببن فيعلم أنهن حرائر فلا يتعرض لهن فاسق بأذى ولا ريبة¹.

مع ذلك فإن التوجيهات الحديثة اعتبرت تلك الزيادة في الآية هي مما يناسب ظروف شبه الجزيرة العربية وقت نزول النص، فهي وسيلة تتلائم مع ما كان عليه الأمر من أحوال، وبالتالي أنها ليست مؤبدة بهذا الاعتبار، كالذي جرى مع توجيه حكم آية «رباط الخيل»، إذ اعتبر هذا الحكم وسيلة تناسب الأحوال القديمة، لكنه لا ينسجم مع ظروفنا الحالية. لذا فكل ما يحقق الهدف من اللباس الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ يعد صحيحاً وإن خالف ما نصت عليه الآية من ذكر الوسيلة².

يضاف إلى ما سبق، ثمة العديد من الآيات الكريمة التي توهم بأنها مطلقة مغلقة بحكم ظاهرها، بينما هي دالة بحكم التطور الحضاري والزمان على إنشادها إلى الظرف. فللواقع أثر بارز على تغيير فهم النص. كما له الفضل في الكشف عن فشل الطريقة البيانية وقصورها.

وينطبق هذا الحكم على آيات كثيرة، ومن ذلك ما جاء في آية حب الشهوات: ﴿زُين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المئاب³﴾.

فبعض الشهوات غريزية متأصلة في الناس بغض النظر عن ظروفهم الخاصة، لكن منها ما هو مكتسب تبعاً للظروف والأحوال القائمة. وعند العودة إلى الآية السابقة نرى أن ظاهرها يفيد الإطلاق والشمول، في حين يدلنا الواقع على أن بعض ما ذكرته الآية لا يمكن أن ينطبق عليه الشمول أو العموم، كالخيل مثلاً، إذ الشهوة المناطة بها ليست منفصلة عن الظرف. وبالتالي فإن مفهوم الآية دالٌّ على الإنشاد للظرف دون الإطلاق. والأمر ذاته ينطبق على آيتي المصابرة وآيات الرق والجزية وغيرها، كما سنعرف.

¹ تفسير ابن كثير، ج3، ص518-519. وحديثاً رجح الطباطبائي تفسير الآية بالمعنى الذي تكون فيه النساء ممن يُعرفن بأنهن من أهل السر والصلاح فلا يؤذين. ولم يرجح التفسير المشهور بأن الغرض من الجلباب في الآية هو لخصوص المسلمين الحرائر، كي لا يتعرض لهن أحد، فيتميزن عن الإماء وغير المسلمين (الميزان، ج16، ص340).

² القرطبي: الصلوة الإسلامية بين الجود والتطرف (سلسلة كتاب الأمة)، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الثالثة، 1402هـ، ص153.

³ آل عمران/ 14. قال القرطبي بصدد هذه الآية: «قال العلماء: ذكر الله تعالى أربعة أصناف من المال، كل نوع من المال يتمول به صنف من الناس، أما الذهب والفضة فيتمول بها التجار، وأما الخيل المسومة فيتمول بها الملوك، أما الأنعام فيتمول بها أهل البوادي، وأما الحرث فيتمول بها أهل الرساتيق - أي السواد والقرى وأحدها رستاق -» (الجامع، ج4، ص36).

خامساً:

ونفس الشيء يمكن قوله مع نصوص الحديث، مثل الحديث النبوي: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»¹. حيث يدخل في النصل السيف والسهم والحراب، وفي الخف الإبل، وبعضهم أضاف الفيلة، وفي الحافر الخيل، وبعضهم أضاف البغال والحمير. لكن بعض الفقهاء لم يحصر السابق على عوض في الأصناف الثلاثة الأنفة الذكر؛ استناداً إلى بعض الأخبار والروايات الدالة على جواز السابق في أصناف غيرها، كالمصارعة والطيور والسفن والزيارق².

كما زيد على الأصناف الثلاثة الأولى السابق بالقدّم طبقاً لحديث السيدة عائشة³، ويقصد بالآخر السابق بالأقدام مثلما أجازته الشافعية.

وفي جميع الأحوال، يُعلم أن حديث السابق في الأصناف المذكورة هو مما يناسب المجتمع الإسلامي في العصور السابقة، لا سيما والقصد منه الحث والتشجيع على التمرن والإستعداد الحربي، كما هو منظور بعض المعاصرين.

وكان جمال الدين الأفغاني يقول في هذا الصدد: «ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرم المراهنة إلا في السباق والرماية، انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتمرن عليها»⁴.

ومثل ذلك ما روي عن النبي (ص) قوله: «حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بئر الناضح ستون ذراعاً وحريم بئر العطن أربعون ذراعاً، عطناً للماشية»⁵. ومثله قوله (ص): «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع». كما روي عن الإمام الصادق أنه قال: «حريم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها، وحريم المسجد أربعون..»⁶. لكن جميع هذه الأبعاد أصبحت اليوم غير لازمة لتغير الظروف.

¹ الأم، ج8، ص527. والكيال الهراسي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ج1، ص126. ومصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م، ص88. وابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج29، ص48. ونيل الأوطار، ج8، ص238.

² المبسوط للطوسي، ج6، ص291 - 292. وجواهر الكلام، ج28، ص217-218.

³ أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م، ج6، ص206.

⁴ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، اعداد وتقديم هادي خسروشاهي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ، ص88.

⁵ أبو يوسف: الخراج، دار بو سلامة، تونس، 1984م، ص104. وأبو عبيد بن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ص123. وابن فرج عبد الله القرطبي: أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية، ص117.

⁶ محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي في قم، ج2، ص49-51. والمحقق نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م، ج3، ص272-273.

وقد اعتبر الشيخ محمد جواد مغنية «أن الحريم يقدر بحسب الحاجة والمصلحة، وهي تختلف باختلاف البلدان والأزمان. أما النص الوارد في تحديد الطريق وما إليه فيحمل على ما دعت إليه الحاجة والمصلحة في ذلك العهد... ومهما شككت فإنني لا أشك أن الإمام لو كان حاضراً وأراد أن ينشئ قرية أو مدينة لأوكل إلى أهل الفن والاختصاص في تحديد المرافق بكاملها».

وهو بذلك قد اختلف عن سبقة من الفقهاء¹، فهم وإن اعتبروا الأملاك المتلاصقة فعلياً لا حريم لأحد فيها على غيره، لكنهم أقرروا تحديد الحريم لتلك الأشياء فيما إذا أريد انشاؤها في الأرض الموات².

كما جاء عن الإمام الصادق قوله: «لا يحل للرجل أن يبيع بصاع غير صاع أهل المصر». ومع ذلك لا يمكن التعويل على مثل هذا الحديث بمعزل عن الظرف السائد آنذاك.

وقد قام الشيخ مغنية بتوجيه الحديث فاعتبر القصد منه الإرشاد «إلى رفع الغرر - المخاطرة -، لأن صاع أهل المصر معروف، وصاع غيرهم مجهول، ولو عرف صاع الغير لصح البيع به...»³.

وعلى هذه الشاكلة ما ورد عن النبي (ص) قوله: «كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلا رميه بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته، فانهن من الحق»⁴، ومثله الحديث القائل: «كل شيء ليس من ذكر الله تعالى فهو لغو وسهو إلا أربع خصال: مشي الرجل بين الغرضين - أي المشي للرمي - وتأديب فرسه، وملاعبته أهله، وتعليم السباحة»⁵. حيث يعلم اليوم أن العديد من وسائل اللهو الحديثة لم يُحكم عليها بالبطلان، أما الرمي بالقوس وتأديب الفرس فهما معنيان - كما هو واضح - بالظروف الخاصة للمجتمع الإسلامي في العصور التي كان لمثل هذه الأشياء أهمية في الحياة الاجتماعية، والحربية منها على وجه الخصوص.

كما جاء في كتاب (الخراج) لأبي يوسف ما رواه عن النبي (ص) قوله: «من منع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً منعه الله فضله يوم القيامة»، وقوله: «لا تمنعوا كلاً ولا ماءً ولا ناراً، فإنه متاع للمقوين، وقوة للمستضعفين»، وقوله: «المسلمون شركاء في

¹ يلاحظ حول ذلك: محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، ج4، ص235-236. وأصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م، ص235-237.

² فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص51-49. كما لاحظ: شرائع الإسلام، ج3، ص272-273.

³ فقه الإمام جعفر الصادق، ج3، ص134.

⁴ الجامع للقرطبي، ج8، ص35. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص48. والمسوى شرح الموطأ، ج2، ص304.

⁵ روح المعاني، ج10، ص25.

ثلاث: الماء والكأ والنار»¹. لكن في الوقت الحاضر وبحكم تغيّر الظروف ووجود الحدود الدولية وتعدد الأوطان أصبح العمل بإطلاق الحديث غير ممكن، كما إن الحاجة فرضت نفسها على ولي الأمر بأن يأخذ بعض الضرائب ويتحكم بتقييد إيصال تلك الأشياء للناس، وبالتالي فما ورد فيها من حديث لا يتجاوز السياق التاريخي والظروف القائمة آنذاك.

وبهذا يتضح أن فهم النصوص السابقة لا يمكن فصله عن فهم الواقع، الأمر الذي يكشف عن قصور الطريقة البيانية التي اتخذت - في الغالب - مواقف شبه محددة وثابتة من الفهم البياني والحرفي للنص، تأثراً بما إكتنفها من ظروف تاريخية ضيقة. لهذا كانت آراؤها حول العديد من النظم الإجتماعية على خلاف تصوراتنا الحالية، مثل نظام الرق والجزية وتوزيع غنائم الحرب والموقف من التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة وبعض ما يتعلق بنظام الخلافة كعدم تعدد ولي الأمر وشرط النسب القرشي عند البعض، والعصمة عند البعض الآخر... الخ.

هكذا كان من المحتّم أن تفهم أمثال الآيات الكريمة السابقة وبعض القضايا التي أشرنا إليها بما يتناسب ويتسق مع ظروف الحضارة في ذلك الوقت. فحيث أن تلك الظروف لم تتطور بالسرعة والحجم كما هو الحال مع ظروفنا الحديثة؛ لذا كان من الطبيعي أن تستلهم العقلية السائدة - آنذاك - النظام التوقيفي (التعبدية) من الخطاب، وتجعله يجري مجرى الواقع ذاته. فهي لم تستعن إلا بإشكالية النص والعقل، إذ كانت خطوات الواقع أشبه بالسكنات الدائرة على بعضها البعض، إذا ما قارناها بالخطوات الحديثة المتصاعدة والمتسارعة الإمتداد. بينما كان شغل العقل دائراً - في الغالب - حول الدلالات المعيارية والميتافيزيقية المتعالية. وبالتالي فلم يبق إلا «النص»، وهذا ما جعل الطريقة البيانية تعمل على زجّه واقحامه في «النظام المنطقي المغلق». فليس هناك من منافس، لا من «العقل» الذي يعترف بإنسحابه من الميدان، ولا من «الواقع» الذي كان يحبو آنذاك حبو الطفل الصغير مقارنة بما عليه اليوم.

والحقيقة إن ما قامت به هذه الطريقة من إضفاء الطابع المنطقي الإطلاقي على النص؛ يتسق فعلاً مع وضع الخطاب. إذ استهدف الأخير مشافهة المجتمع الأول

¹ الخراج، ص 99 و 100. علماً أن الحديث الأخير روي بشكل آخر، وهو قول النبي (ص): «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكأ والنار» (الأموال لابن سلام، ص 124. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج 29، ص 218-219). وفي حادثة أن أحداً سأل النبي عن الشيء الذي لا يجوز منعه فقال (ص): الماء. قال: وماذا أيضاً؟ قال: الكأ. قال وماذا؟ قال: الملح (الأموال، ص 124).

بالصورة التي تتمظهر بمظهر ذلك «المنطق» من النظام المغلق للمعنى، وقد أراد من ذلك محاكاة ما يناسب فهم هذا المجتمع استناداً إلى ظروفه الخاصة بدل القفز على الواقع المعاش أو التجرد عنه، رغم أن دلالاته التي تتمظهر خارج حدود النص الخاص؛ لم تكن قاصدة ذلك النظام المغلق أبداً. لذلك نقول بأن الخطاب كان يريد شيئاً آخر غير ما يظهره من الصيغ اللغوية.

قد يتصور البعض أن ذلك عين التناقض، فكيف يريد الخطاب مراداً خلاف ما يظهره النص؟ فهل كان النص غامضاً أو إشكالياً يحتاج إلى تأويل ليتطابق مع حقيقة ما يريده الخطاب؟ وهل سنعود ونكرر ما كان يمارسه النشاط العقلي من النظام المعياري التقليدي في توجيه دلالات النص بما يرضي تصوراتنا نحن التي نفرضها على النص ذاته؟ وإلا فكيف يمكن تصور الوصول إلى مراد الخطاب من دون فهم النص ذاته؟

بالفعل كان من الصعب أن يخطر فرض متناقض كهذا الفرض على عقلية تعيش نظاماً متسقاً من التفكير كما تحدده العلاقة بين الواقع المحدود والنص. إذ يتعذر على الفهم أن يكون معزولاً عن السياق التاريخي وروح العصر.

ورغم أن الفهم جرى بشكل «ممنطق» يتناسب مع ما يظهره النص من هذا النظام المنطقي، لكن مراد الخطاب أمر آخر بعيد عن هذا الشكل من الإغلاق. فقد جاء مرشداً دون أن يفرض نفسه كمنطق منظر. فهو حمال ذو وجوه كما يروى عن الإمام علي، وهو بحاجة إلى أن يفسره الزمان كما يروى عن ابن عباس (دعوا القرآن يفسره الزمان)¹.

ولو عقدنا مقارنة بين الروحين الحضاريتين القديمة والحديثة حول علاقة الإنسان بالنص والواقع؛ لرأينا أن الروح الأولى ميالة إلى جعل النص مفسراً للواقع ومقوماً له في الوقت نفسه، بينما التطور الحضاري الحالي قد دمج روح العصر الجديدة لأن تميل وبخطى حثيثة إلى السير بالإتجاه المعاكس. فللظرف الحضاري تأثيره على الفهم وتحويل الإتجاه من النص إلى الواقع أو العكس.

فإذا كان مجتمع عصر النص يفهم الخطاب مباشرة عبر أداة اللغة ولسان الحال وظروفه الخاصة؛ فإن المجتمعات التالية لم يكن بوسعها الإقتصار على الفهم اللغوي للنص بمعزل عن روح العصر.

¹ مع هذا كان الكثير من القدماء يدركون أن نصوص الخطاب ليست في حد ذاتها خالية من احتمالات المعاني ووجوهها، وبالتالي فإن ما تفهده لا يتعدى الظن، الأمر الذي يبرر ظاهرة التوجيه والتأويل كما هو رأي الغزالي والفخر الرازي والشريف المرتضى والماوردي وغيرهم.

إذاً، فكّما ابتعدنا عن زمن النص أو الخطاب كلما اشتدت تطورات روح العصر لتراكم الأحداث وبالتالي تراكم المعلومات والثقافة؛ مما له إنعكاس على كيفية فهم النص، إلى درجة أن روح العصر تصبح حاملة لرسالة هي كرسالة «الخطاب»، خاصة عندما تقوم بتوجيه الأخير، كما يشهد عليه عصرنا الحاضر بما يزخر من تفاسير علمية للنص، وما يتضمنه من فهم لقضايا الإسلام تبعاً لما يفرزه الواقع من أحداث وتطورات؛ لا سيما مفرزات الواقع الغربي باعتباره يمتلك ناصية الضغط والتراكم العلمي الثقافي.

مع ذلك لا بد من التذكير بأن قضايا الخطاب التي تأثرت بالواقع هي تلك التي لها مساس بالجانب الحضاري للإنسان، أما تلك التي تتعزل نسبياً عن هذا الجانب، كالعبادات الخالصة، فتكاد لم تتأثر بذلك، إذ ظلت حيادية تُستقى من منابع الخطاب ذاته.

وبعبارة أخرى، إن أصل الأحكام في العبادات عائد إلى حق الله، وهو يميل إلى الثبات، لعدم معقولية معناه كلاً أو جزءاً عادة، وهو الأصل المسمى بالتعبديات والتي لا يطلب فيها إلا الإنقياد من غير زيادة ولا نقصان، وبالتالي لا يصح فيها القياس كما يقول الشاطبي. وعلى العكس من ذلك فيما أطلق عليه (أصل العادات)، إذ يتعلق بأحكام الجانب الحضاري أو الدنيوي¹، وهي ما يرد فيها التجدد والتغير طبقاً للتحوّل الحضاري أو العادات. ويُعنى هذا الأصل بحقوق الناس والعباد، وهو معقول المعنى، وفيه يصحّ تشريع الإنسان واجتهاده، استناداً إلى مراعاة ما عليه الخطاب الديني من جانب، والواقع من جانب آخر.

الأحكام الدينية ومبدأ النمذجة

إن تنزيل الخطاب على مدى أكثر من عشرين سنة شملت أحداثاً وظروفاً كثيرة عبّرت عن ظاهرة «إنشاد الخطاب» نحو هذه الظروف، كما عبّرت عن ظاهرة أخرى نسميها ظاهرة «الفصل أو المفصلية» ضمن الخطاب ذاته، وذلك لكون الأحداث التي جرت خلال تلك الفترة هي أحداث بعضها منفصل عن البعض الآخر، سواء كانت عائدة إلى موضوع واحد، أو إلى موضوعات متعددة، مما أوجد حاجة لتكوين علم خاص يُعرف بـ «علم أسباب النزول»². وهو علم كان بإمكانه أن يُحدث نقلة في الفهم

¹ الموافقات، ج2، ص308 و 318.

² قال الواحدي: إن من الممتنع معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها (علي بن أحمد النيسابوري الواحدي: أسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1388هـ - 1968م، المقدمة، ص12. والإتقان، ج1، ص93).

غير ما تعارف لدى طريقة النهج البياني للنظام المعياري؛ لولا أنه لم يلق الإهتمام الكافي فولد فقيراً جذباً من غير أن يعرف النهوض والتطور أو يصل إلى مستوى العلم المستقل بالمعنى المصطلح عليه، حتى زعم البعض أن هذا الفن لا طائل وراءه لجريانه مجرى التاريخ¹.

وقد صيغت لذلك قاعدة أصولية مفادها: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وهي قاعدة تتسق مع الطابع البياني الإطلاقي الذي امتازت به الطريقة البيانية وإهمالها لخصوصية الواقع الذي تنزل فيه الخطاب. مع أن الصحيح أن يقال بأن العبرة ببيان القصد واستكشافه لا بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب.

ورغم أن الخطاب الديني يتصف بظاهرتي المفصلية والإنشداد، إلا أن الفواصل فيه لا تعني التشتت وغياب الأواصر الجامعة والأسس الحاكمة. كما إن إنشداد الخطاب إلى الظرف وتعلقه به لا يعني عدم إمتداده خارج هذا الحد وانبساطه على مختلف الظروف والأحوال.

فالخطاب ليس مغلقاً، ولو كان كذلك لكان متعالياً على الواقع؛ لإجفافه لأغلب ما تبقى من الظروف والسياقات التاريخية التي حدثت بعد مرحلة التنزيل. فالترابط المؤلف بين ظاهرتي «المفصلية والإنشداد» من جهة، وبين «الإطلاق» اللفظي الذي تميز به النص الديني من جهة ثانية، يجعل من حقيقة الخطاب ليست إطلاقية، ولا مغلقة أو متعالية على الواقع العام.

فهناك جدل بين «الإطلاق» الذي يبديه النص من جهة، و«الإنشداد» إلى الظرف المتعلق به من جهة ثانية، وهو الجدل الذي يتمظهر بين الإطلاقات ذاتها والذي لا يُحل ويكشف عما يستبطنه من حقيقة إلا من خلال «مفصلية» الخطاب.

فظاهرة الإنشداد التي تدعو إلى الإنغلاق تتحول إلى صورة إنفتاح وتجدد وشمول بفعل الجدل مع الإطلاق، وعبر المفصلية التي تحوّل صيغة الإطلاق إلى نسبية كما يستهدفها الخطاب. وتتم هذه العملية بحل الإطلاق وتفكيكه من خلال ضرب الإطلاقات المتقابلة بعضها ببعض، وهي السمة البارزة في الخطاب التي تميزه عن غيره من الخطابات الأخرى، إذ بعضه لا يفسر إلا بالبعض الآخر، مما يجعله نافذ الشمول والحيوية. فإثراء هذه العملية من الجدل هو ما يبعث على الهداية والإرشاد كما يتميز بها الخطاب الإلهي عن غيره من الخطابات، إذ يصبح النص متحولاً - في هذه الحالة - مما

وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن. كما قال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب (الإتقان، ج1، ص93).
¹ الإتقان، ج1، ص92.

ظاهره نظام إطلاقي ومنطقي مغلق إلى حقيقة أخرى «نسبية» يدل عليها الخطاب ذاته بذاته.

تلك هي طبيعة الخطاب ومنبع قوته وديمومته؛ فهو مشعل يضيء الطريق ويهدي للرشاد، إذ لا يجعل من الظرف القائم حقيقة مطلقة تقاس عليها الظروف الأخرى، كما لا يجعل من ذاته مصدراً للتعالي على الواقع السائد، ولا يمحو شخصيته بالذوبان والانصهار فيه، بل يتخذ من هذه المنافذ والممرات ناصية «النسبية» ليكون مع الواقع على وفاق واتفاق. ومن ثم فهو نافذ الشمول والحيوية بامتلاكه المرونة إزاء التفاعل مع مجريات الحياة، لا يُرهن بحدود الزمان ولا يُقيد بإكراهات المكان، بل يفتح على الامتداد والتجدد بما يضمن فاعليته المستمرة في مختلف السياقات.

وبلا شك ان هذه الطريقة من التعامل الإرشادي تجعل من الظرف نموذجاً أو «مثالاً» من الأمثال التي يضربها الخطاب للناس «لعلهم يتفكرون.. وما يعقلها إلا العالمون»، وفيها من الذكرى ما ينفع المؤمنين. لا سيما أن أحكام هذا الظرف وغيره من الظروف محكومة بمقاصد كلية ثابتة توطر كل زمان ومكان، كالذي أكد عليه الخطاب ذاته.

فالمقاصد هي جوهر التشريع الديني وروحه الثابتة، وبدونها يفقد التشريع معناه، بل إنها كانت وما زالت مصدر إلهام لمختلف التشريعات البشرية على طول التاريخ، وهي من فضل الله تعالى على عباده.

لذا فإختلافنا مع الطريقة البيانية هو أننا نعتبر شبه الجزيرة العربية منطقة ذات خصوصية مستقلة وقد وردت عليها جملة من الأحكام - الحضارية - المناسبة والمتعلقة بأهلها على نحو الفرض واللزم. أما سائر المجتمعات الأخرى فأمرها مختلف، ومنها مجتمعنا المعاصر.

لكن هذا لا يعني الانفصال الكلي عن هذه الأحكام لمجرد ارتباطها بمجتمع وظروف مختلفة عن واقعنا. فما يهمننا هو العبرة والإرشاد المستمدان منها. فهي نموذج أصيل وسابق يجب أن يكون مصدر إلهام في التشريع، لكن لا بطريقة القياس والاستصحاب التي ما زالت معتمدة لدى الاجتهاد التقليدي.

فالتغيرات الواقعية لا تكشف فقط عن قصور هذا المنهج، بل إن الخطاب الديني ذاته يدعو إلى الأخذ بمنهج العبرة والإرشاد. فالعبرة ضالة المؤمن، والقرآن الكريم كثيراً ما حثّ على التأمل والنظر في مصائر الأمم السابقة وأخذ الدروس من تجاربهم وظروفهم الخاصة.

فالعبرة الواردة في القرآن ليس لها دلالة القياس¹، إذ الأخير يطالب باللزوم والفرض لا الإرشاد، وحاله في هذه الناحية لا يختلف عن حال الإستصحاب، فكلاهما يطالب باللزوم، وهي صفة التمنطق والإغلاق، خلافاً لمنهج العبرة والإرشاد، إذ لا لزوم فيه ولا تمنطق ولا إغلاق. فهو لا يحدد النتيجة سلفاً ولا يفرض لزوماً ولا يتشترق على نفسه من غير منافذ، بل يعمل تبعاً لأمرين، أحدهما ثابت نسبياً، وهو ما وردنا من أحكام، والآخر متغير وهو الواقع، ولا يصح العمل بالحكم المنزّل من غير مراعاة الواقع، كما لا يصح الحكم على الواقع من غير لحاظ الأحكام السالفة، بل لا بد من مراعاة الأمرين معاً بطريقة مفتوحة متجددة غرضها الوفاق مع الواقع من غير إضطراب، أو غرضها الحفاظ على مقاصد الخير الكلية التي بشرت بها الرسالات السماوية، مما يحتم عدم الإعتماد على منهج الحرفية والمنهج الماهوي كما يمارسه الفقهاء.

عموماً نعتقد أن الأحكام الإلهية هي أحكام «نموذجية» تبعاً لنموذجية المكان والزمان المرتبط به، حيث جاءت مناسبة لظرف محدد بداية القرن السابع للميلاد. فشبه الجزيرة العربية ليست ذات صفة «مركزية»، ومثل ذلك الأحكام المنزلة عليها، خلافاً لما يصوره الفقهاء. فالأحكام بهذا الاعتبار ليست قابلة للقياس ولا الاستصحاب.

كما أن ما نعول عليه يتنافى مع الاختلاف الحاصل بين الأصوليين حول ما إذا كانت العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

فطبقاً لمبدأ «النمذجة» الأنف الذكر؛ يصبح العمل بمنطق (المقاصد الدينية) عملاً لا غنى عنه، وهو يخالف كلا المقاليتين الأصوليتين: عموم اللفظ وخصوص السبب.

ويختلف مبدأ النمذجة الذي ننظر له عن الفكرة التي طرحها فيلسوف العلم توماس كون والمعبر عنها عربياً بالنموذج الإرشادي أو الباراداييم (paradigm).

ففكرة الباراداييم موضوعة لتفسير التنافس بين النظريات، حيث يكون بعضها في وقت ما نموذجاً إرشادياً يؤثر في الإتجاه العلمي والنظري، وتستمر وظيفتها حتى يأتي اليوم الذي تحل فيه غيرها محلها وهكذا، وهي شبيهة ببعض نظريات الفهم الديني التي يؤثر بعضها في البعض الآخر.

أما مبدأ النمذجة فهو لا يتعلق بنظريات الفهم ضمن الإطار المتعارف عليه، فليست هناك نظرية تتصف بالنمذجة بهذا المعنى، بل هو وصف للدين التشريعي ذاته، لذلك

¹ انظر بهذا الصدد: يحيى محمد: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م، الفصل الثاني.

تكون الصفة فيه لازمة بحسب هذا المنظار غير قابلة للزوال أو التحول إلى آخر كما يحصل في حالة الباراداييم لتوماس كون.

فمفهوم الارشاد في النمذجة قريب الصلة بما طرحه الفقهاء أحياناً، حيث ان بعض الأحكام ارشادية وليست الزامية.

أخيراً نشير إلى أن مجتمع الجزيرة العربية لم يكن في وضع يؤهله معرفة الحقائق كما هي دفعة واحدة، لذلك أخضع لتجارب وخبرات مختلفة غايتها تعليمه كيف يتم الربط بين الخطاب والواقع، أو كيف يمكن فهم الخطاب في علاقته بهذا الواقع. الأمر الذي دلّ عليه السلوك المتغاير للتشريع النبوي، وعلى شاكلته سلوك الصحابة وتشريعاتهم المبنية على مراعاة المقاصد العامة وتجاوز الفهم الحرفي أحياناً.

وتقريباً لهذه الفكرة لا بد من إيضاح أنه يتعدّر تفهيم القواعد الأخلاقية لغير البالغين إلا بالمعنى المطلق المغلق، وكما بيّنت بعض الدراسات في التكوين النفسي لعالم النفس (جان بياجيه) أنه يكاد يستحيل على الطفل حتى حوالي سنته العاشرة أن يتفهم الأحكام الإضافية أو النسبية، إذ سرعان ما يحولها إلى أحكام حملية ذات صفات مطلقة¹، وحتى الكبار منّا كثيراً ما يستعينون بهذه المعاني المطلقة، سواء كانوا واعين بحقيقتها أم لا. وعليه فإن تفهيم الأطفال للقواعد الأخلاقية بغير المعنى المطلق قد يفضي بسهولة إلى إساءة فهمها وتطبيقها في واقع شديد التغير، لكن تجارب الحياة تتيح للإنسان التوصل إلى نسبية تطبيق هذه القواعد، استناداً إلى الواقع وحيثياته المتغيرة، وبذلك نعلم حاجة الإنسان إلى العبرة والإرشاد، فمن خلالهما يمكن فهم القواعد التشريعية والأخلاقية ومن ثم تنفيذها وتطبيقها في المواضع المناسبة أو الصحيحة.

وبهذا ندرك معنى الإجابة عن السؤال القائل: لم لم يرد في الخطاب الديني بيان يوضح مطالبه بشكل كاف وواف لجميع الأجيال؟

فالجواب عن ذلك من جهتين كالتالي:

فمن جهة أن الخطاب لم يأت ببيان مفارقاً للسنن التكوينية القائمة على مراعاة الأسباب والمسببات، وهو بالتالي يتسق مع هذه السنن المجعولة. فالتشريع يتفق مع التكوين في أن كلاً منهما يتبع السنن التدريجية الموضوعية. فمثلاً ظل الإنسان آلاف السنين يكابد الكثير من المشاكل الحياتية التي تعترض سبيله؛ كالأمرض الفتاكة مثل

¹ روبر بلانشي: الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، ص45، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

السل والطاعون والجذري وغيرها دون التمكن من معرفة هويتها والقضاء عليها، حتى تمكن من ذلك في النهاية، وأنه ما زال ينتظر سنين طويلة ليتعرف على معالجة سائر ما يعترضه من مشاكل وصعوبات.. فكذا الحال في مجال التشريع، إذ على الإنسان أن يكابد ليتفهم ما يتضمنه الوحي من نعمة التشريع الديني، ليتمكن عندها من معالجة الكثير من النقاط التي ظل يعاني منها قروناً طويلة، وذلك عبر دراسة الواقع وعلاقته بالنص والتشريع.

أما من جهة ثانية، فهي أن إيضاح ما يريده الخطاب لا يتحقق وسط مجتمع ناشئ لم يع من الواقع شيئاً ذا بال، وبالتالي فقد يساء استخدام ما يكشف عنه، فيأتي الإيضاح بالضرر أكثر مما يجنيه من نفع، طالما أن التجربة البشرية لم تكن عميقة ولم يبلغ الواقع حداً كافياً من التطور. وعليه لم يبق إلا التطبيق والممارسة العملية كمرجع للتفهم عوض التصريح المباشر، كالذي مارسه الخطاب على مستويات عدة؛ كما في النسخ والنسأ والتدرج في الأحكام، فضلاً عن تطبيقات السيرة النبوية وما تضمنته من تنويع الأحكام وتغييرها. فمثلاً ذكر ابن القيم مسائل كثيرة يقدر فيها العقل حالات التخصيص لما ورد من أحكام، منصوصة بلفظ العموم والإطلاق وذلك طبقاً لما «جرى العمل فيه على العرف والعادة، ونزل ذلك منزلة النطق الصريح إكتفاء بشاهد الحال عن صريح المقال»، مؤكداً بأن الشريعة لا تردّ حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل أمانة صحيحة¹.

وبذلك ندرك أن الجزيرة العربية ليست مركزاً يُستقى منها الأحكام لتوزع على سائر دوائر الخليقة مدى الدهر، بل هي نموذج تمّ إختيارها ليطبق عليها شطر من الأحكام المناسبة لظروفها الخاصة. أما سائر الظروف فأمرها مختلف، إذ لا يشترط أن يُطبق عليها نفس هذه الأحكام، سواء بالقياس أو الإستصحاب، إذ كلاهما لا يتسقان مع طبيعة الواقع المتغير. وبالتالي فإن ما يعيننا من الأحكام هو العبرة والإرشاد.

ولا شك أن هذا التحليل يقترب من فلسفة المصلح محمد اقبال، وهو الذي إستعان بالفقيه المجدد الشاه ولي الله دهلوي (المتوفى سنة 1176هـ)، والذي لا يخلو من تأثره بفهم الشاطبي للشريعة وعلاقتها بظروفها الخاصة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. فقد إستند اقبال إلى فكرة تطبيق مبادئ الشريعة على نموذج معين من صور الحياة الإجتماعية للأمة طبقاً لأحوالها وأعرافها الخاصة، وذلك بتطبيق جملة من الأحكام المناسبة لتلك الحياة تبعاً لعاداتها وأحوالها، وحيث أن الأمم تختلف في هذه العادات والأحوال؛ لذا يتعدّر التطبيق الموحد، رغم أن المبادئ العامة تظل واحدة تقبل التطبيق

¹ ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت، ص27-28. وابن عابدين: نشر العرف، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (لم يكتب عنها شيء)، ص128.

على مختلف الظروف وصور الحياة. الأمر الذي يجعل للشرعة صفة الشمول والحاكمة على مجريات الواقع رغم إختلاف الزمان والمكان¹. ويتسق هذا العرض من بعض الوجوه مع ما أفاده الفقهاء من ربط الأحكام بالعوائد وفقاً للمقاصد الشرعية، كما هو الحال مع القرافي والشاطبي وابن القيم وغيرهم.

وعليه فالقول بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان؛ هو قول صحيح تماماً إذا ما اشترط فيه أن يكون الفهم غير متوقف على الصيغ البيانية الصرفة، بل لا بد من إتباع المقاصد العامة للتشريع مع أخذ الواقع بعين الاعتبار، كما سيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

¹ تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 197-198.

الفصل الخامس

الواقع وتعارضات النص

(نموذج موقف الخطاب من الآخر)

تمهيد

سبق أن أكدنا على ضرورة المعالجة المنهجية للكشف عن طبيعة تعامل الخطاب الديني مع قضايا الواقع، كالموقف من المشركين وأهل الكتاب. فمن الناحية المنهجية، حددنا مسلكين للتعامل: أحدهما هو المسلك الماهوي الذي يقوم على التعامل الكلي والثابت مع قضايا الواقع من خلال جزئيات النص الديني، دون مراعاة السياق الظرفي أو التغيرات الحاصلة في الوقائع الخارجية، وهو تعامل إسقاطي أحادي التأثير. أما الآخر فهو المسلك الوقائعي الذي يأخذ بعين الاعتبار السياق الظرفي وتجدد الواقع وطبيعة الأحوال، مع التركيز على المقاصد الكلية للتشريع. ويتميز هذا المسلك بتعدد التأثير، حيث يعتمد على النص والمقاصد والواقع، بالإضافة إلى الاعتبارات الوجدانية.

كما سبق أن طرحنا سؤالاً مفاده كالتالي:

هل تعامل الخطاب الديني مع قضايا الواقع، ومنها قضايا الشرك والكفر، من منطق المسلك الماهوي الذي يكون فيه النص هو الحاكم والمؤثر بإطلاق، أم أنه تعامل معها وفقاً لتغيرات الواقع وتجدداته؟

وأجبنا بأن الخطاب الديني اتخذ مسلكاً مغايراً لما تبنته طريقة الاجتهاد البيانية. فقد اعتمدت الأخيرة على النهج الماهوي في جعل النص مؤثراً يكاد يكون الوحيد في تعامله مع مجريات الواقع، ومنه واقع المشركين وأهل الكتاب. في حين تعامل الخطاب الديني مع هذه المجريات تعاملًا قائمًا على المسلك الوقائعي لا النهج الماهوي.

فثمة فارق جوهري بين طريقة الاجتهاد البيانية وبين تلك التي انتهجها الخطاب الديني. إذ أن الأخير تعامل مع الوقائع الخارجية وفقاً للواقع المتغير، لا وفقاً للماهيات الثابتة.

في حين حولت الطريقة البيانية هذا التعامل إلى شكل ماهوي ثابت؛ استناداً إلى الظهور الإطلاقي الذي اعتمده الخطاب. الأمر الذي ساقته بإتجاهه مقولتها التي تنص «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

ومع ذلك لا تمتلك الطريقة البيانية أي مؤشر واضح يدعم هذا المسعى سوى «الظهور الإطلاقي» للنص. في حين أن النهج الوقائي يحظى بنوعين من المؤشرات المؤيدة والكاشفة عن فحوى تعامل الخطاب:

أحدهما ان الظهورات الاطلاقية لأحكام النص تتضمن التعارض أحياناً، وهو ما لا ينسجم مع التعامل الماهوي، لأنه يؤدي إلى التناقض، إذ كيف يمكن أن تكون الماهية الواحدة عرضة لحكمين متضادين؟!

لذلك لا يمكن حل هذا التعارض إلا بتحويل الظهورات الإطلاقية للأحكام إلى موارد نسبية، تتغير تبعاً للعلاقة مع الواقع، وهو ما يستند إليه النهج الوقائي.

أما النوع الآخر من المؤشرات الداعمة فهو أن الخطاب قد تعامل مع الواقع بالملامسة والتفاعل وليس الاستعلاء والتجريد. فهو لم يُنزل إسقاطياً، بل تنزل سياقياً بمراعاته لظروف الواقع وملابساته. الأمر الذي ينسجم مع التعامل الوقائي دون الماهوي.

وعموماً ندرك أن الخطاب الديني لا يميل إلى العمل بالنهج الماهوي باستثناء دائرة الكليات العامة من الثوابت والمقاصد، وهي التي تتخذ صفة توجيه الأحكام بما يناسب الواقع المتغير دون التأثير به.

لذا فالمهمة التي نسعى إليها في هذا الفصل تكمن في تعرية المنهج البياني للنظام المعياري وإبطال نهجه الماهوي الذي أسقطه على الخطاب الديني طبقاً للإطلاقات التي أبداهما الأخير.

وسنعرض في هذا السياق ثلاثة نماذج تفي بصيغة الظهور الإطلاقي، لكنها تحمل عدداً من الإشكاليات التي لم تتمكن الطريقة البيانية من معالجتها.

ويتضمن أول هذه النماذج الظهور الإطلاقي بما يستبطن التعارض، حيث سيتبين من خلاله حجم ما واجهته الطريقة البيانية من اضطراب لدى معالجتها له وفقاً للنهج الماهوي، الأمر الذي كشف عن ضعفها وقوة ما يقابلها من النهج الوقائي.

كما سنكشف في النموذج الثاني عن تناقضات الطريقة البيانية، بل وصدامها مع مقاصد التشريع نتيجة اعتمادها على النهج الماهوي. وسيوضح لنا، في المقابل، كيف أن هناك حالات من خرق الظهور الإطلاقي وعدم الالتزام به، حتى من قبل المشرع الإسلامي ذاته، وهو ما يؤكد الطبيعة المرنة للخطاب الديني وانفتاحه على الواقع، وتأثره الإيجابي بالمستجدات التي فرضها هذا الواقع.

في حين سنعرض في النموذج الثالث مسألة غير فقهية تتعلق بالتوصيفات والأحكام الغيبية التي تلوح بعض الشخصيات الخارجية. وسنرى أنها تستبطن تعارض الإطلاقات أيضاً؛ مما يستعصي حلّه على النهج الماهوي.

وبالتالي فهذه ثلاثة نماذج سنستعرضها حول موقف الخطاب الديني من غير المسلمين (المشركين وأهل الكتاب) وفق الفهمين الماهوي والوقائعي، وذلك بحسب الفقرات التالية..

النموذج الأول

في سورة الأنفال تقدّم آية السلم التي تتحدث عن الصلح مع المشركين (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها..)¹؛ شكلاً من الظهور الإطلاقي الداعي إلى قبول السلم عند ميل المشركين إليه.

لكن نجد في قبالتها آية أخرى تأمر بقتل المشركين من غير شرط، وهي المسماة بآية السيف، حيث جاء في سورة التوبة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ..)². فهذه الآية تتحدث بنفس المعيار من الظهور الإطلاقي، لكنها تعارض الأولى.

وقد فتح هذا الحال باباً من الاضطراب والتشويش على الطريقة البيانية؛ وذلك لتبني النهج الماهوي في الفهم. إذ وقف المفسرون القدماء موقفاً يشوبه التباين الشديد في محاولاتهم التوفيق بين النصين، دون مراعاة كافية لظرفية كل نصٍّ على حدة، كما يتجلى ذلك في الآراء المتضاربة التالية:

1- قال بعضهم إن آية السيف نسخت آية السلم، ومنهم ابن عباس ومجاهد وزيد بن أسلم وعطاء الخراساني وعكرمة والحسن وقتادة والربيع والجبائي. وقال عنها الضحاك بن مزاحم: أنها نسخت كل عهد بين النبي وبين أحد من المشركين وكل عقد وكل مدة. ونقل العوفي عن ابن عباس قوله: فيها لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزلت سورة براءة (التوبة). كما ونقل علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله أيضاً: أمره الله أن يضع السيف فيمن عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام ونقض ما كان سمي لهم من العهد والميثاق³.

¹ الأنفال/ 61.

² التوبة/ 5.

³ تفسير ابن كثير، ج2، ص291-292. والجامع للقرطبي، ج8، ص37. والتبيان، ج2، ص143.

2- جاء عن طائفة من المفسرين ما أفرع بعض المفكرين المعاصرين المهتمين ببحث التراث¹، حيث ذكروا أن آية السيف قد نسخت (124 آية) من الآيات التي تأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم، كما هو المنقول عن أبي بكر بن العربي²، وما نقله ابن الجوزي عن بعض ناقلي التفسير³، بل ذكر ابن حزم بأن آية السيف نسخت (114 آية) موزعة في (48 سورة)⁴، خاصة وأن هناك روايات معتبرة ترى أن سورة التوبة هي آخر ما نزل من سور القرآن.

3- ثمة من رأى أن آية السلم ليست منسوخة بآية السيف، فلكل مجالها، إذ الأولى في المودعة لأهل الكتاب خاصة، بينما تعلقت الثانية بعبد الأوثان.

ومن الذين نُقل عنهم قولهم أنها غير منسوخة عمر بن عبد العزيز، كما نُقل عن ابن عباس ومجاهد مثل ذلك؛ خلافاً لروايات أخرى نُقلت عنهما كما رأينا⁵.

ومال الشيخ أبو جعفر الطوسي إلى عدم النسخ كما في كتابه (التبيان في تفسير القرآن)، ورأى أن آية السيف نزلت في سنة تسع، وبعث بها رسول الله (ص) إلى مكة ثم صالح أهل نجران بعد ذلك على ألفي حلة: ألف في صفر وألف في رجب. وهو بهذا يفرّق بين أهل الكتاب من الكفار وبين المشركين منهم.

وكما صرح في كتاب (النهاية) أنه لا يجوز أن يُقبل من الكفار إلا الإسلام أو القتل، لكنه استثنى من ذلك أهل الكتاب ومن على حكمهم كالمجوس، استناداً إلى ما روي عن النبي أنه قال: سنوا بهم سنة أهل الكتاب⁶. ومع هذا فهو لا يرى في آية السلم ما يدل على أن الكفار إذا مالوا إلى الهدنة وجب إجابتهم إليها مطلقاً، لإختلاف الأحوال، فتارة تقتضي الإجابة، وأخرى لا تقتضيها، كما إذا وتروا المسلمين بأمر يقتضي الغلظة مع حصول العدة والقوة⁷.

وهناك جماعة أشكلوا على القائلين بالنسخ، ومنهم الزركشي وابن كثير الذي يرى أن تلك الآية دالة على الأمر بقتال المشركين إذا أمكن ذلك، أما لو كان العدو كثيراً فإن من

¹ انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي/ نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990م، ص183-184.

² الإتيان، ج2، ص174.

³ ابن الجوزي: نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.

⁴ ابن حزم: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م، ص12-18.

⁵ التبيان، ج2، ص143.

⁶ أبو جعفر الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي في قم، ص193، ج2، ص36.

⁷ التبيان، ج5، ص150.

الجانز مهادنتهم طبقاً لأية السلم، وكما فعل النبي يوم الحديبية، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص¹.

4- رأى البعض أن المقصود بآية السيف - تخصيصاً - كل من حارب أو كان مستعداً للحاربة والإذابة، وكأن الآية تقول: اقتلوا المشركين الذين يحاربونكم، كما هو رأي أبي بكر بن العربي²، رغم ما نُقل عنه خلاف ذلك كما عرفنا.

5- كما هناك من رأى بأن آية السيف ذاتها قد نُسخت بآية المن والفداء: ﴿فإِذَا مَنَّ اللَّهُ عَلَىٰ عَبْدٍ﴾، وإما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها³، وهو القول المنسوب إلى الضحاك والسدي، أي على عكس ما قاله قتادة وغيره بأن هذه الآية منسوخة من قبل الأولى.

6- يضاف إلى تلك الخلافات القائمة بصدد اعتبار آية السلم؛ إن كانت تخص أهل الكتاب أم تعم المشركين، وإن كانت قد نُسخت بآية السيف أم لم تنسخ، وإن كانت الأخيرة بدورها تُسخت أم لا؟.. فهناك خلاف آخر يتعلق بدائرة المشركين الواجب قتلهم، فهل كل مشرك واجب قتله باستثناء ما نصّ عليه النبي كأهل الكتاب ومن على شاكلتهم كالمجوس، أو أن المشركين الواجب قتلهم لا يتعدون دائرة العرب من عبدة الأوثان فحسب؟ فهناك خلاف بين أئمة المذاهب الفقهية حيث انقسموا إلى من جَوّز معاملتهم كمعاملة أهل الذمة، وإلى من منع ذلك وحرّمه.

هكذا يتضح مدى الإضطراب في مواقف الطريقة البيانية بحكم نهجها الماهوي. مع أن وجود تعارض إطلاقي، هو في حد ذاته، كاشف عن المسار النسبي للأحكام المتخذة في هذا الشأن، وذلك بضرب الإطلاقات بعضها البعض الآخر. فأية السلم تعكس حالة الإنشداد إلى ظرف بصيغة المطلق، وكذا الحال في ما يعارضها من آية السيف، وأن الذي يتحكم في هذين المطلقين المتعارضين هو حد «المفصلية»، ففيه يتبدل جدل المطلقين إلى لون من النسبية. وعليه جاءت الآيات الكريمة التي تلت آية السيف كاشفة عن ذلك الحد لما تبينه من الظرف والعلة في القتل، وهي قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ. كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةَ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ. اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَفُتِنُوا﴾

¹ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ج2، ص42. وتفسير ابن كثير، ج2، ص292 و280. والجامع للقرطبي، ج8، ص37.

² أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص901-902.

³ محمد/4.

عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون. لا يرقبون في مؤمن إلاّ ولا ذمة وأولئك هم المعتدون¹.

مهما يكن، فالفهم الذي يرى أن بعض الآيات المتأخرة قد أبطل حكم ما قبلها بإبطال المطلق للمطلق؛ سيفضي إلى تعارض مطبق مع نفس المبادئ الثابتة التي جاء بها الإسلام؛ بذات الدلالات التي تتخلل نفس الآيات التي تقع معها موقع المعارضة بشكل مباشر أو غير مباشر. فالمبادئ مثل العدل، وعدم الاعتداء، وحرمة القتال من غير ضرورة، وعدم الإكراه في الدين، وغيرها، هي مؤشرات مبدئية وأخلاقية تؤكد آيات قرآنية واضحة، وتشكل موازين تدخل في صميم الرؤية الإسلامية اتجاه الآخر، من قبيل قوله تعالى:

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين. واقتلواهم حيث ثقفتهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإنّ الله غفور رحيم. وقاتلواهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين. الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾². «وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»³. «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁴. «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»⁵... الخ.

¹ التوبة/ 10-7.

² البقرة/ 190-194.

³ الكهف/ 29.

⁴ يونس/ 99.

⁵ البقرة/ 256. قيل في الآية الأخيرة عدة وجوه: أولها ما قاله الحسن وقتادة والضحاك بأنها خاصة في أهل الكتاب الذين يؤخذ منهم الجزية. وثانيها ما قاله السدي وابن زيد بأنها في جميع الكفار لكنها منسوخة بآيات القتال، كآية النساء/ 88، وآية محمد/ 4. وثالثها ما قاله ابن عباس وسعيد بن جبيرة بأنها نزلت في بعض أبناء الأنصار، حيث كانوا يهوداً فأريد إكراههم على الإسلام. ورابعها بمعنى أن لا تقولوا لمن دخل في الإسلام بعد حرب أنه دخل مكرهاً (التبيان، ج2، ص311). وخامسها بأن المراد هو ليس في الدين إكراه من الله، بل العبد فيه مخير (مجمع البيان، ج3، ص163). وهناك وجوه أخرى كالتي ذكرها الشوكاني (فتح القدير، ج1، ص257). ونقل ابن تيمية رأياً نسبته إلى جمهور السلف، لا يرضى فيه اعتبار آية الرشد منسوخة أو يصح نسخها. وكذا ما نقله ابن القيم وارتضاه عن جماعة من «أن القتل إنما وجب في مقابلة الجراب لا في مقابلة الكفر، لذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الرّمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل من حاربنا. وهذه كانت سيرة رسول الله (ص) في أهل الأرض»، (ابن القيم: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401 هـ - 1981 م، ج1، ص17). لذا فبرأي ابن القيم أن الجزية تؤخذ من كل كافر ومشرّك بعد إسلام من في الجزيرة العربية من غير فرق بين أن يكون الكافر منتحباً إلى دين سماوي كالنصارى واليهود أو يكون من عباد الأوثان أو النار أو غيرهم (أحكام أهل الذمة، ج1، ص6). وقد علل عدم أخذ النبي (ص) الجزية من مشركي العرب «لأنهم اسلموا كلهم قبل نزول آية الجزية، فإنها نزلت بعد تبوك، وكان رسول الله (ص) قد فرغ من قتال العرب واستوثقت كلها له بالإسلام، ولهذا لم يأخذها من اليهود الذين حاربوه، لأنها لم تكن نزلت بعد... ولو بقي حينئذ أحد من عبدة الأوثان بذلها لقبيلها منه كما قبلها من عبدة الصلبيان والنيران...» (زاد المعاد، ج5، ص91).

فالذي يرى جميع تلك الآيات منسوخة بآية السيف، يصطدم مع ما فيها من دلالات ثبوتية تلوح هدف الشريعة وما تقوم عليه من مبدأ، وهي دلالات تفوق حد الحكم ذاته. فالمقصد على خلاف الحكم ليس قابلاً للنسخ، إذ تتكشف به علة الحكم ومبرر وجوده، وبالتالي فإن الحكم مقيد بهذه العلة وجوداً وعدماً. وهو أمر ينطبق على ما نحن بصدد من آية السيف، حيث تمتلك الدلالة الواضحة لعلة الحكم، وعليه لا بد من تخصيص حكمها بموارد العلة رغم عموم اللفظ. وبعبارة الأصوليين أن العلة يمكن أن تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، فيخصه بالأفراد الحامضة¹.

هكذا فبقدر ما تتصف به الأحكام من نسبية وإنشداد إلى الواقع الخاص وظروفه، بقدر ما يعكس هذا الأمر من وجود مقاصد مطلقة ثابتة تعمل على تغيير تلك الأحكام وتوجيهها بالشكل الذي لا يتناقض معها.

النموذج الثاني

لقد كشف لنا النموذج السابق عن عدم تماسك النهج الماهوي في مواقفه من النصوص المتعارضة والتوفيق بينها. أما النموذج الثاني الذي سنقدمه فسيكون خلواً من الإضطراب وعدم التماسك السابق.

فما سنطرحه يشهد انسجاماً من حيث المبدأ، وإن اختلفت الأنظار واضطربت في تفاصيل فهمه، لكن دون الإخلال بالإتفاق العام حول أصل الموضوع. مع هذا فسنعرف أن الطرح الماهوي لهذا النموذج متناقض ومتصادم مع مقاصد التشريع وقيمه العامة. ومن الأمثلة على هذا النموذج ما يتعلق بمسألة فرض الجزية والصغار على أهل الكتاب، وذلك كالتالي:

تعتبر آية الجزية من أواخر الآيات التي نزلت بشأن أهل الكتاب، وذكر بأنها نزلت حين أمر النبي (ص) أصحابه بغزوة تبوك مع الروم²، إذ يقول تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾³.

ولا ريب أن نص الآية يفيد وجوب دفع الجزية وجوباً لازماً.

¹ فرائد الأصول، ص119.

² فتح القدير، ج2، ص352.

³ التوبة/ 29.

مع هذا فالسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل أن الوجوب المشار إليه يفيد الإطلاق أم لا؟

وهو سؤال يمكن تقسيمه إلى جانبين، أحدهما من حيث ظهور النص، والآخر من حيث الحقيقة. وذلك كالتالي:

1- من حيث الظهور يمكن التوقف عند حرف الجر (من) الوارد في النص، فهل دلالاته بحسب السياق تفيد البيان الجنسي أم التبعية؟

فلو قلنا إنها تفيد التبعية لانتفى الإطلاق، واعتبرنا ظاهر النص يريد الحكم على جماعة من أهل الكتاب وليس كلهم. وعلى العكس لو قلنا إنها تفيد البيان الجنسي، إذ يكون ظاهر النص بصدد جميع أهل الكتاب وليس فئة منهم¹.

والذي اعتبره المفسرون هو أن دلالة (من) تفيد البيان الجنسي لا التبعية. وكما قال الألوسي بأن (من) هي «بيانية لا تبعيضية حتى يكون بعضهم على خلاف ما نعت...»². وذكر القرطبي أن معنى «(من الذين أوتوا الكتاب)» هو «تأكيد للحجة لأنهم كانوا يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل»³.

لكن ربما يقال بأن الحكم في الآية جاء معلقاً على من وصفهم الله تعالى بأنهم «لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق»، فهل يُقصد منه إرادة جميع أهل الكتاب لعدم إيمانهم الصحيح بالله واليوم الآخر فضلاً عن عدم تحريمهم ما حرمه الله ورسوله، وكذا ديانتهم بدين الحق.. أو أن المراد جماعة منهم تنطبق عليهم كل تلك المواصفات، لتمييزهم عن غيرهم ممن لم تشملهم جميعها وإن صدق البعض منها؟

قد يقال إن أقرب الاحتمالين هو الإفادة الأولى، لا سيما وأن واقع السيرة يشهد على عدم وجود تمايز يذكر بهذا الشأن حول معاملة أهل الكتاب، إذ كانت المعاملة بالجزية

¹ ذكر بعض المفسرين أن حرف (من) قد جاء في القرآن الكريم على ثمانية أوجه:
1- أن تكون صلة: «ربي قد أتيتني من الملك».. «وما كان معه من إله».. «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم».
2- بمعنى الباء: «يحفظونه من أمر الله».. «يلقي الروح من أمره».
3- بمعنى في: «فأتوه من حيث أمركم الله».
4- بمعنى على: «ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا».
5- بمعنى التبعية: «انفقوا من طيبات».
6- بمعنى عن: «أذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه».. «ذلك ما كنت منه تحيد».
7- لبيان الجنس: «من بقلها وقتانها».. «وننزل من القرآن ما هو شفاء».. «شرع لكم من الدين...».
8- بمعنى الظرف: «وانزلنا من المعصرات».
(ابن الجوزي: نزهة الأعين، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ص567-587).

² روح المعاني، ج10، ص87.

³ الجامع للقرطبي، ج8، ص110.

والصغار شاملة للجميع بلا تمايز قائم على العقيدة وما شاكلها من المواصفات الأخرى المذكورة في النص. وبهذا يفيد ظاهر النص الإطلاق.

مع ذلك قد يكون التشديد الوارد في النص لا علاقة له بالإعتقاد الصرف أو المجرد، بدلالة ما ورد من نصوص أخرى تبدي تسامحاً في هذا الأمر؛ مثل آية الإكراه أو الرشد، مما قد يجعل فهم النص مشروطاً بأخذ اعتبار الظرف الذي نزلت في ظله الآية مورد البحث، حيث انها، وكما أشرنا، نزلت في سياق الظرف المتعلق بغزوة تبوك مع الروم، وهم الذين اتصفوا بالعداء والكيد خلافاً لما نصّ عليه دينهم من السلام والتسامح وعدم مشروعية القتال.

2- يظل الجانب الأهم من الموضوع هو البحث عن دلالة الإطلاق في الوجوب من حيث الحقيقة. ويمكن صياغة السؤال الخاص بهذا الجانب على النحو التالي:

هل الوجوب المشار إليه يفيد الإطلاق على نحو الحقيقة مثلما هو ظاهر النص؛ بحيث كلما وجدت المصاديق من أهل الكتاب لزم مطالبتهم بالجزية مع الصغار؟ وذلك طبقاً للقياس المنطقي المستفاد من النهج الماهوي.

إذ تتخذ صورة هذا القياس الشكل التالي:

إن فرض الجزية والصغار واجب على الكتابيين.

إن هؤلاء الجماعة من أهل الكتاب.

إذاً، يجب أن يدفعوا الجزية مع الصغار.

تلك هي الصورة القياسية المحددة تبعاً للنهج الماهوي كما تبينتها الدائرة البيانية للنظام المعياري كأصل أساس.

ففرض الجزية لدى هذا النظام هو قانون يتحكم في مصير أهل الذمة تحكماً صارماً لا يدفعه إلا بعض الاستثناءات المستندة بدورها إلى بعض الصور البيانية المعارضة. لكن رغم اتفاق العلماء على هذا القانون إلا أنهم اختلفوا حول من تؤخذ منهم. فقد جاء أن أبا حنيفة يرى أن الجزية تؤخذ من جميع الأعاجم سواء كانوا من أهل الكتاب أو من المشركين ولا تؤخذ من العرب إلا من أهل الكتاب.

ونقل الشوكاني الزيدي أن هذا الرأي هو رأي عترة أهل البيت أيضاً. إلا أن الماوردي صاحب (الأحكام السلطانية) نقل بأن أبا حنيفة رفض أخذ الجزية من العرب «لئلا يجرى عليهم صغار»، وربما قصد بذلك المشركين منهم لا غير. أما الشافعي فرأى أن لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب أو من هم على شاكلتهم كالمجوس، سواء

كانوا عرباً أو أعاجم، ونُقل أن هذا هو رأي ابن حنبل أيضاً. في حين نُقل عن الإمام مالك قوله: يجوز أن تضرب الجزية على جميع الكفار من كتابي ومجوسي ووثني وغير ذلك إلا المرتد¹.

وعند الإمامية الإثنى عشرية - باستثناء من شذ منهم - فإن الجزية لا تؤخذ إلا من الفرق الثلاث اليهود والنصارى والمجوس، أما غيرهم فيخبرون بين السيف أو الإسلام، بلا فرق سواء كانوا عرباً أو أعاجم².

وكذا فإن صورة القياس المنطقي التي مرت معنا تنطبق على مبدأ الصغار لدى الدائرة البيانية وعموم النظام المعياري. إذ يُعتبر الصغار الوارد في الآية واجباً كالجزية بصريح نص القرآن. فالحكم في الآية دالٌّ على أن الدافعين لضريبة الجزية يجب أن يكونوا «صاغرين» أو ذليلين.

مع هذا فقد ذكر العلماء بأن الناس اختلفوا في معنى الصغار المفروض على أهل الذمة وقت أداء الجزية، فقال عكرمة أن يدفعها الذمي وهو قائم، ويكون الآخذ جالساً. وقالت طائفة أن يأتي بها الذمي ماشياً لا راكباً، ويطل وقوفه عند إتيانه بها، ويجرّ إلى الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف، ثم تجرّ يده ويمتهن³. كما نقل صاحب (التذكرة) عن الشافعي قوله: «هو أن يطأ رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضربه في لهازمه، وهو واجب في أحد قوليه، حتى لو وكل مسلماً بالأداء لم يجز، وإن ضُمن المسلم الجزية لم يصح، لكن يجوز إسقاط هذه الإهانة مع اسم الجزية عند المصلحة بتضعيف الصدقة»⁴.

كما ذكر ابن كثير أن معنى صاغرين هو ذليلون حقيرون مهانون، فرتب على ذلك حكمه بأن «لا يجوز إغزاز أهل الذمة ولا رفعهم على المسلمين بل هم أدلاء صغرة أشقياء» وعزز ذلك ببعض الأحاديث، كما عن أبي هريرة في صحيح مسلم عن النبي (ص) أنه قال: «لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في طريق

¹ انظر: تفسير ابن كثير، ج2، ص301. والجامع للقرطبي، ج8، ص110. وأحكام أهل الذمة، ج1، ص3. والام، ج4، ص182-183. ونيل المرام، ص402-403. ونيل الأوطار، ج8، ص53 و214. وتفسير أبي سعود العمادي، دار الفكر، ج2، ص400. والماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص143. وجواهر الكلام، ج21، ص234.

² المفيد: المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، ص207. وأبو جعفر الطوسي: تهذيب الأحكام، حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج4، ص113، وج6، ص158-159. والمبسوط للطوسي، ج2، ص36. وجواهر الكلام، ج21، ص234.

³ أحكام أهل الذمة، ج1، ص23. كذلك: السيوطي: الاكلیل في استنباط الدلیل، دار الكتب العلمية، بيروت، ص117. وتفسير أبي سعود، ج2، ص400.

⁴ حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ، ج3، ص469.

فاضطروهم إلى أضيقة»¹. وأيد موقفه السابق تعويلاً على ما جاء في قوله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا ثَقَفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحِمْْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾².

ونجد هذا المعنى ذاته مقررأً من قبل الكثير من علماء الإمامية. فقد ذكر المحقق الحلي في (شرائع الإسلام) بأنه يجب على أهل الذمة - وهم في دولة الإسلام - أن «لا يضربوا ناقوساً، ولا يطلوا بناءً ويعزرون لو خالفوا...». كما قال: «لا يجوز استئناف البيع والكنائس في بلاد الإسلام، ولو استجدت وجب ازالتها، سواء كان ذلك البلد مما استحدثه المسلمون أو فتح عنوة أو صلحاً، على أن تكون الأرض للمسلمين. ولا بأس بما كان قبل الفتح وبما استحدثوه في أرض فتحت صلحاً على أن تكون الأرض لهم.. وكل ما يستجده الذمي لا يجوز أن يعلو به على المسلمين من مجاوريه ويجوز مساواته على الأشبه»³. وأضاف: «ويكره أن يبدأ المسلم الذمي بالسلام ويستحب أن يضطره إلى أضييق الطرق». وقد سار على هذا المنوال العديد من العلماء¹.

¹ تفسير ابن كثير، ج2، ص301. وأحكام أهل الذمة ج1، ص191-192. والمخشي: الكشف، دار المعرفة ببيروت، ج2، ص184.

² إذ قال في تفسير الآية: «أي ألزمهم الله الذلة والصغار أينما كانوا فلا يؤمنون (لا بحبل من الله)، أي بذمة من الله وهو عقد الذمة لهم، وضرب الجزية عليهم والزمهم أحكام الملّة، (وحبل من الناس) أي أمان منهم لهم كما في المهادن والمعاهد والاسير إذا أمنه واحد من المسلمين ولو امرأة، وكذا عبد على أحد قولي العلماء، قال ابن عباس (لا بحبل من الله وحبل من الناس) أي بعهد من الله وعهد من الناس، وكذا قال مجاهد وعكرمة وعطاء والضحاك والحسن وقتادة والسدي والربيع بن أنس. وقوله (وباؤا بغضب من الله) أي الزموا. فالتزموا بغضب من الله وهم يستحقونه، (وضربت عليهم المسكنة) أي الزموها قدراً وشرعاً، ولهذا قال (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق) أي إنما حملهم على ذلك الكبر والبغي والحسد فأعقبهم ذلك الذلة والصغار والمسكنة أبداً متصلاً بذلة الآخرة»، (تفسير ابن كثير، ج1، ص36). وحديثاً حاول المرحوم عبد الله دراز (المتوفى سنة 1958) أن يجعل من آية ضرب الذلة على أهل الكتاب وما شاكلها تفيد معنى الاندحار والتشردم والمقهورية إلى الأبد، فخصصها باليهود تبعاً لسياق بعض الآيات ومنها الآية التي نحن بصدها، مع أن قيام الدولة الصهيونية هو خلاف ما صورته من مثل تلك الصفات الإطلاعية، لا سيما بعد هزيمة حزيران (عام 1967) وما آل إليه الأمر حتى يومنا هذا. فهو يقول: «فيا عجباً لهذه الآيات! هل كانت مؤلفة من حروف وكلمات؟ أم كانت أغلالاً وضعت في أعناقهم إلى الأبد، وأصفاداً شددت بها أيديهم فلا فكاك؟ ألا تراهم منذ صدرت عليهم هذه الأحكام اشتتاً في كل واد، أذلاء في كل ناد لم تقم لهم في عصر من العصور دولة ولم تجمعهم قط بلدة. وهم اليوم على الرغم من تضخم ثروتهم المالية إلى ما يقرب من نصف الثروة العالمية لا يزالون مشردين مزقّين عاجزين عن أن يقيموا لأنفسهم دولة كاصغر الولايات. بل تراهم في بلاد الغرب المسيحية يسامون أنواع الخسف والنكال، ثم تكون عاقبتهم الجلاء عنها مطرودين. وبلاد الإسلام التي هي أرحب أرض الله صدرأً إنما تقبلهم رعية محكومين لا سادة حاكمين. وهل أتاك آخر انبائهم؟ لقد زينت الآن لهم أحلامهم أن يتخذوا من (الأرض المقدسة) وطناً قومياً تأوي إليه جالياتهم من أقطار الأرض، حتى إذا ما تألف منهم هناك شعب ملتئم الشمل وطال عليهم الأمد فلم يزعمهم أحد، سعوا إلى رفع هذا العار التاريخي عنهم باعادة ملكهم القديم في تلك البلاد. وعلى برق هذا الأمل أخذ أفواج منهم يهاجرون إليها زرافات ووحداناً، وينزلون بها خفافاً أو ثقلاً فهل استطاعوا أن يتقدموا؟ كلا.. أما ظنهم الذي يظنون وهو أنهم بمزاحمتهم للسكان في أرضهم وديارهم يمهدون لما يحلمون به من مزاحمتهم بعد في ملكهم وسلطانهم فذلك مما دونه خطر القتاد. يريدون أن يبدلوا كلام الله، ولا مبدل لكلماته (أم لهم نصيب من الملك؟ فإذا لا يوتون الناس نقيراً) النساء/ 53، والله من ورائهم محيط. فانظر إلى عجيب شأن النبوءات القرآنية كيف تقتحم حجب المستقبل قريباً وبعيداً، وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتاً وتأييداً، وكيف يكون الدهر مصداقاً لها فيما قلّ وكثّر، وفيما قرب وبعّد؟» (محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم، دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة، 1400هـ - 1980م، ص52-53).

³ يلاحظ أنه على الرغم من أن أغلب فتاوى الفقهاء تمنع من إنشاء الكنائس والمعابد في المناطق الإسلامية، لا سيما المفتوحة بالقوة، إلا أن التاريخ الإسلامي يشهد على إحداث الكثير منها منذ القرن الأول الهجري وما بعده من القرون، مثلما ذكر المؤرخ المقرئ في العديد منها في كتابه الخطط (انظر: المقرئ: الخطط، مطبعة النيل، مصر، 1326هـ، ج4، ص395 وما بعدها. وانظر أيضاً: توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعلق حسن إبراهيم حسين وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1957م، ص84 وما بعدها). لكن عُرف عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يعامل أمر الكنائس معاملة متغايرة بحسب المصلحة. فقد روي أنه كتب إلى نائبه

فهذا هو الموقف الغالب لدى المفسرين والفقهاء.

وأورد الماوردي خمسة أقوال في تفسير الصغار، هي كالتالي:

الأول: أن يكونوا قياماً والآخر لها جالساً، قاله عكرمة.

الثاني: أن يمشوا بها وهم كارهون، قاله ابن عباس.

الثالث: أن يكونوا أذلاء مقهورين، قاله الطبري.

الرابع: إن دفعها هو الصغار بعينه.

الخامس: إن الصغار أن تجري عليهم أحكام الإسلام، قاله الشافعي².

وهو في محل آخر ذكر بأن هناك تفسيرين لآية الصغار: «وهم صاغرون»، أحدهما أنهم أذلاء مستكينين، والثاني أن تجري عليهم أحكام الإسلام³.

على أن بعض الأقوال الأنفة الذكر تتنافى مع التفسير الذي يشير إلى لزوم إجهاد أهل الذمة وتعذيبهم.

فمثلاً نفى ابن القيم أن يكون هناك نقل عن النبي وأصحابه يدل على فعل مثل هذا الإجهاد والتعذيب. وفسّر الصغار «هو إلزامهم لجريان أحكام الملة عليهم واعطاء الجزية، فإن إلزام ذلك هو الصغار».

وهو ذات التفسير الذي نقله الشافعي في (الأم) عن عدد من أهل العلم، حيث قال: «سمعت عدداً من أهل العلم يقولون الصغار أن يجري عليهم حكم الإسلام»⁴.

وهو الرأي الذي تبناه بعض رجال الإمامية، كالشيخ الطوسي، إذ نقله عن بعض الناس وارتضاه⁵، وهو نفس المعنى الذي سبق إليه ابن الجنيدي على ما نقله صاحب (التذكرة)⁶.

لكن التفسير عند ابن القيم، وربما عند غيره ممن نقلنا، لا ينفي معنى إرادة «الإستخفاف بهم وإذلالهم»، فالصغار ليس منفكاً عن الإذلال¹. رغم أن هذا الإذلال لا

عن اليمن أن يهدم الكنائس التي في أمصار المسلمين فهدمها بصنعاء وغيرها، وروي عنه أيضاً إنه كتب إلى عماله بأن لا يهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار. وهو الرأي الذي استقر عليه ابن القيم من حيث أن الأمر يعود إلى ولي الأمر بحسب ما تقتضيه المصلحة (أحكام أهل الذمة، ج2، ص685 و690 و698).

¹ نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389 هـ - 1969 م، ج1، ص330-332. وانظر مثل ذلك: المبسوط، ج2، ص44 وما بعدها. والجواهر، ج21، ص247 و207 و297.

² تفسير الماوردي، ج2، ص128-129.

³ الأحكام السلطانية، ص182.

⁴ الأم، ج4، ص186.

⁵ المبسوط، ج2، ص38. والجواهر، ج21، ص247.

⁶ دراسات في ولاية الفقيه، ج3، ص469.

يصح عنده بالضرب أو التعذيب أو غير ذلك من الممارسات التي فسّرت بها آية الصغار كما عرفنا. لذا فهو يرى الجزية مجعولة للصغار والإذلال للكفار وليست أجرة عن سكنى الدار كما يقول بذلك أصحاب الشافعي².

وهو أمر يماثل ما اعتبرته أغلب المذاهب الإسلامية من أن الجزية من باب العقوبات، ولم تُجعل كرامة لأهل الكتاب.

وقد استدل ابن القيم على رأيه بأنه لو كانت الجزية أجرة لوجبت على النساء والصبيان والزمى والعميان، ولو كانت أجرة لما أنفت منها العرب من نصارى بني تغلب وغيرهم، والتزموا ضعف ما يؤخذ من المسلمين من زكاة أموالهم. ولو كانت أجرة لكانت مقدّرة المدة كسائر الإجازات. ولو كانت أجرة لما وجبت بوصف الإذلال والصغار. ولو كانت أجرة لكانت مقدّرة بحسب المنفعة... وما إلى ذلك³.

هكذا، فمن منطق «العقوبة» لا من منطق التعايش، اتخذ ابن القيم وأغلب الفقهاء موقفاً متشدداً إزاء الحريات الشخصية والدينية لأهل الكتاب، ففرضوا عليهم المغايرة في بعض الممارسات الحياتية كالملبس والتنقل⁴، كما قيدوا شعائرهم العبادية وحددوا مجالات ممارستها، مستندين في ذلك إلى ما روي من الشروط التي كتبها عمر بن الخطاب في هذا الشأن، والتي باتت تُعرف لاحقاً بـ «شروط أهل الذمة». وهي شروط لم تُبنَ على خطاب قرآني، بل صيغت وفق مقتضيات ظرفية غلب عليها الهاجس السياسي والاجتماعي آنذاك.

فقد اشترط عمر - بحسب هذه الوثيقة - ضرورة وجود مغايرة بين أهل الذمة وأهل الإسلام في كثير من القضايا التي تمس الحريات الشخصية والدينية، فألزمهم الغيار في المركب والملبس والتسمية والتكنية، بل وحتى في طريقة التكلم باللغة. كما فرض عليهم ربط الكسّيجات - وهي الزنانير العريضة المدورة - في أوساطهم، وأمر بختم أعناقهم بعلامات فارقة⁵، ومنعهم من ارتداء بعض الألبسة الخاصة بالعرب، كما قيدهم في

1 أحكام أهل الذمة، ج1، ص23. وجامع البيان، ج10، ص109. وأحكام القرآن للهراسي، ج43، ص190. وفتح القدير، ج2، ص352. وجواهر الكلام، ج21، ص247.

2 أحكام أهل الذمة، ج1، ص23-25.

3 أحكام أهل الذمة، ج1، ص17 و25.

4 مثلاً يقول ابن القيم حول علة فرض الغيار على أهل الذمة في اللباس: «لباس أهل الذمة نوعان: نوع منوعوا منه لشرفه، ونوع منوعوا منه لتمييزوا عن المسلمين» (أحكام أهل الذمة، ص674).

5 يعود تاريخ الغيار إلى عصر الآشوريين، حيث «كانوا يعلقون في رقاب العبيد قطعة من الفخار اسطوانية مكتوباً عليها اسم العبد واسم سيده. وكان اليهود في عهد التلمود يعلمون عبيدهم بالختم على الرقبة أو الثوب. وفي عام (500م) كان حاكم مدينة الرها يعلق إلى رقبة الفقراء الذين يأخذون رطل خبز كل يوم قطعة من الرصاص مختومة». (آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر، 1405هـ - 1986م، ص91). كما من المعلوم أن البيزنطيين هم الذين ابتدعوا إجراء ختم الرقاب (قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1997م، ص33).

بعض الممارسات التعبدية والاجتماعية¹، بما يعزز الإحساس الدائم بالتميز والانفصال، ويجعلهم في موقع الخضوع الرمزي والفعلي للسلطة الإسلامية. وثمة رواية تقول إن عمر قد أمر عمرو بن العاص أن يختم في رقاب أهل الذمة في مصر بالرصاص، وفرض عليهم بعض القيود الخاصة في الملبس والمظهر لغرض تمييزهم².

والواقع إن أغلب الفقهاء فهموا الصغار بالشكل المحدد حسب الوثيقة العمرية، دون الأخذ بالصورة الوصفية الواردة في الآية؛ وإن يكون دفعها هو الصغار على ما رآه البعض.

وبالتالي أصبحت هذه الوثيقة أهم تطبيق للمنطق الماهوي كما لجأ إليه الفقهاء وهم يحددون معنى الصغار وموقفهم العام من أهل الذمة.

فللوثيقة تأثيرها الكبير على القرارات الفقهية التي انتهجها الفقهاء. وهي أيضاً كانت سلكاً يتسلك بها الملوك والسلاطين بين الحين والآخر؛ كلما رأوا الحاجة الزمنية تبعث على ذلك.

فمن خلال هذه الوثيقة بنى الفقهاء شروطاً في عقد الذمة قُسمت إلى صنفين أطلق عليهما المستحق والمستحب.

فعلى المستحق ستة شروط كالتالي:

- 1- أن لا يذكروا كتاب الله بطعن فيه ولا تحريف.
- 2- أن لا يذكروا رسول الله (ص) بتكذيب له ولا ازدراء.
- 3- أن لا يذكروا دين الإسلام بدم له ولا قدح.
- 4- أن لا يصيبوا مسلمة بزنا ولا بإسم نكاح.
- 5- أن لا يفتنوا مسلماً عن دينه ولا يتعرضوا لماله ولا دينه.
- 6- أن لا يعينوا أهل الحرب ولا يودّوا أغنياءهم.

فهذه الشروط الستة هي ما يجب أن يلزم بها أهل الذمة بلا قيد. وهي تشترط عليهم لأجل الإشعار والتأكيد بتخليط العهد عليهم بحيث أن تجاوزها يعد نقضاً لعهدهم.

¹ ومن ذلك ما ذكره ابن القيم من منع أهل الذمة من لبس العمائم لأنها تيجان العرب، ومنعهم من لبس القلنسوة لأن لبسها لم يزل عادة الأكابر من العلماء والفقهاء والأشراف، ومنعهم من إطلاق لحاهم لأن التلحي من أباد الدهر زي العرب الغر الميامين (أحكام أهل الذمة، ص378 وما بعدها. كذلك: الخراج، ص130. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص652).

² أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، ص33.

وأما الصنف المستحب، فهو ستة أشياء أيضاً كالتالي:

- 1- تغيير هيئاتهم بلبس الغيار وشد الزنار.
 - 2- أن لا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا - إن لم ينقصوا - مساوين لهم.
 - 3- أن لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم ولا تلاوة كتبهم ولا قولهم في عزير والمسيح.
 - 4- أن لا يجاهروهم بشرب خمورهم ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم.
 - 5- أن يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.
 - 6- أن يُمنعوا من ركوب الخيل عناقاً وهجاناً ولا يُمنعوا من ركوب البغال والحمير.
- وتعد هذه الأمور الستة غير ملزمة في عقد الذمة، ولا يكون تجاوزها بعد الإشراف (المستحب) نقضاً لعهدهم، لكن يؤخذون بها إجباراً ويؤدبون عليها زجراً إن تمّ الإشراف بها¹.

ملاحظات نقدية

نخلص مما سبق إلى وجود فهم ذي سمة إطلاقية قد ترسخ بشأن الموقف من أهل الكتاب، وذلك دون تمييز أو اعتبار للسياق الظرفي للنص وملابساته.

غير أن هذا الفهم، بمنطقه الماهوي، يتعارض مع ثلاث حقائق أساسية كالتالي:

أولاً:

إن النتائج المتولدة عن الفهم الماهوي للصغار - كما لدى الغالبية - وكذا بعض الشروط (المستحبة) التي سطرها الفقهاء؛ هي نتائج وشروط تتصادم مع أخلاقيات الإسلام ولا تتفق مع ما يتسم به من العدل والرحمة. وحيث أنها ذات صبغة إطلاقية أو ماهوية فقد وُظفت من قبل الملوك والسلاطين لتلعب دوراً في الحياة السياسية والاجتماعية بين الحين والآخر، مداً وجزراً.

فكلما كان الذميون يستعلون على المسلمين أو يضاروهم أو يغترون بملبسهم ومركبهم أو غير ذلك؛ فإنهم يقابلون بمرسوم صادر من قبل السلطة تلزمهم بنوع من الغيار يجد تبريره في الوثيقة العمرية.

¹ الأحكام السلطانية، ص145.

إذ كان تجديد المراسيم الخاصة في الغيار اسلوباً متبعاً، تارة يظهر المرسوم وبعد مدة تختفي آثاره أو تخف، وذلك بحسب الأوضاع التي عليها البلاد الإسلامية.

وأغلب الظن أن وضع الغيار في بادئ الأمر كان لمجرد التمييز بين الذمي والمسلم، تسهياً لعملية جلب الجزية من جانب، ولحفظ النظام من جانب آخر. إلا أنه مع تقلبات الحياة السياسية والاجتماعية أخذ الغيار يُفرض كعقوبة رادعة تُستخدم وقت الحاجة¹.

فقد كانت العادة جارية بإعطاء براءة لمن يدفع الجزية، وفي العصور السيئة كانت تُعلّق على رقاب الذميين علامة البراءة، وتُختَم أيديهم². مع هذا فإن فتاوى الفقهاء بشأن أهل الذمة لم يكن لها ذلك الأثر الحاسم أو الغالب في الحياة السياسية والاجتماعية للبلاد الإسلامية، لا سيما وأنهم لم يتولوا مناصب الحكم والسلطة. كما إن التاريخ الإسلامي لا يحدثنا عن وجود ظاهرة عامة للمعاملة السيئة لأهل الذمة، ولا عن كبتِ يمس حرياتهم الدينية الخاصة. بل على العكس فإن الوضع الذمي لم يمنع من نفوذهم داخل السلطة السياسية وتقليدهم أرقى المناصب في عدد من الأجهزة الحكومية، لا سيما جهازي الإدارة والمالية، مثلما هو واضح من العهود التي مرت بها مصر على وجه الخصوص. الأمر الذي أثار حفيظة الفقهاء³، حتى كثرت المؤلفات التي كُتبت حول الشكوى من

¹ فمثلاً في سنة (700هـ-1301م) اصدر السلطان الناصر محمد (خلال سلطنته الثانية) مرسومه الشهير الذي جرده السلطان الصالح سنة (755هـ)، وقد حفظ الفلقشندي هذه الوثيقة التي الزمت جميع طوائف اليهود والنصارى والسامرة بالديار المصرية والبلاد الإسلامية بحكم عمر بن الخطاب في الغيار. إذ جاء في هذه الوثيقة أن السبب في اصدار المرسوم هو أن أهل الذمة - يهوداً ونصارى - «لما طال عليهم الأمر، تهادوا على الاغترار وتعادوا إلى الضرر والاضرار، وتدرجوا بالكبر والاستكبار إلى أن أظهروا التزين أعظم إظهار وخرجوا عن المعهود في تحسين الزنار والشعار، وعتوا في البلاد والأقطار، وأتوا من الفساد بأمور لا تطاق كبار...»، وأكد المقرئ ذلك بقوله أنهم «قد تزايد ترفهم بالقاهرة ومصر وتفننوا في ركوب الخيل المسومة، والبغلات الرائعة بالحلى الفاخرة، ولبسوا الثياب السرية، وولوا الأعمال الجليلة...» مما أثار حنق المعاصرين في مجتمع طبقي ربط مظهر الفرد بالطبقة التي ينتمي إليها. وقد صدر المرسوم بعد أن تم الحصول على فتاوى الفقهاء، ونفذت الأوامر الواردة فيه فاكتسب «شهرة واسعة النطاق رغم أنه لم يكن الوحيد من نوعه، كما أنه لم يكن أسوأ تلك المراسيم التي كانت لهجتها دائماً أقوى من تطبيقاتها ومن ثم كانت تختفي تدريجياً في زوايا النسيان بدليل ما ورد في كتابات المعاصرين من أنها لم تكن ملتزمة في أحيان كثيرة. وفي سنة (709هـ-1310م) خلال سلطنة الناصر محمد الثالثة، حاول الوزير ابن الخليلي تخفيف القيود التي فرضها مرسوم سنة (700هـ) لقاء مبلغ من المال التزم به أهل الذمة للديوان علاوة على الجوالي، ولكن معارضة الشيخ تقي الدين بن تيمية حالت دون ذلك» (أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، ص57-67).

² فمثلاً يقول البطريق ديونيسيون: إنه كان من التجارب المؤلمة لحصر أهل الذمة ومعرفة عددهم أن يرسل مع عمال الضرائب ختامون يختمون كل واحد باسم بلده واسم قريته، فكانوا يطبعون على يده اليمنى اسم البلد وعلى اليسرى اسم العراق، ويعلقون على رقبة كل رجل حلقتين على إحداهما اسم البلد وعلى الأخرى اسم القسم، وكانوا يقيدون اسم الشخص وأوصافه الجسمية ومسكنه. وكان ينشأ عن هذا إضطراب كبير، لأنه كان يؤدي إلى القبض على كثير من الغرباء، فيذكرون أسماء مساكن لهم، فتقيد، ولا تكون لهم هذه المساكن في الحقيقة. ولو أن هذا النظام اتبع إلى آخر ما يؤدي إليه لأحدث من الفساد أكثر من كل ما تقدمه من النظم، وإذا وجد العامل أن ما لديه من عمل لا يكفيه فإنه يذهب إلى أي جهة تصادفه، ويقبض على الغادين والرائحين، وقد بطوف بالمكان الواحد أكثر من عشرين مرة، ولا يهدأ له بال حتى يصل إلى تقيد جميع السكان بحيث لا يفلت منهم أحد (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص91-92).

³ لذلك يعجب البعض وبأسف من استخدام أهل الذمة فيقول: «... العجيب أنه لا يعرف في إقليم من الاقاليم من الشرق إلى الغرب توليتهم إلا في إقليم مصر خاصة، فيا لله العجب ما بال هذا الاقليم دون سائر الاقاليم مع أنه أعظم الاقاليم الإسلام وأوسعها عالمًا وأكثرها علمًا...» (أهل الذمة في مصر، ص84). كما يقول المستشرق آدم مترز بدوره: «ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وكان قدمهم راسخاً في الصناعات التي تدر الارباح الوفيرة، فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء. بل إن أهل الذمة نظموا أنفسهم، بحيث كان معظم الصيارفة

الذميّين، ومن ذلك كتاب (المذمة في إستعمال أهل الذمة) لأبي إمامة محمد بن علي النقاش (المتوفى سنة 773هـ)، وكتاب (الكلمات المهمة في مباشرة أهل الذمة) لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم الأسنوي (المتوفى سنة 772هـ)، وكتاب (شروط النصارى) للشيخ أبي محمد عبد الله بن زين القاضي، وغيرها. فقد عبّر هؤلاء عن موقفهم الرافض لاستخدام الذميّين في الوظائف العامة من خلال حشد الآيات والأحاديث وما هو ماثور عن السلف مما له دلالة على رفض إستعمالهم والإستعانة بهم¹.

ومن الناحية المبدئية، ليس من المقبول تأسيس النظرية الفقهية على أصل مصادم لروح القرآن وأخلاقه، أو لمبادئه ومقاصده، وذلك استناداً إلى النهج الماهوي. في حين وفقاً للنهج الوقائي قد تكون بعض المواقف الحازمة والشديدة مبررة كرد فعل على العدوان الذي يبادر به الآخر، شرط ألا تتحول إلى صيغة مطلقة كما يستخدمها النهج الماهوي.

وبعبارة أخرى، إن اعتبار الأحكام مفتوحة نسبياً بعيداً عن الإطلاق والإغلاق؛ لا يعني تجاوزها لمبادئ القيم ومقاصد التشريع، وعلى رأسها مبدأ العدل الذي هو الأصل المتفق عليه في جميع العقود، ومنه عقد الذمة. فتبعاً لهذا الأصل الذي قامت به السماوات والأرض وأنزلت لأجله الكتب السماوية؛ لا يمكن تقبّل ما يتحدث عنه المنهج البياني من تعذيب أهل الذمة وتعريضهم للإرهاق والإهانات الجسدية والنفسية. فعلى الأقل كان الأولى بهذا النظام أن يتحفظ ويحتاط من أن يفتي بخلاف ما عليه العدل ومقصود الشرع، كإن يعتبر بعض ما ورد من الأحاديث الدالة على جواز تعذيب أهل الذمة أو ظلمهم بأنه إما أن يخصّ جماعات معينة نصبت العداء والأذى على الدوام، أو أنه من المتشابه الذي لا يقف معارضاً لأصل العدل أو يزاحمه، بل يُترك أمره إلى الله تعالى ويُعمل بما هو محكم وبيّن، وهي طريقة تتفق – من حيث المبدأ - مع ما يراه الشاطبي

الجهابذة في الشام مثلاً يهوداً. على حين كان أكثر الاطباء والكتبة نصارى...». ويتابع قوله: «من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام، والشكوى من تحكيم أهل الذمة في ابشار المسلمين واموالهم شكوى قديمة...» (الحضارة الإسلامية، ج1، ص80 و97).

¹ أهل الذمة في مصر، ص85. وقد وردت أبيات من الشعر في بعض العهود تعبر عن مدى الشكوى والانزعاج الذين عجا بالناس نتيجة تغلغل اليهود والنصارى في مختلف مرافق الحياة السياسية. فمن هذه الأبيات نذكر:

يهود هذا الزمان قد بلغوا	غاية آمالهم وما ملكوا
العز فيهم والملك عندهم	ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم	تهودوا قد تهود الفلك
وكتب شاعر آخر:	
إذا حكم النصارى في الفروج	وغالوا بالبغال وبالسروج
وذلت دولة الإسلام طرا	وصار الأمر في أيدي العلوج
فقل للأعور الدجال هذا	زمانك إن عزمت على الخروج
(أهل الذمة في مصر، ص53).	

من أن الشاذ لا يقف معارضاً لما هو مطرد وإنما يُحسب من المتشابه الذي لا يعلم أمره إلا الله تعالى¹.

وعليه فلو اكتفينا بهذه الدلالة لكان وضع الأحكام السابقة المسطرة من قبل الطريقة البيانية في غير محلها.

ثانياً:

يلاحظ أن ما آل إليه الموقف الفقهي من أهل الذمة بحسب النهج الماهوي هو السقوط في المفارقة والتناقض. فهو من جانب يلتزم بالشروط العمرية أو ما شاكلها بحسب فهم الغالبية للصغار، لكنه من جانب آخر يسوق ما بوسعه من الأحاديث التي تأمر بعدم إيذاء الذميين وظلمهم. ومن ذلك ما ذكره الفقهاء من النصوص الكثيرة عن النبي وصحابته الموصية بالمعاملة بأهل الذمة خيراً، كذلك التي نقلها أبو يوسف وابن سلام وغيرهما؛ مثل قول النبي (ص): «من ظلم معاهداً.. فأنا حججه»²، وقوله أيضاً: «ملعون من ضارّ مسلماً أو غيره»³.

ونُقل عن عمر (رض) أنه قال «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم». كما كتب هذا الخليفة إلى أبي عبيدة يأمره أن يمنع المسلمين من ظلم أحد من أهل الذمة⁴. ومثل ذلك ما جاء عن

¹ الموافقات، ج4، ص230.

² جاء عن النبي (ص) أنه ولى عبد الله بن أرقم على جزية أهل الذمة فلما ولى من عنده ناداه فقال «ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حججه يوم القيامة».

³ وجاء عن سعيد بن زيد أنه مر على قوم وقد اقيموا في الشمس في بعض أرض الشام، فقال: ما شأن هؤلاء؟ فقيل له: اقيموا في الشمس في الجزية، فكره ذلك ودخل على أميرهم وقال: إني سمعت رسول الله (ص) يقول «من عذب الناس عذبه الله». وعن هشام بن حكيم بن حزام أنه وجد عياض بن غنم قد أقام أهل الذمة في الشمس في الجزية، فقال: يا عياض ما هذا؟ فإن رسول الله (ص) قال «إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبون في الآخرة». وجاء أن عمر بن الخطاب مر بطريق الشام وهو راجع في مسيره من الشام على قوم اقيموا في الشمس يصب على رؤسهم الزيت، فقال: ما بال هؤلاء؟ فقالوا عليهم الجزية لم يؤدوها، فهم يعذبون حتى يؤدوها. فقال عمر: فما يقولون هم وما يعتذرون به في الجزية؟ قالوا: يقولون لا نجد، قال: فدعوهم، لا تكلفوهم مالا يطيقون، فاني سمعت رسول الله (ص) يقول «لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة»، وأمر بهم فخلي سبيلهم.

⁴ وجاء أن عمر بن الخطاب مر بباب قوم وعليه سائل يسأل، شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل. ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه. وجاء عن سويد بن غفلة أنه قال: حضرت عمر بن الخطاب وقد اجتمع إليه عماله فقال: يا هؤلاء، أنه بلغني أنكم تأخذون في الجزية الميتة والخنزير والخمر. فقال بلال أجل أنهم يفعلون ذلك. فقال عمر: فلا تفعلوا، ولكن ولوا أربابها بيعها، ثم خذوا الثمن منهم. وجاء عن أبي ظبيان أنه قال: كنا مع سلمان الفارسي في غزاة، فمر رجل وقد جنى فاكهة فجعل يقسمها بين أصحابه، فمر بسلمان فسبّه فرد على سلمان وهو لا يعرفه. فقيل له: هذا سلمان. قال: فرجع فجعل يعتذر إليه ثم قال له الرجل: ما يجعل لنا من أهل الذمة يا أبا عبد الله؟ قال: ثلاث: من عماك إلى هداك، ومن فقرك إلى غناك، وإذا صحبت صاحب منهم تأكل من طعامه ويأكل من طعامك ويركب دابتك وتركب دابته وأن لا تصرفه عن وجه يريده (اعتمدنا في جميع النصوص التي ذكرناها على كل من: الخراج لأبي يوسف، ص102 و128-129. والخراج ليحيى بن أدم القرشي، صححه وشرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م، ص74-77. والأموال، ص97. كذلك: البلاذري: فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م، ص167).

الإمام علي في كلمة له مضيئة يقول فيها: «واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللفظ بهم، ولا تكونن عليهم سبغاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»¹. ونُقل عنه قوله أيضاً: «إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودمائهم كدمائنا»².

لكن مع كل ما يشار إليه على شاكلة ما سبق نرى الفقهاء لا يمانعون من اخضاع أهل الذمة تحت بند الاعتبارات الأخرى المضادة، كتلك المسماة بالوثيقة العمرية. فمثلاً إن بعض الفقهاء القدماء كأبي يوسف قد ذكر الكثير من النصوص التي توصي بعدم ظلمهم، لكنه استدرك بعد اطالته النقل ورأى رغم ذلك أنه ينبغي أن يعاملوا طبقاً لما جاء في تلك الوثيقة من ختم الرقاب والغيار وغيرها. وكأن ما جاء في تلك النصوص لا يناقض الوثيقة المزعومة على ما فيها من غلظة وعدم تسامح يبعثان على الشك في صدورهما.

ودفعاً للشعور بالتناقض والمفارقة قد يحتج البعض بما نُقل عن عمر أنه قال في حق أهل الذمة: أهينوهم ولا تظلموهم³، وبالتالي يصبح كل ما جاء في الوثيقة من فضاة يمكن طيه في ملف الإهانة لا الظلم⁴.

ثالثاً:

لنغض الطرف عما آل إليه المسلك البياني في مثل تلك النتائج التي لا تتفق مع أخلاق الإسلام، ونتجه صوب القضية المحورية من الكشف عن صحة النهج الوقائعي في فهمه للخطاب، بدلالات مستمدة من الخطاب وشرعه، فسنجد قرائن عديدة تشير إلى ما نحن بصده كالتالي:

1- ثمة بعض الإطلاقات المعارضة كالتي نصّت عليها جملة من الآيات القرآنية؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم

¹ نهج البلاغة، ضبط نصّه وإبتكر فهرسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ، الكتاب 54، ص 427.

² ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 445. وابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 3، ص 344. وبخصوص هذا الحديث ذكر الزحيلي أن الأثر المروي عن علي غريب، وأخرجه الدارقطني عن علي بلفظ: «من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا ودينه كديننا» (وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ج 6، ص 445).

³ القرافي: الفروق، نشر عالم الكتب، بيروت، ج 3، ص 16. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج 28، ص 653.

⁴ نعم ورد عن بعض الفقهاء كلمات مفعة بالنبل والإنسانية إزاء أهل الذمة. فالقرافي يقول: «إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسول الله (ص) ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى ورسوله (ص) وذمة دين الإسلام» (الفروق، ج 3، ص 14. كذلك: ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977م، ج 2، ص 183). لكن لا ننسى رغم ذلك أن مثل هذه الكلمات لا ترفع المفارقة وإنما تزيد عمقاً، حيث أن أصحابها لا ينكرون في القبال الواجب المفترض عليهم إلزامه إزاء أهل الذمة من الصغار وعدم جواز المودة، كما سيمر علينا موقف القرافي حول ذلك فيما بعد.

أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين¹. إذ يمكن أن يقال بأن الشطر الأخير من هذا النص لا يتسق مع ما جاء في آية الجزية من الأمر المطلق بقتال أهل الكتاب أو دفع الجزية مع الصغار، لا سيما إذا ما حملنا معنى الصغار على الإذلال كما هو موقف المنهج البياني في الغالب. إذ كيف يمكن التوفيق بين الأمر بالبر والقسط من جهة، وبين قتالهم أو إذلالهم من جهة أخرى؟!

فلو قيل إن آية الجزية نسخت ما قبلها؛ لقلنا إن النسخ لا يلوح دلالات المبادئ والمقاصد، بل ولا يتحقق اعتباطاً من غير تغاير للواقع والأحوال، الأمر الذي يتسق مع ما عليه النهج الوقائي من جعل الأحكام بحسب ما يبدية الواقع من تغيرات.

2- هناك بدائل مختلفة ومفتوحة قد مارسها النبي الأكرم (ص) وأصحابه دون الإلتزام بصرامة الإطلاق الظاهر في نص آية الجزية، مما يتسق تماماً مع النهج الوقائي. فقد ورد عن النبي (ص) أنه كان يأخذ من بعض الذميين الجزية ويصالح البعض الآخر بعد أن شرّعت في السنة الثامنة أو التاسعة من الهجرة على قولين، حيث نزلت الآية كأول نص يأمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، ومع هذا فقد صالح بعضهم من دونها، مثل مصالحته لأهل نجران كما عرفنا، إذ فتحت نجران سنة عشر، وصالح النبي أهلها على الفيء وعلى أن يقاسموا العُشر ونصف العشر². وكتب النبي (ص) بهذا الصدد قائلاً: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير»³.

مع ذلك قيل بأن أهل نجران هم أول من أعطى الجزية من أهل الكتاب⁴. لكن، لو صحت هذه الرواية، لكان تنفيذ حكم الآية قد تأخر إلى ما بعد فتح هذه البلاد، وذلك بعد سنة أو سنتين من نزولها، وهو أمر يستبعد حدوثه، كما إنه على فرض ذلك تكون المصالحة عقدت بعد تنفيذ حكم الجزية.

كما ونُسب إلى النبي (ص) كتاب بعثه إلى كل من يهود حنين وخيبر أعفاهم فيه من الجزية وأبدى لهم معاملة حسنة⁵.

¹ الممتحنة/8.

² ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار بيروت - دار صادر، 1957م، ج5، مادة (نجران)، ص268. كذلك: الأموال، ص85-86. وأحكام أهل الذمة، ج1، ص30، وج2، ص698. ونيل الأوطار، ج8، ص215.

³ الخراج لأبي يوسف، ص57.

⁴ فتح القدير، ج2، ص352. وعبد الحي الكتاني: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص392.

⁵ محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، 1987م، ص121-122.

وعلى هذه الشاكلة ما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب في مصالحته لبني تغلب من النصارى وغيرهم، فبدل أن يأخذ منهم الجزية ضاعف عليهم الصدقة وأعفاهم عنها، وجاء هذا الصلح في ظرف يكشف عنه قول النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين أن بني تغلب قوم عرب، يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروش ومواش، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك بهم. فصالحهم عمر وضاعف عليهم الصدقة¹.

كما نُقل أن هذا الخليفة أعفى يهودياً من اعطاء الجزية كمكافأة على حسن مشورته في تحسين الوضع الإقتصادي. ففي عام المجاعة المسمى بعام الرمادة أشار يهودي من أهل مصر إلى قناة تربط نهر النيل بالبحر الأحمر، فتمكن الوالي عمرو بن العاص من إرسال السفن مشحونة بالميرة من مصر إلى أقرب مرفأ من المدينة، وسرَّ بذلك عمر وكافأه على مشورته بإعفائه من الجزية².

وشبيهه بالجزية ما حدث مع التخميس. فرغم أن مفاد آية الخمس هو الإطلاق؛ إلا أن النبي الأكرم (ص) لم يطبق هذا الحكم في عدد من المواقف، كما في غزوات حنين وخيبر وبني النضير وغيرها. وكذا فعل الخليفة عمر بن الخطاب في أراضي سواد العراق ومصر. الأمر الذي يجعل هذه المسائل مفتوحة غير مغلقة خلافاً للصورة التي رسمها لنا المنهج البياني ونهجه الماهوي.

3- من ناحية أخرى، لم تكن الجزية مقدرة بحد معين لا يقبل الزيادة والنقصان، كما إنها غير معينة بالجنس، بل يعود أمر ذلك إلى المصلحة واجتهاد ولي الأمر، كما هو رأي العديد من السلف، الأمر الذي يفسر علة ما سلكه عمر بن الخطاب من جعل الجزية على ثلاث طبقات مختلفة؛ هم الأغنياء والمتوسطون والفقراء. ولم يكن هذا التصنيف حادثاً، لا في عهد النبي ولا في عهد صاحبه أبي بكر³.

كما نُقل أن التقسيم الثلاثي للجزية تكرر فعله على يد الإمام علي أيام خلافته، بل ذُكر أن ما فعله عمر (رض) إنما كان باستشارته عليه السلام⁴.

لذلك اختلف الفقهاء في تقدير الجزية، بل لجأ العديد منهم إلى تحديدها تحديداً مطلقاً طبقاً للنهج الماهوي.

¹ الخراج لأبي يوسف، ص123. والخراج للقرشي، ص66. والأموال، ص20. وأحكام أهل الذمة، ج1، ص777. وفتوح البلدان، ص185-186. وجواهر الكلام، ج21، ص232-233.

² مقدمة محمد حميد الله لأحكام أهل الذمة، ص91-92.

³ أحكام أهل الذمة، ج1، ص31 و33. وأحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص920. وانظر أيضاً: المقنعة، ص227. وجواهر الكلام، ج21، ص245.

⁴ المقنعة، ص227.

فمثلاً ذهب أبو حنيفة إلى تصنيف الذميين إلى ثلاثة أصناف: اغنياء يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهماً، وأواسط يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهماً، وفقراء يؤخذ منهم اثنا عشر درهماً، فجعلها مقدرة الأقل والأكثر، ومنع من اجتهد الولاة فيها. وخالفه في ذلك مالك الذي لم يُجز تقديرها، وإنما أوكلها إلى اجتهد ولاة الأمر لتحديد الأقل والأكثر.

في حين ذهب الشافعي إلى أنها تُقدّر بدينار فما فوق دون أقل منه، لكنه منع تقدير الأكثر واعتبر ذلك راجعاً إلى اجتهد الوالي ليرى رأيه في التسوية بين الجميع أو التفضيل فيما بينهم بحسب الحال، ولو اجتهد رأيه في عقدها على مرضاة أولي الأمر من أهل الذمة فإنها تصير لازمة لجميعهم ولأعقابهم قرناً بعد قرن، ولا يجوز لوال بعده أن يغير ذلك إلى نقصان أو زيادة، فإن صولحوا على مضاعفة الصدقة عليهم؛ ضوعفت كما ضاعف عمر بن الخطاب مع تنوخ وبهراء وبني تغلب بالشام¹.

4- إن المستفاد من معاملة النبي الأكرم وخلفائه الراشدين لأهل الذمة هو أن ما فُرض عليهم من جزية إنما كان كضريبة بدل النصر والحمية التي توفرها الدولة لهم. فهي لم تُفرض على العجزة والنساء والشيوخ والأطفال والمرضى ورجال الدين عندما لا تكون لهم خلطة مع الناس².

بل كانت الجزية تلغى فيما لو تطوع الذمي في الجيش الإسلامي. فمثلاً في معاهدة سراقة بن عمرو مع ارمينيا (سنة 22هـ) إشتراط عمر على أهلها الاشتراك في الجهاد نظير اعفائهم من الجزية³. وجرى مثل ذلك في صلح آخر له مع الجراجمة⁴.

وجاء في صلح خالد بن الوليد مع صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف في منطقة الحيرة قوله: «إني عاهدت على الجزية والمنعة.. فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم»⁵. كما جاء أن أبا عبيدة بن الجراح، عندما بلغه من نوابه على مدن الشام أن الروم قد تجمعوا، كتب إليهم قائلاً: ردوا الجزية على من أخذتموها منه. وأمرهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم إشتراطتم علينا أن نمنعكم وأننا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم⁶. وورد في كتاب سويد بن مقرن أحد

¹ الأحكام السلطانية، ص144.

² فمثلاً ذكر ابن القيم أن الرهبان إذا خالطوا الناس في مساكنهم ومعاشهم فعليهم الجزية باتفاق المسلمين، أما إذا انقطعوا في الصوامع والديارات ففي الأمر قولان أو خلاف (أحكام أهل الذمة، ج1 ص49-50. انظر أيضاً: الأحكام السلطانية، ص144. وجواهر الكلام، ج21، ص236-237).

³ تاريخ الطبري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ج3، ص236-237.

⁴ فتوح البلدان، ص164.

⁵ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بغداد، الطبعة الثانية، 1396هـ -

1967م، ص154

⁶ الخراج لأبي يوسف، ص141.

قواد عمر بن الخطاب إلى رزبان صول وأهل دهستان وسائر أهل جرجان: «إن لكم الذمة، وعلينا المنعة على أن عليكم الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم، على كل حال، ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم ولا يغير شيء من ذلك»¹. ومثل ذلك ما جاء في بعض كتب حبيب بن مسلمة وغيره من قواد الخلافة الراشدة².

لهذا حكى ابن حزم في مراتب الإجماع أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صوتاً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله (ص)، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة. واعتبر أن في ذلك إجماع الأمة³. كما ذكر ابن قدامة في (المغني) بأنه «إذا سبي المشركون من يؤدي إلينا الجزية ثم قُدر عليهم؛ رُدوا إلى ما كانوا عليه ولم يسترقوا، وما أخذ العدو منهم من مال أو رقيق رُد إليهم». واعتبر ذلك قول عامة أهل العلم، ومنهم الشعبي ومالك والليث والأوزاعي والشافعي وإسحاق وغيرهم مما لا يعلم لهم مخالف⁴.

وأقرب المذاهب الفقهية في تفسير الجزية طبقاً لمبدأ النصر والحمية هو المذهب الحنفي، رغم أنه أضاف جهة أخرى متممة لتفسيرها.

فللجزية عند الحنفية جهتان، فهي من جانب تعد بدلاً عن حقن دم أهل الذمة، وبالنسبة للمسلمين فإنها بدل عن نصرتهم لدار الإسلام. فعلى رأيهم أن الذميين لما صاروا من أهل دار الإسلام بقبولهم عقد الذمة، ولهذه الدار دار معادية؛ وجب عليهم القيام بنصرتها، لكن لما كانت أبدانهم لا تصلح لهذه النصر لأنهم يميلون ظاهراً إلى أهل الدار المعادية لإتحادهم في الاعتقاد لذا أوجب الشرع عليهم الجزية لتؤخذ منهم وتصرف على المقاتلين المسلمين فتكون خلفاً عن النصر، لهذا قال ابن همام الحنفي: «إن الجزية إنما وجبت بدلاً عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر

¹ تاريخ الطبري، ج3، ص233.

² الأموال، ص93. وفتوح البلدان، ص203-204.

³ الفروق، ج3، ص14. كذلك: تهذيب الفروق، ج3، ص26. وبدائع السلك في طبائع الملك، ج2، ص183. وجاء عن النبي (ص) أنه قال: «اطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني - الأسير -». وعلق أبو عبيدة على ذلك فقال: وكذلك أهل الذمة يجاهد من دونهم، ويفك عناتهم - أي يحرر أسراهم -، فإذا استنقذوا رجعوا إلى ذمتهم وعهدهم أحراراً. وعن سفيان بن مغيرة عن إبراهيم: في ناس من أهل الذمة سباهم العدو فاستنقذهم المسلمون؛ قال: لا يسترقون. وعن مساور الوراق قال: سألت الشعبي عن امرأة من أهل الذمة سباهم العدو، فصارت لرجل من المسلمين في سهمه. قال: أرى أن ترد إلى عهدها وذمتها. وعن عمر بن عبد العزيز أنه أعطى رجلاً ملاً يخرج به لفداء الأسارى. فقال الرجل: يا أمير المؤمنين، أنا سجد ناساً فروا إلى العدو طوعاً. أفنديهم؟ قال: نعم. قال: وعبيداً فروا طوعاً واماء؟ فقال: افدوهم، قال: ولم يذكر له صنف من الناس من جند المسلمين يومئذ إلا أمر بفدائهم. وعن عطاء: في حرّ أسر العدو، فاشتره رجل من المسلمين، قال: يسعى له في ثمنه، ولا يسترقه. قال: وكذلك أهل الذمة (الأموال، ص62).

⁴ المغني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، ج8، ص444.

كالذراري والنسوان.. ولأنه وجب نصره للمقاتلة فتجب على التفاوت»¹. كما ذكر السرخسي بأن الجزية في حق المسلمين هي خلف عن النصر². وكذا جاء عن بعض العلماء أنها كانت بدلاً عن النصر بالجهاد واختاره القاضي أبو زيد كما ذكر ابن العربي في (أحكام القرآن).

في حين إن المذاهب الفقهية الأخرى لا تعد الجزية بدلاً عن النصر والحماية. فهي عند المالكية والزيدية إنما وجبت بدلاً عن القتل بسبب الكفر، وعند الشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية وجبت بدلاً عن القتل والإقامة في دار الإسلام³. وقال المفيد من الإمامية بهذا الصدد: إن وجوب الجزية عقوبة من الله تعالى للكافرين لكفرهم وعنادهم، وقد جعلها الحق حقناً لدمائهم ومنعاً لاسترقاقهم ووقاية لما عداها من أموالهم⁴.

بعد هذا الإستعراض ندرك أننا أمام صيغ شرعية مختلفة لأساليب التعامل مع أهل الذمة، سواء من حيث الاعتبارات المعنوية، أو من حيث الجزية كضريبة مادية.

إذ نقف أمام تعارض بين ما رأيناه من الإطلاق اللفظي للنص والذي يبدي وجوب الإلتزام بدفع الجزية مع الصغار، وبين ما شهدناه من سيرة مغايرة تثبت حقيقة عدم الإطلاق. وهو أمر إن دلّ على شيء فإنما يدل على الأثر العميق الذي تحدثه تمايزات الواقع من نتائج وأحكام مختلفة.

وعليه لا يمكن فهم الخطاب الديني فهماً صحيحاً ومتسقاً ما لم يتم الأخذ باعتبارات النهج الوقائعي، وهو النهج الكاشف عن أثر الدلالات الواقعية التي تعمل على فك الإطلاق اللفظي للنص وتحويله إلى نمط من الإجراء النسبي. وهو ما يؤكد خطأ النهج الذي تبنته الدائرة البيانية للنظام المعياري، إذ إن الجمود الذي فرضته على قضايا الأحكام لا ينسجم مع طبيعة الخطاب الديني وممارسته.

نعم يمكن أن يقال بهذا الصدد أن ما شهدته السيرة النبوية من تنويعات هي حالات مقررة لا تعارض الأصل العام من الجزية والصغار، كما يحصل في حالات التخصيص والتقييد. الأمر الذي يبعث على التوقف عند دائرة ما شهدته السيرة وما نطقت به النصوص كما هو لازم النهج الماهوي. لكن الجواب من وجهة نظر المسلك الوقائعي،

¹ ابن الهمام: فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1389 هـ - 1907 م، ج6، ص46-47.

² السرخسي: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، 1324 هـ، ج10، ص87-97.

³ انظر حول ما سبق المصادر التالية: أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص923-924. والجامع للقرطبي، ج8، ص113.

وأحكام الذميين، ص143-144. وجواهر الكلام، ج21، ص227.

⁴ المقنعة، ص269.

هو أنه لولا تجددات الواقع وتغيراته ما ظهرت التنويعات والمغايرات في الأحكام المخالفة للأصل المعتمد، مثل الجزية والصغار. فلو لم تحدث هذه التجددات؛ لما كان هناك تنويع أو مغايرة للأحكام.

والقاعدة العامة التي يمكن استخلاصها مما سبق، هي أنه يجب أن يكون الواقع هو الأساس في بناء الأحكام وتنويعها، لا سيما عند حدوث تحولات جوهرية ينقلب فيها الحال من حضارة إلى أخرى، شريطة أن يتم ذلك ضمن إطار المقاصد العامة للتشريع.

لذلك نتساءل: كيف يمكن استصحاب الحكم ونقله من حضارة إلى أخرى مغايرة؛ كما يقتضيه النهج الماهوي؟!

فعلى سبيل الفرض، لو قُدِّر للنبي (ص) أن يعيش بيننا اليوم، فهل سيحافظ على نفس الأحكام المنزلة قبل أكثر من (1400 سنة)، رغم عمق التطور الحضاري؟

وهل أن تغيرات الأحكام التي حدثت خلال عصر النص لا علاقة لها بأثر الواقع؟ وإذا كان الأمر هكذا فما هو مبرر التغير والعمل بالأحكام المعارضة ونسخها أو تأجيلها؟

وبلا شك ليس لدى الدائرة البيانية إجابة شافية عن مثل هذه التساؤلات. فأقصى ما يمكن أن يجاب عنه هو التركيز على النهج التعبدية، ولو بمصادرة الواقع وإلغاء كل من العقل والوجدان.

ولو اعتمدنا على ما سلّم به العديد من العلماء طبقاً لما نصّ عليه ابن حجر العسقلاني في (فتح الباري) من أن الحكمة في وضع الجزية تكمن في «أن الذل الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الإسلام»¹، فإذا ما اعتمدنا على هذا الاعتبار من الحكمة والقصد؛ يصبح المسلك الذي تحدث عنه العسقلاني فاقداً للثبات في تحقيق الهدف المنشود. إذ لا يمكن الإدعاء والطمأنينة بأن وضع الجزية وما يلحق أهل الذمة من الذل سوف يحملهم على الدخول في الإسلام بشكل دائم مهما كانت الظروف.

فإذا ما كان هذا الدواء ينفع في سياقات تاريخية معينة؛ فإنه لا ينفع في ظروف أخرى؛ مثل حياتنا المعاصرة. وبالتالي كيف يصح الإطلاق وتعميم الوسائل على حالات الواقع المتجدد والمتغير بلا نهاية أو حدود؟!

¹ محمد بن عبد الرحمن الخطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398 هـ - 1987 م، ج3، ص380. ونيل الأوطار، ج8، ص215.

فمثلاً ماذا نتوقع أن تكون النتيجة فيما لو تم اجراء التمايز بين المسلمين وأهل الذمة في أوطاننا الحالية، مع شيوع فكرة الأوطان والمساواة والحريات العامة وأخذ سائر الظروف الإجتماعية والسياسية بعين الاعتبار؟!

مع هذا فإن فكرة التمايز طبقاً للحدود العقائدية هي فكرة مبررة تماماً في زمن الرسالة وما قبلها وبعدها. فهي إحدى الأساليب الإجرائية التي حافظت على تماسك الجماعة وديمومتها، لكنها ليست الأسلوب الوحيد للتعامل والتطبيق.

فمثلاً كان التمايز القبلي هو الشائع في الوسط العربي وعدد من الأوساط قبل عصر الرسالة. وحالياً نجد فكرة الأوطان بحدودها الجغرافية هي الأسلوب المتبع للحفاظ على وحدة الجماعة. وهو أسلوب لا بد أن يتأسس على التمايز في الحقوق والواجبات بين الشخص الذي ينتمي إلى البلد وغيره من الغرباء الوافدين. ومع ذلك، لا يمكننا الادعاء بأن هذا الأسلوب أو ما سبقه هو الأفضل؛ إذ يتوقف ذلك على الاعتبارات التاريخية وما تقتضيه من إمكانيات وقدرات.

وكما هو ملاحظ فإن مثل هذه الأساليب تظل تمايزية ليس بمقدورها إنهاء التباين أو القضاء عليه. وحتى لو قدرنا إمكانية تحقيق وحدة بشرية تتجاوز فكرة الأوطان كما يتمناها الكثيرون؛ فلا بد من أن تحدث جملة من التمايزات تفرضها تغيرات الظروف والاعتبارات الثقافية من منطقة لأخرى.

وينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الأوطان تُبنى وتُهدم.. وعندما تُهدم لا تعود.. ويبقى التحدي الدائم منذ آدم وحتى اليوم هو بناء الإنسان..

مع هذا فقد عرفنا بأن الخطاب الديني لم يتبنَّ أساليب مطلقة للتمايز. فالممارسة المطروحة، كما في الجزية والصغار، وجدت لها خرقاً من ذات التشريع، وذلك عند لحاظ الولاء وعدم العداء من الطوائف الدينية الأخرى، مثلما دلّت عليه حالات انخراط الذميين في صفوف الجيش الإسلامي. فهي ظاهرة دالة على الولاء والنصرة والمودة، لذلك قوبلت برفع الجزية والصغار.

وتشير هذه الدلالة إلى أنه من غير الممكن إتخاذ حكم الجزية والصغار بمعزل عن فهم الواقع. بمعنى أن هذين الحكمين قد تشكلا نتيجة لطبيعة ما كان عليه السياق الظرفي أو التاريخي القائم آنذاك. وبالتالي فلا ضرورة تقتضي الحفاظ عليهما أو الجمع بينهما. فلا مانع - إذاً - من أن يُكتفى بالجزية كضريبة قبال الحماية من دون صغار؛ إن قدرنا معنى الأخير بأنه شكل من الإذلال كما يبدو، وذلك في حال ضمان الولاء وعدم العدوان.

وبعبارة أخرى، إننا لو اعتبرنا الجزية تفرض تبعاً للحماية التي توفرها الدولة الإسلامية لرعاياها من الذميين كما اتضح لنا سابقاً؛ فإن الأمر مع الصغار شيء مختلف. إذ ورد الحكم الأخير رداً على ما بدأه أهل الكتاب من محاربة وتربص وعداء، كالذي أشارت إليه العديد من نصوص الخطاب فضلاً عن السيرة.

فقد نزلت الآية في الظرف الخاص بغزوة تبوك مع الروم، وهم الذين رفعوا شعار المسيحية من غير الإلتزام بها. صحيح أنه ورد في الآية تنديد بالصفات العقائدية التي التزم بها أهل الكتاب، لكن من الواضح أنه لا يراد من ذلك ذات العقائد، بدلالة أن أهل الشرك أسوأ حالاً منهم ومع هذا فإن مقاتلتهم كانت لأغراض وقائية أو دفاعية كما عرفنا، فكيف الحال مع أهل الكتاب الذين تربطهم بالمؤمنين وشائج عقائدية من الإيمان بالتوحيد – إجمالاً - والرسول واليوم الآخر؟

لهذا قدّم المفسرون وجهين من الجواب عن علة وصف الآية بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، كما يطلعنا على ذلك الماوردي: أحدهما هو أنهم وإن أقرّوا بالله وباليوم الآخر إلا أنهم لم يقرّوا بحقوقه، فكانوا كمن لم يقر به. والآخر هو لأجل الكفر بنعمته تعالى فوصفهم بذلك¹.

أما وصفهم بأنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله ففيه وجهان كما أشار الماوردي: أحدهما ما أمر الله تعالى بنسخه من شرائعهم. والآخر ما أحله لهم وحرمه عليهم بحسب ما جاء في كتبهم.

وكذا فإن وصفهم بأنهم لا يدينون دين الحق، والمقصود بالحق هنا هو الله، ففي الآية وجهان: الأول العمل بما في التوراة والانجيل، والثاني الدخول في دين الإسلام².

فقد يفهم مما سبق، أن الآية كانت بصدد إظهار تناقض ما عليه أهل الكتاب، أي التناقض بين معتقداتهم التوحيدية من جانب، وممارساتهم السلوكية من جانب آخر. وبالتالي ربما يُقصد بعدم الإيمان بالله واليوم الآخر هو الإيمان الذي يمنعهم من العدوان والإعتداء تبعاً للخوف من حسابه وعقابه. وكذا حيث وصفتهم الآية بأنهم لا يحرمون ما حرّمه الله ورسوله، وهو أنهم لم يحرموا الإعتداء بمثل ما عليه المسيحية من الصفاء؛ كإتخاذها مبدأ (من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر)، وليس القتال مشروعاً في ملتهم. كما إن الآية وصفتهم بأنهم لا يدينون بدين الحق، وذلك بإعتبارهم لا يدينون بدين الله من الإستقامة والإعتدال وعدم الإعتداء كالذي سلكته الديانات التوحيدية.

¹ تفسير الماوردي، ج2، ص350.

² المصدر السابق، ج2، ص350-351. والأحكام السلطانية، ص182.

لذا فالآية بصدد الكشف عن عورة أولئك الذين ادعوا الإيمان بالمسيحية وهم غارقون بالوثنية والجاهلية، فحالهم حال أحفادهم من الصليبيين الذين رفعوا شعار الحرب المقدسة ظلماً وزوراً، خلافاً لوصايا دينهم.

أما ما يخص اليهود فالأمر أوضح من أن يدون في مقال، لشدة ما ظهر منهم من عدا و نكت وتولي للمشركين، فكانوا بذلك على خلاف ما جاء عندهم في التوراة، كما أشارت إليه الكثير من الآيات فضلاً عن السيرة النبوية¹.

لهذا ظهرت بعض الآثار من النصوص تحذر من توليهم والتودد اليهم، كما هو الحال في النصوص القرآنية التالية:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين، فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين﴾².. ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين اتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾³.. ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم﴾⁴.

ولا شك أن هذا التحذير يدل على مواصفات الشر التي أبدتها جماعات أهل الكتاب والمشركين ضد دين الحق وأهله، كالذي أشار إليه ما جاء من ذكر لأسباب نزول تلك الآيات على ما نقلته التفاسير الإسلامية⁵.

وبالتالي فالحكم في آية الصغار ليس بالحكم المطلق غير قابل للإنفتاح كما حاول المنهج البياني تصويره، وذلك بتحويل ظاهر الإطلاق اللفظي للنص إلى شكل مغلق من المعنى بحسب النهج الماهوي، كالذي ذكره القرافي محاولاً الجمع بين ما ورد من النص في منعه للموالاة والمودة للكافرين، ومنهم أهل الكتاب، وبين ما دلّ عليه نص آخر يأمر ببرّهم، مثل قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم﴾.. وما روي عن النبي قوله: استوصوا بأهل الذمة خيراً. واعتبر أن

¹ لاحظ بهذا الصدد: عبد المتعال الصعيدي: رأي في آية من آيات القتال، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، 1411هـ - 1991م، ج9، ص189 وما بعدها، وص304 وما بعدها.

² المائدة/ 51-52.

³ المائدة/ 57.

⁴ الممتحنة/ 1.

⁵ انظر مثلاً: تفسير الماوردي، ج2، ص46، وج5، ص516. وتفسير ابن كثير، ج2، ص82، وج4، ص364. ومجمع البيان، ج3، ص354، وج9، ص445.

الجمع بين مثل هذه النصوص هو أن الإحسان لأهل الذمة مطلوب، وأن التودد والمواالة منهي عنهما، أي أن نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره دالاً على مودة القلوب¹.

وهو أمر غير حاسم لدى علماء السلف، إذ جاء في قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾²، وقيل فيه ثلاثة أوجه: أحدها من حارب الله ورسوله، كما قاله قتادة والفراء. والثاني من خالف الله ورسوله كما قاله الكلبي. والثالث من عادى الله ورسوله كما قاله مقاتل³.

كما ورد في آية الممتحنة قوله تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَةً﴾⁴، أي يجعل محبة بعد البغضة، ومودة بعد النفرة، وإلفة بعد الفرقة⁵، وورد أن المقصود بهم قولان: أحدهما أهل مكة حين أسلموا عام الفتح فكانت هي المودة التي صارت بينهم وبين المسلمين، كما قاله ابن زيد. والثاني أنه إسلام أبي سفيان. وفي مودته التي صارت منه قولان: أحدهما تزويج النبي (ص) بأمة حبيبة بنت أبي سفيان فكانت هذه مودة بينه وبين أبي سفيان، كما قاله مقاتل. والثاني أن النبي (ص) استعمل أبا سفيان على بعض اليمن فلما قبض رسول الله أقبل فلقى ذا الحمار مرتدّاً، فقاتله فكان أول من قاتل في الردة وجاهد عن الدين، فكانت هذه المودة، كما قاله الزهري⁶.

فكما نلاحظ أن هذا الخلاف في التفسير يجعل من الحكم الخاص بعدم المودة لأهل الكتاب والمشرّكين أمراً غير حاسم⁷. مع أن بعض الآيات لا تبدي عتاباً أو نهياً للحب الذي يكتفه المؤمنون لبعض الكافرين والمنافقين رغم كيدهم وبغضهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً، وَدُّوا مَا عَنِتُمْ. قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفَى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ، قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. هَاءَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ، وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾⁸، وهي من

¹ الفروق، ج3، ص14-16.

² المجادلة/ 22.

³ اختلف فيمن نزل فيه الشطر الأخير من الآية على ثلاثة أقاويل: أحدها ما قاله ابن شاذان من أنها نزلت في أبي عبيدة بن الجراح الذي قتل أباه الجراح يوم بدر، إذ تصدى له هذا الأخير وجعل أبو عبيدة يحيد عنه، فلما أكثر قصد إليه أبو عبيدة فقتله. وروى سعيد بن عبد العزيز عن عمر بن الخطاب أنه قال: لو كان أبو عبيدة حياً لاستخلفته، قال سعيد: وفيه نزلت هذه الآية (تفسير الماوردي ج4، ص204. كذلك: تفسير ابن كثير، ج4، ص329).

⁴ الممتحنة/ 7.

⁵ تفسير ابن كثير، ج4، ص348.

⁶ تفسير الماوردي، ج4، ص222.

⁷ بل يمكن القول إنه لو سلمنا بعدم جواز التودد لغير المسلم على إطلاقه، كما يرى القرافي، لكان من الممتنع الأخذ ببعض النصوص من قبيل ما ورد عن الإمام علي في وصيته لمالك الأشتر كما سبق ذكره: «واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم.. فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».

⁸ آل عمران/ 118-119.

الآيات التي ذكر العديد من المفسرين أنها نزلت في اليهود المجاورين للمسلمين في الحجاز¹. فأبي عظمة وتسامح أبلغ من هذا؟!

بل ماذا نقول فيما تصرح به آية (آل عمران/ 67) من حب الله للمتقين وهي بصد الحديث عن أمانة بعض من أهل الكتاب، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا 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﴾²!

وماذا نقول في تحليل القرآن للزواج من الكتابيات كما في قوله تعالى: ﴿اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصات من المؤمنات والمحصات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهنّ أجورهنّ محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان﴾³، مع أن من شأن الزواج أن تسود فيه المودة والرحمة بصريح قوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾⁴!

إذاً، يتضح أن النفرة التي دلت عليها بعض النصوص كانت متعلقة بما صدر من جحود وعداء ومحاربة للمسلمين من قبل المشركين وأهل الكتاب، وهو أمر يختلف باختلاف الظروف والأوضاع، ومن سياق إلى آخر.

ونفس الأمر ينطبق على الموالاتة، إذ من الواضح أن النهي الوارد في الآيات السابقة يتعلق باعتبارات العداء لا باعتبارات الاعتقاد، بدلالة ما ورد من نصّ بعد آية البرّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين... إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تؤالوهم، ومن تولّهم فأولئك هم الظالمون﴾⁵. فالأمر بعدم الموالاتة جاء مخصوصاً بالفئة الثانية دون الأولى.

ومن حيث السيرة، فإن من المسلّم به أن النبي قد استعان ببعض المشركين الموثوقين في نقل الأخبار. لذلك أجاز بعض العلماء، ومنهم ابن القيم، الاستعانة بالمشرك المأمون

¹ جاء عن ابن جرير قوله: «في هذه الآية إبانة من الله عز وجل عن حال الفريقين، أعني المؤمنين والكافرين، ورحمة أهل الإيمان ورأفتهم بأهل الخلاف لهم، وقساوة قلوب أولئك وغلظتهم على أهل الإيمان، كما حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة: قوله ﴿هأنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله﴾، فوالله أن المؤمن ليحب المنافق ويأوي إليه ويرحمه» (تفسير المنار، ج4، ص90).

² آل عمران/ 76-75.

³ المائدة/ 5.

⁴ الروم/ 21.

⁵ الممتحنة/ 9-8.

في الجهاد عند الحاجة، لما في ذلك من مصلحة، ككونه أقرب إلى الاختلاط بالعدو وجمع المعلومات عنهم¹.

أخيراً نتساءل: هل يُعقل من الناحية الوجدانية القول بعدم جواز الاستعانة ببعض من أهل الكتاب عند الشروع في إزالة حاكم طاغية مسلم، إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك وأبدوا أمانتهم وصدقهم في الإعانة؟! كما هل يُعقل أن يُقال بعدم جواز اللجوء والاحتواء بفريق من أهل الكتاب رغم الضرورة الملحة لإنقاذ جماعة مؤمنة من بطش سلطان مسلم جائر²؟!

ننتهي مما سبق إلى عدد من النتائج كالتالي:

1- إن قانون الجزية ليس إلزامياً، حيث أنه في عصر النص لم يكن ملزماً فكيف الحال بما بعده من العصور.

2- لو كان فهمنا للجزية هي أنها ضريبة بدل النصرة والحماية، فإن قوانين المواطنة الحالية التي تقرها الدول يمكن أن تكون عوضاً عنها.

3- إن تمايز المجتمعات بحسب الاعتبارات الدينية في عصر التنزيل كان عرفاً سائداً تترتب عليه الكثير من النتائج. في حين أصبح التمايز في الوقت الحاضر قائماً على المواطنة، والتي يترتب عليها بدورها آثار متعددة. وبناءً على الاعتبارات الحالية، فإن التعويل على التمايز الديني كأساس لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية لم يعد منسجماً مع طبيعة التطورات التي أفرزها الواقع الحديث، حيث يؤدي إلى العديد من المشاكل الخاصة بتنظيم هذه العلاقات، كما لا يخدم الفكرة الدينية ومقاصدها.

وربما كان أول قرار في هذا الشأن هو قانون الجنسية العثماني الصادر (عام 1869م)، والذي نصّ على أن المسلم غير العثماني يُعدّ أجنبياً وفقاً للبعد الوطني، وليس للانتماء الديني.

¹ زاد المعاد، ج3، ص301.

² يقول المرحوم محمد رشيد رضا بهذا الصدد: «يزعم الذين يقولون في الدين بغير علم، ويفسرون القرآن بالهوى في الرأي، أن آية آل عمران وما في معناها من النهي العام والخاص كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) يدل على أنه لا يجوز للمسلمين أن يحالفوا أو يتفقوا مع غيرهم، وأن كان الحلف أو الاتفاق لمصلحتهم، وفاتهم أن النبي (ص) كان محالفاً لخزاعة وهم على شركهم، بل يزعم بعض المتحمسين في الدين على جهل أنه لا يجوز للمسلم أن يحسن معاملة غير المسلم أو معاشرته أو يثق به في أمر من الأمور، وقد جاءتنا ونحن نكتب في هذه المسألة إحدى الصحف فرأينا في أخبارها البرقية أن الأفغانيين المتعصبين ساخطون على أميرهم أن عاشر الانجليز في الهند وواكلهم وليس زي الافرنج، وأنهم عقدوا اجتماعاً حكموا فيه بكفره ووجوب خلعه من الإمارة، فأرسلت الجنود لتفريق شملهم. فأمثال هؤلاء المتحمسين الجاهلين أضروا الخلق بالإسلام والمسلمين، بل أبعد عن حقيقته من سائر العالمين، وماذا فهم أمثال أولئك الأفغانيين من القرآن على عجمتهم وجهلهم بأساليبه ويعمل الصدر الأول به»، (تفسير المنار، ج3، ص277-278).

4- إن ما يفسر حكم الجزية والصغار، إلى جانب غيره من الأحكام المعارضة، هو التغيرات التي يفرضها الواقع وما يتحكم بها من مقاصد الشرع وعلى رأسها مبدأ العدل. وبالتالي يصبح كل من النص والواقع والمقاصد هي من كان لها الدور الحاسم في تحديد طبيعة الأحكام الدينية، الأمر الذي يعتمد النهج الوقائي، خلافاً لنظيره الماهوي الذي يغفل عن هذه الديناميكية.

فرغم تعدد الفهم الذي تقيمه الدائرة البيانية بشأن التعامل مع أهل الكتاب طبقاً لقانون الجزية ومبدأ الصغار؛ إلا أنها غارقة في المعنى الماهوي الذي يجعل دلالة النص مغلقة ومطلقة لا تقبل الفك ولا الإنفتاح. فليس في الأفق ما يعول عليه من دلالة أخرى، كتلك المستمدة من الواقع مثلاً.

مع هذا فقد تجاوز العصر الحديث تلك الأحكام المتبناة من قبل النظام المعياري أو الدائرة البيانية، وذلك نتيجة ضغط الحاجة الزمنية وتغيرات الواقع. ومن ثم أخذت التصورات الحديثة تشيد بفكرة المواطنة والمساواة بين المسلم وغيره، لا سيما وقد أصبح المجتمع ليس دينياً خالصاً كما في السابق، فلروح العصر أثرها في التفكير كما أشرنا من قبل، الأمر الذي جعل الكثير يتجه نحو إعادة النظر والتخفيف من حدة الآراء التي أسسها ذلك النظام، والتي أصبحت اليوم من أعظم المعوقات التي تواجه حركة البناء الاجتماعي.

وسبق للآلوسي أن ذكر الآراء الفقهية حول الصغار والتي تؤكد على الإذلال والإهانة، ثم قال بالحرف الواحد: «وكل الأقوال لم نر اليوم لها أثراً، لأن أهل الذمة فيه قد امتازوا على المسلمين والأمر لله عز وجل. حتى أنه قبل منهم إرسال الجزية على يد نائب منهم، وأصح الروايات أنه لا يقبل ذلك منهم، بل يكلفون أن يأتوا بها بأنفسهم مشاة غير راكبين، وكل ذلك من ضعف الإسلام...»¹.

كما سبق للحكومة العثمانية أن سحبت قرارها حول عقد الذمة وإيجاب الجزية، خلافاً لصراحة النص القرآني وقطعيته.

ففي (عام 1839م) اصدر السلطان عبد الحميد أول بيان للتسوية بين جميع الخاضعين لحكم السلطنة من أتباع الأديان. وفي أثناء حرب القرم (عام 1856م) أصدر السلطان بياناً إضافياً أكد فيه عزمه على تحقيق السعادة لأجل الجميع بتكريس الضمانات الممنوحة بموجب القرارات السابقة وجميع الامتيازات الروحية للطوائف غير المسلمة. لذلك منع التفرقة والتمايز في الدين واللغة والعرق لكل من: توزيع وظائف الدولة

¹ روح المعاني، ج10، ص79.

والالتحاق بالمدارس والخدمة العسكرية ودفع الضرائب¹. وقد نحت مختلف دساتير الدول الإسلامية في عصرنا الحالي إلى الإقرار بهذه المساواة طبقاً لمفهوم المواطنة التي حلت محل التمايزات الدينية، بما فيها تلك التي سعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مثل إيران والسودان.

وظهرت الكثير من الكتابات التي تبرر هذا المنطق الجديد، داعية إلى إعادة تفسير النصوص بما يتناسب مع الواقع المعاصر ومتطلبات العيش المشترك بين مختلف الأديان والطوائف، ورأت في المساواة والمواطنة أساساً لتحقيق العدالة الاجتماعية والتعايش السلمي في المجتمعات الحديثة، رغم خلوها من التنظير الخاص بعلاقة الخطاب بالواقع. وأصبح من الطبيعي أن يتخلى المحدثون عن منطق (الصغار) المتضمن للإهانة والتحقير، كما تنص عليه آية الجزية، وتمسك به السلف طيلة القرون الماضية. كما من الطبيعي أن نجد جملة من المفكرين يبحثون عن المبررات التي تلغي التمايز بين المسلمين وغيرهم.

فبعض المفكرين قام بالبحث عن الوثائق التي تثبت المساواة والمواطنة بين المسلم وغيره من أهل الكتاب²، وبعض آخر رأى أن عدم المساواة بين المسلم وغيره في حقوق المواطنة ليست من جوهر الدين وضروراته، بل هي مسألة اجتهادية³. كما رأى بعض ثالث أن الجزية مجرد مقدار من المال يصلح عليها أهل الكتاب في بلدهم، فهي بالتالي ليست أكثر من ضريبة المواطنة يؤدونها معترفين بسيادة المسلمين وبدخولهم تحت سلطة دولة الإسلام⁴. كما أشاد بعض رابع بالمواطنة والمساواة في الحقوق مع المسيحيين في الوقت الحاضر⁵.

ومن المفسرين المعاصرين من سعى إلى توظيف بعض المعاني اللغوية للصغار ليخرج بنتيجة ليس فيها ما يقتضي الإذلال والتحقير، كالذي لجأ إليه العلامة الطباطبائي في (الميزان)؛ خدمة للحاضر وتبريراً للواقع الحديث، وذلك على خلاف ما استقر عليه علماء كل من الإتجاهين السني والشيوعي. فقد فسّر آية الصغار (وهم صاغرون) طبقاً للمعنى اللغوي وبعيداً عن السياق الدلالي، فنقل ما يقوله الراغب الاصفهاني: يقال صَغَرَ

1 الحوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 65 و 67.

2 لاحظ: ورقة عمل عبد العزيز الدوري (ملاحظات حول الحوار القومي الديني)، ص 46. وورقة عمل محمد عابد الجابري (حول الحوار القومي - الديني) ص 70، ضمن ندوة الحوار القومي - الديني، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الأولى، 1989م.

3 لاحظ ورقة عمل الجابري السابقة، ص 70.

4 لاحظ ورقة عمل طارق البشري (حول العروبة والإسلام)، المصدر السابق، ص 41. كذلك مقدمة صبحي الصالح لكتاب أحكام أهل الذمة.

5 محمد الغزالي: تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، مجلة منبر الحوار، العدد 13، 1410 هـ - 1989م، ص 19.

صِغْراً يعني فيما هو ضد الكبير، لكن صَغَر صِغْراً فإن له معنى في الذلة. من هنا اعتبر الطباطبائي أن ظاهر الآية هو المعنى الأول «لا أهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينية، فإن هذا مما لا يحتمله السكينة والوقار الإسلامي». وبالتالي فمعنى صغار أهل الذمة هو «خضوعهم للسنة الإسلامية.. فلا يكافؤوا المسلمين ولا يبارزوهم بشخصية مستقلة حرة..»¹.

وقريب من ذلك ما رآه الشيخ منتظري، حيث اعتبر أن ما مذكور من فتاوى وتفسيرات تتضمن إهانة أهل الذمة؛ هو مما لا ينسجم مع ثقافة الإسلام، ولا كان معروفاً عن النبي والأئمة².

ويلاحظ أن ما أورده الطباطبائي يقترب من المعنى الذي أراده ابن القيم كما عرفنا، سوى أن ابن القيم فسّر الصغار بما لا يخرج عن معنى الإذلال والإستخفاف، والذي تجاهله المرحوم صبحي الصالح في مقدمته وتعليقاته على كتابه (أحكام أهل الذمة)؛ مكتفياً بما نصّ عليه ابن القيم من معنى لا يفضي إلى امتهان كرامة الذمي.

فمثلاً إنه علّق على كلام له سبق أن ذكرناه فقال: «رحم الله ابن القيم، فقد أدرك بثاقب فكره وفهمه الصحيح للإسلام، أن امتهان الذمي ينافي سماحة هذا الدين؛ فلم يفسّر الصغار إلا بالتزام أحكام الله، وصرح بأن كثيراً من أقوال الناس في تفسير الصغار هو مما لا دليل عليه»³.

مع ذلك فمثلاً لا يمكن أن نستصحب حكم المسلك البياني وهو يحاول أن ينزع على الخطاب الديني طابعاً «منطقياً» صارماً بحسب النهج الماهوي؛ فكذاك لسنا على استعداد لأن ننجر نحو التبريرات التي أفرزتها الظروف الحالية والتي تضيف هي الأخرى أحكاماً مطلقة في قبال الأحكام المطلقة للمسلك البياني. فلا يمكن فهم الموقف إلا بفهم الخطاب والواقع معاً.

فتقصير المسلك البياني يتمثل في تجاهله لاعتبارات الواقع ودلالات المقاصد التي تحيط بالنص عموماً وخصوصاً، هنا وهناك. بينما تقصير أغلب التيارات الجديدة التي أفرزها التطور الحضاري الحديث هو أنها لم تتشغل بفهم الخطاب في ذاته، إذ لجأت بحكم تأثرها بالواقع المعاش إلى إسقاط التبريرات وفق ما اعترضها من حاجات زمنية ملحة.

¹ الميزان، ج9، ص242.

² دراسات في ولاية الفقيه، ج3، ص470.

³ أحكام أهل الذمة، هامش، ص24.

5- تبعاً لما سبق يعتبر الكفر، من حيث كونه ماهية كلية، مصدراً قد قصده الشرع بالمحاربة المطلقة. لكن حيث أنه يتحد ويتلبس بعناوين أخرى على أرض الواقع، لذا تلونت المعاملة الشرعية معه وتباينت.

فقد يتلبس الكفر بالعدوان والتحريض، أو بعدمهما، كما قد يتحد بالنسوة والشيخوخة، أو الأبوة والأمومة، وكل ذلك يبعث على مغايرة التعامل، كالذي لجأ إليه الخطاب الديني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وإن جاهدك على أن تُشرك بي ما ليس لك به علم فلا تُطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً﴾¹.

والأمر نفسه ينطبق على التمييز بين الكفر المتلبس بالإستغلال والفساد وسائر ضروب الظلم، وبين ذلك الذي لا يمارس مثل هذا الدور، فشتان بين رؤوس الكفر من الطغاة الجبابرة، وبين غيرهم من المستضعفين من الناس.

هكذا نلاحظ أن تعامل الخطاب مع الماهيات المجردة هو تعامل ثابت لا يتغير، لكنه يراعي في الوقت ذاته ملابساتها الخارجية، فمصاديق الماهيات ليست معزولة عن بعضها البعض، وهذا ما يجعلها محلاً للمواقف المختلفة بناءً على ما تطرأ عليها من تغيرات. وهو ما نعينه بالظاهرة النسبية لتعامل الخطاب الديني، مما يؤكد خطأ التصور التقليدي الذي يجعل الظرف ذا سمة مركزية ليكون أساساً لتطبيق القياس أو «الإستصحاب» على سائر الظروف، وبذلك تصبح خاضعة لنفس الحكم بإطلاقه وإغلاقه.

النموذج الثالث

إن حلّ التعارضات الإطلاقية لا ينحصر في الأحكام التكليفية التي نطق بها الخطاب الديني، بل يشمل أيضاً الأوصاف والأحكام الغيبية التي تتصل بالمشخصات الخارجية. ولعل أبرز مثال على ذلك ما جاء في سورة (آل عمران/ 85)، حيث قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾. ففي الآية مستويان من الإطلاق، أحدهما ما جاء في الشطر الأول من الآية، وهو قوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً﴾، والآخر قوله تعالى: ﴿فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾. ويمكن معالجة المستويين من الإطلاق، من خلال البحث في محورين، ترد في كل منهما بعض الاحتمالات التي تقابل الإطلاق المناط به كالتالي:

¹ لقمان/ 15.

المحور الموضوعي: إذ يمكن أن نتساءل: هل يجوز التمسك بالإطلاق الوارد في الآية وتطبيقه على كل من لم يدخل الإسلام بأي نحو كان، أو لا يصح التمسك بهذا الإطلاق، مما يجعل المصاديق ليست عامة وكلية وإنما عبارة عن جماعات لم تعينهم الآية على وجه التشخيص؟

وبعبارة أخرى، هل أن الحكم بالخسران وعدم القبول يشمل كل من لم يدخل الإسلام، أم أنه يقتصر على بعضهم وفقاً لظروف ومعايير محددة؟

المحور الحكمي: إذ قد يقال: سواء أكانت الآية ناظرة إلى جماعات محددة أم إلى كل من لم يدخل الإسلام قاطبة، فهل يصح التمسك بالإطلاق الحكمي للخسارة وعدم القبول؟ أم هناك دلالة أخرى تجعل من هذين الحكمين نسبيين، بحيث يصدقان في سياقات معينة دون غيرها؟

المحور الموضوعي

ثمة عدد من الآيات التي تعارض الإطلاق الوارد في آية (آل عمران/ 85) الأنفة الذكر، فبعض الآيات تشير إلى أن الله يتقبل الأعمال الصالحة بإطلاق، وأخرى تشير إلى قبولها من غير المسلمين أيضاً، مما يدل على أن معيار القبول لا يرتبط حصراً بالهوية الدينية، بل يمتد ليشمل جوهر العمل الصالح وقيمه الذاتية.

دعنا في البداية نذكر مستويات من التصوير الخطابي لغير المسلمين، وذلك كالتالي:

1- هناك آيات تصرح بمدح بعض من أهل الكتاب لما يتحلون به من صفات، أهمها تقبل الحق والتصديق به عند سماعه.

وهذا المدح، وإن جاء في سياق إيمان بعضهم بالدين الجديد، إلا أنه في جوهره يتناول الصفات ذاتها، بغض النظر عن كونها متحققة في فئة معينة أو في أفراد آخرين عبر الزمن.

ومن ذلك النصوص القرآنية التالية:

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرَهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ. وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيزُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ. وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ. فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ

المحسنين)¹.. (ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون. ضُربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا.. ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله إناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين)².. (ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون)³.

والملفت للنظر في مثل هذه الآيات، هو أن الخطاب الديني أولى خصوصية لذكر التمايزات الحاصلة بين أهل الكتاب أنفسهم، فبعضهم يتصف بالصدق والإيمان والمودة والخشوع. فمع أن الثناء قد يشمل أولئك الذين آمنوا بالدعوة الجديدة، إلا أن تصنيفهم ضمن انتمائهم السابق يوحى وكأنهم لم يخرجوا تماماً عن دينهم، وأنهم لا يزالون مكرّمين في نظر الدين الجديد.

فهذه الخصوصية لا نجد لها ذكراً لسواهم من المشركين أو عبدة الأوثان.

وعليه هل يُفهم من ذلك أن الخطاب يريد الكشف عن وجود جماعات آمنت بالرسالة الجديدة إلا أنها لم تتخرب ضمنها فبقيت على ما عليه من التعامل المزدوج، حيث الإيمان بالرسالة الجديدة والعمل وفق ما عليه الدين السابق؟

أي أنها حظيت بالتقدير والثناء ونُسبت إلى ما هي عليه من الدين الأول رغم عدم انضمامها ضمن الجماعة المؤمنة، كما هو الحال مع النجاشي الذي قيل إنه أسلم عن بعد، ومثل ذلك فرقة النصاري الموحدين (الآريوسيين)، الذين قد ينطبق عليهم ما جاء في قوله تعالى: (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل إليهم

¹ المائدة/ 82-85. ذكر أن هناك قولين في تفسير قوله تعالى: (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى): أحدهما أنها بصدد النجاشي وأصحابه لما أسلموا، قاله ابن عباس وسعيد بن جبير. والثاني أنها بصدد قوم من النصاري كانوا على الحق متمسكين بشريعة عيسى فلما بُعث محمد آمنوا به، وهو ما قاله قتادة (تفسير الماوردي، ج1، ص497). كما ذكر ابن كثير في تفسير الآية بأنها معنية بالذين «زعموا أنهم نصارى من اتباع المسيح وعلى منهاج انجيله، فيهم مودة للإسلام وأهله في الجملة، وما ذاك إلا لما في قلوبهم، إذ كانوا على دين المسيح من الرقة والرأفة كما قال تعالى: (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهانية)، وفي كتابهم: من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر. وليس القتال مشروعاً في ملتهم، ولهذا قال تعالى: (ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون)، أي يوجد فيهم القسيسون وهم خطباؤهم وعلماؤهم، وأحدهم قسيس وقس.. والرهبان جمع راهب وهو العابد مشتق من الرهبة وهي الخوف». وقد «تضمن وصفهم بأن فيهم العلم والعبادة والتواضع، ثم وصفهم بالإنقياد للحق وإتباعه والإنصاف، فقال: (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)، أي مما عندهم من البشارة ببعثة محمد (ص)، يقولون (ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين)». لكنه نقل بصدد قوله تعالى: (ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) ما ورد من الأخبار المروية عن سلمان الفارسي أنه قال في الآية: دع القسيسين في البيع والخرب أقراني رسول الله «(ذلك بأن منهم صديقين ورهباناً)» (تفسير ابن كثير، ج2، ص86).

² آل عمران/ 110-114. ذكر بصدد الصفات الحسنة المشار إليها في مثل هذه الآيات بأنها موجودة في اليهود على القلة، كما وجدت في عبد الله بن سلام وأمثاله ممن آمن من أحبار اليهود ولم يبلغوا عشرة أنفس (تفسير ابن كثير، ج1، ص443).

³ المائدة/ 66.

خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم، إن الله سريع الحساب¹.

وقد يكون الثناء والمدح لأولئك الذين بقوا على دينهم، لإخلاصهم واتباعهم التعاليم الصحيحة التي يجدونها في كتبهم، فهم يتلون ما عندهم من مناجاة الله ودعائه، وقيمون صلاتهم التي عهدوها أو يتذللون لله تعالى بما عبّرت عنه الآية: ﴿وهم يسجدون﴾. وهذا ما اختاره الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا².

كما قد يفسّر الحال استناداً إلى أن الرسالة الجديدة كانت تستهدف في الأساس عبدة الأوثان من المشركين العرب لأنهم يشكلون أغلب سكان الجزيرة العربية، في حين إن غيرهم لم يكن مستهدفاً بمثل ما عليه أولئك، لقتلهم ولكونهم ينطلقون مع المؤمنين من منطلق المنافسة باعتبارهم ذوي أساس وهدف مشتركين، مما يجعل الداخل في الإسلام منهم يحظى بذلك الإمتياز من الثناء وذكر ما ينتسب إليه.

2- ثمة نمط آخر من الآيات تبدي بإطلاقها قبول ما يصدر عن أهل الكتاب من الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح دون قيد ما تستلزمه الرسالة الجديدة وما تقتضيه.

ومن ذلك ما جاء في سورة (البقرة/ 62) كما في قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾. وعلى شاكلتها قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾³.

فالآية بحسب ذاتها مطلقة وعامة غير مخصوصة بجماعة دون أخرى، لذلك اعتبرها البعض منسوخة بآية (آل عمران/ 85)؛ تقديراً للتعارض الوارد فيهما كما هو ظاهر، رغم أن القضية ليست من قضايا التكليف أو الأمر والنهي، بل من موارد الوعد

¹ آل عمران/ 119. ذكر في سبب نزولها قولان: الأول أنها نزلت في عبد الله بن سلام وغيره من مسلمة أهل الكتاب، وهو قول مجاهد وابن جريج. والثاني أنها نزلت في النجاشي وأتباعه، وهو قول قتادة (تفسير الماوردي، ج1، ص357)، حيث ورد أنه لما مات النجاشي نجاه جبريل لرسول الله (ص) في اليوم الذي مات فيه، فقال الرسول لأصحابه: اخرجوا فصلوا على أخ لكم مات بغير أرضكم، فقالوا: ومن هو؟ فقال: النجاشي، فخرج الرسول إلى البقيع وكشف له من المدينة إلى أرض الحبشة، فأبصر سرير النجاشي وصلى عليه وكبر أربع تكبيرات واستغفر له وقال لأصحابه استغفروا له، فقال المنافقون انظروا إلى هذا يصلي على علج حبشي نصراني لم يره قط وليس على دينه، فانزل الله تعالى هذه الآية، كالذي قاله جابر بن عبد الله وأنس وابن عباس وقتادة. وقال مجاهد وابن جريج وابن زيد: نزلت في مؤمني أهل الكتاب كلهم (أسباب النزول، ص94-93).

² تفسير المنار، ج4، ص17-37.

³ المائدة/ 69.

والإخبار¹. لكنها برأي الكثير من المفسرين تخص الأزمنة القديمة قبل مجيء الرسالة الجديدة، كل جماعة بحسب ما كُلفوا به من دين. مما ينفي التعارض.

غير أن الإطلاق الوارد في الموضوعين هو إطلاق متعارض، ليس من الممكن حله دون الاستعانة بدلالة أخرى مستقلة، أو قرينة مرّجة ترفع التعارض.

وبالتالي هل ثمة ضرورة تجعلنا نلجأ إلى ما أشار إليه المفسرون من أن آية الوعد بالثواب لأهل الكتاب إنما كانت بصدد الأزمنة السابقة على الإسلام دون غيرها من الأزمنة الأخرى، كما لو كانت تلك الآية قد سُحبت بظهور الإسلام وأُبدلت أحكامها بأخرى ناسخة؟

أم أن هذا التأويل لا يعدو كونه محاولة لرفع التناقض الظاهري عبر تقييد لا دليل عليه من داخل النص؟

فعلى هذا الفرض، كيف نفسّر أمثال قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا 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؟²

فالآية الأخيرة تتجاوز خصوصيات الزمان والمكان، وتبدي ذلك المعنى من المعارضة الإطلاقيه مع آية (آل عمران/ 85) التي تتوعد الخارجين عن الإسلام بالخسران وعدم القبول.

وعلى هذه الشاكلة الآيات التالية:

﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾³. كذلك قوله: ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون، فأما الذين كفروا فأعذبهم عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وما لهم من

¹ إذ ذكر في الآية قولان: الأول أنها نزلت في سلمان الفارسي وأصحابه النصاري قبل مبعث الرسول. والثاني أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾، وهو قول ابن عباس (تفسير الماوردي، ج1، ص117-118).

² آل عمران/ 76-75.

³ البقرة/ 111-113.

ناصرين، وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين، ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم¹.

وفي قبال ما سبق هل يمكن حل الإطلاق الوارد في آية (آل عمران/ 85) تبعاً للمعنى الوارد في النص الذي يليها مباشرة؟ فقد جاء سياق الآيات بالشكل التالي: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين. كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين²؛ فيكون قصد الآية هو أولئك الذين خرجوا عن الإسلام وطلبوا غيره، دون علاقة بمن كان في الأصل خارج دائرة الإنتماء الإسلامي؟

ويعتبر هذا التوجيه في قصد الآية قوياً جداً للسياق المتصل بين الآيات، وهو ينسجم تماماً مع المنهج الوقائي. إذ كما عرفنا بأن النص يظل حاملاً لإنعكاسات واقع التنزيل وتأثيره، ومن ثم يمكن التعرف على معنى النص وفقاً لسياقه الدلالي.

وقد يقال إن الإسلام شامل لبقية الديانات السماوية بدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ³﴾. لكن يُضعف هذا الرأي ما جاء بعد هذه الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ⁴﴾.

3- لم تُحل المشكلة بعد، فهناك نصوص أخرى تؤيد الإطلاق الظاهر في آية (آل عمران/ 85) التي توعدت غير المسلمين بالخسران وعدم القبول. وبالتالي نتساءل: هل من الممكن حل مشكلة الإطلاق المتعارضة بدلالة أخرى تستمد هذه المرة لا من النص فقط؛ وإنما من الواقع واعتبارات المقاصد والوجدان العقلي أيضاً؟

ابتداءً دعنا نسلم جدلاً بأن فك الإطلاق وحله إنما يأتي من طرف آية (البقرة/ 62) القائلة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، وذلك فيما لو خصصناها بما قبل رسالة الإسلام. بل ودعنا نطرح سائر ما ورد من آيات تدعم آية (آل عمران/ 85) وتؤيدها، فلعلنا نجد فيها حلاً للمشكل. فهناك الكثير من الآيات التي تتوعد بالعذاب لأهل الكتاب والمشركين والكافرين، كما هو حال الآيات التالية:

¹ آل عمران/ 58-55.

² آل عمران/ 85-87.

³ آل عمران/ 18.

⁴ آل عمران/ 19.

﴿إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية﴾¹.. ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد، وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّ الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾².. ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين﴾³.. ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم يُنظرون﴾⁴.

فهذه الآيات تدعم وتؤيد بوضوح الإطلاق الوارد في آية (آل عمران/ 85). لكن في مقابل ذلك ثمة دلالات من نصوص أخرى تبدي القيود التي تحدد مثل تلك الأحكام أو المآلات في الآخرة.

فالكثير من نصوص الخطاب الديني تشير إلى عدد من المواصفات والملازمات التي تبرر حكم الذم والوعيد. فهي تصف أهل الكفر بأوصاف ذميمة كالجود والعناد والمحاربة والتكذيب والصد عن سبيل الله، إذ كذبوا النبي وناصروه العداء والبغضاء من غير حق ولا حجة، رغم علمهم وشهادتهم بصدق الرسالة الجديدة لما ألقى عليهم من الحجج والبيانات التامة، كيف وقد قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً﴾⁵!

وهو أمر يتفق مع الوجدان والمقاصد، مما يدل على أن الخطاب استهدف بالوعيد أولئك الذين اتصفوا بتلك الصفات والملازمات المرتبطة بالقيم الأخلاقية دون تجاوزها، مثلما يشير إلى ذلك عدد كبير من الآيات الكريمة، نذكر منها ما يلي:

﴿يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون. يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون﴾⁶.. ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون. وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون. ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾⁷.. ﴿إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم

1 البينة/ 6.

2 المائدة/ 72-73.

3 آل عمران/ 91.

4 البقرة/ 161-162.

5 الإسراء/ 15.

6 آل عمران/ 70-71.

7 البقرة/ 39-42.

اللاعنون. إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم¹.. ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب﴾².. ﴿إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يُغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون.. قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين﴾³.. ﴿إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم.. إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار قلن يغفر الله لهم﴾⁴.. ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدفعوا به الحق واتخذوا آياتي وما أنذروا هزواً﴾⁵.. ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يَغْرُزُكَ تَقْلِبُهُمْ فِي الْبِلَادِ. كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ. وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾⁶.. ﴿وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً. الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعاً. أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء، إنا اعتدنا جهنم للكافرين نُزْلاً. قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً. الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً. ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي ورسلي هزواً﴾⁷.. ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾⁸.

يتبين من الآيات السابقة أن الكفر لا ينفصل عن ملازمات العدوان والجحود والتكذيب. ولعل أبرز هذه الملازمات هو الجحود والإنكار في مواجهة ما أنزل من حجج وبيانات، مع تحقق العلم وشهود الحق. الأمر الذي يبرر العقاب والوعيد.

لكن، هل يمكن اعتبار هذه الصفة شاملة لكل من لم ينتم إلى الإسلام، قديماً وحديثاً؟ وإذا كان هذا الأمر قد يصدق غالباً في عصر التنزيل، فهل يصح تعميمه ليشمل

¹ البقرة/ 159-160.

² المائدة/ 103.

³ الأنفال/ 36 و38. قيل في تفسير آية ﴿قل للذين كفروا أن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف﴾ إنها تحتمل وجهين: أحدهما أن ينتهوا عن المحاربة إلى المودعة يغفر لهم ما قد سلف من المواجهة والمعاقبة. والثاني أن ينتهوا عن الكفر بالإسلام يغفر لهم ما قد سلف من الآثام (تفسير الماوردي، ج2، ص318).

⁴ محمد/ 32 و34.

⁵ الكهف/ 56.

⁶ غافر/ 64.

⁷ الكهف/ 106-100.

⁸ المائدة/ 78-79.

حاضرنا ومستقبلنا أيضاً؛ رغم إختلاف المقاييس والإهتمامات والمتبنيات واعتبارات الحجة والبيان؟

وبالتالي، هل يمكن اعتبار الوعيد بالعذاب شاملاً لكل من لم يختار الإسلام ديناً على الإطلاق، سواء كان غير المسلم جاحداً معانداً مع علمه وشهادته، أو كان جاهلاً قاصراً أو حتى مقصراً وإن لم يكن من أهل الجحود والعناد.. وسواء كان معاصراً لرسول الله (ص) وشاهداً للحقائق العلوية وما جاء في الكتب السماوية المتداولة آنذاك من البشارة للرسول الجديد، أو أنه ممن جاء بعده دون أن يعرف من الحقيقة شيئاً، خاصة إذا ما جهل اللغة العربية والثقافة الإسلامية عموماً.. وسواء كان ينصب للإسلام العداوة والبغضاء، أم كان ممن يتوحد إلى المسلمين وإن لم ينخرط في الإسلام لأسباب وظروف مختلفة.. وكذا سواء كان يمقت النبي (ص)، أو كان ممن يكنّ له التقدير والإحترام دون أن ينفي نبوته وإن بقي على دينه.. وسواء كان ممن يوصف بالفساد والإجرام والفجور، أم كان متحلياً بالزهد والأمانة والطيبة وحسن النية والعشرة والمعاملة..؟ فهل يُعقل أن تخضع كل هذه الأطياف المتنوعة التي يفرزها الواقع لحكمٍ مطلق واحد؟ رغم أن تجاوز الإطلاق الظاهر في الآية له ما يبرّره، نظراً لما اعتاده الخطاب من استخدام الإطلاقات اللفظية، بما في ذلك الإطلاقات المتعارضة، مع أن المعاني المستخلصة منها لا يمكن أن تكون مطلقة.

وبعبارة أخرى، قد يحق لنا أن نتساءل عن مصير ذلك الشخص الذي لا يتصف بالجحود والعناد ولا بالشر والفساد، بل هو من أهل الصلاح وحسن النية وإن ضلّ السبيل بجهله، اجتهداً أو تقليداً كما هو حال غالبية الناس، وسواء نتج ذلك عن قصور أو تقصير، فكيف يُعقل أن يُساوى بمصير أهل الطغيان والفساد، ويُحكم عليه بالسقوط ذاته؟!¹

وكيف يمكن المواءمة بين هذه الحالة وبين ما تصدره مقاصد الخلق والتشريع من ضرورة العدل؟ أليس من مقتضيات العدل الإلهي التفريق بين من جدد الحق عناداً واستكباراً، وبين من ضلّ عن السبيل دون تعمّد أو إصرار؟

¹ ذهب عدد قليل من العلماء إلى أن المخطئ في العقائد ليس أثماً إذا ما كان غير معاند وبذل أقصى جهده في النظر؛ تبعاً لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وَسْعَهَا﴾، كما هو الحال مع الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة. كذلك ذهب بعض علماء الإمامية إلى تبرئة ذمة المجتهد المخطئ في العقائد؛ منهم الشيخ البهائي الذي وجد من شنع عليه في إعتقاده بمعذرية المخطئ في الحق بعد بذله الوسع للنظر. ومثله ما ذهب إليه الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني والذي وافقه الشيخ محمد جواد مغنية؛ معتبراً كلامه يتفق مع أصول الشيعة. بل إن العاملي لم يقتصر على الإعتقاد بمعذرية المخطئ في الحق إذا ما بذل جهده ووسعه في النظر، وإنما اعتبر المعذرية سارية للمقلد أيضاً. ولهذا فهو يعد أن من خالف الحق معذور، سواء عن نظر أو تقليد. لذلك جاء من شدّد عليه النكير، كالذي فعله الشيخ الأردبيلي (لاحظ: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر).

وإذا كان الحساب قائماً على العلم والنية والمسؤولية الفردية، فكيف يُسوَّى بين من قامت عليه الحجة فأُنكرها، ومن لم تبلغه الحجة أو التبس عليه أمرها؟

ثم أليس من المنطقي أن يكون للآيات الأخرى ذات الإطلاقات المعارضة دور في تحديد الحساب بما يتفق مع مقاصد الشريعة وتمايزات الواقع؟

وإذا كانت النصوص الشرعية تتضمن إطلاقات ظاهرة متباينة، أفلا يستدعي ذلك النظر في السياق والقرائن التي تحدد معانيها على نحو أكثر دقة، بحيث تتماشى مع العدل الإلهي وواقع التنوع الإنساني؟

وكذا كيف يصح التمسك بالإطلاق السالف الذكر من غير اعتبار للشروط المناطة بضرورة إلقاء الحجة والعلم والبيان الوافي، مثلما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾؟

فالآية تؤكد أن العذاب والوعيد يتعلق أولاً وأساساً بمن جحدوا الحق بعد أن بلغهم، وأصروا على إنكار ما جاءت به الرسل من هداية وبيان. وهو ما يعني أن الوعيد لا يشمل كل من لم يدخل الإسلام، بل يخص أولئك الذين أصروا على رفض الحق مع العلم به.

بل قد يُستفاد من ذكر الملازمات أن مصطلح (الكفر) كمفهوم لا يمكن فصله عن تضمنه لتلك الملازمات، وخاصة الجحود بإعتباره أحد أبرز معاني الكفر وأقربها.

فالكفر في اللغة يعني ستر الشيء أو تغطيته¹، وبالتالي فهو يشير إلى ستر الحق والإعتراف به قلباً ونكرانه لساناً. ويشمل ذلك جحود النعمة وغيرها من الحقائق التي يجب الإقرار بها²، وأن ما يقابله هو التسليم والخضوع للحق عند معرفته، وبه يتحقق معنى الإسلام. فالكفر قائم على الجحود مثلما أن الإسلام قائم على التسليم. وأن الكفر بهذا المعنى مدعاة لسائر الصفات السلبية الأخرى مثل التكذيب والصدّ والعُدوان وغيرها، وقد قال تعالى: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾³. فالكفر بهذا المعنى يصد عن القيم

¹ انظر مادة (كفر) في: ابن منظور: لسان العرب، موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>.

² جاء في (لسان العرب، مادة: كفر) قول بعض أهل العلم: الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار بأن لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به، وكفر جحود، وكفر معاندة، وكفر نفاق. فأما كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وكذلك روي في قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾؛ أي الذين كفروا بتوحيد الله. وأما كفر الجحود فأن يعترف بقلبه ولا يقرّ بلسانه فهو كافر جاحد ككفر إبليس وكفر أمية بن أبي الصلت، ومنه قوله تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عَزَفُوا كفروا به﴾؛ يعني كفر الجحود. وأما كفر المعاندة فهو أن يعرف الله بقلبه ويقرّ بلسانه ولا يدين به حسداً وبغياً ككفر أبي جهل وأضرابه، وفي التهذيب: يعترف بقلبه ويقرّ بلسانه ويأبى أن يقبل، مثل قول بعض من عاصر النبي (ص): ولقد علمتُ بأنّ دينَ محمدٍ من خير أديان البريّة ديناً لولا الملامة أو حذارُ مسيئةٍ، لو جدتني سَمحاً بذاك مُبيناً. وأما كفر النفاق فأن يقرّ بلسانه ويكفر بقلبه ولا يعتد بقلبه.

³ البقرة/ 254.

الأخلاقية والعمل الصالح، وكما جاء في الآية الكريمة: ﴿من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون﴾¹.

بل إن بعض الآيات الكريمة تشير إلى أن الغاية المنشودة في الدنيا ليست مجرد الإيمان بحد ذاته، وإنما العمل الصالح هو المبتغى والهدف الأسمى، مثل قوله تعالى: ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور، وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير﴾²، وقوله: ﴿حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني لعلي أعمل صالحاً فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾³.

فهذه الآيات وأمثالها تجعل من القيم الأخلاقية الصالحة سبباً للنجاة من العذاب، بحيث تصبح في منزلة الإيمان الذي يقابل الكفر.

وبذلك، يكون الجزاء مرتبطاً بهذه القيم أساساً، والعقاب مترتباً عليها ذاتاً، وليس الاعتقاد المحض. فالميزان في الحكم الأخروي ينشد إلى جوهر السلوك والعمل، مما يعكس العدل الإلهي في اعتبار الفعل القيمي معياراً للثواب والعقاب.

وبناءً على ما سبق يتقرر وجود دائرة غير محددة بالكفر والإسلام، فلا هي من دائرة الكفر، ولا هي من دائرة الإسلام.

وبالتالي ليس بالضرورة أن يتصف كل من لم ينتم إلى الإسلام بالكفر، أو أن يكون كافراً⁴، لا سيما إذا عرفنا بأن للمفهوم استخدامات مرنة دون التقيد بحدود الدائرة غير الإسلامية، أو بحدود الاعتقاد البحت.

فقد أطلق المفهوم على تارك الصلاة رغم الإعراف بإسلامه، كالذي جاء في بعض الروايات. كما أطلق المفهوم على من لم يحكم بما أنزل الله وفقاً لبعض الآيات الكريمة، مع أن الحاكم قد يكون مسلماً.

¹ الروم/ 44.

² فاطر/ 37-36.

³ المؤمنون/ 100-99.

⁴ ربما ما ذكرته يوافق إلى حد كبير ما سبق إليه الأستاذ المرحوم مطهري في كتابه (العدل الإلهي) حيث يقول: «... فأشخاص كديكارت لا يمكن تسميتهم بالكفار لأن هؤلاء لا يتصفون بالعناد ولا يخفون الحق، وليس الكفر إلا العناد وتغطية الحقيقة. هؤلاء مسلمون بالفطرة، وإذا كنا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين فنحن أيضاً لا نستطيع تسميتهم بالكافرين، وذلك لأن تقابل المسلم والكافر ليس من قبيل تقابل السلب والإيجاب أو تقابل الملكة وعدمها بإصطلاح الفلاسفة والمنطقيين وإنما هو من قبيل الضدين لأنهما شيئان وجوديان وليس أحدهما وجودياً والآخر عدمياً» (مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1416هـ، ص336).

هكذا، فيقدر ما يُفسح المجال لمفهوم الكفر أن يُستخدم بمرونة في سياقات قد تشمل بعض من ينتمون إلى الدائرة الإسلامية، بقدر ما يمكن رفعه عن بعض المواضع التي تقع خارج هذه الدائرة.

وقد وصف القرآن الكريم أقواماً غير مسلمين بوصف لا يمكن إدراجه ضمن الكفر، كالذي مرّ علينا في بعض النصوص، مثل آية (المائدة/ 66) و(آل عمران/ 75-76) وغيرها من الآيات.

إذاً ليس من الممتنع وجود نوع من التداخل بين دائرتي الإنتماء وعدم الإنتماء، فقد يظهر الكفر داخل دائرة الانتماء الإسلامي، تماماً كما قد ينتقي عن الدائرة الأخرى، وذلك على شاكلة ما هو مقرر حول مفهوم الفسق الذي شاع استخدامه ضمن دائرة الإنتماء الإسلامي، رغم أنه استخدم أيضاً خارج هذه الدائرة، فعلم أن دائرة غير الإنتماء هي كدائرة الإنتماء تشتمل على مصاديق جزئية للفسق وإن لم يشمل جميع أفراد الدائرة، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾¹، وقوله: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾².

لذلك انتقد رشيد رضا جمهور المفسرين بما اقتضته تفاسيرهم من نفي أن يكون من أهل الكتاب «أحد متمسك بدينه مخلصاً فيه، عاملاً بأوامره ونواهيه»، معتبراً ذلك غير معقول ولا موافق لطبيعة البشر من ميل بعض الناس للمغالاة في الدين وبعضهم للإعتدال وبعض ثالث للفسوق والعصيان. ويزداد الأخير بعد طول الأمد كما أشارت إليه الآية السابقة الأخيرة. لهذا لم يحكم القرآن على أمة بالضلال والفسق بنص عام يستغرق كافة الأفراد.

ويعزو رشيد رضا السبب في عدم إدراك المفسر لإيمان وإخلاص وتقوى أولئك الذين لا ينتمون إلى دينه أو ملته؛ إلى الألفة وعدم العلم بطبائع الملل وحقائق الاجتماع البشري³.

وقد صادفنا أناساً من ذوي العلم الديني ينكرون حصول الإيمان والإخلاص والتقوى لدى من هم خارج طائفتهم، خلافاً لما استهدفه القرآن الكريم من مقاصد تتعلق بقيم الأفراد وصفاتهم دون إنتماءاتهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا

1 المائدة/ 59.

2 الحديد/ 16.

3 تفسير المنار، ج4، ص65-66.

خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير¹.

نخلص مما سبق إلى أن النهج الماهوي عاجز عن حل مشكلة التعارضات الإطلاقية كتلك التي أشرنا إليها. فافتراض وجود ما يخص بعض النصوص كما في آية (البقرة/ 62) دون الإشارة إلى دليل منفصل سوى ما يعارضها من نصوص إطلاقية أخرى؛ ليس حلاً للمشكل، إنما هو إضطرار لجعل المخصص من غير دليل. مع أن هذه الآلية من التخصيص لا تعالج نصوصاً أخرى معارضة كتلك التي أشرنا إليها في آيتي (آل عمران/ 75-76)، وتلك التي تؤكد جزاء الإحسان بالإحسان، وأن الله تعالى لا يضيع عمل عامل من ذكر وأنثى، وأن الله يُطلع الخلق على كل ما يعملونه من خير وشر، وغيرها..

يضاف إلى أنه مهما جرت محاولات التوجيه والتخصيص، واستخدام الآليات البيانية المقننة لفهم الخطاب، فإن ذلك لا يجعله نسقاً قادراً على التكيف مع ما يفرزه الواقع من تنوع الأطياف وتلوناتها، حيث يستعصي هذا الواقع على الانضواء تحت مظلة حكم ماهوي واحد. إذ إن الإصرار على هذا النسق يؤدي في النهاية إلى الاصطدام بمبدأ العدل، الذي يعدّ الركيزة الأساسية لمقاصد الخلق والتشريع.

أما لو اتبعنا النهج الوقائي فالأمر مختلف، إذ يمكن في هذه الحالة استخلاص معنى النص وتفسيره بدلالة الواقع وتلونات تحت مظلة التوجيه المستمد من المقاصد والوجدان العقلي. فالتعارضات الإطلاقية للنصوص الدينية، وما يشهد به الوجدان العقلي، وما يفرزه الواقع من أطراف وتلونات، فضلاً عن المقاصد التي ينبغي مراعاتها، كلها عوامل تؤكد عدم جواز إخضاع الخطاب الديني لهيمنة النهج الماهوي. وبالتالي، لا بد من تبني فهم نسبي يستعين بدلالات أخرى تكشف عن حقيقة ما يستهدفه الخطاب من معنى، أو ما يقترب منه على الأقل.

المحور الحُكمي

أما فيما يخص المحور الحُكمي للآية موضع البحث، وهو المتعلق بالإطلاق الذي يقضي بخسارة وعدم قبول من هو خارج دائرة الإسلام، فيلاحظ أنه يتعارض مع

¹ الحجرات/ 13.

إطلاقات أخرى، وأن هذه التعارضات لا تُحلّ إلا بدلالة الوجدان العقلي والمقاصد مع مراعاة تمايزات الواقع. فمن النصوص الإطلاقية المعارضة قوله تعالى: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾¹، وقوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾².

ولأجل التوفيق بين هذه الإطلاقات المتعارضة يمكن افتراض أن يكون بعضها حاكماً على البعض الآخر ومخصصاً له فيما هو خارج عن دائرته، كإن تكون آية الخسران هي الحاكمة بحيث تخصص جزاء الإحسان بالمسلمين فقط، أو تكون الآيات المقابلة هي الحاكمة فتخصص الخسران وعدم القبول بما هو خارج دائرة الإحسان وعمل الخير.

فلو أن التردد وارد بهذا الشكل من التعارض؛ لكان الوجدان العقلي شاهداً على أن آية الخسران ليس بوسعها أن تخصص جزاء الإحسان بالمسلمين وحدهم، وبالتالي ليست هي الحاكمة على ما يقابلها من الآيات المشار إليها. في حين إن العكس هو ما يشهد به الوجدان ويتفق مع مقاصد الخلق والتشريع. أي أن الآيات الأخيرة هي التي ينبغي أن تكون حاكمة على ما قبلها.

لكن لو قيل إن الأمر محسوم بآيات الإحباط التي تصرح بأن الله تعالى يحبط أعمال الكافرين جزاءً لما كفروا وأشركوا، والتي تتسق مع آية الخسران.. قلنا إن ذلك ليس مستقلاً عن الملازمات التي ذكرت بشأن الكفر والشرك كما عرفنا. أي أنه لا يمكن فصل الإحباط عن الصفات الملازمة للكفر، والتي أشارت إليها الآيات الكريمة في مواطن عديدة، كالجحود والعناد والعداوة والصد عن سبيل الله وغيرها، كالذي جاء في الآيات القرآنية التالية:

﴿إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضرروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم﴾³.. ﴿قل هل ننبتكم بالآخرين أعمالاً. الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً. ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي ورسلي هزواً﴾⁴.. ﴿والذين كفروا فتعساً لهم وأضل أعمالهم. ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبطت أعمالهم﴾⁵.. ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون

1 الرحمن/ 60.

2 الزلزلة/ 8-7.

3 محمد/ 32.

4 الكهف/ 103-106.

5 محمد/ 9-8.

بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم. أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين¹.

مع هذا لا يمتنع أن يكون المقصود من آية الخسران وعدم القبول هو اقتضاء الوقوع في الخسارة بفعل دواعي الشر وعدم الانضباط بموازين العدل والتقوى عند إتباع غير الإسلام، دون أن يكون ذلك أمراً محتوماً، مثلما قرره المنطق الأرسطي كما عبّر عنه ابن سينا بشأن تأثير نبات السقمونيا، إذ قال إن من شأنه تسهيل الصفراء، لكنه لا يحتم ذلك بالضرورة، فقد توجد موانع تمنع حدوث الإسهال، ناهيك عن أن الحكم خاص بما لوحظ بحسب الظروف المحسوسة وليس على سبيل الإطلاق².

ويؤيد هذا المعنى ما دلت عليه العديد من الآيات ذات الظهور الإطلاقي، التي رغم مظهرها العام إلا أنها لا تفيد الشمول والاستغراق بشهادة الواقع، بل تشير إلى وجود ميل طبيعي واقتضاء للنتيجة دون أن يكون ذلك حتمياً.

ومن أمثلة ذلك الآيات التي تفيد بأن الله لا يهدي الظالمين والكافرين، والتي لا تعني انتفاء الهداية عنهم على نحو مطلق، مثل ما جاء في قوله تعالى على لسان نوح (ع): ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا³﴾.

كما قد يكون القصد من الخسارة وعدم القبول مناطاً بموارد العبادات بالخصوص، باعتبارها من حق الله تعالى من جهة، ولكونها من الخصائص التي تميز كل دين عن غيره من جهة أخرى. وبناءً على ذلك، فإن آية الخسران لا تتناول بالضرورة المعاملات والسلوكيات التي تقوم على المبادئ الأخلاقية العامة، والتي يدركها العقل ابتداءً وتأسيساً، باعتبارها مشتركات إنسانية تتجاوز الخصوصيات الدينية.

ولا شك أن هذا التمييز مبرر، إذ إن نسخ شريعة لأخرى لا يمكن أن يكون على إطلاقه، وإنما يقتصر على مجالات التعبّد والعبادات التي تتصل مباشرة بالتشريع الإلهي، مع مراعاة تجددات الواقع ومتغيراته.

فالمعاملات والقيم الأخلاقية العامة تبقى محكومة بالعقل والفطرة، ولا يلزم أن تكون مشمولة بنفس الإطلاق الذي تتصف به الأحكام التعبدية.

¹ آل عمران/ 22-21.

² ابن سينا: البرهان، تحقيق أبي العلا عفيفي، ص97. وانظر: الاستقراء والمنطق الذاتي. والأسس المنطقية للاستقراء/ بحث وتعليق، ص129 وما بعدها.

³ نوح/ 27.

وبالتالي، فمن المعقول أن لا يتقبل الله تعالى العبادات المنسوخة، وكذلك المعاملات التي تقتضي التغيير وفقاً لمقتضيات الواقع المتجدد. أما غيرها من موارد السلوك والمعاملات المبنية على الفهم العقلي العام، مثل موارد القبح كالسرقة والقتل بدون حق والظلم والعدوان والغصب والاستلاب وغيرها، وكذا موارد الحسن كالصدق والأمانة والمروءة والإخلاص وحسن المعاملة وغيرها، فإنها جميعاً ليست مؤسسة من حيث الأصل بحسب البيان الشرعي، بل إنها مدركة بالعقل والفطرة، بما أودعه الله في نفس الإنسان من وعي وإدراك أخلاقي، وقد أمضاها الشارع الحكيم لصدقها وسلامتها. فهي بالتالي تُعد حجة باطنة وشرعاً من الداخل، وبها يُعبد الرحمن، ويُكتسب بها رضا الله والجنان¹.

لكن يبقى هذا التخصيص والتوجيه لقصد الآية هو مجرد احتمال ضعيف. فالمعنى الذي ذكرناه وإن كان في حد ذاته صحيحاً إلا أن انطباقه على فهم الآية يفتقر إلى الدليل. وطبقاً للنهج الوقائعي فإن الدليل الأقوى يتعلق بالمخاطب الأصلي، أي الشاهد الحاضر الذي شافهه الخطاب الديني وقصده بالمعنى، كما سبق بيانه. ومن ثم ننتهي إلى طرح التساؤل التالي:

هل يصح أن نطلق أحكاماً ونصف أفراداً وجماعات محددة بمثل ما فعله الخطاب الديني؟ وبعبارة ثانية، إذا كان الخطاب الديني لم يعتمد منهج التمنطق كما تنبأه أصحاب المسلك الماهوي، فهل يحق لنا أن نصدر ذات الأحكام وفقاً لهذا المسلك، رغم الاختلاف الجوهري بين النهجين؟!

ما يمكن قوله في هذا السياق، هو أن قضايا الواقع تتسم بتنوعات وتباينات واسعة، تبدأ بحدة ووضوح عند الطرفين المتعارضين، ثم تتضاءل هذه الحدة تدريجاً كلما اقتربنا من منطقة الوسط. وبناءً على ذلك، فإن إدراكنا لهذه القضايا يكون جلياً عند الأطراف وما يجاورها، وإن اختلفت النتائج فيها بين السلب والإيجاب، في حين يخبو هذا الجلاء ويخفت الوضوح كلما أوغلنا نحو المركز، حيث تتقارب الصور وتتشابك الاعتبارات.

فالوسط هو الحد الذي يستعصي فيه اتخاذ ما في إزائه من حكم واتصاف، باعتباره موضع المتضادات وملتقى التقابلات، فيقتضي الأمر مراعاة الحيطة خلافاً للطرفين، اللذين يبدو فيهما الحكم واضحاً، رغم أن كلاً منهما يشكل نقيضاً للآخر من حيث الاتجاه والموقف.

¹ وردت هذه الأوصاف حول العقل في الكثير من الروايات المنسوبة إلى أئمة أهل البيت والتي قيل إنها متواترة (انظر: فرائد الأصول، ج1، ص19).

القسم الثالث

ظاهرة نسخ الأحكام وتغييرها

الفصل السادس

النسخ في الخطاب

نعلم أن الخطاب الديني موظف أساساً لتغطية الواقع، وبالتالي فمن المحال فهمه بنص مجرد من غير علاقة بالآخر. فالإقتصار على النصوص المجردة يبقي التعارض بين المطلقات قائماً، أو يجعل الخطاب بعضه يتضارب مع البعض الآخر. وعليه لا يمكن حل مثل هذا التعارض إلا بفهم الواقع التفصيلي الذي نزل فيه الخطاب.

فنحن ندرك أن آية النسخ ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..﴾¹؛ نزلت - كما ذكر المفسرون - لأن المشركين قالوا: أترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم ويأمرهم بخلافه². وكذا هو حال علة نزول آية التبديل ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر، بل أكثرهم لا يعلمون﴾³، حيث جاء عن ابن عباس أنه قال: «كان إذا نزلت آية فيها شدة ثم نزلت آية فيها لين، تقول قریش: والله ما محمد إلا يسخر بأصحابه، اليوم يأمرهم بأمر، وغداً ينهاهم عنه؟ ما هو إلا مفتر، فأنزل الله تعالى: ﴿وإذا بدلنا..﴾». وقد اعتمد على ذلك عدد من المفسرين مثل القرطبي والزمخشري والطبرسي وغيرهم. فمثلاً قال الزمخشري في هذا السياق: «.. وكانوا يقولون أن محمداً يسخر من أصحابه يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غداً، فيأتيهم بما هو أهون، ولقد افترؤا، فقد كان ينسخ الأشق بالأهون، والأهون بالأشق، والأهون بالأهون، والأشق بالأشق، لأن الغرض المصلحة لا الهوان والمشقة..»⁴. وهو رد على من اعتبر أن من أغراض النسخ التيسير⁵.

والواقع إن العديد من قضايا الخطاب التي ظاهرها التضارب بين المطلقات تعبر عن تضارب الأحوال والظروف، بل وتكشف عن ظاهرة الجدل بين جهتين؛ نص الخطاب ومظاهر إطلاقه من جهة، والإنشداد للظرف والواقع من جهة أخرى. وليس ثمة أمر أهم

¹ البقرة/ 106.

² أسباب النزول، ص21. هذا على الرغم من أن السياق اللفظي للنص القرآني يوحي بأن المقصود من لفظة الآية في هذا الموضع هو الآية الكونية وليس آية الأحكام، كما هو ظاهر من قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير. ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير. أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾ البقرة/ 106-108.

³ النحل/ 101.

⁴ الكشف، ج2، ص428. كذلك: مجمع البيان، ج6، ص200. والجامع للقرطبي، ج2، ص61. وروح المعاني، ج1، ص351.

⁵ الإتيان، ج2، ص701.

من هذا التضارب الذي يهدي الباحث إلى منطق «الإسترشاد». فالمطلق حين يتضارب مع مطلق غيره لا يعني افناءه والقضاء عليه، بل ولا يعني بالضرورة أن يكون أحدهما مخصصاً ومقيداً للآخر، بل الأولى أن يتحول الأمر إلى نوع من النسبية. وكذا أن الإنشاد نحو ظرف ما حين يتضارب مع إنشاد آخر يتحولان بالنتيجة إلى ساحة إنفتاح تعلق على الطرف وتقضي على الإغلاق. فهذه الحقيقة هي ذاتها تؤكد لها ظاهرة النسخ في الخطاب. فالنسخ هو هدم للمطلق وفتح للمغلق، فهو يعبر بالنهاية عن الإنفتاح النسبي بأخذ الواقع الاجتماعي بنظر الاعتبار دون التعالي عليه.

ما هو النسخ؟

القول بجواز وجود نسخ في القرآن والسنة يكاد يكون محل إجماع بين العلماء، فلم ينكره - على ما قيل - إلا المفسر والمتكلم المعتزلي أبو مسلم الاصفهاني (المتوفى سنة 322هـ)، حيث نقل عنه إنكاره لوقوع النسخ، وتأويله لما يراه الجمهور نسخاً بأنه من باب انتهاء الحكم بانتهاء زمنه، ومثل هذا لا يُعدّ نسخاً، وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾¹.

وربما كان هذا المتكلم هو المقصود في إشارة النحاس (المتوفى سنة 338هـ) بقوله إن من المتأخرين من أنكر وجود الناسخ والمنسوخ في كتاب الله². كما ذكر القرطبي (المتوفى سنة 671هـ) أن هناك طوائف من المسلمين المتأخرين انكرت جواز النسخ³. وحديثاً ألف الدكتور أحمد حجازي السقا كتاباً سماه (لا نسخ في القرآن)⁴.

ومعلوم أن للنسخ أهمية كبيرة لمعرفة الأحكام والتشريع، حتى نُقل عن الإمام علي قوله لقاصٍ: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت⁵. وجاء عن ابن سيرين قوله: سئل حذيفة عن شيء فقال: «إنما يفتي أحد ثلاثة: من عرف الناسخ والمنسوخ، قالوا: ومن يعرف ذلك؟ قال: عمر، أو رجل ولي سلطاناً فلا يجد من ذلك بدءاً، أو متكلف»⁶. مع ذلك فقد اختلف الفقهاء والمفسرون حول تحديد مواضع النسخ

¹ العلامة الحلي: مبادئ الوصول، ضمن: نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، ص488. وأبو اسحاق الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه محمد حسن هنيئو، دار الفكر بدمشق، 1400هـ - 1980م، ص251.

² أبو جعفر النحاس: النسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، نشر مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1407هـ - 1986م، ص1.

³ الجامع للقرطبي، ج2، ص63.

⁴ شعبان محمد اسماعيل: نظرية النسخ في الشرائع السماوية، طبع في مطابع الدجوى في القاهرة، ص23. ومقدمة المحقق شعبان محمد اسماعيل لكتاب النسخ والمنسوخ للنحاس، ص7-8.

⁵ الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص6. والإتقان في علوم القرآن، ج2، ص700.

⁶ الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص6-7.

وقضائاه، ويزداد الأمر تعقيداً حينما يتعلق بمعرفة ناسخ الحديث من منسوخه، فمثلاً أن الإمام الزهري كان يقول: «أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله (ص) من منسوخه»¹.

ومن الناحية اللغوية، يُشتق النسخ عن معنيين، الأول هو الإزالة أو إبطال شيء وإحلال آخر محله، إذ يقال - مثلاً - نسخت الشمس الظل إذا أزالته وحلت محله، ونظيره قوله تعالى: «فينسخ الله ما يلقي الشيطان»². أما المعنى الآخر فهو النقل، كإن يقال نسخت الكتاب إذا نقلته من نسخته³. ومن معاني النسخ التبديل، كما في قوله تعالى: «وإذا بدلنا آية مكان آية»⁴. وبمعنى التحويل كتناسخ المواريث، أي تحويل الميراث من واحد إلى آخر⁵.

أما من حيث الإصطلاح فقد عُرّف النسخ في الشرع بأنه «الإعلام بزوال، مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي، متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً»⁶. وهو بهذا الاعتبار يمثل نوعاً من التخصيص، حيث أنه تخصيص في الأزمان⁷. ويطلق البعض على الحكم بأنه ناسخ مجازاً، إذ النسخ الحقيقي إنما يكون من عند الله، أي أن الراجع للحكم المنسوخ هو الله لا الحكم المجعول بعد رفع الحكم الأول⁸. والنسخ بهذا المعنى ليس له علاقة بالإخبار والوعد والوعيد وأمور العقائد، بل تتحدد علاقته بالأحكام من الأمر والنهي والإباحة.

وقد اختلف العلماء في إمكانية نسخ النص بالقياس أو الإجماع، فذهب بعضهم إلى جواز نسخ القرآن والسنة بالقياس، بينما رفضه آخرون⁹. وحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم بأن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن، وحكى عن آخرين أنه لا ينسخ به إلا أخبار الآحاد¹⁰. وقال بعضهم إنه لا يجوز النسخ بالقياس إلا إذا كان جلياً، لا خفياً، وهو رأي أبي القاسم الأنماطي (المتوفى سنة 288هـ)، أحد أصحاب الشافعي. بينما ذهب

1 الإعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص5. ومقدمة ابن خلدون، فصل: (في علوم الحديث)، ص280.

2 الحج/ 52.

3 انظر بهذا الصدد: الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص6. وابن حزم الاندلسي: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. والإعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص7-8. والمستصفي من علم الأصول، ج1، ص107 وما بعدها. والجامع للقرطبي، ج2، ص62. وفتح القدير للشوكاني، ج1، ص126. كذلك: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص183-184.

4 النحل/ 101.

5 الإقتان، ج2، ص700. والإعتبار، ص8.

6 معالم الدين، ص317. ومبادئ الوصول، ص487. والإعتبار، ص8. والجامع للقرطبي، ج2، ص64. وإرشاد الفحول، ص184.

7 معالم الدين، ص306.

8 المستصفي، ج1، ص121. والجامع للقرطبي، ج2، ص64.

9 ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج4، ص120.

10 إرشاد الفحول، ص193.

جماعة إلى جواز النسخ بكل من القياس الجلي والخفي، معللين ذلك بأن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، بلا فرق. وهناك من اعتبر النسخ يجوز بالقياس القطعي دون الظني كما هو الحال عند الإمام الغزالي¹. وذهب بعض المعتزلة وعيسى بن أبان من علماء الحنفية إلى جواز النسخ بدليل الإجماع².

بل ذهب جماعة من العلماء إلى اعتبار النسخ والمنسوخ من اختصاص الإمام أو ولي الأمر، فينسخ من الأحكام ما شاء وفق المصلحة³.

ومثل ذلك جعل الفيلسوف أبو نصر الفارابي لرئيس المدينة دوراً في النسخ والتشريع لا يختلف عن الدور العائد إلى الخطاب الديني، فاعتبر أنه يجوز له تغيير التشريعات التي أقرها الرؤساء السابقون، متى ما رأى أن التغيير أصلح، استناداً إلى تغير الظروف والأحوال⁴.

لكن في قبال هؤلاء صرح القرطبي أنه بعد وفاة النبي واستقرار الشريعة أجمعت الأمة على إنتهاء النسخ «ولهذا كان الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، إذ انعقاده بعد إنقطاع الوحي. فإذا وجدنا إجماعاً يخالف نصاً فيعلم أن الإجماع إستند إلى نص ناسخ لا نعلمه نحن، وأن ذلك النص المخالف متروك العمل به»⁵.

ولدى جمهور العلماء أن في القرآن الكريم ثلاثة أنواع من النسخ كالتالي:

1- ما نسخ تلاوته وحكمه معاً.

2- ما نسخت تلاوته دون حكمه.

3- ما نسخ حكمه دون التلاوة⁶.

والضرب الأخير من النسخ هو الذي ألفت لأجله الكتب والمصنفات، وهو الذي يعنينا.

لقد عَدَّ المهتمون بعلوم القرآن الآيات التي نُسخَت، وأحصاها المكثرون إلى ما يتجاوز المائتين آية، أغلبها لا يُعتبر من النسخ حقيقة، بل يندرج ضمن عناوين العام

¹ انظر: أبو اسحاق، الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، ص247-257. والمستصفي، ج1، ص126-127. وسيف الدين علي الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ج3، ص148-149. وعبد الله بن عبد المحسن التركي: أصول مذهب الإمام أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م، ص618-619.

² نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص159 و160. ومن الموارد التي اعتبرها بعض القدماء منسوخة بالإجماع؛ النص الخاص بسهم المؤلفة قلوبهم، كما سنعرف لاحقاً.

³ النسخ والمنسوخ للنحاس، ص2.

⁴ الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

⁵ الجامع للقرطبي، ج2، ص66.

⁶ الإتيقان، ج2، ص705 وما بعدها.

والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، وما إلى ذلك من أدوات البيان والتخصيص. فقد وصل عدد قضايا النسخ عند ابن الجوزي (247)، وعند ابن حزم (214)، وعند ابن سلامة (213)، وعند ابن بركات (210)، وعند أبي جعفر النحاس (134)، وعند عبد القاهر البغدادي (66) قضية¹. وهناك من حسبها تقارب العشرين آية فقط، كما هو الحال عند السيوطي في (الإتقان)². مما يكشف عن مدى التفاوت في المعايير المعتمدة في عدّ النسخ، ويعكس التداخل المفهومي بينه وبين أشكال أخرى من التخصيص والبيان.

وفي المقابل، نرى أن الإمام أبا القاسم الخوئي، من العلماء المعاصرين، يعترض على أغلب ما عدّ من الآيات المنسوخة، إذ يقبل بظاهرة النسخ في نطاق محدود جداً، مثل آية النجوى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾³؛ المنسوخة بآية ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ، فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾⁴. كما اعترف في موضع آخر بنسخ حكم التوجه في الصلاة إلى القبلة الأولى⁵. فالخوئي يرى أن النسخ في القرآن لا يتحقق إلا إذا كانت الآية الناسخة ناظرة إلى الحكم المنسوخ ومبينة لرفعه، وهو أمر يعترف بوجوده، وإن لم يورد ضمن مصاديقه سوى آية النجوى. في حين إذا كان الحكم الثابت في القرآن يُنسخ بآية أخرى غير ناظرة إلى الحكم السابق، ولا مبينة لرفعه، وإنما لمجرد التنافي بينهما، فإن هذا لا يُعد نسخاً عنده، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافاً كَثِيراً﴾⁶.

¹ عن مقدمة المحقق لكتاب النسخ والمنسوخ للنحاس، ص 40.

² ذكر السيوطي أن هناك واحدة وعشرين آية منسوخة في بعضها خلاف. وحصر المنسوخات في جملة أبيات كالتالي:

قد أكثر الناس في المنسوخ من عدد	وادخلوا فيه أي ليس تتحصر
وهاك تحرير أي لا مزيد لها	عشرين حررها الحذاق والكُبر
أي التوجه حيث المرء كان وأن	يوصي لأهليه عند الموت محتضر
وحرمة الأكل بعد النوم من رفث	وفدية لمطيق الصوم مشتهر
وحق تقواه فيها صح من أثر	وفي الحرام قتال للألى كفروا
والاعتداد بحول مغ وصيتها	وأن يدان حديث النفس والفكر
والحلف والحبس للزاني وترك أولى	كفروا شهادتهم والصبر والنُفَر
ومنع عقد لزان أو لزانية	وما على المصطفى في العقد محتظر
ودفع مهر لمن جاءت وآية نجواه	كذاك قيام الليل مستطر
وزيد آية الاستئذان من ملك	وآية القسمة الفضلى لمن حضروا

(الإتقان، ص 172-173).

³ المجادلة/ 12.

⁴ المجادلة/ 13.

⁵ أبو القاسم الخوئي: البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1394 هـ - 1947 م،

ص 337-347.

⁶ البيان، ص 368.

على أن النسخ لم ينحصر في القرآن الكريم، بل امتد إلى السنة النبوية، حيث اعتبرت الكثير من الأحاديث منضوية تحت عنوان الناسخ والمنسوخ¹. كذلك الحال مع النسخ الدائر بين القرآن والسنة، حيث أجاز العلماء نسخ السنة بالقرآن، لكنهم اختلفوا في النسخ المعاكس، ولم يجوزوه الكثير منهم².

والحقيقة إن معظم الخلاف في تحديد القضايا المتعلقة بالنسخ يرجع إلى الموقف من التخصيص والتقييد، وهل يُعتبران نوعاً من النسخ أم لا؟ وهو الخلاف الذي يعكس الفرق بين مفهوم السلف والخلف عن الناسخ والمنسوخ.

وكما أشار ابن القيم إلى أن مفهوم النسخ يختلف بين الطرفين: فالخلف يرون أن النسخ هو رفع الحكم بجملته. أما السلف فيضيفون إلى هذا كل ما يتعلق برفع دلالة العام والمطلق والظاهر، سواء بالتخصيص، أو التقييد، أو حمل المطلق على المقيد وتفسيره وتبيينه. حتى إنهم كانوا يسمّون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً، لأن ذلك يتضمن رفع دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخ عند السلف، وفي لسانهم، هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه³.

كما ذكر الشاطبي بأن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن مفهوم النسخ أوسع لديهم من تعريفه عند الأصوليين. فقد كانوا يطلقون النسخ على كل من: تقييد المطلق، وتخصيص العموم؛ سواء كان بدليل متصل أو منفصل، وبيان المبهم والمجمل، ورفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر. وذلك لأن جميع هذه الحالات تشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ - وفق الاصطلاح المتأخر - يعني أن الأمر المتقدم لم يكن هو المراد النهائي في التكليف، وإنما المراد هو ما جاء بعده، فبالتالي يصبح الأول غير معمول به، والثاني هو المقصود بالعمل أو التنفيذ⁴. لهذا عبّر الكثير من الصحابة والتابعين عن التخصيص بلفظ النسخ⁵.

وعند الحنفية أن تخصيص العام غير المقارن أو المتصل يكون نسخاً⁶، وكذا بخصوص التقييد والزيادة. لذلك ورد عن أبي حنيفة أن الحديث المروي عن النبي (ص) إذا كان مخصصاً أو مقيداً لآية أو مضيفاً لها زيادة ما فإنه يرفض - ما لم يكن مقطوعاً

¹ من أهم الكتب في هذا المجال كتاب (الإعتبار) المشار إليه سلفاً.

² انظر: الشافعي: الرسالة، ص106. والإعتبار، ص26 و28 وما بعدها. والتبصرة، ص264. وأوائل المقالات، ص141. وإرشاد الفحول، ص190.

³ ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل في بيروت، 1937م، ج1، ص35.

⁴ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص108.

⁵ أبو زهرة: أبو حنيفة، دار الفكر العربي، 1977م، ص300.

⁶ عباس متولي حماده: أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م، ص501.

به - بإعتباره يعني النسخ. وهو بهذا قد ردّ على جميع أخبار الآحاد التي تخالف ظاهر النص القرآني بإعتبارها زيادة، والزيادة على النص نسخ. فمثلاً إنه ترك حديث «تغريب الزاني البكر» وقوفاً عند قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة﴾¹. كما خالف الفقهاء في زيادة الغرم على قطع يد السارق، وقوفاً عند حد الآية الكريمة: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله﴾²، إذ لم يأت ذكر الغرم في الآية³. كذلك إنه لم يعمل بحديث القضاء والشاهد الواحد، إذ عدّه ناسخاً لقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾⁴. لكن خالفه جمهور العلماء في قوله بأن الزيادة على النص نسخ، وإن وافقه في كون المتواتر - ومنه النصوص القرآنية - لا ينسخ بالآحاد⁵.

أما مفهوم النسخ عند المتأخرين فهو مختلف. فعلى رأي الأمدي أن التخصيص والنسخ وإن اشتركا من جهة لكن بينهما تسعة فروق كالتالي:

الأول: إنّ التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه، والنسخ يبين أن ما خرج لم يرد التكليف به وإن أراد بلفظه الدلالة عليه.

الثاني: إنّ التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد، والنسخ قد يرد على الأمر بمأمور.

الثالث: إنّ النسخ لا يكون في نفس الأمر إلا بخطاب من الشارع، بخلاف التخصيص، فإنه يجوز بالقياس وبغيره من الأدلة العقلية والسمعية.

الرابع: إنّ النسخ لا بد وأن يكون مترaxياً عن المنسوخ، بخلاف المخصص فإنه يجوز أن يكون متقدماً على المخصص ومتأخراً عنه.

الخامس: إنّ التخصيص لا يخرج العام عن الإحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان، لذا يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، بخلاف النسخ فإنه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية، وذلك فيما لو ورد النسخ على الأمر بمأمور واحد.

السادس: إنّّه يجوز التخصيص بالقياس، ولا يجوز به النسخ.

¹ أحكام القرآن، ج1، ص358.

² المائدة/ 38.

³ أحكام القرآن، ج2، ص612.

⁴ البقرة/ 282.

⁵ محمد أمين الشنقيطي: القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص81-80. ومحمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ص64.

السابع: إنّ النسخ رفع للحكم بعد أن ثبت، بخلاف التخصيص.

الثامن: إنّ يجوز نسخ شريعة بشرية، ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى.

التاسع: إنّ يجوز نسخ حكم العام حتى لا يبقى منه شيء، بخلاف التخصيص¹.

ومع تلك الفروق أصبح من الممكن نظرياً التفرقة بين النسخ والتخصيص، لكن من الناحية العملية قد يكون الأمر موضع التباس عند محاولة تحديد ما إذا كانت القضية تتعلق بالنسخ أم بالتخصيص، فضلاً عن كون ذلك موضع اختلاف بين العلماء.

وقد طرح بعض علماء الإمامية احتمالات مختلفة حول العلاقة بين النسخ والتخصيص: فمنهم من يرى أن تأخر الخاص عن العام أو العكس هو نوع من النسخ. كما هناك من يعتقد أن الأمر يعتمد على وقت حضور العمل، فإذا ورد التخصيص بعد حضور وقت العمل فهو نسخ، وذلك لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. أما إذا ورد قبله فهو ليس بنسخ.

بل من العلماء من اعتبر أنه حتى بعد حضور العمل فإنه لا دلالة له على النسخ، إذ قد تكون هناك مصلحة تقتضي إخفاء الخصوصيات².

لذلك ردّ الآخوند الخراساني على شبهة كون أخبار أئمة أهل البيت تعد ناسخة لعمومات الكتاب والسنة لأنها جاءت بعد حضور وقت العمل، فلو لم تكن ناسخة للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة³.

لكن لو صحّت هذه الشبهة لإعتبرنا أغلب ما ورد في القرآن والسنة من الأحكام منسوخاً؛ للإعتقاد بأن صدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً، وكذا يمكن القول مع ما ورد من السنة، حتى اشتهر أنه «ما من عام إلا وقد خُصّ»⁴، فإذا «كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى إطمئنان بظهور العام في عموم»⁵، لذا نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص⁵.

ودفعاً لمثل هذه الشبهة اعتبر صاحب (معالم الدين) أن النسخ لا يصار إليه إلا عند تعذر التخصيص، كما في حالة تأخير الخاص عن وقت العمل، إذ يمتنع ذلك لإستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز، مما يجعله نسخاً وليس تخصيصاً. أما لو

¹ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج3، ص104-105. كذلك: الإعتبار، ص24.

² معالم الدين، ص307 وما بعدها. وكفاية الأصول، ص513 وما بعدها.

³ الكفاية، ص514.

⁴ المصدر السابق، ص267. والمظفر: أصول الفقه، ج1، ص156.

⁵ أصول الفقه، ج1، ص156-157.

تردد الأمر بين النسخ والتخصيص فسيُحمل على التخصيص، بإعتبار أن النسخ رفع للحكم والتخصيص دفع له لا رفع، والدفع أهون من الرفع¹.

والحقيقة إن هذه الاعتبارات لا تلغي قوة احتمال الأخذ بالنسخ فيما لو تأخر الخاص عن العام أو العكس عن حضور العمل. فظاهر الأمر هو عدم وجود مصلحة تجعل من التخصيص يتأخر مدة طويلة تفوّت حالة العمل به وقت الحضور، الأمر الذي يجعل من شبهة كون أخبار الأئمة ناسخة لعمومات الكتاب والسنة واردة، وليست مخصصة لها. نعم يختلف الحال فيما يتعلق بالخواص النبوية في قبال عمومات الكتاب والتي قيل إن أكثرها مخصص بقول النبي (ص)²؛ إذ يمكن حملها على التخصيص لا النسخ، وذلك فيما لو كنا لا نعلم إن كان الخاص جاء بعد حضور العمل أم قبله، ففي هذا التردد يمكن الحمل على التخصيص بإعتباره أهون من النسخ.

ولو سلّمنا بمقالة كون العمومات في الأحكام القرآنية قد خصصتها السنة النبوية³، يضاف إلى ما هو حاصل من تخصيص داخل هذه السنة بعضها للبعض الآخر، وما جرى من تغيرات في الأحكام ضمن عنوان النسخ، سواء النسخ الذي جرى في إطار القرآن الكريم وحده، أو السنة النبوية وحدها، أو نسخ السنة للقرآن أو العكس.. كل ذلك يجعل الفهم يميل إلى اعتبار الشريعة الإسلامية ذات طبيعة دينامية لحملها الطابع النسبي في أغلب أحكامها. الأمر الذي يكشف عن العلاقة المؤكدة من التفاعل والجدل الحاصل بين النص والواقع، أو بين الكتابين التدويني والتكويني. فرغم أن وظيفة الكتاب الأول هي التشريع للثاني والتأثير عليه؛ لكن ذلك لا يتجاوز حقيقة ما في الكتاب الأخير من إختلاف وتباين وقابلية للتغير والتجديد؛ إلى الحد الذي يجعله يؤثر تأثيراً بارزاً على صياغة التشريع. وهذا يعني أن التشريع لم يكن وليد النص وحده، وإلا لكان صيغة واحدة وقالباً ثابتاً لا يقبل التغير ولا التكرار. بل لعل من البداهة الحكم بأن للواقع أثره العميق على تغاير التشريع.

على أن التفاعل والجدل بين النص والواقع لا يسير في إتجاه عشوائي من غير ضوابط تحكمه وتعمل على توجيهه. فمن المعلوم أن هناك حدوداً وأطراً تعد الغاية من

¹ معالم الدين، ص308-310.

² فرائد الأصول، ج1، ص113.

³ جاء بهذا الصدد ما قاله الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا خمسة مواضع، أحدها قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم)، وثانيها قوله: (كل من عليها فان) أو (كل نفس ذائقة الموت)، وثالثها قوله: (والله بكل شيء عليم)، ورابعها: (وأنه على كل شيء قدير)، وخامسها قوله: (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) (البحر المحيط، فقرة 709).

عملية التشريع، وهي المعبر عنها بالمقاصد والمصالح العامة التي يسعى الشارع الإسلامي إلى تحقيقها، والتي تتصف بحاكميتها على الأحكام والواقع. ومن ذلك نعلم بأن الأحكام الإلهية ليست هي غاية الشريعة والخطاب الديني، بل إنها وسيلة لتحقيق غاية عظمى تتمثل في معظمها بالمصلحة البشرية. فقد شاعت الحكمة الإلهية أن تجعل القرار التشريعي للنص ليس بمعزل عن الواقع، وذلك لأن تغاير الواقع وتجده لا يمكن أن ينضوي تحت قوالب نصية جاهزة ما لم تكن من الكليات الثابتة العامة.

واستناداً إلى ما سبق فإن ما أطلق عليه الفقهاء عنوان التخصيص (المنفصل)؛ لا يشكل تخصيصاً بالمعنى الذي رموا إليه. وكذا فيما يتعلق بالتقييد. بل ينسحب الأمر أيضاً على النسخ، فهو ليس بنسخ إلا على نحو المجاز لا الحقيقة. ذلك أنه إذا سلمنا بتلك الكثرة مما أطلقوا عليه التخصيص والتقييد والنسخ، وعلمنا أنها كانت لدواعي تغير أحوال الواقع وتبدل ظروفه؛ فمن الناحية المنطقية يكون من غير المعقول التوقف عند ذلك الحد من التغيير والتبديل. ففيما يتعلق بمفهوم النسخ؛ إن التسليم بتغيرات الواقع يجعل من الموضوع الواحد الذي يتعلق به الحكم موضوعات متغيرة متجددة كل منها يحتاج إلى حكم خاص يناسبه دون أن تندرج جميعها تحت حكم ثابت واحد، وهو أمر لا يمت إلى النسخ بصلة لإختلاف الموضوع، كما سنعرف. لكننا لو أخذنا الأمر على نحو المجاز لإقترنا من الرأي الذي ذكره الغزالي في قوله: «ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة»¹.

أما حول التقييد والتخصيص فلو أننا عوّلنا على المفهوم الذي حدده الفقهاء بشأن كل منهما لكنا ندور في حلقة محددة من النص المجرد وما هو معلوم ضرورة، وهو الحال الذي تقيّد به الفقهاء ضمن طريقتهم البيانية ما لم يضطروهم الأمر للخروج عن ذلك بفعل الحاجات الزمنية. لكن لما كانت ظروف شبه الجزيرة العربية لا تمثل مركزاً للعالم والتاريخ، وقد تعامل معها الخطاب الديني طبقاً لمبدأي التفصيل والنسبية، لذا لا يجوز أن تتأسس عليها قاعدة القياس والاستصحاب، ومن ثم تُستنبط منها الأحكام لتنبسط على غيرها من العوالم طويلاً وعرضاً. وعليه، فمن المنطقي أن تتخذ الأحكام وجهة أخرى لا تنطلق من مبررات أصل الموضوع الذي استند إليه الحكم، لتغير الموضوع وتحوله، بل لا بد من العمل بمبررات المصالح ومقاصد الشرع الكلية التي تستهدف الخطاب الديني مراعاتها وتحقيقها. وهو ما يجعل الباب مفتوحاً مادامت تغيرات الواقع لا تقف عند حد معين إلى يوم يبعثون.

¹ المستصفي، ج1، ص122.

هكذا فإن التسليم بأن العمومات والمطلقات كلها أو معظمها لا يخلو من التخصيص والتقييد؛ له دلالة على مبدأ المغايرة تبعاً لتغاير الظروف والأحوال. وقد أصبح من الجلي بأن العبادات رغم أنها ثابتة أو تكاد تكون كذلك؛ إنما هي الأخرى خضعت لهذا التغاير والتنويع.

فمثلاً إن الصلاة والصيام لا تفرضان على المكلفين بنمط واحد لا يقبل المغايرة، إذ يخضع ذلك إلى الأحوال والظروف المؤثرة، فالمريض والمسافر والشيخ الكبير العاجز لهم أحكامهم الخاصة بهم، فلا يعامل الكل معاملة واحدة، فلكل حكمه بحسب حاله وظرفه، والذي يحكم هذه الصور المختلفة مبدأ التيسير ورفع الحرج. وكذا الحال في المعاملات والحدود والتقديرات، حيث أنها تشهد ظاهرة كبرى من التنويع والتغاير في الأحكام. بل يكاد التشريع الإسلامي كله يكون على هذه الشاكلة في تغطيته للواقع. وبالتالي فإن حقيقة التشريع ما هي إلا حقيقة المغايرة والتنويع، ومن الظلم إعتباره ينحى منحى واحداً لا يحيد عنه، أو أنه يشكل قالباً معداً سلفاً لا يقبل التغيير، أو لا علاقة له بتأثير الواقع. وهو كالخطأ الذي وقع به الجبريون حين افترضوا أن ما يحدث على أرض الواقع الإنساني محدد من قبل الإرادة الإلهية، ولا شأن لإرادة الإنسان سوى تنفيذ الخطة الإلهية؛ كآلة صماء. فسواء كان الأمر متعلقاً بتفسير القوانين التكوينية المحددة لحركة الإنسان وسلوكه، أو كان متعلقاً بتفسير القواعد التشريعية المحددة لقيم هذه الحركة والسلوك، ففي كلا الحالين قد تمّ فصل الواقع عن الوحي والسماء، للتصور الخاطئ بأن إشراك الواقع في التأثير يعني شركاً بحق السماء؛ حيث لله الفعل والتشريع المطلقان، وله أن يفعل ما يشاء.

وطبقاً لهذا التصور لم يعد للواقع سوى الانفعال والخضوع لما ترسمه له السماء من أبعاد على صعيد التكوين والتشريع. مع أن للواقع في كلا الأمرين دوراً هاماً لا يستهان به، وهو الدور الخاضع من حيث المبدأ لتفويض الإرادة الإلهية وتبديرها، وهو ما يجعله خارج حد الشرك والمنازعة. فليس من المعقول أن تكون الحركة التكوينية للإنسان بمعزل عن إرادته وقدرته، والتي هي من صنيع القدرة الإلهية، فعلى الأقل إن ذلك لا يفسر لنا ضرورة التكليف والحساب، ناهيك عن أن ذات الخطاب الديني يؤكد عنصر المزاجية بين المحورين الفاعلين السماوي والواقعي لتحديد النتاج التكويني للسلوك.

وينطبق هذا الحال على البعد التشريعي¹، إذ ليس من المعقول أن يكون هو الآخر بمعزل عن الواقع وما يتضمنه من تنوع وتغير، وأن أي نظرية ترى الأبعاد النهائية

¹ انظر حول ذلك حلقة (النظام المعياري).

محددة سلفاً طبقاً لمحور الوحي والسماء يكذبها الواقع نفسه، سواء ذلك الذي شهد الخطاب على التفاعل والجدل معه، أو ما جاء بعده إلى يومنا هذا. فإنكار هذه الحقيقة يجعل من نصوص الخطاب تتضارب كلياً مع الواقع، بل وتقع في نهاية المطاف تحت أسرهِ ورحمته، نظراً لتنوع خصوصياته وتغايرها المستمر يوماً بعد آخر. وهو أمر يؤول في النتيجة إلى التضارب مع قيم الخطاب وغاياته العليا، ومن ثم ينتهي إلى التهافت والتساقط، إذ تصبح نصوصه مدعاة للتعارض فيما بينها. الأمر الذي يجعله غير معقول ولا مقبول.

النسخ ودوران العلة

من المهم أن نفهم بأن عملية تبديل الحكم كما مارسها الخطاب الإلهي لا تعني بالضرورة تعطيلاً للحكم الشرعي تعطيلاً تاماً ومطلقاً. ففي آية النسخ «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..»¹؛ جاءت كلمة «ننسها» التي تُقرأ - كما هو مشهور - بثلاث قراءات هي: (نُنْسَهَا، نُنْسِيهَا، نُنْسَأُهَا). وذكر أن القراءتين الأخيرتين متواترتان، الأولى دالة على النسيان، بمعنى محوها من قلب النبي (ص)، والأخرى بمعنى التأجيل والإرجاء أو التأخير دون تنزيل الحكم.² والقراءة الأخيرة «ننسأها» هي ما كان يقرأها كل من أبي عمرو وعمر وابن عباس ومجاهد وابن أبي كعب والنخعي وعبيد بن عمير وابن محيصن وعطاء بن رباح اليزيدي وعاصم الجحدري وابن كثير والزركشي وغيرهم.³

وعليه فسُرت الآية بأن من الأحكام ما يُنسخ، ومنها ما يؤخر أو يؤجل.⁴

وذهب الزركشي في (البرهان في علوم القرآن) إلى أن أغلب ما اعتبر من النسخ إنما هو من النساء، وبعضه ما يرجع لبيان الحكم المجمل.⁵ وبذلك يكون قد عوّل على مفهوم مشخص تتجلى فيه حقيقة الجدل بين الخطاب والواقع.

¹ البقرة/ 106.

² جامع البيان، ج1، ص467-487. والجامع للقرطبي، ج2، ص67-68. وروح المعاني، ج1، ص352. وهامش الإتيان، ص703.

³ عبد العالم سالم مكرم وأحمد مختار عمر: معجم القراءات القرآنية، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1982م، ج1، ص100.

⁴ تفسير ابن كثير، ج1، ص133.

⁵ يقول الزركشي: إن في القرآن «من ناسخ ومنسوخ فمعلوم وهو قليل، بين الله ناسخه عند منسوخه، كنسخ الصدقة عند مناجاة الرسول والعدة والفرار في الجهاد ونحوه، وأما غير ذلك فمن تحقق علماً بالنسخ علم أن غالب ذلك من النساء، ومنه ما يرجع لبيان الحكم المجمل، كالسبيل في حق الاتية بالفاحشة، فبينته السنة، وكل ما في القرآن مما يدعى نسخه بالسنة عند من يراه فهو بيان لحكم القرآن.. وأما بالقرآن على ما ظنه كثير من المفسرين فليس ينسخ وإنما هو نسأ وتأخير أو مجمل آخر بيانه لوقت الحاجة أو خطاب قد حال بينه وبين أوله خطاب غيره أو مخصوص..» (البرهان،

فمثلاً نقرأ قوله تعالى في الآيتين المتتابعتين التاليتين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ، وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ. الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾¹، ونلاحظ بأن العلاقة بين هاتين الآيتين ليست علاقة إلغاء مطلق بمطلق، بل هي على ضوء ذلك الفهم علاقة نسأ وارجاء، حيث يكون حكم الآية الأولى مؤجلاً حتى يصبح المؤمن ذا قوة تعادل مضاعفات قوة عدوه.

إن ذلك الفهم يعطي دلالة على عدم إلغاء أي حكم من الأحكام الشرعية للنسأ من الناحية النظرية، إذ كل حكم يصبح مؤجلاً أو مرجئاً حتى يرد ما يناسبه من الظرف والخصوصية، وهو معنى أن الحكم يبقى معلقاً ونسبياً. لكن دون أن يغيب عن البال من أن هذه «النسبية» محكومة بقواعد ثابتة هي دلالات المقاصد التي تحيط بالحكم، فضلاً عن مقاصد الخطاب العامة ككل.

كما لا ينبغي إغفال أن بعض الأحكام المبدلة تحت عنوان النسأ أو غيره من العناوين ليس من المتوقع إعادتها من جديد؛ نظراً لإستبعاد تكرار ما يناسبها من ظرف وموضوع، وبالتالي فهي من هذه الناحية تكون كالأحكام المنسوخة واقعاً.

نعم، من الناحية المبدئية يتوقف حكم النسأ على مدار العلية بخلاف النسخ، كما ذهب إليه أغلب المتأخرين، وهو أن ما شرع لسبب ثم زال سببه لا يعد من المنسوخ، فالحكم يدور مدار علته، فلو حضرت العلة حضر الحكم، ولو زالت زال معها.

فالفرق بينهما هو أن النسخ عبارة عن إزالة الحكم حتى لا يجوز إمتثاله، بينما النسأ هو تبديل الحكم بحكم آخر لعلّة تطرأ فتقتضي ذلك الحكم مثلما كان الحكم الأول سارياً لعلّة تقتضيه، مما يعني إنتقال الحكم إلى آخر لإنتقال علته، وبالتالي جاز عودته بعودة العلة.

لهذا يقول الزركشي: «ما أمر به لسبب ثم يزول السبب كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر.. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنما هو نسأ، كما قال تعالى: (أو نُنْسِئْهَا). فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون.. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الأمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ.. وإنما النسخ بالازالة حتى لا يجوز إمتثاله أبداً. ومن ذلك ما أشار إليه

ج2، ص443). وهو على شاكلة ما أراده مجاهد من معنى (تفسير مجاهد، قدم وحقق وعلق حواشيه عبد الرحمن طاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية في بيروت، ج1، ص85).
1 الأنفال/ 65-66.

الشافعي في (الرسالة) إلى النهي عن إدخال لحوم الأضاحي من أجل الدافاة، ثم ورد الإذن فيه فلم يجعله منسوخاً...»¹.

لكن طبقاً للجانب اللغوي، إنه لما كان معنى النسخ هو الإزالة والتبديل والإبطال؛ لذا فكل ما يندرج تحت عنوان تغيير الحكم، سواء كان التغيير عبارة عن إبطال الحكم ورفع كلياً، أو إزالته للتخفيف، أو زوال علته إن كانت مذكورة، أو غير ذلك.. فكلها يُعد نسخاً أو من مصاديق ذلك المعنى العام. وكما ذكر البيضاوي تبعاً لصاحب (الحاصل) بأن النسخ لما كان عبارة عن رفع الحكم، فإنه لا فارق فيه كنسخ، سواء كان الرفع لزوال العلة أو لشيء آخر².

وفي جميع الأحوال، لا يقع النسخ إلا عن سبب، ولا يحدث تغيير في الأحكام من غير علة مؤثرة، سواء علمنا بتشخيصها أم لم نعلم. لهذا يصبح كل ما اعتبره المتأخرون من النسأ يندرج ضمن أقسام النسخ. فمثلاً إن آية المصابرة المعتبرة من النسأ لدى الكثير من العلماء لا تتعدى حقيقتها معنى النسخ بمعناه العام، مثلما ذهب إلى ذلك الشافعي³. كذلك اعتبر العلامة الحلي أن هذه الآية تندرج تحت عنوان النسخ، رغم تسليمه بتعريف الفقهاء للنسخ بأنه رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متأخر عنه على وجه لولاه لظل الحكم ثابتاً⁴.

نعم، يمكن القول إن هناك جملة من الأحكام المنسوخة التي لا يمكن إعادتها، وذلك لعدم معرفتنا بعلة نسخها على وجه التحديد، كما هو الحال في قضايا العبادات. فقد عُدت هذه القضايا ضمن مفهوم النسخ باعتبارها مرفوعة رفعاً مطلقاً من غير عودة كما يؤكدده الكثير من المتأخرين. وفي المقابل، ثمة أحكام أُلغيت ولا يمكن العودة إليها هي الأخرى، لكن ليس لأنها رُفعت بأمر الله تعالى، ولا لأنها غير معلومة العلة، بل لأن ظروفها تغيرت دون أن يؤمل لها العودة من جديد. فهي على هذا النحو بحكم المنسوخة أو المرفوعة رفعاً تاماً، بغض النظر إن كان الناسخ هناك هو الله تعالى الذي بيده الأمر والحكم، في حين إن الناسخ هنا – من باب مجاز – هو الواقع وتغير الظروف. لكن سواء هنا أو هناك فالنتيجة واحدة، وهي إزالة الحكم وإلغاؤه.

وهنا نعود مجدداً إلى العلاقة بين الخطاب والواقع، وتأثير كل منهما على الآخر. فهل يُطرح إشكال الشرك أو المنازعة لو اعتبرنا أن النسخ لا يقتصر على ما يحدده الخطاب

¹ البرهان، ج2، ص42. كما لاحظ: الإتيان، ج2، ص703-704.

² نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص42.

³ الرسالة، ص127-128.

⁴ مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص487-488.

الديني، بل إن للواقع دوره أيضاً، سواء قبلنا بذلك أم لم نقبل؟! فتلك هي سنة الله في أمره وتكوينه، وهي كلمات الله، سواء كانت تدوينية أم تكوينية.

ويشهد على ذلك الجدل الذي أثاره الخطاب في سلوكه، كما يشهد عليه تاريخ الاجتهاد الطويل بما فيه من نسخ وتغيير، وهو ما سنبحثه لاحقاً.

وكذلك الحال مع حكم الجزية، حيث ألغى بدوره ما سبقه من أحكام، لكن تغيير الظروف قد يبرر العودة إلى الأحكام السابقة، مما يعني أنه لا ضرورة لإبقاء الحكم الناسخ إلى الأبد، كما لا توجد ضرورة لإلغاء الحكم المنسوخ نهائياً. فالأمر كله يتوقف على معرفتنا بالعلل المؤثرة في الحكم، وعلى طبيعة الظروف والواقع.

لكن لو قيل إن ما يشترط في الحكم المنسوخ ليس فقط عدم صحة عودته إلى حيز التكليف من الناحية الواقعية، بل حتى من الناحية النظرية أيضاً. فمثلاً، الأحكام التي تستند إلى العادات والأعراف السائدة في عصر النص، والتي قد تتغير كلياً نتيجة تغيير الواقع، لا تُعد منسوخة، لأنها قد تعود مرة أخرى ولو من الناحية النظرية، كما هو الحال في ظاهرة الرق والجزية وموارد جواز الرهان في السبق ونصيب المقاتلين من الغنائم وغيرها. فكل هذه القضايا لا تعد من الأحكام المنسوخة بحسب ذلك الاعتبار، إنما المنسوخ هو ذلك الذي لا يصح استعادته بأي شكل من الأشكال، سواء من الناحية الواقعية أم النظرية.

ومع أن هذا قد يصدق في مجال العبادات التي لم تُعرف عللها وأسبابها، إلا أنه لا يصدق في غيرها من المعاملات التي تُعرف أسبابها. لهذا ذهب كثير من العلماء - وربما أغلبهم - إلى اعتبار آية السيف ناسخةً لغيرها من الأحكام، حتى إن بعضهم أوصل عدد الآيات المنسوخة بها إلى ما يزيد على مئة آية، معظمها يأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم¹. رغم أن هذه الآية جاءت معللةً في النص بعلّة لا يمكن الادعاء أنها ثابتة وغير قابلة للتغيير، مما يعني إمكانية العودة إلى الحكم المنسوخ تبعاً لتغير العلة.

وكذلك الحال مع حكم الجزية، حيث ألغى بدوره ما سبقه من أحكام، مع أن تغيير الأحوال جعل العودة إلى غيرها مبرراً، وبالتالي لا توجد ضرورة تقتضي إبقاء الحكم الناسخ إلى غير نهاية، كما لا توجد ضرورة تقتضي إبطال الحكم المنسوخ كلياً، فجميع ذلك يتوقف على معرفتنا بالعلل المؤثرة في الحكم، وعلى طبيعة الظروف والواقع.

¹ ينظر حول ذلك المصادر التالية: نواسخ القرآن، ص 137. والناسخ والمنسوخ لابن حزم، ص 12-18. وتفسير ابن كثير: ج 2، ص 291-292. والجامع للقرطبي، ج 8، ص 37. وأحكام القرآن لابن العربي، ج 2، ص 901-902. وانظر لأبي جعفر الطوسي: المبسوط، ج 2، ص 36. والنهاية، ص 193. والتبيان في تفسير القرآن، ج 5، ص 150.

وحقيقة لا يتبين من الخطاب الديني اشتراط القيود التي عول عليها المتأخرون في تحديد مفهوم النسخ. فالخطاب يقتصر على التأكيد بأن تبديل الأحكام أو نسخها هو من الحق الذي لا ريب فيه، دون إضافة قيود تقيد هذا المفهوم. فأية التبديل جاءت بصيغة عامة ومطلقة من غير تحديد أي شرط، أما آية النسخ والنسأ، فظاهرها يشير إلى أن النسأ ليس هو النسخ الذي يعنينا.

فلو اعتبرنا النسأ بمعنى التأجيل لكان الحكم باقياً ومؤجلاً من غير إزالة، ولو قرأت بمعنى النسيان فسيكون الحكم مرفوعاً ابتداءً من قلب النبي، وهو أمر لا يعنينا رغم أنه يندرج ضمن عنوان النسخ، وقد يكون هو المراد، وبه يتميز عن النسخ الآخر المذكور لفظاً. أما النسخ المذكور بلفظه في الآية فمن الواضح أنه غير مقيد بتلك القيود التي إشتراطها المتأخرون. وإن كنا سنجد أن ما يعد نسخاً هو ليس بنسخ إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار تغير الموضوع وتأثيره على تغير الحكم، كما سنوضح لاحقاً.

هكذا يتضح أن تقييد مفهوم النسخ بشرط عدم دوران العلة، كما وضعه المتأخرون، ليس مفيداً. وبالتالي فالنسخ هو ابطال الحكم لأسباب تقتضي التبديل، وفي حدود هذا المعنى يعتبر النسخ عملية حيوية لم يختص به الخطاب، وهو كالتشريع لم يختص به الخطاب أيضاً، فالاجتهاد نوع من التشريع المستند إلى فهم الخطاب، وكذا الحال مع النسخ، حيث يشكل أهم أركان العملية الاجتهادية المبنية على ذلك الفهم، ولولاه ما كان للاجتهاد من معنى، إذ بدونه لا تجد في الواقع المتغير غير الجمود والتقليد.

لذلك فإن ظاهرة النسخ لم تتوقف في أي لحظة من لحظات التاريخ طالما كان التشريع والاجتهاد حاضرين. فقد بقيت هذه الظاهرة وستبقى سارية المفعول من غير نهاية. وإن كانت حقيقة الأمر، ومن حيث الدقة، أن النسخ ليس نسخاً، وأن التشريع الذي يتخذ سلوك التغيير في الأحكام، سواء جاء عن طريق الشريعة الحقة أو عن طريق الاجتهاد، لا يعد - من حيث الحقيقة - تغييراً وإبطالاً للأحكام، بل تظل الأحكام على ما هي عليه، ويصدق عليها أنها خالدة بخلود الشريعة وباقية ببقائها وأن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»، رغم أن العملية لا تتخذ طريقة النهج الماهوي والفهم الحرفي للنص، باعتبار أن هذه الطريقة ضيقة وجامدة لا تمكن التشريع من الإستمرار وتجاوز ظروف الزمان والمكان. وبالتالي فما كنا نعهده نسخاً أصبح تغييراً للحكم لتغيير الموضوع، إذ لكل موضوع حكمه الخاص، فلو أنه تغير تغييراً مؤثراً لكان من اللازم أن يتغير الحكم تبعاً له، وهو من حيث الدقة والتحليل لا يعد نسخاً، كما سنوضح لاحقاً.

لقد ظهر النسخ كتبديل حكم بحكم آخر مراعاة لظروف الواقع وما أفرزه من حاجات وضرورات ومتطلبات. وهو مع هذا التبدل لا يمس الدلالات الثابتة للمقاصد التي تتحكم بالحكم وجوداً وعدماً. ومن ذلك يتجلى منهج الإسترشاد الذي يستعين به الفكر البشري كموجه عام يراد منه الإنشاد نحو المحكمات والثوابت لتلك المقاصد وملكات الأحكام. إذ تعبر عملية النسخ عن حالة الجدل بين الخطاب والواقع، يراد منها الدوران في ظل المقاصد العامة كمحكمات ثابتة ترد إليها مختلف «متشابهات» الأحكام المتغيرة وفق تغيير الأسباب والظروف. فالنسخ لا يصيب دلالات المقاصد المحيطة بالحكم، بل يقع على الحكم ذاته. فالمقصد العام ثابت على الدوام، والحكم متغير بتغير الظروف والأحوال.

إن ظاهرة النسخ في الخطاب هي ظاهرة هامة في التشريع الإسلامي، ذلك أنها لم ولن تنتهي بما تعبر عن تبديل حكم بحكم آخر تبعاً لتغير الظروف والأوضاع. ورغم أن مصطلح «النسخ» غالباً ما ورد مرتبطاً بالنصوص التشريعية، إلا أن مدلوله الحقيقي يتجاوز هذا الإطار المحدود. فالنسخ، بوصفه عملية تغيير للأحكام وفق المستجدات، لا يمكن أن يتوقف بأي حال من الأحوال.

فإذا ما قارنا الظروف المحدودة لمرحلة الخطاب الديني والمتمثلة بتلك السنوات القصيرة مع الظروف الهائلة المستجدة التي ظهرت خلال أكثر من أربعة عشر قرناً؛ تبين لنا أن عملية النسخ لا يمكن لها أن تتوقف بحال مادامت هناك أحداث جديدة وظروف وتطورات متصاعدة. فالنسخ يعيد ذاته في آفاق مفتوحة لا تعرف السدود والإنغلاق. ولو أنا إعتمدنا على إحصاء قضايا النسخ في الخطاب - القرآن منه على وجه الخصوص - حسب ما مال إليه السيوطي، والتي قدرها بما يقارب العشرين قضية، وهو ما يقارب عمر الرسالة الشريفة، وافترضنا أن هذا العدد قياسي، وهو أن معدل النسخ يساوي واحداً في كل سنة، فإن وجود أكثر من (1400 عام) يجعل من حساب النسخ - مع افتراض وحدة المشرع ووحدة المكان بعد مرحلة الخطاب - أكثر من (1400 حكم).

ولو أضفنا حساب اتساع الرقعة المكانية وتعقيد الظروف، إذ ظروف الوعي النهضوي عند المسلمين منذ مطلع القرن التاسع عشر هي أعظم بكثير من حجم ظروف ما قبلها منذ مرحلة الخطاب؛ علمنا كم ينبغي أن يتضاعف ذلك العدد الافتراضي.

أي لو أخذنا اعتبار تأثير عنصر «الزمن» على الأحكام، لكان يمكن تقرير قاعدة عامة، وهي أنه كلما كانت تغيرات الأحداث والظروف كبيرة، كلما كان ضغط الحاجة للعمل بالنسخ والتشريع كبيراً أيضاً. وهو ما يعني أن تغير الزمن من روح عصر إلى

روح عصر آخر يجعل من ضغط الحاجة دافعاً لممارسة عملية التشريع والنسخ بالشكل الذي يتناسب مع عمق الفارق والإختلاف بين الروحين.

وبمقارنة تاريخية نلاحظ أن ظروف وأحداث ما قبل عصر الوعي النهضوي هي ليست بتلك الضخامة والتعقيد مقارنة بظروف وأحداث الفترة الحديثة إلى يومنا هذا، إذ يمكن القول إن لكل منهما روحه الحضارية الخاصة التي تستدعي تكيف التشريع وفقاً لمتغيراتها.

فإذا ما كان الفقه قبل «الوعي النهضوي» قد مارس بعض الدور من النسخ والتشريع؛ فإن ضغط الحاجة جعل من هذا العصر يمارس دوراً أكبر وأعظم مما كان عليه في السابق. لكنه ما زال يحتاج وهو يمارس دوره من التشريع والنسخ أن يكون على دراية تامة بالخطاب من ذاته وداخله، وبالواقع وتقلباته، كي يحدث وراء ذلك صيرورة الجدل المثريّة بين الحكم والواقع، وهو الجدل الدائر بين تنزيل الحكم إلى الواقع، وبين رفع الواقع إلى الحكم، مثلما سبق للقرآن الكريم أن أشار إليه في خطابه الذي أظهر فيه الجدل بين ما يريده الخطاب من رفع الواقع وجعله شريعة، وبين ما يتطلبه الواقع من جعل الشريعة واقعاً.. إنّ هذا الجدل هو فلسفة ما يسمى بالنسخ.

الفصل السابع

التشريع الديني وتغييراته

من المتفق عليه اليوم بين المسلمين أن السيرة النبوية مارست أدواراً متعددة في التشريع؛ فتارة جاءت بصيغة التشريع العام والدائم، وأخرى بوصفها ممارسة للرئاسة والحاكمية، وثالثة وفقاً للظرف والحال الخاصين. ولا شك أن الدورين الأخيرين هما المعنيان بمسألة تغيير الأحكام، حيث أصبح موضع اهتمام كبير لدى الفقهاء والمفكرين الإسلاميين تحت ضغط الحاجة الزمنية، خاصة بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، التي اعتبرت هذا المبدأ أحد مرتكزاتها الأساسية في إدارة الحكم ضمن ما يُعرف بـ (ولاية الفقيه)، وأصبح المسار الذي اتجهت فيه لا يختلف كثيراً عما كان يمارس في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. وهناك رجال من الشيعة - حتى قبل هذه الثورة - قاموا بتبرير بعض الأعمال التي صدرت عن هذا الخليفة الراشد طبقاً لعنوان حاكميته ورئاسته، كنهيه عن عقد المتعة.

إن السيرة النبوية ما هي إلا تطبيق حي للمبادئ القرآنية، فهي من هذه الناحية تعد ترجمان القرآن. ولما كان الأخير يقر مبدأ النسخ وتغيير الأحكام؛ فلا غرابة أن نشهد ما تزرخ به هذه السيرة من التغيير استجابة لإختلاف الظروف وتبعاً للمقاصد الشرعية وتحقيق المصالح. وقد بلغ الأمر حدّاً يمكن القول معه بأنه لا توجد قاعدة عامة من قواعد السلوك الموضوعية إلا وبجنبها ما يستثنى منها حفاظاً على تلك المقاصد والمصالح. الأمر الذي جعل القائلين بالإستحسان يعتبرون ذلك مدركاً شرعياً للدلالة على هذا المبدأ الأصولي، كما هو الحال مع الشاطبي الذي استعرض أمثلة عديدة على مراعاة الشارع لمصالح الإنسان بدفع الضرر عنه والرفق به والتوسعة عليه، سواء في مجال المعاملات أم العبادات والتقديرات¹. ويصدق هذا الأمر على ما يُعرف بالتخصيص والتقييد وأخذ اعتبارات قواعد الحرج والتيسير ونفي العسر وما إلى ذلك. فهي كاشفة عن أن التشريع يأخذ بنظر الاعتبار تغيير الظروف والأحوال وإختلافها. وهو أمر لا يختلف عن معنى تغيير الحكم عند تغيير الظروف والأحوال.

لقد سبق أن عرفنا ما يعنيه التسليم بعدم وجود عمومات أو مطلقات تامة. فالعمومات والمطلقات لها مخصصات ومقيدات. وقد اعتبرنا مثل هذه الاستثناءات جاءت تبعاً

¹ الموافقات، ج4، ص207.

لتغاير الظروف والأحوال، وقلنا إن حقيقة التشريع ما هي إلا حقيقة المغايرة والتنويع، وقد شهد بذلك القرآن الكريم، وكذلك السيرة النبوية التي بلغت فيها المغايرة أقصى حدٍّ ممكن، سواء على صعيد العبادات، أو المعاملات والحدود والتقديرات.

ورغم أنه لا يُدرك أحياناً مغزى المغايرة والتنويع لدى التشريع، سواء في القرآن الكريم أو السيرة النبوية؛ إلا أن معظمها هو مما يُعلم مقاصده التي تستهدف مراعاة حاجات العباد وتحقيق مصالحهم على النحو الأتم. وقد يتأطر كل ذلك ضمن دائرة ما سميناه (منهج التوسعة والانفتاح) التي شهدها الشرع الإسلامي، كالذي عرضناه خلال القسم الأخير من حلقة (علم الطريقة).

1- تغايرات التشريع في العصر النبوي

لسنا معنيين هنا بالتحقيق فيما يُنقل من نصوص وأحداث السيرة النبوية، بل نكتفي بالتسليم إجمالاً للفكرة العامة محل البحث، وذلك لعدة اعتبارات؛ منها أن المنقول كثير وفائض، كما أنه مأخوذ من الدوائر التراثية المعتبرة. والأهم من كل ذلك أنه يتسق مع ما شهدته القرآن الكريم من النسخ وتغيير الأحكام.

إن من بين المغايرات المفهومة التي جاءت بها السيرة النبوية، أو كما نُقل عنها، ما عُرف بتخصيصها للسلم في بيع المعدوم، حيث نُقل أن النبي (ص) قد نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم¹. وفي الحدود منع النبي قطع يد السارق في الغزو خشية لحاقه بالمشركين، كما واسقط الحد عن التائب قبل القدرة على الإمساك به، مثلما ستأتي شواهد على ذلك فيما بعد.

وشهدت السيرة النبوية أشكالاً من المغايرة السياسية في التعامل مع المتهمين وذوي الجرائم، كما يُروى عنها. منها أن النبي (ص) حبس في بعض التهم، وعاقب بالضرب في تهم أخرى، ليعترف المتهم بجريمته إعتماً على بعض القرائن الدالة على ارتكابها،

¹ المقصود بالسلم كما عرفه السرخسي بأنه أخذ عاجل بأجل، وقيل إن السلم والسلف بمعنى واحد. فهو بيع ما هو معدوم أو غائب بثمن عاجل يمكن منه جلب المبيع أو استحضاره (المبسوط للسرخسي، ج12، ص124). ويبدو أن النهي المشار إليه مستنتج من قبل الفقهاء لعدد من الحوادث والقضايا التي كان فيها النبي (ص) ينهى عن بيع ما هو معدوم أو مجهول، ولم يرد النص بعمومه، بل ما جاء أنه نهى حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده، كذلك نهيه عن بيع الغرر مثل نهيه عن بيع الحبلية والعبد الأبق والملاقيح وبيع الثمر قبل بدو صلاحه وبيع الملامسة والمناذة. لذلك يقول ابن تيمية: «ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله بل ولا عن أحد من الصحابة أن بيع المعدوم لا يجوز لا بلفظ عام ولا بمعنى عام، وإنما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة». وهو قد خطأ غيره ممن نقلوا أن النبي قال: لا تبع ما ليس عندك، وارخص في السلم، معتبراً أن هذا الكلام إنما يرجع إلى بعض الفقهاء وذلك أنهم قالوا: السلم هو بيع الإنسان ما ليس عنده (القياس لابن تيمية، ص26 و19. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص23 و25. وأعلام الموقعين، ج1، ص312، وج2، ص28).

ومن ذلك إنه أمر الزبير بأن يقوم بضرب المتهم حتى يقر بالمسروق، كما في قصة ابن أبي الحقيق. وذكر ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية) أمثلة كثيرة دالة على سياسة النبي (ص) التي اعتمدت المغايرة طبقاً للمصالح العامة¹. واقتضت بعض هذه المصالح أن يصرح بأوامر وأحكام تهديدية، لكن سيرته الفعلية لم تتمسك بحرفية ما كان يصرح به من وعيد. ومن ذلك ما يُنقل عنه قوله: من قتل عبده قتلناه ومن جدد عبده جددناه. ومثله انه قال: إن شارب الخمر إن شرب في الرابعة - أو الخامسة - اقتلوه. رغم انه لم يفعل هذا ولا ذاك².

ومن الفتاوى المنقولة التي غيّرَها النبي (ص) تبعاً لإختلاف الظرف؛ افتأوه بمنع إبخار لحوم الأضاحي، ثم غير الفتوى إلى الإباحة تبعاً لتغير الظرف. وقد أعاد الإمام علي في خلافته الفتوى الأولى كما يُروى، إذ صلى بالناس في أحد الأعياد ونهاهم عن الإدخار فوق ثلاث؛ مذكراً إياهم بنهي الرسول (ص)³. ومثل ذلك ما ورد من تحريم النبي (ص) لأكل لحوم الخيل يوم خيبر، لتسارع المجاهدين نحو طبخها قبل تخميسها فظنوا وقتها أن التحريم مؤبد⁴.

وفي رواية أن رجلاً سأل النبي (ص) عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله نفس الأمر فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب⁵.

يضاف إلى ذلك ما روي أنه اضطر إلى ارتكاب بعض الأفعال التي تعد محرمة لولا المصلحة الراجحة، مثل تقريره للزاني بصريح اللفظ المتعلق بالمجامعة الجنسية، كما أشار إلى ذلك الشاطبي استناداً إلى ما رواه البخاري من قول النبي للمقر: «لعلك..» حتى قال له «أنكتها؟»⁶.

¹ الطرق الحكمية، ص 17-18 و 121. كذلك: أحمد بن محمد النجدي: الفواكه العديدة في المسائل المفيدة، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1380 هـ - 1960 م، ج 2، ص 100.

² انظر: الإعتبار، ص 200-201. وأحكام القرآن للهراسي، ج 1، ص 44. والأم، ج 6، ص 155، وج 8، ص 642-643. ونيل الأوطار، ج 7، ص 325.

³ جاء في الحديث أن النبي (ص) قال: «لا يأكل أحدكم من لحم اضحيته فوق ثلاثة أيام». لكنه قال في سنة أخرى قادمة: «كنت نهيتكم عن أكل لحوم الأضاحي فكلوا منها وادخروا». وفي بعض الأحاديث: «انما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت» يعني القوم الذين قدموا عند الاضحية (انظر حول ذلك المصادر التالية: المسوى شرح الموطأ، ج 1، ص 229. والام، ج 8، ص 643. والرسالة للشافعي، ص 236 وما بعدها. والإعتبار، ص 155-158. وروح المعاني، ج 17، ص 146. والمستصفي، ج 1، ص 128).

⁴ الإعتبار، ص 164.

⁵ ينقل حول هذه الحادثة قول عبد الله بن عمرو بن العاص: «كنا عند النبي (ص) فجاء شاب فقال يا رسول الله، أُقْبِلْ وأنا صائم؟ قال: لا. فجاء شيخ، فقال: يا رسول الله، أُقْبِلْ وأنا صائم قال: نعم. فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله: قد علمت نظر بعضكم إلى بعض أن الشيخ يملك نفسه» (القرضاوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1985 م، ص 82). كما نقل مثل هذا النهي للشاب دون الشيخ عن ابن عباس (الموطأ، ص 208-209).

⁶ عن: الأشقر: أفعال الرسول، ص 164. لكن ما ذكر هو أن البخاري ومسلم وغيرهما رَووا أن النبي (ص) ردَّ المقر بالزنا مراراً أربعاً، كل مرة يعرض عنه. ولما شهد على نفسه أربع مرات دعاه النبي (ص) وقال له: أبك جنون؟ قال: لا. قال (ص): أحصنت؟ قال: نعم. وفي حديث البخاري: لعلك قُبلت أو غمزت أو نظرت. وفي النسائي وأبي داود أن النبي

على هذا أقرّ الأصوليون بأن المخالفة القطعية لواقع الحكم الإلهي لا تدل أحياناً على الحرمة؛ كما لو غير المجتهد رأيه أو عدل المقلد إلى الأخذ برأي مجتهد آخر لعذر ما¹، بل بنظر البعض أن الإقدام على ما يحتمل أن تكون منه مخالفة ذلك الواقع قد يحسن، بل وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع الآنف الذكر، وبالتالي تتحول المفسدة الناتجة من المخالفة إلى المحبوبة أو الوجوب بفعل المصلحة الراجعة «فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجعة عليه»². وجاء عن ابن تيمية قوله: «الشرعية جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيض المحرم»³.

ومن ذلك ما يُذكر بجواز التوسل بدفع المال للكفار لفداء الأسرى، وكذلك دفع المال لرجل يهدد بالزنا بامرأة لمنعه من ارتكاب الفاحشة، أو دفع المال للمحارب تفادياً لوقوع القتل بينه وبين صاحب المال⁴.

كما روي عن النبي (ص) أنه خاطب أم المؤمنين عائشة فقال: «لولا جدثان عهد قومك بالكفر لهدمت البيت ورددته على قواعد إبراهيم»⁵. وقول هذه السيدة أيضاً: لو أدرك رسول الله (ص) ما أحدثه النساء لمنعهن عن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل⁶.

النبي ومبدأ ولاية الأمر

يتفق الكثير من الفقهاء على أن بعض الأحكام الصادرة عن النبي (ص) لم تأت بوصفه مشرعاً عاماً أو مبلغاً للأحكام، وإنما بوصفه حاكماً ورئيساً للمسلمين، كمارساته في الشؤون السياسية والاقتصادية والقضائية والإدارية وما إليها.

وقد ذُكرت نماذج لهذه الكيفية من الأحكام القلقة غير الثابتة أو الدائمة. ويمكن أن يدخل ضمن هذا الإطار أغلب ما مرّ معنا. يضاف إلى ذلك ما شهدته سيرة النبي (ص)

(ص) قال له في الخامسة: أنكتها؟ قال: نعم. قال: حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟ قال: نعم. قال (ص): كما يغيب الميرود في المكحلة والرشاء - الحبل - في البئر؟ قال: نعم. ثم قال (ص): هل تدري ما الزنا؟ قال: نعم، أتيت منها حراماً مثل ما يأتي الرجل من أهله حلالاً. قال (ص): فما تريد مني بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهرني؟ قال: فأمر به فُرجم (أحكام القرآن، ج4، ص1892-1893).

¹ فرائد الأصول، ج1، ص400.

² فرائد الأصول، ج1، ص120 و42. كذلك: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

³ مجموع فتاوى ابن تيمية ج29، ص49.

⁴ الفروق، ج2، الفرق الثامن والخمسون.

⁵ أحكام القرآن، ج4، ص1912.

⁶ صحيح البخاري، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، حديث 831. والتبراهي: دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1997م، ص6.

من أنه لم يلتزم بتطبيق حد التخميس للغنائم في بعض المواقف، إذ لم يلجأ إلى التخميس في غنائم حنين، بل أعطى الطلقاء الكثير ولم يعط الأنصار شيئاً، وفي معركة بني النضير وزع أرض اليهود على فقراء المهاجرين وحدهم ولم يعط سواد الأنصار شيئاً، وكذا في خيبر حيث قسّم نصفها وحبس النصف الآخر، وفي فتح مكة لم يقسمها بين الغانمين¹.

وطبقاً لهذا ذهب عدد من الفقهاء إلى أن الأرض المفتوحة عنوة يعود أمرها إلى الإمام يفعل بها ما يراه صالحاً للمسلمين، إن شاء قسّمها أو حبسها، كما هو رأي أبي حنيفة وأصحابه، كذلك الثوري وأبي عبيد. وذهب بعض آخر إلى أنها تصير وقفاً للمسلمين ولا تُقسّم كما هو رأي مالك، ربما استناداً إلى ما ذهب إليه عمر بن الخطاب كما هو معروف².

وشبيه بهذا الأمر موقف النبي (ص) من تطبيق الجزية على أهل الكتاب، حيث أنه صالح البعض ولم يفرض عليهم حكمها، مثل مصالحته لأهل نجران كما عرفنا.

وقد وظف بعض المعاصرين حوادث من السيرة النبوية لدعم نظرية «الأحكام الولائية أو الرئاسية». ومن ذلك ما يذكر عن النبي (ص) بأنه نهى عن منع فضل الماء والكلأ. وكما قال الإمام الصادق: «قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع فضل ماء وكلاء». واعتبر المفكر محمد باقر الصدر أن النهي في هذا النص لا يمكن إعتباره نهياً تحريمياً ثابتاً كما هو الظاهر، وذلك عند الأخذ بعين الاعتبار ما يراه جمهور الفقهاء من «إن منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلاء، ليس من المحرمات الأصلية في الشريعة، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر.. أمكننا أن نستنتج: أن النهي من النبي صدر عنه بوصفه ولي أمر»³. كما نقد الصدر أولئك الذين لا يتصورون النبي إلا بوصفه مشرعاً ومبلغاً عاماً، لذلك يفسرون النص السابق بالنهي العام، لكنه نهى كراهة لا نهى تحريم «حيث يستبعدون أن يكون منع المالك لفضل مائه حراماً شرعاً، في كل زمان ومكان»⁴.

ومثل ذلك نهى النبي (ص) عن بيع الثمرة قبل نضجها. ففي رواية عن الإمام الصادق أنه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها؟ فقال: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله (ص)، فكانوا يذكرون ذلك فلما رأهم

¹ علماً أن هناك خلافاً بين الفقهاء حول فتح مكة إن كان عنوة أم صلحاً. فمن ذلك أن أبا عبيدة كان يقول: «افتتح رسول الله (ص) مكة عنوة ومن على أهلها فردّها عليهم ولم يقسمها ولم يجعلها فيناً» (نيل المرام، ص387).

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص582. والأحكام السلطانية، ص147.

³ محمد باقر الصدر: إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1997م، ص276-277.

⁴ المصدر السابق، ص414-415.

لا يدعون الخصومة، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم». وجاء في حديث آخر: أن رسول الله أحل ذلك فاختلفوا، فقال: لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها¹. وقد فسّر الإمام الصدر ذلك النهي بأنه جاء من النبي لدفع الخصومة والاختلاف بإعتباره ولياً لأمر المسلمين².

ومثله ما نقله الترمذي عن رافع بن خديج أنه قال: نهانا رسول الله (ص) عن أمر كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم، وقال: إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها. واعتبر الإمام الصدر بأنه «حين نجمع بين هذا النهي، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة، ونضيف إلى ذلك نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة، تدل على جواز إجارة الأرض.. نخرج بتفسير معين للنص الوارد في خبر رافع بن خديج وهو أن النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً. فإجارة الأرض بوصفها عملاً من الأعمال المباحة بطبيعتها، يمكن للنبي المنع عنها بإعتباره ولي الأمر منعاً تكليفاً، وفقاً لمقتضيات الموقف»³.

وعلى هذه الشاكلة ما ذكر من أن الإمام علياً كان في أواخر عمره لا يصبغ لحيته وشاربيه بالسواد فذكره رجل بقول رسول الله (ص): «عضوا الشعر الأبيض بالصبغ». فأجاب الإمام الرجل بأن النبي إنما أمر بذلك لأن عدد المسلمين كان قليلاً وكان بينهم عدد من الشيوخ يشاركون في الحروب، فإذا نظر العدو إلى صفوف المسلمين ورأى أولئك الشيبة سكن روعه وقويت معنوياته بإعتباره يقاتل شيوخاً، لذلك أمر الرسول بالصبغ⁴.

النبي وممارسة النسخ

ثمة جملة من التغيرات التي مارستها السيرة النبوية عُدت ضمن الناسخ والمنسوخ ربما لعدم العلم بعلمها الحقيقية. فقد جاء في عدد من الأحاديث قول عدد من الصحابة أن حديث النبي كان بعضه ينسخ بعضاً كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً. وروي عن النبي

¹ جاء في صحيح البخاري عن زيد بن ثابت أنه قال: كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبايعون الثمار، فإذا جذ الناس وحضر تقاضيتهم، قال المبتاع: أنه أصاب الثمر الدمان، أصابه مراض، أصابه قشام، عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: (فأما لا، فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر). كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم (صحيح البخاري، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، حديث (2081).

² اقتصادنا، ص 277.

³ نفس المصدر، ص 277-278.

⁴ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 94.

(ص) أنه قال: «إن أحاديثي ينسخ بعضها بعضاً». كما روي عن الزبير بن العوام أنه قال بأن الرسول كان يقول القول ثم يلبث أحياناً ثم ينسخه بقول آخر كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً¹.

ومن جملة الأمثلة التي عُدت ضمن المنسوخ ما جاء في قول النبي: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»². وقوله (ص): «كنت نهيتكم عن الإنتباز في الأوعية فانتبذوا، ولا تشربوا المسكر»³. وكذا الحال مع ترك النبي للوضوء مما مست النار خلاف ما كان يفعله في السابق⁴. ومثل تغيير فتواه في إفطار المحتجم في شهر رمضان⁵. كذلك أمره الناس بصيام ثلاثة أيام من كل شهر حين قدم المدينة حتى نزلت آية شهر رمضان⁶.

كما جاء عن الإمام علي قوله: إن الرسول (ص) أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس⁷.

وذكر العلماء عدداً كبيراً من روايات الأحكام النبوية التي تضمنت إطار النسخ والتغيير. ويكفي أن نعلم حجم ذلك ما جاء في كتاب (الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار) لمؤلفه أبي بكر محمد بن عثمان الهمداني (المتوفى سنة 584هـ)⁸، إذ ذكر المصنف الأبواب التي حدث فيها النسخ النبوي كما يلي:

فمن كتاب الطهارة جاءت الأبواب التي لاحتها أحكام النسخ والتغيير كالتالي: باب ما كان في بدء الإسلام أن لا غسل إلا من انزال، باب النهي عن استقبال القبلة، باب مس الذكر، باب الوضوء مما مست النار، باب تجديد الوضوء لكل صلاة، باب ما جاء في جلود الميتة، باب المسح على الرجلين. ومن كتاب الأذان: باب في الرجل يؤذن ويقم غيره، باب في تنثية الإقامة. ومن كتاب الصلاة: باب استقبال القبلة، باب في نسخ الالتفات في الصلاة، باب ما نسخ من الكلام في الصلاة، باب في مرور الحمار قدام

¹ الإعتبار، ص 24-25.

² الإعتبار، ص 10 و 13 و 228. والمستصفي، ج 1، ص 128.

³ المقصود بالانتباز تعاطي النبيذ (مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 28، ص 338).

⁴ جاء بهذا الصدد عدد من الأحاديث منها ما ذكره جابر بن عبد الله بقوله: «كان آخر الأمرين من رسول الله (ص) ترك الوضوء مما مست النار» (الموطأ، ص 49. والإعتبار، ص 50. والمستصفي، ج 1، ص 129).

⁵ روي في حديث شداد بن أوس أن النبي (ص) قال: «أفطر الحاجم والمحجوم». لكن جاء في حديث ابن عباس أن النبي احتجم وهو صائم. وقد كشف الإمام الشافعي أن حديث شداد كان زمان الفتح سنة ثمان للهجرة، حيث كان مع النبي فرأى رجلاً يحتجم في رمضان، فقال: «أفطر الحاجم والمحجوم»، أما حديث ابن عباس فكان في حجة الوداع سنة عشر لذا فهو ناسخ لما قبله إن كانا ثابتين (الأم، ج 8، ص 640-641. والإعتبار، ص 139-141).

⁶ الإعتبار، ص 145.

⁷ الإعتبار، ص 10.

⁸ وعلى شاكلته ما سبق إليه الشيخ عمر بن أحمد بن عثمان المعروف بابن شاهين (المتوفى سنة 385)، وذلك في كتابه (الناسخ والمنسوخ من الحديث).

المصلي، باب في الصلاة إلى التصاوير والنهي عنها، باب ما ذكر في وضع اليدين قبل الركبتين، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وتركه، باب ما جاء في التطبيق في الركوع، باب في قنوت النبي في جميع صلواته، باب في دعاء النبي على آحاد الكفرة، باب في إختلاف الناس في القنوت في الفجر، باب في النهي عن القراءة خلف الإمام، باب في الاسفار في صلاة الفجر، باب في المسبوق يصلي ما فاتته ثم يدخل مع الإمام في الصلاة، باب موقف الإمام من المأموم، باب إتمام المأموم بامامه إذا صلى جالساً، باب في سجود السهو بعد السلام، باب صلاة الخوف، باب الصلاة قبل الخطبة في صلاة الجمعة. ومن كتاب الجنائز: باب الأمر بالقيام للجنابة، باب عدد التكبير على الجنائز، باب الصلاة على المنافقين ونسخ ذلك، باب ترك الصلاة على من عليه دين ونسخ ذلك، باب النهي عن الجلوس حتى توضع الجنابة ونسخ ذلك، باب النهي عن زيارة القبور ثم الرخصة فيها، باب الاستغفار لموتى المشركين ونسخ ذلك. ومن كتاب الزكاة: باب مقدار الزكاة. ومن كتاب الصيام: باب صوم عاشوراء، باب الرجل يصبح جنباً في شهر رمضان، باب الحجامة للصائم، باب الصوم والفطر في السفر، باب أمر النبي بصيام ثلاثة أيام من كل شهر ونسخ ذلك برمضان، باب في السحور بعد طلوع الفجر الثاني. ومن كتاب الحج: باب في الرجل يحرم وعليه أثر الطيب، باب ما كان في أول الإسلام من منع دخول المحرم من الأبواب ونسخ ذلك، باب الاشتراط في الحج، باب في استحلال النبي (ص) الحرم ونسخ ذلك. ومن كتاب الأضاحي والذبائح: باب النهي عن اكل الاضحية بعد ثلاث، باب الفرع والعنبرة، باب في اكل لحوم الحمر الاهلية ونسخ ذلك، باب الأمر بتكسير القدور التي يطبخ فيها لحوم الحمر ثم تركها، باب ما جاء في اكل لحوم الخيل. ومن كتاب البيوع: باب الربا، باب نهى النبي (ص) عن لقاح النخل ثم الاذن بعد ذلك، باب المزارعة، باب النهي عن كسب الحجام والاذن فيه. ومن كتاب النكاح: باب نكاح المتعة. ومن كتاب العشرة: باب النهي عن ضرب النساء ثم الاذن فيه بالمعروف. ومن كتاب الطلاق: ذكر ما كان من المراجعة بعد الطلاق الثلاث ونسخ ذلك. ومن كتاب العدة: ذكر عدة المتوفى عنها زوجها في غير اهلها وإختلاف الناس فيها. ومن كتاب الرضاع: ذكر ما ورد فيه من نسخ. ومن كتاب الجنائيات: باب قتل المسلم بالذمي، باب في استيفاء القصاص قبل اندمال الجرح، باب في القود بالنار، باب المثلة ونسخها، باب نسخ القتل في حد السكران، باب جلد المحصن قبل الرجم، باب ما جاء فيمن زنى بجارية امرأته من الإختلاف. ومن كتاب السير: باب وجوب الهجرة ونسخه، باب الأمر بالدعوة قبل القتال ونسخه، باب قتل النساء والولدان من أهل الشرك والإختلاف في ذلك، باب النهي عن قتال المشركين في الأشهر الحرم ونسخ ذلك، باب الإستعانة بالمشركون. ومن كتاب الغنائم: باب أخذ السلب من غير بيعة وما فيه من

الإختلاف. ومن كتاب الهدنة: باب في منع الإمام دفع السلب إلى القاتل، باب مبايعة النساء. ومن كتاب الإيمان: باب الحلف بغير الله. ومن كتاب الأشربة: باب النهي عن النبيذ. ومن كتاب اللباس: باب لبس الديباج ونسخه، باب إباحة لبس خاتم الذهب ونسخها، باب في تعليق الستور ذوات التصاوير والنهي عنها. ومن كتاب قتل الحيوان: باب الأمر بقتل الكلاب ثم نسخه، باب الأمر بقتل الحيات ونسخ حيات البيوت منها. وهناك أبواب أخرى متفرقة مثل: باب النهي عن الرقى ونسخ ذلك، باب سدل الشعر ونسخه بالفرق، باب النهي عن دخول الحمام ثم الاذن فيه بعد ذلك، باب النهي عن القران بين تمرتين ونسخ ذلك، باب النهي عن أن يقال ما شاء الله وشئت.

فهذا الحجم من التغيير يذكرنا بما سبق أن أوردناه من قول الغزالي: «ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة».

2- تغايرات التشريع في عصر الخلافة الراشدة

لم يشهد تغيير الأحكام درجة من الإتساع طبقاً للمصلحة ومراعاة الظروف والأحوال مثلما شهدته الحال في عهد الصحابة، حيث كانوا يراعون المصلحة ويشرعون طبقاً لإعتبارها، ولا يهتمون بأسباب النزول والملابس المتعلقة بالآيات والأحكام، ومن ثم يقررون الأحكام طبقاً لما يناط بها من أحوال ومصالح. وقد بلغت تغايرات الأحكام حداً كبيراً حينما اتسعت الفتوحات الإسلامية، مثلما جرى في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب. فمن ذلك ما قام به عمر (رض) من منع اعطاء رواتب من بيت المال إلى الأشخاص المؤلفة قلوبهم، مع أن القرآن الكريم نصّ على اعطائهم هذا السهم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ، فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾¹، وأن سيرة النبي الأكرم كانت ممضية لما في القرآن، إذ ثبت أنه نفذ ذلك وأعطى أبا سفيان والأقرع بن حابس التميمي وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن الفزاري، كل واحد منهم مائة من إبل الصدقات تأليفاً لقلوبهم. لكن عمر منع هذا الأمر تعويلاً على تفسير النص بما كان عليه الحال، فعلل العطاء لإتقاء شرهم، وذلك لضعف الإسلام آنذاك، وحيث قوي الإسلام فيما بعد فلا موجب للعطاء تبعاً لهذه العلة².

¹ التوبة/ 60.

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص94. والأحكام السلطانية، ص163. ذكر أنه في زمن أبي بكر جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضاً فكتب أبو بكر لهما بها، لكن عمر مزق الكتاب وقال: إن الله اعز الإسلام واغنى عنهم، فلا حاجة إلى تأليف قلوبهم بالصدقات (عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص164).

كما أنه أوقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة المسمى «عام الرمادة» وإكتفاءه بتعزير السارق بدلاً من قطع يده. إذ من شرائط الحد أن لا يكون السارق مضطراً، واعتبر عمر أن ذلك من الشبهات، وفي الشبهات تدرأ الحدود¹.

وكذا أنه منع تقسيم أراضي سواد العراق ومصر وتوزيعها على الفاتحين الذين طالبوه بها محتجين عليه بنصوص من القرآن والسيرة النبوية، لكنه اعتبر الأراضي من الفيء الذي تتعلق به حقوق المسلمين عامة حاضريهم وآتيهم رعاية لمصلحة الأجيال وحقوقها في بيت المال. لذلك أبقي الأراضي في أيدي أهاليها وطرح عليها ضريبة الخراج، باعتبار أن ذلك أصلح لإحيائها وأعم وأدوم لنفعها وريعها. وقيل إن مناقشات عمر مع الصحابة استمرت عدة أيام ثم وجد الحجة عليهم في إحدى آيات سورة الحشر، وخاطبهم بقوله: «تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء، فما لمن بعدكم؟ ولولا أن اترك آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله (ص) خير». وفي كتاب له إلى أبي عبيدة قال فيه: «... وشاورت فيه أصحاب رسول الله (ص)، فكل قد قال في ذلك برأيه، وأن رأيي تبع لكتاب الله، قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم.. والذين جاءوا من بعدهم..﴾»².

ومن ذلك أن طلاق الثلاث كان في عهد النبي وأبي بكر وسنتين من عهد عمر يقع واحدة، لكن لما فسد الناس وأكثروا من حلف الطلاق؛ فقد آل الأمر بعمر إلى أن يوقعه ثلاثاً للزجر كي لا يتهاونوا في ما شرع لهم من أحكام. وقال بهذا الصدد: «إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أئنا أمضيناه عليهم». لذلك أمضاه عليهم ليقبلوا منه، فإنهم إذا علموا أن أحدهم إذا أوقع الثلاث جملة وقعت، وأنه لا سبيل له إلى المرأة؛ أمسك عن ذلك³.

¹ أعلام الموقعين، ج3، ص10. ومصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج1، ص117.

² انظر: الخراج لأبي يوسف، ص26-30. وفتوح البلدان، ص266 وما بعدها. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص167. ومجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص483-484. وجاء في بعض الأخبار أن الإمام علياً هو الذي أشار على عمر في عدم تقسيم السواد (الأموال، ص33). وكان أبو عبيد يرى أن أمر التقسيم تم بإشارة كل من الإمام علي ومعاذ بن جبل (ابن رجب الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، صححه وعلق عليه عبد الله الصديق، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م، ص9).

³ الطرق الحكمية، ص19. كذلك مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص84. علماً بأن ما ذكر عن عمر بصدد الطلاق مروى عن ابن عباس في عدد من الأخبار، وقد تأول البعض الأمر على صورة تكرير لفظ الطلاق بأن يقول: أنت طالق أنت طالق أنت طالق؛ فإنه يلزمه واحدة إذا قصد التوكيد، وثلاث إذا قصد تكرير الإيقاع، فكان الناس في عهد رسول الله (ص) وأبي بكر على صدقهم وسلامتهم، وقصدهم في الغالب الفضيلة والاختيار ولم يظهر فيهم خب ولا خداع، وكانوا يصدقون في إرادة التوكيد، فلما رأى عمر في زمانه أموراً ظهرت وأحوالاً تغيرت وفشا إيقاع الثلاث جملة بلفظ لا يحتمل التأويل ألزمهم الثلاث في صورة التكرير، إذ صار الغالب عليهم قصدها، وأشار إليه بقوله إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة (نيل الأوطار، ج7، ص18). وبرر ابن تيمية ما فعله عمر من أنه لما أكثر الناس في الطلاق بالثلاث جملة؛ فإن عمر «إما أن يكون رآه عقوبة تستعجل وقت الحاجة، وإما أن يكون رآه شرعاً لازماً لإعتقاده أن

كما ذكر أن عمر قام بتغيير الحد المقدر لشرب الخمر، كما سيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

كذلك قام هذا الخليفة بتغيير الفتوى الخاصة بزواج المسلم من الكتابية. فقد أباح الله تعالى هذا الزواج بصريح الآية الكريمة (اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم)¹. لكن عمر منع هذا الزواج، إذ لما رأى كثرة الكتابيات وقت الفتوحات وهن جميلات فقد خشي من افتتان المسلمين بهنّ وترك المسلمات اليهنّ، وربما خشي أيضاً مما يمكن أن يترتب على ذلك من نفوذ أهل الكتاب إلى مراكز السلطة في الدولة الإسلامية، وكذا مخافة تأثيرهن على عقيدة المسلمين. ويذكر في هذا السياق ما جاء عن حذيفة بن اليمان أنه تزوج يهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خلّ سبيلها، فكتب إليه: أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه: أعزم عليك أن لا تضع كتابي حتى تخلي سبيلها فأني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنّة لنساء المسلمين². كذلك فيما يتعلق بتحريمه لنكاح المتعة، كما تشير إليه جملة من الروايات، كالتي جاءت في صحيح مسلم³.

الرخصة كانت لما كان المسلمون لا يوقعونه إلا قليلاً» (مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ص88). وفي رأي ابن القيم أن ذلك بمثابة عقوبة حيث يقول: «إن الناس إذا تعدوا حدوده، ولم يقفوا عندها ضيق عليهم ما جعله لمن اتقاه من المخرج، وقد أشار إلى هذا المعنى بعينه من قال من الصحابة للمطلق ثلاثاً : انك لو اتقيت الله لجعل لك مخرجاً، كما قاله ابن مسعود وابن عباس. فهذا نظر أمير المؤمنين.. لا أنه (رض) غير أحكام الله وجعل حلالها حراماً فهذا غاية التوفيق بين النصوص» (زاد المعاد، ج5، ص217).

¹ المائدة/5.

² محمد بن الحسن الشيباني: الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ - 1983م، ج3، هامش الكيلاني، ص350.

³ علماً بأن الروايات التي أوردها مسلم في صحيحه يشير عدد منها إلى أن النبي هو الذي نهى عن نكاح المتعة بعد تحليلها، وبعضها يبيد أن النهي كان يوم خيبر بعد إباحتها، كما إن بعضاً آخر يشير إلى أن النبي سمح بها يوم فتح مكة ثم ما لبث أن حرّمها. لذلك فقد عنون مسلم هذا الباب بعنوان (باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيض ثم نسخ، ثم أبيض ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة). فعلى ما يبدو أن هذا العنوان يشير إلى أن النسخ الأول كان يوم خيبر تبعاً لرواية عن الإمام علي، وأن الإباحة الثانية كانت يوم الفتح، كما إن النسخ الثاني كان يوم الفتح أيضاً. لكن العنوان يتغافل بعض الروايات التي تشير إلى أن التحريم كان في عهد عمر وليس في عهد النبي، وأن الخليفة الراشد هو أول من فعل ذلك، كالذي روي عن جابر بن عبد الله. كما تشير بعض الروايات إلى أن ابن عباس كان ممن يعتقد - مثل جابر - بحليتها دون نسخ وتحريم (انظر: صحيح مسلم، حديث 1404-1407. وانظر أيضاً: صحيح البخاري، باب: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة آخر، حديث 4825-4827). وجاء في (بداية المجتهد) لابن رشد أنه اختلفت الروايات حول الوقت الذي وقع فيه تحريم المتعة، إذ جاء في بعضها أن النبي (ص) حرّمها يوم خيبر، وفي بعض آخر يوم الفتح، وبعض ثالث في غزوة تبوك، وبعض رابع في حجة الوداع، وبعض خامس في عمرة القضاء، وبعض سادس في عام أوطاس. هذا يضاف إلى ما روي بأن عمر بن الخطاب هو الذي نهى عنها وليس النبي (ص) (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص61).

وقد اعتبر المرحوم كاشف الغطاء من الإمامية بأن ما دعا عمر إلى فعل ذلك ليس بإعتبار التشريع الثابت، وإنما بإعتبار حاكميته وما تقتضيه من مراعاة الظروف الطارئة المؤقتة¹.

وأيده المفكر مرتضى مطهري معتبراً ذلك مثل تحريم التتباك (التبغ) الذي أصدره المرجع الشيخ محمد حسن الشيرازي².

ومثله إختيار عمر للناس الأفراد بالحج ليعتَمروا في غير أشهر الحج، إذ لا يزال البيت الحرام مقصوداً، فظن البعض أنه نهى عن المتعة وأنه أوجب الأفراد³.

وكذا هو الحال فيما أجراه عمر من تغيير حكم النص الخاص بالتسعير. إذ ظهر غلاء السعر في عهد الرسول (ص) فشكى الناس من ذلك وقالوا: لو سعرت لنا، فقال: «إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر. وإنني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال»⁴. لكن عمر رأى وجود حاجة للتسعير في عهده، إذ روى مالك في (الموطأ) أن عمر سأل حاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع الزبيب عن سعر ما يبيع؟ فأجابه حاطب: مدين - أي نصف صاع - لكل درهم. فقال عمر: «تبتاعون بأبوابنا وأفئيتنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم؟! بع صاعاً بدرهم، والا فلا تبع في سوقنا...»⁵.

كما استحدث الخليفة الراشد توزيعاً جديداً للعطاء بين الناس. إذ كان العطاء في عهد النبي وأبي بكر بالتساوي، لكن عمر غيّر من هذه السيرة تبعاً لما ظنه الصواب بحسب المرحلة الظرفية التي مرّ بها عهده، فلم يساو بالعطاء بين الناس.

واشتهر عنه أنه قال: «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر.. وإنني لا أجعل من قاتل رسول الله (ص) كمن قاتل معه!»⁶. كما قال: «ليس أحد أحق بهذا

¹ محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة، ص123-124.

² نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص56.

³ ذكر أنه تنازع في ذلك ابن عباس وابن الزبير، وأكثر الناس على ابن عباس في ذلك وهو يحتج عليهم بالأحاديث النبوية الصريحة، فلما أكثروا عليه قال: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول لكم قال رسول الله وتقولون قال أبو بكر وعمر؟!». وكذا ما حصل مع عبد الله بن عمر، حيث كان إذا احتجوا عليه بأبيه يقول: «إن عمر لم يرد ما تقولون»، فإذا أكثروا عليه قال: «أفرسول الله أحق أن تتبعوا أم عمر؟!»، (الطرق الحكمية، ص20-21).

⁴ المسوى شرح الموطأ، ج2، ص37. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص67. والطرق الحكمية، ص285-286. ونيل الأوطار، ج5، ص334.

⁵ علماً بأن الشافعي وموافقيه اعتبروا مالكا روى جزءاً من الحادثة لا كلها. وروى الشافعي بأن عمر حاسب نفسه بعد ذلك فأتى حاطباً في داره فقال: «إن الذي قلت لك ليس بمعرفة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع»، (ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، تحقيق محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1980م، ص61-61. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص91. والطرق الحكمية، ص298-300).

⁶ الخراج، ص44. وفتوح البلدان، ص436 وما بعدها.

المال من أحد، إنما هو الرجل وسابقتها، والرجل وغناؤه والرجل وبلاؤه والرجل وحاجته». أي أنه جعلهم أربعة أصناف¹. ومع ذلك أدرك في أواخر حكمه أن ما فعله لم يكن الصواب تماماً، فأراد العودة إلى النهج الأول بجعل الناس متساوين في العطاء، لكنه لم يتمكن من تحقيق هذه الرغبة لمقتله².

وكذا فيما يخص اجتهاده المستحدث بإباحته النكاح لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقدته دون حاجة لإنتظار تحقق موته³.

كذلك أنه رفع دية الفضة في زمانه لما رخصت، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة⁴. ومثل ذلك ما رواه أبو داود من «أن الدية كانت في العهد النبوي 800 دينار أو 8000 درهم، فلما كان عهد عمر خطب فقال: إن الإبل قد غلت، فقومها على أهل الذهب 1000 دينار وعلى أهل الورق 12000 درهم»⁵.

كما أنه لم يطبق حكم الجزية على بعض الجماعات من أهل الكتاب رغم أن الآية مطلقة في فرضها عليهم، كالذي جرى في مصالحته لنصارى بني تغلب، إذ ضاعف عليهم الصدقة وأعفاهم عن الجزية. كما أعفى بعض الذميين من دفعها مكافأة له على حسن مشورته.

كذلك نُقل بأنه أول من سنّ إلزام الغيار على أهل الذمة في المركب واللباس والتسمية والتكنية والتكلم باللغة ونحوها، ولم يكن ذلك مستنأً في عهد النبي ولا في عهد صاحبه أبي بكر الصديق. و

مثل ذلك روي أنه قضى بالدية مغلظة في قتل الوالد لإبنه ولم يقر عليه حد القتل رغم الإطلاق الوارد في النص⁶.

كما أمر عامله بأخذ الصدقة من الخيل رغم إقراره بأن النبي (ص) وأبا بكر لم يفعلوا ذلك⁷. وعلى هذه الشاكلة روي أنه منع بيع أمهات الأولاد، مع أنهن كنَّ يُباعن في حياة النبي (ص) ومدة خلافة أبي بكر¹.

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص287.

² المصدر السابق، ج28، ص583.

³ الأم، ج7، ص250. والمسوى، ج2، ص182. والقياس لابن تيمية، ص41. لكن روى الشيباني بأن عمر قد رجع عن حكم الإنتظار أربع سنين إلى قول الإمام علي الذي رأى - على ما نُقل عنه - بأن المرأة تكون للأول ليس لها الحق في الزواج حتى يأتيها الخبر بطلاقه أو موته. ومال إلى هذا القول الشيباني واعتبره أقرب شبيهاً بالكتاب والسنة (الحجة على أهل المدينة، ج4، ص56-59).

⁴ عبد الرحمن الناصر السعدي: المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ، ص163.

⁵ يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ - 1977م، ج1، هامش 265.

⁶ أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص65.

⁷ نيل الأوطار، ج4، ص197.

يضاف إلى جملة من ممارساته السياسية مثل حرقه لحانوت الخمار بما فيه. وحرقه لقرية يباع فيها الخمر. وحرقه لقصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب في قصره عن الرعية. وكذا حلقه رأس نصر بن حجاج ونفيه من المدينة لتشبيب النساء به، وضربه لصبيغ بن عسل التميمي على رأسه لما سأل عما لا يعنيه من المتشابه. وصادر بعض الأموال التي كانت بيد عماله، فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يختصون به بذلك، فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين. وألزم الصحابة أن يقلّوا الحديث عن رسول الله (ص) لما اشتغلوا به عن القرآن سياسة منه². إلى غير ذلك من طرقه التي ساس بها الأمة، والتي قال بشأنها ابن القيم بأنها «سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف حالها باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة»³.

ولعل هذا الخليفة هو أول من تنبّه إلى المفاد النسبي للأحكام، كما دلّت على ذلك سيرته؛ إن لم نقل إن النبي الأكرم (ص) هو أول من مارس هذا الدور الحيوي وأرشد إليه.

وبناءً على ذلك، لو سلّمنا بأن معظم ما صدر عن النبي كان باعتبار النبوة والتشريع الثابت - كما يذهب إليه المنهج البياني عادة-؛ فسيكون الخليفة الثاني أول من نبّه إلى أساليب المغايرة، فسيكون الخليفة الثاني هو أول من نبّه إلى أساليب المغايرة، وربما بفضلته اهتدى المنهج البياني في تأسيسه لمفهوم الأحكام السياسية أو الولائية، تمييزاً لها عن الأحكام الثابتة. والملاحظ أن بعض التغييرات التي أجراها عمر بن الخطاب يصدق عليها أن تكون نسخاً أو نساً لبعض الأحكام. ويخطئ بعض المعاصرين، كالشيخ أبي زهرة، حين زعم أن عمر لم يخالف أي نص جزئي وإنما كان يطبق النصوص تطبيقاً حسناً بحسب المصالح⁴. ذلك أن العمل بموجب المصالح وإن اتسق مع المقاصد لكنه في حد ذاته يقتضي مخالفة جزئيات النصوص.

أما عن الفتاوى والأحكام التي شهدت التغيير والإستحداث لدى سائر الصحابة؛ فيمكن أن ننقل شواهد منها كالتالي:

¹ الطرق الحكمية، ص20. وأعلام الموقعين، ج4، ص347.
² الطرق الحكمية، ص18-19. كذلك: أعلام الموقعين، ج4 ص347.
³ الطرق الحكمية، ص21.
⁴ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص248.

لقد قام بعض الصحابة بتغيير مقدار زكاة الفطر بعد أن تم فرضه في عهد الرسول (ص) صاعاً من الطعام، من تمر أو زبيب أو شعير أو أقط (اللبن المجفف الذي لم تنزع منه زبدته). فقد رأى عدد من الصحابة بعد وفاة النبي أن نصف صاع من قمح يعدل صاعاً من تمر أو شعير، فأخرجوا نصف صاع من القمح زكاة فطرتهم¹. وروى جماعة عن أبي سعيد الخدري قوله: كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله (ص) صاعاً من طعام²، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط، فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية المدينة فقال: إني لأرى مدين (أي نصف صاع) من سمراء الشام (أي القمح) تعدل صاعاً من تمر فأخذ الناس بذلك³.

كما روي عن ابن مسعود أنه كان يؤخذ المطلق بحسب ما نواه، فمن ذلك ما أخبره رجل من أنه طلق امرأته البارحة مائة، فسأله ابن مسعود: أقلتها مرة واحدة؟ قال نعم. قال: أتريد أن تبين منك امرأتك؟ قال نعم. قال: هو كما قلت. وأتاه آخر فقال رجل طلق امرأته عدد النجوم، فسأله أقلتها مرة واحدة؟ قال نعم. قال: أتريد أن تبين منك امرأتك؟ قال نعم. قال هو كما قلت⁴.

وورد أنه حدث لإبن عباس مثلما حدث لعمر في قضية الطلاق لنفس العذر، حيث «أن الناس لما تتابعوا فيما حرم الله عليهم استحقوا العقوبة على ذلك فعوقبوا بلزومه بخلاف ما كانوا عليه قبل ذلك فإنهم لم يكونوا أكثرين من فعل المحرم»⁵.

¹ جاء في بعض الأحاديث المروية عن النبي (ص) أن نصف الصاع أو المدين من القمح قد أتى على لسان النبي ذاته (زاد المعاد، ج2، ص20). لكن الإمام مالكا أنكرها كما أنكر الأحاديث المروية عن الصحابة في جعلهم المدين للقمح، بل روى عن أبي سعيد الخدري أنه نفى أن يكون مدين من قمح يجزي، حيث قال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أخذ بها. لهذا فهو يرى أنه لا يجزي من القمح إلا ما يجزي من غيره (البيان والتحصيل، ج3، ص499-500. وانظر: فتح الباري، ج3، ص337). وفي القبال نقل عن ابن المنذر قوله: «لا نعلم في القمح خيراً ثابتاً عن النبي (ص) يعتمد عليه، ولم يكن البر بالمدينة ذلك الوقت إلا الشيء اليسير منه. فلما كثر في زمن الصحابة رأوا أن نصف صاع منه يقوم مقام صاع من شعير». ثم اسند ابن المنذر عن عثمان وعلي وأبي هريرة وجابر وابن عباس وابن الزبير وأمه أسماء بنت أبي بكر؛ أنهم رأوا في زكاة الفطر نصف صاع من قمح (فتح الباري، ج3، ص347. ونيل الأوطار، ج4، ص253).

² قال البعض قد كانت لفظة الطعام تستعمل في الحنطة عند الإطلاق (فتح الباري، ج3، ص337).

³ الأم، ج2، ص17. وفتح الباري، ج3، ص327. وبلوغ المرام من أدلة الأحكام، ص132. علماً أن البعض رأى أن أول من جعل نصف صاع من بر مكان الصاع من غيره من الأشياء هو عمر بن الخطاب كما ذكر ذلك أبو داود، حيث ورد أنه لما كان عهد عمر كثرت الحنطة فجعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء. وزعم الطحاوي أن الذي عدل عن ذلك عمر ثم عثمان وغيرهما، فروى أن عمر قال ليسار بن نمير: «إني أحلف لا أعطي يوماً ثم يبدو لي فأفعل، فإذا رأيته ففعلت ذلك فاطعم عني عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع من حنطة أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير». (فتح الباري، ج3، ص327. وزاد المعاد، ج2، ص19). لذلك لما رخص السعر في خلافة الإمام علي فإنه جعل الزكاة لكل من تلك المحاصيل صاعاً. لكن في الصحيحين أن معاوية هو الذي قوّم ذلك حيث جاء في حديث أيوب أن «صدقة الفطر صاع من شعير أو صاع من تمر، قال ابن عمر: فلما كان معاوية عدل الناس نصف صاع بر بصاع من شعير». واعتبره ابن حجر المعتمد، وردّ الأخبار التي تعتبر عمر هو البادئ (فتح الباري، ج3، ص327). لذا جاء عن الكثير قولهم بنصف الصاع من القمح، مثلما ورد عن عدد من الصحابة والتابعين (ابن حزم: المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج6، ص422 وما بعدها).

⁴ نيل الأوطار، ج7، ص15.

⁵ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص87.

كما ورد عن ابن عباس أن رجلاً جاءه فقال: «ألمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا إلى النار ! فلما ذهب، قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني أحسبه مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك»¹.

وقيل إن الكثير من الفقهاء ساروا على هذا المسلك لإبن عباس حيث يفرقون في التعامل بين من ابتلى بالفعل ووقع فيه وبين من لم يقع فيه، فيشددون على الأخير ويسهلون على الأول².

وجاء عن علقمة أنه قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قریش فشرب الخمر فأردنا أن نحده فقال حذيفة: تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم³؟! ومثل ذلك ما فعله سعد بن أبي وقاص بأبي محجن حين شرب هذا الأخير الخمر يوم القادسية، إذ عفى عنه وأخلى سبيله، وقال: «لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى للمسلمين ما أبلاهم»⁴.

وظهرت - كما يُروى - بعض الاجتهادات الجديدة التي حددت أحكاماً شديدة تبعاً لمراعاة ما تقتضيه الظروف السائدة آنذاك، كإحراق الإمام علي للغلاة، ونصحه للخليفة أبي بكر بإحراق اللوطية بدل قتلهم بالسيف⁵.

وعلى نفس الشاكلة فيما فعله عثمان في حرقه للمصاحف وجمعه للقرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة. إذ جاء بأن الصحابة في عهده خشوا على الأمة الاختلاف في القرآن، فرأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم وأبعد عن الوقوع في الاختلاف، الأمر

¹ لكن على خلاف تلك الرواية روي أنه سُئل ابن عباس عن قتل مؤمناً متعمداً ثم تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى؟ قال: ويحه وأنى له الهدى؟ سمعت نبيكم (ص) يقول: «يجيء القاتل، والمقتول يوم القيامة متعلق برأس صاحبه، يقول: ربِّ سل هذا لِمَ قتلني»، والله لقد أنزلها الله عزَّ وجل على نبيكم، ثم ما نسخها بعد ما أنزلها (سنن ابن ماجه، ج2، ص847).

² القرضاوي: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1404هـ - 1984م، ص138.

³ الخراج لأبي يوسف، ص197.

⁴ قيل إنه أتى سعد بن أبي وقاص بأبي محجن الثقفي يوم القادسية وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد. لكن أبا محجن قال لإمرأة سعد سلمى بنت حفصة: أطلقيني ولك - والله عليّ - إن سلمني الله أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قُتلت استرحمت مني، قال فخلته حتى التقى الناس واستعمل فرساً لسعد يقال لها البلقاء، ثم أخذ رمحاً ثم خرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، وجعل الناس يقولون: هذا ملك، لما يروونه يصنع، وجعل سعد يقول: الصبر صبر البلقاء، والظفر ظفر أبي محجن، وأبو محجن في القيد، فلما هُزم العدو رجع أبو محجن حتى وضع رجله في القيد فأخبرت سلمى سعداً بما كان من أمره، فقال سعد: لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى للمسلمين ما أبلاهم، فخلّى سبيله، فقال أبو محجن: قد كنت أشربها إذ يقام عليّ الحد وأظهر منها، فأما إذ بهرجتني فوالله لا أشربها أبداً. وقوله: «إذ بهرجتني»، أي أهدرتني بإسقاط الحد عني (الخراج لأبي يوسف، ص34. وأعلام الموقعين، ج3، ص6-7. والمسعودي: مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص323-324).

⁵ الطرق الحكمية، ص18 و22. وأعلام الموقعين، ج4، ص387.

الذي أجراه عثمان ومنع الناس من القراءة بغيره، بينما كان النبي قد أطلق القراءة للناس على أي حرف من تلك الأحرف، للسعة والتيسير¹.

ومثل ذلك ما فعله عثمان في ضالة الإبل. فقبله كان النبي والصحابة يحثون على تركها مرسله حتى يجدها صاحبها. وجاء في الحديث أن النبي (ص) قال لمن سألته عنها: ما لك وما لها؟ معها غذاؤها وسقاؤها، ترد الماء، وتأكل الشجر حتى يأتي ربها. لكن عثمان وجد الناس في عهده قد تغيروا وامتدت الأيدي إليها، فرأى المصلحة في التقاطها، وعيّن راعياً يجمعها ويعرفها، فإن لم يجد صاحبها باعها وحفظ الثمن له حتى يجيء².

كما قام هذا الخليفة بترك القصر في السفر «إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر، وفعلوا ذلك في منازلهم، فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة خوف الذريعة»³.

وفي خلافة الإمام علي وردت بعض الوصايا التي تقر التسعير دفعاً لما قد يحدث من ظلم وإستغلال. ففي عهده للأشتر حذر من التجار وأوصاه بتحديد الأسعار رحمة بالرعية.

وكما يُروى أنه قال في وصيته: «واعلم أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضره للعامة، وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار فإن رسول الله (ص) منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، واسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع»⁴. كذلك أنه قام بتصعيد زكاة الفطر عندما رخص السعر⁵. وأيضاً أنه فرض الزكاة على الخيل⁶.

وفي عهد التابعين، طرأت العديد من التغييرات على الأحكام كما يُروى، منها إجازتهم لتسعير السلع تيسيراً على الناس ودفعاً للمشقة والضرر عنهم، وذلك بعد تغير الظروف عما كانت عليه سابقاً.

¹ الطرق الحكمية، ص21. كذلك: أعلام الموقعين، ج4 ص347.

² القرضاوي: الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي، ضمن: فقه الدعوة، ج2، ص153-154.

³ رُوي أن السيدة عائشة وعثمان لم يقصرا في الصلاة أثناء السفر، وذلك بناءً على تأويل منهما. إذ قيل إن عائشة ظنت أن القصر مشروط بالخوف والسفر، فإذا زال الخوف زال سبب القصر (تفسير المنار، ج5، ص366-367). كما إن جماعة من العلماء قالوا: إن المسافرين مخير بين القصر والتمام، واختلف في ذلك الصحابة (ابو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب، طبعة الرياض، 1404هـ - 1984م، ص87-80).

⁴ شرح نهج البلاغة، كتاب (53)، ص438.

⁵ زاد المعاد، ج2، ص19-21. وانظر: فتح الباري، ج3، ص347. ونيل الأوطار، ج4، ص253.

⁶ الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1410هـ، ج9، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة في الخيل الإناث السائمة، حديث 1، ص77.

ومن ذلك أيضاً ما روي من أن عمر بن عبد العزيز كان يقضي - وهو أمير في المدينة - بيمين وشاهد واحد طبقاً لما ورد في السيرة النبوية¹، وكذا ما رواه الشافعي من أنه كتب إلى عامله بالكوفة وقت خلافته قائلاً: «اقض بالشاهد مع اليمين فإنها السنة»². لكنه لم يقبل في الشام إلا شاهدين، بسبب ما رآه من إختلاف في أحوال الناس. وكتب زريق بن الحكم إلى عمر بن عبد العزيز قائلاً: «إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين عدلين، أو رجل وامرأتين»³.

¹ إذ هناك عدد من الروايات تفيد أن النبي كان يقضي باليمين مع الشاهد، ومن ذلك حديث ابن عباس الذي أخرجه مسلم وهو «أن رسول الله قضى باليمين مع الشاهد» (الأم، ج8، ص499-500. وبداية المجتهد، ج2، ص468). لكن تظل القضية موضع خلاف بين الفقهاء، حيث مال الغالبية إلى جواز مثل هذا القضاء استناداً إلى ما روي من الأحاديث النبوية، وخالفهم جماعة تمسكوا بعموم بعض الآيات وبعض ما ورد عن السيرة النبوية، كالحنفية.

² الطرق الحكمية، ص158.

³ محمد أبو الفتوح البيانوني : دراسات في الإختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الأولى، 1395هـ - 1975م، ص129.

الفصل الثامن

التغيير الفقهي وأنماطه الواقعية

إن الممارسة الفقهية، بوصفها شكلاً من أشكال التشريع الامتدادي المستند إلى قواعد معتبرة كالعقل والقياس والمصالح والاستحسان والعرف وغيرها، لم تستطع بدورها أن تتخلى عن ظاهرة النسخ في الأحكام والفتاوى. فضغط الحاجة الزمنية الذي حدا بها إلى ممارسة التشريع الاجتهادي؛ هو نفسه جعلها تقوم بعملية النسخ ذاته. وهناك دواعي عديدة لتبرير هذه الآليات في تبديل الأحكام؛ كلها تعود في النهاية إلى ما أفرزه الواقع من حاجات ومصالح وتغير في الظروف والأحوال.

فتارة يستند تغيير الفتوى إلى دليل شرعي أقوى، سواء كان نصاً أو قياساً أو غير ذلك مما ليس له علاقة بالواقع. وتارة ثانية يستند إلى فعل الواقع وتأثيره، باعتبار أن مردها؛ إما إلى كشف الواقع عن خطأ الفتوى جملة وتفصيلاً، أو لتقدير الواقع بوجود حاجة أو ضرورة أو مصلحة أو نفي عسر، أو لاعتبارات تخص تغيير أحوال الناس وظروفهم.

وفي جميع هذه الاعتبارات يتربع الواقع كأساس لإنتاج الأحكام الجديدة وتبديلها. وقد أدرك الكثير من الفقهاء أن من بين مبررات تبديل الأحكام ما يعود إلى تغيير الظروف إلى حدٍّ يجعلها غير منسجمة مع الفتاوى السابقة، إضافةً إلى تغيير عادات الناس وأعرافهم، ومثل ذلك فساد الأخلاق المعبر عنه بفساد الزمان، فضلاً عن حدوث التنظيمات الجديدة والترتيبات الإدارية الحديثة. وسبق للفقيه المالكي أبي بكر بن العربي أن اعتبر الإستحسان - الذي يُترك فيه مقتضى الدليل - متضمناً لأربعة أقسام، فقد يترك الدليل بسبب العرف، أو المصلحة، أو التيسير ورفع المشقة، أو إثارة التوسعة¹. مع أن هناك اعتبارات أخرى تصلح أن تكون سبباً لترك الدليل أو مقتضاه، سواء شمله الإستحسان أم لا، كما لو تبين خطأ الفتوى تماماً بسبب الكشف الواقعي أو غيره. وكذا فيما لو كشف العقل عن معنى الحكم ضمن ظروف معينة دون أخرى.

وترد في هذا المقام ثلاثة أنماط من الصور التي حدث فيها تغيير الأحكام والفتاوى، وبلغ الأمر في بعضها حدَّ تبديل حكم النص تبعاً للاجتهاد وضغط الحاجة الزمنية. غير أن غياب الالتفات المقصود إلى دراسة الواقع وعلاقته بالخطاب الديني، ومن ثم التقنين

¹ الشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج2، ص139.

بينهما عبر الكشف عن موارد ثبات الأحكام وتغيرها، جعل عملية التبديل تتم وفقاً لمصادفة الفقيه لحالات عدم الملاءمة بين الأحكام الموضوعية والواقع، وذلك استناداً إلى قاعدتي العرف والاستحسان.

ولو أن الفقهاء أولوا إهتماماً للنظر في الواقع وتغيراته والموارد التي تتقبل تغيير الأحكام؛ لكان نسيج فقهن اليوم هو غير النسيج الذي ألفنا فيه طابعه المتصلب وغير المتسق مع ما يحصل للواقع من تحولات وتطورات. فهو يصطدم في كثير من الأحوال، بطوارئ غير محسوبة ولا مرتقبة، خصوصاً في العصر الحديث الذي قلب العديد من الموازين، حتى بات الفقه متهماً ليس فقط من قبل معارضيه، بل حتى من أولئك الذين تربوا فيه وأفادوا منه.

وكان من أبرز نقاط ضعف الفقه وإضطرابه هو أنه في كثير من الأحيان لا يتقبل – في بادئ الأمر - ما يفرضه الواقع من تغيرات وتطورات بمبررات تستند إلى النص أو أقوال السلف، لكنه سرعان ما يعود ليضطر إلى قبولها وتميرها بمبررات هي الأخرى تستند إلى النص أو أقوال السلف. مما يكشف عن وهن آليته الاجتهادية، إذ تجعله صريع الواقع بدل العمل على دراسته والتصدي لتوجيهه دون إهمال إمكاناته ومتطلباته، بل لا غنى عن العودة مجدداً لكشف وتقييم ما يسفر عن التشريع من نتائج وآثار، لتصبح المعالجة مناسبة لمقتضيات الواقع وخصوصياته. فمن دون هذه العودة، لا يمكن تفادي الأضرار والنتائج العكسية التي قد تترتب على أكثر من صعيد، نظراً لتداخل أحوال الواقع وتسارع أحداثه.

مع ذلك فقد ظهرت للفقه ثروة كبيرة من تبدلات الأحكام تبعاً لما فرضته الحاجات الزمنية، وهي بحق تعد مادة خصبة لتشكيل منعطف يتصدر فيه الواقع كعنصر أساس في التشريع. وإذا كان أسلافنا لم يدركوا أهمية دراسة الواقع بكل خصوصياته ونواحيه، سواء قبل تشريع الحكم وامتناله أم بعده؛ فحري بعلماننا اليوم أن يأخذوا بهذه المهمة الثرية على عاتقهم بعد تأصيلها ضمن علم الأصول. وإلا فلا قيمة للفتاوى إذا ما كانت مفصولة عن النظر إلى الواقع وفحصه، كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

لقد مارس الفقهاء مختلف أنواع التغيير في الأحكام؛ استجابةً للحاجات الزمنية وضغوطاتها، بما في ذلك تغيير بعض أحكام النص، وإن أنكروا من الناحية المبدئية العمل بمثل هذا التغيير في اجتهاداتهم، تجنباً لشبهة الوقوع في الاجتهاد في قبال النص، أو الاجتهاد مع وجوده، أو العمل على ممارسة النسخ في الأحكام. لكن الحال يكشف عن وجود العديد من الممارسات الاجتهادية التي أفضت نتائجها إلى مخالفة أحكام النص. ويندرج ضمن هذا الإطار الاجتهادات التي اعتمدت على تخصيص النص بالمصلحة

والعرف، والتي لا تختلف في نتيجتها عن تلك التي تؤدي إلى مخالفة حكم النص بالكامل. وعليه، أضحت العملية الاجتهادية وتبديل الأحكام لا تفرّق بين حكم النص وغيره، ما دامت الظروف تتغير والأحوال تتبدل.

لذلك، سنفصل الحديث عن الأنماط الثلاثة التي مارس الفقهاء من خلالها تغيير الأحكام، والتي أشرنا إليها سابقاً، وذلك على النحو الآتي:

1- وحدة الدليل الاجتهادي

إن أخف حالات التغيير وأقلها وطأة ومؤونة هي تلك التي يُستبدل فيها حكم بحكم آخر مع وحدة الدليل. وغالباً ما يحدث هذا التغيير نتيجة تبدل العرف والعادة، مما يجعل الحكم متغيراً تبعاً لتغير الظرف، حتى وإن بدا ظاهر الموضوع ثابتاً. فالكثير من الفتاوى الفقهية تنشأ وتتغير وفقاً لما متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية. وعلى حد قول الشاطبي: إن «الحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده»¹.

ففي عالم الألفاظ يؤخذ بما متعارف عليه من ألفاظ المتعاملين دون معانيها الحقيقية، كما في الأيمان والعقود والجرائم والقضاء وغيرها. فمثلاً قد يكون اللفظ دالاً بعرف ما على الشتم فيكون جريمة، لكنه في عرف آخر لا يدل على ذلك، فلا يكون جريمة. وكذا جاء في (الاشباه) أنه لو حلف الحالف أن لا يأكل لحماً؛ حنث بأكل الكبد والكرش؛ إن جرى الأمر على عادة أهل الكوفة، أما في عرف غيرهم فقد لا يحنث تبعاً لما يقصدونه من لفظة (لحم)². ومثله ما قاله أصحاب الشافعي: لو حلف رجل أن لا يبيت على فراش ولا يستسرج سراجاً، فبات على الأرض وجلس في الشمس لم يحنث، لأن اللفظ لا يرجع إليهما عرفاً رغم ما ورد في القرآن من اعتبار الأرض فراشاً، كما في قوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾³.

ومن ذلك ما قاله القرافي في إيقاع الطلاق الثلاث بقول الزوج (أنت عليّ حرام، أو الحرام يلزمني): «إياك أن تقول إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث لأن مالكاً قاله، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الإستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام، كما في لفظ الدابة والبحر والرواية.

¹ الموافقات، ج2، ص284.

² السيوطي: الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية، ص102-105. ونشر العرف،

ص132. وأحكام القرآن لابن العربي، ج3، ص1147-1148.

³ أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص13.

فالفقيه والعامي في هذه الألفاظ سواء في الفهم لا يسبق إلى أفهامهم إلا المعاني المنقول إليها. فهذا هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه، فإن النقل إنما يحصل بإستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطر في الكتب تابع لإستعمال الناس فافهم ذلك. إذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور: أحدها أن نعتقد أن مالكا أو غيره من العلماء إنما أفتى في هذه الألفاظ بهذه الأحكام لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها صوناً لهم عن الزلل. وثانيها إننا إذا وجدنا زماننا عرياً عن ذلك وجب علينا أن لا نفتي بتلك الأحكام في هذه الألفاظ، لأن إنتقال العوائد يوجب إنتقال الأحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها فإننا نفتي في زمان معين بأن المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الإطلاق لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فإذا وجدنا بلداً آخر وزماناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا إلى السكة الثانية وحرمت الفتيا الأولى لأجل تغير العادة. وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والأقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد، وتنتقل الفتوى فيها وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة، وكذلك تقدير العواري بالعوائد.. وإذا وضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الألفاظ بإطلاق هو خلاف الإجماع، وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك، فإنه على الصواب وسالم من هذه الورطة العظيمة»¹.

وقال بعض العلماء: «التحقيق أن لفظ الواقع والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته وفي خطابه ولغته التي يتكلم بها؛ وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا»².

أما في المعاملات السلوكية، فقد يُرْفَض سماع بعض الدعاوى في القضاء لأنها مما يكذبها العرف أو العادة. كما إن العرف يتدخل فيما يُعَد في المبيع عيباً مسوغاً لفسخ البيع أو لا يُعَد.

يضاف إلى أن للعرف الجاري دخلاً أكيداً في تحديد قبول لباس الناس بما يخرجهم عن (لباس الشهرة). فمثلاً كان كشف الرأس يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف

¹ الفروق، ج1، ص44-45. كما قال صاحب (تهذيب الفروق) وهو بصدد ذات الموضوع من ألفاظ الطلاق: «إن إجراء الفقهاء المفتين للمسطورات في كتب انتمهم على أهل الأمصار في سائر الأعصار إن كانوا فعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي؛ ففعلهم خطأ على خلاف الإجماع، وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلاً لها ولا عالمين بمداركها وشروطها واختلاف أحوالها، وإن كانوا فعلوه مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ، وسبب إختلاف الصحابة (رض) في هذه الألفاظ ومن بعدهم من العلماء هو إختلافهم في تحقيق وقوع النقل العرفي هل وجد فيتبع أم لم يوجد فيتبع موجب اللغة» (تهذيب الفروق، ج1، ص44).

² نشر العرف، ص133.

ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح¹. وكذا فيما يتعلق بتقدير النفقات الزوجية والأجور المعطاة وما يعتبر حقاً أو ضرراً بحق الغير في بعض المنافع.. الخ. فلو أن العرف تغيّر في مثل تلك الحالات لتغيرت الفتوى تبعاً له. ونفس الشيء فيما ذكره بعض العلماء من أن القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وأن القول قول الزوجة هو أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، وبالتالي فالحكم ثابت ليس فيه إختلاف إلا من حيث إختلاف العادة².

ومما يندرج ضمن هذا المجال أن جماعة من السلف والفقهاء ردوا شهادة الوالد لولده، والولد لوالده، والأخ لأخيه، والزوج لزوج. وهو مذهب الحسن والنخعي والشعبي وشريح ومالك والثوري والشافعي وابن حنبل. في حين إن السابقين عليهم كانوا يقبلون الشهادة منهم ركوناً إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾³. لذا ينقل عن الزهري قوله: «لم يكن يثبته سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لإمرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاة على إتهامهم فتركت شهادة من يثبته إذا كانت من قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة. فلم يثبته إلا هؤلاء في آخر الزمان»⁴.

كما نُقل بأن الشيخ ابن أبي زيد القيرواني (المتوفى سنة 386هـ) إتخذ كلباً بداره زمن الخوف، فقليل له: إن مالكا كره إتخاذ الكلاب في الحضر، فقال ابن أبي زيد: لو أدرك مالك مثل هذا الزمن لإتخذ أسداً على باب داره⁵.

بل قد ترد أحكام خارجة عن إرادة المكلف، يحددها الواقع وسننه التكوينية، أو ما يُعرف بالعادة في اصطلاح القدماء، مثل البلوغ الذي يرتبه بالاحتلام والحيض، ويختلف توقيته من بيئة إلى أخرى. فالمناطق ذات المناخ الحار تعجل بالبلوغ خلافاً لتلك التي مناخها بارد⁶.

ومن الطريف ما ينقل بهذا الصدد أن الإمام أبا حنيفة كان يعتقد بأن غاصب الثوب إذا صبغ الثوب المغصوب باللون الأسود؛ فذلك يُعدّ انقاصاً وتعيباً له، وعليه لا بد أن يتكفل الغاصب بضمان هذا الإنقاص حين يُردّ الثوب إلى المالك. لكن لما تبدل عرف الناس في

1 الموافقات، ج2، ص284.

2 الموافقات، ج2، ص286.

3 النساء/ 135.

4 أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص507. وأعلام الموقعين، ج1، ص113.

5 محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م، ص315.

6 الموافقات، ج2، ص285 وهامشها.

النظر إلى اللون الأسود وإعتباره علامة على الكمال لا النقصان، وذلك حين إتخذه العباسيون شعاراً لهم، فإن بعض الأحناف (أبو يوسف) حكم بأن صبغ الغاصب للثوب باللون الأسود لا يعد تعيباً له بل زيادة في الكمال، وعليه لو أن المالك استرده إليه كان عليه أن يدفع للغاصب قيمة تلك الزيادة¹.

ويُعرف مثل هذا الاختلاف بين الفقهاء بأنه إختلاف عرف وزمان لا إختلاف نظر وبرهان².

لذلك وردت الكثير من القواعد الفقهية التي تؤكد على أهمية العرف والعادة في علاقتهما بتحديد نوع الحكم الشرعي أو الوضعي، والتي منها ما ذكرته مجلة الأحكام العدلية، من قبيل: العادة محكمة، والحقيقة تترك بدلالة العادة، والممتنع عادة كالممتنع حقيقة، والعادة تعتبر فيما لو اطردت أو غلبت، وإستعمال الناس حجة يجب العمل بها، والعبرة للغالب الشائع لا النادر، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص، ولا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان... الخ³.

2- تعارض الدليل الاجتهادي

ثمة نمط آخر من تغيير الأحكام والفتاوى يحصل عند التعارض بين الأدلة الاجتهادية، مما يقتضي العمل بالترجيح. فمثلاً يرجح الفقهاء الحاجة العرفية والمصلحة المقرة في الواقع على القواعد والأدلة الاجتهادية؛ كالقياس والإستصحاب وغيرهما.

غير أن ترجيح المصالح على القواعد القياسية والأصول الاجتهادية؛ يفترض ضمناً وجود تعارض بين هذه الأدلة، الأمر الذي يعكس حالة تغيير الحكم أو نسخه. فالدليل الفقهي إذا عارض دليلاً قبله فسيفضي إلى إلغائه، أو إلغاء الحكم الذي يستند إليه. لهذا يشبه بعض العلماء كما ينقل ابن تيمية «تعارض الاجتهادات من العلماء بالناسخ والمنسوخ في شرائع الأنبياء، مع الفرق بينهما بأن كل واحد من الناسخ والمنسوخ ثابت بخطاب حكم الله باطناً وظاهراً، بخلاف أحد قولي العالم المتناقضين»⁴.

¹ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص148-149. وأحمد امين: الاجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، ج3، عدد 2، ص149.

² رسالة نشر العرف، ص126.

³ مجلة الأحكام العدلية، لجنة من الفقهاء في الخلافة العثمانية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص20-2. كذلك: نشر العرف، ص115 و141. وعبد الرزاق السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج6، ص43 وما بعدها.

⁴ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص41. علماً بأن بعض الفقهاء استخدم إصطلاح النسخ في أقوال المجتهد عند التعارض التام فيما بينها، حيث اعتبر القول الأخير ناسخاً لما قبله (انظر: أحمد بن حمدان الحنبلي الحراني: صفة الفتوى

وفيما يتعلق بتعارض الأدلة الخاصة بالمصالح، قد يستند الدليل إلى الاستثناء المقدم على الأصول الاجتهادية الأساسية، وهو ما يُعرف بـ (الاستحسان). فسواء أكان العمل يجري بإطلاق تلك الأصول، أم يُستثنى منها دليل المصلحة المشار إليه، فالنتيجة واحدة، إذ يبقى المسوّغ لتغيير الحكم المرتبط بتلك الأصول قائماً.

كل ما في الأمر أن تغيير الحكم بعد تطبيق الأصول الاجتهادية يُعد تغييراً فعلياً، بينما إذا تم الاستثناء قبل العمل بتلك الأصول، فإن تغيير الحكم يظل نظرياً لم يحالفه الحظ من التطبيق على أرض الواقع. وإن كانت حقيقته لا تختلف عن التغيير الفعلي المشار إليه آنفاً؛ طالما أن مسوّغات التغيير نابعة من متطلبات الواقع ومصلحته، وليس نتيجة أثر مباشر لدلالات النص واعتباراته اللفظية.

على ذلك فهناك اعتبارات متعددة لتغيير الحكم طبقاً لتعارض الأدلة. فقد يقوم المجتهد بصياغة اجتهاد معين ثم يعمد إلى تغييره، أو ينظر في مصلحة تدفعه إلى تعديل ما كان يفترض طرحه من اجتهاد وحكم، أو يأتي مجتهد آخر ليغيّر الحكم تبعاً لمصلحة معينة أو استناداً إلى عرف من الأعراف.

ويعد العرف من أعظم العوامل التي يستند إليها الفقهاء في تغيير الحكم. فالعرف مقدّر لديهم ولو كان حادثاً أحياناً، بإعتباره غالباً ما يكون دليل حاجة، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین﴾¹. فهو بالتالي أقوى من القياس، إذ يُرجّح عليه حتى عندما يستند القياس إلى نص تشريعي بصورة غير مباشرة. ومن باب أولى يكون العرف مرجحاً على الاستصلاح (المصلحة المرسلّة)؛ بإعتباره لا يستند إلى النص، بل إلى مجرد مصلحة زمنية عرضة للتبدل باختلاف الظروف والأزمنة. وعليه فالعرف كما يقول ابن الهمام في (شرح الهداية) هو «بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النص»².

هكذا فإن الطريق إلى تغيير الأحكام ونسخها بفعل الواقع - ضمن إطار تعارض الأدلة - غالباً ما يتم عبر المصلحة والعرف.

فبالنسبة للمفقود - مثلاً - إذا لم تثبت وفاته وكان متزوجاً، فبطريقة الإستصحاب يكون المفقود كالحَي؛ وبالتالي يحرم على زوجته أن تتزوج بآخر، في حين إنه بمراعاة

والمفتي والمستفتي، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404هـ - 1984م، ص107.

¹ الأعراف/ 199.

² الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص909. ومحمد سلام مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، نشر جامعة الكويت، 1977م، ص248.

حقوق الزوجة وحاجاتها، طبقاً لقاعدة المصلحة المرسلة أو الاستصلاح، ينقلب الأمر إلى جواز زواجها¹.

كذلك أن الأصل القياسي يوجب على الحاكم أن يستجيب لكل دعوى ترفع إليه ليقضي على أساسها لصالح صاحب الدعوى أو عليه. لكن الفقهاء تركوا هذا القياس في بعض الحالات، فمثلاً إذا ادّعت الزوجة المدخول بها أن زوجها لم يدفع لها شيئاً من مهرها العاجل، ورفعت ذلك إلى القضاء، ففي هذه الحالة يرى بعض الفقهاء أن القاضي لا يقبل منها ولا يسأل الزوج عن ذلك؛ استناداً إلى العرف، لأن عادة الناس مطردة في أن المرأة لا تزف إلى زوجها ما لم يدفع بعضاً من مهرها العاجل². فهذا ما ذهب إليه الفقيه أبو الليث ورجحه ابن عابدين³.

كما أنه إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول، فالقول قول الزوج، مع أن الأصل عدم القبض. وعلق القاضي اسماعيل من فقهاء المالكية على ذلك بقوله: هذه كانت عادتهم بالمدينة: أن الرجل لا يدخل بإمرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لأجل اختلاف العادات.

كما أن القواعد القياسية توجب بأن لا يجوز دفع الدين لغير صاحبه إلا بوكالة أو ولاية، لكن الفقهاء تركوا هذا الحكم في بعض الحالات، كما في البنت البكر البالغة إذا قبض أبوها - أو جدها عند عدم الأب - المهر من زوجها حين زواجها، إذ اعتبروا هذا القبض نافذاً للعرف والعادة ما لم يصدر من البنت نهي عن دفع المهر إلى سواها⁴.

كذلك فبحسب القياس لا يجوز بيع لبن امرأة في قدح لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرّم مصون عن الإبتذال بالبيع، لكن الشافعي أجاز بيعه لأنه مشروب طاهر جرى العرف على بيعه من دون فرق بين الحرة والأمة⁵.

كما ذهب المتأخرون من الفقهاء إلى اعتبار ما يدونه التاجر في الحساب الجاري حجةً على المدين، استناداً إلى العرف، في حين أن القياس لا يثبت الحجية إلا بالبينة، ولا يعتمد على ما يدونه التاجر في دفتره العادي¹.

¹ الاعتصام، ج2، ص333. والفقهاء الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص910. وسبق أن عرفنا بأن عمر بن الخطاب هو أول من أباح للمرأة أن تتزوج بعد أربع سنين من فقد زوجها.

² الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص910.

³ لكن ناقش فيه الشيخ قاضيان ولم يقبله، وأيده الشيخ أبو زهرة. فعلى رأي قاضيان أن المهر ثابت بمقتضى العقد، والعرف لا يمكن أن يكون حجة لإبطال أمر ثابت لا مجال للشك في ثبوته، وفي منع سماع الدعوى لجريان العرف إبطال لذلك الأمر الثابت، ولأن أقصى ما يدل عليه العرف في هذا المقام أن يجعل الظاهر يشهد للزوج، وكون الظاهر يشهد له يصلح لدفع المطالبة عنه مع يمينه، إن لم تكن بينة، ولا يصلح لإبطال حقها بعدم سماع الدعوى من كل الوجوه وعدم توجيه اليمين (محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص219).

⁴ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص911.

⁵ نظرية العرف، ص37.

وأيضاً إنه بحسب القياس يبطل العقد إذا كان محله معدوماً أو مجهولاً لا يقبل التحديد وقت الإنشاء، لكن استثنى من ذلك حالات تُرجَّح فيها المصلحة والتيسير إستحساناً، مثل دخول الحمام رغم عدم تحديد كمية المياه المستعملة ولا وقت البقاء فيه.

وعلى هذه الشاكلة أُجيز الشرب من السقاء رغم عدم تبيان القدر المستهلك من الماء. وكذا مختلف إجازات المنافع كالأراضي والديار وغيرها².

ومثل ذلك أُجيز بيع السمك المحصور في الأجمة إذا كان قد أخذه ثم أرسله في الأجمة؛ لأن بارساله لا يزول ملكه، وإن كان لا يتمكن من أخذه إلا بالصيد لتعارف الناس، وهو خلاف اجتهاد ابن عمر وابن مسعود الذين روي عنهما القول: «لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر». وقد أخذ الأحناف باجتهادهما تبعاً للغرر³.

كذلك أن الفقهاء القدماء لم يجوزوا الاستصناع طبقاً للقياس⁴، حيث لا يجوز بيع ما ليس عند الإنسان، لنهي النبي (ص) عن ذلك باستثناء السلم. لكن أجازته من جاء بعدهم لتعارف الناس على التعامل به. فقل إنه جائز إستحساناً للعرف العام، فبنوا أحكامه الفرعية عليه⁵. كما قيل إنه جائز إستحساناً لإجماع الناس عليه، لأنهم يعملون ذلك في سائر الأعصار من غير نكير، وعليه يكون مقدماً على القياس⁶. وبعضهم اعتبره جائزاً لقياس السلم عليه، فهو مستثنى من نهي البيع المعدوم صراحة، فيكون الإستصناع مستثنى ضمناً، للعرف الجاري في التعامل به، فهو مخصص للنص العام المانع لمثل هذا البيع⁷. كل ذلك مبرر بالعرف أو لإعتبار القاعدة الفقهية الشهيرة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة).

كما بالرغم من أن يد الأمانة لا تعد ضامنة عند عدم التقصير، فقد لجأ الفقهاء إلى تضمين الصناع بالمصلحة والإستحسان، وذلك عندما لاحظوا كثرة ما يفرطون بالأمانة ويدعون حفظها، فاقتضى الأمر بالتضمين عند تلف أو فقد الأمانة. وقد نُقل أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع عند تلف أو ضياع ما في أيديهم من أمانة، وقال الإمام علي بهذا الشأن: «لا يصلح الناس إلا ذاك»⁸.

1 المصدر السابق، ص 57.

2 نشر العرف، ص 127. والمواقفات، ج 4 ص 158. والاعتصام، ج 2 ص 327.

3 انظر لأبي يوسف: إختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص 23. والخراج، ص 89. كذلك: نظرية العرف ص 37..

4 المقصود بالاستصناع هو العقد الذي يطلب فيه من الصانع القيام بتشكيل مادة لعمل شيء مخصوص، كالطلب من النجار أن يعمل طاولة أو كرسيًا لقاء مبلغ محدد متفق عليه سلفاً.

5 مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص 37. ونشر العرف، ص 127.

6 الكاساني: بدائع الصانع في ترتيب الشرائع، ج 5، ص 3-2.

7 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج 2، ص 891-892.

8 الاعتصام، ج 2، ص 119.

كما أن إنقطاع الصلة بين الزوج والزوجة بالطلاق يحرم الأخيرة الميراث من الزوج، لكن الفقهاء استثنوا من ذلك فيما لو توافرت الشروط لتحقيق مظنة فرار الزوج من التوريث؛ كأن طلق زوجته وهو في مرض الموت، فهذا الطلاق لا يمنعها من الميراث¹.

كما رغم أن القاعدة العامة ترى لزوم الحَجْر على السفية في تصرفاته المالية؛ إلا أنه استثنى من ذلك التصرفات التي يكون لها نفع تام من الهبات والوصايا. فالوصايا العقلانية مقبولة من السفية، إذ القصد من الحَجْر عليه هو للمحافظة على ماله، كي لا يصبح كلاً على الناس وعالة عليهم، والوصية التي يتبرع بها لا تنفذ إلا بعد وفاته، فلا يضره ذلك في حياته، بعد حفظ حق الورثة منه².

كذلك رغم إتفاق الفقهاء على عدم إجازة بيع الثمار على الشجر قبل أن ينضج بعضه على الأقل للنص³، إلا أنهم اختلفوا في جواز ذلك إذا نضج أكثره أو بعضه، ومثله بيع الزروع كالبطيخ والبادنجان والكوسا وغيرها، إذ تخرج ثمراتها دفعات، وتسقى عدة مرات في أثناء ذلك، وقد جرى العرف على بيعها ولو خالف اجتهادات المجتهدين السابقين في منع بيع الثمار على الشجر. وجاء في (الهداية): «من باع ثمرة لم يبد صلاحها أو قد بدا جاز البيع، لأنه مال متقوم إما لكونه منتفعاً به في الحال أو في الثاني، وقد قيل إنه لا يجوز قبل أن يبدو صلاحها، والأول أصل». وقد اختار الإمام محمد بن الحسن جواز تركها على الشجر خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف واستحسنه للعادة والعرف. وذكر السرخسي في (المبسوط): «وعند الشافعي يتركها إلى وقت الإدراك لأنه هو المتعارف بين الناس، ولو اشتراها بشرط الترك فالعقد فاسد عندنا، جائز عند الشافعي رحمه الله لأنه متعارف بين الناس». وهو في هذا يتفق مع محمد بن الحسن خلافاً للصاحبين إstimساناً مبنياً على العرف، وقال مالك وبعض أصحاب أحمد وابن القيم وشيخه بجواز هذا النوع من البيع⁴.

وعلى هذه الشاكلة ذكر ابن القيم عدداً من الأحكام الواقعة تحت تأثير مبادئ العرف والحاجة والمصلحة ودفع الضرر؛ لولاها لاتخذت قالباً مغايراً ومضاداً من الأحكام، منها تضمين الأجير المشترك، ومنع الوصي من المضاربة بمال اليتيم في الزمن

¹ علماً بأن الشافعي خالف ذلك، معتبراً أن مظنة الفرار لا عبرة فيها، فأحكام الشريعة لا تتأط عنه بالنيات الخفية، وإنما بالأسباب الظاهرة (الأحوال الشخصية، ص320).

² الأحوال الشخصية، ص451.

³ إذ هناك عدد من الأحاديث تؤكد المنع من بيع الثمر حتى يبدو صلاحه (الأموال، ص39. والمسوى شرح الموطأ، ج2، ص16-17).

⁴ نظرية العرف، ص72-73. كذلك: المبسوط للسرخسي، ج12، ص196. والسنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج3، ص16 وما بعدها.

المتأخر لفساد الناس، وعدم إجارة الوقف أكثر من سنة في الدور وأكثر من ثلاث سنين في الأراضي، وسقوط الشفعة إذا أقرّ طلب التملك شهراً عند الإمام محمد دفعاً للضرر، وبإفتاء العلماء بالعفو عن طين الشوارع للضرورة، وكذا طهارة الحيض والآبار واغتفار الغبن اليسير والعفو عن رشاش البول. ومن ذلك أيضاً القضاء بالأجرة للغسال والخباز والطباخ والدقاق والحمال وصاحب الحمام والفَيِّم؛ وإن لم يعقد معهم عقد إجارة؛ إكتفاءً بشاهد الحال ودلالته، ولو استوفى هذه المنافع ولم يعطهم الأجرة عُذَّ ظالماً غاصباً، ومن ذلك قبول قول الوصي فيما ينفقه على اليتيم إذا ادعى ما يقتضيه العرف¹.

ومن النماذج الأخرى لتغيير الأحكام طبقاً لتعارض الأدلة؛ هو أن بيع النحل ودود القز غير جائزين عند الإمام أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف، لأنهما لا يعتبران هذه الحشرات من الأموال، قياساً على سائر هوام الأرض كالوزغ والضفادع. لكن الإمام محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة والشافعي حكما بماليتهما وصحة بيعهما لجريان التعامل بهما في عرف الناس بيعاً وشراءً².

ولدى أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، أنه لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين، كبقية الطاعات من الصوم والصلاة والحج وقراءة القرآن، لكن أجاز ذلك من جاء بعدهم بحجة أنه لو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة فسيلزم ضياعهم وضياح عيالهم، ولو اشتغلوا بالإكتساب من حرفة وصناعة فسيلزم ضياع القرآن والدين، فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم وكذا على الإمامة والأذان، مع أن ذلك مخالف لما اتفق عليه الثلاثة الأوائل؛ لإعتقادهم بعدم جواز الإستنجار وأخذ الأجرة عليه كبقية الطاعات³.

وبحسب القياس طبقاً لأبي حنيفة والشافعي إنه إذا فقأ صحيح عين أعور فإن عليه نصف الدية، لكن المالكية لم يأخذوا بهذا القياس استناداً إلى المنفعة المقدرة في الواقع، حيث أن منفعة الأعور ببصره كمنفعة السالم أو قريب من ذلك، لذا وجب عليه مثل ديتة لديهم⁴.

كما بحسب القياس لا يُحدّ الرجل الذي شهد عليه أربعة بالزنا؛ إذا ما عيّن كل واحد منهم الجهة بغير ما عيّنه الآخر، فالظاهر هو أن الأربعة لم يجتمعوا على زنا واحد، لكن أبا حنيفة استحسن حدّه، كي لا يفضي الأمر إلى تفسيق العدول أو الشهود⁵.

1 الطرق الحكمية، ص24. كذلك: نشر العرف، ص126.

2 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص910.

3 نشر العرف، ص126.

4 أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص629.

5 الاعتصام، ج2، ص140.

كما أن من المقرر في أصل المذهب الحنفي أن المدين تنفذ تصرفاته في أمواله بالهبة والوقف وسائر وجوه التبرع، ولو كانت ديونه مستغرقة أمواله كلها؛ بإعتبار أن الديون تتعلق بذمته، فتبقى أعيان أمواله حرة، فينفذ فيها تصرفه، طبقاً لمقتضى القواعد القياسية، لكن لما فسدت ذمم الناس بقلّة الورع وكثرة الطمع؛ فقد أصبح المدينون يعتمدون إلى تهريب أموالهم بإجراء الوقف عليها أو هبتها لمن يثقون به. وهذا ما حدا بفقهاء الحنفية والحنبلية المتأخرين إلى الإفتاء بعدم نفاذ مثل تلك التصرفات من المدين إلا فيما كان زائداً عن وفاء دينه من أمواله¹. وقد كان الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن ممن يذهب إلى ذلك خلافاً لاستاذهما أبي حنيفة².

وأيضاً في أصل المذهب الحنفي أن القاضي يقضي بعلمه الشخصي في الحوادث استناداً إلى ما فعله عمر بن الخطاب، لكن لوحظ فيما بعد غلبة الفساد وأخذ الرشوات على القضاة، لذلك أفتى المتأخرون بعدم صلاحية ذلك العلم، والإكتفاء بالبيّنات والشهود³.

كذلك فإنه في أصل المذهب الحنفي - خلافاً للمذاهب الثلاثة الأخرى - إن الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب طيلة مدة الغصب، بل يضمن العين فقط، بإعتبار أن المنافع عنده ليست متقومة في ذاتها، بل تتقوم بعقد الاجارة، ولا عقد في الغصب. لكن حيث أن الناس أصبحت لديهم الجرأة على الغصب نتيجة فساد الذمم وضعف الوازع الديني؛ فإن المتأخرين من فقهاء الحنفية أفتوا بتضمين الغاصب أجرة المثل عن منافع المغصوب، إذا كان المغصوب مال وقف أو مال يتيم أو معداً للإستغلال. وهذا ما استقر عليه العمل في مجلة الأحكام العدلية⁴.

وبمقتضى القواعد العامة للقياس في الفقه الحنفي فإن البالغ العاقل أو الرشيد إذا أصابه الجنون أو العته فإن الولاية عليه تكون للقاضي ولا تعود إلى الأب والجد، لكن بالإستحسان من حيث وفرة الشفقة والرعاية لدى الأب والجد فإن الولاية تصبح لأحدهما ولا تعود للقاضي⁵.

ومع أن القاعدة العامة تنص بأن للزوج أن يسافر بزوجه حيث شاء، وهو ما أفتى به المتقدمون من الفقهاء، لكن جماعة من المتأخرين أفتوا بعدم جواز ذلك، حيث أن السفر يضار الزوجة ويضيق عليها، واعتبروا فتوى الفقهاء المتقدمين جاءت لصالح الناس في

1 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص923.

2 الأحوال الشخصية، ص455-456.

3 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص924.

4 المصدر السابق، ج2، ص925. ونظرية العرف، ص87.

5 الأحوال الشخصية، ص467.

زمانهم وعدم قصدهم المضرة بالسفر. وبالتالي فقد أرجع المتأخرون الفتوى إلى إختلاف الزمان والعرف إن كان السفر فيه مأموناً أو غير مأمون¹.

ومن ذلك أن جماعة من المتأخرين ذهبوا إلى مخالفة المشهور، إذ قرروا بأن من هرب بامرأة يتأبد عليه تحريمها، مظنة أن من يعلم ذلك لا يقوم بالهروب وهو يعرف أنه لا يحل له الزواج بها. بينما المشهور يذهب إلى عدم التأييد².

كما أن جماعة من الفقهاء منعوا تأجير الأرض بما يخرج وينبت فيها؛ لأنه تأجير بمجهول، لكن أباحه بعضهم لما في ذلك من مصلحة الناس وعدم الحرج، إذ من الناس من تكون له الأرض ولا قدرة له على زراعتها، ومنهم من له القدرة على ذلك وإن لم يملك أرضاً، فالمصلحة بهذا شاملة للطرفين لا يجوز تضييعها³. وبعضهم اعتبر إجازة ذلك لعموم البلوى، إذ إن المعاملات إذا سادها الفساد على العموم فلا بد من الترخيص فيها.

كما أحدث ابن تيمية حكماً يخص الطلاق بخلاف من سبقه من المجتهدين وما كان عليه رأي عمر بن الخطاب.

فقد تمسك في بعض حجه طبقاً لما عليه الواقع الاجتماعي مثلما فعل الخليفة عمر من قبل وإن كانت النتيجة بينهما متخالفة. فقد رفض ابن تيمية معاقبة الناس في إلزامهم بالطلاق، معتبراً أن جمع الثلاثة محرم، لكن حيث أن أكثر الناس لا يعلمون بأن هذا الجمع محرم، لا سيما وأن الشافعي يراه جائزاً، لذا يستشكل كيف يُعاقب الجاهل بالتحريم؟! وهو يرى أن المصلحة في عقوبة عمر عند إلزامهم بالثلاث هي أنه قد سدّ عليهم باب التحليل كعقوبة، لكن ما جرى للكثير من الفقهاء بعده هو عكس ما جرى للخليفة الراشد من مصلحة، فقد فتحوا للناس باب التحليل، الأمر الذي أخلّ بالمصلحة التي سلكها هذا الخليفة لردع الناس. فالرجل إذا علم أن بإمكانه أن يرجع إلى امرأته بالتحليل استهان بأمر الطلاق بالثلاث، وبالتالي فإن الإلزام بالثلاث لا يشكل عليه عقوبة رادعة.

¹ يقول أبو القاسم الصفار في ترجيح رأي المتأخرين على المتقدمين: «هذا كان في زمانهم، أما في زماننا فلا يملك الزوج أن يسافر بها، وإن أوفى صداقها، لأنه في زمانهم كان الغالب في حالهم الصلاح، أما في زماننا فقد فسد الناس، والمرأة متى كانت بين عشيرتها فالزوج لا يمكنه أن يظلمها، ومتى نقلها إلى بلدة أخرى ظلمها، ولا يمكن أن تستغيث عليه بأحد». وقال بعض المتأخرين: إن أوفاه المهر كله معجلاً ومؤجلاً، وكان مأموناً عليها له أن يسافر بها. كما قال الزيلي: «قال صاحب المنتقى، وأفتي أنا بأنه يتمكن من نقلها، إذا أوفاه المعجل والمؤجل وكان مأموناً عليها، ولا يمكن إذا أوفاه المعجل دون المؤجل، لأنها لا ترضى بالتأجيل إذا أخرجها إلى بلاد الغربة» (الأحوال الشخصية، ص237. كذلك: نشر العرف، ص126).

² عيسى الحسني: النوازل، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، 1403هـ - 1983م، ج1، ص101 وما بعدها.

³ عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1354هـ - 1935م، ج3، ص24.

لذلك رأى ابن تيمية لو أن عمر علم بأن الناس يتتابعون بعده بالتحليل لما عمل على تغيير ما كان عليه الأمر في عهد النبي وأبي بكر، لا سيما وأنه ندم على ذلك قبل موته كما يُنقل¹. مهما يكن فقد اختار بعض المتأخرين ما رآه ابن تيمية، كالذي عليه صاحب (المختارات الجلية)².

ومن التغييرات المتعلقة بالعقود، إنه قبل إنشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات وتعطي كلاً منها رقماً خاصاً، كان الشرط في صحة التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد هو ذكر حدود العقار، أي ما يلاصقه من الجهات الأربع ليمتيز العقار المعقود عليه عن غيره وفقاً لما تقتضي به القواعد العامة من معلومية محل العقد. ولكن بعد إنشاء السجلات العقارية في كثير من الممالك والبلدان، كما هو الحال في أيامنا الحاضرة، أصبح يُكتفى في العقود - من الناحية القانونية - بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده. وهذا ما يوجبه فقه الشريعة، لأن الأوضاع والتنظيمات الزمنية أوجدت وسيلة جديدة أسهل وأتمّ تعييناً وتمييزاً للعقار من ذكر الحدود. وكذلك كان تسليم العقار المبيع إلى المشتري لا يتم إلا بتفريغ العقار وتسليمه فعلاً إليه، أو تمكينه منه بتسليم مفتاحه ونحو ذلك. فإذا لم يتم هذا التسليم يبقى العقار في يد البائع فيكون هلاكه على ضمانه ومسئوليته. لكن بعد وجود الأحكام القانونية، التي تُخضع العقود العقارية للتسجيل، استقر الاجتهاد أخيراً باعتبار التسليم حاصلاً بمجرد تسجيل العقد في السجل العقاري، فمنذ هذا التاريخ ينتقل الضمان إلى عهدة المشتري³.

كما أُجريت جملة من التغييرات في بعض العقود المستحدثة، كما في عقد التأمين، فالأصل فيه عدم الجواز لما فيه من شبهة المقامرة أو الرهان الممنوع، أو أن التأمين على الحياة بالخصوص هو كفالة ضد قدر الله تعالى، ويكاد يكون خطراً على عقيدة الشخص المسلم إذا ما تعاقد فيه. وقد ذكر الشيخ الزرقاء أن أغلب علماء الشريعة المعاصرين حرموه لمثل هذه الاعتبارات من غير دراسة عميقة⁴. لكن جوزه بعض

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص80. والطرق الحكيمة، ص19-20.

² المختارات الجلية من المسائل الفقهية، ص152-153. وبخصوص وقوع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة هناك أربعة مذاهب كما يحددها ابن القيم كالآتي:

1- إنها تقع، وهو قول الأئمة الأربعة وجمهور التابعين وكثير من الصحابة.

2- إنها لا تقع، بل ترد لأنها بدعة محرمة، وحكى هذا المذهب ابن حزم، ونسبه ابن حنبل إلى «الرافضة».

3- إنها تقع واحدة رجعية، وهو ثابت عن ابن عباس كما نقله عنه أبو داود. وهو قول طاووس وعكرمة، كما أنه إختار ابن تيمية (كذلك أنه رأي المشهور من الإمامية الإثني عشرية على ما فصل الحديث عنه الشيخ النجفي في: جواهر الكلام، ج11، ص307 وما بعدها).

4- يفرق بين المدخول بها وغيرها، فتقع الثلاث بالمدخول بها، ويقع بغيرها واحدة (زاد المعاد، ج5، ص247-248).

³ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص931-932.

⁴ ذكر علماء القانون أن تاريخ ظهور عقد التأمين في بلاد أوروبا يرجع إلى أوائل القرن الرابع عشر الميلادي. أما عند المسلمين فكما ذكر الشيخ الزرقاء أنه لم يكن هناك بحث حوله باستثناء بحث ابن عابدين في القرن الثالث عشر الهجري،

العلماء قياساً على عقد الموالاة، أو الحراسة، أو بيع الوفاء الذي أباحه الحنفية إعتماً على العرف، ونفوا أن يكون فيه غرر أو جهالة مفضية إلى نزاع¹.

ويُعد بيع الوفاء «من العقود المستحدثة في القرن الخامس الهجري، وجمهور الفقهاء يعتبرونه باطلاً لأنه يشتمل على بيع وشرط»². لكن صححه البعض كما هو قول صاحب (الأشباه والنظائر)، إذ نقل عنه الشيخ عبد الوهاب خلاف قوله: «ومن ذلك الإفتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخارى، وهكذا بمصر، وقد سموه بيع الأمانة... وفي (القنية والبغية): يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح»³.

ومن ذلك أيضاً إباحة شركات المساهمة، فقد حرّمها بعض الفقهاء المحدثين لأنها تتناقض مع عقد الوكالة، أو لأنها ليست عقداً أصلاً بين شخصين أو أكثر، أو لأنه لا يوجد فيها الجهد البدني من المشتركون، ولكن كثيراً من العلماء أباحوها نتيجة التطور التجاري، ولأنها تقوم على التراضي وهو أصل في العقود ولتوافر شروط الشركات الإسلامية فيها، وقيامها على الربح والخسارة⁴.

3- التعارض مع النص

من المعلوم أن ظاهرة تغيير الأحكام لم ولن تتوقف عند حدود تعارض الأدلة، بل تتجاوز هذه الحدود لتصل إلى أحكام النص ذاته. ورغم أن المبدأ العام عند الفقهاء هو عدم الاجتهاد عند وجود النص؛ إلا أن الحاجات الزمنية فرضت الكثير من التغيرات على أحكام النص.

ولا يمكن تبرير هذه العملية إلا بالاعتراف بأن النص، بوصفه مادة لغوية، لا يفي بسد حاجات الواقع العام. وبالتالي، لا بد من الاسترشاد بعلاقته بواقع التنزيل، مع التطلّع بمقاصده العامة والخاصة.

مبدئياً سبق أن ذكرنا العديد من الأنماط الفقهية التي أجازت تغيير أحكام النص ونسخها بالاجتهاد، فمن العلماء من أجاز نسخ القرآن والسنة بالقياس، وبعضهم وافق

إذ كان الإتصال التجاري بين الشرق والغرب قوياً إبان النهضة الصناعية في أوروبا، وفي ذلك الوقت حرّمه ابن عابدين إلا في حالات خاصة (الزرقاء: عقد التأمين، مطبعة جامعة دمشق، 1962م، ص4 و13-17).

¹ نظرية العرف، ص9493.

² المقصود ببيع الوفاء بأنه بيع البائع للمشتري شيئاً على أن يقوم هذا الأخير برده بيعاً إلى الأول عند استحضر الثمن. لذلك سمي ببيع الوفاء لأن فيه عهداً من المشتري باسترداد المبيع عند إحضار الثمن (عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1397هـ - 1977م، ص202).

³ علم أصول الفقه، ص210.

⁴ نظرية العرف، ص9493.

على نسخ أخبار الأحاد فقط. كما إن منهم من جَوَز نسخ أحكام النص بالقياس الجلي لا الخفي، وبعضهم جَوَز النسخ بكلا النوعين من القياس؛ بتعليل مرده إلى قياس النسخ بالتخصيص، فما جاز التخصيص به جاز النسخ به بلا فرق. بل أكثر من هذا ما ذهب إليه جماعة من أن لولي الأمر أو الإمام حق ممارسة نسخ ما يراه مناسباً من الأحكام الدينية.

وعلى الصعيد العملي مارس الفقهاء، لا سيما القائلون بالمصالح والإستحسان، نوعين من الاجتهاد وتغيير الأحكام في قبال ما هو حاصل عندهم من نصوص. أحدهما لا يتجاوز تقييد النص وتخصيصه دون أن يلغي امتثاله كلياً. أما الآخر فهو معني بهذا الإلغاء؛ إما على نحو تام، أو على نحو مناط بما يفترض له من علة.

لكنّا لسنا بصدد تسطير ما قام به الفقهاء من مخالفة أحكام النص لترجيح القياس والاجتهاد عليها، كالذي أشار إليه ابن القيم ودل عليه بشواهد غزيرة في كتابه (أعلام الموقعين عن رب العالمين)، ومن ذلك ما نصّ عليه من حالات كثيرة من القياسات غير المنضبطة بالضابط الشرعي، بل جاءت متناقضة ومخالفة لنصوص الإسلام ومبادئه، وبلغت الصفحات التي سوّدها هذا الفقيه لبيان هذه القياسات غير المنضبطة ما يقارب الأربعين صفحة¹. وكذا ما ذكر من أمثلة لاجتهادات فقهية كثيرة العدد تقارب الستين شاهداً؛ تعدل عما جاء من نصوص شرعية وتردها².

لكن لسنا بصدد تفصيل الحديث عن هذه المخالفات، بل سنحصر إهتمامنا على الشواهد المعنية بدور الواقع في تغيير الأحكام، ومنها أحكام النص، كما هو مورد بحثنا الآن.

أ. الواقع وتخصيص الحكم

فيما يتعلق بتغيير أحكام النص بالتقييد والتخصيص، يُلاحظ أن الفقهاء، رغم تمسكهم في امتثال أحكام النص على نحو الإجمال، إلا أن ذلك لم يمنعهم من ممارسة التغيير في شطر منها لا ينبئ بها الجانب اللغوي للنص، ولا تفرضه الضرورة العقلية أو الحسية التي تُعتبر بمثابة المنصوص فيه³. فالفقهاء لم يتوقفوا عند تقييد النص وتخصيصه طبقاً

¹ أعلام الموقعين، ج1، ص309-207.

² المصدر السابق، ج2، ص427-305.

³ لهذا نجد الأصوليين من الإمامية يقبلون التخصيص اللبي أو العقلي 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).

للقرائن اللفظية والحالية، ولا طبقاً للإجماع والسيرورة فحسب، بل أضافوا إلى كل ذلك مصالح الواقع وحاجاته. وهم لا يعدون هذه الممارسة تعطيلاً للنص أو نسخاً لحكمه بالكامل، بل يعتبرونها توفيقاً يضطرهم إليها ضغط الحاجة. وغالباً ما فسروا هذا الحال استناداً إلى مبدأ العرف، لكنهم مع ذلك تحفظوا على التمسك بهذا المبدأ إلا ضمن شروط مقبولة كالتالي:

1- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.

2- أن يكون العرف المراد تحكيمة في التصرفات قائماً عند إنشائها. فالعرف الحادث لا عبرة به في الحكم، لذا قالوا «لا عبرة بالعرف الطارئ». وعليه يجب أن تفهم النصوص التشريعية بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية خلال عصر النص؛ لأنها مراد الشارع ولا عبرة لتبديل مفاهيم الألفاظ في الأعراف المتأخرة.

3- أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه، من قبيل العقود التي نهى عنها الإسلام؛ مثل بيع الملامسة والمنابذة وغيرها، ومن قبيل الغزو واستباحة الحقوق به، ونكاح الشغار وإثبات ولد الزنا¹. إذ للعرف دلالة ليست صريحة، والقاعدة الفقهية تقول: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح». فهذا الشرط يعتبر قيداً أساسياً لقاعدة بيان عرف المعاملات القائلة: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً».

4- أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة. فنص الشارع مقدم على العرف. لكن لو كان العرف مما يمكن تنزيل النص الشرعي عليه أو التوفيق بينهما فالعرف عندئذ معتبر وله سلطان محترم². كذلك فإن «العرف الطارئ إذا كان له مستند شرعي من نص أو إجماع أو ضرورة ملجئة يعتبر ولو خالف النص الخاص، وإلا فلا»، كما ذهب إلى ذلك أبو سنة في رسالته (العرف والعادة في رأي الفقهاء)³.

وبمثل الشروط السابقة تمسك الفقهاء بحجية العرف في تخصيصه لحكم النص. فالقاعدة عند الحنفية هي أن العرف العام بنوعيه القولي والعملي يقوى على تخصيص النص، أما العرف الخاص فالراجح لديهم أنه لا يقوى على ذلك. فمثلاً ورد عن النبي

¹ يقول ابن عابدين بهذا الصدد: «إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده، كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه عاماً، وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً والعرف خالفه في بعض أفراد، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مر عن (التحريم) ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستئذان ودخول الحمام، والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر.. لكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره» (نشر العرف، ص116).

² الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص807-867.

³ المصدر السابق، ج2، ص907.

حديثان أحدهما ينهى عن بيع المعدوم، والآخر ينهى عن بيع الغرر - المخاطرة -، وقد قام فقهاء المذهب الحنفي بتخصيص هذين الحديثين وجوزوا بيع المواسم الثمرية للكروم وسائر الأشجار ذات الثمار المتلاحقة، متى ظهر بعض هذه الثمار وبدا صلاحها؛ تبعاً لمصلحة حاجة الناس إلى مثل هذا البيع، إذ أشجار هذا النوع لا تؤتي ثمارها دفعة واحدة، بل كلما قُطفت خُفَّت، أي أن فيها بيع المعدوم، كما إن فيها بيع الغرر، فكميتها احتمالية لا يمكن تحديدها وقت البيع. وقد قال الحنفية إن هذا تخصيص للنص بالعرف وليس تركاً للنص كلية¹. لكن يظل، سواء عند الحنفية أم المالكية، أن العرف أصل مستقل يخصص العام منه النص العام، ويقيد المطلق، ويقدم على القياس.

بل يرى بعض العلماء بأن العرف الخاص القائم يمكن أن يخصص النص العام. فمثلاً جاء عن الإمام مالك أنه إذا كانت المرأة ذات حسب فإنه لا يلزمها أرضاع ولدها، بل يحق لها استئجار مرضعة له طبقاً للمصلحة العرفية. إذ اعتبر أن كل أم يلزمها رضاع ولدها طبقاً لما نصّ عليه القرآن الكريم، لكنه استثنى من ذلك - خلافاً لبقية الفقهاء - ذوات الحسب كتخصيص لعموم قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾²؛ تبعاً للمصلحة.

وقد علّق على ذلك ابن العربي بقوله: «هذا فن لم يتفطن له مالكي، وقد حققناه في أصول الفقه. والأصل البديع فيه هو أن هذا أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره، وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضاع إلى المراضع إلى زمانه، فقال به»³.

غير أن قبول الفقهاء لمبدأ العرف العام في تخصيصه للنص وتقييده؛ جعلهم يفهمون النص فهماً لا يتقيد بحرفية المنصوص كلياً، فقد منحوا لتأثير الأحوال العامة للواقع دوراً في فهم النص.

وقد يقال إن في هذا الفعل مخاطرة، بإعتباره يجانب حقيقة ما يريده الخطاب الديني، إذ فيه تغيير لحكم النص وتحويله مما هو عام ومطلق إلى شكل يستثنى منه بعض ما يعارضه العرف العام. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن مخاطرة تخصيص النص بالعرف الحادث وجعل المنصوص متعلقاً بما عليه واقع الظرف القائم في عصر النص، وليس الواقع العام بشكل مطلق.. فكيف جاز قبول الصنف الأول دون الثاني مع أنهما يواجهان - معاً - نوعاً من المخاطرة لعدم أخذهما بعموم النص وإطلاقه؟

¹ المصدر نفسه، ج2، ص892-893. ومناهج الاجتهاد في الإسلام، ص248-249. ونشر العرف، ص13 و141.

² البقرة/ 233.

³ ابن العربي: أحكام القرآن، ج1، ص206.

فلو قيل - مثلاً - كتمييز بين الصنفين، إن الأول إنما يخصص النص العام لوجود مصلحة أو حاجة في العرف العام لا تتسق مع العموم في النص؛ لكان يمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة إلى تخصيص النص بالعرف الحادث من غير فرق. وكذا لو قيل إن ذلك يرتهن بعلاقة النص بالعادة الجارية؛ لكان يمكن الجواب بأن تغير العادة يبعث على تغير ما يتوقف عليه من حكم. لهذا فرغم أن هناك من اعترض على أبي يوسف كيف أنه قام بمخالفة بعض النصوص بالعرف الحادث؛ إلا أن في المقابل هناك من المتأخرين من أخذ يدافع عنه تعويلاً على ربط النص بالعادة.

بل ثمة الكثير من القضايا التي تقبلها الفقهاء مع أن فيها تخصيصاً وتغييراً بالعرف الحادث أو بغيره مما فرضته الحاجات الزمنية. وهو أمر يدعو إلى طرح القضية لا على مستوى التخصيص فحسب، بل وعلى تبديل الحكم الكلي برمته إن وُجد له تفسير يتماشى مع واقع التنزيل.

فهذا لا يختلف عما قام به الفقهاء من تخصيص النص وتقبيده؛ سواء بالعرف أو بغيره. ففي جميع الأحوال يتسق هذا الفهم مع الواقع وإن خالف بذلك ظاهر النص، سواء كانت هذه المخالفة مفضية إلى التخصيص، أو أنها تفضي إلى ربط النص بالواقع القائم أو الخاص بالتنزيل مثلما فعل أبو يوسف وغيره كما سنرى. فكلا الفهمين يتأسسان - ولو بدرجات - على الأخذ بروح الشريعة دون الوقوف عند الحرفية اللفظية الصرفة من النصوص. لذلك فإن الإتجاه المخصص للنص بالعرف وغيره يجد رفضاً من قبل الإتجاه الآخر المتمسك بالحرفية التامة للنصوص. وسبق للشاطبي أن أشار إلى مثل هذين التيارين في تعاملهما مع قضايا فهم النص كما سنعرف.

على أن بعض الفقهاء لم يحصر التخصيص في العرف العام ولا القائم ولا مجرد العرف كمبدأ، بل جعله مستنداً إلى مطلق الأدلة. وكما أورد ابن العربي واعتمد عليه الشاطبي من أن أبا حنيفة ومالكاً يريان تخصيص عموم النص بأي دليل كان؛ من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة¹.

فمثلاً أفتى أبو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود الحديث بالمنع. إذ لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه أفتيا بذلك، دفعاً للضرر عن هذه الطائفة، وحفظاً لها من الفقر ومذلة الحاجة².

¹ المصدر السابق، ج2، ص575. والموافقات، ج4، ص209. والاعتصام، ج2، ص138.
² يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميركا، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1991م، ص182. وعباس متولي حماده: أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م، ص216.

كما أباح بعض الفقهاء الربا في استثمار مال اليتيم وطالب العلم المنقطع¹، رغم تحريمه من قبل النص القرآني.

كذلك سلّم الفقهاء بإطلاق قاعدة (لا يقتل الوالد بولده) طبقاً لما جاء في الحديث النبوي: «لا يقتل الوالد بالولد»، حيث أخرجه الترمذي عن ابن عمر عن النبي (ص)، وقال فيه ابن عبد البر: «هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، وهو عمل أهل المدينة، ومروي عن عمر»². وسواء اعتبرنا الفقهاء عملوا بتلك القاعدة استناداً إلى الحديث المذكور، أو استناداً إلى ما قضى به عمر بن الخطاب بالدية مغلظة في قتل الوالد لإبنه، دون أن يُنكر عليه أحد من الصحابة، فإن أبا بكر بن العربي رأى أن الفقهاء هم الذين قرروا هذه المسألة تحت عنوان: «لا يُقتل الوالد بولده»، ولم يرد في ذلك نص صحيح عن النبي (ص) سوى حديث عدّه باطلاً، وهو: «لا يُقَاد والد بولده». بل وإن مالكا لم يأخذ بإطلاق القاعدة التي عليها عمل أهل المدينة، إنما قيدها بحالات القتل العارضة. لذلك رأى أنه يُقتل الوالد بولده إذا ثبت أنه تعمّد قتله، كما لو أضجعه وذبحه، أما إذا رماه بالسلاح بدافع التأديب أو الغضب فلا يُقتل به. في حين يُقتل الأجنبي بمثل هذا الفعل. كما قال في هذا السياق: إنه لو حذفه بسيف، وهذه حالة محتملة لقصد القتل وغيره، وشفقة الأبوة شبهة منتصبة شاهدة بعدم القصد إلى القتل، لذا فإنه لا يُقتل، لكن لو أضجعه فإنه يكون قد كشف عن قصده فيُقتل³.

كما أن مذهبي مالك والشافعي لا يأخذان بإطلاق النهي الوارد في أحاديث سفر المرأة وحدها، حيث أجازا حج المرأة وحدها من غير محرم إن كانت في رفقة مأمونة. لذلك يعتقد أنهما فهما النهي المنصوص عن سفرها وحدها عند اضطراب الأمن وخوف الفتنة فحسب⁴.

ومن ذلك أيضاً ما حكاه ابن بشكوال بأنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم أن واقع زوجته في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته. فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفتنه بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لنألا يعود.

¹ تفسير المنار، ج3، ص107.

² فقه السنة، ج2، ص444.

³ أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص64-65.

⁴ دستور الوحدة للغزالي، ص95.

وعلق الشاطبي على هذه الحادثة فقال: «إن صح هذا عن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع»¹. كما إنه خلاف الترتيب الوارد في النص.

وعلى نفس هذا المنوال وجد فقهاء الحنفية أن هناك موضوعات تقتضي فيها المصلحة قبول شهادة التسامع، حيث يتعذر العيان المشروط، ومن بينها ما يتعلق بإثبات النسب والوفاة والدخول بالزوجة، وأيضاً إثبات أصل الوقف ولو كان العقار في حوزة صاحب اليد، وذلك كي لا يجراً إنسان على غصب الأوقاف القديمة. وهو خلاف ما قرره سائر الفقهاء من عدم قبول شهادة التسامع في إثبات الحقوق استناداً إلى ما روي عن النبي قوله عندما سُئل عن الشهادة: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، فقال: «على مثلها فاشهد أو دع».

كما تقبل فقهاء الحنفية شهادة النساء وحدهن فيما لا يطلع عليه إلا النساء، كالجرائم التي تقع في حماماتهن، وكشهادة القابلة على الولادة وتعيين الولد عند النزاع فيه، وبمقتضى مثل هذه المصالح خصصوا نصوص القرآن والسنة التي تشترط في الشهادة عنصر الذكورة كلاً أو بعضاً².

ومن الأمثلة الأخرى على تخصيص النص بالعرف والمصلحة هو أن الفقهاء منعوا سماع الدعوى التي لا تشبه الصدق ومنع تحليف المدعى عليه لها إعتماً على ما يصدقه العرف، مع أن الحديث النبوي يقرر بأن «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر».

وقد لاحظت المالكية أنه قد يُستغل هذا الحديث فيتجرأ السفهاء على الفضلاء ويجروهم إلى المحاكم بدعاوى كاذبة موهومة أمام الناس، فيستغلوا كراهيتهم للحلف

¹ مع هذا فإن الشاطبي ذكر حالات أخرى مشابهة لتلك الحادثة ورآها متفقة مع المقصد الشرعي. ومن ذلك ما نقله عن ابن بشكوال الذي حكى أن الخليفة الحكم بن عبد الرحمن ارسل إلى الفقهاء وشاورهم في مسألة نزلت به، فذكر لهم عن نفسه أنه عمد إلى إحدى كرائمه - أي عقائل نسائه الحرائر - ووطنها في رمضان، فأفتوا بالإطعام، واسحاق بن إبراهيم ساكت. فقال له الخليفة: ما يقول الشيخ في فتوى أصحابه؟ فقال له: لا أقول بقولهم؛ وأقول بالصيام. فقيل له: أليس مذهب مالك الإطعام؟ فقال لهم: تحفظون مذهب مالك، إلا أنكم تريدون مصانعة أمير المؤمنين، إنما أمر مالك بالإطعام لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنما هو مال بيت المسلمين. فأخذ الخليفة بقوله وشكره عليه. واعتبر الشاطبي هذا الحكم صحيحاً.

كما نقل عن الغزالي أنه حكى عن بعض أكابر العلماء بأنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على اعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك اعتاق رقبة لاستحقر ذلك واعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره اعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين. وقد اعتبر الشاطبي هذا المعنى مناسباً، لأن مقصود الشرع من الكفارة هو الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام. وكذا نقل ما قاله يحيى بن بكير من أنه حنث الرشيد في يمين فجمع العلماء فاجمعوا أن عليه عتق رقبة. فسأل ملكاً، فقال: صيام ثلاثة أيام. واتبعه على ذلك اسحاق بن إبراهيم من فقهاء قرطبة (انظر: الاعتصام، ج2، ص113-114).

² الطرق الحكمية، ص181 وما بعدها. والفواكه العديدة، ص182-183. والفقهاء الإسلاميين في ثوبه الجديد، ج1، ص137 و139-141.

ليبتزوا أموالهم افتدأء من اليمين. لهذا لا يوجب الإمام مالك تحليف المدعى عليه ما لم يكن بينه وبين المدعي خلطة؛ نظراً لتلك المصلحة ودرءاً للإستغلال الباطل¹.

ومثل ذلك ما قام به العديد من العلماء في عدم التقيد بما جاء في النص من تحديد موارد الزكاة للثمار، حيث ورد في نص الحديث «إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب». فبعضهم اعتبر الزكاة جارية في الموارد الأخرى للثمار، بتعليل مفاده أن النص إنما حدد تلك الأصناف الأربعة باعتبارها كانت شائعة ورئيسية آنذاك².

كما أن البعض أبدى مرونة إزاء الحدود، كالذي قرره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. فهذا الأخير رأى أن الحد يسقط عن التائب قبل القدرة على امساكه³. وهو واستاذة أفقياً بجواز إيقاف تنفيذ حد السرقة في بعض الحالات.

وعلى هذه الشاكلة قال ابن القيم: لو رأى إنسان موتاً بشاة غيره أو حيوانه المأكول، فبادر بذبحه ليحفظ عليه ماليته، كان بذلك محسناً ولا سبيل على محسن، ومن أوجب عليه الضمان؛ فقد سد باب الإحسان إلى الغير في حفظ ماله، لذا يُخصص به النص العام القاضي بعدم التصرف في مال الغير إلا بإذنه.

وثمة حالات أخرى كثيرة خُصصت إعتماً على العرف: منها ما إذا استأجر أحد دابة جاز له ضربها إذا حرنت في السير وإن لم يستأذن مالكةا. ومنها لو وقع الحريق في الدار، أو في جزء منها، فبادر فهدمها على النار لئلا تسري؛ فإنه لا يكون ضامناً إعتباراً بالعرف. وكذا لو رأى السيل فهدم عليه جزءاً من ملك غيره كي لا ينهدم الكل فإنه يكون غير ضامن ما هدمه. ومنها ما هو متعارف عليه من أن الضيف يشرب من كوز صاحب البيت ويتكى على وسادته ويقضي حاجته بحسب المتعارف عليه، فكل ذلك لا يعد تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه. ومنها أخذ ما يسقط من الحب عند الحصاد، أو تناول اليسير مما يسقط من مأكول وغيره⁴.

لذلك عَقَّب ابن القيم بعد ذكره لمثل هذه الحالات؛ معتبراً أن أضعاف أضعاف هذه المسائل هي مما كان العمل فيها طبقاً لشاهد الحال والعرف والعادة وليس النطق الصريح، طالما أن الشريعة لا ترد حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل أمانة صحيحة⁵.

¹ الطرق الحكمية، ص 24-25. ونشر العرف، ص 126-127. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج 1، ص 137.
² أحكام القرآن، ج 2، ص 578-579. كما انظر: وسائل الشريعة، ج 9، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث 3، ص 54.
³ أعلام الموقعين، ج 3، ص 8.
⁴ الطرق الحكمية، ص 22-27. وأعلام الموقعين، ج 2، ص 412-243. والفواكه العديدة، ص 361-362. ونشر العرف، ص 126-128. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 47.
⁵ الطرق الحكمية، ص 27-28. ونشر العرف، ص 128.

ب - الواقع وتغيير الحكم

لقد تعدى الفقهاء حدود تخصيص حكم النص وتقييده كما رأينا سابقاً، وأجروا عليه التعديلات والإدخالات الإضافية تارة، ونسخه تارة أخرى، بتعليل مرده إلى المقاصد الشرعية التي هي بمثابة الحاكم على الحكم ذاته مع وجود الحاجة وتغيير الظروف والأحوال.

والفارق الأساس بين هذا النوع وما قبله، هو أن في هذا النوع تغييراً لحكم النص بكافة صوره وتطبيقاته، خلال فترة معينة أو محل معين. في حين إن التغيير في النوع السابق يعمل على إستثناء بعض مصاديق الحكم من التطبيق، طبقاً للمصلحة أو الحاجة أو العرف أو غير ذلك.

وتغيير حكم النص تارة يكون طبقاً لعلّة منصوصة أو مفهومة من لفظ النص، وأخرى بغير ذلك وهو الغالب.

فمثلاً على الحالة الأولى إن الأساس في اعتبار الصمت في استئذان الفتاة البكر في النكاح هو العرف القائم في ذلك الوقت؛ طبقاً لحديث عائشة كما روي في الصحيحين، إذ جاء أنها سألت النبي فقالت: «يا رسول الله تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم. قلت: فإن البكر تستأذن فتستحي، قال: إنها صماتها»¹. وواضح أن نص الحديث «إنها صماتها» قائم على اعتبار العرف طبقاً للسياق. وحكم النص يؤكد على أن سكوت البكر عند استئذان وليها لها في تزويجها من رجل معين وبمهر محدد يعتبر إنذاراً منها وتوكيلاً، وقد اتفقت آراء الفقهاء على أن هذا الحكم مبني على ما معروف في البكر من الخجل عن إظهار رغبتها في الزواج عند استئذان وليها لها. لكن اليوم تغير العرف في كثير من البلدان وأصبح لا يكفي فيه صمت الفتاة البكر، إذ بلغت من الجراءة حداً تعرب فيه عن رأيها لفظاً فيعتبر إنذاراً كإذن الثيب، ويؤخذ بالعرف لأن أساس حكم النص قام على اعتباره وقد تغير، فيتغير الحكم بتغيره²، ما دام النص نفسه لا يتضمن تعليلاً قاطعاً يتجاوز الإطار العرفي أو يخرج عن دلالته السياقية.

والمثال كما هو واضح دال على تغيير حكم النص كلياً استناداً إلى المفهوم من لفظ النص وسياقه الدلالي. لكن هناك أمثلة كثيرة تشهد على تغيير الفقهاء لأحكام النص

¹ أعلام الموقعين، ج1، ص311. كما جاء في صحيح مسلم في رواية أخرى عن ابن عباس أن النبي (ص) قال: «الأيّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تُستأذن في نفسها، وإنها صماتها» (نفس المصدر والصفحة).

² الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص887. ونظرية العرف ص60-61.

بدلالات هي ليست مأخوذة من النص ذاته، بل من الواقع وما يفرضه من اعتبارات مختلفة.

ومن ذلك ما جاء عن النبي أنه نهى عن كتابة أحاديثه وقال: «من كتب عني غير القرآن فليمحه»، ومع أنه ورد في القبال أحاديث أخرى لا تمنع من الكتابة والتدوين، إلا أن الكثير من الصحابة والتابعين كانوا يتهيبون التدوين أو الإبقاء عليه، وقد فهم الفقهاء من ذلك الكراهة تبعاً للنهي، واستمر التحفظ والكراهة حتى مطلع القرن الثاني، ثم بعد ذلك انصرف العلماء بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز أو من جاء بعده من الخلفاء العباسيين إلى تدوين الحديث النبوي خشية من ضياعه، معللين سبب النهي بأنه يعود إلى عدد من الأسباب أبرزها الخوف من أن تختلط الأحاديث بالقرآن، حيث من وجهة نظر العلماء أنه لما عمّ القرآن وشاع حفظاً وكتابة لم يبق لهذا الخوف من معنى، وعليه أوجبوا كتابة الحديث لصيانته من الضياع بعد أن كانت مكروهة. وهذه هي السردية الشائعة وقد أشبعناها بحثاً ومناقشة في كتابنا (مشكلة الحديث)¹.

ومن ذلك ما قاله الزبير بن البكار: قلت لعبد الملك بن الماجشون وقد رأيته يأكل الرطب بقصعه، كيف تفعل هذا، وقد نهى رسول الله (ص) عن تقصيع الرطب؟ فقال: إنما نهى رسول الله (ص) عن تقصيع الرطب حيث كان أكله يتشبع به، وقد جاء الله بالرخاء والخير، والمراد هنا بالتقصيع أكل الرطبة في لقمة، وذلك يكون مع الشبع، فإذا لم يكن غيرها فأكلها في لقم أثبت للشبع².

كما أن شرط القرشية في الخلافة الذي قيل فيه إنه يحظى بالنص والإجماع قد أسقط لدى العديد من العلماء بمبررات لها علاقة بفهم الواقع وما طرأ عليه من تحولات وتجددات، كالذي سيأتي تفصيله لاحقاً.

كذلك أعتبرت الوصية للأقربين مستحبة لقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ أَنْ تَرِكَ خَيْراً وَصِيَّةً لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ»³، وعُدَّت هذه الآية منسوخة بالنسبة للوارثين بآية الميراث وهي قوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»⁴، ويقول النبي (ص): «ألا أن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»، لذا رأى فقهاء المذاهب الأربعة أنه لا تجوز الوصية للوارث. وقد جرى عرف الناس على أن يقوم الورثة بإعطاء أبناء أخيهام المتوفى من الميراث، وأن

1 انظر القسم الأول من: مشكلة الحديث. وانظر أيضاً حلقة النظام المعياري، الفصل الرابع.

2 أحكام القرآن، ج2، ص473.

3 البقرة/ 80.

4 النساء/ 11.

يوصي الجد لأولاد ابنه المتوفى رافة بهم ورحمة. لكن تغيّر الأوضاع، وانتشار عرف الناس على حرمان أحفاد الجد، وعدم إعطائهم له، جعل بعض الفقهاء يقول بالوصية الواجبة في جعل الأحفاد يأخذون من ميراث جدهم مع وجود أعمامهم إذا مات أبوهم قبل وفاة جدهم أو جدتهم، لمعالجة حرمان الأحفاد من ميراث جدهم أو جدتهم ولإنصافهم ورفع الحيف عنهم. وتغيير هذا الحكم إنما جاء بناء على تغيّر العرف¹. وهو الحكم الذي إستندت إليه القوانين الحديثة، كقانون الوصية المصري المرقم (71) لسنة (1946م)، حيث أجاز الوصية للوارث ما دامت لا تزيد على الثلث، وأوجب الوصية لبعض الأقربين من ذرية الميت².

ومن ذلك أيضاً إن بعض الفقهاء لم يكتفِ بظاهر العدالة في الشهادة لتفشي الكذب وانتشار الجراءة على شهادة الزور، مع أن النص العام بعدالة المسلمين كان يقتضي الإكتفاء بظاهر العدالة مثلما هو الحال في زمن رسول الله (ص) وصحابته. فمن ذلك أن الإمام أبا حنيفة اكتفى في عدالة الشهود بالعدالة الظاهرة لمستور الحال فيما عدا الحدود والقصاص دون حاجة لتزكيّتهم؛ استشهداً بقول الرسول: «المسلمون عدول بعضهم على بعض». لكن لما غلب الفساد على الناس وفشا الكذب وتجراً الناس على شهادة الزور؛ فإن الإمامين أبا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا بضرورة تزكية جميع الشهود دون أن يكتفوا بالعدالة الظاهرة³.

كما أن الشهود الذين يُقضى بشهادتهم في الحوادث يجب أن يكونوا عدولاً كشرط إشتراطه القرآن الكريم وأيدته السنة الشريفة وأجمع عليه الفقهاء. لكن ندرة العدالة الكاملة في الأزمان المتأخرة لضعف التدين وقلة الورع؛ جعل المتأخرين من الفقهاء يقبلون شهادة الأمثل فالأمثل من القوم وإن لم يتوفر صاحب العدالة الكاملة، حفظاً للحقوق من الضياع فيما لو امتنع الإثبات لغياب تلك العدالة⁴.

وعلى هذه الشاكلة ما قاله أبو عمران: سألت عن مسألة ما سألت عنها منذ قرأت، إذ قال بعض المصامدة: يجري عندهم في رجل يقتل رجلاً فلا يصل الحد إلى القصاص؛ هل يُجبر على الدية، مخافة أن طُلب القصاص قامت الفتنة بينهم فيقتل خلق كثير، فأفتى الشيخ الحاكم الذي سئل عن هذا بأن يحكم بالدية مخافة أن تنزل الفتنة فتتول إلى هلاك بعضهم. قال الشيخ: وهذا أكثر المقدور عليه⁵.

1 نظرية العرف، ص91.

2 الأحوال الشخصية، ص16 و323.

3 نظرية العرف، ص92. ونشر العرف، ص126.

4 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص930.

5 النوازل، ج1، ص112-113.

كذلك فرغم أن الفقهاء لم يتقبلوا الأخذ بالعرف المخالف للنص كلياً؛ لكن بعضهم استثنى من ذلك فيما لو كان النص حين نزوله وصدوره عن المشرع مبنياً على عرف قائم ومعللاً به، ففي هذه الحالة يكون النص عرفياً يدور مدار العرف ويتبدل تبعه.

فمثلاً إن النص في تحريم الربا في الأجناس المتساوية نصّ على الوزن، بالنسبة للذهب والفضة، وترك الأمر عاماً بالنسبة لغيرهما، ففي النص على الوزن جاء قول النبي (ص): «الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فهو ربا»¹، في حين إن النص في غيرهما جاء عاماً، كقول النبي (ص): «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»².

ورغم صراحة النص في تحديده لأن تكون المثلية في الذهب والفضة بحسب الوزن لا الكيل، إلا أن البعض علل ذلك طبقاً للعرف القائم في عصر النص. أي أن نوع المثلية يُحدد بحسب ما عليه العرف، فما كان وزنياً كالذهب والفضة اعتبر فيه الوزن، وما كان كيلياً كالحنطة والشعير والملح والتمر اعتبر فيه الكيل، كما هو المتعارف عليه في ذلك العصر.

والملاحظ أن الحديث نصّ على التساوي الوزني في الذهب والفضة بالخصوص، أما ما عداهما من المواد الأربعة الأخرى فقد تعامل فيها العرف القائم بحسب الكيل، غير أن العرف تبدل في هذه الأزمان فأصبحت الحنطة والتمر والشعير والملح توزن وزناً ولا تكال كيلاً، فأبي العرفين يعتبر هنا؟

لقد ذهب الحنفية إلى عدم اعتبار العرف الحادث طبقاً للنص المخالف الآنفة الذكر، وذهب معهم جمهور المجتهدين، لكن أبا يوسف عوّل على حجية مثل هذا العرف، وأنه يتبدل المقياس بحسبه كما في الأموال الربوية التي لم يرد نص خاص بشأن مقياسها.

وهنا يقول ابن عابدين في الرد على من يزعم بأن أبا يوسف خالف النص في إتباع العرف: «حاشا لله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة،

¹ وجاء عن أبي سعيد الخدري أن النبي (ص) قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل وزناً بوزن فمن زاد أو استزاد فقد أربى الأخذ والمُعطي» (ابن شاهين: الناسخ والمنسوخ من الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م، ص239).

² رويت على هذه الشاكلة نصوص أخرى، منها ما جاء عن أبي سعيد الخدري أن النبي (ص) قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والرصاص بالرصاص، حتى قال والنحاس بالنحاس والحديد بالحديد والبر بالبر والشعير بالشعير، حتى قال والملح بالملح مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فقد أربى». وجاء عن غيره بأن النبي قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح فمن زاد أو انقص فقد أربى» (الناسخ والمنسوخ من الحديث، ص238 و239).

بمعنى أنه إذا نصّ على البر والشعير والتمر بأنها مكيّلة وعلى الذهب والفضة بأنهما موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنص في ذلك الوقت إنما كان للعادة.. فليس في اتباع العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع للنص»¹.

هكذا يعمل العرف الحادث لدى أبي يوسف على تغيير حكم النص كما في حديث الذهب والفضة الموزونين، الأمر الذي لم يتفق معه أغلب الفقهاء.

ومن ذلك ما قاله شارح (سبل السلام): «إحتجت الحنفية بهذا الحديث على أن ما كان في زمنه (ص) مكيلاً لا يصح أن يباع بالوزن متساوياً بل لا بد من اعتبار كيله وتساويه كيلاً وكذلك الوزن».

وقال ابن عبد البر «إنهم أجمعوا على أن ما كان أصله الوزن لا يصح أن يباع بالكيل بخلاف ما كان أصله الكيل فإن بعضهم يجيز فيه الوزن.. إن المماثلة تدرك بالوزن في كل شيء».. لكن ذهب آخرون - في قبaleهم - إلى أن الكيل والوزن يُحددان بحسب عادة البلد ولو خالفا العرف القائم. فإن اختلفت العادة يُعتدُّ بالأغلب، أما إذا استوى الأمر، فإن بيع بالكيل كان له حكم المكيل، وإن بيع بالوزن كان له حكم الموزون².

كذلك جاء في باب الوقف من كتاب (ملحقات العروة الوثقى) للسيد كاظم اليزدي أن ظاهر إجماع الإمامية الإثنى عشرية هو أن الوقف لا يتم إلا مع الصيغة اللفظية الدالة عليه صراحة، لأن لفظ: (وقفت وتصدقت) ورد في حديث أهل البيت.

ورغم إعراف اليزدي بصحة النص وثبوت الإجماع فقد أفتى بعدم وجوب الصيغة، وكفاية المعاطاة بالوقف، استناداً إلى ما جرت عليه سيرة الناس وعاداتهم من أن يبنوا المسجد للصلاة، ويغرسوا الأشجار للإنتفاع العام، ويتركوا أرضهم للدفن من غير إجراء صيغة، ويكون ذلك وفقاً عندهم³.

على أن بعض الأحكام المتبدلة لا يتوقع لها أن تعود إلى ما كانت عليه في السابق. فهي بالتالي معدودة بحكم المنسوخة أو الملغاة؛ استناداً إلى ما تجدد من واقع وظروف لا تتسق مع ما عليه الأحكام السابقة.

فهذا هو النسخ الخاص بنمط تعارض الواقع مع حكم النص.

¹ نشر العرف، ص118-119.

² نظرية العرف، ص66-67.

³ محمد جواد مغنية: الاجتهاد في نظر الإسلام، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، ج4، ص29.

القوانين الحديثة وتغير الأحكام

شهد العصر الحديث تغييرات كثيرة في الأحكام، بما في ذلك الأحكام المنصوصة، كالذي جرى مع القوانين المدنية والقضائية منذ أواخر العهد العثماني وحتى يومنا هذا. ففي أواخر العهد العثماني تمّ إلغاء عقوبة الرجم في الزنى، وقطع اليد، وحكم الردة. كما ألغيت الجزية، وفُرض التجنيد الإجباري على الأقليات غير المسلمة أسوة بالمسلمين¹. واعتُبرت شهادة الذمي مساوية لشهادة المسلم أمام القانون، مما أثار ردود فعل عنيفة بين المسلمين، تماماً مثلما رفض النصارى مساواتهم باليهود². بالإضافة إلى ذلك، كما تمّ وضع قانون الجنسية، الذي نصّ على اعتبار المسلم غير العثماني أجنبياً.

وجميع هذه القوانين وغيرها مما عملت بها البلدان الإسلامية – فيما بعد وحتى يومنا هذا - هي قوانين تخالف ما كانت عليه أحكام النص، لذلك أنكرها المسلمون بادئ الأمر، لكنها ما لبثت أن أصبحت مألوفة بلا أدنى مضايقة.

ومن أبرز الإهتمامات التي شهدتها العصر الحديث ظاهرة الأخذ من المذاهب الإسلامية المختلفة والإستفادة منها، بغية تسديد حاجات الواقع ولو بتجاوز الشروط التي إشتراطها الفقهاء القدماء. فقد أجبرت هذه الحاجات الفقهاء والمقننين بأن يبحثوا عن الأحكام المناسبة، شعوراً منهم بأن ما يبيده المذهب الواحد من أحكام لا يسعه معالجة المشاكل الإجتماعية التي عجّ بها هذا العصر، خاصة في مجالي الأسرة والمرأة، كالزواج والطلاق والإرث وما إليها. فمثلاً تتصف بعض الأحكام بالعسر والضيق وكان لا بد من استبدالها بأحكام عائدة إلى مذاهب إسلامية أخرى. ومن ذلك ما صرح به أبو زهرة، وهو أن «تطبيق المذهب الحنفي وحده في مصر قد صاحبه أمران ضج بالشكوى منهما ذوو الفكر في مصر». أحدهما تقني وهو «أن القضاة كانوا يعتمدون في أقضيتهم على قانون غير مسطور لم تدون مواده، ولم تجمع فروعه تحت كليات جامعة، وتُرك للقضاة أن يبحثوا عن أرجح الأقوال في المذهب، وأرجح الأقوال منثور في بطون الكتب، ولم يجمع المصنفون على أرجحية الكثير منها». أما العيب الآخر فهو موضوعي، حيث «ان العمل بمذهب أبي حنيفة قد كشف عن مسائل ليس في الأخذ بها ما يتفق مع روح العصر، وفي غيره من المذاهب ما يوافق روح العصر أكثر منه». وتبعاً لهذين العيبيّن «اتجه المصلحون إلى العمل على تسيير قانون الأسرة، يستنبط من

¹ كمال السعيد حبيب: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 2002م، ص438، عن الموقع الإلكتروني <http://www.4shared.com>

² اسماعيل احمد ياغي: الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مكتبة العبيكان، ص153-157، عن الموقع الإلكتروني <http://www.4shared.com>

المذاهب الأربعة المشهورة، ويختار منها بحيث يؤخذ من كل مذهب ما يكون أصلح للناس وأقرب إلى روح العصر»¹.

كذلك اضطر المقننون للقيام بالبحث عن الآراء المختلفة حتى وإن كانت معدودة في السابق من الشواذ المهمة أو المتروكة التي لا يصح العمل بها لضعف الدليل عليها، وكذا لو كانت منسوبة إلى صحابي أو فقيه مهجور من السلف، أو منسوبة إلى من يعدون من أصحاب البدع كالخوارج والشيعة ومن على شاكلتهم. ومثل ذلك البحث في النص لإعادة صياغة فهمه من جديد ومن ثم إضفاء الطابع الشرعي على ما يراد تقنينه وتقديمه.

ومما ذكره أبو زهرة بهذا الصدد هو أنه ظهر في مصر إصلاح جريء وسط العلماء، فقد «أُلفت في أكتوبر (سنة 1926) لجنة مؤلفة من رجال ذوي جرأة جلّهم من تلاميذ محمد عبده، فوضعت اقتراحات لم تكن مقيدة بالمذاهب الأربعة.. بل تجاوزت ذلك إلى آراء فقهاء الإسلام عامة؛ تقتبس منها ما تراه أنفع للأسرة، بل تجاوزت ذلك وارتفعت إلى الكتاب والسنة تستنبط منهما ولو ناقضت في ذلك ما قاله السابقون، وبعض ما انتهت إليه مما كان الاستاذ الإمام محمد عبده يدعو إليه في دروسه، أو على التحقيق كان يدعو إلى التفكير فيه».

وعليه تمّ تقييد رغبة الرجل في تعدد الزوجات والأخذ ببعض ما تشترطه المرأة في العقد، وأن للزوجة التي غاب زوجها سنة فأكثر حق طلب الطلاق بائناً.

وبفعل هذه المقترحات قامت ضجة كبيرة في الوسط الديني بمصر؛ كان من آثارها «أن نام المشروع في أضاير وزارة العدل إلى أن استيقظ في (سنة 1929)، فقد صدر المرسوم بقانون رقم 25 (لسنة 1929) واقتصر على ما جاء بالمذاهب الأربعة ولم يتجاوزه، فأخذ بالمقترحات السابقة مع بعض التعديل، إذ كانت مستقاة من هذه المذاهب وترك ما لم يكن في هذا النطاق إلا في الطلاق بلفظ الثلاث والطلاق المعلق، وطرح فكرة منع تعدد الزوجات وما من شأنه أن يؤدي إليها، كما طرح الإلزام بكل شرط تشترطه الزوجة لأن ذلك قد يؤدي إلى العبث بالحياة الزوجية. ولم يقف الأمر عند هذا الحد لأن النفوس متطلعة إلى الإصلاح والسير في طريقه إلى أقصى مداه. ففي سنة 1936 التمسّت وزارة العدل تأليف لجنة من كبار العلماء لوضع قانون شامل لأحكام الاسرة.. ووافق مجلس الوزراء على تكوين هذه اللجنة».

¹ الأحوال الشخصية، ص 9-8.

وبخصوص الطلاق المتعدد جاء القانون السابق (سنة 1929) ليؤكد بأن الطلاق لا يقع إلا واحدة، وهو مذهب طائفة من السلف، وجاء في المذكرة الإيضاحية ما نصه: «الطلاق المتعدد لفظاً أو إشارة لا يقع إلا واحدة، وهو رأي محمد ابن اسحاق، ونقل عن علي وابن مسعود والزبير، ونقله المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاووس وعمر بن دينار، وقال ابن القيم: أنه رأي أكثر الصحابة»¹.

وعلى هذه الشاكلة تم الاستئناس «بما قرره عثمان البتي وابن شبرمة وأبو بكر الأصبم من أن زواج الصغار لا يصح، لأنه لا ولاية لأحد عليهم في الزواج، إذ الولاية في الزواج تثبت على المولى عليه لأجل حاجته، ولا حاجة عند الصغار، إذ هو عقد لا تظهر آثاره إلا بعد البلوغ». وأدرج هذا الأمر ضمن القانون المرقم 56 (لسنة 1923م)، وجاء فيه أنه لا يجوز مباشرة عقد الزواج عندما يكون الزوج أقل من ثمانى عشرة سنة، أو تكون الزوجة أقل من ست عشرة سنة. لكن، كما ذكر أبو زهرة، أن هذا القانون «تلقاه الكثيرون بالنقد والتزييف، وقامت مساجلات قلمية فيها صخب ولجب، وفيها حجج وأدلة وهو لم يعتمد على رأي من آراء الأئمة أصحاب المذاهب»². ومثل ذلك ما يتعلق بتوثيق عقد الزواج، فقد تقرر في مصر بأن دعوى الزواج لا تثبت (بعد آخر يوليو لسنة 1931م) إلا بوثيقة رسمية صادرة من موظف مختص بتوثيق عقود الزواج. وبني ذلك المنع «على ما لولي الأمر من حق تخصيص القضاء بالزمان والمكان والحادثة والشخص، كما جاء في المذكرة الإيضاحية»³.

كذلك اضطر المقننون المحدثون إلى تجاوز آراء الفقهاء في بعض الأحكام ليضعوا الصيغة التي تتناسب والتحويلات الحديثة للواقع. فقرروا بأن مدة الحمل ينبغي أن لا تتجاوز السنة، مع أن آراء المذاهب الأربعة تتجاوز هذه المدة، فبعض الفقهاء يراها عبارة عن سنتين كما لدى المذهب الحنفي، وبعضهم أربع سنين مثلما هو الحال عند الشافعي والحنابلة، بينما ذهب مالك إلى أنها خمس سنين. لكن التقنيات الحديثة تجاوزت هذه المدد لكونها مدعاة للإستغلال السيء من قبل المطلقة، إذ قد يكون بإمكانها أن تدعي بأن عدتها لم تكتمل رغم فوات أكثر من سنة عليها لتضمن نفقتها من مطلقها، كما لها الحق في أن تأخذ نصيبها من تركة الزوج إن مات وهي لم تزل في العدة المزعومة، لها ولوليدها الحامل به. فلمثل هذه المشاكل تقرر لدى القانون المصري أن لا تقبل دعوى المطلقة إن كان طلاقها قد فات مدة السنة، وهو رأي قريب من مذهب محمد بن عبد

1 المصدر السابق، ص 13-15 و 306.

2 المصدر نفسه، ص 124-125 و 12.

3 المصدر نفسه، ص 273.

الحكم الذي يقول بأن أقصى مدة للحمل هو سنة قمرية واحدة¹. فبحسب القانون المرقم 25 (لسنة 1929) يمنع سماع دعوى النسب لأي معتدة من وفاة أو طلاق، إن جاءت بالولد لأكثر من سنة شمسية (365 يوماً). وبني ذلك على تقرير الأطباء بأن الولد لا يمكث في بطن أمه أكثر من (365 يوماً)².

كذلك هو الحال فيما اضطر إليه المحدثون من تجاوز الآراء الفقهية التقليدية أو البيانية حول المعتدة من طلاق. فقد كان الرأي التقليدي المأخوذ به في مصر، هو أن المعتدة من طلاق إذا اعتدت بالأقراء فلم تر الدم كلياً فإنها تستمر الإنتظار حتى سن اليأس ثم تستأنف العدة من جديد بالأشهر الثلاثة. فمثلاً لو انقطع حيض المعتدة في سن الثلاثين فإنها تنتظر معتدة إلى الخامسة والخمسين، حيث تستأنف بعدها العدة بالأشهر الثلاثة المتبقية.

لكن أدرك الفقهاء المحدثون أن في ذلك إرهاقاً للزوج باستمرار النفقة على المعتدة، كما إن فيه قطع السبيل على المطلقة من أن تتزوج بآخر. يضاف إلى أن بعض المعتدات قد يكذبن فينكرن الحيض لأخذ النفقة على الدوام حتى سن اليأس. ولمنع مثل هذه التجاوزات عولج الأمر على مرحلتين، الأولى سنة 1920م، إذ تمّ فيها اقتباس الفتوى من مذهب مالك، وخلاصة رأيه أن المعتدة إذا ادعت إنقطاع حيضها ومضى عليها سنة ببضاء انتهت عدتها، لكن لو رأت الدم مرة واحدة خلال هذه السنة فإنها تنتظر ويحق لها الإنتظار سنة كاملة لتنتهي العدة، أما لو رأت في السنة الثانية الدم مرة أخرى فإنها تنتظر لسنة جديدة حتى ترى الدم أو تكمل السنة الثالثة فتنتهي العدة، ويكون أقصى ما يمكن أن تستمر به المعتدة هو ثلاث سنوات. فهذا هو العلاج الأول لكنه لم يقطع السبيل على الكاذبات، إذ يمكن استدرار النفقة وابتزاز الزوج ثلاث سنوات كاملة بادعاء الحيض كل مرة في السنتين الأولتين، وإنكاره في الثالثة. لهذا جاءت المرحلة الثانية من العلاج، وهو منع سماع دعوى النفقة للمعتدة لأكثر من سنة كاملة، كالذي نصّ عليه قانون رقم 25 (لسنة 1929م)، وبني هذا القانون «على ما لولي الأمر من الحق في تخصيص القضاء، ولم يبين على رأي فقهي، لأن الآراء الفقهية عند جمهور الفقهاء مبنية كلها على أساس ألا ترى الدم في مدة العدة»³.

غني عن البيان أن كل ما سبق لا يتسق مع وجهة النظر البيانية التي تضع شروطاً وحدوداً للرأي، مثل أن لا يتجاوز الرأي أصول المذهب الذي يدين به الفقيه، وأن لا

1 المصدر نفسه، ص386 وما بعدها.

2 المصدر نفسه، ص392.

3 المصدر نفسه، ص379-380.

يعمل بالأراء الشاذة، وكذا أن لا يمارس الاجتهاد في النص بما يخالف آراء المذاهب المعتمدة والسلف.

لهذا فعلى الرغم من أن صياغة مجلة الأحكام العدلية لم تتجاوز في أغلبها عما هو مقرر داخل المذهب الحنفي، إلا أن عدداً من التعديلات القليلة التي أعتد فيها على غير هذا المذهب، كان كافياً لأن يمتنع شيخ الإسلام - كأعلى مرجع قضائي في السلطنة العثمانية - عن اصدار أي فتوى بشأنها، وأوجب ذلك على سائر المفتين التابعين له، كالذي أشار إليه محمد رشيد رضا في معرض تشخيصه للمرض المتفشي في واقعنا الإسلامي من الجمود والتقليد¹.

كذلك أن الأخذ عن النص أو الصحابي أو غيره ممن عرف بالشواذ والإهمال لا يصح هو الآخر ما لم يمارس الفقيه ذات الآليات الاجتهادية للوصول إلى المطلوب، أي ما لم يكن مجتهداً غير متأثر بنوازع تبرير الواقع والانصياع تحت رحمة ضغوطه. فقد جرى البحث عن أي سند قريب يبرر ما يراد تقنينه من القرارات التي تتفق مع مطالب الحاجات الزمنية.

لكن هذا العمل لا يفي بالغرض ولا يقنع الباحث على الصعيد المعرفي. فهو لا يفي بالغرض لكونه يقدم حلولاً جزئية، رغم تفاقم المشاكل الاجتماعية، وبالتالي ستظل عملية البحث عن السند التراثي غير منتهية، أي أن الغطاء الشكلي الذي يتحرك خلفه المقتنون سيظل قائماً.

أما أنه غير مقنع للباحث الاستمولوجي، فذلك لأن الفقهاء يلجأون إلى الحلول عند الإضطرار إلى مسابقة الواقع ومجاراته من غير تنظير. فهم من الناحية النظرية لا يعترفون بدور الواقع في الممارسة الاجتهادية، لكنهم عملياً يتبعون خطواته الواحدة تلو الأخرى. وبالتالي فلا غنى عن البحث في الواقع وصلته بالتشريع كمبنى أصولي، أي العودة للنظر من جديد في العلاقة الجوهرية التي تربط الخطاب بالواقع لاستلهاام التقنين منها.

تبقى الإشارة إلى أن التغيرات الفقهية الحديثة قد تأثرت بلوائح القوانين الغربية، وذلك بعد الإحساس بأن الفهم التقليدي لا يفي بمتطلبات الحياة العصرية، ولأسباب سياسية باتت مكشوفة.

¹ حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص282.

وسبق لقاسم أمين أن صرح بأن التحولات المنشودة في بلاد مصر وغيرها من البلدان الإسلامية لم تحدث نتيجة التفكير وإنما للتأثر بالبلدان الغربية، معتبراً جميع حالات التحسن التي ظهرت يوماً بعد آخر، كتحويل المرأة حق الطلاق ومنع تعدد الزوجات وغير ذلك، لم تأت عن روية ونظر، بل عن التأثر بمخالطة الغربيين¹. فقد غطت القوانين الغربية أغلب نواحي الفقه التشريعي، كالذي حدث في مصر والدولة العثمانية منذ القرن التاسع عشر، فأخذت التشريعات الغربية تنبسط على مختلف أبواب الفقه بالنسخ والتعديل والإضافة، كما هو حال القوانين التجارية والجنائية والإدارية، ولم يبق من التشريعات الإسلامية إلا المعاملات المدنية الأخرى التي دُونت لها مجلة الأحكام العدلية (عام 1876م)².

ومن بين الأعمال التي ظهر فيها التطعيم الغربي ما قام به السنهوري في وضعه للقانون المدني الجديد للعراق المشار إليه عام (1936م) والصادر (عام 1953م)، وهو مؤلف من مختلف المذاهب الفقهية ومطعم بأحكام القوانين الأوروبية. وهو الحال الذي شمل مختلف الدساتير المطروحة للبلدان الإسلامية. وليس من سبب وجيه جعل الفقهاء المقننين يضطرون إلى التوفيق والتلفيق بين الآراء الفقهية، أو الاستنجاذ بالقوانين الغربية، سوى افتقارهم إلى التمسك بمقاصد الشرع والتعويل على الواقع، وهو العنصر الذي أولاه الخطاب الديني جلّ اهتمامه، كما عرفنا.

¹ قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م، ص516-517.
² طارق البشري: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص624-625. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص213.

الفصل التاسع

إشكالية تغيير الأحكام

كثير ما يذكر أن للأزمان تأثيراً على تغيير الأحكام. فهي قاعدة مسلّم بها لدى أغلب المذاهب الفقهية. لكن القائلين بهذه القاعدة لم يضعوا صيغاً ثابتة ومنتظمة يفهم منها حدود ما يمكن للزمان أن يؤثر فيه على تغيير الأحكام. فإذا كانت الأحكام الاضطرارية، التي تندرج ضمن اصطلاح «العناوين الثانوية»، داخلة في نطاق هذه القاعدة، وكذلك الأحكام التي يتحدد نوعها بطبيعة العرف المؤثر، فإن غيرها من الأحكام الواسيلية يواجه صورتين مختلفتين من الموقف في الفقه التقليدي:

إحدهما ترى أن الأحكام المنصوصة لا تقبل التغيير سواء كانت مقصدية أو وسيلية، فأى تغيير لها من غير ضرورة وإضطرار مؤقتين هو بمثابة الاجتهاد في قبال النص. ولا شك أن هذه الصورة تعد متسقة في ذاتها وإن كانت متخلفة لعدم انسجامها مع تطورات الواقع. أما الصورة الأخرى فهي وإن كانت أفضل حالاً من الأولى لما لديها من بعض المراعاة لتطور الواقع؛ إلا أنها تقف متذبذبة كدلالة على عدم إتساقها في ذاتها، فهي تتحيز لبعض الأحكام فتجيز تغييرها دون أن تفعل الشيء نفسه مع مثيلاتها من الأحكام الأخرى وبغير سبب معقول¹.

نعم إن ما أجادته هذه الصورة هو ما نبهت عليه من ضرورة عدم الجمود على فتاوى القدماء واجتهاداتهم، مراعية بهذا إختلاف الظروف وتطورات الواقع، لكن دون أن توسع ذلك إلى نواحي أحكام النصوص الشرعية.

لنلقي - بادئ الأمر - نظرة أولية على جملة من نصوص الفقهاء المجددين وهم يؤكدون على لزوم العمل بتغيير الفتوى تبعاً للأحوال والظروف والزمان والمكان:

¹ أشار الشاطبي إلى هاتين الصورتين من التفكير بما يجعل إحداهما تقع في طرف لا يلتقي مع الآخر، فقال: إن «صاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء. فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً، إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام. فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان. والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لإبتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم. فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك. وإتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي. فأصحاب الرأي جردوا المعاني فنظروا في الشريعة بها وطرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، وطرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تنتزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة» (الموافقات، ج4، ص230).

قال شهاب الدين القرافي (المتوفى سنة 684هـ) في (الفروق): إن جميع الأحكام المترتبة على العوائد معتبرة «وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام. فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره. بل إذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك؛ لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه، وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»¹.

وقال ابن عابدين في رسالته (نشر العرف): «اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً. ولذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»². وكذا قال: إن «المفتي الذي يفتي بالعرف لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام وأنه مخالف للنص أو لا». وقال أيضاً: «فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعات الزمان وأهله وألا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه». ونقل عن البعض قوله: «الفتوى على عادة الناس»³.

وقال السيوطي: «تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا»⁴.

كما جاء في (الفواكه العديدة) للتميمي النجدي أنه «من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على إختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من تطبب للناس كلهم على إختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم،

¹ الفرق، ج1، ص716-717.

² نشر العرف، ص125.

³ المصدر السابق، ص129 و121 و119.

⁴ الأشباه والنظائر، ص101.

بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل أضر على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان»¹.

وقال أبو ليث: «إن كثيراً من المسائل أجاب بها أصحابنا على عادة أهل بلدهم ومعاملاتهم، فينبغي لكل مفتي أن ينظر إلى عادة أهل بلده في زمانه، فيما لا يخالف الشريعة.. وقد يرجع أحدهم عما كان يفتي به سابقاً لتغير الزمان فيفتي بغير ما كان يفتي به آنفاً»².

وصرح الزيلعي نقلاً عن فقهاء بلخ بأن «الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان»³.

وقال أبو مطيع البلخي: «من لم يكن عارفاً بأهل زمانه جاهل»⁴.

كما عرّف البعض الفقيه بأنه «المقبل على شأنه، العارف بأهل زمانه»⁵.

وجاء في كتاب (الهوامل والشوامل) أن أبا حيان التوحيدي سأل مسكويه عن علة اختلاف الفقهاء في الإفتاء في المسألة الواحدة، فيفتي أحدهم مثلاً بتحليلها، وآخر بتحريمها. فأجاب مسكويه بأن العبرة في ذلك هو اختلاف الزمان والعادة ومصالح الناس⁶.

وقال ابن القيم الجوزية: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدر بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»⁷.

ومن المحدثين قال محمد عبده: «كان ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذكرون فيها ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل، وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وأن هذا الحكم ليس عاماً

1 نظرية العرف، ص92-93.

2 عبد اللطيف المدرس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج2، ص438.

3 نظرية العرف، ص18.

4 مشايخ بلخ، ج2، ص438.

5 تفسير المنار، ج6، ص271.

6 أبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001م، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص371-372. وأحمد امين: الاجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، مجلد 3، ص149.

7 ابن القيم: اغاثة اللفهان من مصادد الشيطان، الباب الثالث عشر، عن مكتبة ويكي مصدر الإلكترونية / <http://ar.wikisource.org>. كذلك: المقاصد العامة للعالم، ص44-45.

وإنما سببه كذا، لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الإتيان في كل زمان ومكان»¹.

بل إن «الواقع» الذي نبّه الفقهاء على مقالة الزمان والمكان في تأثيرهما على تغيير الأحكام هو ذاته الذي فرض نفسه على الشافعي ليغير الكثير من آرائه وفتاويه حين انتقل إلى مصر فسمّاها المذهب الجديد في قبال مذهبه القديم.

وهو ذاته الذي جعل الأخذ بالمصالح المرسلّة والإستحسان مشروعاً. ويكفي أن نعلم أنه بحكم الخبرة والممارسة العملية لأبي حنيفة بالسوق والتجارة اتخذت فتاويه طابعاً خاصاً، حيث كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والإستحسان، لا سيما عندما يتعلق الأمر بموارد البيع والشراء².

كذلك كان الإمام مالك يعمل بالإستحسان والمصلحة المرسلّة متأثراً بتعامل الخلفاء الراشدين مع الأمور المستجدة³، مما يعني تأثره بواقع الدولة وأحكامها التي فرضها الواقع بقوة. وهو يتسق مع قوله بأن الإستحسان هو تسعة أعشار العلم⁴، حيث من مصادر الإستحسان الترجيح بالعرف والمصلحة، وكلاهما يندرجان تحت لواء الواقع.

وبالتالي فصياغة الأحكام قائمة على مبدأ مراعاة الواقع وجعل الأحكام مصطبغة به من غير تعال، استناداً إلى مقاصد الشرع. لذلك صرح اصبغ بن الفرج (المتوفى سنة 225هـ) إعتماً على الإمام مالك من أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وأن الإستحسان عماد العلم⁵. وروي - بهذا الصدد - عن إياس بن معاوية أنه قال: قيسوا القضاء ما صلح الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا⁶.

لكن رغم قيمة وأهمية ما نقلناه من أقوال العلماء المنبهة على ضرورة اعتبار الواقع في الإفتاء دون الجمود على ما عليه اجتهد السلف؛ إلا أن ذلك لا يحل المشكل من

¹ محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ - 1931م، ج 1، ص 945. والأعمال الكاملة لمحمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ج 3، ص 197. كذلك: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة العاشرة، ص 136.

² تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 355.

³ المصدر السابق، ص 428.

⁴ الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 307. والاعتصام، ج 2، ص 320.

⁵ الموافقات، ج 4، ص 210. والاعتصام، ج 2، ص 138.

⁶ أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النمشي، عن موقع الحوزة الإلكترونية <http://www.alhawzaonline.com/almaktaba>، ج 4، ص 229. كذلك: عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث، مصر، 1357هـ، عن الموقع الإلكتروني <http://www.islamport.com>، ج 1، ص 20.

أساسه، بل يبعث على صور التذبذب والإزدواجية كما هو حاصل فعلاً لدى هذه الطريقة، فهي تتبنى موقفاً واضحاً إزاء تعاملها مع الأحكام الوسيالية للخطاب الإلهي، كما يتبين أدناه:

من المعلوم أن الكثير من الأحكام الشرعية قد عالجت أوضاعاً مخصوصة يصعب سحبها إلى واقع آخر، فضلاً عن تعميمها على مختلف الظروف والأمكنة والأزمنة، رغم أن دلالاتها اللفظية الظاهرة تفيد الإطلاق وعدم التقيد بظرف ما أو بسياق تاريخي محدد. فإزاء هذا المشكل نجد العلماء المجددين وإن أقروا مبدئياً تقسيم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة كالذي نصّ عليه ابن القيم كما عرفنا¹؛ إلا أن مفهومهم للأحكام المتغيرة يندرج تحت أنواع مختلفة: منها تلك التي تعود إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي والتي يصح تغييرها تبعاً لتغير بعض قيودها من العادات والأحوال والأعراف وما شاكلها. كما منها ما كانت في الأصل تعالج موضوعات طارئة واضحة الخصوصية لا يصح سحبها وتعميمها على مختلف الظروف.

وعلى هذه الشاكلة ما يقوله جماعة من أن إختلاف الأحكام فيما بينها يأتي أحياناً تبعاً لإختلاف التدابير السياسية المتبعة؛ كل بحسب ظرفه وزمانه وما تقتضيه المصلحة، وهي التي اصطلح عليها البعض (الأحكام الولائية) والتي مارسها المعصوم بصفته حاكماً ورئيساً للمسلمين لا بصفته نبياً - أو ما على شاكلته كالإمام المعصوم - مبلغاً للأحكام، كممارساته لشؤون الإدارة والقضاء والسياسة.

وقد أخذ هذا التمييز للأحكام يروج في العصر الحديث تبعاً لضغط الحاجات الزمنية - إن لم نقل إنه مستحدث لدى بعض المذاهب الإسلامية - . لكن الإقرار به صراحة تمّ منذ زمن بعيد. فهناك عدد من العلماء أشاروا إلى الحدّ الفاصل بين الأحكام العامة الثابتة التي يأتي بها النبي للتبليغ حسب ما أوحى إليه من تشريع ثابت، وبين الأحكام المؤقتة التي يمارسها النبي بإعتباره قاضياً تارة، وإماماً ورئيساً للمسلمين تارة أخرى؛ كالذي أشار إليه القرافي في تفريقه «بين قاعدة تصرفه (ص) بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى، وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة»².

ومثل ذلك ما عرضه ابن القيم صراحة في كتابيه (أعلام الموقعين والطرق الحكمية). بل ونقل عن (الفنون) أنه «جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن

¹ محمد زاهد الكوثري: فقه أهل العراق وحديثهم، ضمن فقرة بعنوان (الإستحسان) عن شبكة الرازي الإلكترونية www.al-razi.net (لم تذكر أرقام صفحاته).

² الفروق، ج1، الفرق السادس والثلاثون، ص205.

عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان للمصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوه على مصلحة الأمة، وتحريق علي الزنادقة في الأخاديد.. ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج»¹.

وإن كنّا نرى شيئاً من الملابس في جواب ابن عقيل حين قال بأن السياسة يشترط فيها ألا تخالف ما نطق به الشرع، ذلك أن العديد من الأحكام التي نصّت عليها الشريعة وجدت تغييراً لدى الصحابة والفقهاء بتبرير ينساق من تغير الظروف والأحوال والمصالح، مع مراعاة مقاصد الشرع، ويكفي شاهداً على ذلك ما أجراه عمر حول حكم سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن، وكذلك قضية طلاق الثلاث ومسألة التسعير وغيرها مما وردت فيها النصوص الصريحة. لهذا كان الأولى أن يقال بأن شرط السياسة هو أن لا تخالف روح الشريعة ومقاصدها، وليس الجانب الحرفي منها.

أما الأحكام العادية فقد أقرّ العلماء تبعيتها للعادات في الثبات والتغير. وسبق أن نقلنا نصاً للقرافي يؤكد فيه ضرورة الأخذ بهذا القانون، وكشفه عن لزوم تغيير فتاوى المجتهدين عند تجدد أعراف الناس وعاداتهم. مع ذلك فقد تناول الشاطبي موضوع علاقة العادات بالأحكام الشرعية مباشرة بغير وساطة اجتهاد المجتهدين. إذ رأى لزوم النظر إلى العوائد، وأن إقامة التكليف لا يستقيم إلا باعتبارها، ومع اختلاف العوائد تختلف الأحكام، فالشرع ذاته «جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة». وحيث أن منها ما هو ثابت وما هو متغير، لذا فإن الأحكام المناطة بهذه الأحوال تتبع ما عليه من ثبات أو تغير، فتكون ثابتة بثباتها ومتغيرة بتغيرها². لذلك عبّر بقوله: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم، وبرهان عليه إذا جرى على إستقامة، فإذا لم يجر فغير صحيح»³.

ومن الناحية المبدئية يضع الشاطبي رباطاً متسقاً بين العوائد الوجودية والشرعية، فلما كانت العوائد الوجودية منقسمة إلى عامة مطلقة لا تختلف بحسب الأعصار

¹ الطرق الحكمية، ص15. وأعلام الموقعين، ج4، ص327. وانظر بصدد التمييز بين صنفَي الأحكام الانفة الذكر حديثاً كلاً من: محمد محمد المدني: أسباب الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، مجلد 9، ص 47. ومحمد حسين الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص168-170. والصدر: إقتصادنا، ص401-404 و425 وما بعدها. ومطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص100 وما بعدها.

² الموافقات، ج2، ص284-285.

³ ابن الازرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص67.

والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب والفرح والحزن والنوم واليقظة وما إلى ذلك، وإلى عوائد تختلف من حيث الظروف والحالات وتندرج ضمن هيئات تلك العوائد العامة أو الكلية، كهيئات اللباس والمسكن وما إليها.. لذا توجد في قبالتها عوائد شرعية تتخذ ذات التقسيم من الثبات والتغير، أو الكلية والجزئية. فالعوائد الشرعية تابعة للعوائد الوجودية، وحيث أن العوائد الكلية هي الأصل والأساس الذي ترجع إليه العوائد الجزئية في العالم الوجودي الكوني؛ فإن الأمر ذاته متحقق في عالم التشريع الذي جاء على وفق ذلك، لهذا يظل الحكم الكلي الشرعي ثابتاً أبداً. فالعوائد الكلية أبدية قد وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيّن ذلك الاستقراء، وجاءت الشريعة على وفاتها، حيث أن أحكامها ثابتة لا تتغير. وعلى خلاف ذلك ما جاء في الضرب الآخر من العادات الجزئية التي يتعلق بها الظن لا العلم، الأمر الذي لا يصح أن يُحكم بها على ما مضى لاحتمال التبدل والتخلف، خلافاً لما هو الحال مع العوائد الأولى (الكلية)¹.

على هذا فإن الشاطبي وإن رأى بطلان رفع العوائد الشرعية باعتبار أن النسخ بعد النبي باطل، إلا أن ما قصده هو الرفع المطلق، أو تغيير الحكم بكلية، وهو ما يعبر عنه بالنسخ لدى المتأخرين، أما إبدال تطبيقات الحكم الكلي لإرتفاع قيودها أو عاداتها فالأمر يختلف.

لهذا فالأمثلة التي استعرضها الشاطبي في علاقة العادة بالأحكام هي من الموارد البينة التي تتعلق بالتطبيقات وليس بالحكم الشرعي الكلي. فليس المراد من تغيير الأحكام الشرعية هو تغيير الحكم الكلي بما هو حكم عام، وإنما تطبيقاته المتأثرة بتغاير الأعراف والعادات، كما في موارد الألفاظ والمعاملات السلوكية، كالألفاظ المستخدمة بالثتم والنذور والأيمان والطلاق والوصية، وكذا في المعاملات السلوكية، إذ يظل الحكم عند الشاطبي متنزلاً تبعاً لعادة الناس، فكيفما تكون العادة فالحكم يكون بحسبها لا غيرها، ومن ذلك كشف الرأس، إذ يختلف فيه الحكم بحسب إختلاف عادات الناس وتصوراتهم، فالنظر إليه في البلاد الشرقية هو غير النظر في غيرها من البلاد المغربية كما عرفنا. وعلى هذه الشاكلة يتقرر الحكم بحسب العادة والعرف في قبض الصداق لصالح أحد الزوجين المتنازعين بعد الدخول، فلو أن هناك مجتمعين يعملان بعادتين متضادتين لكان الحكم مختلفاً، فهو لصالح الزوج بحسب إحدى العادتين، ولصالح الزوجة بحسب العادة الأخرى، مع أن الحكم من الناحية المبدئية - أو الأصل - واحد لا إختلاف فيه رغم تغاير تطبيقاته².

¹ الموافقات، ج2، ص297-298.

² المصدر السابق، ج2، ص284 و286.

هكذا تظل الأحكام الكلية لدى الشاطبي ثابتة لا تتغير، إذ على رأيه أن «إختلاف الأحكام عند إختلاف العوائد ليس في الحقيقة بإختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي.. لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الإختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»¹.

وعليه فكل ما سبق لا يعد تغييراً للحكم الشرعي بكليته، وإنما تغيرت مصاديقه وتطبيقاته، أي أن التغير في الأحكام - هنا - هو تغير بموارد التطبيق، وأن للحكم الكلي الواحد قابلية على التطبيق لصور كثيرة عديدة بحسب مواصفات سببية خاصة.

وهو ما أكد عليه السيوطي بقوله: «إن المفتي حكمه حكم الطبيب ينظر في الواقعة ويذكر فيها ما يليق بها بحسب مقتضى الحال والشخص والزمان، فالمفتي طبيب الأديان وذلك طبيب الأبدان، وقد قال عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس أحكام بحسب ما أحدثوا من الفجور. قال السبكي ليس مراده أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان بل بإختلاف الصور الحادثة، فإنه قد يحصل بمجموع أمور حكم لا يحصل لكل واحد منها، فإذا حدثت صورة على صفة خاصة علينا أن ننظر فقد يكون مجموعها يقتضي الشرع له حكماً خاصاً.. ثم قال السبكي في فتاويه ما معناه: يوجد في فتاوى المتقدمين من أصحابنا أشياء لا يمكن الحكم عليها بأنها المذهب في كل صورة لأنها وردت على وقائع، فلعلهم رأوا أن تلك الوقائع يستحق أن يفتى بها بذلك ولا يلزم اطراد ذلك واستمراره»².

ونشير إلى ما سبق إليه القرافي في تعليقه على مقولة عمر بن عبد العزيز (تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور)، فقال بأنه «لم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لإختلاف الأسباب»³. وكذا يمكن أن يقال الشيء نفسه فيما نصّ عليه مالك بقوله: «تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا». وعلى هذه الشاكلة قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم»⁴.

وعليه رأى ابن القيم أنه ما لم تراعى الشروط والقيود الخاصة بالحكم فإن إسقاطه على الواقع سيسبب الضرر والمشقة خلافاً لمقصد الشرع في تحقيق مصالح الناس، إذ تكون الأحكام - في هذه الحالة - مطبقة على غير مصاديقها الحقيقية، أو تلك التي لا يلتفت إلى أسبابها الخاصة.

1 المصدر السابق، ج2، ص286.

2 الحاوي للفتاوى للسيوطي، ج1، ص330.

3 الفروق، ج4، ص197.

4 البحر المحيط، فقرة 93.

فكما قال في فصل عنوانه (في تغيّر الفتوى وإختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) من كتابه (أعلام الموقعين عن رب العالمين): «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»¹.

اذ لُوح في هذا النص إلى ضرورة مراعاة القيود والشروط المتعلقة بالحكم الشرعي كي لا ينشأ منه ضرر عند تطبيقه على نحو تعسفي، وكمثال على ذلك ما سبق إليه عمر بن الخطاب في وقفه لحد السرقة عام المجاعة.

على أن مثل تلك النصوص التي نقلناها تثبت ضرورة أخذ اعتبار الأحوال الخاصة المرتبطة بالحكم، أي الشروط والقيود التي ينبغي على المجتهد تحديدها اعتماداً على صريح النص الشرعي أو بنوع من الاجتهاد. مما يعني أن ذات الحكم يجد مجاله من التطبيق بحسب شروطه الخاصة، وهو ليس بصدد البحث عن إشكالية تغيير الحكم الشرعي بكليته مما يُعرف بالنسخ أو النسخاء، إستناداً إلى زوال كافة ظروف الحكم وأحواله المؤثرة وإن لم يتضمنها النص بالذكر.

ويلاحظ أن تغيير الأحكام المستندة إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي يجعل أغلب الفتاوى والأحكام قابلة للتبديل، وهو أمر يبرر ما قاله عمر بن عبد العزيز ومالك من أنه تنشأ فتاوى للناس بقدر ما أحدثوا.

والى ما سبق يحتمل أن يكون مراد تعليق أحمد الناصري على ما حكاه القرافي عن الشافعي قوله بما معناه: دأبت في قراءة علم التاريخ لأستعين به على الفقه، حيث علّق عليه الناصري بقوله: «إن جل الأحكام الشرعية مبني على العرف، وما كان مبنياً على العرف لا بد أن يطرد بإطراده وينعكس بإنعكاسه، ولهذا ترى فتاوى الفقهاء تختلف باختلاف الأعصار والأقطار بل والأشخاص والأحوال، وهذا السبب بعينه هو السر في إختلاف شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام وتباينها»².

¹ أعلام الموقعين ج3، ص3.

² أبو العباس أحمد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري/ محمد الناصري، الدار البيضاء، 1418هـ - 1997م، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية [http:// www.shamela.ws](http://www.shamela.ws)، ج1، ص60-59. كذلك: عبد الله العروى: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م، ج1، ص213.

وكان الشيخ محمد عبده يقول: «ما أضرَّ بالفقه شيء كالجهل بالتاريخ، لأننا لو حفظنا تاريخ الناس، ومنه عاداتهم وعرفهم ومصالحهم في البلاد التي كان فيها المجتهدون الواضعون لهذا الفقه؛ لكننا نعرف من أسباب خلافهم ومدارك أقوالهم ما لا نعرفه اليوم. فما كان ذلك الخلاف جزافاً ولا عبثاً. ألم تر أن الشافعي وضع بعد مجيئه إلى مصر مذهباً جديداً غير المذهب القديم الذي كان عليه أيام لم يكن خبيراً بغير الحجاز والعراق. وكذلك كان ما خالف به أبو يوسف استاذه أبا حنيفة مما يرجع الكثير منه إلى ما اختبره من حال الناس في مصالحهم ومنافعهم وعرفهم»¹. كما اعتبر السيد جمال الدين الافغاني ان قراءة التاريخ واجبة لأنها تفضي الى معرفة الدين، أي ان معرفة الدين لا تتم إلا بمعرفة التاريخ، وكما خاطب علماء الأزهر قائلاً: «إذا بقيتم على جهلكم بالتاريخ على هذا الحد فلا يمكنكم ان تعرفوا دينكم، ولا نجاح لكم في دنياكم. إن قراءة التاريخ واجب من الواجبات الدينية وركن من أركان اليقين، فلا بد من تحصيله»².

على هذا فإن الاختلاف الحاصل بين الفقهاء طبقاً لما سبق قد ينشأ بما كان يُعرف لديهم بأنه اختلاف عرف وزمان لا إختلاف نظر وبرهان³.

¹ تفسير المنار، ج4، ص40.

² أنور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، ص74.

³ نشر العرف، ص126.

مشاكل الطريقة البيانية

سبق أن عرفنا بأن فقهاء الإسلام المجددين لا يقفون عند حد المسطور من فتاوى غيرهم من السلف، كما أنهم يقرون بتغير الأحكام الشرعية ضمن ضوابط، إما لضرورة مؤقتة، أو طبقاً لكون الأحكام عادية أو لأنها ولائية تختلف باختلاف الأوضاع. لكن رغم ذلك لا يخلو الأمر من جملة إشكالات أساسية كالآتي:

أولاً:

الملاحظ أنه لا يوجد تمييز حاسم يفصل الأحكام العادية المتغيرة والولائية عن غيرها من الأحكام.

فحول الأحكام الولائية سبق لإبن القيم الإشارة إلى أن ما أجراه النبي وخلفاؤه من سياسة جزئية بحسب المصلحة قد أوهمت الكثير بأنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة¹.

بل يزداد الأمر فضاغة عند أولئك الذين لا يعولون إلا على ما نطق به الشرع، فيرفضون كل ما يستند إلى مرجعيات أخرى لمعرفة الحق والصواب، وذلك للوهم السائد بأن كل ما ليس مستمداً من الشرع فهو مخالف له، وبالتالي فهم غير مستعدين لتفسير أحكام النصوص تبعاً للنحو الولائي أو العرفي أو غير ذلك. مما جعل ابن القيم يندد بهم، معولاً على ضرورة فهم كل من الواقع والشرعية وتنزيل أحدهما على الآخر بلا انفصال ولا قطيعة.

فقد قال تحت عنوان (وجوب تحري الحق والمصلحة):

«وهذا موضع مزية أقدام، ومضلة أفهام. وهو مقام ضنك، ومعترك صعب. فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق وجرّوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاتاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. لعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاية الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من

¹ الطرق الحكمية، ص21.

الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك»¹.

هكذا فإن تغييب الواقع ومنعه من المشاركة في الفهم كقرين للخطاب؛ هو السبب الرئيس وراء الكثير من المخلفات الفقهية الخاطئة التي ينطبق عليها ما ندد به ابن القيم، إن لم نقل إن هذه السقطة ظلت عالقة بالنتاج الفقهي دون أن تنفع معه مقالات التعويل على الأحكام الولائية والعادية، إذ لم يتم إخضاع الأحكام لهذه الأخيرة إلا عند الحاجة والإضطرار، أو على الأقل إنه لم يتبين المنحى المنهجي الذي يتحدد فيه ما هو قابل للتغيير عن غيره، بسبب الخلل المتعلق بعدم إخضاع الواقع للفهم والدرس ومن ثم تنزيل الشريعة عليه. ويزداد الأمر خطورة بالنسبة للقضايا العامة، كالشؤون السياسية وما إليها.

وسبق لابن خلدون أن لَوَّح إلى ذلك في نقده للطريقة الفقهية، إذ جاء في فصل من مقدمته بعنوان: (في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ذكر فيه بأن العلماء معتادون على الغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات ومن ثم تجريدها في الذهن بشكل أمور كلية عامة ومطلقة ثم يطبقونها على الوقائع الخارجية، أو يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي المجرد في الذهن، لكن ما يجردونه لا يطابق الواقع، الأمر الذي يجعلهم يقعون في كثرة من الغلط حين ينظرون في السياسة؛ باعتبارها تتطلب مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الأحكام، خلافاً لما يفعله الفقهاء ومن على شاكلتهم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران²

مع هذا فمن الفقهاء من كان يدرك أهمية الواقع في الإفتاء، فمثلاً قال البعض: «لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»³.

وعلى شاكلته قال بعض الفقهاء المعاصرين: «والمجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى، حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالها»⁴.

¹ الطرق الحكيمة، ص 16. كذلك: أعلام الموقعين، ج 4، ص 272-273.

² مقدمة ابن خلدون، ص 336-337.

³ نشر العرف، ص 129.

⁴ الاجتهاد والتجديد للقرضاوي، ضمن فقه الدعوة، ج 2، ص 160.

ثانياً:

مثلاً لا توجد تفرقة منهجية محددة بين كل من الأحكام الولائية والعادية العرفية، وبين غيرها من الأحكام؛ فإنه لا توجد كذلك تفرقة في المعاملة المبدئية بين الأحكام الموضوعية وضعية وسيلية وبين غيرها المعدة مقصدية. فكل النوعين من الأحكام منظور إليه نظرة الثبات، فهما معتبران من الأحكام المطلقة المغلقة طبقاً للنهج الماهوي، باستثناء القليل منها والتي تعامل معها الفقهاء معاملة «انتقائية».

فمن الفقهاء من يعترف أحياناً بعرفية بعض الأحكام أو ظرفيتها غير الثابتة رغم إطلاقية النص، وقد مرّ علينا عدد من ذلك؛ مثل ما روي عن النبي (ص) نهيه عن تدوين الحديث: «من كتب عني غير القرآن فليمح»¹، حيث استمر العمل بهذا النهي أو كراهته حتى مطلع القرن الثاني للهجرة، ثم عاد العلماء إلى التدوين بأمر من عمر بن عبد العزيز أو من جاء بعده من الخلفاء العباسيين. وكذا مثل موارد الزكاة لدى البعض، وشرط القرشية لدى جماعة، وكيفية المبادلة في الأصناف الستة التي عليها حديث الربا، كما عند الشيخ أبي يوسف الذي خالفه جمهور المجتهدين، بل واتهمه البعض بمخالفته للنص الصريح دون أن يوافقوا على تنزيل النص منزلة العرف والعادة.

ويلاحظ أيضاً أن الفقهاء أقرّوا بمشروعية ما فعله عمر بن الخطاب من تغيير بعض الأحكام بسبب تجدد الظروف، كما هو حال سهم المؤلفة قلوبهم المصرح به في القرآن. والواقع لولا أن هذا الخليفة فعل ما فعل لكان من الصعب أن يجرؤ فقيه على التحرش بمثل هذه الأحكام، تحسباً من السقوط في حبال الاجتهاد في قبال النص، لا سيما عندما يكون الحكم منزلاً في القرآن الكريم وصريحاً غير مقيد بشيء. لهذا ما زال الاجتهاد العمري في سهم المؤلفة قلوبهم لم يفسر تفسيراً موحداً لدى الفقهاء، فإذا غضضنا الطرف عن يتهم الخليفة العادل بأنه اجتهد في قبال النص الصريح، كما هو رأي طائفة من الفقهاء¹، نرى الفقهاء الآخرين بين موقفين، حيث ذهب البعض إلى أن ما فعله كان من النسخ المجمع عليه لدى الصحابة، فقليل إن ما حكم به لم ينكره أحد من هؤلاء، مما يدل على إجماعهم في نسخ الحكم القرآني²، وبالتالي حكم الكثير من الفقهاء بعدم عودة هذا السهم، كما هو الحال عند الإمام مالك وفقهاء الكوفة³. أما البعض الآخر فلم يتقبل

¹ لاحظ على سبيل المثال ما كتبه الشيخ محمد علي ناصر في نقده للحكم العمري في: مصادر الأحكام الاجتهادية، رسالة الإسلام، ج4، ص168 وما بعدها، وص281 وما بعدها. لكن لاحظ في قبالة ما صرح به الشيخ مهدي شمس الدين وهو يقرر صحة الحكم العمري في سهم المؤلفة قلوبهم وإن لم يسمه باسمه (حوار مع الشيخ شمس الدين، قضايا إسلامية، العدد الخامس، 1418هـ - 1997م، ص58). علماً بأن الشيخين كلاهما إماميان من جبل عامل.

² فقه الزكاة، ج2، ص600.

³ البيان والتحصيل، ج2، ص359. وأحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص966.

رفع الحكم القرآني كلية، وبرر هذا الرأي استناداً إلى اجتهاد عمر في الموضوع فاستنتج ذلك حكمه الجديد، حيث أن الحكم يتبع سببه، وعند معرفة السبب يتحدد الحكم، وهذا ما حصل مع الخليفة الراشد، إذ حدد السبب بالذات فبنى عليه حكمه¹. لهذا قيل بجواز عودة حكم ذلك السهم عند الحاجة إليه وعندما يرى الإمام الحاكم ذلك، وهو قول ابن شهاب الزهري وعمر بن عبد العزيز والشافعي².

لكن سواء هذا الرأي أو ذاك فقد ظل الحكم العمري هو السائد واقعاً تماشياً مع السلوك الإستصحابي للفقهاء في ثبات الأحكام وديمومتها.

والشيء نفسه يقال فيما خلفه عمر (رض) من حكم حول قضية طلاق الثلاث، إذ ذهب جمهور الفقهاء إلى إبقاء هذا الحكم، رغم ما في الأمر من تناقض، ذلك أن الفقهاء بين أمرين لا ثالث لهما، فإما أن يعولوا على لزوم إبقاء الأحكام الشرعية كما هي من غير تغيير وتجديد، وهو أمر يفضي بهم إلى ترك ما فعله عمر وعدم الالتفات إليه، كالذي صنعه الإتجاه الشيعي، أو يعولوا على تجويز تغيير الأحكام بحسب الظروف والمصالح، وفي هذه الحالة ليس من حقهم أن يستصحبوا الحكم العمري.

أي في كلا الأمرين لا يصح الجمود عند الاجتهاد العمري، فهو إما أن يُرفض طبقاً للفرض الأول، أو يُقر مع السماح بتجاوزه عند تغير الظروف. مع أن ما فعله الفقهاء كان خارجاً عن هذين الأمرين فسقطوا في شباك التناقض، متأثرين بالنهج الماهوي، ومن ثم الجمود على حرفية الأحكام، إذ انقلب الحال من التوقف عند حد النص الشرعي إلى تجاوزه بالجمود على فتاوى السلف طبقاً لمقولة «ليس لنا أن نزيد شيئاً على ما قاله السلف الصالح»³، فأصبح الاجتهاد بمنزلة النص المنزل، والنص بمنزلة الاجتهاد، فهل هناك تناقض أكبر من هذا؟!

ومن الجدير ذكره أن بعض المعاصرين إلتفت إلى مفاد ما صنعه الخليفة عمر من اجتهاد رغم وجود النص الصريح، فبنى على ذلك رأيه في صحة الاجتهاد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد أن يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية، إذ يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة وليس على صراحة النص وحرفيته⁴.

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص 94. وأحكام القرآن، ج2، ص 966. كذلك كلمة المحرر في: رسالة الإسلام، ج4، ص175.

² البيان والتحصيل، ج2، ص359.

³ يعود هذا القول إلى اللغوي المعروف ابن فارس المتوفى سنة 395هـ (محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي، ص615).

⁴ محمد عمارة: هل يجوز الاجتهاد.. مع وجود النص؟!، منبر الحوار، عدد 13، 1410هـ - 1989م، ص100.

ثالثاً:

لقد اختلف الفقهاء في شرعية تغيير الأحكام تبعاً للصور التي سبق الحديث عنها. وهم حتى ضمن دائرة المتفقين على مبدأ التغيير؛ يختلفون في تحديد مواضع تطبيقه؛ فما يراه بعضهم جائزاً قد لا يراه الآخر كذلك، رغم اتفاقهما من حيث المبدأ. يُضاف إلى ذلك أن الفقيه نفسه قد يُقرّ بتغيير بعض الأحكام التي تبدو مطلقة في ظاهر النص، لكنه لا يعمّم هذا النهج على مثيلاتها من الأحكام المندرجة تحت طائفة الأحكام الواسيلية، والتي يمكن فهمها وفقاً للسياق الظرفي.

على هذا لا يوجد منهج محدد يميز بين الأحكام التي يصح تغييرها عن غيرها من الأحكام الثابتة، بل الأصل لدى الفقهاء هو بقاء الحكم وإطلاقيته ما لم يدل دليل يفرض نفسه على تغيير الحكم.

وسبق للمحقق القمي أن صرح في (قوانين الأصول) معتبراً أغلب الأحكام مستمرة بالظن القوي، ومؤكداً بأن العقل والنقل يمكنهما رفع هذا الإستمرار¹. لهذا فإن العلماء لا يرفعون يدهم - في الغالب ولمزيد من الحيطة - عن الحكم المنصوص إلا عند الضرورة، أو عند كشف الواقع يقيناً بأن الحكم مرحلي لا يفيد الدوام والثبات. وتظل القاعدة العامة لدى هؤلاء هي عدم تنزيل التشريع «الوسيلي» منزلة الظرف أو الواقع السائد. وكمثال على ذلك موقفهم إزاء الحديث النبوي المتعلق بموارد الرهان في السبق، أو تفسيرهم لآية القوة ورباط الخيل: «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل»، وما ينطوي عليه من بعض الأحكام الخاصة بلزوم إعداد رباط الخيل والقوة وفقاً للمعنى الوارد في الأحاديث الصريحة، وعلى هذه الشاكلة تعاملهم مع الحكم الوارد في آية المصابرة، وغير ذلك مما له ارتباط بالأحكام الواسيلية التي تبين اليوم بأنها ظرفية لا مطلقة.

بل زاد الطين بلة أن الجمود على الأحكام لم يقتصر على النصوص، بل شمل أيضاً تقليد اجتهادات القدماء، مثلما رأينا موقف الفقهاء من الأحكام التي غيرّها عمر بن الخطاب.

¹ يقول المحقق القمي: «إن التتبع والاستقراء يحكما بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليس بآنية ولا محدودة إلى حد معين وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقراها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الراجع من دليل عقلي أو نقلي»، (فرائد الأصول، ج2، ص647).

هكذا يتبين لنا تناقض الطريقة الفقهية التي تقبلت مقالة جواز تغيير الأحكام طبقاً للعرف والعادة، أو تبعاً لتأثير الزمان والمكان.

فهي من ناحية تعترف بضرورة تغيير فتاوى الفقهاء القدماء حين يتغير الواقع أو الزمان والمكان، كما إنها تتقبل أحياناً العمل بتغيير الأحكام الشرعية بفعل تغيرات الواقع أو الظروف تبعاً لربط الحكم بعادته أو بمقصده ومصلحته.. لكنها مع ذلك لا تضع ضوابط خاصة يفرز من خلالها ما يقبل التغيير عن غيره. بل إن الأصل عندها هو بقاء الحكم ثابتاً ما لم يثبت خلاف ذلك وفقاً للنهج الماهوي، وحيث أن إثبات هذا الخلاف هو مسألة اجتهادية قد تستند إلى أمارات أخرى غير النصوص الشرعية، لذا فغالباً ما يتعرض القائل بالخلاف للتشنيع باتهامه أنه يجتهد في قبال النصوص الصريحة، كما جرى الحال مع أبي يوسف الذي حاول أن يربط بعض ما ورد حول الربا بالعرف السائد في عهد الرسالة.

ورغم أن قائمة تغيير الأحكام الشرعية للنصوص عديدة، وجميعها لها موجهاتها الاجتهادية، ورغم أن الاجتهاد في تخصيص حكم النص وتقييده مسلّم به لدى الكثير من المذاهب الفقهية، كما رغم أن الصحابة كثيراً ما كانوا يجتهدون في النصوص الصريحة وينسبونهم إلى ظروفها الخاصة مثلما هو حال الممارسات العمرية.. فرغم كل ذلك فإن الفقهاء ظلوا ينادون بعدم جواز تغيير حكم النص القاطع الصريح، بل ويشنعون على كل من يسعى إلى فهم جديد قائم على مرونة أحكام النص وقابليتها للتغيير. وشاهد الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) ليس ببعيد عنا، حيث لقي من العنت والتشهير والإتهام الشيء الكثير لدى الفقهاء، حتى شوّهت الطريقة التي دعا إليها ولم تفهم على ما هي عليه، كما سنعرف لاحقاً.

هكذا نعود فنقول:

إننا نقف عند مفترق طرق: فإما أن نتبع النهج الحرفي، فنرفض أي إمكانية لتغيير الأحكام الواسيلية، مثل تلك التي تحدد موارد الزكاة أو أحكام السبق والرهان، بدعوى أنها منصوصة من قبل الشرع ولا اجتهاد في قبالة¹، أو أن نوسع نطاق جواز التغيير ليشمل مختلف الأحكام الواسيلية عندما يقتضي الأمر ذلك. أما تجزئة المسألة، بحيث نقبل بتغيير بعض الأحكام دون غيرها رغم انتفاء علة الترجيح، فهو خطأ منهجي غير مقبول.

¹ سبق للإمام الخميني أن اعترض على بعض الفقهاء لطريقته الحرفية مستشهداً في إعتراضه على بعض الأمثلة كذلك التي ذكرناها في المتن.

لذا فالسؤال المطروح: متى لا يجوز تبديل الأحكام؟ فالفقهاء يتفقون على أن النص إن كان صريحاً وقاطعاً في سنده ودلالته فإن حكمه يكون ثابتاً من حيث المبدأ، وكما قال الاستاذ بدر المتولي عبد الباسط: «فالأحكام التي اعتمدت على دليل قطعي في ثبوته كالقرآن والأحاديث المتواترة، والإجماع الذي توفرت شروطه، ونقل إلينا نقلاً متواتراً، وقطعي في دلالته على معناه، بمعنى أن النص لا يحتمل إلا هذا المعنى الواحد، الأحكام التي اعتمدت على هذا الدليل أحكام ثابتة لا تقبل التغيير ولا التبديل مهما تعاقبت الأزمان وتغيرت الأحوال، كقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾¹، وكقوله جلّ شأنه: ﴿وأحلّ الله البيع وحرم الربا﴾²، فهذه الآية قاطعة في حل البيع وحرمة الربا، ولكن ما هي البيوع التي أحلها الله وما هو الربا الذي حرمه الله فهذا مجمل تكفلت السنة ببيانه بما اعطي الرسول (ص) من حق البيان، ومثل ذلك ما أجمع عليه علماء الإسلام من أحكام كحرمة زواج المسلمة بغير المسلم وإن كان كتابياً وكتوريث الجد والجدة عند عدم الأب والأم إلى كثير من الأحكام التي أجمع عليها ونقل إلينا هذا الإجماع نقلاً متواتراً»³.

والشاهد الذي نقلناه لا يخلو من إيهام. فإبتداءً أن الأمثلة المذكورة ليست قاطعة في دلالتها التفصيلية على خلاف ما صوّره الشاهد، كما في الربا والبيوع الذين هما من حيث التفصيل مورد إختلاف بين العلماء، فموارد الربا مختلف حولها، كما إن بعض البيوع قد تحرم رغم عدم وجود نص خاص عليها، بل لما يعلم أو يظن أنها تجلب ضرراً معتداً به، وعليه ففي كلا الحالين أن النص الشرعي لا يفيد الدلالة القاطعة على المعنى الواحد، بل هو لذات السبب ليس بمنأى عن تخصيص العلماء له بأدلتهم الاجتهادية، كما في الإستحسان وغيره. ولو غضضنا الطرف عن ذلك فسنلاحظ أن الشاهد يتوقف مبدئياً عند الموارد التي يفترض فيها دلالة قاطعة للنص الشرعي بما لا تخرج عن المعنى الواحد، بينما يسكت عن الحالات التي يحتمل للواقع أن يكون له دور لتحديد دلالة النص. فنحن نجد نصوصاً صريحة المعنى، لكنها ساكتة عما إذا كان للواقع أو الظرف دور لتحديد هذا المعنى؟ وهي ما تشكل أغلب الأحكام، لا سيما تلك المعتبرة من أحكام الوسيلة. فما هو العمل إزاءها؟ هل تُعامل مثل الأحكام القليلة التي لا تقبل التغيير إكتفاءً بالنص طبقاً للنهج الماهوي؟ أو يلاحظ ما عليه الواقع تبعاً للنهج الوقائعي، وبالتالي تكون عرضة للتغيير والتبديل؟ وبحسب الفرض الأخير تصبح صفة القطع ووضوح الدلالة للأحكام نسبية. إذ يتعين على هذا الفرض أن يكون معنى الأحكام

¹ الإسراء/ 23.

² البقرة/ 275.

³ نظرية العرف، ص 87.

واضحاً عند أخذنا بنظر الاعتبار علاقة النص أو الخطاب بواقع التنزيل، الأمر الذي يختلف فيه الحال عند النظر إلى علاقته بواقع آخر مغاير، وبالتالي لا بد من مراعاة هذا الواقع مع أخذ المقاصد الشرعية بعين الاعتبار، مما يجعل الأحكام عرضة للتغيير والتبديل بنوع من القطع أو الإطمئنان.

ونشير إلى وجود محاولات للتمييز بين أحكام القرآن وأحكام الحديث النبوي بعيداً عن مراعاة المقاصد الشرعية.

فقديماً ذهب جماعة إلى التعويل على القرآن الكريم فحسب، مستندين إلى مبدأ (ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض). فحيث ان في كتاب الله البيان؛ فإنهم لم يقبلوا خبراً أو حديثاً مروياً عن النبي، وبحسب ما نقله الشافعي عن هذه الجماعة، فإن من أتى بما يقع عليه اسم صلاة، وكذا أقل ما يقع عليه اسم زكاة، فقد أدى ما عليه بلا تحديد للوقت، حتى لو صلى ركعتين فقط في اليوم (أو ربما في كل الأيام)، فذلك كافٍ للتأدية دون تقصير أو إثم¹.

ورغم الفارق النوعي بين القرآن الكريم والحديث النبوي من حيث الثبوت والحجية، كما ناقشناه في (مشكلة الحديث)، إلا ان خطأ الاتجاه السابق يكمن في تغاضيه عن المقاصد الدينية التي تستهدف تسديد الحاجات الروحية والمادية دون التوقف عند الحدود الحرفية للنص الديني.

وحديثاً أخطأ بعض الباحثين في التفرقة بين أحكام القرآن الكريم وأحكام الحديث النبوي وفقاً لمعاري الإطلاق والنسبية، كما ذهب إلى ذلك الشيخ المعاصر محمد مهدي شمس الدين (رحمه الله)، حيث اعتبر أن الكثير من «السنة النبوية» - وربما أغلبها - نسبي لارتباطها بظروف خاصة، خلافاً لأحكام القرآن الكريم التي تتصف بالإطلاق².

ويتمثل خطأ هذا الاتجاه في إسباغ الصبغة الإطلاقية على الأحكام القرآنية، بحيث لم يترك مجالاً للاجتهاد وفقاً للمقاصد الشرعية التي تقتضي مراعاة تغيرات الواقع.

ومن أبرز الأمثلة على هذا الحال ما جاء في آية المصابرة ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾³، والتي نسخت ما قبلها في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال أن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وأن يكن

¹ الشافعي: الأم، ج7، ص275-276.

² لاحظ: حوار مع الشيخ شمس الدين في : الاجتهاد والحياة، حوار وإعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م، ص16-17.

³ الأنفال/ 66.

منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون¹. حيث تدل الآية بوضوح على الحكم، وهو من أحكام الوسائل لا المقاصد والغايات. لكن الغالب في الطريقة البيانية أنها أجرت الحكم بشكل ثابت لا يقبل التغيير والتبديل، دون مراعاة لتأثير الواقع والظروف، فانكشف اليوم خطأ هذا التقليد بفضل التطورات الحديثة، وتبين أن حكم الآية لم يكن مناسباً إلا في الشروط التاريخية التي نزلت فيها.

وبعبارة أخرى، إنه لو صدقت مقالة عدم جواز تبديل الأحكام عند وجود النص الصريح مع بقاء الموضوع بمعناه التقليدي؛ لكان من الواجب - على الأقل - أن يظل حكم تلك الآية ساري المفعول حتى يومنا هذا. مع ذلك فإن استمرار تطبيق مثل هذا الحكم عبث لا يُعقل، طالما أن تطبيقه لم يعد مناسباً في الواقع عادة، إذ لم تعد للكثرة والقلة في الحرب ذلك التأثير في الغلبة العسكرية بقدر ما يعود إلى قوة الآلة الحربية. فلو افترضنا أن العدو هاجم جبهة من جبهات المؤمنين باستخدام السلاح الجوي المتطور، ولنفترض أن المؤمنين كانوا كثيرين لكن لم يكن لديهم من الآلات المتطورة ما يمكنهم من مواجهة ذلك السلاح وصدّه، فهل يُعقل أن يُفرض عليهم البقاء في ساحة المعركة دون فرار بحجة كثرة العدد؟! وإذا افترضنا العكس، أي أن السلاح الأقوى كان بيد عدد قليل من المؤمنين، فهل يعقل تسويغ عدم تنفيذهم لمهام القتال بحجة أن العدو يفوقهم من حيث العدد أضعافاً كثيرة، اعتماداً على حرفية حكم النص في الآية الأنفة الذكر؟! مع هذا لا بد أن نعترف بأنه ليس جميع الفقهاء من فسّر الآية تبعاً لإعتبار الضعفية في العدد رغم أن النص صريح في تعيينها، ورغم ما قيل من وجود الإجماع عليها كالذي ذكره ابن رشد من أن «معرفة العدد الذين لا يجوز الفرار عنهم هو الضعف، وذلك مجمع عليه لقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾». فهناك من شذّ عن هذا التقليد المتبع، فكما ذهب ابن الماجشون ورواه عن مالك بأن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز أن يفر الواحد عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه وأجود سلاحاً وأشد قوة². كما ذكر صاحب (مواهب الجليل) بأن الجمهور حمل هذه الآية على ظاهرها من غير اعتبار بالقوة والضعف والشجاعة والجبن، وحكى ابن حبيب عن مالك وعبد الوهاب أن المراد بذلك القوة والتكاثر دون تعيين العدد³.

كذلك قال المقداد السيوري من علماء الإمامية الإثني عشرية: «إن مدلول الآية وجوب ثبات الجمع لمثليه وأنه لا يجب لو كان العدو أكثر من الضعف، فعلى هذا هل

¹ الأنفال/ 65.

² بداية المجتهد، ج1، ص387.

³ مواهب الجليل، ج3، ص353.

يجوز انهزام مائة بطل عن مائتي ضعيف، وواحد من إثنين أم لا؟ الأولى أنه لا يجوز لأن العدد معتبر مع تقارب الأوصاف، فعلى هذا يجوز هرب مائة ضعيف من المسلمين من مائة بطل مع ظن العجز، وفيه نظر». ثم قال: «لو انفرد إثنان بواحد هل يجب الثبات؟ احتمالان من كونهما لم يزيدا على الضعف، ومن جواز اختصاص الحكم في الآية بالجماعة، إذ الهيئة الاجتماعية لها أثر في المقاومة، وهو الأقرب»¹.

ورغم أهمية مثل هذه الآراء حيث فهمت الآية بشيء مضاف إلى ما نصّ عليه الخطاب الديني، لكنها - مع ذلك - ظلت مشدودة إلى أصالة الضعفية تبعاً لبيان الآية الكريمة، مع أن التعويل على ضعفية القوة أو تقارب الأوصاف ليس حلاً لأغلب تعقيدات الحروب الجارية اليوم.

صحيح أن ذلك ينطبق في حالة الحروب البدائية أو تلك التي تعتمد على الجهود الذاتية للجماعة المقاتلة، إلا أن الحال مع الحروب ذات الأسلحة المتطورة الفتاكة لا يمكن قياسه استناداً إلى مبدأ الضعفية، ناهيك عما يمكن أن تلعبه سائر المؤثرات الأخرى من دور هام لتحديد مدى لزوم الثبات والمصابرة.

فالتحصينات الجغرافية مثلاً تقوي من لزوم الثبات، وكذا أن لمشروعية القتال تأثيرها البالغ على قوة ذلك اللزوم، فالغرض حينما يكون لأجل تحرير بلد محتل يفرض ثباتاً أقوى بكثير من حرب تدور حول أغراض ثانوية.. وهكذا مع سائر الأدوار الأخرى التي يمكن أن تؤثر على تحديد ما يلزم من ثبات ومصابرة.

والحال ذاته يصدق حتى لو اكتفينا بتقدير القوة القتالية تبعاً لفعالية الآلات الحربية فحسب. فالقوة حينما تتعاضد يصبح فارقها عن نصفها كبيراً ليس من السهل السيطرة عليه. وبحسب منطق الاحتمالات إن احتمال الغلبة يكون لصالح القوة المتفوقة ضعفاً أكثر فأكثر كلما كانت هذه القوة كبيرة وضخمة، طالما يكون الحسم في هذه الحالة معتمداً بدرجة كبيرة على طبيعة الآلة الحربية لا المقدرة الذاتية للجماعة وشجاعتها، وذلك على العكس مما كان يجري في الحروب القديمة، أي أن الغلبة للقوة المتفوقة ضعفاً تزداد احتمالاً مع كل ازدياد مضطرد لحجم هذه القوة الفاعلة في الحرب.

يضاف إلى أن من القوى ما لا يدخل ضمن موازنات تماثل المواصفات، فقلما تكون الحرب اليوم قائمة بين صور متماثلة في السلاح، فالمدفع غير الطائرة، وهما غير السلاح الإشعاعي أو الكيميائي، بل حتى في الصنف الواحد من الأسلحة تتفاوت النوعية

¹ مقداد السيوري: كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية، طهران، 1984هـ، ج1، ص 359 و 360. كذلك: جواهر الكلام، ج21، ص63.

بشكل كبير، فالسلاح الجوي كثيراً ما يتفاوت في قدرته القتالية، وكذا الحال مع الآليات الحربية الأخرى. وبالتالي كيف يمكن العمل بمبدأ الضعفية والحال كما وصفنا؟ وما فائدة هذا المبدأ في حرب تدور بين فئتين؛ تمتلك إحداها القدرة للمساس بالثانية بطول المدى، دون عكس؟

وعليه لا مناص سوى الإسترشاد بحكم الآية طالما أنها من أحكام الوسيلة، فهي كآية رباط الخيل، إذ الأمر بإعدادها هو من الوسائل التي لا تُفهم على النحو المطلق المغلق. ويظل الحكم الذي يمكن استخلاصه من مجمل الآيتين الناسخة والمنسوخة معتمداً على المقصد الشرعي المستوحى منهما، وهو وجوب الثبات وعدم الفرار من ساحات الوغى ما أمكن لذلك سبيلاً، حيث يمكن تحديده نسبياً طبقاً لتقدير أهل الخبرة.

موضوع الحكم وتحليل عناصره

يتضح - إذاً - أن تغيّر الحكم لا يتوقف بالضرورة على تغيّر «الموضوع» بمعناه التقليدي، فقد يبقى الموضوع على حاله، ومع ذلك يجوز تغيير الحكم تبعاً لتغير الظروف والأحوال، استناداً إلى المقاصد الشرعية.

وهذا يعني أنه لا يصح إلغاء حكم النص إلغاءً مطلقاً، بل الصحيح هو إبقاؤه معلّقاً لغاية تكرار الظروف والخصائص المؤثرة عليه مجدداً، ولو على المستوى النظري، طالما هناك ظروف تاريخية يستبعد عودتها مرة أخرى.

وليس في ذلك اجتهاد في قبال النص، وهو أمر محرم بلا شك، بل هو فهم لروح الخطاب والنص عبر الدلالات والقرائن المحيطة به هنا وهناك. إذ يتقوم هذا التفكير من خلال النظر إلى مقاصد الشرع ذاتها دون النظر إلى حرفية الأحكام. لذا، لا بد من مراعاة علاقة النص بواقع التنزيل، فإذا تغيّر هذا الواقع، وجب أن تتغير الأحكام المرتبطة به تبعاً، وفقاً للمقاصد الشرعية.

واستناداً إلى ما عرضناه من أقوال بعض العلماء حول علاقة الحكم بالعادة؛ فإن الحكم يجري مجرى العادة في الثبات والتغير، فحيث أن العادة هي العلة في الحكم؛ فالأخير يتبعها وجوداً وعدماً، وبالتالي فحينما تطرأ بعض العادات الجديدة فإن مصير الحكم لا بد أن يتغير، وهذا على حد قول ابن عابدين لا يعد مخالفة للنص، بل هو اتباع له¹.

¹ نشر العرف، ص118.

نعم ثمة أحكام لا تقبل التغيير وهي بمثابة أم الأحكام ومصدر التشريع، كمقاصد الشرع الأساسية، مثل الحكم بالعدل ونفي الضرر وغير ذلك، كما هناك أحكام فرعية لها القابلية على الثبات - نسبيًا - باعتبارها تنسجم مع مختلف الظروف والأحوال؛ كأحكام العبادات وبعض أحكام المعاملات.

ومن حيث الدقة، يتبين أن الخلاف بين هذا الطرح، وبين منهج الاجتهاد البياني، يتمحور حول فهم طبيعة الموضوع المناط بالحكم. فموضوع الحكم هو مجموعة العناصر التي يستند إليها الأخير، بحيث لولاها ما صح العمل به.

وبعبارة أخرى، يتوقف نفوذ الحكم وفعليته على عناصر الموضوع؛ كتوقف حدوث المعلول على حصول العناصر المعدة لإيجاده. ففي وجوب الصلاة - مثلاً - يكون وجود الإنسان البالغ العاقل مع حلول وقت الصلاة موضوعاً لذلك الوجوب. وكذا في وجوب الحج، حيث يكون المكلف المستطيع مع حصول الوقت موضوعاً للوجوب.. وهكذا فإن تحقق الموضوع في كافة عناصره المؤثرة يجعل من تحقيق فعلية الحكم أمراً لازماً، سواء في قضايا العبادات أو المعاملات، ولا يتغير هذا الأمر إلا لإستثناءات تخرجه عن حاله بحكم الضرورة، فتكون فعلية الحكم مستمدة في هذه الحالة مما يُعرف بالأحكام الثانوية بدلاً عن الأحكام الأولية أو الأصلية.

وبحسب فهم طريقة الاجتهاد التقليدية أو البيانية إن الضابط لتحديد عناصر موضوع الحكم يتمثل - أساساً - بالنقل والسماع فقط، أي ينحصر بما قرره الشريعة ونطقت به من نصوص دون حساب الظروف والأحوال بعين الاعتبار. وعليه يتوجب أن يتصف الموضوع بالقابلية على الثبات مهما طال الزمن وتغيرت الظروف.

وعلى الصعيد الواقعي أن الارتباط القائم بين الحكم والموضوع بحسب هذا الفهم لا بد أن يكون إرتباطاً ذاتياً غير قابل للانفكاك، مثلما لا ينفك الحكم عن موضوعه في عالم الجعل المجرد. الأمر الذي يجعل من الحكم حكماً تعبيرياً لذات الموضوع المنصوص فيه حرفاً، وهو ما يرفعه إلى مستوى الإطلاق والإغلاق، فليس للتطور الحضاري أثر على خلخلة مثل هذه العلاقة طالما كان الموضوع المنصوص فيه حاضراً.

هكذا تتحدد مشكلة الطريقة البيانية بطبيعة فهمها للموضوع دون الحكم، رغم ما لذلك من أثر على الأخير؛ باعتبار أن وجوده يتوقف على الأول ولا بد.

أما بحسب فهمنا فالأمر يختلف تماماً، إذ الموضوع الذي نعه بمثابة العلة في فعلية الحكم ليس منتزعاً بكامله عن النقل والسماع، أي لا يصح أن نعتبره مستمداً مما هو منصوص في الشريعة فقط. فمن الواضح أن أغلب أحكام الشريعة كانت مقررّة تبعاً

لملابسات الأحوال والظروف السائدة آنذاك. وبالتالي فعناصر الموضوع تكون وليدة تأثير عاملين: الخطاب والواقع. فهما غير منفصلين، كما تدل عليهما ظواهر التدرج والنسخ والتبديل في الأحكام. إذ تعني هذه الآليات وفق النظر الدقيق بأن الخطاب لم يتقبل ثبات الحكم رغم وجود كافة عناصر الموضوع المنطوقة أو المقررة نصاً، ويترتب على ذلك أن تكون صفة التغير متولدة عما طرأ على عناصر الموضوع التابعة للواقع أو الحال السائد.

وعليه يصبح الحكم أسير أمرين متلازمين؛ التنزيل المنطوق المعبر عنه بالنص أو الخطاب، والواقع المعاش.

وبعبارة أخرى، لا يمكن عزل التنزيل عن الواقع والأحوال السائدة. فحينما يتغير التنزيل، كما في عملية النسخ، نعلم بأن هناك تغيراً ما قد طرأ على عناصر الموضوع، لكن لا شيء يدعو إلى تغيير عناصر الموضوع المنطوقة، وبالتالي يتحدد المسؤول الأساس لآلية تغيير الحكم بعناصر الموضوع التابعة للواقع دون النص أو التنزيل. ومن ثم فإن المصدر الفاعل لتحديد الحكم يتمثل في الواقع لا التنزيل. وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن التنزيل أو التشريع لم يأت مطلقاً وثابتاً بحيث لا يحده زمان ولا مكان. لذلك فتغير الأحكام وليس ثباتها هو المعطى المؤكد. فالتغير هو المعطى الذي نستخلصه مما حدث خلال عصر الرسالة النبوية¹.

نعم، إن الأحكام الشمولية وتلك التي لا تتأثر بمجريات الواقع وتغيراته، كما في العبادات، ولو بالنحو النسبي، كلها يمكن اعتبارها ثابتة وقادرة على تجاوز الواقع، بل وباستطاعتها العمل على تغيير هذا الأخير وإصلاح قيمه، كما في المقاصد الأخلاقية التي تسعى إلى تغيير الأحكام لتتكيف مع ما يطرأ على الواقع من مستجدات.

وعليه فإن ساحة الأحكام المتغيرة هي ساحة واسعة جداً، وأن مرونة الواقع تنعكس على مرونة التشريع وتغيير الأحكام. فالأخير يتبع الأول، أي أن تغيير الأحكام يتبع تغيير الواقع، كإن يكون منشأ التغيير تابعاً لوجود مصلحة عقلانية أو تسديد حاجة أو للضرورة أو لسياسة ما أو لبعد نظر يبعث على مصلحة عامة مستقبلية، أو غيرها من الموجهات التي تتسق مع مقاصد الشرع وقيمه.

¹ جاء هذا التعبير على شاكلة استدلال إحدى مدارس التطور البيولوجي، وهي نظرية التوازن المتقطع، على الثبات الحاصل في السجل الأحفوري، حيث عبر أصحابها بالقول: «إن الركود هو البيانات»، فالظهور المفاجئ للحيوانات يسجل غياباً للمعلومات، أما الركود فهو البيانات وليس التطور ذاته. انظر كتابنا: جدليات نظرية التطور، 2022م. كذلك:

Stephen Jay Gould, The structure of evolutionary theory, 2002, p. 757. Look: <http://libgen.rs/book/index.php?md5=126DB963095D36AB6676CC59ABF41F81>

وبذلك يظهر أن للواقع تأثيراً حاسماً على تحديد الحكم الشرعي. ومن الناحية المنهجية يتخذ الواقع أصلاً متبعاً في كشف الأحكام وتحديد ما لم يدل دليل على نفي تأثيره، خلافاً لمنهج الطريقة البيانية وسلوكها الماهوي.

فمن حيث التحليل رغم أن الطريقة البيانية - في أرقى مستوياتها - لا تمنع من أن يكون للواقع نوع من التأثير على الحكم، لكنها مع هذا لا تقر الإحتكام إليه مبدئياً، فالحكم بحسبها يظل تابعاً كلياً لعناصر التنزيل ما لم يثبت خلاف ذلك. وهي تميل في بعض الأحيان إلى مراعاة الواقع، لكنها تفعل ذلك فقط عند الضرورة والاضطرار.

وبناءً عليه، يتحدد الفرق بين الطريقتين البيانية والجديدة الواقعية، في أن الأولى يغلب عليها الطابع الحرفي، خلافاً للثانية التي تتقوم بالقيم والمعنى. كما إن للأولى نظرة تعبدية تتفاوت ضيقاً وسعة، في حين إن لدى الأخرى نظرة اجتهادية عقلانية. والإطلاق الموجود في الأولى يتحول إلى نسبية لدى الثانية. وينقلب الإنغلاق الذي نجده عند الأولى إلى إنفتاح ومرونة عند الثانية.

إن أبرز ما يميز الطريقة البيانية هو تركيزها لظاهرة القياس والاستصحاب، حيث تحكم على مختلف الأزمنة والأمكنة من منظور لحظة تاريخية معينة عاشتها الرسالة المحمدية، وتحديداً من داخل بيئة شبه الجزيرة العربية. صحيح أن العديد من الفقهاء، سواء من القدماء أو المعاصرين، قد وجهوا انتقادات مشروعة لهذه الطريقة، خاصة فيما يتعلق بسعيها إلى استصحاب النهج السلفي وفتاوى السابقين وتطبيقها على مختلف العصور والأماكن، كما أشرنا سابقاً. لكن هذه الانتقادات لم تكن كافية، ما دامت لم تتطرق إلى مسألة استصحاب التشريع الديني لعصر الرسالة ومحاولة إسقاطه كما هو على الحاضر، رغم إختلاف عناصر موضوع الواقع ضمن مفاصل التاريخ ولحظاته الزمنية.

وبالبعض - كما في عصرنا الحاضر - يستصحب حتى العادات والأعراف، كما يظهر أثر ذلك في اللباس وآداب الأكل والشراب وإطلاق اللحي وغيرها. ويزداد الأمر خطورة حينما ينعكس هذا النهج على سلوك بعض الإسلاميين، فتظهر بينهم ملامح التجهم والعبوس والشدّة والعنف، مما يؤدي أحياناً إلى تكفير المخالفين، ثم يتطور الأمر - في بعض الحالات - إلى إباحة القتل وسفك الدماء لأتفه الأسباب.

وكل ذلك يعود إلى استصحاب صراع المؤمنين مع الكافرين في زمن النبي، رغم أن واقعنا المعاصر يختلف جذرياً عن ذلك السياق التاريخي. وبالتالي نتساءل - كما ذكرنا

في حلقة (النظام المعياري) - لماذا تنتشر ثقافة التكفير والتضليل ضد المخالفين لأبسط الأسباب، وهي الثقافة التي تمهد الطريق إلى التشريع بالقتل وانتهاك المحرمات، كما نرى في واقعنا المعاصر؟ ولماذا تتسم الخطابات السلفية بالشدة والحدة؟

ويعود سبب هذه الإشكالية إلى ظاهرة القياس والاستصحاب التي تبناها النهج البياني. فالنصوص الدينية تضمنت مثل هذه الثقافة؛ لأنها نزلت في سياق تاريخي كان مليئاً بالكفر والعداء والطغيان، مما انعكس على الطريقة البيانية، التي تقوم على مبدأ الوضوح والتفصيل في فهم النصوص.

لكن إذا كان الأمر في النص الديني مبرراً كما أسلفنا، فإن الحال في النهج السابق مختلف، إذ لا يمكن تطبيق الحكم ذاته ما لم تتماثل الشروط الواقعية كما كانت في عصر النص وفقاً لمقاصد التشريع، وهو ما لم يعمل به النهج المذكور، لتجريده النص عن الواقع وتغييبه لتلك الشروط وفقاً للفهم الماهوي.

وبعبارة أخرى، لقد سعت الطريقة البيانية إلى تحويل جزئيات النص إلى كليات عامة ومن ثم أسقطتها على مختلف الأحوال والظروف دون مراعاة لتغيرات الواقع وتجدداته. أو أنها قامت باستنساخ الأحكام وملابساتها وطبقتها على واقع شديد المغايرة. وهي النقطة الجديرة بالدراسة والاهتمام¹.

كذلك فإن للطريقة البيانية مشكلة أخرى، وهي أنها توقفت عند آخر ما تنزل من الأحكام التشريعية الإلهية. فهي من جانب تعول على آخر مراحل الرسالة السماوية، وهي مرحلة ما بعد الفتح، إذ تلغي جميع الأحكام التي تتنافى مع ما جاء في هذه المرحلة، سواء تلك التي تعود إلى المرحلة المكية، أو المدنية. كما إنها - من جانب آخر - تعول على آخر الأحكام عند التعارض وإن انتسبت جميعاً إلى مرحلة ما بعد الفتح، مما يعني أنها تختزل الشريعة السماوية بما صادف أن تحقق من أحكام خلال مدة ما بعد الفتح، تاركة وراءها الكثير من الأحكام ضمن ما يسمى بالمنسوخات. وهذا الاختزال للأحكام بإختزال الواقع كان له أثره المناهض لمقاصد الشرع العامة، حيث التعالي على أخذ الظروف والأحوال بعين الاعتبار، فكان تحديد الأحكام يجري بشكل مؤبد ودائم، ما لم يتم الإضطرار إلى التغيير بفضل تراكمات الواقع وتجدداته النوعية.

هكذا فإن هذه الطريقة من الاجتهاد لم تكثف بفرض ظرف محدود زماناً ومكاناً، كشبه الجزيرة العربية، لتجعل منه معياراً لكافة الظروف والازمان، بل كذلك أنها جرأت هذا الظرف واختزلته في سنوات قلائل، وهي السنوات الأخيرة من عمر الرسالة

¹ انظر حلقة (النظام المعياري).

المحمدية، ومن ثم اعتبرته مركزاً يستقى منه جميع الأحكام عبر مختلف الأزمنة والأمكنة.

ويعد هذا النمط من التفكير غير متسق، فلو صح عدّ الأحكام الأخيرة ثابتة ودائمة؛ لكان لا معنى لتغيير الأحكام الإلهية المنزلة من قبل الشرع ذاته، ولكان الأولى أن تكون جاهزة منذ البداية بلا تبدل ولا نسخ ولا تغيير. فلو قيل إن عملية التغيير من قبل الشرع كانت ضرورية لا بد منها بحكم إختلاف الظروف وملابسات الواقع، لقلنا إن هذا المنطق هو ذاته الذي يبرر خطأ ثبات الأحكام، بل إن ما حدث من تغيرات طوال قرون عديدة لا يقاس بالتغيرات الطفيفة خلال عصر الرسالة، فأى تناقض هذا الذي يبرر شرعية تغيير الأحكام المنزلة بمنطق تغيرات الواقع المحدود، ويدير ظهره عن تحولات الواقع الكبيرة طيلة أربعة عشر قرناً؟!!

فالمعطى المنطقي المستخلص من هذه الطريقة، أنها كي تكون متسقة في نظامها المعرفي فلا بد من أن تعتبر ظروف ما بعد الرسالة إما أن تكون مشابهة لما استقرت عليه الأحكام آخر التنزيل، أو في أحسن الأحوال تعدّها مشابهة للدورة التي دارت عليها الشريعة، مما يقتضي التدرج في الأحكام مثلما كان عليه منهج الخطاب. لكن كلا الأمرين بيّن البطلان، فما ظهر ويظهر من ظروف لا يمكن إعتباره في ما استقر من أحكام. فمقالة استقرار الأحكام لا تتفق مع ما حصل ويحصل من تغيرات الواقع وتطوراتها، وهو ما يتنافى مع ثبات الأحكام كما عرفنا. بل إن هذه المقالة ذاتها لا تتسق حتى مع منطلقات الإدعاء ذاته. وإذا قيل لا بد من التدرج بمثل ما كانت عليه الشريعة من تدرج؛ قلنا هذا يحصل فيما لو كانت ظروف التدرج في الرسالة مشابهة لما عليه بعدها، وهو أمر قلماً يحصل.

فمن الصواب العمل بما يتفق مع المرحلة الأولى (المكية) من التشريع إن لم يخالف مقاصد الشرع والواقع، وكذا مع المرحلة الثانية (المدنية)، أو الثالثة (ما بعد الفتح). وكشاهد على ذلك ما فعله الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. فهو لما لم يشأ العمل على تطبيق الأحكام النهائية للشريعة الإسلامية وإزالة كل مخلفات الظلم والفساد دفعة واحدة؛ أنكر عليه ابنه عبد الملك وقال له يوماً: ما لك يا أبت لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدر غلت بي وبك في الحق. فأجابه عمر: لا تعجل يا بني، فإن الله ذمّ الخمر في القرآن مرتين، وحرّمها في الثالثة، وإنّي أخاف أن احمل الناس على الحق جملة فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة¹. وجاء في تعبير بعض المصلحين بأن «الزمن جزء من

¹ الموافقات ج2، ص94-93.

العلاج»، فعلق عليه محمد الغزالي بقوله: «بمعنى إنني لا بد أن أقول: الحدود تقام، وما أقبل ممارسة في حد، لكن عند التطبيق لا بأس أن أشرع فوراً بحد الإفتاء.. أو حد قطع يد السارق، لأن ذلك سهل، ويمكن أرجاء بعض الحدود إلى أن تواتيني فرصة التنفيذ.. فعلمياً أنا مكلف ببيان الإسلام كله، وعملياً لا بد أن أدرج في التطبيق العملي، وهذا ما تفرضه أحوالنا التي لا بد منها، فالدواء الذي لا بد أن يتجرعه المريض ليصحو أعطيه له جرعة جرعة»¹.

ونجد مثل هذا المعنى لدى حسن الترابي، فهو الآخر أقر بفاعلية الواقع وتأثيره على التصرف بالأحكام وفقاً لمبدأ التدرج وحساب الأولويات، وذلك عند ضغط الحاجات الزمنية الناتجة عن ممارسة الدولة بعد مرحلة الدعوة. فهو يقول: «فلما بلغنا من بعد الدعوة مرحلة الدولة، أصبح لزاماً أن يتنزل الدين، في شعاب أحكامه الفرعية، على الواقع، وبدأت لنا من الصورة الواقعية مشكلات ما كانت لتلوح للناظر من قبل، وبدأ أن الأحكام تتوارد على الواقع، وتتناسخ وتتعارض مقتضياتها أحياناً، ونشأت حاجة ماسة إلى تصريف الأحكام وترتيب أولوياتها، لأن في تطبيق بعضها ما قد يؤدي إلى تقويت مصالح إسلامية أخرى مقدرة، أو يحدث فتنة تضر بمستقبل الإسلام. وكان لا بد من فقه أدق من الفقه النظري يرتب أولويات الأحكام، وينظر بين قيمها المختلفة، ويؤخر ويقدم بين هذا الواقع، هذه مشكلة طرأت لفقه الإسلام... فقد بدا جلياً أنه لا يتيسر للجهد البشري - مهما بلغ من الجهد والاجتهاد - أن يحقق كل أحكام الإسلام دفعة واحدة، ذلك أن هذا الدين التوحيدي يشمل الحياة كلها، ولا يمكن أن يستوعبه جهد البشر ولا اجتهادهم إلا بمعاونة متطوعة، يتعاون عليها الناس، ويمتد لها الزمان والمكان؛ ولذلك كان لزاماً أن نبدأ من أول الطريق، ومن القضايا الجوهرية حتى نتوفر، بما لدينا من جهد، على تحقيقها..»².

مع ذلك يلاحظ أن التدرج في الأحكام ليس هو الصورة المقصودة في الشرع دائماً، ولا يمكن الإغترار بمحاولة إعادة جميع الأحكام التي أنزلت على شبه الجزيرة العربية في لحظتها الذهبية. بل المهم أن يكون التشريع البشري مما ينسجم مع مقاصد الشرع ولا يتضارب مع حقوق الواقع، طالما اعتبرنا الشريعة الإسلامية تستهدف الإرشاد في أحكامها دون فرض المطلقات المغلقة كما عرفنا.

فمثلاً أن إختيار الخطاب لأمة معينة وتطبيق الشريعة عليها لا يمكن أن يتم بمعزل عن مراعاة الظروف والأحوال والعادات؛ فذلك لا يتحقق هذا الإختيار والتطبيق ما لم

¹ فقه الدعوة ومشكلة الدعاة في حوار مع الشيخ محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، ج1، ص128.
² فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة، ج2، ص20-21.

يفرز عنه جدل خاص بين المنزل والسياس الذي نزل فيه التشريع. ولا شك ان طبيعة هذا الجدل تولد أحكاماً جديدة متأثرة بكل منهما، وهو معنى كون الأحكام يصنعها كل من النص والواقع كما يتمثل في أحوال الموضوع وظروفه.

وبناءً عليه، ان من الصعب أن تصاغ قوالب جاهزة يؤخذ بها كمبادئ يُعمل بها حرفياً، طالما أن لكل ظرف أحواله الخاصة، فما ينفع هنا قد لا ينفع هناك، وما يصلح في سياق معين قد لا يكون مناسباً في سياق آخر. وإذا كان من الصعب أو المستحيل الإتيان بقواعد شاملة وكاملة تطبق على كافة الظروف والمجتمعات والأحوال؛ فإن البديل هو إما تحديد الأحكام وفقاً لكل ظرف ومجتمع ضمن لحظة زمنية معينة دون غيرها، أو السماح لها بالجدل والتفاعل المستمر بين الأحكام الجزئية القابلة للتطبيق في سياقات محددة، وبين القواعد العامة التي تمتاز بالشمولية رغم عجزها عن التطبيق الموحد بسبب تنوع الواقع واختلاف الظروف.

ولا شك أنه لا مفر من الأخذ بالفرض الأخير لكل شريعة تعد نفسها شاملة ومستوعبة لكافة الظروف والأحوال، حيث من المحال أن يطبق التشريع بحرفيته المنزلة وقواعده الخاصة على كل الظروف والبيئات، لا نقصاً في التشريع وإنما عجز في الواقع الخارجي من أن يستوعب ذلك، فكان لا بد من إيجاد محورين للأحكام، أحدهما كلي وعام يفتقر إلى التطبيق على صيغة موحدة بسبب اختلاف الظروف وتغيرها، وهو محور يشمل المقاصد الأساسية من التشريع، إذ يحتضن كافة قواعد السلوك العامة المنسجمة مع الفطرة الإنسانية. أما الآخر فهو جزئي يمتلك القابلية على التطبيق والتقلب بحسب الظروف والعادات والأحوال.

وإذا ما كنّا نعد التشريع عاماً وشاملاً لا يحده مكان أو زمان؛ فمن البدهة أن يندرج التشريع الجزئي ضمن كليات القواعد العامة الثابتة، وأن يتقلب طبقاً لما يناسب تلك الكليات دون أن ينحرف عنها، فالإنحراف هو ضيق في التشريع وحقيقته الظلم لعدم مراعاته حقوق الاختلاف والتباين في الأحوال والظروف، ومناقضته لتلك الكليات. فالأمر لا يخلو من إثنين: إما أن يكون التقلب في المبادئ الكلية التي يفترض ثباتها، وفي هذه الحالة نكون قد جعلنا التشريع مما يصطدم مع هدف الرسالة السماوية وفطرة الله التي فطر الناس عليها. أو أن يكون التقلب من خاصية التطبيق تبعاً للحكم الذي تفرضه المبادئ العامة، وهو الصحيح.

في حين إن الفرض الثالث مستحيل، وهو أن يكون التشريع الجزئي ومبادئه الكلية ثابتين دائماً، فهو لا يصح إذ يفضي إلى تصادم التشريع مع تلك المبادئ تبعاً لتغيرات الواقع وتجدداته.

من جهة أخرى، رغم أن القواعد العامة ذات صفة الشمول لا تقبل التطبيق والتحديد الإجرائي وسط الظروف المتغيرة للواقع المتجدد، إلا أن لها سلطة تتجلى بما يشرع من تطبيقات جزئية تقبل التغير والتبديل تبعاً لتغير الواقع وتجده. ورغم أن التحديدات الإجرائية تتخذ طابعاً تدافعيّاً أو تناقضياً، حيث بعضها يدافع ويناقض البعض الآخر طبقاً لتدافع الواقع وإختلاف شؤونه، إلا أنها مع ذلك تنطوي - جميعاً - ضمن دائرة تلك المبادئ من غير مدافعة ولا تناقض. وبهذا يتبين تلاحم المبادئ مع التطبيقات المتباينة من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر.

فمثلاً إن آتت المصابرة الناسخة والمنسوخة دالتان في صياغتهما المجردة الثابتة على أن الجماعة المؤمنة لا ينبغي لها أن تنهزم من المعركة إن كان لديها القوة الكافية للقتال. لكن هذه الصورة المجردة غير قابلة للتطبيق الإجرائي، حيث تحتاج إلى تقدير الكم الذي تُعرف فيه تلك القوة، فبغير هذا التقدير يصبح كل فرد يرى قوته بمنظاره الشخصي وبحسب اعتباراته الخاصة وما يحمله من آراء وأهواء، فتختلف بذلك شؤون الأفراد وتضطرب، إن لم نقل إنه يتم التلاعب في دائرة ما يراه كل واحد منهم لما يوافق هواه، لذا فالحاجة ماسة إلى التحديد الإجرائي بما يلائم الظرف المعاش، وحيث أن الظرف يختلف من وضع لآخر، لذا كان لا بد من تغيير الحكم تبعاً لذلك. وهو أمر إن دلّ على شيء، فإنما يدل على أن أحكام الدستور في النظام الإسلامي للدولة أو الحركة وما شاكلها ينبغي أن تكون مرنة ومؤقتة بلا ثبات، إلا في إطار التشريعات الكلية ومقاصدها أو تلك التي لها صفة الديمومة من غير تأثر بتجدد الواقع، ولو نسبياً.

فعلى ضوء مقاصد الشرع يمكن الكشف عن الأحكام المطلقة الثابتة على النحو الكلي. فلكي تكون مطلقة وثابتة لا بد من احراز أنها تنسجم مع هذه المقاصد دائماً، رغم أنه من الناحية العملية لا يمكن - في الغالب - ترجمة هذه الأحكام الثابتة إلا بأشكال متقلبة من الأحكام الجزئية بحسب ما يفرضه الواقع من تجدد وتطورات.

فمثلاً فيما يتعلق بأحكام القرض بالعملات النقدية ليس من الصحيح تشكيل قالب ثابت ودائم للفتوى التي ترى أن توفية القرض تكون بالمثل أو التساوي في النقود المقترضة، وذلك لأنه يمكن لهذه الفتوى أن تتعرض لهزة تجعلها تتنافى مع مقصد الشرع في لزوم العدل والإنصاف في الوفاء، كالذي يحصل في أيامنا الحاضرة. وإنما تحديد الحكم الثابت المتفق دائماً مع هذا المقصد يناط بالقيمة المقدرة للقوة الشرائية للنقود المقترضة وقت الإقراض وليس بمقدار النقود ذاتها. فالنقود من غير قوة شرائية ليس لها قيمة البتة. وهذا يعني أن الحكم الكلي الثابت يتمثل - هنا - بلزوم توفية القرض وفقاً لتقدير تلك القوة حال الإقراض، لكن هذا الحكم العام لا يمكن ترجمته على أرض الواقع إلا بنحو

أحكام متقلبة بحسب تغيرات الواقع وما يفرضه من تغيّر في القوة الشرائية للنقود، كما سيأتينا تفصيل ذلك لاحقاً.

من هنا يمكن القول إن أغلب أحكام قضايا المعاملات لها قابلية على التغير بتغير عناصر الموضوع المستمدة من الواقع؛ حتى مع ثبات عناصر التنزيل المصرح بها نصاً. وتوضيحاً لذلك فقد سبق أن ذكرنا بأن آية المصابرة الثانية رغم أنها ناسخة أو ناسئة لما قبلها إلا أن حكمها ليس له القابلية على تجاوز الواقع الذي نزلت فيه. لذلك ليس بوسع طريقة الاجتهاد البيانية أن تفسر هذا العجز، إذ تعتبر الحكم الناسخ في الشريعة هو الحكم الأخير الذي لا يجوز أن يطوله حكم آخر. مع أنه بحسب التنظير الجديد لا ضرورة تدعو لأن يكون هناك حكم نهائي طالما أن عناصر الموضوع يمكن أن تتغير بتغير الظروف والأحوال.

هكذا ندرك أنه ليس هناك نسخ إلا بالمعنى المجازي، فتحول الموضوع إلى موضوع آخر يوجب تغيّر الحكم معه بلا نسخ. وقد تكون هذه النتيجة هي التي استهدفها المفسر المعتزلي أبو مسلم الأصفهاني، حيث اعتبر كل ما رآه الجمهور بأنه نسخ إنما هو من باب إنتهاء الحكم لإنتهاء زمنه، وهو ليس بنسخ من حيث الحقيقة. كل ما في الأمر أن ما تعدّه الطريقة البيانية موضوعاً واحداً؛ يمكن أن يكون - من حيث الحقيقة - متعدداً، مما يوجب تكثر الأحكام وتغيرها طبقاً للفهم الواقعي الجديد.

وعليه يصبح الكثير مما يطلق عليه (الأحكام الثانوية) ليس منها. فكل ما يُعدّ موضوعاً واحداً يُرتّب عليه حكم أولي يقبل الاستثناء بحكم ثانوي وفقاً للطريقة البيانية، يصبح بحسب المنهج الواقعي قابلاً للتشكل إلى موضوعات متكررة ومتكافئة الحضور، بحيث يكون لكل منها حكمه الخاص دون الحاجة إلى تصنيف الأحكام إلى أولي وثانوي.

والحقيقة إن الإحتكاك بالواقع قد ولّد ما يقرب لهذا الفهم، لا سيما لدى الفكر الشيعي المعاصر بعد تجربة الحكم الإسلامي. فهناك طريقة جديدة للاجتهاد أفرزتها ظروف الواقع وحاجاته الزمنية لم يعهد لها مثيل من قبل في التاريخ الشيعي، وإن كنّا نجد صيغتها تتلاقى في العديد من الخطوط مع ما كان لدى الإتجاه السني منذ زمن بعيد، كالحال مع قاعدة دور الزمان والمكان في التأثير على الأحكام، إذ كان لها عناوين رئيسية لدى الفقهاء السنة من أمثال ما كتبه ابن القيم.

فلأول مرة في تاريخ الفقه الشيعي تظهر طريقة جديدة للاجتهاد على يد الإمام الخميني من منطلق أن الأحكام تتغير طبقاً لاعتبارات تغيّر الموضوع رغم أن ظاهره لا يبيد هذا التغير.

وقد استخلص البعض من هذه الطريقة بأنها تأخذ بنظر الاعتبار خصائص الموضوع الداخلية والخارجية، مما يجعل لكل موضوع حكمه الخاص دون حاجة للأخذ بعين الاعتبار وجود أحكام ثانوية¹.

كما سعى عدد من الفقهاء والأساتذة الإيرانيين إلى ترسيخ الصورة التي قدمها السيد الخميني، بهدف التنظير للفهم الجديد للموضوع وما يترتب عليه من تغييرات في الأحكام، كما سنوضحه لاحقاً. وقد أضافوا إلى ذلك العمل ببعض المصالح العامة التي يستكشفها العقل رغم أنها غير قطعية، وكذا تقديم مصلحة نظام الدولة على الأحكام الشرعية شبيهاً بما نظر له الطوفي، إلى جانب خطوط أخرى متقاربة في هذا الاتجاه.

مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام

ثمة عدد من الشبهات يمكن أن ترد على مبدأ جواز تغيير الأحكام لا بد من طرحها ومناقشتها، وهي كالتالي:

1- إن القول بمبدأ تغيير الأحكام يفضي إلى نسخ الشريعة شيئاً فشيئاً، وهو ما ينافي إعتبارها خالدة. وقديماً كان البعض يقول بأنه لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لإنحلّ رباط الشرع².

2- إن القول بهذا المبدأ دال على نسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها.

3- إن القول به لا يتسق مع ما جاء في بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾³، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾⁴، وقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾⁵... الخ. كما إن القول به ينافي ما ورد في الحديث الشهير: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»⁶، وما على شاكلته من أحاديث.

4- إن القول به يعني أن التشريع ناقص يحتاج إلى من يكمله، وأن الله لا يسعه ما يسع للبشر فعله.

¹ محمد إبراهيم الجناتي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 67، 1416 هـ -

1995م، ص20 وما بعدها.

² البحر المحیط، فقرة 93.

³ المائدة/ 3.

⁴ الأنعام/ 38.

⁵ النحل/ 89.

⁶ الكليني: الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة،

1388 هـ، ج1، ص58.

5- إن القول به يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هذه أهم الشبهات التي يمكن أن ترد إزاء تقرير مبدأ جواز تغيير الأحكام. ويمكن الجواب عليها نقضاً وحلاً، أو بناءً ومبنى، كما يلي:

1- الجواب نقضاً

من حيث النقض والبناء، وكرد بالمثل، إنه لو صدقت الشبهات السابقة لكانت صادقة أيضاً بحق كل من يعترف بتغيير الأحكام، مهما كانت قليلة ومحدودة، وهو ما يجعل أغلب الفقهاء والمذاهب موضع شبهة وإتهام. وهنا يمكن أن نردد القول بوحى من بعض المأثورات القديمة: مَنْ كان منكم بلا خطيئة فليرم «نظريتنا» بحجر، إذ جميعنا يشترك في هذه الحالة ضمن (كلمة سواء).

وهذا يعني أننا سنعود إلى الحرج نفسه الذي طرحناه سابقاً بحق الفقهاء، وهو أنهم إما أن يعولوا على الطريقة الحرفية بجميع أبعادها مثلما هو الحال لدى المذهب الظاهري لدى الاتجاه السني، والمذهب الإخباري لدى الاتجاه الشيعي، أو يلزمهم الإعراف ببسط قاعدة جواز التغيير على مختلف الأحكام الواسيلة دون إنتقاء لا مبرر له. فالشكل الإنتقائي الذي اضطر إليه الفقهاء لا يختلف عن المسار الذي اخترناه في المآل والمثول أمام تلك الشبهات، فهو الآخر معني بالمساءلة والاستجواب بلا فرق. فالموافقة الجزئية على صحة تغيير الأحكام مهما كانت قليلة ومحدودة سوف تجر عبر إختلاف الظروف إلى المزيد من التبديل تبعاً لضغط الحاجة الزمنية، وهو أمر يثير مثل تلك الشبهات، فيقال فيه إنه يفضي في النتيجة إلى نسخ أحكام الشريعة، كما إنه لا يتسق مع الآيات التي ذكرناها، ويتنافى مع إطلاقية الحديث النبوي الأنف الذكر، ومن ثم يفضي إلى القول بنسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها، وكذلك القول بنقص التشريع وأن الله لا يسعه ما يسع للإنسان فعله. ويقال فيه أيضاً إنه يبعث على الفوضى وتضارب الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

هكذا يستوي الحال بين المنهجين أمام الشبهات المطروحة، فهي إما أن تصدق عليهما معاً دون فرق ولا تمييز، أو انها شبهات وهمية، حيث مجرد الإعراف بجواز تغيير أحكام قليلة محدودة هو في حد ذاته يثير المساءلة أمام الشبهات الأنفة الذكر.

ويكفي أن نعلم بأنه سبق لبعض القدماء أن طرح مثل تلك الشبهات بوجه الفقهاء الذين يعولون على بعض مبادئ الاجتهاد المسلم بها، كالقياس والمصالح والإستحسان، فقد ساقها الشافعي ضد غيره من الفقهاء الذين يعملون بالمصلحة والإستحسان، ففي معرض نقده لمبدأ المصلحة والإستحسان اعتبر أن من استحسن فقد شرع، وقال: «إنما الإستحسان تلذذ»¹، وإن «القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»². وعقد في كتابه (الأم) باباً بعنوان (كتاب إبطال الإستحسان)³. كما وظفها داود الأصبهاني ضد استاذة الشافعي في استخدامه للقياس بنفس الأدلة التي طرحها الأخير ضد خصومه في الرأي⁴. كذلك وسّع ابن حزم الأندلسي من دائرة الشبهة في نقضه للقياس والمصلحة والإستحسان⁵.

فجميع هؤلاء استدلوا بالدليل القائل بأن الشريعة بيئة وكافية في أحكامها لسد كل شأن من شؤون الحياة، فما من حادثة إلا ولها حكمها بالنص، أو بدليل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الأهواء والميول الذاتية.

لكن الفقهاء يجدون أنفسهم واقعين - كما يبدو - في الحرج النفسي إن اعترفوا بمبدأ تغيير الأحكام، خوفاً من ذهابها وزوالها، وهو ما فرض عليهم عدم الإتساق وإتباع السلوك المتذبذب كلما اضطروا لمواجهة ما تفرضه عليهم الحاجات الزمنية⁶.

2- الجواب حلاً

أما من حيث الحل والمبنى فيمكن أن يجاب على الشبهات السابقة بحسب التفصيل التالي:

- ¹ الرسالة، ص503.
- ² المصدر السابق، ص25.
- ³ الأم، ج7، ص313-320.
- ⁴ بل روي هذا المعنى أيضاً عن إبراهيم بن جابر، فروي أنه لما سأله أحد كبار القضاة في عهد المتقي لله العباسي عن سبب إنتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، أجابه قائلاً: «إني قرأت إبطال الإستحسان للشافعي فرأيت أنه صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الإستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندي بطلانه». انظر: فقه أهل العراق وحديثهم، ضمن فقرة بعنوان (الإستحسان). ونصب الراية لأحاديث الهداية، ج1، ص20.
- ⁵ انظر رسالته المعنونة: ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ - 1960م. والإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص3-2. والمحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج1، ص52.
- ⁶ شبيه بهذا ما حصل في بعض القضايا، كما أشار إليها المفكر الصدر بما مرّ على الفكر الفقهي من تطورات داخل المدرسة الإمامية. ذلك أن جملة من الفقهاء المحدثين والمعاصرين استخدموا دليل السيرة العقلانية وبعض القواعد الأصولية لاعتبارات نفسية غرضها الحفاظ على بعض المسلمات التي خلفها المتشعبة من الأسلاف، رغم أنهم لم يملكو عليها الدليل الشرعي (انظر: كمال الحيدري: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد 3، 1417هـ - 1996م. كذلك الفصل الرابع من: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر).

الرد على الشبهة الأولى

وهو أن يقال بأن العمل بمبدأ جواز تغيير الأحكام لا يفضي بالضرورة إلى نسخ الشريعة، بل على العكس إن العمل به يحقق سلامة الحفاظ عليها من النسخ والتبديل، فيما لو روعيت مقاصد الشرع وأهدافه.

فدوام الشريعة ليس بثبات بقاء جزئيات الأحكام إذا ما كانت على حساب فوات المقاصد، أما بقاء المقاصد وتحقيقها فسيضمن في حد ذاته خلود الشريعة وصحة التشريع. ذلك أن من الطبيعي أن تخضع جزئيات الأحكام للتغيير والتبديل إذا ما كانت قلقة إزاء التحولات الحضارية أو حتى الظرفية الخاصة، خلافاً للمقاصد التي لها القابلية على الثبات والخلود، فأى تعريض لها بالتغيير يعني القضاء على الشريعة ومحوها. وبالتالي فثبات المقاصد هو وحده صمام الأمان لحفظها وبقائها.

الرد على الشبهتين الثانية والثالثة

وبالمعنى السابق فإن التشريع يصبح بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو مطلق شامل لا يقبل الحد والإنهاء، فهو نسبي من حيث الوسيلة، لكنه مطلق من حيث المقاصد والغايات، فضلاً عن العبادات الخالصة والتعبديات.

كذلك إن المعنى السابق لا ينافي ما ورد في الحديث النبوي الأنف الذكر، وإنما يخص فهمه في جميع ما يقبل الثبات من الموارد التي تخرج عن حدود الوسائل من المعاملات الحضارية.

أما حول ما ذكرنا من الآيات القرآنية فالملاحظ أنها مجملة، بدلالة كثرة الاختلاف في تفسيرها، وأغلب ما ورد من التفسير ليس له علاقة بما نحن فيه، خصوصاً آية إكمال الدين، إذ في الآية شقان، أحدهما يتعلق بإكمال الدين، والآخر بإتمام النعمة. وقد اختلف المفسرون حول معنى كل منهما.

ففيما يتعلق بالشق الأول (إكمال الدين) ورد حوله عدد من التفاسير كالتالي:

1- المقصود به اهلاك العدو والنصر والإظهار على الأديان، ومن ذلك ما ذكره الزمخشري بأن الآية تعني: «كفيتكم أمر عدوكم، وجعلت اليد العليا لكم كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد إذا كفوا من ينازعهم الملك»¹. والبعض

¹ الكشاف، ج1، ص593.

اعتبر ذكر اليوم في الآية هو نظير المعنى في قوله تعالى: ﴿اليوم يؤس الذين كفروا من دينكم﴾¹.

2- إنه بمعنى التوفيق للحج، إذ روي أن الآية نزلت في يوم الحج الأكبر². كما رجح القرطبي نزولها في يوم الجمعة، وهو يوم عرفة في حجة الوداع سنة عشر. وقال القرطبي بهذا الصدد: «وإنما كمل معظم الدين وأمر الحج إذ لم يطف معهم في هذه السنة مشرك ولا طاف بالبيت عريان ووقف الناس كلهم بعرفة». وبذلك لم يبق من أركان الدين ناقصاً إلا الحج، فقد ورد عن النبي قوله: «بني الإسلام على خمس»، وكان المسلمون تشهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتَمروا ولم يكونوا قد حجوا، فلما حجوا مع النبي أنزل الله عرفة هذه الآية³. وكذا ما رجحه الطبري من معنى الآية، وهو أنه تعالى أفرد المسلمين بالحج إلى بيت الحرام وأجلى عنه المشركين⁴.

3- إنه بمعنى إكمال الفرائض والحدود والأوامر والنواهي والحلال والحرام، كذلك الأدلة التي نصبت لجميع ما فيه حاجة من أمر الدين، فلا زيادة على ذلك بعد اليوم. لهذا قال جماعة إنه لم ينزل على النبي بعد هذه الآية شيء من الفرائض والتحليل والتحريم، وأن النبي لم يعش بعد نزولها إلا إحدى وثمانين ليلة⁵. لكن البعض نفى ذلك معتبراً أن هناك آيات من الأحكام نزلت بعد تلك الآية، كقوله تعالى: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾⁶.

4- إنه بمعنى التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين القياس وأصول الاجتهاد⁷.

5- إنه بمعنى معرفة الله. أي: اليوم عرفتمكم بنفسي وبأسمائي وصفاتي وأفعالي فاعرفوني⁸.

6- بمعنى القبول والرضا بالمسلمين. أي: اليوم قبلتكم وكتبت رضائي عنكم لرضائي لدينكم¹.

¹ محمد طاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984م، ج6، ص105.
² روي أنه قد قرأها رسول الله فبكى عمر فقال له الرسول: ما يبكيك؟ فقال: أبكاني إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذ كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص. فقال النبي (ص): صدقت (الجامع للقرطبي، ج6، ص61. وروح المعاني، ج6، ص60. وجامع البيان، ج6، ص97.
³ الجامع للقرطبي، ج6، ص61-63.
⁴ جامع البيان، ج6، ص80.
⁵ المصدر السابق، ج6، ص97.
⁶ المصدر نفسه، ج6، ص80.
⁷ الكشف، ج1، ص593. وتفسير أبي سعود، ج2، ص8.
⁸ أحكام القرآن لابن العربي، ج2، ص551.

7- بمعنى إكمال الدعاء. أي: اليوم أكملت لكم دعاءكم، أو استجبته لكم².

أما المقصود من إتمام النعمة الوارد في الآية فله الآخر عدد من التفسيرات المختلفة كما يلي:

1- يقصد به خصوص فتح مكة³.

2- أنه بمعنى إكمال أمر الدين والشرائع والأحكام وإظهار دين الإسلام بدخول مكة آمين⁴.

3- إنه بمعنى الإظهار على العدو⁵.

4- إنه عبارة عن نعمة النصر والأخوة وما نالوه من المغانم، ومن جملتها إكمال الدين، وإتمام النعمة هو خلوصها عن كل ما يخالطها من الحرج والتعب والخوف الذي كان المسلمون يلقونه قبل الفتح⁶.

ويلحظ أنه في جميع ما ذكرنا من تفسيرات لا علاقة له بما نحن فيه. وكذا يمكن القول في ما جاء من تفسيرات تخص قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾⁷، إذ قال الطبري إن المقصود به هو: ما ضيعنا إثبات شيء منه. ونقل قول ابن عباس بأن معناه: ما تركنا شيئاً إلا قد كتبناه في أم الكتاب. وقال ابن زيد إن معناه: لم نغفل شيئاً، فما من شيء إلا وهو في الكتاب⁸. كما جاء في تفسير ابن كثير بأن المقصود هو أن الله يعلم الجميع فلا ينسى أحداً من رزقه وتدبيره، سواء كان برياً أو بحرياً⁹. وجاء في تفسير الإمام القاضي بأن المعنى هو أن الله تعالى نصّ على بعض الأحكام وأجمل القرآن في بعضها، وأحال على الأدلة في سائر ما بقوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾¹⁰، فبين النبي (ص) ما أجمل الله في كتابه¹¹. ومثل هذا ما ذكره الماوردي ونسبه إلى قول الجمهور، لكنه ذكر قولاً آخر وهو بمعنى

1 المصدر السابق، ص552.

2 المصدر نفسه، ص552.

3 تفسير أبي سعود، ج2، ص8.

4 الجامع للقرطبي، ج6، ص62. والكشاف، ج1، ص593.

5 جامع البيان، ج6، ص81.

6 التحرير والتنوير، ج6، ص105-107.

7 الأنعام/38.

8 جامع البيان، ج7، ص188.

9 تفسير ابن كثير، ج2، ص131.

10 النساء/83.

11 البيان والتحصيل، ج17، ص13.

ما فرطنا فيه بدخول خلل عليه، أو وجود نقص فيه¹. وقريب من ذلك ما نراه في تفسير قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾². فقد فسّره الإمام القاضي بنفس تفسيره للآية السابقة كما عرفنا. وفسّره الأوزاعي بأنه تبيان لكل شيء بالسنة³. كما فسّره الطبري بأنه بيان لكل ما للناس إليه من حاجة معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب. وجاء عن مجاهد بأن معناه مما أحل وحرم. وجاء عنه أيضاً بأنه ما أمر به وما نهى عنه. وكذا هو الحال عما جاء عن ابن جريج. وجاء عن ابن مسعود بأن معناه هو أن الله تعالى أنزل في هذا القرآن كل علم، وكل شيء بُيّن لنا فيه⁴. كما ذكر المرحوم الطباطبائي بأن القصد من الآية هو تبيان كل ما يرجع إلى أمر الهداية مما يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كله⁵.

إذاً، إن ظاهر معنى الآيات التي ذكرناها، بغض النظر عما ورد حولها من إختلاف الفهم، قد يبدو في بادئ النظر متسقاً مع النزعة البيانية الحرفية، إذ تشير إلى أن القرآن الكريم يبيّن مختلف الأمور، بما في ذلك الأحكام الشرعية. وقد يعزز هذه النظرة الأولية ما جاء في قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾⁶؛ مما يستلزم تحقق البيان والوضوح. ومثل ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾⁷، وهو ما أوهم الخوارج فأوقعهم في الخطأ بتفسيرهم المتشدد. وكذا ما جاء في الحديث النبوي: «إني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي - وفي رواية: وسنتي -»، مما يفترض هو الآخر أن فيهما الوضوح والكفاية، وبالتالي لا بد من رد الأحكام اليهما مطلقاً. لكن رغم ذلك فإن التفاصيل البيانية ليست واضحة كما يُفترض، فالكتاب مجمل تباينت حوله الأفهام والتفاسير، والأحاديث النبوية أشد تعقيداً من ذلك؛ لا سيما وهي غير قطعية الثبوت غالباً، وهو ما يشكل حجة دامغة ضد من يتبنى النزعة البيانية الصرفة دون مراعاة إشكاليات الفهم والتفسير.

وعليه لا بد من إعادة توجيه النصوص السابقة إلى معانٍ أخرى، غير تلك التي كرّستها النزعة البيانية المشار إليها. وقد إلتفت الفقهاء إلى هذه الإشكالية، ليس فقط

¹ تفسير الماوردي، ج1، ص523.

² النحل/ 89.

³ تفسير ابن كثير، ج2، ص582.

⁴ جامع البيان، ج14، ص161-162. كذلك: تفسير ابن كثير، ج2، ص582.

⁵ الميزان، ج14، ص324-325.

⁶ النساء/ 59.

⁷ المائدة/ 44.

بسبب كثرة الملاحظات التي تستدعي الاجتهاد والعمل بالظنون، وإنما أيضاً لإقرارهم بمحدودية النصوص وعدم قدرتها على تغطية جميع الحوادث والنوازل؛ إلا من حيث الاجتهاد والقياس في رد الفروع إلى الكليات، مثلما أكد على ذلك الشهرستاني والشاطبي¹، وقد عدّ البعض أن ما هو متوفر من النصوص لا يبلغ عُشر معشار أحكام الحوادث².

لذا فإن ما ورد من نصوص وأحكام يُعد كافياً من حيث المبادئ الأساسية، مقروناً ببعض التطبيقات التي تُرشّد إليها الشريعة، وذلك من خلال تفاعلها مع واقع التنزيل. ففي هذه الحدود لا حاجة لذكر التفاصيل، خاصة وأنها غير قادرة على استيعاب الواقع بكل أبعاده المكانية والزمانية.

وبعبارة أخرى، إن البيان الذي أكد عليه الخطاب، كما في الذكر الحكيم، هو بيان تام لا غش فيه من حيث الإجمال. فالبيان - في هذا السياق - لا يتنافى مع الفهم المجمل. أما التفصيل فيمكن استخلاصه من خلال دراسة الواقع ضمن عملية تستهدف تفكيك المجمل دون الإخلال بالبيان، كالذي سيأتي إيضاحه لاحقاً.

الرد على الشبهة الرابعة

أما فيما يتعلق بشبهة نقص الشريعة وحاجتها إلى الإكمال من قبل البشر على حساب ما شرّعه الله جلّ وعلا، فالملاحظ أن مثل هذه الشبهة يمكن أن تُطرح أيضاً في عالم التكوين، إذ قد يُقال إن إعمار الإنسان للأرض يدل على نقصها، وإنه استطاع أن يحقق من البناء والتطوير ما لم يفعله الخالق تعالى، بما في ذلك الإنجازات التي تلبي حاجات البشر. فمن البين أن الإنسان قد حقق إنجازات عظيمة الشأن والفائدة عبر تطوره التاريخي، وما زال يمارس هذا الدور الخلاق دون إنقطاع. فالالاكتشافات والاختراعات والتطورات المعرفية، إلى جانب إيجاد الحلول للكثير من المشكلات التي ظلت عالقة لآلاف السنين، كل ذلك لم يكن نتيجة معجزة إلهية أو توصية مباشرة، بل هو جزء من قدراته الفطرية على التفكير والإبداع والتكيف مع مستجدات الحياة.

وعليه هل يصح الادعاء بأن عالم التكوين خُلِق ناقصاً حتى جاء الإنسان ليكمل ما لم يفعله الخالق أو لم يستطع فعله؟ أم يُقال على النقيض إن هذا العالم كامل؟ فليس في

¹ الملل والنحل، ص 86. والاعتصام، ج 3، ص 197-199.

² أعلام الموقعين، ج 1، ص 333. يعود هذا الرأي إلى الإمام الجويني الذي قال في (البرهان): إن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة (إرشاد الفحول، ص 313).

الإمكان أبداع مما كان كما ذهب إليه الفلاسفة القدماء، أو كما اعتقد معتزلة بغداد وبعض الإمامية الإثنى عشرية بكمال الخلق وأنه أفضل صورة معطاة من قبل الباري، فلم ينحصر وجوب الأصلح عندهم في قضايا التكليف والمسائل الدينية، وإنما تعداها قبل ذلك إلى القول بوجوب الأصلح في أمور التكوين والخلق من العالم الدنيوي، مثل نشأة العالم والإغداق بالنعم وما إلى ذلك¹، كالذي أشرنا إليه في حلقة (النظام المعياري).

لكن لا ضرورة تقتضي التردد بين هذين الطرحين، فكلاهما قابل للإشكال والنقد. فالرأي الأخير، القائل بكمال العالم، يفنّده ما استطاع أن يحققه الإنسان من انجاز في تحسين بعض زوايا الواقع وإن تضاعلت مقارنة بإبداع الخالق، بل لا نسبة بينهما إلا كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ومع ذلك يمكن إعادة النظر في هذه الفكرة وتصحيحها، كما عرضناه في (صخرة الإيمان)، وقبل ذلك ضمن بعض الدراسات الفلسفية المستقلة².

أما الرأي الأول، القائل بنقص العالم، فهو يصدق فيما لو كانت حركة الإنسان تجري بمعزل عن المشيئة الإلهية وإرادتها. إذ لو اعتبرنا أن إعمار الأرض تمّ بتقويض إلهي، وأن الإنسان مُنح بفطرته الطموح والقدرة على التطوير، لما جاز القول بأنه استطاع أن يحقق ما لم يحققه الله تعالى. فالشبهة لا تنشأ إلا إذا نُظر إلى أفعال الإنسان خارج إطار المشيئة الإلهية.

فالله سبحانه هو الذي اختار هذه السنّة الكونية التي تدفع الإنسان إلى تحقيق طموحاته وأهدافه، حتى وإن كان ذلك عبر تجارب متكررة من الفشل والنجاح، بل وحتى من خلال تقديم التضحيات في خضم الصيرورة التاريخية.

وعليه فقد صدقت نبوءة الملائكة حين تساءلت عن مغزى خلق البشر: ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾. كما صدق المولى عز وجل حين أشار إلى ما خفي عنهم بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾³، استناداً إلى الأمانة التي حملها الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾⁴. وهو أمر يبعث على التفاؤل في إشتراف مستقبل ذي مغزى يتحقق فيه ما أراده الله تعالى من قوله السابق، بانتصار

¹ جمال الدين يوسف الحلي: أنوار الملكوت في شرح الباقوت، إنتشارات الرضي - بيدار، إيران، الطبعة الثانية، ص156-157. وعثمان عبد الكريم: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1917م، ص 403.

² انظر القسم الأخير من: صخرة الإيمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الأولى، 2023م. كذلك: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، ضمن موقعنا الإلكتروني فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 11-1-2016م. وذلك عبر الرابط التالي:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>

³ البقرة/ 30.

⁴ الاحزاب/ 72.

الإنسان على نفسه، أو تحوله¹، ليكون مصداق الآية الكريمة ﴿إن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾².

على أن نفس ما ذكرناه يمكن أن يجاب به على شبهة النقص في التشريع. ذلك أننا لو اعتبرنا التشريع جاء بثوابت تعنى بمقاصد الشرع ومكارم الأخلاق، إلى جانب تقديمه صوراً مناسبة للأحكام الزمنية كعلاج لبعض صنوف الواقع، لما اعتبر ذلك نقصاً طالما أن الغاية تكمن في الاسترشاد بتعاليم الوحي والواقع عبر التاريخ؛ وفقاً لما يفرضه الزمن من جدل ثلاثي الأبعاد، وهو الجدل الخاص بكل من: الوحي والعقل والواقع. فمن حيث السَّنة التكوينية، لا توجد وسيلة للتعلم أهم من هذا الثلاثي الجدلي، حيث يتفاعل العقل الإنساني مع معطيات الواقع وإرشادات الوحي، ليكون بذلك مدرسة الإنسان الكبرى. والوعي بهذه الديناميكية يساعد على تسريع عملية الجدل، ومن ثم تحقيق النضج المعرفي. وهذا يعني أن تغيرات الأحكام هي ضرورة تاريخية محتمة دون أن تتعدى المسار التكويني للسنن.

وعليه لا يتصف التشريع – والحال هذه – بالنقص، بل العكس صحيح. إذ لو بقي جامداً دون استجابة لتطورات الواقع، أو لو لم يُبَيَّن على مقاصد وثوابت يُرتكن إليها، لكان قاصراً عن استيعاب المتغيرات. أما مع وجود هذه الأركان فالتشريع يتمتع بمرونة تجعله قادراً على استيعاب مختلف الظروف وتطورات الزمان والمكان.

الرد على الشبهة الخامسة

تظل لدينا الشبهة الأخيرة التي مفادها أن القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام يبعث على الفوضى وتضارب الأحكام، كما يبعث على إتباع الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

فالملاحظ أن هذه الشبهة تختلف عن غيرها في كونها ذات طبيعة تقنية أو عملية، فهي ليست معرفية مثل سابقتها. لهذا فعلاجها يعتمد على طبيعة ما يُقَدَّم بصدها من مقترحات عملية.

وأرى أن أفضل الوقاية من السقوط في براثن مفاد هذه الشبهة هو العمل المؤسسي المنبني على الاجتهاد الجماعي ضمن ضوابط العلم والتقوى.

¹ في (صخرة الإيمان) استعرضنا مجموعة من الأسباب والمبررات العلمية التي تجعلنا نرجح إمكانية تطور الإنسان الحالي وارتقائه إلى كائن أسمى.

² الأنبياء/ 105.

كما لا بد من التفرقة في الأحكام بين ما هو قطعي وغير قطعي، شبيه بما كان عليه الأمر لدى السلف القدماء، إذ كان العديد منهم لا يحرم ولا يحلل إلا بنص صريح، وإنما يقول أكره واستحسن، كالذي استعرضناه في (الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر).

الجزء الثاني
مبادئ الفهم الديني

القسم الرابع
مبدأ الوجدان العقلي

الفصل العاشر

التشريع العقلي

لقد سبق تحديد مفهوم الوجدان العقلي في (علم الطريقة). فهو ذلك الذي يتعلق بعقل الإنسان عامة من دون تأثر بالظروف والأحوال الشخصية، وهو من هذه الناحية يكون مصدراً للأحكام القبلية الإخبارية والقيمية. وعادة ما يُبتلى به في الدراسات الدينية، بما فيها الاجتهادات الفقهية، هو ذلك المناط بالقيم الأخلاقية. ورغم أن هذه القيم تعتبر من الضرورات العقلية، مثلما فصلنا الحديث عنها في حلقة (النظام المعياري)؛ إلا أن الفقهاء والبيانين ومن على شاكلتهم أخذوا يعولون على النصوص الدينية حتى وإن خالفت هذه القيم. لذا كان لا بد من طرح الإشكالية التي تربط الدين بالقيم؛ لكونها تمثل أعظم تجليات مبدأ الوجدان العقلي، ومن ثم إظهار أزمة الاجتهاد الفقهي لعدم اكترائه بهذا المبدأ واصطدامه بقيمه الثابتة..

العقل والاجتهاد

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

هكذا فبفعل المبالغة في التفكير في الجزئيات تولدت ظاهرة الغش عن الكليات، وبفعل الانغماس الكلي في النصوص تولدت حالة الاغتراب عن الواقع وحقائقه، وعن العقل وما يفرضه من نتائج منطقية. مع أن 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 والحقائق 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 وتغيب العقل

ليس بين المذاهب الفقهية من اطلق العقل كمصدر من مصادر الكشف عن التشريع صراحة غير مذهب الإمامية الاثني عشرية، وكذا ما ينسب إلى بعض المعتزلة والفقهاء.

فبحسب استقراء 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 الأمة، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصلحة المرسلة، الإستصحاب، البراءة الأصلية، العوائد - العادات -، الاستقراء، سد الذرائع، الإستدلال، الإستحسان، الأخذ بالأخف، العصمة، إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة¹.

قد يقال إن عنوان العقل ورد ضمن أنواع الأدلة التي توصل إلى الحق. 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، 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 والاجماع².

ومن حيث التحقيق يلاحظ ان حجة العقل لا تساوي القياس الفقهي. فمن جهة ان تلك الحجة أعم من اعتبار الجانب العقلي أو الاجتهادي للقياس الفقهي. كما من جهة أخرى ان القياس يحمل دلالة الارتباط بالنص خلافاً لما هو الحال في حجة العقل الذي له دلالة

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.

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

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 مَيَّز، 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 والاجتهاد، فضلاً عن الكتاب والسنة والاجماع¹.

مع هذا لا ينكر ان المعتزلة أقروا بمبدأ تشريع العقل في القضايا الرئيسية لتصحيح العقيدة ضمن علم الكلام، كوجوب النظر والشك وشكر المنعم ودفع الضرر عن النفس وما إليها². علاوة على ما تُنسب إلى بعضهم من إقرار التعويل على العقل في الأحكام بدلاً عن الأخذ بأخبار الأحاد، 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 الأحاد، وعولوا على القرآن والحديث المتواتر ودليل العقل³. وسبق للشافعي في كتابه (الأم) ورسالة (جماع العلم) أن حكى مقالة جماعة من المعتزلة ينكرون الأخذ بأخبار الأحاد باعتبارها لا تفيد علماً أو يقيناً، مما جعله يرد عليهم⁴.

العقل عند الاتجاه السني

في الوسط السني، بعيداً عن أجواء المعتزلة، من الواضح أن رجاله يحصرون التشريع في النصوص دون افساح مجال للعقل. وعلى رأيهم ان هذا الأخير لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام بذاته⁵. فهذا هو الموقف العام لأهل السنة، حيث لا نجد من يعترف بدور العقل المستقل في التشريع الا من شدّ منهم، كالعز بن عبد السلام (المتوفى سنة 660هـ) الذي رأى في (قواعد الأحكام) بأن مصالح الدنيا كلها تُعرف بالعقل من خلال الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتمدة، خلافاً لمصالح الآخرة التي لا تدرك الا بالشرع، فعلى حد قوله: «من أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد

¹ 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.

² انظر التفاصيل في حلقة (النظام المعياري). كذلك: يحيى محمد: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، باريس، عدد9-10، 1411هـ-1991م.

³ جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص149 و161.

⁴ الشافعي: الأم، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج7 (لم تذكر ارقام صفحاته). وجماع العلم، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

⁵ يس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م، ج1، ص29.

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 به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»¹. مع أنه صرح قبل ذلك بسطر أو سطرين ما يبدو أنه مناقض للتقرير الذي نقلناه، حيث قال: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع»².

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 واستقبحته³، 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 بالاستقراء، حيث جردوا المعاني وطرحوا خصوصيات الألفاظ، بل وردوا كل خاص يخالف العام المستخلص بالاستقراء، وقد عرفوا بأصحاب الرأي⁴. إلا أن ذلك ليس له علاقة بالعقل، إذ الاستقراء المحكي عنه إنما هو الخاص بالشرع لا غير. نعم جعل الغزالي عنوان العقل ضمن أصول الأدلة الفقهية، كما في (المستصفى من علم الأصول)، وهي عنده عبارة عن الكتاب والسنة والاجماع، مضافاً إلى دليل العقل والإستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع⁵.

لكن كما هو واضح أنه يعد هذا الدليل مقيداً بالحال قبل ورود الشريعة، وهو ما يُعرف بالبراءة 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

¹ 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، وعلق عليه المرحوم عبد الله دراز معتبراً رأيه أشبه بمذهب المعتزلة (الموافقات، ج2، ص48).

² 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 ودرء أفسد المفاسد عند التزاحم هو محمود حسن أيضاً» (نفس المصدر والفصل السابقين).

³ الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، لبنان، ج2، ص347 وما بعدها.

⁴ الموافقات، ج3، ص230.

⁵ أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الاولى، 1322هـ، ج1، ص100 و217-218.

التي يميل إليها أغلب أهل السنة، كما عليه 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 ألوا إليه في قاعدة الحسن والقبح الشرعيين؛ فإن القسط الآخر من المسؤولية 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 قبله¹. والعديد من العلماء يعتقدون أن الشافعي هو أول من صنف في أصول الفقه، كالذي نصّ عليه ابن خلدون وابن تيمية والزركشي ومن قبلهم الإمام الجويني². وكان أحمد بن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي³.

غير أن الشافعي، الذي عُرف بممارسته التنظير والتقعيد، لم يُعط أي دور مميز للعقل في التشريع والاستكشاف. فغياب العقل هو الظاهرة البارزة في مشروعه، رغم سعة منهجه في التقعيد والضبط الأصولي. 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 فحسب⁴، دون أن يكون للعقل استقلال الخاص في التأسيس أو الكشف، بل يظل في موقع التابع الخادم للبيان.

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

¹ نعم هناك من أسماء الكتب التي نسبت لبعض العلماء قبل الشافعي ما يشير إلى احتمال تأسيس هذا العلم سلفاً. ومن ذلك ما ذكره ابن النديم من أن 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 إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 م، ص 254). كذلك ما نقله بعض علماء الإمامية من أن أول من صنف في هذا العلم هو هشام بن الحكم (المتوفى سنة 179 هـ أو 199 هـ) وهو تلميذ الإمام الصادق، حيث له كتاب بعنوان الألفاظ ومباحثها (حسن الصدر: تأسيس الشيعة، شركة النشر والطباعة العراقية، ص 310).

² مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص 455. وابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة عن أصول الفقه (لم تذكر أرقام صفحاتها). وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاتها، فقرة 3.

³ البحر المحيط، فقرة 3.

⁴ انظر: الشافعي: الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979 م، ص 20. والام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ - 1983 م، ج 7، ص 250. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص 61. وابو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص 460.

ويلاحظ أنه حتى لو أولنا مبادئ الاجتهاد 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، فإنها مع ذلك تظل مهمة 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 بالاجتهاد - لا سيما القياس منه - كأبي حنيفة النعمان¹.

فهم يرجحون العمل بالنص رغم أنه لا يرقى - في الغالب - إلى درجة أقوى من الظن، سواء من حيث الصدور أو الدلالة. على هذا يظل العمل بمبادئ الاجتهاد 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 مشكلة عدم افادته العلم والقطع في الغالب، خاصة الحديث منه، حيث يشهد مشاكل اضافية تتعلق بالسند والتقطيع واحتمالات 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.

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

من هنا يتضح اختلاف مكانة العقل في علم الفقه - أو الرأي والاجتهاد تسامحاً - عما هو 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 ومدايله الخاصة. لهذا كان

¹ انظر التفصيل ضمن حلقة (النظام المعياري).

متهماً من قبل النزعات البيانية بأنه يقوم بدور مناهض لنصوص الخطاب وبيانها، مثلما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم وغيرهما ممن ابتعدوا عن الطريقة العقلية الكلامية¹.

أما في الفقه فالأمر يختلف تماماً، ذلك أن هذا العلم لا يحتاج إلى العقل للتأسيس من الخارج، فتأسيس الخطاب الديني بالعقل هو في حد ذاته يصحح عمل البناء الفقهي.

والأهم من هذا هو أن علم الفقه لم يجعل العقل مطرحاً للتعارض مع النص كما يفعل علم الكلام، إنما الإعتداد على بيانية النصوص هي الحالة الراكزة والمستقرة، رغم المفارقة في الأمر!.

فقد كان العقل الكلامي يمارس دور التوجيه والتأويل بتأسيس الخطاب من الداخل في النصوص القطعية الصدور (الآيات القرآنية)، في حين تم إهمال العقل في الفقه ولم يُسمح له بممارسة توجيه النصوص وتأويلها؛ بما فيها نصوص الحديث رغم أنها ظنية الصدور والدلالة.

ولو أننا طبقنا منطق الاحتمالات على نصوص الحديث؛ 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 يُطمأن إليه وهو في صورته التقليدية أو البيانية. الأمر الذي يحتاج إلى نوع من التعويض المسدد، بالتعويل على الاعتبارات الموثوقة لتشديد الأحكام واستكشافها، كاستخدام مبدأ العقل ومبدأ الواقع ونظام الخلقة، وكذا مقاصد الشرع وكتلياته العامة.

إن إهمال العقل في الفقه جعل الممارسة الاجتهادية تصطدم أحياناً بالنتائج العقلية القطعية دون أن 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»²؛ إلا أنه من الناحية العملية ظل هذا الإتجاه يتعامل مع العقل تعاملاً سلبيّاً كما سنعرف.

¹ انظر حول ذلك حلقة (نظم التراث).

² محمد جواد مغنّية: مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، رسالة الإسلام، عدد 10، نشر الاستانة الرضوية المقدسة، مشهد، 1411 هـ - 1991 م، ص 42.

العقل عند الاتجاه 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 لتفسيرات عديدة بين الأصوليين الشيعة.

فقد فسره بعضهم بالبراءة الأصلية والاستصحاب، وقصره بعضهم على الثاني، فيما ذهب بعض آخر لتفسيره بلحن الخطاب وفحواه ودليله، مضافاً إلى وجوه الحسن والقبح¹.

وأضاف آخرون كلاً من مقدمة الواجب واجبة، ومسألة الضد²، 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 التردد بينه وبين الأكثر³. وقدّر البعض بأن من ضمن الأحكام العقلية اعتبار الضرورات تبيح المحظورات، وإن الضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولزوم اختيار أهون الشرين اللذين لا مناص من أحدهما، والعلم بوجود التكليف يستدعي العلم بطاعته وامتناله، وأصل المشروط عدم شرطه، والاذن بالشيء اذن بلوازمه⁴.

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 ونحوهما⁵، 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.

¹ المقصود بلحن الخطاب هو أن تدل قرينة «عقلية» على حذف لفظ، مثل حذف (فضرب) في قوله تعالى: «أن اضرب بعصاك البحر فانقلب» الشعراء/ 63. أما فحوى الخطاب فهو مفهوم الموافقة أو ما دلّ عليه التنبيه، كما في قوله تعالى: «فلا تقل لهما أف» الإسراء/ 23. أما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة الذي يعني تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة، كقوله في سائمة الغنم الزكاة. علماً أن هذه الأمور تبحث ضمن حجية الظواهر من علم أصول الفقه، وتتوخد من فهم البيان اللغوي لا العقل كأمر مستقل (انظر: نجم الدين الحلي: المعبر في شرح المختصر، لجنة التحقيق بإشراف ناصر مكارم، نشر مؤسسة سيد الشهداء، 1364 هـ.ش، المعجم الفقهي الإلكتروني، (CD)، نشر مركز المعجم الفقهي، الإصدار الثالث، 1421 هـ، ص6).

² وتعني: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً».

³ يوسف البحراني: الحقائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الأيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج1، ص40-41. كذلك: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، مؤسسة الاعلمي، ج3، ص122-123.

⁴ محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1402 هـ-1982 م، ج6، ص381.

⁵ 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).

أما المستقلات العقلية فقد حصرها البعض في مسألة واحدة هي التحسين والتقبيح العقليين باعتبار ان الشرع لا يشارك حكم العقل العملي إلا فيها¹. وتنص هذه القضية 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»².

ويُفترض في قضية المستقلات العقلية ان يكون للعقل العملي حكم إزاء ما يدركه بغض النظر عن الشرع، كالحكم بقبح قتل الأبرياء. كما يُفترض ان تكون هناك ملازمة نظرية بين الحكمين العقلي والشرعي، وهي ما يدركها العقل 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 التحريم³.

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»⁴. 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»⁵.

والبعض جعل اطباق العقلاء على مصلحة الشيء أو فسادة هو الضابط الوحيد المعمول عليه في اقرار الملازمة بين العقل والشرع. فالشيخ محمد رضا المظفر يقول: «إذا 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

1 أصول الفقه، ص197.

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

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

4 فوائد الأصول، ج3، ص59.

5 هاشم معروف الحسني: المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م، ص240.

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»¹.

لكن هذا التقرير هو في حد ذاته يبهر 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 - من احتمال 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 وُضع - في الغالب - بصورة غير مستقلة عن 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 الشيعة المتأخرين قد انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ رغم قوله بنظرية الحسن والقبح العقليين، كما هو الحال محمد حسين الأصفهاني، الذي قال في كتابه (الفصول الغروية في الأصول الفقهية) ما نصّه: «الحق عندي - في المقام الأول - أن لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه»².

وقد صوّر الشيخ محمد علي الكاظمي - في تحريره لافادات استاذة 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 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»³.

¹ أصول الفقه، ج2، ص239-240.

² محمد حسين الاصفهاني الحائري: الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ترجمة وتحقيق گردآورنده، دار احياء العلوم الاسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1404هـ، ج1 ص337. عن مكتبة مدرسة الفقهية الالكترونية: <https://ar.lib.eshia.ir/13088/1/0>

³ 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.

وأيدّ الشيخ ضياء الدين العراقي هذا الرأي الذي ذهب إليه الأصفهاني صاحب (الفصول الغروية)¹.

غير أن هذا الرأي 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 الشرعي². فهو والعلم التعبدى يعدان – عندهم - كامل حجية المجتهد³. وقد زاد بعضهم على ذلك بأن اعتبر العلم العادي (الإطمئنانى) مما لا تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوع الأدلة في نظر العقلاء⁴.

بل رغم هذا الاعتراف نلاحظ أن هناك تضيقاً 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 فيها⁵. وفي كلتا الحالتين لا نجد مساحة يعتد بها للعمل بالوجدان العقلي المستقل، ومنه ذلك المزود بخبرة الواقع.

نعود مرة أخرى لنقول: إن ما صوّره الشيخ الكاظمي من انكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو ذاته قد هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامى 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 أن هذا النظر لا يفرض في الغالب إلى ما هو أقوى من الظن، وهو الظن المعبر عنه بالمعتبر، تمييزاً له عن الظن العقلي المبعد.

¹ فوائد الأصول، ج3، هامش ص61.

² بل إن البعض كالمفكر محمد باقر الصدر أقرّ بحجية 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 الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ص134).

³ أبو القاسم الخوئي: الاجتهاد والتقليد، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف، ص243 و91.

⁴ المصدر السابق، ص289 و208.

⁵ المصدر السابق، ص369. كما انظر: مرتضى النكرودي: رسالة الاجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام، قم، 1380هـ، ص9.

فبنظر الفقهاء تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، كما نصّ عليه العلامة الحلي في (النهاية)¹، وإن 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 وعالمها بكثير مما لم تصل إليه العقول. فمع أن المعول عليه عندهم كون المقياس في باب الحجج هو الأقرب إلى واقع الشرع، إلا أن معرفة هذه الأقرب لا يمكنها أن 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 الواقع².

لكن بحسب هذا المنظور، تصبح الأحكام تعبدية لا تُعلم مصالحها بالنظر العقلي، ولا يبقى معنى للاستدلال على ظرفية بعض الأحكام أو تخصيصها بوقائع محددة، أو اعتبارها من الأحكام المولوية القابلة للتغيير؛ إذا ما كانت ظواهر النصوص الدالة على تلك الأحكام تتصف بالإطلاق والعموم، دون أن يرد ما يخصها أو يقيد بها من قرائن لفظية. إذ يمكن - بحسب نفس المنظور - تبرير هذا الإطلاق بحجة وجود مصالح خفية يستحيل على العقل إدراكها، مما يجعله عاجزاً عن تقييد الأحكام أو تخصيصها أو الكشف عن ظرفيتها. الأمر الذي يجعل هذه الأحكام تعبدية خالصة، لا تقبل التوجيه والتفسير إلا بما يفيد الظاهر الاطلاقي للنص.

وبالتالي، فإن هذا يعني وجود تعارض تام بين ما يدركه العقل المستقل من فهم واضح ومعلّل، وبين ما تنطق به النصوص من أحكام ظاهرية مخالفة لهذا الفهم.

والمسألة لا تتوقف عند حدود القضايا المعيارية من الأحكام الشرعية، وإنما يمكن أن تنسحب وتطال الأحكام التقريرية التي لها علاقة بالكشف عن الواقع الموضوعي، ذلك أنه بنفس تلك الحجة من احتمال وجود مصالح حقيقية خافية على العقل البشري، يمكن أن يدعى 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 وإدراكنا الواقعي يكذب 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

¹ حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم، ص373.

² مرتضى الشيرازي: شوری الفقهاء، ایران، الطبعة الاولى، ج1، ص320-328.

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 يُقرر من إثبات للقضايا الدينية، وعلى رأسها القضايا الأصولية، يواجه أيضاً نفس المصير. فاحتمال وجود حقائق مخالفة تخفى على العقل وتجعل معرفة الحقيقة الدينية من المحالات أمر واردا¹؛ 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 العقلانية الوجدانية في الكشف عن الحقائق والتسليم بها ما لم تُعارض بما هو أقوى منها حجة واعتباراً.

شواهد الصدام مع العقل

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

1 - تعارض العقل مع النص

من أبرز الشواهد التي تتعلق بتعارض العقل مع النص؛ ما ورد حول دية أصابع المرأة بما يعرف بصحيفة 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 فديته تكون ثلاثين، أما قطع أربع أصابع فديته عشرون من الإبل. وبحسب الرواية ان ابان الذي كان حاضراً عند الإمام الصادق

¹ 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 (إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال)، حيث اعتبره كلاماً شعرياً والزاماً جدلياً. وعلى رأيه ان بذلك ينسد باب الاستدلال، حيث لا قول الا وللقاتل فيه مجال، ولا دليل الا وهو قابل للاحتمال، وبالتالي لقام العذر لمنكري النبوات فيما يقابلون به أدلة المسلمين من الاحتمالات الممكنة، وكذا منكري التوحيد وجميع أصحاب الفرق والمقالات (لاحظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ص63).

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 - وفي رواية تعادل - الرجل إلى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا ابان انك اخذتني بالقياس.. والسنة إذا قيسست بحق الدين¹.

وعلى الرغم من أن في هذا الحديث مفارقة، إذ يتضمن تخفيف الدية رغم تضاعف حجم الجرم دون سبب معقول، إلا أن فقهاء الإمامية أوردوه بما يتضمن من حكم دون تشكيك²، وذلك إذا ما استثنينا السيد أبا القاسم الخوئي في (مصباح الأصول) حيث قدّم عدداً من المناقشات حوله، كان أهمها أنه اعتبره ضعيف السند ولا يمكن الإعتماد عليه³. لكن تلميذه السيد محمد تقي الحكيم استدرك وقال: «بلغنا ان الاستاذ عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحتها لديه، ولم تسعني مراجعته للتأكد من ذلك»⁴.

وعلق المرحوم محمد جواد مغنية على هذا الحديث بالقول: إنه «صريح في أن عقولنا لا تدرك لهذا الحكم سرّاً وأنه تعبدى محض»⁵. وكذا اعتبره الشيخ محمد رضا المظفر من الشرعيات المحضة أو التعبديات⁶، 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 الإبل»⁷.

¹ 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).

² انظر حول ذلك المصادر التالية: الطوسي: تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الخراسان ومحمد الاخوندي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1365هـ، 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. والارdebيلي: مجمع الفائدة، ج14، ص79. والنجفي: جواهر الكلام، ج42، ص86. والخوانساري: جامع المدارك، ج6، ص276. والخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج2، ص206.

³ محمد سرور الواعظ البهسودي: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص60.

⁴ محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، 1979م، ص326.

⁵ فقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص342. رغم ان الشيخ مغنية صرح في محل آخر ما ينقض تصريحه الأنف 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.

⁶ أصول الفقه، ج3، ص203-204.

⁷ المصدر السابق، ج2، ص179.

كما سبق ان علق عليه الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى سنة 1281هـ) بقوله: إن 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 اللّم، 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»¹.

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»².

وأورد الإمام مالك في موطنه حواراً بين سعيد بن المسيب وربيع بن أبي عبد الرحمن المعروف بربيع 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 أخي³.

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 نصفاً⁴.

¹ مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص21.

² وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م، ج6، ص359-360.

³ 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.

⁴ الفقه الإسلامي وأدلته، ج6، ص359-360.

وعلق الشافعي على محاوره ربيعة وابن المسيب الأنفة الذكر بقوله: «كنا نقول به ثم وقفت عنه وأنا اسأل الله الخيرة لأننا نجد من يقول السنة ثم لا نجد نفاذاً بها عن النبي (ص) والقياس أولى بنا فيها»¹.

ويلاحظ من كل ما سبق، ان الفقهاء سواء في الساحة الشيعية أو السنية، لم يحتكموا إلى الوجدان العقلي إزاء مضمون الرواية الأنفة الذكر رغم أنها من الأحاد 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 الذي تتبناه الطريقة البيانية في الفهم الديني.

ونورد 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 والمتأخرون²؛ استناداً إلى عدد قليل من الروايات التي لا تتفق مع منطق العقل والواقع ولا مع مبادئ التشريع ومقاصده³.

إذ لم يكثر الفقهاء بمشكلة اعتبار الأكراد من الجن، بل أخذوا ما في الرواية وسلموا بها، باستثناء الشيخ محمد باقر المجلسي (المتوفى سنة 1111 هـ)، حيث ذكر في (مرآة العقول) بأنه ربما يأول أنهم من الجن لسوء أخلاقهم وجبلتهم أشباه الجن، فكانهم منهم كشف الغطاء عنهم⁴.

¹ محمد بن الحسن الشيباني: الحجة على أهل المدينة، رتب اصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403 هـ-1983 م، ج4، هامش ص280-281.

² لاحظ مثلاً المصادر التالية كما عن المعجم الفقهي الإلكتروني: يحيى بن سعيد الحلبي: الجامع للشرائع، ص245. والعلامة الحلبي: منتهى المطلب، ج2، ص1003. وتذكرة الفقهاء، ج1، ص222. وتبصرة المتعلمين، ص119. ومحمد بن مكي العاملي: الدروس، ص180. وابن فهد الحلبي: المذهب البار، 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.

³ 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 لأحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1412 هـ، 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.

⁴ محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1407 هـ، ج19، ص145، عن مكتبة موقع الفكر الإلكتروني: <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.

كما أن كراهة التعامل معهم أخذت على إطلاقها 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»¹.

وما زالت هذه الفتوى سارية حتى يومنا هذا، ومن ذلك ما جاء في (جامع المدارك) للسيد أحمد الخوانساري (المتوفى عام 1985م)². وقبله عدد من المراجع أبرزهم السيد أبو الحسن الأصفهاني (المتوفى عام 1946م)، وكما قال في وسيلة النجاة: «لا ينبغي للمرأة أن تختار زوجاً سيئ الخلق والمخنث والفاسق وشارب الخمر ومن كان من الزنج أو الأكراد أو الخوزي – أي أهالي خوزستان أو عربستان - أو الخزر»³.

في حين ان بعض المعاصرين أخذ يوجه ما جاء في معنى الأكراد بأن «المراد بهم ليس هو من يتكلم بلغة الأكراد، بل الظاهر ان المراد بهم، كما عن الخوزي هو الجيل المعهود منهم في صدر الإسلام، وان شئت قلت: ان المراد بالأكراد القوم المطاردون الراحلون من مكان إلى مكان، وعلة الكراهة حينئذٍ لعلها التعرب والبعد عن الفقه والمسائل والأحكام»⁴.

ونرى ان هذا التوجيه جاء متأثر بضغوط واقعنا المعاصر، 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 وأكد على عدم حجية كل ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم، أو كل ما لا ينسجم مع طبيعة تشريعاته ومزاج أحكامه العام⁵.

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

¹ 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>

² جامع المدارك في شرح الجوهر النافع، ج3، ص137.

³ 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>

⁴ محمد صادق الروحاني: فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1414هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج15، ص170.

⁵ محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، المعجم العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج4، تعارض الأدلة الشرعية.

جارية، فأخبر سليمان بذلك فأمر بأن يخرج من الجزيرة إلى أرض فارس، فولد أربعين غلاماً، فلما كثروا أخذوا في الفساد وقطع الطرق، فشكوا ذلك إلى سليمان فقال: أكردهم إلى الجبال! فسموا بذلك أكراداً¹.

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 كافر². واتبعه في هذا القول العلامة الحلي في (مختلف الشيعة)³. لكن الفاضل الآبي صرح في (كشف الرموز) بأن المسألة على قولين، إذ قال أكثر الفقهاء بأن ولد الزنا كافر⁴. وكذا جاء عن الفقهاء بأن ولد الزنا لا خير فيه وأنه شر الثلاثة⁵، 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)، حيث ذهب فيه مذهباً جبرياً لا يتسق مع العدالة التي طالما دعا إليها هذا الفقيه، إذ اعترض على كلام ابن الجوزي عندما اعتبر الأحاديث حول هذه المسألة تتنافى مع قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾⁶، فنفي وجود المنافاة والتعارض إن صحت الأحاديث 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

¹ الراغب الاصفهاني: محاضرات الأدباء، ج1، فقرة بعنوان: ذم النبط وأهل الرساتيق، عن موقع ملتقى أهل

الحديث الالكتروني: <https://www.ahlalhddeeth.com/vb/showthread.php?t=70247>

² السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص353.

³ الحلي: مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج5، ص235.

⁴ أبو علي الحسن الآبي: كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1410هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص524.

⁵ 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 فنبئت 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 السننية أنه بلغ عائشة ان أبا هريرة يقول: ان رسول الله (ص) قال: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب الي من ان اعتق ولد الزنا، وان رسول الله قال: ولد الزنا شر الثلاثة.. فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إصاًبة، 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 أحداً له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنین فجئن بالأولاد فاعتقناهم، فقال رسول الله: لأن امتع بسوط في سبيل الله احب الي من ان أمر بالزنا ثم اعتق الولد. وأما 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: المستدرک علی الصحیحین، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج2، حديث 2855).

⁶ فاطر/ 18.

أنه شر الثلاثة وهو حديث حسن ومعناه صحيح بهذا الاعتبار، فإن شر الأبوين عارض، وهذا نطفة خبيثة وشره من أصله، وشر الأبوين من فعلهما»¹.

كما قال أكثر فقهاء الإمامية بأن ولد الكافر نجس تبعاً لأبويه باعتبارهما نجسين بسبب الكفر²، وكذا القول إنه كافر أيضاً³. وقال محمد بحر العلوم في (بلغة الفقيه): «ولد الكافر يتبع أبويه في الكفر والنجاسة؛ اجماعاً مصرحاً به في كلام جماعة، وهو الحجة»، واستشهد على ذلك ببعض الروايات عن أئمة أهل البيت⁴.

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 أن الله تعالى أجاز الزواج من الكتابيات كما في قوله تعالى: (اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم)⁵، ولا ينسجم التنجيس مع المعاشرة الزوجية بكل ما تحمله من حيثيات معنوية وحسية⁶.

غير أن من الفقهاء من لا يرى في مثل هذا الزواج حرجاً، كالحال مع السيد أبي القاسم الخوئي الذي أجاب في إحدى فتاويه: «أما الازدواج مع الكتابية فجاز حتى دائماً، وأما ما يرتبط بالطهارة والنجاسة فالأحوط وجوباً الاجتناب مما تمسه برطوبة مسرية كسائر النجاسات»⁷!

وبلا شك أن هذه الفتوى خاضعة لهيمنة منطق الرواية، وتعد من مفارقات الأحكام التي تأتي خلافاً لمقتضى النص القرآني.

1 ابن القيم: نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته).

2 الحقائق الناضرة، ج5، ص201. ومحمد العاملي: مدارك الأحكام، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج2، ص298. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص35.

3 الطوسي: الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج3، ص596.

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

5 المائدة/5.

6 مع هذا اعتبر السيد الخوئي أن 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 الإلكتروني، 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.

7 منية السائل، مجموعة فتاوى السيد أبي القاسم الخوئي، جمعه ورتبه موسى مفير الدين عاصي، ص100، عن مكتبة زين الدين الإلكترونية <http://zainaldeen.com/library>

ومن المعاصرين من ناقش الحكم السابق، كما هو الحال مع المحقق أبي القاسم الخوئي وتلميذه المفكر محمد باقر الصدر الصدر، فمثلاً ناقش السيد الخوئي الروايات المتعلقة بالحكم؛ مثل صحيحة عبد الله بن سنان - وغيرها - التي تتضمن بأن أولاد الكفار يدخلون النار مثل آبائهم، فقال: «لا يخفى أن 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 أن يخلقه.. إلا 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 تحفظ من تمامية هذا الاجماع، واعتبر ان التوقف والمناقشة في نجاسة ولد الكافر له مجال واسع¹.

كما أدلى المفكر الصدر بدلوه فاعتبر روايات عقاب أولاد الكفار تتنافى في ظاهرها مع العدل الإلهي².

ومثل ذلك الفتوى التي تجيز استباق مقاتلة المشركين والكافرين لأجل العقيدة وفق الجهاد الابتدائي، وليس الدفاعي. وكذا اشتراط العصمة عند البعض، والنسب القرشي في الحكم السياسي لدى البعض الآخر، كما سيأتينا تفصيل ذلك لاحقاً.

وعلى هذا النحو هناك عدد من الفتاوى التي تقلل من شأن النساء، مثل النهي عن تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلهاً³، وأنه يقطع الصلاة كل من المرأة والحرار والكلب الاسود⁴. وأنه لا يجوز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن

¹ كتاب الطهارة، ج2، ص65-67.

² محمد باقر الصدر: بحث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الاداب، النجف، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص296 وما بعدها.

³ 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: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لأحياء 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 المستدرک (الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الاولى، 1377هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج3، ص29. وانظر أيضاً: الشوكاني: نيل الاوطار، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج9، ص105).

⁴ صحيح مسلم، ج1، حديث 265-266. وابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص1606.

ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، كالذي ذهب إليه أبو بكر الهمداني وغيره¹. وأنه ليس من حق المرأة فسخ عقد الزواج عند انكشاف البرص والجذام لدى الرجل، خلافاً للأخير الذي من حقه هذا الفسخ، كما تراه الإمامية². وأنه ليس للزوجة حق - على الزوج - في تلبية رغبتها الجنسية إلا مرة واحدة كل أربعة أشهر كما لدى الفقه الشيعي³، وأحياناً أكثر من ذلك أو أقل كما لدى المذاهب السنية، حتى أن الشافعي لا يوجب على الرجل شيئاً طيلة العمر⁴. وجاء عن الفخر الرازي أن الأصل في غرض تكليف النساء هو أن تتقاد للزوج وتمتتع عن المحرم، فهي على رأيه مخلوقة كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع التي يستمتع بها الرجال⁵.

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: إن 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 الأولاد: «خالطت لحومنا لحومهن، ودمائنا دماءهن». وقد احتج ابن رشد على هذا الرأي بقول النبي: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، وليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده⁶.

كما اعتاد الفقهاء أن يُدرجوا في كتبهم الفقهية مسألة بيع العبيد ضمن باب عنوانه (بيع الحيوان)⁷.

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

1 الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص11. وانظر أيضاً: جواهر الكلام، ج14، ص400.
2 محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة، ص333.
3 يوسف البحراني: الحقائق الناضرة، ج23، ص89.
4 السيد سابق: فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م، ج2، ص163.
5 الفخر الرازي: التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج24، ص110.
6 ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م، ج2، كتاب أمهات الأولاد، ص395-397.
7 انظر على سبيل المثال المصادر التالية: الطوسي: النهاية، ص408. والمحقق الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الآداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م، ج2، ص55-61. والنجفي: جواهر الكلام، ج24، ص136 وما بعدها. والشافعي: الأم، ج3، ص18. وظفر أحمد العثماني التهانوي: إلاء السنن، ج14، فقرة 4762، عن مكتبة الكتب الإلكترونية: <https://www.kutub-pdf.com/downloading/KXL6Y4.html>. وأبو الحسن التسولي: بهجة في شرح التحفة، ج4، عن مكتبة الإيمان الإلكترونية: <http://www.al-eman.com/index.htm>. وفي كتب تخريج الحديث انظر مثلاً: الهيتمي: مجمع الزوائد، موقع نداء الإيمان الإلكتروني، ج4، ص190.

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 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 - تعارض العقل مع الاجتهاد النظري

من الشواهد التي يتعارض فيها الاجتهاد 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 الاجماع التي اتفق عليها فقهاء الشيعة رغم أنها تتعارض مع عدالة الإسلام ومبادئه الإنسانية¹.

فمثلاً أجمع الفقهاء الشيعة بأنه إذا كانت عين في يد إنسان فأقر بها لآخر، ثم أقر بها لغيره، كما لو قال: هي لزيد، بل هي لعمر، وجب على المقر ان يدفع العين للأول، وثنمها بكامله للثاني، لأنه ساوى بينهما في الاقرار. يعطي العين للأول لتقدم الاقرار له، وثنمها 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 وجود تعارض بين الوجدان العقلي في العدل والاستحقاق، وبين ما عليه الصنعة الفقهية من اعتبارات وضعية لا دليل عليها شرعاً ولا عقلاً، حيث أصبح لتعدد الاقرار والتساوي 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. في حين لو غصب دابة ضمن منافعتها سواء استوفاهما الغاصب أم لا.

¹ انظر: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1399 هـ - 1979 م، ص 370-372.

وقد استند الفقهاء في ذلك الحكم إلى التمييز والتفريق بين الحالتين وفق ما أملت عليهم الصنعة من اعتبارات وضعية، فقالوا بأن العامل هو إنسان حر لا يتقوم بمال، فمنافعه كذلك، بخلاف الدابة فإنها 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 التي تقتضي ضرورة التعويض عن الحقوق المضیعة بسبب الاعتداء.

ومن ذلك ما ذكره الشيخ محمد حسن النجفي في موسوعته الفقهية (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 فقام، 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. لكن النجفي اعتبرها من الخرافات غير اللائقة، خاصة وانها تفضي إلى ظلم المحبوس بأعظم من ظلم الظالم الذي الجأ إلى هذا الحبس المغصوب¹.

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 لاحقاً، الأمر الذي يكشف عن أثر الوجدان العقلي في تصحيح المسار الفقهي ولو بعد أمد طويل.

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

¹ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م، ج3، ص416-417.

الزواج، فارتدت عن الإسلام انفسخ العقد وبانت منه.. فإذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قبل منها وتمت الحيلة¹.

ومثل هذا الاحتيال الذي يتنافى مع العقل والمقاصد فتح بعض الفقهاء الباب أمام الذين لا يريدون دفع الزكاة، وذلك ان بإمكان الشخص ان يهب ماله إلى زوجته مثلاً قبل انقضاء الحول بيوم أو أكثر، ولو مع الاشتراط عليها ان تعيده له بعد اتمام الحول بيوم أو أكثر، وبهذا يتصور أنه لا يشمل هذا الفرض العظيم².

وكذا هو الحال فيما جاء في كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) من أنه إذا أراد رجل ان يقول لزوجته: أنت طاهر، فسبق لسانه وقال: أنت طالق، يحكم القاضي بصحة الطلاق³.

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 ذكر اللفظ تم الأثر الشرعي»⁴.

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 الطبيعية⁵.

ومثل ذلك ما نُقل عن أبي حنيفة قوله إنه إذا قال رجل لإمرأة بحضرة الحاكم إن تزوجتك فأنت طالق، ثم قبل 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 الطبيعية⁶.

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 العادة⁷.

¹ مسالك الافهام، ج9، ص204. وجواهر الكلام، المعجم الفقهي، ج32، ص203. والحدائق الناضرة، ج25، ص379. والشريعة في الميزان، ص372.

² 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).

³ الشريعة في الميزان، ص372.

⁴ قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989 م، ص404.

⁵ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المثال الثالث ضمن فصل (فيما أثبت على خلاف الظاهر).

⁶ المصدر السابق، المثال الرابع عشر ضمن الفصل السابق.

⁷ المصدر نفسه، المثال الثالث عشر.

ومثله ما رآه الشافعي بأنه لو وطئ رجل أمته ثم استبرأها بقرء ثم أتت بتسعة أشهر من حين الوطء فإن ذلك لا يكفي إلحاق الولد بالرجل. مع ان هذه المدة تعد كافية وغالبة في الإلحاق. وهو يقر بالإلحاق بأقل من هذه المدة في حالة الزوجة. لذلك خالفه بعض أصحابه¹.

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 العلة².

وهناك آراء ساقطة ما لا تحتاج إلى تعليق؛ كالذي رآه البعض ان من بين الترتيبات الخاصة بالأحق بالإمامة هو ان يكون الإمام أحسن زوجة، وكذا أكبر رأساً وأصغر عضواً!

فقد جاء في (الدر المختار) للحصفي ان الأحق بالإمامة تقديماً بل نصباً: الأعم 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...³.

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 الذكر⁴.

وأحياناً ترد لدى الفقهاء فتاوى متشدة واضحة البطلان، تصل إلى حد التكفير والقتل لأتفه الأسباب، منها ما قاله أبو جعفر الطوسي في (النهاية) ضمن كتاب الحدود: إن من

1 المصدر نفسه، المثال السادس.

2 المصدر نفسه، المثال الحادي عشر.

3 الحصفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com، ج1، ص600-601.

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

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 مكروهين¹.

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 برده، ويقتل إذا لم يتب، ولا يُصلّى 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 السيد محمد رشيد رضا أن هذه التشديدات قد ردّها المحققون².

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 ابن السمعاني في (القواطع) إنه لا يُعرف في ذلك خلاف بين الفقهاء، ونصّ عليه ابن سريج³.

أخيراً ثمة ممارسات اجتهدية لا يستسيغها الوجدان، إذ بعضها يتناقض مع البعض الآخر ضمن المذهب الواحد، كتلك التي عرضها ابن القيم في (أعلام الموقعين عن رب العالمين) عن أتباع المذاهب الأربعة⁴.

وأعظم من ذلك تكريس منطق الفرقة الناجية وسط ما يُعرف بفرق الضلال، ومن ثم إبطال عبادات أهلها، وعدم الاعتراف لهم بالإيمان، مما ينافي كلاً من مقاصد الشرع ووجدان العقل الفطري.

هكذا تتبين حاجة الفقه إلى إعادة النظر في موقفه من العقل وإيجاد الضوابط التي تخرجه عن أحكام الهوى. وكذا تتبين الحاجة إلى إعادة 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).

¹ انظر: مشكلة الحديث.

² محمد رشيد رضا: كلمة في فوائد كتابي (المغني والشرح الكبير)، مجلة المنار مجلد 26، ص442، المكتبة الشاملة الإلكترونية: <http://www.shamela.ws>

³ البحر المحيط، فقرة 22. والسيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص172-173.

⁴ أعلام الموقعين، ج1، ص278 وما بعدها. كما انظر حلقة (النظام المعياري).

وبالتالي كان لا بد من إخضاع الممارسة الإستنباطية للفقہ تحت حكم المبادئ الأساسية الثلاثة (العقل والواقع والمقاصد). فهي مقدمة على كل ما يعارضها من الأحكام الظنية.

مكانة العقل والإشكالات المثارة ضده

تأتي الإشكالات المتعلقة بالممارسة العقلية على شاكلة ما سبق عرضه حول مخاطر القول بمبدأ تغيير الأحكام. فقد يتصور الكثير بأن الاعتماد على الأحكام العقلية يفضي إلى إبطال الشريعة أو تعطيلها، ناهيك عن أن ذلك يثير في حد ذاته الاختلاف لارتفاع الضوابط وتعدد الموازين.

وقديماً كان علماء السلف يتمتعون من ابداء الرأي الذي تفوح منه رائحة العقل والبعد عن النص¹، بل ويتحفظون أحياناً حتى من الرأي الذي يضطرون إليه في ابداء الفتوى، رغم أنه لا يستقل عادة عن النص، كالقياس مثلاً. وكان الإكثار من الرأي مدعاة لإحجام الآخرين عن صاحبه وتخوفهم من نهجه، كما هو معروف من موقف العلماء من الإمام أبي حنيفة، الذي اشتهر بكثرة العمل بالرأي وترك الأحاديث، الأمر الذي أثار عليه انتقادات واسعة من معاصريه².

لكن أول محاولة مبدئية للتنظير في مبادئ الاجتهاد 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 ضده، حيث وجدها تنطبق لا في منع المصلحة والإستحسان فحسب؛ وإنما في مختلف ضروب الرأي التي منها القياس. ومثل ذلك ما فعله ابن حزم الأندلسي وغيره.

وكثيراً ما يقال إنه لا ضابط للمصالح، وهي تتردد بين اعتبار الشارع لها وبين الغائه؛ كالذي صرح به الأمدي من الشافعية³.

وأضاف بعض المعاصرين إلى أنه مثلما قد يغلب على العقل الهوى؛ فقد يخفى عليه وجوه الضرر والفساد⁴.

¹ انظر النصوص السلفية التي تهاجم الرأي في كل من: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج6، ص59-49. واعلام الموقعين، ج1، ص73-75. والاعتصام، ج3، ص241-249.

² انظر التفاصيل في حلقة (النظام المعياري).

³ الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص395.

⁴ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص94-96.

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، لا اعتبارين:

أحدهما، أنه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الفترة (الجاهلية) من انحراف الأحوال عن الإستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

والاعتبار الثاني، أنه لو كان للعقل قدرة تامة على إدراك جميع تلك المصالح لما كان الشرع بحاجة إلى ذكرها، ولاكتفى بذكر مصالح الآخرة فحسب. وبالتالي انتهى إلى الإقرار بأن «العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل». لكنه مع ذلك تقبلها «بعد وضع الشرع أصولها»¹. 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 واستقبلته²، اتساقاً مع ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الدلالة العقلية للحسن والقبح.

ولا شك ان الرأي الأخير قابل لأن يكون موضع احتجاج - بغض النظر عن الدلالة العقلية للحسن والقبح - وذلك في حال وجود وضوح كاف في تفاصيل الكتاب والحديث. أما مع غياب الوضوح فالأمر يختلف، حيث ان التمسك بإطمئنان النفس لم يعد في قبال ما نجده في القرآن والحديث، بل في قبال ما ينقله الناقل وما يفتي به 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»³.

مع ذلك، فإن ما ذكره الشاطبي في بيانه الأخير لا يتسق تماماً مع معرفتنا التاريخية بكثرة الاجتهادات والتغييرات التي ظهرت في عصر الخلفاء الراشدين، كتلك التي

¹ الموافقات، ج2، ص48.

² الاعتصام، ج2، ص347 وما بعدها.

³ الموافقات، ج2، ص309.

مارسها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب من اجتهادات إزاء العديد من النصوص الدينية والسيرة النبوية.

وكان من أبرزها اجتهاده في تحديد مقدار عقوبة شارب الخمر وكيفية تنفيذها، وكذلك موقفه من حكم سهم المؤلفه قلوبهم الوارد ذكره في القرآن الكريم، والذي عُذَّ من قبل الفقهاء مقبولاً لما انطوى عليه من اعتبارات راعت تغيّر الظروف وتغليب المصلحة. وهو ما يشير إلى أن الضابط المتعلق بالاجتهاد العقلي يمكن أن يُفَعَّل ويُعْتَد به، متى ما رُوِيت فيه معايير التوافق العقلاني، أو خضع لإلزام الشورى أو الإجماع.

وفي الوسط الشيعي سبق لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي أن أثار شبهة الإعتقاد على العقل وأبطلها وهو بصدد الاعتراف بفقدان القرائن التي تصح 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»¹. وتابعه في هذا الأمر رجال الإمامية بلا خلاف.

وذكر الأنصاري أن السبب في منع التعويل على الأحكام العقلية، هو «أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الامر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: (إن دين الله لا يصاب بالعقول)، و(إنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس)»².

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»³، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض، وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من (إن دين الله لا يصاب بالعقول)»⁴.

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.

¹ أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م، ج1، ص355. أيضاً: فرائد الأصول، ج1، ص187.

² فرائد الأصول، ج1، ص20-21.

³ المقصود بها الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت التي تفيد أخذ الأحكام منهم، كقولهم: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا».. «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا».. الخ.

⁴ فرائد الأصول، ج1، ص19-20.

وكان الشيخ أبو جعفر الطوسي قد أكد بأن ما موجود من وفرة خبرية هي 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 الإخباريون¹.

كذلك صرح السيد محمد تقي الحكيم بأن الإمامية تعتبر أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقتصر عن حاجاتهم، بل هي مسيطرة لمختلف الأزمنة والأمكنة، حيث حصر تأثير الزمان والمكان والأحوال في تبدل مصاديق مفاهيم النصوص لا غير²، كما عرفنا سابقاً. الأمر الذي يعني عدم الحاجة إلى الأحكام العقلية.

وإلى هذا اليوم مازالت نزعة الاحجام والخوف من الممارسة العقلية في التشريع سارية، حتى أُعتبرت خطرة على الشرائع السماوية، كالذي صورته الاستاذ عبد الوهاب خلاف وهو في معرض رده على الطوفي بقوله: إن «تعريض النصوص لنسخ أحكامها بالأراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»³.

إذاً، يمكن تلخيص الإشكالات المطروحة ضد الممارسة العقلية في تأسيس الأحكام أو استكشافها بحسب النقاط التالية:

- 1- إن الممارسة العقلية المستقلة تبعث على طرح الأحكام الشرعية وإلغائها كلية.
- 2- 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- إنها غير قابلة للضبط والإنضباط، وتتأثر بالأهواء والمصالح الخاصة.
- 4- إنها توقع في الأخطاء الكثيرة وإن لم يدركها المدرك.
- 5- إنها لا تتفق مع مقالة كمال الشريعة وبيانها وتامها، ولا مع منطق (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة).
- 6- وجود الأحاديث الناهية عن العمل بها في إدراك الأحكام ومناطقاتها.

¹ محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401 هـ - 1981 م، ج1، المقدمة، ص98. كذلك: بحث في علم الأصول، ج4، ص126-127.

² الأصول العامة للفقه المقارن، ص388.

³ مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص103.

الرد على الإشكالات

يمكن الرد على الإشكالات ضد الممارسة العقلية، كما وردت في النقاط السابقة، وذلك من خلال المحورين التاليين:

1- الرد بالمثل

لنفترض جدلاً أننا سلّمنا بمصادقية الإشكالات السابقة التي تُوجّه عادة ضد الممارسة العقلية، ففي هذه الحالة سيكون بعض تلك الإشكالات - على الأقل - مما يصدق على جميع المذاهب التي تعوّل على الاجتهاد والرأي. فهذه المذاهب تُضطر في كثير من الأحيان إلى تغيير الأحكام تبعاً لمراعاة المقاصد أو المصالح أو غيرها من الاعتبارات، ومع ذلك لا يصح القول بأنها تُبطل الشريعة أو تُلغي أحكامها.

بل إن الواقع يكشف عن أن هذه المذاهب نفسها كثيراً ما تُنّهى بتلك الشبهة من قبل الاتجاهات التي لا ترى مجالاً لممارسة الاجتهاد والرأي. والشاهد التاريخي يبيّن أن تبادل الاتهامات بين المذاهب في هذا الباب كان رائجاً، تبعاً لمدى التوسّع في اعتماد أصول الاجتهاد، كما مرّ بنا سابقاً.

فكلما تعددت أصول الاجتهاد لدى مذهب معين؛ زادت الشبهات التي تُثار في حقه. فلو غضضنا الطرف عن عدد الأصول المستخدمة؛ لوجدنا أن القائل بالقياس والإستحسان والمصالح متهم أكثر من القائل بالقياس والإستحسان، وهذا الأخير متهم بدوره أكثر من القائل بالقياس فقط. ومع ذلك، فنحن نعلم أن هذه الاتهامات لا تصمد أمام الفحص الدقيق، وأنها غير صحيحة في حق الجميع.

أما الإشكال المتعلق بعجز العقل عن إدراك المصالح الدنيوية، كما جاء في النقطة الثانية من الإشكالات المطروحة سابقاً، فلو كان صحيحاً لانسحب أيضاً على جميع المذاهب التي تعتمد على المصالح والاستحسان، ومن بينها مذهب الشاطبي الذي أثار مثل هذا الإشكال.

وكما سنرى، فإن الممارسة العقلية وخبرتها المرتبطة بالواقع، إلى جانب الاسترشاد بمقاصد الشرع، تُمكننا من إدراك المصالح بوصفها مصالح واقعية ذات آثار واضحة؛ سواء أكانت مفيدة معتبرة أم ضارة ملغاة. وتكمن فائدة الشرع - هنا - في كونه سبّاقاً إلى تحديد المصالح لإحاطته الكلية بها، في حين يحتاج الكشف العقلي إلى مزيد من الخبرة

والجدل مع الواقع. كما لا بد من تبني المقاصد الشرعية لإدراك ما قد يخفى عن العقل من هذه المصالح.

كذلك يمكن تطبيق النقض العكسي، أو الرد بالمثل، على ما ورد في النقطتين الثالثة والرابعة من الإشكالات، إذ يمكن القول إن الاجتهادات البيانية في الفقه لا تختلف عن الممارسة العقلية من حيث عدم قابليتها للضبط والانضباط، نظراً لاعتمادها على الفهم، والفهم متباين في أصوله وفروعه، الأمر الذي يجعلها عرضة للوقوع في أخطاء جسيمة، بدلالة تعدد الآراء الفقهية حول المسألة الواحدة. وقد أدى ذلك إلى نشوء علم خاص أطلق عليه (الخلافيات)، مما ليس معنوياً في أي علم من العلوم الإسلامية الأخرى.

وأكثر من هذا، فقد ضرب المثل بالفقه في ضعف النتائج التي يولدها، نظراً لكثرة الشكوك التي تحيط بمسائله. ومن ذلك إن الفقيه الفيلسوف ابن رشد لم يجد وصفاً أبلغ في تسخيف نظرية الفيض الفارابية السنيوية - من حيث أنها مدعاة للظنون والخيالات - غير مقارنتها بعلم الفقه، كما في قوله: «وبحق صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه»¹.

فأين هي إسعافات الضوابط الفقهية؟ وكيف يمكن تجنب الكم الهائل من الأخطاء التي تكشف عنها كثرة الخلاف الفقهي؟! فهي من الناحية المنطقية إما أن تكون خاطئة كلها بلا استثناء، أو أن الصحيح منها لا يتجاوز الرأي الواحد في كل مسألة. وفي كلا الحالين ندرك أننا ما زلنا بعيدين عن بلوغ الحد الذي يمكن الاعتماد عليه في علاج المشكلات الفقهية وحلها. فهل يُعقل أن تكون أخطاء الوجدان العقلي أكثر من ذلك؟!

وكذا يجوز أن يقال - كرد بالمثل على ما جاء في النقطة الثالثة من الإشكالات - بأن تلك الاجتهادات لا تختلف عن الممارسة العقلية في أنها عرضة للأهواء، نظراً لما تحمله من مرونة يصعب ضبطها. الأمر الذي تشهد عليه فتاوى ما يُعرفون بـ (وعاظ السلاطين)، وهم الذين لا يخلو منهم عصر أو زمان. فهم يستخدمون نفس الأساليب الاستدلالية المعتمدة، فيصبح من الصعب ما تتطوي عليه دوافعهم من مؤثرات دخيلة، لا سيما ونحن نعلم أن الإنسان، مهما بلغ من التجرد، يبقى عاجزاً عن الخروج تماماً من الطوق الذي تفرضه عليه ثقافة بيئته وروح عصره، وهو ما يؤثر بالضرورة على تشكيل آرائه ونتاجه الاجتهادي.

¹ ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص201.

وكرر بالمثل على ما ورد في النقطة الخامسة من الإشكالات، يمكن القول إن الاجتهادات الفقهية تتنافى مع مبدأ بيان الشريعة وكمالها. إذ مع هذا البيان والكمال ليس ثمة حاجة إلى الاجتهاد الذي يُعدّ منبعاً للاختلاف، وموطناً للأخطاء، وسبباً في زلات الأقدام. وكل ذلك لا ينسجم مع ما تتصف به الشريعة من الكمال والبيان.

أيضاً كرد بالمثل على ما جاء في النقطة السادسة من الإشكالات، حيث يجوز أن يقال بأن وجود عدد من الأحاديث الناهية عن الممارسة العقلية قابل لأن ينسحب على جميع صور الاجتهاد الأخرى. فلسان هذه الأحاديث واضح في الحث على تجنب الوقوع في الأخطاء الناجمة عن الظنون الاجتهادية لإدراك الأحكام، وهو أمر ينطبق على جميع صور الاجتهاد التي مارسها الفقهاء على مر العصور¹. وفي المقابل نجد أحاديث أخرى معارضة تشيد بالعقل ومكانته، وتحث على ممارسته في إدراك القضايا المعروضة. الأمر الذي يؤيد صدق الدعوة إلى الإحتكام إلى العقل في القضايا القابلة للإدراك العقلاني المعتبر، بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية.

2- الرد بالجواب

أما من حيث الجواب عن الإشكالات السابقة فهو كما يلي:

1- إن حجية الوجدان العقلي هي حجية ذاتية تستغني عن جعل الشارع، وأي مساس بها يعدّ في حد ذاته مساساً بالشرع، إذ لا يثبت الشرع إلا من خلالها.

2- لقد أكد الخطاب الديني على حجية الوجدان، ليس فقط من حيث التصريح بمكانة العقل وقيّمته والحث على ممارسته كما نجد في العديد من نصوص القرآن والحديث، بل أيضاً من حيث ما يزودنا به منهج الاستقراء ومنطق الاحتمالات من نتيجة مؤكدة تفيد بصدق قضاياه، مما يجعل العمل به مشروعاً وفق ضوابط لا غنى عنها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الوجدان العقلي يسترشد بهدي مقاصد الشرع وتوجيهاته، كأحد أبرز الضوابط المناطة به في علاج مزاحمات الواقع وما يفرضه من تشابك في قضايا المصالح والمفاسد؛ ندرك حجم الضرورة وجسامة المسؤولية الملقاة على عاتق مثل هذه الممارسة الاجتهادية.

3- إن طريقة الاجتهاد البيانية بضوابطها المعروفة لا تثمر في كثير من قراراتها الا نتائج ضعيفة. إذ إن الوسيلة التي تتبعها تركز على مقدمات ضعيفة؛ فكيف يمكن توثيق

¹ انظر بهذا الصدد: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني منه على وجه الخصوص.

النتائج التي تفرزها واعتبارها نتاجاً شرعياً خالصاً؟ إذ تتقوم ممارستها - في أحسن الأحوال - بجمع من المقدمات الظنية، وحيث أن صدق النتيجة متوقف على صحة هذه المقدمات جميعاً، لذلك فبحسب منطق الاحتمالات لا بد من ضرب احتمالات صدق تلك المقدمات ببعضها البعض كي تكون النتيجة صحيحة ثابتة. لكن بضرب الاحتمالات تضعف القيمة الاحتمالية، فتتدرج النتيجة تحت مراتب الأحكام الضعيفة لا الظنية، لذلك كيف يمكن قبول مثل هذه الأحكام الضعيفة، في الوقت الذي يفوت فيه العمل بالوجدان العقلي للمسائل التي تقبل الإدراك وتحديد النتائج؟!

إذاً، كيف تجوز المقارنة والموازاة بين الحكمين الوجداني والاجتهادي التقليدي، فيوضع الحكم الأول جنب الثاني، أو يُدرج الأول تحت الثاني من حيث ترتيب الأخذ والإعتبار، مع أن حكم الاجتهاد غالباً ما لا يرقى إلى مستوى معتمد من الظنون العقلانية 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 قابل للضبط العقلاني والمشاركة النوعية؟!

وكما ذكرنا فإن حجم ما نراه من الاختلاف بين الفقهاء حول القضية الفقهية الواحدة؛ يُضعف من مصداقية طريقة الاجتهاد البيانية، حيث أن الآراء المختلفة إما أن تكون كلها خاطئة، أو باستثناء واحد منها صحيح. وهذا يختلف تماماً عن ممارسة الوجدان العقلي، فحتى وإن لم تكن أحكامه قطعية؛ فإنها متاخمة للعلم، أو على الأقل يكون الظن فيها قوياً لا يُقارن بما تعكسه مرآة الاجتهاد البيانية، لا سيما حينما تسترشد بمبادئ الشورى وتوظف دراسة الواقع ومعارف العلوم الإنسانية الكفيلة بالبحث الميداني.

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

مع منهج الاستقراء

ليس هناك طريقة أهم من منهج الاستقراء في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، بما فيها قضايا الدين والإسلام المعرفي. ويعد الشاطبي من القلة الذين عزوا للاستقراء دوراً هاماً في الكشف عن الموارد الكلية للشريعة، وسعى لأن يجعل منها منبعاً للقطع واليقين. لهذا كان من المفيد أن 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 طرقتنا هذا الباب الجديد، وبيّنا أن التوافق في الأحكام بين التشريعين العقلي والديني يكاد يكون تاماً. وطبقاً لمنطق الاحتمالات يُستبعد أن يكون هذا التوافق صدفة واعتباطاً، وبالتالي كان لا بد من ردّ أحد التشريعين للآخر، أو أن الشيء لا يُفسر الا وفقاً 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 احتمالية صحة الحكم العقلي أو الوجداني في قضية جديدة لم يطررها الشرع، أو لم نستكشفها نحن منه، تساوي تبعاً للحساب الاحتمالي قدر ما يكسبه العقل من قيمة معرفية في موافقته للقضايا الدينية¹.

هكذا تتأيد بالاستقراء قاعدة الإمامية القائلة: «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»². وصدق من قال بأن الشرع سيد العقلاء. فكيف يجوز - إذاً - عزل العقل عن ممارسته الوجدانية في استكشاف الأحكام إذا ما كان الشرع سيّداً فيها؟!

بعد هذا التقديم المجمل يمكن الرد على مختلف الإشكالات الدائرة ضد الممارسة العقلية الوجدانية وبيان بطلانها وزيفها كما يلي:

العقل وإشكال نسخ الشريعة

يصدق هذا الإشكال 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 التعويل على المقاصد قد يفضي إلى تغيير الأحكام الجزئية، وذلك عندما تتغير الظروف وتصبح هذه الأحكام معارضة لما تقتضيه المقاصد. إذ لا يعقل الجمود على الأحكام الجزئية باعتباره يؤدي إلى خرق المقاصد، ومن ثم إلى هدم الدين الذي جاء لأجلها.

فعلى هذا المبنى لا يصح الإشكال السابق، 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 تحظى بدرجة احتمالية أعظم مقارنة بغيرها. وهو المبنى الذي

¹ انظر التفصيل في حلقة (النظام المعياري). كذلك: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، العدد المزدوج، 10-9، ص33-14.

² أصول الفقه، ج2، ص209.

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 الأحاد إلا عند الضرورة والاضطرار، وأنه لا بد من الإعتماد على القرآن الكريم والحديث المتواتر والسيرة القطعية¹. لكن هذه الوصية لم تحقق هدفها، فقد استمر الفقهاء يدورون في فلك الرواية وما يقرب منها من اعتبارات؛ كالأخذ بدليل الشهرة وعمل الأصحاب. وللأسف لم يعتمد أتباع دليل الإنسداد على الوجدان العقلي مقروناً بالنظر إلى الواقع ومقاصد الشرع.

إذاً، فالعمل بالعقل لا يفضي إلى نسخ الشريعة، لا سيما إذا أحسن توظيفه وفق ضوابط محددة؛ وعلى رأسها النظر إلى كليات الشريعة ومقاصدها، حيث يمكن أن يرتقي العمل بالحكم العقلي إلى درجة العلم أو الاطمئنان. وعلى العكس من ذلك، فإن إهمال الممارسة العقلية قد يفضي إلى نسخ الشريعة فعلياً، أو حتى إلى تحنيطها ضمن قوالب جامدة فارغة، تقف على الضد من المقاصد والكليات التي تحفظ أصالة التشريع وروح الديانة.

العقل وإشكال العجز عن إدراك المصالح

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 موضوعاً فقط لقراءة الخطاب الديني 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 الاستقرائي. ولا شك أن الفائدة من ذكر الشرع لهذه المصالح ليست فقط للتوكيد والتنبيه والتذكير، بل الأهم من ذلك ما في الشرع من توعّد بالعقاب لغرض الردع عن الانحراف. ففي الغالب تخاف النفوس مما يتوعدده الشرع، ولا تخاف مما تستهجنه العقول؛ فترتدع بسبب الأول دون الثاني. وبهذا تتبين حكمة الشرع في ذكر المصالح الدنيوية رغم أن العقل قادر على إدراكها. الأمر الذي يحل الإشكال الذي طرحه الشاطبي في وجه العقل، وهو أنه لو كان قادراً على إدراك المصالح لما كانت هناك فائدة من ذكر الشرع لها.

¹ عن: محمد جواد مغنية: مع كتاب محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، مصدر سابق، ص48.

فقد أمضى الشرع جملة من المصالح كانت معهودة في الجاهلية باعتبارها محمودة لتقبلها العقول، وكان منها: الدية والقسامة والقراض وكسوة الكعبة والاجتماع يوم العروبة - الجمعة - للوعظ والتذكير... الخ¹.

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 بالمناذرة واللامسة والقاء الحجر وبيع الملاحيق والمضامين وبيع ضربة القانص والغائص وما إلى ذلك².

فجميع هذه الامضاءات والمحرمات مقبولة لدى العقل، لكن قد يستثنى من ذلك بعض الأمور التي لا ندرك مغزاها على وجه القطع واليقين، مثل علة عدم إلغاء الشريعة لنظام الرق، مع أنها تتبنى اصالة تساوي الناس وتحث على تحرير الرقبة وتضييق من منابعتها، بل ويظهر أحياناً من بعض الآثار أنها تستهجن حالة ذلك النظام، مثلما جاء 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 أنه قال: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

ويمكن علاج هذا التناقض من خلال مقاصد الشرع، وذلك تبعاً لتناقضات ظروف الواقع وأحواله المختلفة.

فمثلاً سبق ان استعرضنا 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. وإذا كان ظاهر هذه النصوص هو التعارض والتناقض؛ فإن أخذ المقاصد بعين الاعتبار يثبت العكس.

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 الآيات في وصفها لما في قلوب المشركين من خيانة وعداوة. وعليه فالغرض من القتال هو للوقاية، لا سيما وان المجتمع الإسلامي كان فتياً.

¹ الموافقات، ج2، ص307.

² الشاه ولي الله دهلوي: المسنوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1403 هـ - 1983 م، ج2، ص29-30. ومجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404 هـ، ج29، ص23 وما بعدها. ومصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج2، ص881-882.

وكذا يمكن أن يقال بشأن التضارب في الموقف من حرية الإنسان كما أوضحنا سابقاً. لكن بلحاظ المقاصد والأصل العقلي يرتفع هذا التضارب.

إذ الأصل المؤكد هو ان الناس أحرار لأنهم ينحدرون من نفس الأصل ويتساوون في الخلق.

أما علة إبقاء التمايز أو اقرار نظام الرق فما زالت غائبة عن الأنظار¹، ولا يقنع ما ذهب إليه بعض التصورات الحديثة من ان المجتمع آنذاك كان بأمس الحاجة للرق لاعتبارات العمل الاقتصادي المعني بتحقيقه، ولولاه ما استطاع ان تقوم للمجتمع قائمة². 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 الخمر التي كانت أقرب الأشياء إلى نفوسهم فأصبحت بعد الايمان من أبعداها وأكرهها.

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

طبقاً لدلائل الاستقراء ومنطق الاحتمالات 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.

¹ لا شك ان الاعتراف بتمايز الناس إلى أحرار وعبيد هو ما حدا بالكثير من الفقهاء إلى جعل العبد في مرتبة الحيوان.
² 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 يشكل عبئاً ثقيلاً على أرباب الأسر، 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 ينتهي له الوصول إلى عرف يتفق عليه المتحاربون أفضل مما كان عليه الحال.

إذاً بحسب هذه الفرضية إنه لا ملازمة بين العقل والشرع، فكل 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 وجود أسباب خاصة غير معلومة دفعته إلى ذلك. فلو لا هذه الأسباب لخضع تحت طوق الكلي كبقية القضايا.

ولا يخفى أن الفرضية الأولى غير سليمة باعتبار أن الكلي يحظى بقوة احتمالية كبيرة بحسب الاستقراء، فلا يمكن التضحية به لمجرد وجود بعض الشذوذ. فمن الصعب قبول كون الشواهد المؤيدة للكلي دون غيره جاءت صدفة بلا ضابط يجمعها.

كذلك لا يؤخذ بالفرضية الثانية لعلنا يقيناً أن ما ورد من شذوذ حول الجزئي هو صحيح.

لذا ليس لنا من سبيل إلا الأخذ بالفرضية الثالثة، حيث تتضمن 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 بالاستقراء، لأن الجزئيات الشاذة لا ينتظم منها كلي ليعارض الكلي الثابت. وإذا كان التعارض بين الجزئي والكلي هو تعارض من بعض الوجوه فإنه يمكن الجمع بينهما¹. أما لو كان التعارض من جميع الوجوه والجهات بحيث لا يمكن الجمع بينهما فإنه لا بد من الحفاظ على الكلي الثابت بالاستقراء 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 ومرفوض².

ومن الناحية المنطقية يمكن ارجاع هذه النتيجة – من بعض الوجوه - إلى طريقة (جون ستيوارت مل) المسماة بـ «طريقة العوامل المتبقية».

فقد قدّم (مل) هذه الطريقة الجديدة ليضيفها إلى عدد من الطرق المنهجية في الكشف العلمي³. ويقصد بها أنه إذا كانت هناك ظاهرة مؤلفة من عدة أجزاء أمكن تفسير بعض

¹ الموافقات، ج3، ص9-10.

² المصدر السابق، ج4، ص174 و176 و230.

³ توفيق الطويل: جون ستيوارت مل، دار المعارف، مصر، ص145-148. ومحمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، الطبعة السادسة، 1970م، ص226.

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، إلا 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)¹. 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 عُرف بالأرجون. 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 اكتشافه².

العقل وإشكال الأخطاء والأهواء

لا ينكر ان للوجدان العقلي أخطاءه، فهو غير معصوم عن الأوهام والنتائج الخاطئة. لكن الميزة التي يمتاز بها هذا الوجدان عند الخطأ هي أنه يجد في الغالب سبيله نحو الصواب؛ من خلال الخبرة مع الواقع وما يترتب عليها من حقائق. فهو يعتمد على الواقع في تأسيس الأحكام والتقديرات، سواء بالخبرة والحس، أو بالإختبار والمحاكاة، أو من خلال أفق التوقع والإنتظار، أو عبر ما يكشفه الزمن.

مسيرة البشرية منذ انطلاقتها وحتى اليوم قائمة على سلسلة متنوعة من محاولات الخطأ والصواب، ومع مرور الوقت تزداد خبرتها وتقدمها تبعاً لذلك. الأمر الذي يختلف عن سائر الإدراكات غير المتكئة على الواقع، ومنها الممارسات الاجتهادية البيانية التي

¹ Hemple, carl G., Philosophy of Natural Science, current printing 1987, USA, p. 72.

² المنطق الحديث ومناهج البحث، ص228-229.

يصعب عليها إدراك الأخطاء واختبار الآراء بوسائلها المعهودة. فالنص الذي تلجأ إليه في بناء أحكامها مركب من حروف ساكنة وساكنة، لا نطق فيها ولا حركة، بخلاف الواقع الذي يتسم بالديناميكية الحركية والقابلية الدائمة للكشف؛ فيما يشبه النطق القابل للاستنتاج والاستجواب باستمرار. 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 للاجتهاد تكاد تكون ثابتة لا تقبل التصحيح، إذ نجد ركائماً 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 أقل خطأ وأكثر تصحيحاً. هذا بالإضافة إلى ان بالامكان ضبط أحكامه بعيداً عن الهوى والمصالح الشخصية، وذلك فيما لو تقيّد بمقاصد الشرع واستند إلى نظام الشورى والاجتهاد الجماعي.

العقل وإشكال نقص الشريعة

إذا كنا قد علمنا أن أحكام الشريعة تطابق قرارات الوجدان العقلي، وعرفنا ان للأولى طبيعة امضائية مقارنة بالوجدان، فإن وظيفة الكشف عن الأحكام التي يُنابها الوجدان لا تستلزم نقص الشريعة بل كمالها، وذلك لما تحمله من الطابع الامضائي والمطابقة، ولما تحث عليه - تبعاً لهذا - من حق الممارسة الوجدانية في الكشف الموثوق.

وسبق أن عرضنا وجهة نظر محمد اقبال القريبة من هذا المعنى، فقد لاح له إدراك مغزى بعثة النبي محمد (ص) وخاتمتها للرسالات السماوية، إذ حدد وظيفتها بربطها بين العالمين القديم والحديث. فمن حيث الدعوة إلى الرسالة كمصدر معرفي يكون النبي (ص) منتتماً إلى العالم القديم، لكنه أيضاً ينتمي إلى العالم الحديث، بحثه 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 واستنتاج الأنفس والآفاق كمصادر هامة للمعرفة¹، وكذا الاعتبار من أخبار الأولين وغير ذلك مما يشكل اعترافاً بقيمة النشاط العقلي المستند إلى الواقع ونظام الخلقة²، كما سبقت الإشارة إليه خلال الفصل الأول لهذه الحلقة.

العقل وإشكال نهى الحديث عن الممارسة العقلية

أما حول الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية كالتى تستحضرها الإمامية الإثنا عشرية؛ فتعارضها أخبار أخرى تحث على هذه الممارسة. ومن ذلك الأحاديث التى تعتبر العقل حجة باطنة، وشرعاً من الداخل، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان. وهى أحاديث قيل فيها إنها متواترة³.

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 وإن أفتاك الناس وأفتوك»⁴، 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»⁵.

مع هذا فحتى لو صحت الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية في إدراك الأحكام، فإن من الممكن تخصيصها في المجالات التعبدية التى لا يلوح منها معنى معلوم. أو أن المراد من النهي فيها هو الممارسات العقلية القائمة على الأهواء والمصالح الذاتية، أو تلك التى لا تفيد العلم وتكون على حساب الرجوع المباشر للمعصوم الكاشف عن الحكم يقيناً بلا أي لبس وفقاً للتقديرات المذهبية، أو تلك التى لا تكون منضبطة بضوابط تقنية متينة، كأن تكون غير مستننة 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.

¹ كما جاء في قوله تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) فصلت/ 53.

² محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص144-145.

³ فرائد الأصول، ج1، ص19.

⁴ أعلام الموقعين، ج4، ص254.

⁵ الاعتصام، ج2، ص342-343. ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي (ص) قوله: «.. البرّ ما إطمأنت إليه النفس، والبرّ ما إطمأن به الصدر، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب11، حديث34، ص121).

مهما يكن، فالملاحظ هو أن مثل هذه الروايات، كما تُعرض في الفكر الإمامي، يُمكن إثارتها والاعتماد عليها فيما لو كان هناك وضوح كاف بمؤدى الأخبار والنقل. أما في غياب هذا الوضوح والاطمئنان فالأمر مغاير، ومن ذلك إن الروايات المتعلقة بهذا الجانب ينتابها بعض اللبس.

لهذا ثمة خلاف كبير في أوساط الإمامية بين الإخباريين والأصوليين حول علاقة العقل بالاجتهاد والعمل بالرأي ضمن الاعتبار الظنية والتي تقضي إلى كثرة الاختلاف وبالتالي كثرة الخطأ.

فهل يجوز - وفقاً لذلك - أن نقول كما يقول الإخباريون: إن عمل المجتهدين ينافي ما جاء في الأخبار الدالة على منع تدخل العقول والآراء والاعتماد على القواعد والنظريات المفضية إلى المزيد من صور الاختلاف؟!¹

مبادئ وضوابط

أخيراً لا بد من تحديد المبادئ والضوابط التي تتحكم ببناء الأحكام كما ندعو إليها، وذلك كما يلي:

1- ممارسة الوجدان العقلي في القضايا التي يمكنه إدراكها، كالقرارات التي تُتخذ في المعاملات الحضارية.

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

3- 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 أن تتأسس على ضوئها.

4- النظر إلى مقاصد الشرع والاسترشاد بهديها من غير زيغ ولا انحراف.

¹ 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 والاجتهاد ويطرح الكثير من الأحاديث المروية عنه بأعذار شتى. فالشيخ الجزائري يصور الخلاف على هذا النحو ليعقد محكمة جزائية في الآخرة، ويتساءل هل يُعقل أن يوضع الإخباري وهو على ذلك النحو في النار، في حين يوضع الأصولي الذي لا يبالي بأقوال المعصوم بالجنة؟! (عن: مرتضى مطهري: الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الاكرم، ص 17).

5- 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: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»¹.

¹ أعلام الموقعين، ج1، ص73.

القسم الخامس

مبدأ المقاصد الدينية

الفصل الحادي عشر

المصلحة ودورها في التشريع

المصلحة لدى المذاهب الفقهية

المصلحة هي إحدى الأصول المرجعية لتحديد الأحكام الاجتهادية لدى عدد من المذاهب الفقهية. والمقصود بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. وبعض التعريفات قيدها بالمحافظة على مقاصد الشرع كي تكون مقبولة.

فمثلاً عرّفها الغزالي بأنها المحافظة على مقصود الشرع، أو المقاصد الضرورية الخمسة¹. وعرّفها الطوفي بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة². كما عرّفها الخوارزمي بأنها «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق»³.

ومع ان العلماء أجمعوا على كون الشارع قد راعى مصالح العباد في معاشهم ومعادهم؛ الا أنهم اختلفوا في تشريع العقل البشري لها، أو على ضوء الاجتهاد الناظر إلى مقاصد الشرع أو حتى القياس. فقد عُرف عن الإمام مالك أنه أبرز من قال بها صراحة وكان يطلق عليها (الإستحسان) مما يشمل الإستحسان المصطلح عليه ومبدأ المصلحة⁴، حيث ان لفظ (الإستحسان) كان مستخدماً لدى أبي حنيفة قبل مالك⁵.

ورغم ما اشتهر من انفراد المالكية بالقول بالمصلحة؛ إلا ان الزركشي اعترض على ذلك معتبراً «ان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك»⁶.

كما صرح القرافي بأن قاعدة المصلحة عند التحقيق مقررة لدى جميع المذاهب «لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة

¹ المستصفي من علم الأصول، ج1، ص287.

² رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق، ص111.

³ الشوكاني: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص242.

⁴ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص428.

⁵ 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: (فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) (الزمر / 17-18). كما ورد اللفظ في الحديث أيضاً، وهو ما روي عن النبي (ص) قوله: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (ابن أبي الوفا: الجواهر المضئية في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الالكترونية، ص620).

⁶ 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).

المرسلة الا ذلك»¹. كذلك قال ابن دقيق العيد: «الذي لا شك فيه ان لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليهِ أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما»².

وسُمِّيت المصلحة بالمرسلة أو المطلقة، باعتبار أن وظيفتها تنحصر في القضايا التي لم يرد فيها حكمٌ من نصٍّ شرعي، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، أو أنها مما لم يشهد لها شاهد معيّن من الشريعة بالاعتبار الخاص³.

ومع ذلك، فقد صرّح الفقيه المالكي ابن العربي بقول لافت: «لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة»⁴، في تأكيد واضح على مركزية هذا المفهوم في الفهم الفقهي.

أما الغزالي، فقد أطلق عليها اسم «الاستصلاح» في كتابه (المستصفى)، وجعلها من أصول الاستنباط في الحالات التي يتعذر فيها الاعتماد على النص أو القياس، ما دامت مندرجة تحت مقاصد الشريعة العامة.

وأغلب الظن أن الذي جعل مالكاً يعول على المصلحة هو ما رأى عليه العمل بين الصحابة خلال 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 بصددده.

فقد اعتاد العلماء أن يذكروا نماذج عدة على المصلحة المرسلة كالتالي:

1- اتفاق الصحابة على جمع المصحف في عهد أبي بكر⁵، وذلك خشية اندثار القرآن أو الحفظة بفعل القتل بالحروب فيذهب بذلك قرآن كثير¹. كما روي أن عثمان قام بنسخ الصحف في المصاحف خشية الاختلاف كما اختلفت اليهود والنصارى².

1 ارشاد الفحول، ص243.

2 المنار، ج7، ص193.

3 البحر المحيط، فقرة 1416.

4 أحكام القرآن، ج2، ص755.

5 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، وإنني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، إلا أن تجمعوه، وإنني 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 فأجمعه. 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 أراجع حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف

2- اتفق الصحابة على حد شارب الخمر بثمانين جلد 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 المرسل³. إذ كان حد الشارب في عهد النبي وأبي بكر أربعين جلد، لكن عمر شدد في العقوبة في الحد فأوصلها إلى ثمانين جلد، بعد مشورته للناس. وذكر ابن تيمية بأن الذي دعا عمر 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)⁴.

وورد عن الشافعي قوله بأن ما زاده عمر لم يكن حداً وإنما تعزيراً، إذ اعتبر بأن أصل حد الخمر هو أربعون جلد، وما زاده عمر على الأربعين إنما كان من باب التعزير⁵. 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 فقذروه بأربعين. لكن روي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ضرب في الخمر بنعلين أربعين، فجعل عمر مكان كل نعل سوطاً⁶.

كذلك طرح الغزالي إشكالاً حول ما إذا كان الصحابة رجحوا بالمصلحة تعيين الحد بالثمانين؟ فأجاب بالقول: «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 أمروا 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 افتري، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث..⁷».

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

¹ الاعتصام، ج2، ص115.

² المصدر، ص116.

³ علماً بأن هناك من فسّر الحد المذكور بتفسير آخر لا يمت إلى المصلحة. والحديث مروي في المصادر الشيعية فضلاً عن السنة (انظر: الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج28، ص220). وننبّه إلى أنه جاء في (الاعتصام، ج2، ص118) للشاطبي أن الحادثة كانت في عهد عثمان. وهو على ما يبدو خطأ، إذ المعروف لدى مختلف المصادر الإسلامية أنها كانت في عهد عمر.

⁴ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، ص88.

⁵ المسوى شرح الموطأ، ج2، ص300.

⁶ ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد، ج2، ص444.

⁷ المستصفي، ج1، ص305-306.

كذلك فإن الشوكاني هو الآخر عارض كون عمر قام بالزيادة على الحد، فقد نفى وجود 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 الصحابة¹.

ويؤيده ما ورد عن الإمام علي في استدلاله بالقياس على تحديد المقدار، ولو كان هناك حد ثابت لما صح الاستدلال. لكن في جميع الأحوال إن ذلك لا يلغي العمل بالمصلحة كما هو واضح.

3- 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 السجن².

4- ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصنّاع عند تلف أو ضياع ما في أيديهم من أمانة، وروي عن الإمام علي قوله بهذا الشأن: «لا يصلح الناس الا ذاك»³.

5- جواز الضرب للمتهم ليقر بالمسروق⁴.

6- جواز قتل الجماعة بالواحد⁵.

ويلحظ ان الكثير من الأمثلة المذكورة هي من الإستحسانات بحسب الاصطلاح. وهناك تداخل بين الإستحسان والاسترسال، كما أشار إليه الشاطبي بتعليقه على بعض الشواهد الخاصة بترك الدليل بالمصلحة، فقال: «فان قيل: هذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الإستحسان، قلنا: نعم، الا أنهم صوروا الإستحسان تصور الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة»⁶.

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

¹ نيل الأوطار، ج7، ص320-321.

² ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977م، ج1، ص295.

³ الاعتصام، ج2، ص119.

⁴ 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 الحكيمة، ص19).

⁵ الاعتصام، ج2، ص115-125. وبدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص295.

⁶ الاعتصام، ج2، ص141.

الزواج الرسمية لسماع الدعوى به، واشتراط سن معينة للزوجين لتوثيق عقد الزواج بينهما¹. 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 للأحكام². 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 وإنما اعتبروها عائدة إلى ضرب من ضروب القياس³. 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 أتهم أصحابه بأنهم لا يأخذون بالمصالح المرسلة كالشافعية، وهي تهمة سبق أن قال بها الأمدي⁴، كما كررها الشيخ أبو زهرة بتحفظ، حيث صرح بأن المصلحة المرسلة ليس لها اعتبار عند الأحناف، وإن كان الإستحسان يفتح الباب قليلاً⁵. وأبدى في محل آخر تسليمة بعمل أبي حنيفة بالمصلحة. إذ ذكر بأنه من حيث تأثيره بمعاملات الناس لممارسته التجارة فقد اعتمد على أصليين: 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»⁶.

وقد تصدى الدكتور الدواليبي للرد على الاتهام السابق موضحاً بأن الاجتهاد 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 ويرجعونها على القواعد القياسية كما هو حال ما يسمى الإستحسان فكيف لا يعملون بالمرسلة التي لا

1 مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 68-69.

2 خصوصاً وإن 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، ج 1، ص 333).

3 أبو زهرة: ابن حنبل، دار الفكر العربي، ص 303. 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).

4 الإحكام، ج 4، ص 394.

5 ابن حنبل، ص 303.

6 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 378. ومثل ذلك في: أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م، ص 349.

تعارضها مثل تلك القواعد المعتمدة؟! وهو ما أيده الشيخ الزرقاء الذي عقد بحثاً عن العلاقة القائمة بين القياس والإستحسان والإستصلاح؛ توصل فيه إلى ان الفترة بين المذهب الحنفي والمالكي وإن كانت واحدة إلا 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 القياس². وكذا ما ذهب إليه عبد الوهاب خلاف³.

مع هذا فرب قائل يقول إن من الممكن ان لا تأخذ الحنفية بالمصالح رغم تعويلها على الإستحسان الذي يعني عندها على الأقل بأنه ترجيح دليل اجتهادي على دليل آخر مثله، كترجيح قياس خفي على ظاهر⁴، 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 ومشقة⁵. كما اعترف بأن الشافعي - وكذا الغزالي - هو وإن انكر نظرية الإستحسان، إلا أنه لم ينكر الإستحسان القياسي عند الحنفية واحكام الضرورات الملجئة، بل أقرّ ذلك وإن رده إلى القياس⁶. وهو أمر شبيه بما لجئت إليه الإمامية من الاعتراف بصحة العمل بالاجتهاد وإن لم تعول على مبادئ القياس والمصلحة والإستحسان الظنية الحكم. فالذي يراها تعمل بالقياس لاعترافها بالاجتهاد لم يكن مصيباً.

لذا فالتعويل على الإستحسان هو كالتعويل على الاجتهاد، لا تتبين مبادؤه بمفهومه العام، باعتباره يقبل الانطباق على أكثر من مبدأ ممكن. وهذا يعني أنه ليس هناك تناقض بين الأخذ بالإستحسان ورفض المصلحة المرسلّة. وبالتالي فإن ما قدّمه الدواليبي ومن والاه من رد على إتهام الحنفية بعدم أخذها بالمصلحة المرسلّة؛ لم يكن موفقاً.

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

2 المصدر السابق، ج1، ص124-125.

3 مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص90.

4 مثلاً يرى الأحناف بأن سور 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 وسوره طاهر، في الحال الذي تكون فيه سباع الطير مختلفة عن سباع البهائم؛ حيث الأولى تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر، بينما الثانية تشرب بلسانها المختلط بلعابها المتولد من لحمها. على ان ترجيح هذا القياس الخفي على ذلك الظاهر هو ما يعرف عند الحنفية بالإستحسان. وقد اعتبره الأستاذ عبد الوهاب خلاف بأنه ليس إستحساناً في حقيقته إلا تجوزاً، لكونه يمثل معارضة قياس بمثله (انظر: الاعتصام، ج2، ص322. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص75).

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

6 المصدر السابق، ج1، ص125-126.

بين المصلحة والإستحسان

للإستحسان عدد مختلف من المبادئ والمفاهيم المستخلصة من تعريفات العلماء له. فقد عرّفه النسفي الحنفي بأنه «العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو دليل يعارض القياس الجلي». وعرفه الكرخي الحنفي بأن «يعدل الإنسان عن أن 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 بأقوى الدليلين. فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرء، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى». كما نُقل عن ابن العربي تعريفه بأنه «إيثار 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»¹. وهناك من عرّف الإستحسان بتعريف لم يُقبل لدى الأصوليين المعروفين، وهو أنه دليل ينقذ في نفس المجتهد لا تساعده العبارة على اظهاره ولا يقدر على ابرازه. وقد اعتبر الغزالي هذا التعريف هوساً².

والملاحظ من التعريفات 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 أن مآله عند التحقيق هو إما إلى العمل بالقياس أو العرف أو المصلحة، وبالتالي فإن «ذكر الإستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً»³.

والحقيقة إن ما انتهى إليه هذا الفقيه الزيدي يصدق فيما لو عوّلنا على المفاهيم التي حددت الإستحسان بترجيح دليل اجتهادي على آخر نظير له. والحال أن من ضمن ما يُقصد به هو المقابلة بين الدليل الاجتهادي وحكم النص، أي العمل على تخصيص عموم النص بالأدلة والقواعد الاجتهادية. 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

¹ انظر: الأحكام 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.

² المستصفي، ج1، ص281. كذلك: الاعتصام، ج2، ص332. والموافقات، ج4، ص206.

³ ارشاد الفحول، ص241.

لم يرد ذكرها بنص ولا أمكن ربطها به على نحو القياس، وكذا العرف ليس مستمداً بدوره من النص ولا القياس. فهذه الأدلة هي أدلة اجتهادية حينما لا يكون هناك نص في الحادثة. وعليه لو كان الإستحسان مجرد ترجيح هذه الأدلة بعضها على البعض الآخر للزم عدم جدوى إفراده مستقلاً، فهو لا يعبر في هذه الحالة إلا 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 الاجتهادية بعضها مقارنة بالبعض الآخر، بل بين بعض تلك الأدلة وبين النص في عمومها، 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 أن الإستحسان قائم فعلاً على تلك المبادئ الاجتهادية لا غيرها، إلا أن 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 إبراز الاستثناء والترجيح من القواعد العامة للأدلة الاجتهادية فيما لا نص فيه كالقياس، وإنما يضاف إليه ما يدخل ضمن الاستثناء الخاص بعموم النص الشرعي. أي أن الدليل الاجتهادي - 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 السارق¹.

هكذا فطبقاً للوظيفة الجديدة يصبح للإستحسان أدوار متعددة كما يلي:

1- الإستحسان عبارة عن ترجيح دليل اجتهادي على آخر مثله، كترجيح القياس الخفي على الظاهر.

2- الإستحسان عبارة عن استثناء لقاعدة عامة اجتهادية بدليل اجتهادي 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.

¹ مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 69.

3- الإستحسان عبارة عن استثناء لعموم النص بدليل اجتهادي، فيكون الدليل مخصصاً لهذا العموم أو حاكماً ومقديماً عليه¹.

وإذا انتزعنا من هذه الوظائف والخصائص تعريفاً للإستحسان فإنه يكون كالتالي:
الإستحسان هو جعل الدليل الاجتهادي حاكماً على دليل العموم في النص ومقديماً على غيره من الأدلة الاجتهادية 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 الاجتهاد في القضايا التي لا نص فيها، زاعماً اتفاق كلمة العلماء على أنه لا اجتهاد 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 وأحكام الاجراءات وسائر أنواع الأحكام فقد اختلف العلماء في الاستنباط فيها بالإستصلاح².

ومن حيث التحقيق، لقد اتفق العلماء فعلاً على أن تكون المصلحة المرسلة محصورة خارج دائرة العبادات، باعتبارها تعني إعطاء حكم جديد لحادثة بكر لم يرد ذكرها في الشرع، استناداً إلى إدراك العقل للمصلحة أو المفسدة؛ بعيداً عن مجال العبادات التي تُعدّ موقوفة، فكيف يُتصور أن يُضاف إليها شيء آخر استناداً إلى مصلحة عقلية؟!.

¹ 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 عامين؛ 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 أفراداً باعتباره عاماً، وكذا فإن للضرر الذي يرجع إلى مبدأ المصلحة أفراداً الخاصة، وإن علاقة التخصيص بين الطرفين تعبر 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 بين الوصفين؛ لذا فإما ان يتقدم وصف عام الضرر على عام النص، فيكون عموم النص فاقداً لبعض أفراد لحساب الضرر، أو يحصل العكس، ولا شك ان النظر إلى العامين من حيث انهما عموميان لا يفيد هذه المغالبة، وإنما 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 السنة بعض الأصوليين بما يعني أنها موضع القبول والرفض، كالذي استخدمه الشاطبي في (الموافقات، ج1، ص33).

² مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص89-90.

غير أن هذا الحال يختلف عن القياس والاستحسان، إذ لا يمكن قبول الدعوى التي تقول إن العلماء اتفقوا على حصر هذين المبدئين خارج حدود العبادات على إطلاق. فمثل هذا الزعم، الذي صرح به الأستاذ عبد الوهاب خالف، يتعارض مع المسلك العملي الذي سار عليه الصحابة وجمهور العلماء، فيما لو أخذ على إطلاقه. إذ توجد شواهد كثيرة تثبت أنهم أجروا القياس والاستحسان حتى في دائرة العبادات والتقديرات والحدود وما إليها، كالأجتهادات التي ظهرت في عصر الخلافة الراشدة، لا سيما في عهد الخليفة عمر بن الخطاب.

فالقياس وإن كان فعلاً يدور على الحوادث التي لا نص فيها؛ إلا أن مرجعه فهم النص، وبالتالي فقد يرد في العبادات وغيرها ما يمكن أن يناط به لتحديد الحكم على الحوادث الجديدة، وذلك عندما تكون هذه العبادات مفهومة المعنى لينشأ منها القياس، وعلى حد قول الشاطبي أن كثيراً من العبادات هي كالعوائد «لها معنى مفهوم هو ضبط وجوه المصالح»¹.

فمن هذه الناحية ان العلماء أجروا القياس في العبادات وما إليها. ومن ذلك القياس الذي قدرت به عقوبة شارب الخمر، فكما عرفنا أنه لم يرد هناك 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 افتري»².

وقد نقل العلماء هذا الحد وقبلوه حتى وإن كان نتاج القياس، وعلى رأسهم الإمام مالك في (الموطأ) الذي نقل بأن الذي أشار عليه هو الإمام علي³.

والشيء نفسه فيما يخص القياسات الخاصة بموارد النجاسات، ومنها القياس الظاهر لنجاسة سؤر سباع الطير على سباع البهائم والذي رجح الحنفية عليه القياس الخفي كما مر علينا. بل ذهب ابن العربي - وهو من المالكية - صراحة إلى صحة القياس في المقدرات خلافاً لأبي حنيفة⁴. ومثل ذلك ما ذهب إليه صفي الدين الحنبلي⁵، وأيضاً

¹ الموافقات، ج2، ص308.

² 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).

³ المسوى شرح الموطأ، ج2، ص299. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص336. وأبو يوسف: الخراج، ص167. والماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص228. وابن فرج القرطبي: أفضية رسول الله، ص19. ونيل الأوطار، ج7، ص320-321.

⁴ أحكام القرآن، ج4، ص1761.

⁵ صفي الدين الحنبلي: قواعد الأصول ومعاهد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ضمن فقرة (القياس).

جماعة من الشافعية من أمثال القاضي أبي الطيب وسليم وابن السمعاني وأبي منصور¹، حيث ذهبوا إلى صحة القياس حتى في موارد الحدود والكفارات.

وكذا الحال يقال عن 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 عبد الوهاب خلاف ذاته أشار إلى دليلين على الإستحسان؛ أحدهما وهو الأهم، ما ثبت من استقرار 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 التقية².

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

مهما يكن فإن مجال المصلحة المرسله لدى العلماء ينحصر فعلاً في المعاملات ذاتها. لكن مع ذلك اختلف العلماء في سائر الشروط التي حددوا بها حجيتها. فإذا 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 داخلية 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 ظنية³.

وقد ضرب الغزالي مثلاً على ذلك لايضاح ما قصده من هذه الشروط، وهو أن من المعلوم حرمة قتل المؤمن عمداً، لكن إذا صادف في الحرب أن تترس العدو بمؤمن أو

¹ البحر المحيط، فقرة 1282.

² مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 78.

³ المستصفى، ج 1، ص 301-303. كذلك: الإحكام للامدي، ج 4، ص 394.

أكثر بحيث أن قتل العدو يفضي لا محالة إلى قتل المؤمن معه، ففي هذه الحالة لا يجوز قتل المؤمن الا ضمن الشروط الثلاثة الآنف الذكر، وهو أنه بدون قتله يُستأصل جميع المسلمين من غير حصر، وهذا هو شرط الكلية في المصلحة. لذا لو قُتل عدد محصور من المسلمين عشرة أو مائة وما إليه؛ 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 رأى 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 الدفع¹.

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 فإن الغزالي لم يتقبل 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 يجيزه استناداً إلى دعوى الاجماع، حيث أشار إلى ان الأمة أجمعت على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، كما أنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة².

¹ المستنصفي، ج1، ص294 وما بعدها.
² المصدر السابق، ج1، ص295 و313-314.

ذلك هو رأي الغزالي في شروط المصلحة. وقد نُقد من قبل القرطبي، إذ صرح بأن القيود التي وضعها لا ينبغي أن يُختلف في اعتبارها¹. أي أن شروط الغزالي ليست شروطاً بقدر ما هي من المسلمات التي ينبغي أن تُقبل كحد أدنى.

لهذا ذهب جماعة من الفقهاء إلى الأخذ بالمصالح حتى مع عدم ضرورتها وكلبيتها وقطعيتها، طالما أنها مما لم ينص الشرع على إلغائها وكانت مما يلائم مقاصده وانها معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على العقول لتلقفتها بالقبول².

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

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

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

3- أن تكون راجعة إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين. فرجوعها إلى حفظ الضروري من باب ما لم يتم الواجب إلا به وجب. أما رجوعها إلى رفع الحرج فراجع إلى باب التخفيف في قبال التشديد³.

فيما اعتبر بعض آخر أن المصلحة مشروطة بأن تثبت بالبحث وإمعان النظر والاستقراء، وانها حقيقية لا وهمية، وأن تكون عامة لا شخصية بحيث تجلب لأكثر الناس نفعاً أو تدرأ عنهم المضرة، وأن لا تعارض نصاً ولا إجماعاً⁴.

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

وربما يجاب على الإشكال بأن حكم المصلحة ليس في حد ذاته داخلاً ضمن حفظ الأمر الضروري أو رفع الحرج وإنما هو مقدمة (عقلية) يلزم عنها ذلك، ولو على سبيل الظن لا القطع.

¹ ارشاد الفحول، ص242.

² يعود تعريف المصلحة القائل بأنها (ما لو عرضت على العقول لتلقفتها بالقبول) إلى أبي زيد الدبوسي المتوفى سنة 430هـ. لكن قيل إن ذلك يستلزم تعذر إثباتها 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 جده (البحر المحيط، فقرة 1408).

³ الاعتصام، ج2، ص129-133.

⁴ مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص99-100.

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

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

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

4- 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 اجتهادي ناهض. وكذا يمكن العمل بها باعتبار الأولوية، من دون ان يلزم ذلك الإيجاب.

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 ينفىها من حيث أنها إحداث حكم لا على مثال سبق مثلما هو الحال في

القياس¹. وكذا الأمدي من الشافعية منع الأخذ بها تعويلاً على كونها مترددة بين ان تكون معتبرة أو ملغاة، أو أنها ليست معروفة شرعاً من حيث اعتبارها والغائها². وزاد البعض شبهة كون العقل يغلب عليه الهوى وتخفى عليه بعض وجوه الضرر والفساد³، الأمر الذي يجعلها غير منضبطة، بخلاف الحال مع القياس - مثلاً - حيث مرده إلى فهم النص لا العقل المستقل. وقد سبق ان عرّض البعض أبا حنيفة وأصحابه للطعن لتمسكهم بمبدأ الإستحسان بحجة أنه فاقد للضابط، كما نقل ذلك البزدوي صاحب (كشف الأسرار)⁴.

وفعلاً ان هذا المبرر يلقي 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 المرسلّة 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 وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا ان يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلّة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام»⁵. وعلى هذه الشاكلة اضطر ابن تيمية إلى ان يبتعد عن العمل بهذا المبدأ لإرتكاز أهل الأهواء عليه⁶.

لذا لا يُستبعد ان يكون تهميش المصالح عائداً إلى خوف الفقهاء من الركون إلى العقل وترك النص، لهذا تم التشبث بالقياس دون غيره في النوازل باعتباره ظل النص.

لكن واقع 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 (أعلام الموقعين عن رب العالمين) كما مرّ علينا من قبل.

¹ معلوم ان الشاطبي يعتبر الشافعي كمالك يقول بالمصالح المرسلّة، 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).

² الإحكام، ج4، ص395.

³ مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص94-96.

⁴ أبو حنيفة، ص348.

⁵ المنار، ج7، ص197-198.

⁶ قادة الفكر الإسلامي، ص841.

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، إلا أنه عدل عن ذلك بعد أن رأى توسعه بغير ضوابط وحدود. وقيل 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 إلا أنه اضطر إليه فسماه دليلاً، كما نصّ عليه الخطيب البغدادي الذي نقل عنه في ترجمته: «إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً، وسماه دليلاً»¹.

على أن 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 وإنما إلى أدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات، مما جعله يعتبرها حجة قطعية لا تقبل الخلاف²، لكنه قيدها بقيود ثلاثة لا وجه لها.

مهما يكن فإن مفاد هذا السلوك مستمد من الدليل الاستقرائي وإن لم يسمه، فضلاً عن أن ينظر له. وقد استمر هذا الحال إلى أن جاء الشاطبي (المتوفى سنة 790هـ) فأولاه جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات)، حيث استطاع أن يؤسس هذا المنهج الجديد ومن ثم يعيد صياغة القضايا الأصولية بعد عرضها على محك الاستقراء، فكان من نتائج هذا الجهد أن خرج بآثبات 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 إلا الظن. الأمر الذي نبّه عليه الشاطبي في بعض كلماته³.

¹ انظر: الخطيب أبو بكر البغدادي: تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997م، عن مكتبة مشكاة الإلكترونية، ج8، ص370. وأبو الفرج بن الجوزي: المنتظم في التاريخ، مكتبة نداء الإيمان الإلكترونية www.al-eman.com، ج12، ضمن فقرة (ثم دخلت سنة سبعين ومائتين). وأبو سعد السمعاني: الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، عن شبكة هوازن الإلكترونية: www.hawazin.net، ج4، ص99. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص545.

² المستصفي، ج1، ص313.

³ يقول الشاطبي في (الموافقات، ج1، ص37-38): «إذا 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، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد

هكذا يُعد الشاطبي بحق صاحب منهجة جديدة في التنظير للاستقراء في الشرعيات. فبفضل وعيه الاستقرائي 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 ملئت 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، وإنما 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 اجتهادي آخر كالذي فعله الحنابلة في إرجاعها إلى القياس. فعملية الاستقراء تنطوي على تتبع مراعاة الشارع للمصلحة في مختلف المواضع والقضايا، فيتولد من ذلك أصل مستقل مقصود؛ هو ما يُعرف بالمصلحة، والذي يتنافى مع القياس أحياناً فيتقدم عليه. لهذا رأى الشاطبي بأن «الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دلّ على ذلك الاستقراء»¹. وهو بهذا اعتبر جميع أحكام الشريعة بحسب الاستقراء لا تخلو من مصلحة ضمن مصالح ثلاث، هي الضرورات والحاجيات والتحسينات، ولكل منها ما يكملها، كما سنعرف لاحقاً.

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

وما يعيننا 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.

بعضها بعضاً فصارت مجموعها مفيدة للقطع، فكذا الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مأخذ الأصول. إلا ان المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل اغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرّ عليها بالاعتراض نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشككة. ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة».

¹ الموافقات، ج4، ص230.

ومن الأمثلة التي ذكرها بهذا الخصوص: «القرض فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، لكنه ابيح لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العزّة بخرصها - أي تقدير ما على النخل من الرطب - تمر¹، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه ابيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمُعري. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما إن ربا النسبئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافرين، 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، لأننا 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»².

وهو في محل آخر دلل بواسطة الاستقراء على أن الشارع قصد في أحكامه العادية مصالح العباد «فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدراهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة.. وقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾، 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 الغرر³، وقال: (كل مسكر حرام)، وفي القرآن: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وإن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة، فدلّ ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني»⁴.

¹ المقصود ببيع العرايا هو «بيع الرطب في رؤوس النخل بمثل قدره من التمر كيلاً، وبيع طبقاً للحديث النبوي بأنه «نهى رسول الله عن بيع الشيء بجنسه متفاضلاً ورخص في العرايا»، وقيس عليه بيع العنب في الكرم بالزبيب، لأن الكرم كالنخل في بروز ثمرها وأمان التخمين القريب في تقديرهما وحاجة الناس إلى هذا النوع من البيع»، (مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص23).

² الموافقات، ج4، ص207.

³ 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 والطيور في الهواء والسمك في الماء وما إلى ذلك. لكن يحكم بجواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، وكراء الدار مشاهرة مع احتمال أن 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).

⁴ الموافقات، ج2، ص305-306.

منهج الشاطبي وترجيح المصلحة على النص

يمكن توظيف طريقة الشاطبي في الاستقراء على نطاق أوسع مما قصد إثباته. فإذا كانت هذه الطريقة دالة على مراعاة الشارع لمصالح الواقع، ويؤيده ما عليه سجية الصحابة من العمل وفق هذا المبدأ دون اعتراض، مما يكشف عن الموافقة الشرعية؛ فإن مآل هذه الطريقة هو الانسحاق إلى جعل حجية المصلحة لا تقتصر على القضايا غير المنصوص فيها فقط، بل تمتد أيضاً إلى القضايا التي ورد فيها النص، الأمر الذي يبرر تغيير الحكم، ليس فقط بحدود التغيير الجزئي من تخصيص عام النص، وهو ما يسلم 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 سنعرف لاحقاً.

أما الإعتباران اللذان يبرران تغيير الحكم الكلي وتقييده للنص فهما وفق الطريقة الشاطبية كالتالي:

أحدهما ما دلل عليه الشاطبي من صحة مبدأ الإستحسان، إذ تبعاً للاستقراء 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 أن يكون التغيير جزئياً أو كلياً مادامت المنافاة مع الملاك حاصلة. فلو ثبت أن الحكم لا يتسق مع ما تقتضيه المصلحة؛ لكانت الضرورة قاضية بتغييره، جزئياً كان أم كلياً.

وهو أمر يؤكد ما جرى في الشرع من تغييرات كثيرة للأحكام باعتبارات المصلحة وتغييرات الواقع، كما أشار إليها القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة.

أما الاعتبار الثاني المستخلص من طريقة الشاطبي، فهو أنه بطريقة الاستقراء 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 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 فحسب، بل وحتى في غيرها من القضايا المنصوصة. وإذا أردنا أن نضع المزيد من الاعتبارات الدالة على صحة هذا المنهج فيمكن ملاحظة النقاط التالية:

1- بحسب الاستقراء يلاحظ ان الخطاب الديني قد اتبع منهج تنويع الأحكام وتغييرها استناداً إلى المصالح. الأمر الذي اعتبر ذلك دليلاً على حجية الإستحسان. وهو ما يكشف عن كون المصلحة هي الملاك المعول عليه في التنويع والتغيير، كما عرفنا سابقاً.

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

3- إن ما يظهره الاستقراء من التنويع والتغيير للأحكام طبقاً للمصالح التي أولاهها الخطاب جلّ اهتمامه؛ لا يفسر الا على ضوء حدوث عناصر جديدة في الواقع عملت على تغيير الموضوعات التي تناط بها الأحكام. فقد سبق ان عرفنا بأن الحكم الشرعي لا ينشأ ولا يتغير الا تبعاً لمراعاة الواقع، وان مبرر التغيير لا يحصل الا بحدوث تبدل في عناصر هذا الأخير، كالذي سبق عرضه. فلولاً 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- 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 - على اتفاق - لا يرضى بالضرر كما في الحديث

المأثور (لا ضرر ولا ضرار)؛ لذا كان الجمع بين الأمرين هو تقديم هذه القاعدة المصلحية على حكم النص، بمعنى أنه لا يصح العمل بالحكم مادام يسبب الضرر المعتد به، وعند انتفاء الضرر وجب الالتزام بالحكم كما نبّه عليه الطوفي مثلما سيأتينا لاحقاً.

كذلك فإن تقدير المصلحة والضرر لا ينفصل عن حالة الإنسان ودرجة تطور الحياة. وبالتالي لا غنى عن مراعاة النسبية في الحكم والتقدير، سواء فيما يتعلق بنوع المصلحة أو بمستواها.

فمثلاً إن استخدام أجهزة الحاسوب (الكمبيوتر) وبرامج الانترنت والذكاء الصناعي وتداولها يحمل من المصلحة ما لا ينكر لمختلف مجالات الحياة. وقد يترأى 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 فقدانها 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 نعم ومسخرات. وهذا يعني إنكاراً لأهمية حركة التاريخ وتطور الإنسان.

من ناحية أخرى يمكن لتلك الأجهزة وبرامج الانترنت وغيرها 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 خطيرة 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 للاقتراس أو السقوط في مواجهة تلك الضغوط.

وواقع الأمر إن إقرار المصلحة في مثالنا الأنف الذكر يشبه إلى حد كبير الاقرار الخاص بالمصلحة من التعليم الالزامي. فلو لا التعليم لظل الإنسان يعاني من الجهل والحرمان من الرشد. وهو وإن لم يفقد شيئاً كان يملكه، إلا أن كماله الطبيعي لا يتم الا بالعلم، فالاستغناء 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 أن يكون التقدير ما يحدث فعلاً وأنا، فأحياناً يكون الضرر أو المصلحة من التداعيات اللاحقة. على هذا فرب ضرر يسير لا يعتد به، إلا أن أبعاده تقضي إلى أن 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 في الأرض وإعمارها. وبالتالي إذا كانت المصلحة على أقسام ثلاثة ضرورية وحاجية وكمالية؛ فإن الضرر المضاد لها ينقسم أيضاً إلى ما يقابلها.

وإذا كان من المسلم به أن الإستصلاح بحسب القسمين الأولين الأنفي 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 خلق 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، فأى شيء قابل لأن يؤثر في كل شيء؛ طالما أصبح العالم - كما يُعبّر 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 إنشاء النوادي الثقافية والترفيهية وفتح المكاتب والمؤسسات وإنشاء 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.

كذلك ثمة مصالح كانت تُعدّ في السابق من اللهو الذي لا يندرج ضمن المصالح الكمالية، مثل العروض المحافظة للتمثيل والموسيقا والغناء، بينما أصبحت اليوم من الحاجات الهامة التي يمكن من خلالها، ليس فقط التأثير على عقلية المجتمع وتوجيهه الوجهة المطلوبة، بل وتحصينه من الوقوع تحت هيمنة مثيلاتها من الوسائل الإعلامية

المضادة، مما يجعل فائدتها مزدوجة. ويكفي أن نتخيل حجم الفارق في التأثير بين إعلام مرئي أو مسموع يحفل بتلك العروض، وآخر يخلو منها.

بناءً على ذلك، لم تعد هناك مصالح كمالية دون أن تتقبل التوظيف المناسب في سد الحاجات الملحة.

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

أ - مصلحة يسيرة غير معتد بها.

ب - مصلحة قوية معتد بها، وهي المصلحة الكمالية.

ج - مصلحة حاجية، كالمصلحة في الملبس والمسكن.

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

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

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

5- فيما مضى عرفنا أن هناك شواهد عديدة اضطر فيها الفقهاء إلى تغيير حكم النص، وذلك من خلال لجوئهم إلى المقاصد، واعتبار الأحكام الزائلة أحكام وسيلة ثبت عدم صلاحيتها للبقاء المطلق أو الدائم. والآن نعتبر هذا المبرر كافياً في حد ذاته للإقرار بحاكمية المصلحة على حكم النص عند التعارض بينهما، وذلك نظراً لكونها المقصودة من التشريع. فالاعتبار المأخوذ على هذا النحو لا يقل قدراً وقيمة عن الاعتبارات التي استند إليها الفقهاء في تجاوزهم لبعض الأحكام الدينية أحياناً.

6- يضاف إلى ما سبق أن قبول الفقهاء لأصل الاستحسان، الذي يتضمن تخصيص عموم النص بالمصلحة، كقيل في حد ذاته بالسماح بتغيير الحكم بكامله. فما فعله الفقهاء في صياغتهم الأصولية لمبدأ الاستحسان في التخصيص هو تضيق للحكم الديني أو للظاهر من النص، والتضييق يُعدّ نوعاً من التغيير الجزئي، وبالتالي لا فرق بينه وبين التغيير الكلي، فكلاهما يعبر عن اجتهاد رغم وجود النص.

ولو قيل إن العمل الإستحساني يعبر عن فهم لحكم النص وليس تغييراً له؛ لقلنا إن هذا الفهم لم يبين على النص ذاته، وإنما على عناصر أخرى خارجية؛ عقلية أو واقعية،

حددت مجال حكم النص، ولولاها لظل عموم الحكم على حاله من دون تغيير. أي أن التشريع هنا غير قائم على ذات النص، لذلك اعتبرناه نوعاً من التغيير المتعلق بظاهر الحكم. إذ أن تعاملنا لا يتعدى ظاهر النص ما دمنا لا نعلم حقيقته على وجه المطابقة واليقين، والظاهر منه لا يفيد التخصيص، بل يفيد العموم كما هو واضح. لهذا يصح أن يقال - بنوع من الاعتبار - أن التخصيص في العملية الإستحسانية هو تغيير لحكم الظاهر، بدلالة تأثر هذا الحكم بالعناصر الخارجية، ولولاها لبقى الحكم كما هو. كما يصح أن يقال أيضاً إن الإستحسان هو مجرد فهم للحكم نبّهت عليه تلك العناصر.

وينطبق الأمر ذاته على ما عبّرنا عنه بالتغيير الكلي للحكم، فهو أيضاً عبارة عن فهم لحكم النص، وذلك بإنباطه بموضوع محدد خاص، على خلاف الظاهر الذي يفيد الإطلاق والشمول. وتعتبر العناصر الخارجية المرتبطة بالواقع، لا سيما تلك المتعلقة بالمصلحة، هي من نبّهت إلى هذا الفهم.

فالمصلحة التي يفرزها الواقع تكشف عن حدود الموضوع الذي يُناط به الحكم الشرعي. فمن جهة، يمكن اعتبار ذلك تغييراً للحكم الشرعي تبعاً لتغير الموضوع بعناصره الواقعية، ومن جهة أخرى، يمكن اعتباره فهماً للنص من خلال تحديد مجال فاعليته إزاء ما يناسبه من موضوع. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن تخصيص الحكم بالمصلحة كما في طريقة الإمام مالك، إذ يراد بالتخصيص أحياناً تغيير الحكم الشرعي لتغير موضوعه جزئياً، وأحياناً أخرى يُراد به الفهم من حيث إن النص لم يقصد العموم، وذلك بدلالة الكشف المصلحي. لذلك، لا فرق بين التخصيص بالمصلحة وتغيير الحكم بها.

الطوفي والمصلحة

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

لكن الملاحظة التي تسترعي الإنتباه هي أن نظرية الشاطبي رغم ما لها من أهمية وقيمة، لإعتمادها على المنطق الاستقرائي، لم تستطع أن تستكشف الجديد مثلما سبق

إليه الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص. إذ يفترض أن الوعي بالدليل الاستقرائي يدفع الباحث لإستكشاف ما يمكن أن تمتد إليه يده، خلافاً لما لو كانت ممارسة هذا الدليل من غير وعي كما هو حال الطريقة التلقائية التي اعتمدها الطوفي في استكشافه الجديد. مما يعني ان الطوفي قد توصل إلى ما لم يتوصل إليه الشاطبي فيما بعد.

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

ويؤسف من 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 بالتنشيع¹.

النتاج التراثي ونظرية الطوفي

يمكن اعتبار نظرية الطوفي نتاجاً طبيعياً للتطور الذي أفضى إليه الفقه الإسلامي عبر مراحل 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 تنسجم مع نظريته نلاحظ ما يلي:

1- لعل من المدارك التراثية الهامة التي قد ساهمت في إلفات نظر الطوفي هو نظرية الإستحسان للمالكية القائمة على تخصيص النصوص بالمصلحة كما سبق ان بينا، وإن

¹ 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).

لم يوظف الطوفي ذلك في رسالته. حيث ان هذا التخصيص يعبر عن ترجيح المصلحة على عموم النص. فهو وإن لم يشمل النص بكامله إلا أن المناط واحد، كما عرفنا من قبل.

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

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

3- لا شك ان قواعد فقهية من أمثال (الضرورات تبيح المحظورات) و(الحاجة تنزل منزلة الضرورة) و(المشقة تبعث على التيسير) وما إليها؛ يمكن ان تعد من الموجهات التي ساهمت في 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 وتنسجم معها، لكن مع ملاحظة ان لتلك القواعد خصوصية تتمثل في اشتراط وقوع الضرر البالغ، بينما في دليل المصلحة ثمة نوع من التعميم يشمل الحالات التي لم تبلغ حد الضرورة والحاجة، حتى وإن وقع فيها نوع من الضرر، لا سيما وأن الطوفي يرى أن المصلحة نقيض الضرر بلا واسطة، فحيث تكون المصلحة ينتفي الضرر، وحيث تنتفي المصلحة يتحقق الضرر.

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

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

5- هناك عدد من المواقف والمقالات التي أطلقها الفقهاء مما يتسق ونظرية الطوفي، منها مقالة تأثير الزمان والمكان على تغيير الأحكام، أو قول بعضهم: «إن الأحكام

تتغير بتغير الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة»¹. 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 مقاتلهم 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 الاجتهادية لبعض الصحابة وتوارثوها رغم أنها كانت تغييراً لأحكام بعض النصوص الصريحة بأعذار مختلفة.. فكل ذلك ينسجم مع نظرية الطوفي ويجعلها غير بعيدة عن العقل الفقهي ومنطقه الإسلامي.

هكذا نخلص إلى 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، كذلك المقيدة بالمصلحة الضرورية. كما يتفقون على أن 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 ذهب إليه المالكية. ناهيك عن سائر القواعد والأعمال الفقهية التي أجازت تغيير العديد من أحكام النص. فبإضافة هذه الأمور بعضها إلى بعض تصبح النتيجة التي جاء بها الطوفي ليست جديدة كل الجدة، 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- إكثار الطوفي من الأمثلة الشرعية التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة واعتبارها من المقاصد في قبال أحكام الوسيلة. وهو بهذا قد اتبع الطريقة الاستقرائية في تتبع النصوص الوافرة التي تثبت مراعاة الشرع للمصلحة، ليستخلص النتيجة المنطقية القائلة بوجوب تقديم المقاصد على الوسائل، وبالتالي تقديم المصلحة على سائر الأحكام والنصوص والاجماع عند التعارض.

¹ البحر المحيط، فقرة 93.

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- 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 تدل على ترجيح المصلحة، وهي كالتالي:

رغم ان الصحابة أجمعوا على جواز التيمم للمرض وعدم الماء، إلا أن ابن مسعود خالف ذلك وفقاً لاعتبارات المصلحة، فقال: «لو رخصنا لهم في هذا، لأوشك ان يبرد على أحدهم الماء، فيتيمم وهو يرى الماء». ورغم أن أبا موسى احتج عليه بالآية وحديث عمار؛ إلا أنه لم يلتفت إلى ذلك، وهو ترك للنص والإجماع للمصلحة¹.

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 قريضة²، وهو خلاف النص لبعض الاعتبارات المرجحة. وفي حادثة أخرى، لما أمر النبي (ص) الناس بجعل الحج عمرة؛ فإنهم قالوا: كيف وقد سميها الحج؟ وتوقفوا. وهو عبارة عن معارضة للنص بالعادة. كذلك إنه لما أمرهم يوم الحديبية بالتحلل فإنهم توقفوا تمسكاً بالعادة، في أن لا حلّ قبل قضاء المناسك، حتى غضب النبي (ص) وقال: «ما لي أمر بالشيء فلا يفعل؟». أيضاً أن النبي (ص) قال للسيدة عائشة: «لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتهما على قواعد إبراهيم»³، مما يدل على ان هدمها وبناءها من جديد هو الواجب، لكن النبي (ص) تركه لمصلحة الناس.

¹ فقد روى البخاري ومسلم أن أبا موسى الأشعري سأل عبد الله بن مسعود: يا أبا عبد الرحمن! أ رأيت 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 فأجبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، ثم أتيت النبي (ص) فذكرت ذلك له فقال: إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه؟ فقال عبد الله: أو لم ترَ عمر لم يقنع بقول عمار (صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 368. وصحيح البخاري، ضبطه ورقمه ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 340)؟.

² وفي رواية لا يصلين أحدكم الظهر.. صحيح البخاري، حديث 904903، وحديث 3893. وصحيح مسلم، حديث 1770.

³ نص ما جاء في صحيح البخاري هو قول النبي لعائشة: يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم بکفر، لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس وباب يخرجون (صحيح البخاري، حديث 48). وعلى شاكلته ما جاء في صحيح مسلم

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»¹.

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

3- ومن حيث الاستدلال بالنص فإن الطوفي بنى نظريته تعويلاً على فهم وتحليل الحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار)، ومن ثم توظيفه ضمن اطار اعتبار المصلحة مقصودة ومرجحة على غيرها. فقد فهمَ النفي في الحديث النبوي المشار إليه بأنه «نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة. لأننا لو فرضنا بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإن نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وان لم ننفع به كان تعطيلاً 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»².

ورغم ذلك استدرك الطوفي حالة رأى أنه لا يصح فيها المعارضة بين النص والمصلحة، أو تقديم هذه الأخيرة على الأول، وذلك فيما لو كان النص قطعي الصدور وقطعي الدلالة من جميع الوجوه مطلقاً بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه. يضاف إلى أنه اعتبر المصلحة تلزم في المعاملات ونحوها دون العبادات وما شاكلها من تقادير، وذلك باعتبار «ان العبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً»³.

هذه هي نظرية الطوفي التي تتسق مع قول بعض الأصوليين: «حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله»⁴. أو كما قال العز بن عبد السلام: «الشرعية كلها مصالح إما

وهو قول النبي: يا عائشة لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة فالزقتها بالأرض وجعلت لها بابين باباً شرقياً وباباً غربياً وزدت فيها ستة أذرع من الحجر (صحيح مسلم، حديث 1333).

¹ ورد هذا الحديث في صحيح البخاري ومسلم، كما سبقت الإشارة إليه.
² لاحظ: رسالة الطوفي، مصدر سابق، ص 109 و 138 و 141 و 123 و 143.

³ المصدر السابق، ص 123 و 143.

⁴ مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 27.

تدراً مفسد أو تجلب مصالح»¹. ومثله ما ذهب إليه الدواليبي في كتابه (المدخل إلى أصول الفقه) معتبراً قاعدة المصلحة مستقاة من روح الشريعة وبالتالي صحة بناء الحكم فيها وذلك لما «في الشريعة من قواعد عامة برهنت ان كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء»².

بل نجد دعماً لهذه النظرية من قبل بعض رواد الإصلاح في عصرنا الحديث. فالملاحظ أن رشيد رضا قام بنشر رسالة الطوفي في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية. فقد عدّ التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص إنما يعود في الحقيقة إلى التعارض بين النصوص، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بها. وهذا هو أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص، مشيراً إلى أنه قلما يوجد في الكتب المتداولة بحث مشبع لهذه المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها. لكنه مع هذا أشار في محل آخر إلى تقييد العمل بأصل المصلحة في قبال النصوص ضمن حدود لم ترد لدى الطوفي. فقد اعتبر المصلحة أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات³. وكأنه أراد أن يقول بأن تحليل المحرمات وإبطال الواجبات غير جائزين، لكن تحريم المباحات أو إيجابها جائز طبقاً للمصلحة، ولا شك أن مثل هذه الأحكام وتبريراتها هي على خلاف الموروث الفقهي.

شبهات الترجيح بالمصلحة

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

1- هناك إشكال فني حول اعتبار الطوفي للحديث النبوي مخصصاً لغيره من الأحكام أو النصوص والاجماع، مع ان المخصص بحسب الاصطلاح «أن يكون أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه.. والنسبة هنا.. هي نسبة العموم من وجه، فوجوب الموضوع مثلاً، بمقتضى اطلاقه شامل لما كان ضرورياً وغير ضروري، وادلة لا ضرر شاملة للوضوء الضروري وغير الموضوع. فالوضوء الضروري مجمع للحكمين معاً، ومقتضى

¹ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفسدهما على الظنون، مصدر سابق.

² محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، ص382.

³ المنار، ج5، ص9.

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 ضرورياً، فهو ناظر إليها ومضيق لها»¹.

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

مع هذا يمكن الإجابة عما سبق باعتبارين: أحدهما يتعلق بفهم 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 المصلحة². أما الاعتبار الثاني فبما تتضمنه المصلحة من الكمال المعتبر عقلياً. وهي وإن كانت غير مستمدة من نفس الحديث الأنف الذكر وملابساته الخاصة؛ إلا ان القرائن المختلفة التي تقصدها الشريعة بما فيها تطبيق قواعد النسخ والعمل بالاستثناءات أو عدم الالتزام بالتطبيق الكلي والحرفي؛ كل ذلك لا يفهم باتساق إلا على نحو النظر إلى المصلحة كمقصد كلي أساس، لا سيما وأن تفويتها يستلزم النقص والضرر. الأمر الذي يبرر حاكمية المصلحة على الأحكام عند التعارض، مثلما كشف عنه الطوفي.

3- يرى البعض ان التعويل على قاعدة المصالح كمبدأ رئيسي يفضي في حد ذاته إلى فتح المجال للعقل لأن يضع أحكامه على حساب النص، مما يعني نسخ النصوص ومن ثم نسخ الشريعة ذاتها أو تعطيلها. لهذا قيل إنها خطيرة 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»³. مع ان اصطلاح النسخ هنا هو غير ما استقر عليه رأي الفقهاء،

¹ الأصول العامة للفقه المقارن، ص 391-392.

² رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق، ص 110.

³ مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص 103. وانظر أيضاً ما كتبه أبو زهرة، كما في: الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961م، ص 544 وما بعدها.

فهم لا يعدون التخصيص بالرأي والاجتهاد من النسخ، وإنما يشترطون فيه رفع الحكم كلية، والطوفي لا يقول بالرفع.

ولا شك أن اتهام الطوفي بالنسخ يفضي إلى اتهام العديد من الصحابة والمجتهدين الذين قاموا برفع جملة من الأحكام ذات النصوص الصريحة القاطعة، فهم أولى بممارسة النسخ من الطوفي. كما إن اتهامه بذلك يجر إلى اتهام من سبقه من القائلين بجواز تخصيص عموم النص بأي دليل كان، ومن ذلك دليل العرف والمصلحة كما هو الحال مع أبي حنيفة ومالك، حتى كان هذا الأخير يستحسن تخصيص النص العام بالمصلحة¹، 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- ثمة نقد على صعيد التطبيق، فالبعض اعتبر أنه بموجب نظرية الطوفي فإن المصلحة تقتضي الرخصة في العديد من الأحكام الثابتة الحرمة مثل الربا².

لكن يرد على هذا النقد أمران:

الأول، هو أن الطوفي صريح في عدم تطبيق نظريته على ما يعلم قطعيته من الشرع، وربما يدخل الربا ضمن الأحكام القطعية الواضحة بلا أدنى احتمال حسب هذه النظرية.

والأمر الثاني، هو أن منع الربا يحقق مصلحة مقصودة، كما ورد في العديد من النصوص، وبالتالي فلا إشكال فيه على النظرية. يضاف إلى ذلك أن العقل الفقهي عموماً ونظرية الطوفي خصوصاً لا يقبلان الأخذ بمطلق المصالح، والا لما أوردوا القيود والشروط في ذلك، ومنها الاتساق مع مقاصد التشريع. إذ تتضمن العلاقة بين المصالح والمقاصد عموماً وخصوصاً من وجه، فرب مصالح تتنافى مع المقاصد ولا تدخل ضمنها كالربا. كذلك رب مقاصد تخلو من المصالح، أو بالأحرى هي مما لا تدرك بالعقل كالتعدييات التي تعبدنا بها الشرع.

¹ الموافقات، ج4، ص209.

² محمد يوسف موسى: في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411 هـ - 1991 م، المجلد الخامس، ص81-82. ولاحظ بهذا الصدد أيضاً: محمد حسين كاشف الغطاء: تعليق من النجف، رسالة الإسلام، المجلد الثاني، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411 هـ - 1991 م، ص194.

نظرية الطوفي والفكر الإمامي

لقد أُعتبرت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في الوسط الشيعي ثابتة للأخبار المتواترة معنًى ولظاهر الكتاب فضلاً عن الاجماع والعقل¹. 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.

لكن القاعدة مع ذلك، تواجه بعض الإشكالات، 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 للشارق، والجلد بالنسبة لشارب الخمر، والقصاص وسائر الحدود والتعزيرات. فهل يلزم تخصيص هذه القاعدة بتلك الأحكام للتناهي الوارد بينهما؟

لقد أبدى المفكر محمد باقر الصدر رؤية رائدة لحل هذا الإشكال بعد نقده لما تمّ طرحه من حلول لدى الفقهاء. إذ اعتبر ان تخصيص تلك الاحكام للقاعدة يصح فيما لو توقفنا عند اطلاق النص من غير الأخذ بمناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلانية والاجتماعية لفهم النص.

فبحسب هذه القرائن العقلية والحالية تُفهم القاعدة بغير المعنى الاطلاقي للفظ. إذ المركز في الأذهان العقلانية ان المقومات الأساسية للشريعة الإسلامية تشتمل على قواعد ونظم وتشريعات تحقق العدالة الاجتماعية للناس، بما تحدده لهم من حقوق ومسؤوليات، بحيث بدونها ينشأ الضرر البين، رغم ان تنفيذها يؤلّد 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 الأحكام².

¹ فرائد الأصول، ج1، ص196. كذلك: محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1412هـ، ص430.

² محمد باقر الصدر: لا ضرر ولا ضرار، تقرير كمال الحيدري، دار الصادقين، قم، ص345 وما بعدها.

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 جديد¹.

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 أن كل حكم يلزم منه ضرر على الإنسان لم يشرّعه الإسلام، سواء تعلق بالنفس أو الغير. ولازم ذلك أن هذه القاعدة مقدمة على أدلة الأحكام إذا لزم منها في مورد من الموارد ضرر على المكلفين، ونتيجة تقديمها على أدلة الأحكام؛ اختصاص تلك الأدلة في غير موارد الضرر، وقد جاء في كلامهم: أن قاعدة لا ضرر تحكم على أدلة التكاليف، ويعنون بذلك أنها تفسر المراد منها 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»².

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 أن المقابلة بينهما عبارة عن الضدية والتناقض بلا واسطة، فوجود المصلحة هو في حد ذاته يعد نافياً للضرر، والعكس صحيح.

في حين إن الفكر الشيعي يكتفي بجعل العلاقة بين الطرفين علاقة مختلفة تتضمن العموم والخصوص، بحيث أن فوات المصلحة لا يعبر دائماً عن حضور الضرر، أو لكون المصالح الحقيقية هي تلك التي يقررها الشرع، وأن ما يدركه العقل من مصالح مخالفة لا بد من أن تعبر عن نوع من الأوهام العقلية. لذلك اقتصر فقهاء الشيعة على قبول ما نصّت عليه القاعدة في دفع الضرر المباشر، وكذا المصالح العقلية إن كانت

¹ فرائد الأصول، ج2، ص537.

² المبادئ العامة للفقه الجعفري، ص272-274. كذلك: فرائد الأصول، ج2، ص534-535. ومرضى الانصاري: قاعدة نفي الضرر، رسالة منشورة خلف المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات ديني، قم، ص372 وما بعدها.

قطعية ليس فيها مجال للاحتمال المقابل. وعليه فإن للفكر الشيعي ثلاثة اعتبارات لرفض نظرية الطوفي:

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

2- إن هذا الفكر يرفض المصلحة المرسله كلياً حينما تكون ظنية لا قطعية. وكما يقول الشيخ المظفر بأن المصالح المرسله 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»¹.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المعاصرين اعتبر علماء الإمامية رغم نفهم للمصالح المرسله إلا أنهم يقولون بها عملياً ويراعونها حق المراعاة بدلالة قولهم بفتح باب الاجتهاد واستمراره، وعملهم بإستنباط الأحكام لوقائع لا يدل على أحكامها نصوص ظاهرة من الكتاب والسنة، بناء على رعاية المصالح، تحت عنوان العقل وليس المصلحة وعنوانها.

وقد استشهد بقول السيد هاشم معروف الحسني في (توضيح المراد على شرح التجريد): «رعاية المصلحة هي إتيان الفعل على ما يراه الحق صالحاً بدلالة الشرع أو العقل»².

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

3- إن المصلحة العقلية لدى هذا الفكر لا تخصص عاماً ولا تقيد مطلقاً ولا تغير حكماً، وكل ما يبدو فيه من منافاة لحكم النص يأول بكونه من أوهام العقل، وإن المصلحة الحقيقية هي تلك التي تكون مستبطنة في حكم النص مطلقاً.

وكما قال السيد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإمامية اجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقيد مطلق إلا إذا كان لها في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار، فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها إيجاباً أو

¹ أصول الفقه، ج2، ص178.

² مصطفى إبراهيم الزلمي: فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، 1978م، ص217-219.

سلباً كانت عندنا مما لا اثر له، فوجود المصالح المرسله وعدمها عندنا على حد سواء»¹.

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

رغم 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 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. وجسد هذا المبدأ ضمن القرارات التي اتخذتها الدولة الإسلامية، حتى اعتبره بعض التابعين من الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب، لا سيما وأنه أقرّ بتأثير الزمان على عملية الاجتهاد وتقرير الأحكام². فمن المعلوم أن فقهاء الشيعة ينكرون العمل بالمصلحة (الظنية) ولا يقرّون مرجعيتها حتى بحدود ما لا نص فيه، لكن الحال لدى الإمام الخميني شيء مختلف تماماً، إذ أخذ على عاتقه مبدأ العمل باعتبارات المصلحة الخاصة بحفظ النظام مقدماً إياها على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية، وعلى رأسها أحكام النص.

وقبل ان نبين دعوة هذا الإمام لا بد من التذكير بأن فكرة المصلحة عند الشيعة أخذت تعيد نفسها في العصر الحديث بصيغة أخرى مقيدة بولاية الأمر، أي بالتشريع الذي يقيمه ولي الأمر لتنظيم الحياة السياسية والادارية والاجتماعية، فهي من هذه الناحية تكون ذات صبغة ولائية تخص النظام السياسي، مثلما سبق إلى ذلك 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 الاجتهادية بالحاكمية السياسية.

¹ عبد الحسين شرف الدين: الاجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة العاشرة، 1408 هـ-1988م، ص110.

² محمد إبراهيم الجناتي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 76، 1416 هـ-1995م، ص20 وما بعدها.

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 استنتاج «الواقع» بعيداً عن فضاء النص وسائر اعتبارات الأدلة التقليدية أو البيانية الموروثة. ومن ذلك إنه أصدر فتوى عام (1988م) أعرب فيها عن أن الحكومة الإسلامية تمثل «سلطة السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرسول (ص).. وان هذا أهم حكم من الأحكام الإلهية، وله اسبقية على كل الأحكام الإلهية الثانوية».

وأضاف قائلاً: «لو حددت سلطات الدولة الإسلامية داخل اطار الأحكام الإلهية الثانوية فإن شكل الحكم الإلهي والسيادة المطلقة التي انبثت إلى الرسول (ص) سيكون ظاهرة جوفاء لا معنى لها»¹. فهذا هو مبرر التعويل على المصلحة الواقعية التي أكدها بقوله: تستطيع الحكومة ان تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف تلك العقود مصالح الدولة والإسلام، وتستطيع ان تمنع كل أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام كذلك، وتستطيع الحكومة ان تعطل الحج وهو من الفرائض الإلهية المهمة مؤقتاً في الحالات التي تعتبره مخالفاً لصالح الدولة الإسلامية.

ومن الأمثلة التي ساقها على ذلك: وضع يد الدولة على أملاك خاصة لمشاريع عمومية ورئيسية: مثل بناء الطرق الجديدة، وفرض الخدمة العسكرية الاجبارية، والتجارة الخارجية وجباية الرسوم الجمركية، والضرائب على المصنوعات وعلى الأفراد، وفرض التسعير المناسب للمنتجات والبضائع والخدمات، ومنع الغلاء والاحتكار وبيع المخدرات وتداولها وتخزين المواد وحمل الاسلحة النارية وتهريب العملة الصعبة والسلع الممنوعة، وجواز تخطيط الشوارع والتصرف بمنازل الآخرين وحريمها، وكذا جواز تحديد النسل ومنع تكاثر السكان عشوائياً ووضع شروط الزامية من قبل الحكومة في التعامل بين الأفراد والمؤسسات؛ مثل علاقة العامل برب العمل، ووضع شروط ملزمة اثناء الزواج، وكذا جواز قضاء غير المجتهد العارف بالأحكام، ومنع استخدام الانفال دون قيد وشرط تبعاً لتحليل الانفال للشريعة؛ كمنع قطع اشجار الغابات، وجواز بيع السلاح لاعداء الدين لو كان فيه تقوية للبنية المالية والمصلحة العامة للمسلمين.

¹ كليم صديقي: الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد 65، 1413 هـ - 1993م، ص 49. وكاظم قاضي زادة: الإمام الخميني والفقاهة القائمة على عنصرَي الزمان والمكان، ترجمة عباس الاسدي، رسالة الثقلين، عدد 20-19، 1417 هـ - 1997م، ص 55 و 63-64.

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 نجتمع بين هذين الفقيهين هو ما انفردا به من اجتهاد 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. فذلك هي العلاقة التي تربط بين فقيهين ينتميان إلى مذهبين وزمانين مختلفين، أحدهما معاصر ومؤسس لدولة إسلامية، والآخر عاش قبل سبعة قرون مضت.

ايران وتجديد الاجتهاد

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

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

وتبرير ما حدث مستمد من التحولات التي مرت بها الأحكام والفتاوى عبر التاريخ دون ان يغطيها شيء من التنظير والتفسير. فقد تهىء للخميني أن يضع النقاط على الحروف، إذ كان كل من يُقدّم على رأي جديد يتجاوز فيه اعتبارات السلف يواجه حشداً من الاعتراضات. وبعد جدل وصراع بين الرفض والقبول ينتهي الأمر - عادة - لصالح الرأي الجديد تبعاً للحاجة الزمنية. فالكثير من القضايا المستجدة التي لها مساس بالحياة الاجتماعية الحديثة واجهت في البدء رفضاً قوياً، ثم تحول الأمر شيئاً فشيئاً إلى قبولها

وامتثالها، وأصبحت تقبع كجزء من النظام المعرفي المسلّم به، وذلك بعد اضافة 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 زرعتها المثقفون الدينيون والعلمانيون على السواء، مثل قضايا حقوق الإنسان والمرأة وحرية الرأي والديمقراطية والدستور والمواطنة والمساواة وغيرها من القضايا والإشكاليات¹.

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

ففي المرحلة الأولى يعترض الآخرون على الفكرة الجديدة ويعتبرونها مجنونة لا تستحق تضييع الوقت. وفي المرحلة الثانية يعتبرونها ممكنة، لكنها ليست ذات أهمية. أما المرحلة الأخيرة فيدّعون أنهم كانوا يقولون بهذه الفكرة طوال الوقت².

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

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

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

¹ انظر بهذا الصدد القسم الأول من: القطيعة بين المثقف والفقيه.

² Arthur C. Clarke, Report on Planet Three, 2011. Look: <https://b-ok.africa/book/5262171/94503d>

حدود، لكن ما فعله الخميني هو توسيع دائرة هذا المطلب مما كان يُطبَّق في بعض المجالات إلى نطاق يشمل مختلف الابواب الفقهية.

والشاهد المذكور بهذا الصدد يعبر 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.

ومثل ذلك، 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 الصحراء¹.

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

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

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

¹ حوار مع ناصر مكارم الشيرازي، قضايا إسلامية، عدد4، ص22 و24.

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 والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم»¹.

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

ومن الفقهاء المعاصرين من أدلى بنماذج مفيدة تختلف عما هو متداول لدى الطريقة التقليدية أو البيانية، فقد عوّل على المصالح والمقاصد، وطبّق مبدأ تأثير الزمان والمكان على الأحكام، كما هو الحال مع تلميذ الخميني الشيخ مرتضى مطهري.

ومن الشواهد التي أوردها بهذا الخصوص، رأيه حول الرهان في السبق، وحول بيع وشراء النجاسات؛ مثل دم الإنسان وغانطه، إذ رأى أن المنع في بيعهما وشراءهما جاء لعدم وجود استعمال مفيد يجعلهما ذا قيمة وجزءاً من ثروة الإنسان، استناداً إلى مبدأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾².

فالمنع على هذا ليس له أصالة، إنما تتحدد الأصالة بالتبادل القائم بين شيئين نافعين للإنسان. فبقدر ما أن هذا الأمر ثابت باعتباره ينبع من حاجة اجتماعية ثابتة؛ بقدر ما أمكن فهم صور التغير في أحكام النجاسات وغيرها، وفقاً لذلك المبدأ. أي أن نفي المالية

¹ المقدس الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مصدر سابق، ج3، ص436.

² البقرة/ 188.

والتبادل عن تلك النجاسات هو أمر مرهون بالعصر والزمان، فحيث ان الظروف تغيرت وأنه امكن الاستفادة من هذه الأشياء فإن الحكم ينقلب إلى الحلية¹.

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

لكن حقيقة الأمر هو ان مورد الاختلاف بينهما يتعلق بمسألة النص. فقد استند الأنصاري في طرحه المتعلق بحلية الاستفادة من النجاسات إلى النصوص، وليس لحاظ المصلحة الواقعية أو العقلية ومن ثم ترجيحها على النصوص الناهية، أو تقييدها ضمن بعض القيود، فهو لم يعول على استكشاف مقصد الحكم، وكما قال: «إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه، لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص والإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع، فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله وشربه...»².

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

هكذا فبحسب الطريقة الجديدة للخميني أصبح الاجتهاد مستنداً إلى مبدأ الواقع خارج نطاق النص، ومن ذلك إنه جدد بعض الفتاوى والأحكام بخلاف ما هو سائد بين الفقهاء، مثل رأيه حول موارد الزكاة والرهان في السبق والأنفال والشطرنج والآلات الموسيقية، خصوصاً وان بعض هذه القضايا عُدَّت من المحرمات في ذاتها، كما أشار إلى ذلك المحقق الحلي، وسبقه في تأكيد حرمتها شيخ الطائفة الطوسي³.

لذلك أثارت هذه الطريقة حفيظة التيار التقليدي من الفقهاء، فاستشكل على الخميني كثيرون، بعضهم من تلامذته مثل الشيخ محمد حسن القديري، مما جعل الخميني يذكره

¹ مرتضى مطهري: نظام حقوق المرأة، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ - 1985 م، ص 93-94.

² مرتضى الأنصاري: المكاسب، موقع الكاظم: www.alkadhum.org، ج 1، ص 33-34.

³ 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 والتمائيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوّز، فالتجارة فيها والتصرف والتكسب بها حرام محظور». وكذا «كسب المغنيات وتعلم الغناء حرام. وكسب النوائح بالأباطيل حرام. ولا بأس بذلك على أهل الدين بالحق من الكلام». ثم إنه قرر ان تلك الآلات لا يجوز تملكها (ابو جعفر الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم اغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي، قم، ص 362 و 365 و 782).

في رسالة خطية بما مضمونه: إنه بغير الفهم الجديد لمثل تلك القضايا؛ فإن الفقه الإسلامي سوف ينفصل عن الحياة ولا يصلح تطبيقه بأكثر من حياة الكهوف والصحارى المعزولة.

أما الآثار التي أحدثها الإمام الخميني على القضايا التي واجهتها الجمهورية الإسلامية فهي كثيرة، منها أن هذه الدولة سمحت بتعطيل حكم الجزية الوارد ذكره في القرآن الكريم، حيث لم يرد في الدستور الإيراني شيء حول الجزية وقوانين الذمة، بل صرح الدستور بأنه على الحكومة وعلى المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية¹.

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

وكذا هو الحال مع القانون الخاص بالغرامة التي يحددها البنك على المقترض فيما لو أحرَّ 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 عُرضت القضية على مجلس تشخيص المصلحة فإنه أقرّ تلك الغرامة.

ومثل ذلك ما حدث مع قضية حق الكسب والحرفة، فلو أن مؤجراً أجّر محلاً لمستأجر ثم أخرجه بعد مدة، فعليه أن يدفع له تعويضاً يُعرف بحق الكسب والحرفة، وهو ما يسمى بـ (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 عُرضت القضية على مجلس تشخيص المصلحة فإنه أقرها².

وحول القضاء لم تجد الدولة الإسلامية مجالاً للأخذ بفكرة شرط الاجتهاد في القاضي، وهو الرأي الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء. كما إنها اضطرت - كما فعل مجلس تشخيص المصلحة - إلى اقرار مسألة الاستئناف وتجديد النظر للأحكام القضائية بعد أن وجدت أمامها الكثير من المشاكل القضائية العالقة، وهو أمر خلاف المسلّم به سابقاً والذي يعتبر حكم القاضي حكماً قاطعاً لا يصح استئنافه إلا في موارد محدودة

¹ دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة اذري، اصدار وزارة الارشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الاولى، 1406هـ، المادة الرابعة عشرة، ص21.

² حوار مع الدكتور حسين مهربور، قضايا إسلامية، عدد4، ص59 و61.

جداً¹. كذلك أنها لم تجد بُدأً من ان توحد القضاء لتتخلص من مشاكل اختلاف الرؤية المسلم به سابقاً، اعتماداً على قوة القانون في حسم القضايا وتحديد العقوبات اللازمة تحديداً مسبقاً أو موحداً. وسبق لمثل هذه الظاهرة ان أثّرت خلال القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، فقد شكى الكاتب عبد الله بن المقفع إلى الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ما أفضت إليه الأحكام القضائية من فوضى وفساد بسبب تضاربها، فاقترح عليه توحيد الأحكام وإلزامه على الناس وافشائه².

بل هناك دعوة إلى صياغة 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 ان الأئمة طالبوا الناس بإتباع الفقهاء ورواة الحديث ومن ثم المجتهدين فيما بعد³.

على ان الانطلاقة التي فجرها السيد الخميني جعلت الفقهاء الجدد يفتحون 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 حرمة صراحة كبيع الدم. كما أخذ البحث يدور في اطار الزكاة لايجاد مخرج عما حدده النص من ضيق في الموارد.

كذلك أعاد البعض النظر في حكم العاقلة التي ورد حولها عدد من النصوص، وهي تعني دفع الدية للقتل الخطأ، حيث جاء أن دية القتل الخطأ على عصابة القاتل أو قرابته من أبيه، وهو ينسجم مع ما كان عليه الوضع في زمن النبي، بحكم سيادة النظام القبلي آنذاك، إذ من المعقول أن يتشكّل ضمان اجتماعي مشترك وسط الجماعة أو القبيلة لحل المشاكل التي تعترضهم. أما اليوم فحيث السائد ليس هو النظام القبلي، بل القوانين

¹ حوار مع مهريور، المصدر السابق، ص59-60. وحوار مع الشيخ عميد زنجاني، المصدر نفسه، ص78.

² عبد الله بن المقفع: رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة وإشراف عمر أبو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص353-354. والاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل السادس.

³ حوار مع السيد حسن المرعشي، قضايا إسلامية، عدد4، ص68-69.

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 يجزى ويُضمن من أمواله مع أنه لم تعد بينه وبين القاتل صلة تذكر¹!

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

كما عمد بعض آخر إلى معالجة حكم الأضحية انطلاقاً من المقصد، معتبراً ان وجوبها متوقف على شرط ان تؤكل، وهو قوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر﴾²، فحيث أنه اليوم تُذبح الأضاحي دون ان تؤكل، فلا بد ان يتبدل الحكم تبعاً لذلك³.

كذلك حاول البعض ان يتنصّل من الإشكالات العاقلة بالتعامل مع البنوك؛ معولاً في ذلك على وجود علاقات مستحدثة لا يصح اقحامها ضمن اعتبارات الربا الوارد ذكرها في النص. فالممارسة البنكية هي ممارسة استثمارية تتحول فيها الأموال السائبة إلى عمل، وبها تدور عجلة اقتصاد العالم، فهي بالتالي ضرورة حياتية تتوقف عليها كافة نظم الحياة الاجتماعية، كما أنها تخلص من المعاملة الشخصية، فهي منّا وإلينا، مما يجعلها مختلفة عن المعاملة الربوية التي حرمها الشرع الإسلامي⁴.

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 للشريعة؛ حتى في الموارد التي يتمكن البعض فيها من تدمير آلاف الهكتارات من الغابات، وجواز التملك اللامحدود للأراضي الموات لمن له القدرة على إحيائها، ومنع تحديد النسل، ومنع هدم المساجد والموقوفات في حالة ترتب أضرار اجتماعية عليها، وحصر مشروعية الرهان

1 حوار مع السيد محمد الموسوي البجنوردي، المصدر السابق، ص52-53.

2 الحج/36.

3 حوار مع ناصر مكارم الشيرازي، المصدر السابق، ص26.

4 حوار مع الشيخ محمد هادي معرفة، المصدر السابق، ص38-39.

في السبق والرماية بالخييل والقوس والسهم، ولزوم تعطيل الحدود والقصاص في الغيبة الكبرى للمهدي المنتظر، وانحصار ثبوت خيار المجلس في المعاملات التي يكون البائع والمشتري حاضرين في مجلس المعاملة فقط، وخروج المعاملات التي تتم عبر الهاتف - مثلاً - من دائرة هذا الحكم، وتحليل الربا عن طريق تغيير كيفية المعاملة الربوية، وعدم مشروعية التعزيرات الا بالجلد، وضرورة استعمال السيف في اجراء الحدود، ولزوم دفع الدية بشكل مائة بغير أو مائتي بقرة أو حلة يمانية لأولياء المقتول عمداً من دون اكتفاء بالنقد أو ما له قيمة مالية¹.

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

¹ محمد ابراهيم الجناتي: السمات المطلوبة للمجتهد في الحكومة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي، العدد6، ص52-54.

الفصل الثاني عشر

نظرية المقاصد ونقدها

تمهيد

لا أعتقد ثمة مسألة أخطر وأهم من المقاصد العامة للشرعية 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 يأت من يضيف إليه شيئاً ذا أهمية بعده.

وتزداد أهمية هذه النظرية وخطورتها عند الأخذ بعين الاعتبار ما لها من جنبه كلامية، وأنها كانت محط مفارقات بين علمي الكلام والفقه. فمن المعلوم أن علم الكلام يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين، أحدهما أن تأسيس الفقه يتوقف أساساً 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 يعيننا فهو أن لعلم الكلام صفة توجيهية مؤثرة على علم الفقه، فمطرح علم الكلام هي مطرح كلية أصولية قد تؤثر بشكل أو بآخر على توجيه القضايا الفقهية. فمن أبرز الأمثلة على ذلك قضايا التحسين والتقييح التي تُبحث في علم الكلام، إلا 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 فإننا نجد أحياناً بعض المفارقات التي تنتاب العلاقة بينهما على صعيد المذهب الواحد، ومن ذلك ما يتعلق بقضية المقاصد. فرغم أن الأشاعرة يعولون في علم الكلام على نفي الغرض والتعليل والحكمة في الفعل الإلهي¹، وبالتالي تنتفي عندهم فكرة المقاصد - على الأقل في مجال الفعل والخلق - باستثناء ما أبداه بعضهم من تردد في كتبه كما لدى الغزالي؛

¹ الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404 هـ - 1984 م، ص 296 وما بعدها. ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص 343 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، ص 401-402).

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 تأثير¹. لذا رأى الغزالي ومن تبعه أن الاستقراء دلّ على أن المأمور به تقتزن به مصلحة العباد بحصول ما ينفعهم، وكذا أن المنهي عنه تقتزن به المفسدة، وبالتالي فبحسب عادة الشرع إذا حصل الأمر والنهي فإنه سيُعلم قرين ذلك من المصلحة والمفسدة، لا أن الله تعالى استهدف هذه المفسدة وتلك المصلحة، إذ من المحال عند الأشاعرة أن يفعل الله شيئاً لغرض وحكمة².

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

وبعبارة ثانية، إذا توخينا منطق الاحتمالات فإن فرض «نفي الغرض الإلهي» لا بد أن يستلزم كماً هائلاً من الامكانيات المحتملة للمشئة الإلهية؛ تكون فيها الأمور غير منظمة ولا متسقة إطلاقاً، عدا امكان واحد - له عدد من الخيارات المحدودة - في عالم التكوين، ومثله في عالم التشريع، وجميع هذه الامكانيات متساوية الاحتمال، حيث لا مرجح لبعضها على البعض الآخر اتساقاً مع فرضية نفي الغرضية. لذا فإن قيمة احتمال تحقق الاتساق الكامل في علاقات الأشياء للعالمين الأنفي الذكر هي في غاية الضالة وسط العدد الهائل من الامكانيات المحتملة. وبالتالي إنه طبقاً لمنطق الاحتمالات 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

¹ ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج1، ص335-336.

² ابن تيمية: كتاب النبوات، دار القلم، بيروت، ص142.

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 الاحتمالات، على وجود الحكمة في التشريع، حيث يكسب قيمة احتمالية قدرها مجموع احتمالات 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 ثمة مفارقة أصابت متأخري 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)¹، والشهرستاني في (نهاية الاقدام)، وفخر الدين الرازي في بعض كتبه. وقد عدّ الشاطبي الفخر الرازي 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 العلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام الشرعية².

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.

هذا على الرغم مما يلاحظ ان الخلق والتشريع كلاهما صادران من قبل الله تعالى، فذاك عبارة عن خلقه وتكوينه، وهذا عبارة عن أمره ونهيه، وهما يمثلان 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 الاستقراء ومنطق الاحتمالات فإن تشخيص مقاصد 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 الاستقراء وحساب الاحتمالات؛ طبقاً للمقارنة بين النتائج

¹ سيف الدين علي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ-1958م، ج3، ص251 وما بعدها. لكن نقل ابن تيمية ان الآمدي يعد الغرض الإلهي جائزاً ليس بواجب كما عليه المعتزلة، ولا بمرتبة كما عليه سائر الأشاعرة (كتاب النبوات، ص142)، وهو خلاف المذكور في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام).

² الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ج2، ص6.

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 الاستقراء الشرعي من حيث أن الأحكام موضوعة لمصالح العباد¹. 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 والمقاصد².

لكن الإشكال الذي يواجهه الشاطبي في هذا الصدد هو ان اعتماده على منهج الاستقراء 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 الاستقراء والاحتمالات. 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 الاثني 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 الإجمالي³.. لكنها في علم الفقه ترى العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد الأحكام الشرعية وعللها.

فالعقل الذي تؤمن الإمامية 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.

بذلك يكون الاتجاهان الإمامي والأشعري حاملين لمفارقتين مقلوبتين ومتعاكستين. فالمفروض - والمتوقع - من الناحية المنطقية ان تلجأ الأشاعرة إلى نفي المقاصد من

¹ الموافقات، ج2، ص6.

² المصدر، ج2، ص513.

³ انظر مثلاً: أبو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362 هـ.ش، ص161. ومقداد بن عبد الله السيوري: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ، ص273-274.

التشريع، ونفي قدرة العقل على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن صريحاً بذلك، وكذا نفي العمل بالاجتهاد ومنه القياس ما لم يدل النص على ذلك صراحة فيلزم الوقوف عنده. وحتى في هذه الحالة فمن المفروض ان لا يبنني الاجتهاد على التعليقات والأغراض، باعتبار ان ذلك يعيدها من جديد إلى قبول فكرة المقاصد والأغراض الإلهية التي يقتضي الأمر نكرانها؛ اتساقاً مع اتجاهها الكلامي في نفي مبدأ الغرضية¹.

أيضاً من المفروض - والمتوقع - أن تلجأ الإمامية إلى العكس، وهو أن تؤمن بقدرة العقل الاجتهادية على الكشف عن مقاصد التشريع للنصوص والعمل بالقياس المعلن؛ اتساقاً مع ايمانها الكامل بمبدأ الغرضية وقدرة العقل على الكشف عن الحكمة والغرض في أفعال الله ومبررات التكليف.

لكن تظل المفارقة التي عليها الإمامية مفهومة ومبررة، إذ يستند إبعادها للعقل عن الممارسة الاجتهادية - 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 ذلك، يمكن القول إن الفقه لدى الإمامية لم ينحصر في قالب واحد، بل اتخذ أشكالاً متعددة وشهد تطورات مختلفة.

فإذا كان أغلب المتقدمين قد أغلقوا الباب أمام العقل، معتمدين في استنباطهم على الجوانب الحرفية للنصوص دون إفساح المجال للاجتهاد؛ فإن أغلب المتأخرين خالفوا هذا النهج، حيث أبدوا اهتماماً متزايداً بقضايا الاجتهاد وتوظيف العقل، وإن ضمن حدود معينة. بل وأقر بعضهم بما توصل إليه الأشاعرة من أن الغرض من الأحكام هو حفظ المقاصد الخمسة في الشريعة (الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب)، كما يظهر لدى محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة 786هـ) المعروف بالشهيد الأول، والذي تبعه مقداد السيوري الحلي (المتوفى سنة 826هـ)، ومن بعده ابن أبي جمهور الإحسائي (المتوفى نحو سنة 901هـ) وغيرهم².

¹ 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 أن الشرائع تنكر الأسباب والحكم والأغراض 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 الإلكترونية: www.almeshkat.net).

² انظر: محمد بن مكي العاملي: القواعد والفوائد، تحقيق عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، قم، عن المعجم الفقهي الإلكتروني، ج1، ص38. ومقداد السيوري الحلي: ضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق عبد اللطيف الكوهمري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ، ص7. وابن أبي جمهور الإحسائي: الاقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق محمد الحسون، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ص44.

والأمر المثير هو ما حدث بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث النقلة النوعية لصالح الممارسة العقلية وردّ الاعتبار للنظر في المقاصد؛ بعد ما كانت في السابق من القضايا التي يمنع التحرك في إطارها ما لم تُنتزع بشكل صريح من النصوص مباشرة. ففي إيران اليوم نجد بداية مفتوحة لمطالبة الفقه الإمامي للتحديث عن حجية المصالح والمقاصد 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 - مبشرة بفتح الطريق أمام الإمامية نحو اجتهاد جديد من شأنه العمل على رفع المفارقة وبناء الاتساق؛ بين تمسكها بالعقلي المفتوح في علم الكلام، وبين اعتباراتها الاجتهادية في علم الفقه. بينما ظل حال الأشاعرة متناقضاً من غير رفع للمفارقة ولا بناء جديد حتى يومنا هذا. فهم ما زالوا متمسكين بذات القلب 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- الضرورات.
 - 2- الحاجيات.
 - 3- المكرمات أو التحسينات؛ لكل ما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو دفع نقيضها. والجويني يجيز أن يُلحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث.
 - 4- 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- التعبديات التي لا يلوح فيها للمستنبط معنى، كما في العبادات البدنية المحضة¹.
- وجميع هذه المراتب عند الجويني ليس فيها ما يتممها، خلافاً لرأي من جاء بعده من الأصوليين كالغزالي والشاطبي. كذلك إن هذين العلمين حصرا المقاصد في ثلاثة فقط،

¹ الجويني: البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له ووضع فهرسه عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، 1399 هـ، ج2، ص923 وما بعدها.

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 وجود مراتب ثلاث للمصالح مستنتجة بالاستقراء وشاملة لجميع الأحكام، أي لا يوجد حكم إلا وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متمماتها. وهي كما يلي:

أ - 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 والمال¹. وتابعه في ذلك الامدي²، وكذا ما ذهب إليه الشاطبي³، وابن الأزرقي والشوكاني. وزاد بعض المتأخرين عليها حفظ الأعراض، حيث «أن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم»⁴.

وجاء في (تنقيح الفصول) للقرافي أن العلماء اختلفوا في عددها، فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض دون الأديان⁵.

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 شاكلته⁶.

في حين ذهب محمد الطاهر بن عاشور إلى أن الأعراض من الحاجيات لا الضرورات، كما في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)⁷.

¹ المستصفي، ج1 ص287.

² الإحكام، ج3، ص240.

³ الموافقات، ج1، ص83، وج2، ص16.

⁴ 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.

⁵ يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميركا، الطبعة الاولى، 1412هـ - 1991م، ص161.

⁶ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص309.

⁷ محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص305.

كذلك إن من العلماء من أورد النسب بدل النسل والعرض، كالذي عليه فخر الدين الرازي في (المحصول في أصول الفقه)¹. 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 العرض، مثل تحريم الزنا وإتيان الذكران والبهائم وتحريم القذف².

والأمثلة التي تذكر ضمن الضرورات هي كما يلي:

1- الحفاظ على الدين: ويدخل فيه ما شرع لأجله من أحكام العبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وغيرها. فالغرض منها إقامة الدين بما يصلح المكلف في آخرته، إذ «لو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى»³. لهذا شرع لحفظه العديد من الأحكام كالعقوبات الخاصة بالمرتد والمبتدع وما إلى ذلك.

2- الحفاظ على النفس: وينضوي تحته كل ما شرع لأجله من الأحكام التي تحفظ النفس من إيجاب المأكّل والمشرب والمسكن والملبس، وكذا القصاص والدية وتحريم الإلقاء بها في التهلكة وما إلى ذلك. وأضاف الاستاذ أبو زهرة إليه؛ المحافظة على الكرامة الإنسانية رغم أنه أعاد ذكرها ضمن التحسينات⁴.

3- الحفاظ على العقل: وأهم ما شرع لأجله تحريم المسكرات وعقوبة تناولها.

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

5- الحفاظ على النسل: حيث ألحق فيه ما يعود إلى العرض أو النسب من الأحكام كعقوبة الزنا والقذف وما إليهما⁵. وربما كان الأولى أن يكون هذا الأصل داخلاً ضمن قسم الحفاظ على النفس.

6- 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 إليها⁶.

¹ الفخر الرازي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج5، ص160.

² انظر: القواعد والفوائد، ج1، ص38. ونضد القواعد الفقهية، ص7. والأقطاب الفقهية، ص44.

³ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص309.

⁴ المصدر السابق، ص308 و312.

⁵ المصدر نفسه، ص309.

⁶ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، مصدر سابق، ص200-201. كذلك: المستصفي، ج1، ص287.

ب - 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 المؤاخذه في الخطأ والنسيان والإكراه، وغير ذلك من الرخص لرفع الحرج عنهم، كذلك إباحة السلم والعرايا والمساقاة والمزارعة وسائر العقود سداً لحاجة الناس¹.

ج - التحسينات

ويُقصد بها 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 حُرْم لأجلها الغش والتدليس والتغريب والاسراف والتقتير، كما ونُهي عن التسعير وبيع الإنسان على بيع أخيه².

د - المتممات

كما وشرع الشارع أحكاماً أخرى تتم تحقيق المقاصد في المصالح الثلاث الأنفة الذكر. فما يتم الصلاة - مثلاً - هو اقامتها جماعة واعلانها بطريقة الأذان. كذلك لما حَرَّمَ الشارع الزنى لحفظ العرض فإنه تممه بتحريم الخلوة بالأجنبية سداً للذريعة، وأيضاً جعل كل ما لا يتم الواجب إلا به واجباً، ومثله كل ما يؤدي إلى المحذور محظوراً، وغير ذلك من الأحكام المتممة³.

العلاقة بين المراتب المقصدية

اعتبر الشاطبي ان المقاصد الضرورية في الشريعة هي أصل للمقاصد الحاجية والتحسينية. إذ لو فرض اختلال الضروري مطلقاً لإختل كل من الحاجي والتحسيني، أما

¹ الموافقات، ج2، ص17-18. وعلم أصول الفقه، ص203.

² الموافقات، ج2، ص11-12. وعلم أصول الفقه، ص202-204. ومصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص57-59.

³ علم أصول الفقه، ص204-205.

العكس فلا يلزم، وإن كان قد يلزم من اختلال التحسيني مطلقاً اختلال الحاجي بوجه ما، وكذا لو اختل الحاجي مطلقاً للزم عنه اختلال الضروري بوجه ما. وعليه لأجل المحافظة على الضروري لا بد من المحافظة على الحاجي، وكذا فلأجل المحافظة على الحاجي ينبغي المحافظة على التحسيني. فالتحسيني يخدم الحاجي، والحاجي يخدم الضروري، وبالتالي فالضروري هو المطلوب. هكذا رتب الشاطبي مطالب خمسة كالتالي:

- 1- إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني.
- 2- إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين مطلقاً.
- 3- لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.
- 4- يلزم من اختلال التحسيني مطلقاً، أو الحاجي مطلقاً، اختلال الضروري بوجه ما.
- 5- ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني لأجل الضروري¹.

¹ الموافقات، ج2، ص16-17.

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 وعلاقتها ببعضها، والآخر يقتصر على المرتبة الأولى لأهميتها، وذلك كالآتي:

1 - نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد

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

أ- النقد الإشكالي

1- يلاحظ أولاً أن الأصوليين - منذ الغزالي - 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 الحاجيات¹.

كما أبعدت بعض الأحكام عما يناسبها من أقسام أو عناوين. فمثلاً ألحق الشيخ عبد الوهاب خلاف ما شرّعه الإسلام في الزواج للتوالد والتناسل «وبقاء النوع على أكمل وجوه البقاء» ضمن المحافظة على النفس، وكان الأولى أن يضع ذلك ضمن المحافظة على العرض الذي جعل له استقلالية خاصة.

فبالزنى وليس فقط بالزواج يمكن الحفاظ على التوالد والتناسل وبقاء النوع، وبالتالي فما شرّع بخصوص الزواج هو لأجل الحفاظ على العرض وكذا النسب. وإن كان هذا لا يمنع من ان يكون تشريع الزواج محافظاً في الوقت ذاته على سلامة الأسرة وبث روح

¹ حاشية الموافقات، ج2، ص9.

الحنان والطمأنينة بين أفرادها. الأمر الذي يجعل من التشريع سواء لهذا الباب أو لغيره قابلاً للعنونة بأكثر من عنوان واعتبار كما سنعرف.

وأخيراً نجد أن بعضهم يُدرج بعض الأحكام ضمن أكثر من مرتبة، مما يعكس قدراً من التردد والتذبذب، كما فعل الشيخ أبو زهرة بشأن المحافظة على الكرامة الإنسانية، إذ صنفها أولاً ضمن الحفاظ على النفس، ثم عاد فأدرجها ضمن التحسينات، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وكذا ما فعله الاستاذ عبد الوهاب خلاف بشأن كل من الغش واتلاف المال أو الاسراف، حيث أدرجهما ضمن ضرورة الحفاظ على المال، ثم عاد وألحقهما بالتحسينات.

2- يلاحظ في التحسينات أنها هجينة في أحكامها بين أن تكون دالة على التجميل والعادات الحسنة، وبين أن تكون اخلاقية حقوقية؛ بعضها يتفوق - قوة - على ما ذكر من الأحكام ضمن الحاجيات، بل وأغلب أحكام الضرورات.

فمثلاً إن النهي في الجهاد عن قتل الصبيان والنساء، وهو موضوع في التحسينات، ليس أقلّ حرمة - إن لم يكن أعظم بكثير - من شرب الخمر المندرجة 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- كذلك يلاحظ أن الأحكام ضمن الحاجيات تتفاوت بين أن لا يكون فيها معنى الحاجة وإن تضمنت معنى الرخصة، وبين ما هو موضع حاجة فعلاً.

فحكم التيمم عند فقدان الماء - على سبيل المثال - لا يرتبط بالحاجة، ولا تتوقف عليه مصلحة الناس وحاجتهم، رغم أن تشريعه جاء تيسيراً ورفعاً للرجح التعبدي، لا لتحقيق مصلحة بمعناها القابل للإدراك. وبالتالي، فإنه لا يندرج ضمن هذا القسم، ولا ضمن أي من المراتب الثلاث الأخرى.

كما قد يقال إنه إذا كانت إباحة الفطر للمسافر والمريض هي لرفع المشقة وبالتالي لتسديد ما للناس 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؛ إلا 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 استلقاءً أو غير ذلك عند العجز أو المشقة الكبيرة.

ب - النقد التأسيسي

1- 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 تعذر وضعها ضمن أي من تلك المقاصد أو المراتب، لأن شرط معرفة المقصد - غير المصرح به - يتحدد بمعرفة نوع المصلحة فيه. فأتى لنا - مثلاً - ان نفهم المصلحة في جعل الصلاة على الهيئة التي أمرنا 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؛ فيصح بذلك إفرادها مستقلة، مع الأخذ بعين الاعتبار ان الحكم الواحد قد تشمل مصلحته أكثر من عنوان كما 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

المرتبة عن الاسترداد والتي تدخل ضمن أحكام المحافظة على المال. المهم هو ان هناك مصلحة أخرى للحكم هي التي نعبر عنها بـ «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، باعتباريات متعددة. فلا مانع من أن يقع الحكم من جهة ضمن دائرة التحسينات، وأخرى ضمن الحاجيات أو الحقوق أو الضرورات. فمثلاً حيث أن الدية في العاقلة موزعة على أقارب القاتل؛ لذا فصلة الحكم هي التخفيف ورفع الحرج عن القاتل، فيقع الحكم ضمن الحاجيات، لكن من حيث اعتباره حقاً لا بد من إيفائه 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﴾¹، 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 أن الحكم قد يحقق أكثر من مقصد ومصلحة، بغض النظر عن تفاوت مقدار هذه المقاصد والمصالح في الحكم الواحد. فقد يطغى مقصد معين على غيره، مما يبرر إدراجه منهجياً ضمن دائرة محددة من مراتب المقاصد وأنواعها، ما لم يكن محلّ التباس لدى الناظرين واختلاف أفهامهم.

لكن في جميع الأحوال إن قابلية الحكم الواحد للانضمام إلى أكثر من عنوان؛ تثبت نسبية توزيع الأحكام ضمن المقاصد. والمقصود بالنسبية هنا هو أن إلحاق الحكم بمقصد محدد يتم بناءً على اعتبار معين، مع إغفال سائر الاعتبارات المؤهلة لإلحاقه ضمن المقاصد الأخرى المناسبة. ويُعدّ هذا الإجراء منهجياً، حيث إن إدراج الحكم ضمن مقصد معين دون غيره يعتمد على مرجحات منهجية تُضعف من قوة العلاقة المصلحية

¹ العنكبوت/ 45.

التي تربطه بالمقاصد الأخرى، دون إنكار وجودها. فإنكار هذه المقاصد يجعل التوزيع يتخذ طابعاً إلزامياً ثابتاً. وهو ما توحى به كتابات علماء المقاصد، حيث اعتمدوا توزيع الأحكام ضمن قوالب محددة وجامدة، وكأنهم بذلك ينكرون النسبية والطابع المنهجي القائم عليها، مما يجعل طريقتهم غير دقيقة.

3- إن إدراك المقاصد تارة يكون من خلال النص الخاص، وأخرى من خلال الاستقراء الشرعي، وثالثة عن طريق الواقع والعقل من جهة ما يدركه الأخير من المعاني المتفقة مع الأحكام الشرعية. وسواء في النهج الأول أو الثاني يلاحظ أن النتائج المترتبة عن ذلك تتفق مع مقررات الوجدان العقلي، أي أنها عقلانية وممضية لقرارات العقل وليست تعبدية أو تأسيسية إلا على النحو النسبي¹. 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 إن العقل يدرك المقصد وإن لم يفصح عنه النص، كما ويعلم أن ما اختاره الشرع من تحديد خاص للعقوبة هو أفضل إجراء من بين خيارات متعددة، لكنه مع ذلك قد يتوقف في البدء، أو بحسب النظر القبلي، إن كان هذا الخيار يؤتى به دائماً، أو هو نسبي يتوقف على القصد وما يحدده من مطلب وفقاً لما يفرزه الواقع من تنوعات؛ تتسق تارة مع الحكم المشار إليه وتختلف عنه تارة أخرى.

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

الأول: التسليم بقدرة العقل - المزود بخبرة الواقع - 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 الشاطبي². لكنهم من جهة ثانية ميزوا بين الأحكام التعبدية التي لا يُدرك 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؟!

¹ 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، ص 403).

² الموافقات، ج2، ص315.

الثاني: التعويل على منهج الاستقراء الشرعي للتوصل إلى تحديد عدد من المقاصد التي قد لا تبدو واضحة في النص الخاص. وهذا ما مارسه علماء المقاصد بلا أدنى شك. لكنهم لم يربطوا بين هذا المنهج وقرارات الوجدان العقلي رغم تطابق النتائج بينهما وفقاً لذات النهج المستند إلى الاستقراء ومنطق الاحتمالات. 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 الواقعي 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 وتفریق بين المحسن منهم والمسيء، وكذا ينطبق هذا الحال على مدح أهل الإسلام والحكم عليهم ببعض الأحكام.

لكن بحسب النهج الواقعي لا بد من التمييز والتفريق تبعاً لما هم عليه من واقع؛ فإن كانوا محسنين فإنهم يستحقون الثناء، وإن كانوا مسيئين فإنهم يستحقون الذم، سواء كانوا مسلمين أو من أهل الكتاب.

وهذه بعض النصوص القرآنية الدالة على هذا المعنى:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾¹.

﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا 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﴾².

﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد ففسدت قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾³.

﴿ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُجْزَ به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً﴾⁴.

1 الحجرات/ 13.

2 آل عمران/ 75-76.

3 الحديد/ 16.

4 النساء/ 123.

4- إن الغرض من طرح نظرية المقاصد هو تبرير الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، أي إضفاء 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 أضفت على الأحكام طابعاً ماهوياً تعبدياً، الأمر الذي جعلها متناقضة، خلافاً للنهج الواقعي الذي يفترض مستلزمات غير تعبدية تتسق مع أصل فكرة المقاصد.

2 - نقد نظرية المقاصد الضرورية

لو حصرنا الحديث في المقاصد الضرورية باعتبارها أهم المقاصد على الإطلاق؛ فسنلاحظ أن التقسيم الأنف الذكر يواجه جملة من الإشكالات التي يمكن تصنيفها إلى ملاحظات شكلية وأخرى تأسيسية، كما يلي:

أ - الملاحظات الشكلية

1- إن اعتبار الدين قسماً 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 يوازئها من الدين، كما في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾¹.

2- 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 أن موضوعات المقاصد على أرض الواقع ليست كاملة حتى يراد 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

¹ الذاريات/ 56.

القسط وحديث إتمام مكارم الأخلاق، وكذا حديث التخلق بأخلاق الله، وغيرها من الآيات والأحاديث.

ب - الملاحظات التأسيسية

1 - المقاصد بين الضرورات والغايات

كثير ما يرد في ذهن 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 بأشباع حاجاته الروحية؟

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

فبداية نحن نعلم أنه لا غنى للإنسان عن النوعين من الحاجات المادية والروحية. كما نعلم أنهما يتبادلان التأثير فيما بينهما سلباً وإيجاباً، فاشباع أحدهما يؤثر في الآخر. فالإفراط في اشباع الحاجات المادية مثلاً يضعف من الحالة الروحية، والعكس صحيح. ونعلم أيضاً بأن الحياة البشرية يسودها نزاع مستمر بين اشباع النوعين، وغالباً ما لا يكون ظاهراً، وإن بدا في أحيان معينة قد يتردد عندها المرء بأي منهما يأخذ وأيها يدع. فأصحاب المناصب والمبادئ كثيراً ما يبتلون بهذا النزاع، سواء كانوا مختارين بملئ إرادتهم أو ملجئين إليه تحت التهديد والوعيد.

أما من ناحية أخرى، نعلم بأن اشباع الحاجات المادية مهما بلغ فإنه يظل محدوداً غير قابل للنمو والتطور إلا بقدر ضئيل جداً. في حين أن اشباع الحاجات الروحية في تزايد مستمر لا يقبل الانقطاع والتوقف. فإنك مهما تعلمت وازدادت معرفتك تجد نفسك بحاجة إلى المزيد من العلم والتعقل. كذلك فإنك مهما تحررت وتخلقت تجد نفسك بحاجة أكبر إلى التحرر والتخلق. ومهما كانت صلتك بالله قوية، ستظل بحاجة إلى المزيد ما دمت على قيد الحياة.

إذاً، فالحاجات الروحية تعبر عن كنه الحياة الإنسانية وجوهرها، إذ إن مصدرها هو «المطلق» ونفخته الروحية، وإن الإنسان مهما سعى لاشباعها فإنه لا يحقق من ذلك إلا على قدر سعيه، حيث وجود النقص والحاجة أمام الفيض المطلق. وعليه لولا هذه الحركة التطورية المستمرة لإشباع الحاجات الروحية، لما تميز الإنسان عن البهيمة والحيوان. فهي التي تضيء عليه صورته الإنسانية وتجعل منه الكائن الوحيد بين

المخلوقات الأرضية يمتلك قابلية مرنة للتحويل إلى أطوار متباينة من التكامل دون الوقوف عند حد. إذ تتجلى فيه الأبعاد الإلهية شيئاً فشيئاً حتى يظنه الواهمون إلهاً فيُعبد بأشكال صريحة أو غير صريحة، كما هو الحال مع الأنبياء والأولياء والقديسين.

فهذا هو سر حركة الإنسان وغاية خلقه ووجوده. ومنه يتبين ان الحاجات الروحية هي حاجات مقصدية يسعى الإنسان لتحقيقها 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. فلولاها لما استطاع الإنسان العيش، فضلاً عن أن يُشبع ذاته وغاية وجوده.

وعليه، وبناءً على هذه المقدمة الإيضاحية، لم يتطرق علماء المقاصد إلى البحث في الغايات الوجودية لخلق الإنسان، وذلك إما لاعتبارات نفي مبدأ الغرضية، أو لاعتبارات إبعاد العقل عن الممارسة الاستكشافية، أي تلك التي تتضمن التفاعل مع الواقع. وفي كلا الحالتين، فاتتهم فرصة توظيف هذا البحث للكشف عن مقاصد التشريع، فتوقفوا عند حدود الحفاظ على الضرورات بما لا يتضمن اللغة التغيرية للواقع ولا يعد غاية تشريعية. فالجمود عند 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 يسترشد بهديها هو عبث بلا معنى.

ومن الواضح ان الضرورات المطروحة في نظرية المقاصد، مثل الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال؛ كلها لا تعبر عن غاية الخلق من الاشباع الروحي غير المنقطع كما عرفنا سابقاً.

يضاف إلى ذلك تحفظنا من القيد الذي أورده الأصوليون حول الجهة المعنية بهذه المقاصد، إذ حصروها بالمسلمين، وكان الأولى أن تُطلق على الإنسان بما هو إنسان.

لذا فما ذكره الأصوليون من مقاصد هي ليست مقاصد جوهرية، وإن سُلّم لهم بأنها من الشروط الضرورية لتحقيق المقاصد الحقيقية، لكن مع بعض التحفظ.

فمثلاً إن من ضمن ما ذُكر من المقاصد الضرورية (النسب)، رغم عدم علاقته بهذه المقاصد، فهو لا يحمل معنى مصلحياً قوياً مقارنة بغيره من الضرورات، فله بعض المعاني المصلحية على سبيل الحاجة، مثل توكيد الانتساب الأبوي والتمييز بين الأشخاص، لا سيما عندما تتطابق الأسماء. وهو ليس من المسائل التعبدية، ولا يكتسب

أولوية أكبر من حاجات رفع المشقة وتيسير أمور الحياة، فقد يكون لهذه الأخيرة من الأبعاد المصلحية والمقصدية ما تتفوق عليه بكثير.

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 والتكامل، وكل 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 صلة النفس بين العبد وربّه، بكثرة الذكر في القلب على الدوام، مثلما أشار إليه المولى جل وعلا بقوله: ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة﴾¹، وقوله أيضاً: ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾².

التعقل:

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، أو على الأقل العمل بالنظر والترجيح من غير هوى ولا تقليد. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات التي تشير إلى هذا المعنى من التعقل، يكفيها منها ذكراً النصوص التالية:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾³..
﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾⁴..
﴿واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً

1 الاعراف/ 205.

2 الحشر/ 19.

3 الاسراء/ 36.

4 آل عمران/ 66.

ولا يهتدون¹.. (فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب)².. (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت)³.

أما باطن التعقل فهو الممارسة الاستكشافية المبنية على النظر الوجداني لمعرفة الحقائق ومعاينتها. وهي عملية تتأسس عليها ظاهرة التعقل الخارجي كأصل معرفي، لكنها تكمل أيضاً ما يبدأ به هذا التعقل ولا تلغيه، بل تعمقه بالاحساس الباطني والمعاينة المباشرة للمعرفة الالهامية بنوع من التأمل والاستبطان.

وبعضهم أشار إلى هذا المعنى مستشهداً بقوله تعالى: (واتقوا الله ويعلمكم الله)⁴.

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 وطيب الصفات. وهو ما يشار إليه بالتخلق بأخلاق الله مثلما جاء في الحديث، وإليه إشارة بعض تفاسير الآية: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها)⁵.

1 البقرة/ 170.

2 الزمر/ 17-18.

3 الغاشية/ 17-20.

4 البقرة/ 282.

5 الاعراف/ 180.

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 إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾¹. أما في حده الأعلى فقد جاء قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...﴾²، ويشار إليه في بعض تفاسير الآية: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾³.

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»⁴. ومثل ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾⁵.

وتجدر الإشارة إلى أن أغلب المذاهب الإسلامية ظلت - وللأسف - تعمل طوال تاريخها على خلاف هذا المقصد بالفرقة ونفي الاعتراف بشرعية الآخر، توسعة وتضييقاً، سواء في عقائده أو عباداته الخاصة، متجاهلة أنها مذاهب اجتهادية على حد سواء.

هذا من حيث الظاهر، أما من حيث الباطن فقلّ ما تجد في هذه المذاهب 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﴾⁶.

¹ الحجرات/ 13.

² آل عمران/ 103.

³ هود/ 118-119.

⁴ نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص45.

⁵ الاحزاب/ 4.

⁶ الرعد/ 11.

ومنه يعلم ان الحركة باتجاه الكمال غير منتهية، واليه يشار في بعض تفاسير الآية: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقية﴾¹.

يتبين مما سبق النقاط الثلاث التالية:

1- تُعتبر علاقة الباطن أهم العلاقات في كل ما مرّ علينا من الأحوال السابقة، وذلك لما لها من تأثير على حركة الظاهر. فمع أن للحركة الأخيرة دورها في التأثير؛ لكن العامل الحاسم في الحركة يبقى عائداً إلى الباطن.

وتتطبق هذه الحقيقة على جميع تلك الأحوال بما فيها حال التعقل، فلو لا التعقل الباطني لمصادر المعرفة الأولية لما أمكن تشكيل سائر المعارف المناطة بالتعقل الخارجي. هذا بالإضافة إلى أن الباطن يُكمل ما يبدأ به التعقل الخارجي، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

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

3- إنه بفعل تلك الأحوال تتصف حركة الإنسان بأن لها القابلية على التكامل غير المتناهي؛ باعتبارها تتجه نحو المطلق أو الكمال.

2 - المقاصد بين حق الله وحق الإنسان

مثلاً رجع الأصوليون رتب المقاصد بعضها على بعض، معتبرين الضرورات أهمها جميعاً؛ فإنهم فعلوا الشيء ذاته مع أصناف الضرورات، فقدموا الدين على ما سواه، ثم أثبوه بالنفس فالعقل وهكذا. ومع ان تقديم الدين على النفس لا يعد قضية محسومة لدى كافة الأصوليين، فبعضهم يرى العكس هو الصحيح²، إلا أن أغلب العلماء ذهبوا إلى تفضيل الأول على الثاني ومن ثم على سائر المصالح الأخرى قاطبة، مستدلين على ذلك بالجهاد، حيث يضحي بالنفوس من أجل حماية الدين وحفظه³. فالجهاد واجب وحق لله ليس للإنسان فيه اختيار، لا سيما وأنه عبادة يلزم عندها تحقق نية القربة، على ما فيه من مصلحة فائقة للمجتمع.

1 الانشقاق/ 6.

2 حاشية الموافقات، ج2، ص10.

3 الموافقات، ج2، ص299.

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 للعبد عندهم في واقع الأمر. فهم يفرقون شكلياً بين الحقين بناءً على مسألة جواز الاختيار للعبد وعدمه. أما بخصوص حق الله، فيتم التمييز بين حالتين كما يلي:

1 - التعبدات الدينية التي هي من حق الله تعالى لعدم جواز اختيار العبد فيها، وذلك بسبب عدم معقولية المعنى. إذ المعنى - هنا - موقف الاعتبار لا يجوز تجاوزه أو إجراء القياس عليه.

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

فسواء التعبدات الدينية 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 إسقاطها والتنازل عنها، بينما الجهاد وعقود الربا والغرر هي من حقوق الله ولا اختيار للعباد فيها رغم أنها تتعلق بمصالحهم العامة.

على هذا يصبح تعريف حق الله - كما يذكر الشاطبي - بأنه عبارة عن كل «ما فهم 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»¹.

على أن عيب التقسيم الأنف الذكر ليس بما تضمنه من فصل بين ما يعود إلى أمر الله وما يعود إلى اختيار البشر، وإنما إلى المبررات التي غلقتها. فالجمع بين التعبدات والحقوق البشرية التي لا خيرة للناس فيها ضمن دائرة حق الله؛ وإن كان صحيحاً بحسب موجبات التقسيم ومبرراته، إلا أن خطأه يكمن في شكلية التقسيم، وذلك لئلا يكرانه 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 إلا 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

¹ 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، 1411 هـ - 1991 م، ج8، ص353-355.

المقررة من قبل الله وحقه المطلق، وبه ينتفي التقسيم أساساً، إذ لا يكون أحدهما قسماً للآخر، بل قسماً له وفرعاً عليه. وقد أكد الشاطبي هذا التصور، إذ أدرك أن الحقين المقترضين في التقسيم هما عبارة عن حق واحد، هو حق الله «لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بآثبات 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»¹.

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 بنفسه².

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 بأن نميز بين الحقين الإلهي والإنساني، لا بحسب مبدأ الاختيار كما في الطريقة السابقة، وإنما 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 المفسدات وتقويم الحياة الإنسانية - الفردية منها والاجتماعية - 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:

1- إن المقصود بحق الله هو ذاته حق طاعته وعبادته كما شاء ان يختار من غير حق للسؤال والاستشكال: «ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون»³. 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

¹ الموافقات، ج2، ص377-378.

² المصدر، ج2، ص315.

³ الانبياء / 23.

عرفنا، فإن الحال مع مصلحة الآخرة شيء مختلف، فهي نتاج الإمتثال لكلا القسمين؛ حق الطاعة والمصلحة الدنيوية.

2- إن اعتبار المصلحة حقاً عائداً إلى الإنسان؛ لا يعني ان مطلق المصالح التي يتنعم بها هي من حقه في قبال حق الله، فأغلب المصالح الإنسانية هي نعم 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 إلى الله تعالى وحده، وهو التعبد أو حق الطاعة.

3- إن التقسيم الأنف 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 بنهيتها عن الفحشاء والمنكر، كما في قوله تعالى: ﴿ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾¹، وورد في الحديث قول النبي (ص): «من لم تنته صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعداً».

وهذا ما يجعل الصلاة ليست عبادة صرفة، وإنما وسيلة أيضاً لتحقيق مصالح أخرى يتطلع إليها 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 مادام 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 الحال بالنسبة لحق الطاعة الذي تتحقق به فائدة تقويم الإنسان وصلاحه في الدنيا. الأمر الذي يجعل للأحكام الشرعية وجهين:

أحدهما عبادي، حيث أنها دالة على أمر الله ومولويته ووجوب طاعته والامتثال لأوامره.

والآخر حضاري، حيث أن غرضها مصلحة الإنسان وتسديد حاجاته وكمالاته، مما يجعلها تتصف بالطابع الحضاري.

¹ العنكبوت/ 45.

والملاحظ ان النصوص الإسلامية تارة تؤكد على الحيثية الأولى، وأخرى على الثانية، وثالثة تجمع بين الحيثيتين. ففي قول المولى عز وجل: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرٌ أَلَا تَعْبُدُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾¹؛ دلالة على الحيثية الأولى. أما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾²؛ فدلالة على الحيثية الثانية. بينما في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا الَّذِي أُوحِينا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾³، وقوله: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾⁴؛ نجد الدلالة على الجمع بين الحيثيتين الأنفتي الذكر.

4- 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 وحله للإشكاليات الدينية. في حين ينطلق الثاني من الواقع لفهم النص وحل تلك الإشكاليات.

وتعتمد النظرية التقليدية على النهج الاول، حيث تجعل النص هو المحدد المطلق لمجالات حقوق الله والعباد تبعاً لمبدأ جواز الاختيار وعدمه، وهو ما يفرض نهجاً نزولياً من النص إلى الواقع، أي 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 المنهجية. فمن حيث المبدأ، تنطلق الحركة الإدراكية من تحت إلى فوق، أي من الواقع إلى النص، وليس العكس. 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 ترجيحنا لأي من هذين المنهجين وما يفضيان إليه من نتائج متغايرة، نلاحظ أننا إزاء عمليتين متكاملتين، حيث تعبر كل منهما عن مفهوم مختلف يمكن اختزاله في هاتين المقولتين:

تدوين الواقع: ويُقصد به إضفاء صبغة الدين على الواقع، أو إنزال طبق الغيب على عالم الشهادة، بحيث يصبح الواقع امتداداً لمفاهيم الدين وأحكامه.

1 يوسف/ 40.

2 النحل/ 97.

3 الشورى/ 13.

4 الكهف/ 11.

توقيع الدين: ويعني على العكس إضفاء صبغة الواقع على الدين، أي تصعيد لوح عالم الشهادة إلى فوق، بحيث يتحول الواقع إلى نوع من الديانة، فينشأ لدينا ما يمكن تسميته بـ «ديانة الواقع».

والعمليتان مطلوبتان، إذ إن هدف الأولى هو جعل الدين واقعاً، في حين أن هدف الثانية هو جعل الواقع ديناً. ولا تتحقق المصالحة بينهما إلا عبر جدل التنزيل والتصعيد، أي من خلال تنزيل طبق الغيب والدين على الواقع من جهة، وتصعيد لوح عالم الشهادة والواقع إلى مستوى الدين من جهة أخرى.

وبذلك تتجلى العلاقة الجدلية بين الدين والواقع، فلا يكون أحدهما معزولاً عن الآخر، بل يتحقق التفاعل بينهما ضمن عملية مستمرة من التكيف والتوجيه.

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 إلا بوحى من النص. في حين يتخذ المنهج الآخر - وهو منهج المصلحة - السلوك المعاكس بالصعود من الواقع إلى النص، إذ يراعي دراسة الواقع ويقرر على ضوءها ما يتفق وحاجة الإنسان. وقد دلّ الذكر الحكيم بإشارات إلى كلا النوعين من المقاصد، ومن ذلك دلالة آيتين هامتين تكشفان عن بعض ما يتضمنه النوعان. فقد جاء في إحداها قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾، وكذا ما ورد عن النبي (ص) قوله: «حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»¹. 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﴾²، ويسنده ما ورد عن النبي (ص) قوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وقوله أيضاً «إنما الدين المعاملة». ويعلم من ذلك ان المصالح الحقيقية هي من المقاصد الأساسية التي نصّت عليها الشريعة وراعتها بالاعتبار. وبالتالي فإن حق الطاعة والمصلحة يعتبران مقصدين أساسيين نصّت عليهما الشريعة بالإقرار والتأكيد.

¹ تهذيب الفروق، ج1، ص157
² الحديد/ 25.

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 تقتضيه مجريات 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 على ذلك من حرمان تحقيق المقاصد الغائية الأنفة الذكر. لهذا نجد أن الأحكام الشرعية تـجامع وتداخل بين المقصدين، إذا ما استثنينا عدداً قليلاً من الأحكام التعبدية المحضة التي لا يدرك العقل مصلحتها.

ومع أن المقصدين أحدهما يكمل الآخر، الا انهما قد يتزاحمان عند مورد الامتثال للأحكام، فيكون أحدهما معارضاً للآخر. الأمر الذي يتطلب الإجابة عن السؤال التالي: أيهما أرجح عند التعارض في النظر الشرعي: الحق الإلهي أم الحق الإنساني؟ وهل قدّم الخطاب الديني البعد العبادي على الحضاري، أم العكس؟

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 التزام والمعارضة بين أفراد البعد الواحد فضلاً عن البعدين. مع هذا فإن ما يغلب من البعدين في أحد الحكمين المتزاحمين هو غير الآخر، لذا يظل السؤال وارداً حول أيهما نأخذ وأيهما ندع؟ فهل الأولوية للبعد العبادي أم الحضاري؟

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 خلق الإنسان لأجل العبادة بتوفية حق الطاعة، أو شرعت العبادة لأجل الإنسان؟ وهل البشر في خدمة الوحي، أم العكس هو الصحيح؟ فهنا نلاحظ ان العلاقة بينهما تحولت إلى رابطة الوسيلة بالغاية، ولما كانت الغاية أهم من الوسيلة؛ لذا أنها تتقدم عليها عند تـزاحم التعارضات، وطبقاً للقاعدة الأصولية فإنه «يُغْتَفَر في الوسائل ما لا يُغْتَفَر في المقاصد»¹.

لكن منَ منهما الغاية ومنَ الوسيلة، لا سيما أنهما يندكان ببعضهما في أغلب الأحكام؟

¹ السيوطي: الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار احياء الكتب العربية، ص175.

للإجابة عن ذلك لا بد من مراعاة النقاط التالية:

1- 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 - بهذا الصدد - جملة من النصوص الشرعية المنقولة 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 محكمة، 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 تنفرع عنها قاعدة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني... الخ¹.

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

3- يتوقف الجانب العبادي من الدين على شروط حضارية أو مصلحة؛ لولاها ما صحّ التعبد ولا قام. فمثلاً إن الصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات تُخفف أو تسقط عندما يحصل منها الحرج والعسر الشديد، وكذلك عند فقدان الاستطاعة. الأمر الذي يجعل من تلك الشروط حاكمة 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﴾²، واشتهر على الألسن مقولة «مراعاة الأبدان خير من

¹ 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.

² الحج/ 78.

مراعاة الأديان»¹. 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 الطاعة².

إذاً، إن الشروط المصلحية ليست مجرد عوامل ثانوية، بل هي محدّدات أساسية لصحة التعبد نفسه، مما يعزز فكرة أن التشريع الإسلامي يراعي المقاصد الواقعية ولا ينفصل عن اعتبارات الإنسان وظروفه الحياتية.

4- قد يقال إن حق الطاعة مرجح على المصلحة بدلالة أن الشرع أجاز أن يغفر للعبد كل ذنب كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾³، واستثنى من ذلك الشرك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾⁴. بمعنى أنه ألزم العبد بالإيمان بالتوحيد إلزاماً يفوق غيره من الواجبات والمصالح.

والجواب هو أن 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 أن من غير المعقول أن تتعارض المصلحة مع الإيمان بالتوحيد لينشأ من ذلك التراجع.

ناهيك عن أن هذا الإيمان هو من العوامل الهامة التي تساهم في تحقيق مصالح الإنسان؛ كتحريره وتخليقه وتوحيده وتعقيله وتكميله⁵. فضلاً عن أن الآيات التي تتوعد مرتكبي جرائم القتل والفساد في الأرض - مما لها علاقة مباشرة بمصلحة الإنسان - لا تقل صرامة عما توعدت به الآية السابقة عن الشرك.

¹ حق الله وحق العبد، مصدر سابق، ص354

² 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: إصلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين» (ابو عيسى الترمذي: سنن الترمذي، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج4، ص73).

³ الزمر/ 53.

⁴ النساء/ 48 و116.

⁵ 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، إلا 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).

بذلك 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.

فلا توجد إشكالية 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 دائرة منهج حق الطاعة، لذلك نجدهم غارقين في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عليها من اجتهادات 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 أمرنا 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 قاعدة الحسن والقبح العقلية معطلة مقارنة بعمليات الاستثمار اللفظي الموغلة في النص. وهو أمر يكشف عن تعارض الطريقة البيانية مع ما تهدف إليه الشريعة من مراعاة المصلحة وتحقيق مقاصدها وغاياتها.

تقسيمات أخرى للمقاصد

مثلاً سبق أن قسمنا المقاصد إلى نوعين يؤطران سلوك التكليف الإنساني، هما مقاصد حق الطاعة والمصلحة، فمن الممكن كذلك اجراء تقسيمات أخرى عليها، فنقسم مثلاً إلى مقاصد وسيلية وأخرى غائية وثالثة شرطية ضرورية، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما يكون بينها من حدود نسبية. فالأولى تمثل من جهة غاية لبعض الأحكام، لكنها تعتبر من جهة ثانية وسيلة لغاية أخرى، وهذه الأخيرة قد تكون بدورها شرطاً ضرورياً لتحقيق غرض ثالث يتمثل في ما سبق ان اصطلحنا 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 المقصد الأخير يشكّل بدوره شرطاً ضرورياً لغاية أخرى بدونه يختل تحقيقها، وهي المقاصد الغائية.

ومن التقسيمات الأخرى للمقاصد هو أنها إما أن تكون خاصة أو عامة. فالأولى تختص بعدد محدود من الأبواب والأحكام بخلاف الثانية التي تنتشعب 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 والتعدي للدين

يمكن للفكر الديني أن يجعل من نظرية الاستخلاف قاعدته للتحرك تبعاً للمقاصد، فهي جامعة لأصلين هامين على مستوى الاعتقاد والسلوك، هما الإيمان 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 يهدف إلى تحقيق هذين الأصلين دون قيد أو شرط، وبالتالي فإنه يهدف إلى 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 أفراد 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 يصعب 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 الإيجابي وسط المجتمع استناداً إلى ما تحمله من قوة في المنطق والقيم.

وأبرز مقومات هذا الإنسان أنه لا يميز 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: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾¹.

¹ الحجرات/ 13.

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

كما يختلف التصور السابق عن الفهم التعبدى الذي يضيف 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 النظم الاجتماعية المستنبطة من الأصول الدينية ومفاهيمها، وعلى رأسها آليات النظم السياسية والاقتصادية والقانونية، والتي يكون غرضها تطبيق تلك الجاهزية من التشريعات.

وبحسب الفهم التعبدى 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»¹.

وكلا المسألتين معرضتان للنقد الذاتى. 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 تقضي

¹ الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربى، 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 الإسلامى لهذا النص فإن الفكرة المنتزعة عنه فُهمت خلاف ما أرادها لها واضع النص (اردشير). وعلى العموم يعتقد هذا المفكر بأنه 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، ج4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 2001م، ص155). مع ان العلاقة التي تربط الملك بالدين هي علاقة مبررة عقلياً، سواء فهمنا الدين بمعناه التعبدى 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 التعبدى فإن تلك السيرة قد جرت بحسب المعنى الذي يبدو من نص اردشير.

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 أن 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 أن يعرضه للتشويه والإلغاء. فلما أن يعبر الدين عن مقاصده بغض النظر عن طبيعة ما تكون عليه التشريعات، أو يعبر عن جاهزية التشريعات فحسب، أي دون أخذ اعتبار ما عليه المقاصد ذاتها، ومن المحال واقعاً أن يكون الدين جامعاً بين المقاصد وجاهزية التشريعات أو ثباتها، فالاهتمام بأحدهما يلغي الآخر ويهدمه.

وبالتالي فإما أن 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 الأنف الذكر قام بقلب هذه المعادلة الوجدانية فأصبحت المطالبة بإقامة الدين هي في حد ذاتها تعني إلغائه وتعطيله أو تشويهه.

وإذا كان هذا الأمر ينطبق على الغايات، فسينطبق على الآليات بالأولوية، فهي الأخرى لا يمكن اعتبارها تعبدية ولا توقيفية، بل تخضع لموجهات المقاصد بمراعاة ظروف الواقع وأحواله.

صحيح ثمة صور تمتلك قابلية أكبر للثبات والاتساق مع المقاصد، سواء من حيث الآليات أو التشريعات، لكنها في جميع الأحوال قليلة، وهي لا تتعالى على ظروف الواقع وتقلباته.

وينطبق هذا الحال حتى على الصور التي يغلب عليها الطابع التعبدى، كالصلاة والصيام، كما سيتضح في الفصل الأخير من هذه الحلقة.

أما وفق الفهم المقصدي للدين، فلا توجد وسائل تعبدية ثابتة لتحقيق تلك المهمة السامية من بناء الإنسان الصالح؛ غير العمل بالقيم الوجدانية والاخلاقية وترسيخ الصلة بالله.

ويخطئ من يتصور ان تحقيق ذلك يأتي من خلال النظام السياسي في الإسلام، وهو افتراض ينطوي على التسليم بوجود آليات ثابتة لدى السياسة الدينية. والخطأ في هذا التصور يكمن في أن الدين يخلو من تفاصيل آليات هذا النظام أو غيره من النظم الأخرى. فمثلاً لا يوجد ما ينص على آليات التنصيب ولوائح الدستور العام وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وكذا صلاحيات الحاكم وشروط استمراريته في الحكم.

فنحن نعلم 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. والشئ ذاته يقال حول البيعة، حيث لم تحدث على وتيرة واحدة، وبالتالي لا توجد آليات ثابتة ومفصلة للتنصيب.

والحال ذاته ينطبق على ما يتعلق بطبيعة العلاقة التي تحكم الحاكم بالمحكوم، ونعلم كم الفارق بين الطريقة التي سار عليها الخليفان 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/ 10¹. مع ان للمبدئين الأول والأخير دلالة على كل من الشورى والمساواة بين المؤمنين فحسب، وهو أمر لا يتناسب مع الواقع الحديث للدولة.

¹ مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص158. ويقترّب 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

كما إن نصوص القرآن في القانون الاقتصادي قد اقتصر 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 تُفصّل أحكام هذا البر بالفقراء؛ لتُفصّل كل أمة ما يناسبها¹.

وفي قانون العقوبات وتحقيق الجنايات اقتصر 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 الأمر².

وعلى الصعيد السياسي، نعلم بأن الأنبياء لم يُطلب منهم أن يكونوا قادة سياسيين، مثلما طُلب منهم التبليغ بدواعي النبوة والرسالة. أو أنهم لم يكونوا مكلفين بهذا الأمر ما لم يبايعهم الناس، لا سيما أن بعض الأنبياء والرسول لم يتولّوا هذه المهمة ولم يسعوا إليها³.

لذا لو تخيلنا بأن الله بعث نبينا (ص) إلى دولة يحكمها حاكم أسلم على يديه، وليس إلى قبائل عديدة متناثرة كما كان واقع شبه الجزيرة العربية، فهل نتصور أنه سيطلب 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 التعبدية حينما يجعلون آليات النظام السياسي، أو غيره من النظم 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 بأي شكل من الأشكال ما لم يتم تهشيمه كاملاً.

فهذا هو الفهم التعبدية 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 الاتجاه السني، وشرط العصمة لدى الاتجاه الشيعي.

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).

¹ مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص159.

² المصدر السابق، والصفحة ذاتها.

³ انظر التفاصيل في: مشكلة الحديث.

هكذا لما كان اختيار النظام السياسي ليس مطلوباً في حد ذاته ، بل لما يمكن ان يحققه من أهداف مرهونة بالحاجات الإنسانية، فإن ذلك يضعنا أمام عدد من الخيارات الممكنة. ونرى ان خيارنا للنظام الذي يخدم إطروحة (الفهم المقصدي) يعتمد على ما يتضمنه هذا النظام من فقرات دستورية، وامكانيات فعلية للتنفيذ، مع مراعاة الظروف الواقعية.

وبعبارة أخرى، طالما أنه لا يوجد تصور ثابت ومحدد لآليات النظم الاجتماعية يمكن رصده في طيات النص الديني، فهذا يعني أن هناك أشكالاً متعددة مفتوحة وقابلة للتطبيق.

وبالتالي فآليات هذه النظم تختلف عما عليه سائر آليات القضايا الدينية التعبدية كالصلاة والصيام والحج وغيرها. ومن ثم فبقدر ما تكون آليات هذه النظم باعثة على خلق أجواء 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 الأخذ بعين الاعتبار الاجتهاد في الواقع بكل ملابساته، ومن ثم العمل وفقاً 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 تم الأمر عبر وسيلة دينية، أو وسائل أخرى قد تكون أنجع منها، لا سيما عندما تسهم في ترسيخ الحريات العامة وتعزيز المساواة 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)¹.

¹ النحل/ 125.

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 النظم الاجتماعية وعلى رأسها النظام السياسي، حيث لا يمتنع أن يكون الدين محايداً إزاءها إذا ما استثنينا مطالبة بجملة من القيم والموجهات ذات العلاقة المباشرة بالغرض الديني الأنف الذكر. مما يعني أنه لا يوجد نظام محدد تفصيلي؛ سواء استعنا بالنظريات الشيعية أو السنية. وبالتالي فليس هناك ما نعتبره من التعبدات كما يزعم أصحاب الفهم التعبدي، ولا توجد مؤشرات تشير إلى هذا المعنى من التعبد.

هكذا ليس من الضروري أن يكون هناك تضاد بين البرامج الاجتماعية - السياسية والاقتصادية وغيرها - لدى الفكرين الديني والعلماني. فالفارق بينهما يمكن أن يتحدد في بعض المصادر المعرفية، حيث أن الفكر الديني لا يمانع من الأخذ بجميع ما يعتمد عليه الفكر العلماني، مع إضافة خصوصيته المتعلقة بالنص. وهذا يعني أن الفكر الديني غالباً ما يميل إلى الجمع دون الطرح، مما قد يؤدي إلى تقارب الرؤيتين في بعض الحالات. فمثلاً قد يتحقق التقارب عند اعتماد الرؤيتين على الاعتبارات العقلية والواقعية وغيرها من الاعتبارات العارضة لدى الفكر الديني. كما قد يتجلى التقارب في النتائج رغم اختلاف الأسس المعرفية لكل منهما، وإن 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، وإلى 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، وأن صفة الاجتهاد لدى كل منهما قائمة، وأنه لا قدسية في الاجتهاد الديني، وأن الأحكام الواردة فيه ليست أحكاماً إلهية بحتة، وكذا أن السلطة والسيادة ليست إلهية ثيوقراطية، بل لها طبيعة بشرية مصطبغة بالصبغة الدينية، وحصيلتها في النتيجة هي حصيلة بشرية قائمة على الفهم والاجتهاد، ومن ثم فهي قابلة للخطأ. وإن الأفضلية بين الفكرين لا تتحدد بمجرد الانتماء، بل لا بد من معرفة طبيعة ما عليه البرامج؛ سواء كانت دينية أو علمانية. فللنوعين 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 الاجتهاد الصحيح، ومثل ذلك من يعول على العقل والواقع، وان الصواب صواب سواء كان مستمداً من النص أو غيره.

على أن الأنظمة الحديثة 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 والتميز والاضطهاد، أو لكونها لا تعبر أهمية للمقاصد الدينية واعتبارات الحقائق الواقعية. فلا يخلو نظام من أنظمة الحكم الحديثة دون ان يمسه داء أو أكثر. وبالتالي فهي لا تعبر عن طموح (الإنسان الصالح) سواء كانت مصطبغة بالصبغة الدينية أو العلمانية. وان المسؤولية الملقاة على عاتق النظام الديني كبيرة، باعتباره يمارس نوعين من الفهم والاجتهاد، أحدهما يتعلق بالنص، والآخر بالواقع، وان اغفال أهمية فهم الأخير هو الداء المزمن الذي رافق التفكير الديني منذ نشأته الى يومنا هذا، وبالتالي فآزمة هذا النظام وفشله يعودان في الغالب إلى عدم الوعي بأهمية الواقع وعلاقته بالنص.

لذلك فعادة ما 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»¹. 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 الإصلاح الديني الحديث مثل الكواكبي²؛ مفضلاً 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 الأمة³.

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص146.

² عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م، ص293-295.

³ الكواكبي: طبائع الاستبداد، المصدر السابق، ص523. كما لاحظ: القطيعة بين المثقف والفقيه، القسم الأول.

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 إلى اعتباره واجباً متعيناً قبال غيره من الخيارات من الناحية الدينية، فهو خيار استراتيجي لا تكتيكي، فالمكسب فيه معلوم، سواء في الفوز أو الفشل، إذ هناك فرص حقيقية لتجديد الطاقات في التوعية والتغيير الاجتماعي، وأن من الممكن الاستفادة من الحرية المتاحة وقابلية مجتمعاتنا لقبول الخطاب الديني أكثر من غيره¹.

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 جرّاء التطبيق، كالذي رأيناه في أكثر من مكان وتجربة.

نعلم ان هناك تحسّساً 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 تتاله جميع الأطراف المتعارضة، وهو رفض العنف وتحويل الصراع مما يمكن أن يكون صراعاً دائماً 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 الإيمان، وهو الرفض القلبي، تبعاً للحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». ففي الجلوس على طاولة

¹ انظر مثلاً ما ترتب على ما آلت إليه حركة الإخوان المسلمين في مصر منذ اواسط الثمانينات بقبولها التعددية، وقد سبقتها حركة الاتجاه 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).

المجالس النيابية حفظ لحياة الجماعة لا الفرد وحده، وإن الخسارة المعنوية التي تطل 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 إلا بحزب الله كجماعة دون غيره، وإن الحرية في الإسلام مقيدة لا كما هو الحال في التعددية، وإن المجالس النيابية وما تتضمنه من المعارضة لا تنسجم مع الفكرة الإسلامية الموحدة، وإن الإسلام يعمل طبقاً للحق وليس بحسب الأكثرية، وإن العمل بتعيين مدة الحكم يعد شرطاً ليس للإسلام فيه أصل، وإن الإسلام يدعو إلى بيعه أهل الحل والعقد بعد التعيين، وعلى الأقل بين المؤمنين كافة، في حين إن الانتخاب يكون من قبل الناس جميعاً دون تمايز... الخ.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك؛ ما كان يجمع عليه الفقهاء من عدم شرعية التعددية في الدولة الإسلامية، وتقيد 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 إن 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 إلا بواحدة، هي فرقة حزب الله، أو الجماعة التي تدعيها كل فرقة لنفسها، وكذا إن 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 التحقق منها 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 الاجتهادية مع النص، كالذي يجري في المجال العقائدي، يضاف إلى أنه حتى مع سلامة الاجتهاد وفق متطلباته الدينية، فذلك لا يفي بحل المشكل السياسي؛ للالتباس الحاصل في الواقع

المتغير، إذ لهذا الأخير أثره البالغ في نجاح المشروع السياسي أو فشله. وبالتالي فإننا نتعامل مع أطراف مختلفة، سواء في الحالة الدينية أو العلمانية.

ومن حيث التقارب في مواقف الفكر الديني إزاء القضايا العقدية والسياسية، يلاحظ أن الفرق الدينية كان لها طابعها الاجتهادي، رغم أنها تتنكر - في الغالب - لهذا الاجتهاد ولا تعترف به¹. وهي وإن كانت تعددية من حيث الواقع إلا أنها أحادية التصور؛ لا تجيز التعدد ولا تقبل للآخر الاختلاف، وبعضها يتهم البعض الآخر بالضلال والكفر. هذا على الرغم من أن دوائرها المذهبية الكبيرة ليست فقط تعددية من حيث الواقع، بل ومتداخلة فيما بينها أيضاً، سواء على صعيد المضمون الفكري، أو على نحو المنهج والطريقة².

كذلك فإن الحركات السياسية الدينية وإن كانت حركات اجتهادية وتعددية يتداخل بعضها مع البعض الآخر، إلا أنها تتنكر لطابعها الاجتهادي وتنظر للأمور بعين واحدة دون أن تعترف بتعدديتها وتداخلها، لا سيما تلك التي تقسمها 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 أن لا نربط مصير الدين بالقضية السياسية أو غيرها من النظم الاجتماعية بقدر ربطه بالغاية التي استهدفها الدين ذاته. وبعبارة أخرى إن العبرة بالغايات لا الوسائل والآليات، الأمر الذي يجعل التصدي إلى جوانب التربية والفكر والتنقيف من الأولويات للعقل المسلم، أما التصدي للمسألة السياسية فهي من الأمور التابعة لتلك الجوانب، والعمل معها ينبغي أن 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 الإرتكاز على كليات مبهمة؛ فكيف يمكن تنزيلها إلى الواقع؟ فالعدالة مثلاً هي من المفاهيم الكلية، ويمكن أن يدعيها الشارد والوارد، والموافق والمخالف.

¹ انظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الأخير.

² للتفصيل انظر حلقة (علم الطريقة). كذلك: الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعديدي للدين، مجلة الحياة الطبية، العدد 15، 2004م.

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

والجواب عن الشبهة الأولى هو أن المقاصد وإن كانت كليات عامة عاجزة عن التطبيق بحسب ذاتها، إلا 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 الإعتداد على دائرة الواضحات يكفي لتبرير العمل بتلك الكليات، فهذه الدائرة هي من جملة ما أنعم الله علينا بالإستناد إليها وتمييزها عن غيرها، وهي تغطي جزءاً كبيراً مما نحتاج إليه في حياتنا.

أما ضمانات العمل بتغيير الأحكام بما تنسجم مع الخطاب الديني، فهي تعتمد على أمرين: نظري وتقني، فمن الناحية النظرية إن الضامن في ذلك هو الاستئصال بالمقاصد ذاتها، أما الأمر التقني في كيفية الاستئصال بالمقاصد فأقرب الصور التي تحقق ذلك هو العمل وفق الاجتهاد الجماعي المشترك بحسب الشروط والضوابط؛ كالتى أشرنا إليها من قبل.

القسم السادس

مبدأ الواقع

الفصل الثالث عشر

أثر الواقع على التشريع

سبق أن تعرفنا على مفهوم «الواقع» وتقسيماته وعلاقته بالمصادر المعرفية الأخرى، فانتبهنا إلى أنه يتقدم على غيره من المصادر، فهو منبع للحقائق الموضوعية ويمتلك نظاماً مفتوحاً يقبل الإضافة والمراجعة والتحقيق، فيكون بذلك أكثر وضوحاً وتبيناً 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، وإن لتحولاته تأثيراً على تغيرات فهم النص. بل هو مبدأ وأداة لهذا الفهم، وإن كافة الدوائر المعرفية تستعين به قبلياً وتوظفه في هذا الإتجاه، فهو يتيح لها الفهم والتفكير وإن لم تتعقله وتفكر فيه. يضاف إلى أن له وظائف أخرى مختلفة، ومنها الكشف عن طاقة النص وإمكاناته 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 مناسبات 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 وتبيين 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 الدالتين 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 بإمكانها الكشف عما يصيبها من خلل وتضارب مع المقاصد، الأمر الذي يستدعي تغييرها تبعاً لمصلحة الأخيرة.

أ - 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 - 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 المبنوثة في النصوص؛ كالتخصيص والتقيد 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»¹.

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.

¹ أصول الفقه، ج1، ص157.

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 والفقهى ضمن عنوان القياس. بل إن بعضها غاب وعباً عن البحث الأصولي والفقهى، 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، كما سنعرف لاحقاً.

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

إن تكريس العلماء جلّ اهتمامهم في بحث الدلالة الحرفية والاستغراق في النص وتشقيق الكلام؛ إنما جاء على خلفية الاعتقاد بقداسة النص باعتباره 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، وتكثر 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 وتفصيلها ما 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 أطلقنا 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.

وسياتينا 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 - 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 الداليتين العقلية والواقعية. وما يهمنا في هذه الفقرة هو بحث المقاصد التي يستعان بتحديدتها عبر الداليتين 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 ومحقة. 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 الأنفة 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 واختلافاً.

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 هو وليد التغير 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- دور الوسيط في التنبيه إلى ما يطرأ على الواقع من تغيرات، اتساقاً أو تضارباً.
 - 2- دور الشخص لموضوع الحكم، أو لعناصر الواقع المؤثرة.
 - 3- دور التحكم، فبفعل الوساطة وتحديد عناصر الموضوع يمكن للمقاصد أن تتحكم في انتاج الحكم وتغييره. أي كما أنها دالة على عناصر الواقع المؤثرة، كما أشرنا في النقطة السابقة، فإنها دالة أيضاً على مقتضى طبيعة الحكم الواجب امتثاله.
- هذا من جهة، ومن جهة ثانية، تنقسم المقاصد – كما أشرنا سابقاً – إلى نوعين: خاصة وعامة، وذلك على النحو التالي:

1 - الدلالة الخاصة للمقاصد

للمقاصد مكانتين كما عرفنا، إحداها كمدلول، والأخرى ككاشف أو دال. وما يعيننا من المقاصد الخاصة تلك التي لم تصرح بها الدلالة اللفظية للنص، إنما يمكن استكشافها بمشاركة عدد من الدلالات، كالنص والعقل والواقع، وذلك بنوع من القطع أو الحدس أو الإطمئنان، مثل المقاصد الخاصة بأحكام الحدود، حيث تعلم بدلالة الواقع أنها للردع استناداً إلى شدة العقوبة، لا سيما وأن بعضها منصوص عليه بأن يقام وفق اشهاد طائفة من المؤمنين، كما في قوله تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين)¹.

2 - الدلالة العامة للمقاصد

إن المقاصد العامة هي روح الشرع وجوهر حكمته وغايته الأسمى. لذلك من الأهمية بمكان أن يُعتمد بها في الكشف عن الحكم الشرعي. فمن خلالها يمكن التحقق فيما إذا كان الحكم يتفق معها أو يتعارض، وبها يُحدد مسار تغيير الأحكام، بخلاف المقاصد الخاصة، إذ لا يمكن للأخيرة أن تستقيم ما لم تتسق مع الأولى. فمثلاً من المقاصد الخاصة للصلاة أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، والغرض من ذلك سلامة المجتمع وصونه من الانحراف والتحلل. غير أن أشكال النهي عن الفحشاء والمنكر لا يمكن حصرها في إطار ثابت ومحدد، بل لها صور متعددة تتغير من حيث اتساقها مع المقاصد العامة وفق تغيرات الواقع.

أيضاً، من الأمثلة على المقاصد الخاصة؛ تلك المتعلقة بالحدود، ويتحدد مقصدها بتحقيق الردع بما ينسجم مع المقاصد العامة في حماية المجتمع وضمان أمنه وسلامته. غير أن للردع صوراً وأشكالاً متعددة، وهي أيضاً تتغير تبعاً لمدى اتساقها مع المقاصد العامة وفق تطورات الواقع.

إذاً، للدلالة المقصدية الخاصة صور وبدائل أخرى غير تلك المتعلقة بثنائية إيجاب الحكم وإلغائه. فالحكم البياني يشكل أحد أوجه تحقيق الدلالة المقصدية الخاصة، لكن تغيرات الواقع تستدعي النظر في أوجه أخرى لهذه الدلالة. وبناءً على حاكمية المقاصد العامة ومراعاة الواقع، يمكن تقدير الأوجه والبدائل المناسبة للدلالة المشار إليها بما يضمن انسجامها مع المقاصد العامة.

¹ النور / 2.

ج - الدلالة العقلية للحكم

للإدراك العقلي زاويتان من النظر كالذي سبق عرضه، أحدهما قبلي، أي بغض النظر عما يتصف به الموضوع الخارجي، سواء كان نصاً أو واقعاً، والآخر بعدي يتأسس على ما يتزود به من مادة الموضوع المدرك.

وبهذا تتداخل الدالتان العقلية والموضوعية، فيصبح العقل مستنتجاً ومضيفاً. ففي العملية الاستنتاجية يقوم العقل باستنساخ مفردات الموضوع ليؤلف منها ما يتسق والصورة المنطقية حسب مبادئ قبلية يركز عليها من غير أن يبدي أي إضافة إخبارية قبلية كاشفة عن الموضوع الخارجي، باستثناء الإضافة «الحسابية» التي تؤكد الدراسات المنطقية، وذلك بتحويل درجة الاحتمال المتناهية القوة إلى اليقين طبقاً للعملية الاستقرائية، 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 الاحتمالي القدرة على أن يبلغ اليقين ما لم تتحقق الإضافة العقلية الخاصة. لكن تظل هذه الإضافة التصديقية ضئيلة جداً مقارنة بما يقابلها من قوة احتمالية، لذا فهي غير محسوبة ولا محسوسة إلا عند النظر المنطقي.

هذا فيما يتعلق بظاهرة الإدراك الاستنتاجي. أما ظاهرة الإدراك الإضافي فتشير إلى أن للعقل دوراً في الإضافة الإخبارية عند مداخلته للموضوع المدرك. وتتفاوت هذه الإضافة ضعفاً وقوة، حيث تشترك مع المعطى الموضوعي لتحديد النتائج المعرفي الإخباري. مع هذا ففي جميع الأحوال يكون المعطى الموضوعي صغرياً لا يستغني عن تحكم مبادئ عقلية مطلقة وثابتة هي التي تهيم على عملية الاستدلال والانتاج المعرفي، وهو أمر يصدق حتى مع القضايا الاستقرائية المستمدة من الموضوع الخارجي، حيث تتحكم فيها مبادئ ومصادرات الاحتمال كقضايا عقلية تفضي إلى ترجيح القضية المستقرة إلى أكبر قيمة احتمالية 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 أنا 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

يبين المعطى الموضوعي والإضافة العقلية الإخبارية؛ فإن النتائج المعرفي لهذا الجمع يفضي إلى تكوين حصيلة يمكن النظر إليها باعتبارين؛ 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.

ومن 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) تتحدد القضية المعرفية بالأشكال التالية:

1- 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﴾¹، 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 التزام بين الحكمين، وما إلى ذلك.

2- 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.

3- وقد تكون القضية «حدسية» بحيث لا تجد احتمالاً معقولاً قبالها، مثل اعتبار قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) حاكمية على غيرها من الأحكام التكليفية.

4- أو تكون القضية «عادية إطمئنانية» كما عليه سيرة العقلاء في معاملاتهم وعلاقاتهم، حيث الاحتمال المقابل ضعيف لا يعتد به، مثل فهم النصوص التي تنهى عن

¹ البقرة/ 20.

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 للثبوت من الحكم الذي يقضي به، وحديث: (القاتل لا يرث).

5- كذلك قد تكون القضية «ظنية» يقابلها احتمال ضعيف يعتد به، كالكثير من القياسات القائمة على مجرد الشبه من وجه دون اعتماد على ملاكات الأحكام والمقاصد.

6- أيضاً قد تكون القضية «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 - الدلالة الواقعية للحكم

للوابع 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 بصدد. 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 الديني، كالذي أشرنا إليه من قبل.

ومثلما أن الإحاطة بواقع التنزيل ضرورية لا غنى عنها لفهم النص ومقصده، فكذلك أن معرفة مضامين الواقع المطلق لا تقل أهمية للفهم عموماً. فبدون هذه المعرفة تختل موازين الفهم، ويصبح النص الإلهي برمته غير معقول ولا مقبول. فكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يمكن فهمها بشكل معقول دون الإلمام بالواقع العام، كالذي أشرنا إليه من قبل¹.

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 والاجتهاد المترتب عليه. فكثيراً ما يكشف

¹ انظر الفصل الثالث من هذه الحلقة.

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 حكمة التشريع وعقلانيته..

نماذج منتخبة

1 - 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 أخر﴾. 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﴾¹.

كذلك يدل الواقع الخاص على أن المرض والسفر يبعثان على المشقة في مجتمع لا يمتلك وسائل النقل المريحة كما عليه اليوم. أي أن 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 إباحة الفطر في الشهر المبارك تصبح قائمة.

لكن السفر في أيامنا الحاضرة لم يعد يبعث على المشقة في الغالب مثلما هو الحال في السابق. فإذا كانت المشقة هي أهم عناصر موضوع الحكم الخاص بإباحة الفطر تبعاً لتحديد المقصد الشرعي؛ فإن مضمون الحكم سوف يختلف اليوم عما كان عليه سابقاً، بل وسوف يتغير الفهم الخاص بما يُعرف بالمسافة الشرعية. مما يعني أن «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 الأنف الذكر.

ونلفت النظر إلى أن بعض الفقهاء في عصرنا الحديث اعتبر السفر مبيحاً للفطر على الإطلاق، وعلل ذلك لاختلاف ما روي عن النبي (ص) من حدود السفر المبيح، وأن الروايات حوله من الأحاد، يضاف إلى أن النص القرآني لم يحدد مسافة السفر المبيح.

فقد ذكر الشيخ المراغي يقول: «قد روى أحمد ومسلم وأبو داود عن انس: أن رسول الله (ص) كان يقصر الصلاة مسيرة ثلاثة أميال. وروي عن ابن أبي شيبه بإسناد صحيح أنه كان يقصر في الميل الواحد، وإذا نظرنا إلى نص القرآن فهو مطلق، وإن كل ما

¹ البقرة/ 185.

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»¹.

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 سميناه بظاهرة «التوسعة والإنتفاع»، 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 قد اختلفت في معايير السفر (الشرعي) وتحديد الملاك، إذ بعضها دال على معيار المسافة (ثمانية فراسخ أو بريدين أو أربعة وعشرين ميلاً)، وبعض آخر دال على معيار الزمن (بياض يوم أو مسيرة يوم)، وبعض ثالث دال على اعتبار المعيارين معاً، وهو ما ينسجم مع طبيعة الحياة آنذاك استناداً إلى سير الجمال²؛ إلا ان مشهور الفقهاء رجحوا - وما زالوا - الملاك الخاص بمعيار المسافة واعتبروا الزمن مقدراً عليه³، رغم ان هذا الأخير هو أقرب للمحافظة على المقصد من الأول.

فقد كان لمقادير المسافة، وكذا الزمن، ما يبررها من تقدير مشقة السفر آنذاك. وهما متعادلان من هذه الناحية، حيث كلاهما دالان على المشقة وان أحدهما يقدر بالآخر⁴، مع وجود فارق بسيط يجعل من المسافة ثابتة والزمن متغيراً قليلاً، مثل اختلافه ببعض الدقائق بين يوم وآخر عادة، أو تغيره بحسب فصول السنة، فبياض يوم من الشتاء يغير ما يناظره في الصيف.

لكن الأمر في أيامنا هذه مختلف! فلا المسافة المقررة تبعث على المشقة، ولا هي تقارب الزمن المقدر في قبالها، إذ أصبحت المسافة متغيرة بشكل كبير في قبال التغير

¹ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396 هـ - 1976 م، ج2، ص606.

² انظر: وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، ابواب صلاة المسافرين، ج8، ص451 وما بعدها.

³ انظر: جواهر الكلام، طبعة مؤسسة المرتضى ودار المؤرخ العربي، ج5، ص330.

⁴ جاء في إحدى الروايات ان تقدير القصر في السفر قائم على اعتبار الزمان وان المسافة مقياسه عليه، لكن من غير اعتبار للمشقة كما هو مدلول الآية. فقد روي عن الإمام الرضا أنه قال: «إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل 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).

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 ونص الآية المشار إليها سابقاً، واعتبرنا ذلك الحكم أمراً تعبدياً خالصاً؛ فإننا سنصطدم في ترجيحه على نظيره الزمني المعادل له في السابق، مع شيء من الفارق النسبي لصالح المسافة كما أشرنا¹، الأمر الذي يبعث على التناقض. فلماذا الاحتكام إلى المسافة دون الزمن، 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 محمد حسن النجفي في (جواهر الكلام)²!

وعليه إذا 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.

والمهم هو أن يستند المسافر إلى قاعدة يمكن التعويل عليها، بحيث تنسجم مع المقصد القرآني دون أن تتجاوزَه.

وتأتي أهمية هذه القاعدة في تحقيق الضبط العام بما في ذلك إمكانية إجازة المسافر لاختيار أحد خيارين؛ أدنى وأقصى تبعاً للمسافة أو الزمن، شرط تحقق المشقة المفترضة.

وقد يكون أقرب صور الإنسجام مع المقصد القرآني هو ما أشرت إليه من تقدير المشقة بعدد الساعات التي كان يعتمدُها القدماء في أسفارهم، ما لم يثبت أن طاقة الإنسان المعاصر على تحمل مشاق السفر أضعف بكثير من طاقة الإنسان القديم، وذلك نظراً لإختلاف البيئة وطبيعة الحياة..

2 - قضايا المرأة والواقع

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

¹ اعتبر محمد حسن النجفي ان التقدير بحسب الزمن 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).

² 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 الأخرى¹. 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 (مذهب 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 الإثنى عشرية².

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»³.

وكان ابن حزم من الذين يؤكدون هذا المعنى⁴؛ معتبراً ان رفض شهادة النساء في الحدود والقصاص ليس له أصل في السنة النبوية⁵.

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»⁶.

فالمناط المعول عليه في المسألة هو الشاهد الذكوري وليس الكشف عن الواقع.

1 البقرة/ 282.

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

3 عبد الرحمن الناصر السعدي: المختارات الجليلة من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ، ص176-177.

4 الطرق الحكمية، ص183.

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

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

وبناءً على هذا المناط اعتبر المحقق القمي أنه «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»¹.

غير أن هذا التصور يُفرغ مسألة الشهادة من مقصدها الأساسي، وهو الكشف عن الواقع، ويحولها إلى صورة تعبدية بلا معنى. وهو يتناقض مع ما اعتمده الشارع نفسه من تقديم الشاهدين على الواحد مع مراعاة التوثيق، الأمر الذي لا يستقيم ما لم يُقصد بذلك الكشف عن الواقع من خلال هذا الإجراء الذي يتوافق مع أغلب حالات الابتلاء.

وفي المقابل اعتمد كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم على دلالة الواقع في إقرار التساوي بين شهادة النساء وشهادة الرجال لبعض المواقف.

فبحسب هذا الرأي أنه إذا كان سبب 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 بأذنها 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 الإقرار بالدين وغيره»².

طبقاً لهذا التحليل، لا مانع من أن تكون شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل؛ إذا ما ضمناً في العادة دقتها وعدم وقوعها في الخطأ أو الضلال، حتى في القضايا ذات الاعتبار العقلي والمعنوي. إذ لسنّا هنا أمام مسألة تعبدية، فالقصد من التشريع، وفقاً لدلالة النص الديني، لا يخرج عن معنى التثبت في الشهادة.

وهنا يأتي دور الدلالة الواقعية في حسم القضية. فمن خلال دراسة الواقع، يمكننا النظر في احتمالين رئيسيين فيما يتعلق بإدراك المرأة وذاكرتها، على الأقل في سياق موضوع الشهادة.

فإذا أجرينا سلسلة متنوعة من الاختبارات الإحصائية والنفسية على كل من الرجال والنساء لمقارنة دقة شهاداتهم حول أحداث مختلفة شهدوها، فقد نصل إلى إحدى نتيجتين: إما إثبات عدم وجود فرق جوهري بين الجنسين في هذا الجانب. أو الإقرار بوجود نقص طبيعي وفطري في إدراك المرأة مقارنة بالرجل. أما الفرضية الثالثة، التي تقتض وجود نقص في إدراك الرجل دون المرأة، فهي مستبعدة تماماً.

¹ أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة، ص443.

² الطرق الحكمية، ص177. كذلك: اعلام الموقعين، ج1، ص95.

ففي حال تحقق الاحتمال الأول، فإن ما ورد في القرآن الكريم بشأن نقص إدراك المرأة لا يمكن تفسيره على أنه وصف لطبيعتها المطلقة، بل هو مرتبط بظروفها في ذلك العصر، لقلة التعليم وضآلة الدور الذي كانت تمارسه في الحياة الاجتماعية العامة.

ويرى بعض الباحثين أن الحكم القرآني استند إلى ما كانت تعانيه النساء من كثرة الحمل وما يترتب عليه من تأثير على الإدراك والتذكر. ومن ثم، يمكن فهم النص عبر ربطه بواقع التنزيل، مما ينسجم مع مقاصده، وهو ما قد يفضي إلى إعادة النظر في الحكم وفقاً للواقع المتغير.

أما في حال تحقق الاحتمال الثاني، الذي يثبت وجود فرق فطري في الإدراك بين الجنسين، فإن الحكم القرآني يكون معبراً عن الواقع العام لطبيعة المرأة في ذاتها، وليس مجرد حكم ظرفي مرتبط بواقع التنزيل.

وفي كلتا الحالتين، يتضح مدى أهمية الدلالة الواقعية في فهم النصوص وتحديد الأحكام، سواء على مستوى الدلالة الخاصة منها أو العامة.

لقد اختلف المفسرون في تعليل وصف النساء بالتعرض للضلال والنسيان. فقديماً عللوا هذا الحال استناداً إلى المزاج، حيث يعتري البرد مزاج المرأة فيؤدي إلى النسيان. وهو تعليل مرده إلى الأمر الطبيعي الغريزي، وبالتالي يقتضي الحكم الثبات من دون تغير مهما تبدلت الظروف والأحوال. وبناءً على ذلك، يكون النص القرآني ناظراً إلى طبيعة المرأة بشكل عام، وليس إلى ظروفها الخاصة، كما أشرنا سابقاً.

أما حديثاً، فقد قدم رشيد رضا تفسيراً مختلفاً، حيث رأى أن المرأة لم تكن معنية بالمعاملات المالية والتداولات الاقتصادية، مما جعل ذاكرتها أضعف في هذا المجال، على عكس الأمور المنزلية التي تمثل مجال انشغالها الرئيسي¹.

ويعتمد هذا التفسير على طبيعة الظروف السائدة، مما يعني أنه لو تغيرت هذه الظروف، لتغير الحكم معها. ومن هذا المنطلق، فإن القرآن الكريم، وفقاً لهذا الرأي، ناظر في الحكم إلى طبيعة الظروف الاجتماعية، وليس إلى طبيعة المرأة في ذاتها.

ب - السفر

وصلتنا جملة من الأحاديث التي تحرّم سفر المرأة بغير محرّم، منها ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قوله: «لا تسافر امرأة مسيرة يومين ليس معها

¹ المنار، ج3، ص124.

زوجها أو ذو مَحَرَم»¹. كما أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس عن النبي (ص) قوله: «لا تسافر المرأة الا مع ذي مَحَرَم ولا يدخل عليها رجل الا ومعها ذو مَحَرَم»². وأخرج الإمام الترمذي في جامعه عن أبي هريرة ان النبي (ص) قال: «لا تسافر امرأة مسيرة يوم وليلة الا مع ذي مَحَرَم»³. كما أخرج الترمذي عن أبي سعيد عن رسول الله (ص) قوله: «لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً الا ومعها ابوها أو اخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو مَحَرَم منها»⁴.

وقال ابن حجر العسقلاني: «قد عمل أكثر العلماء في هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقيدات. وقال النووي: ليس المراد من التحديد ظاهره، بل كل ما يسمى سفراً، فالمرأة منهية عنه الا بالمَحَرَم، وانما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه. وقال ابن المنير: وقع الاختلاف في مواطن بحسب السائلين»⁵.

غير أن النظر في هذه النصوص من زاوية علاقتها بواقع التنزيل؛ يكشف عن أن النهي الوارد فيها كان مفهوماً ومناسباً للظروف السائدة آنذاك، حيث ان انعدام الأمن وبدائية وسائل النقل يجعل سفر المرأة وحدها محفوفاً بالمخاطر. وعليه فإن القصد من هذا التحريم يتضح في ضوء تلك المعطيات الواقعية.

لذلك لم يأخذ مالك والشافعي بإطلاق هذا النهي، بل أجازا حج المرأة من غير مَحَرَم إذا كانت في رفقة مأمونة، ما يعني أن النهي في هذه النصوص ينصرف إلى حالات اضطراب الأمن وخوف الفتنة، وليس إلى السفر ذاته في جميع الأحوال⁶.

مع ذلك هناك احتمالان قد تساهم الدراسات النفسية الحديثة في ترجيح أحدهما على الآخر:

الاحتمال الأول: قد تكون طبيعة المرأة ضعيفة، مما يجعلها أكثر ميلاً إلى ارتكاب المحرمات الجنسية في ظل الأمان الاجتماعي. وفي هذه الحالة يمكن أن يستمر الحكم الوارد في النصوص دون تغيير، حيث يبقى المبرر لعدم سفر المرأة دون مَحَرَم قائماً في سياق الحفاظ على الأمان الاجتماعي وعدم وقوع الفتن. وهذا يعني أن الحكم لا يتغير طالما أن هذا الطبع الغريزي يبقى كما هو في ظل الظروف المستقرة اجتماعياً.

1 صحيح البخاري، حديث 1765. وفتح الباري، ج4، ص63.
2 صحيح البخاري، حديث 1763. وفتح الباري، ج4، ص60-61.
3 عن: عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، 1413هـ-1993م، ج4، ص202.
4 المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص203.
5 فتح الباري، ج4، ص60. والمفصل في أحكام المرأة، ج4، ص203.
6 عن: محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الاولى، 1407هـ-1987م، ص95.

الاحتمال الثاني: قد لا يكون طبع المرأة ضعيفاً، مما يجعل النهي في النصوص ليس له علاقة بطبيعتها، بل مرتبط بانعدام الأمن في ظروف وسائل السفر البدائية التي كانت سائدة في العصور القديمة. وبالتالي، يكون النهي ناظراً إلى واقع السفر في تلك الأزمنة، حيث كانت المخاطر كبيرة بسبب ضعف وسائل الأمان.

وبناءً على ذلك، فإن الحكم في هذه الحالة لا يمكن أن يؤخذ بشكل مطلق، بل ينبغي أن يُفهم في إطار الظروف الخاصة التي كانت موجودة آنذاك.

هكذا يتضح أن الحكم المذكور لا يُدرك مقصده بمعزل عن واقع التنزيل، كما لا يمكن تحديد إطلاقه أو نسبته دون دراسة الواقع العام. فلو أن الدراسات النفسية والاجتماعية قد دلت على معرفة طبائع المرأة وميولها؛ لأصبح من الممكن تقرير ما إذا كان يوجد مبرر لاستمرار الحكم وبقائه كما هو أم لا. وبالتالي يصبح الحكم قابلاً لإعادة النظر بناءً على ما يكشفه الواقع المعاصر من معطيات علمية.

ج - الحجاب

من المعلوم أن الغرض من حجاب المرأة هو سد الذريعة أمام الإثارة والشهوة وربما الاعتداء، استناداً إلى الواقع وعدد من النصوص، وذلك منعاً للأذى الذي قد يلحق بالرجل والمرأة على حد سواء.

غير أن هناك احتمالين فيما يتعلق بكيفية التحجب والكشف غير السافر للجسم: فقد يكون الطبع البشري ميالاً بطبيعته إلى التأثير والشهوة عند أي كشف نهى عنه الشارع المقدس، أو أن النهي المنصوص متعلق بحالات محددة من الواقع. فإذا دلّ الواقع العام على خطأ الفرضية الأولى، فإن التخفيف من النهي بناءً على الفرضية الثانية يصبح أمراً مقبولاً لا يخرج عن الإطار الشرعي.

ويدعم الاحتمال الأخير ما ورد من سماح بالكشف المحتشم أمام ملك اليمين أو الخدم، وكذلك ما جرى من كشف للإماء وكبار السن من النساء، دفعاً للعسر والتخفيف. كما تؤيده بعض الحالات التي حدث فيها اختلاط ولمس عند تضميد جرحى الحرب وسقيهم ونحو ذلك¹.

¹ معلوم أن النساء في عصر النبي (ص) كنّ يشاركن في الحروب ويضمدن جروح المجاهدين. وقد اعتقد الفقهاء أن هذه الخلطة في المشاركة النسوية كانت لوجود الحاجة الماسة. وهو تقدير غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لظهر هناك نهى عن المشاركة عند ارتفاع الحاجة اليهن، مع أنه لا يوجد مثل هذا النهي رغم التضخم الملحوظ في تزايد أعداد الجماعة الإسلامية قبل الفتح وبعده. وهناك نصوص متضاربة تبدي المشاركة النسوية بتلقائية، الصغار منهم والكبار، وبعضهن من نساء النبي وبناته، دون أن يظهر ما يثير الشكوك في طبيعة الابتلاءات التي يمكن أن تحدث من جراء هذا التماس.

وربما مال المقدس الاردبيلي (المتوفى سنة 993هـ) إلى قريب من هذا المعنى، إذ أشار عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ إلى أن معنى ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هو ما جرت العادة على كشفه، موضحاً أن الأصل فيه الظهور، إذ اعتاد الناس على كشف الرقبة والصدر والعصدين والساقين وغير ذلك، لا سيما في حالات العسر التي تعاني منها الفقيرات من النساء، معتبراً أن الحكم في هذه المسألة محل إشكال¹.

مع هذا لا بد من مراعاة الملاحظات التالية:

1- إنه حتى مع افتراض خطأ الفرضية الأولى، وبالتالي جواز الكشف غير السافر في الظروف المناسبة، ينبغي أن يظل هذا الكشف ضمن حدود الحشمة المتعارف عليها، بحيث لا يؤدي إلى تعارض مع المقصد الخاص، أو يترتب عليه أضرار جانبية، وإن بعناوين أخرى مختلفة.

2- إنه حتى مع التسليم بعدم صحة تلك الفرضية، قد يكون الحفاظ على الحجاب التقليدي ضرورة وقائية، بهدف سد الذريعة ومنع استغلال الرخصة الشرعية بطرق

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 غزوات اخلفهم في رحالهم واصنع لهم الطعام وادواوي الجرحى واقوم على الزمنى». وعن انس قال: كان رسول الله (ص) يغزو وام سليم ونسوة معها من الانصار يسقين الماء ويداوين الجرحى. وقد بَوَّب 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 خنجرأ 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 نُصِب لها خيمة في المسجد بعلم النبي واذنه لتداوي فيها الجرحى، كما هو الحال مع ربيعة 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 احسن 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، فجنّت الزبير فقلت: لقيني النبي ومعه نفر من أصحابه، فاناخ لأركب، فاستحييت منه 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 يقدم هذه المرأة في الرأي ويرعاها ويفضلها وربما ولاها شيئاً من أمر السوق (ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد الجاوي، نشر دار الجيل، بيروت، 1412هـ - 1992م، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ج7، فقرة 11373، ص727).

¹ أحمد بن محمد الأردبيلي: زبدة البيان في أحكام القرآن، تعليق محمد الباقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لآحياء الآثار الجعفرية، تهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص544.

غير سليمة، خصوصاً في ظل انتشار الأهواء وضعف الوعي التربوي لدى بعض الأفراد.

3- وفقاً لمعطيات الواقع، فإن الالتزام بالحجاب بالحدود المتعارف عليها من كشف الوجه والكفين، إلى جنب التحلي بالسلوك المحتشم، يُعدّ خياراً أمثلاً، إذ يحفظ خصوصية العلاقة بين الرجل والمرأة دون أن يشكّل عائقاً أمام تطور الحياة والمشاركة النسوية في المجتمع. لذا فإن الدعوة إلى الالتزام به مبررة من الناحية المبدئية.

3 - فنون الرسم والواقع

يبدو أن أغلب الفقهاء تعاملوا مع النصوص التي حرّمت الرسم والنحت لكل ما فيه روح، سواء من الإنسان أو الحيوان، بطريقة حرفية، دون النظر إلى مقاصد التشريع أو تطورات الواقع.

فقد جاء في بعض النصوص قول النبي (ص): «ان أشد الناس عذاباً عند الله المصورون»¹. وقوله: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله»². وقوله: «ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم»³. وعن ابن عباس قال: «سمعت محمداً (ص) يقول: من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة ان ينفخ فيها الروح وليس بنافخ»⁴. وعن ابن عباس أيضاً إن النبي (ص) قال: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا تصاوير»⁵. 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 كخلقى، فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة»⁶. وروى الطبراني عن صفية بنت شيبة قالت: «رأيت رسول الله (ص) بلّ ثوباً وهو في الكعبة ثم جعل يضرب التصاویر التي فيها»⁷.

¹ صحيح البخاري، حديث 5606. وصحيح مسلم، حديث 2109. وفتح الباري، ج10، ص314.

² صحيح البخاري، حديث 5610. وصحيح مسلم، حديث 2107. وفتح الباري، ج10، ص318.

³ صحيح البخاري، حديث 5607. وفتح الباري، ج10، ص316.

⁴ 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، ص298.

كما ورد ما يماثل ذلك عن الإمام الصادق عن أبيه عن رسول الله (ص) أنه قال: «من صور 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).

⁵ صحيح البخاري، حديث 5605. وفتح الباري، ج10، ص313. ومجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مصدر سابق، ج5، باب

ما جاء في التماثيل والصور، حديث 8892.

⁶ صحيح البخاري، حديث 5609. وفتح الباري، ج10، ص317.

⁷ 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.

وقد استوحى الفقهاء من هذه النصوص أن التصوير يبعث على المضاهاة أو التشبه في الخلق، وهو أمر محظور شرعاً.

وكما قال الخطابي: «انما عظمت عقوبة المصور لأن الصور كانت تعبد من دون الله، ولأن النظر إليها يفتن، وبعض النفوس إليها تميل»¹. 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 وحمل الباب. فإن قيل: فقد قال حين ذم الصور وعملها من الصحيح قول النبي (ص): من صور صورة عدّبه 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»².

وحقيقة إن المضاهاة وتوظيف الصور لغرض العبادة من الأمور التي أكدها الواقع التاريخي، كما أشار إلى ذلك بعض المفسرين، مثل صاحب (أحكام القرآن)³.

وهذا يوضح أن النهي عن التصوير لم يكن مجرد حكم تعبدى بلا معنى، بل كان مرتبطاً بالسياق الذي نزلت فيه النصوص، حيث كانت الأصنام والتمائيل تُستخدم في الطقوس الوثنية⁴. لكن لما تغير الواقع فقد زال الغرض، ولم يعد التصوير مرتبطاً بالعبادة والمضاهاة في معظم المجتمعات، بما فيها المجتمعات الإسلامية، بل أصبح يُستخدم لأغراض فنية وعلمية وتحقيقية، كذلك التي يستفاد منها في الطب والكشف الجنائي.

وبناءً على ذلك، فإن مراجعة الحكم في ضوء المقاصد الشرعية والتغيرات الواقعية تبدو أمراً ضرورياً، بدلاً من التمسك بظاهر النصوص فقط.

وبناءً على ذلك، فإن استمرار الحكم كما هو عليه يصبح كالتسليم بانتفاء الموضوع، وفقاً لتعريف المنطقة. ويؤيده ما ورد في القرآن من إقرار الله تعالى لما كان يعمل نبيه سليمان من التماثيل، كما في الآية الكريمة: «يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل»⁵، وهي الآية التي احتج بها قوم على جواز التماثيل⁶. كما ورد استثناء في بعض الأحاديث

1 البدعة، ص403.

2 أحكام القرآن، ج4، ص1600.

3 المصدر السابق، نفس الصفحة.

4 نشير إلى استبعادنا وجهة النظر التي تركز على الجانب التعبدى من التحريم وتعتبر عمل الصور المجسمة والغناء وما إلى ذلك كلها من المحرمات في نفسها، لذا حُرّم بيعها وشراؤها، كالذي ذهب إليه المحقق الحلي في (شرائع الإسلام، ج2، ص10).

5 سبأ/ 13.

6 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ - 1993 م، ج14، ص175.

فيما يتعلق بلعب البنات الذي أُجيز تبعاً لبعض الأحاديث¹، مما يُعد تبريراً آخر لعدم التحريم المطلق.

وبذلك، استطعنا فهم مقصد الحكم من خلال دلالة النص وواقع التنزيل، ومن ثم دلالة الواقع العام التي توجب تغيير الحكم بما يتناسب مع القصد الشرعي.

وجدير بالذكر إن الفقهاء المحدثين والمعاصرين وجدوا حرجاً في التحريم المطلق للتصوير، خاصة مع تطور المعاملات الحديثة، لذلك فرقوا بين التصوير اليدوي والفوتوغرافي الشائع الاستخدام، 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 مجرد حبس لخيال الموضوع المصور، سواء كان إنساناً أو حيواناً. مع أننا لو أخذنا مفهوم المضاهاة بهذا الشكل الساذج لاعتبرنا جميع الرسوم الخاصة بالطبيعة تمثل مضاهاة لخلق الله، ولا اعتبرنا جميع الصناعات والتكوينات المستحدثة التي تحاكي طبائع الكائنات هي من المضاهاة أيضاً. وهو أمر غير معقول.

كذلك إن بعض الفقهاء ذهب إلى التفريق بين الرسم والنحت، فأجاز الأول ونهى عن الثاني بنحو من الاحتياط، كما هو الحال مع الفقيه المعاصر السيد علي السيستاني².

لكن، في المقابل، نجد أن بعض المحدثين، مثل الشيخ محمد عبده³، قد أباحوا التصوير بشكل مطلق. وهو نفس الموقف الذي تبنته الدولة الإسلامية المعاصرة في إيران.

4 - الحدود والواقع

تعتبر الحدود وما ورد فيها من كفيات، معلومة المقاصد من الناحية الخاصة، سواء كان ذلك بدلالة النص أو الواقع. فالنص من قبيل قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا

¹ إذ قيل إنه ثبت عن السيدة عائشة كما في الصحيحين أن النبي (ص) تزوجها وهي بنت سبع سنين، وفي رواية ست سنين، ورُفَّت إليه وهي بنت تسع ولعبها معها، ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة سنة (صحيح البخاري، حديث 4841-4840. 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 فيسرنَّهْن إلى فيلعبن معي (صحيح البخاري، حديث 5779. وصحيح مسلم، حديث 2440، والجامع للقرطبي، ج14، ص176).

² عبد الهادي الحكيم: الفقه للمغتربين، وفق فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي، لندن، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م، ص331.

³ عن: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة العاشرة، ص116.

أولي الأبواب¹، الأمر الذي يدل عليه الواقع، حيث بالقصاص تزول دوافع الثأر ومسلسل سفك الدماء. كما يُظهر الواقع أن الغرض الأساسي من الحدود هو الردع.

لكن لما كان منشأ اعتبار الحدود يتوقف على ما تحققه من أغراض تتسق مع المقاصد الكلية العامة؛ لذا فإن تجدد الواقع قد يُعيق تحقيق أغراضها الخاصة أو يجعلها تتزاحم مع المقاصد العامة، مما يستدعي تعديلها لتتماشى مع هذه الأخيرة.

لذلك هناك من رأى جواز ترك الإمام للحدود في بعض الحالات والطوارئ لأجل ما هو أهم منها².

وليس غريباً أن تشهد السيرة النبوية والخلافة الراشدة شطراً من التنويعات التجديدية لقضايا الحدود استناداً إلى تغيرات الواقع والنظر إلى المقاصد. فرغم محدودية الظروف وضيقها إلا أن ذلك لم يمنعها من أن 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 بالمشاركين حمية وغضباً. وهو المنقول أيضاً عن عمر والإمام علي وأبي الدرداء وحذيفة وغيرهم³.

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 الصباح 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 أغتنتك، وقد ذهب الآخر، قال: فأتوا به نبي الله (ص) فأخبرته أنه الذي وقع عليها، وأخبر القوم أنهم أدركوه يشدد، فقال: إنما كنت أغتنتها على صاحبها فأدركني هؤلاء فأخذوني، فقالت: كذب، هو الذي وقع عليّ، فقال النبي (ص): «إنطلقوا به فارجموه»،

¹ البقرة/ 179.

² جاء في (شرح النيل) أن الإمام إذا ملك بعض المصر فقط فإن عليه أن 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، 1410 هـ - 1989 م، ج2، ص214).

³ جاء في حديث للإمام علي قوله: لا أقيم لأحد حداً بأرض العدو حتى يخرج منها لئلا تلحقه الحمية فيلحق بالعدو (علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 988 م، ج2، باب 334، ص264). وقد نص أحمد واسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو. وذكر ذلك أبو القاسم الخرقفي في مختصره فقال: لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو، وقد أتى بشر بن أرطاة برجل من الغزاة قد سرق مجنة فقال: لولا أني سمعت رسول الله (ص) يقول: «لا تُقطع الأيدي في الغزو» لقطع يديك، وهو ما رواه أبو داود، وقال أبو محمد المقدسي: وهو إجماع الصحابة (الخراج، ص197. وأعلام الموقعين، ج3، ص5-6).

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»¹. 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»².

وجاء في سيرة النبي (ص) أنه لم يؤاخذ بعض أصحابه بالعقوبة رغم كبير فعله وشأنته. ومن ذلك إنه برئ مما صنعه خالد بن الوليد ببني جذيمة من قتلهم وأخذ أموالهم دون أن يعاقبه، وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد». وينظر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ان النبي (ص) إنما لم يعاقب خالداً على فعله وذلك لحسن بلائه ونصره للإسلام³.

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 الأولى⁴.

إذ جاء حول حد المحارب قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرُوا عَلَيْهِمْ﴾، والذين ذهبوا إلى إسقاط الحدود بالتوبة قبل القدرة على المسك بالجاني إنما حملوا هذه الآية على جميع الحدود، كحد السرقة الذي نصّ العديد على سقوطه بالتوبة، كما هو الحال مع عطاء وجماعة غيره، وذهب إليه بعض الشافعية وعزاه إلى الشافعي قولاً⁵.

علماً بأن حد السرقة كثيراً ما كان يعطل لأسباب خاصة، كالحال عند الحروب وفي عام المجاعة⁶. وحد الشرب عليه اختلاف بين ما كان يُعمل به في عهد النبي وأبي بكر وبين ما سار عليه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بإشارة من الإمام علي كما يُنقل.

1 أعلام الموقعين، ج3، ص8.

2 المصدر السابق، ج3 ص7.

3 مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص255. وأعلام الموقعين ج3، ص8.

4 أعلام الموقعين، ج3، ص8.

5 القرطبي: جامع أحكام القرآن، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، 1405 هـ - 1985 م، ج6، ص174. والشوكاني: فتح القدير، طبعة دار أحياء التراث العربي، ج2، ص39.

6 نُقل عن ابن تيمية وابن القيم أنهما 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 أقول بأن القاضي يستطيع وقف التنفيذ في السابقة الأولى. فلو سرق تلميذ أو شاب، وكانت سرقة الأولى أو عشرة قدم زلت بصاحبها، فإذا وجده القاضي متألماً لذلك ونادماً أو شاعراً بالخل؛ له ان يوقف العقوبة ويستتبيه 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، 1410 هـ - 1989 م، ص15).

كما ظهرت اجتهادات عديدة 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 - كما عرفنا - 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 ذلك¹. وسبق للإمام علي أيضاً إن نصح الخليفة الصديق في احراق اللوطية بدل قتلهم باعتبار ان العرب لم تكن تبالي بالقتل وهي قد ألفتة بخلاف الحرق بالنار حيث لم تألفه بعد².

على هذا، لا يجوز إسقاط الحدود على الواقع في ظل كثرة التحولات دون دراسة مفصلة لأوضاعه؛ خصوصاً تلك المتعلقة بالجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، طالما أنها من أحكام الوسيلة التي تتأثر بمجريات الحياة والواقع. بل حتى مع التنفيذ والتطبيق يجب مراعاة جانب الإطلاع على المخلفات والنتائج المترتبة على تلك الأوضاع ومن ثم محاكمتها ومقايستها بالحجم الذي يمكن تحقيقه من المقاصد العامة.

فعلى سبيل المثال، ليس من المتوقع أن يحقق حد السرقة المقاصد المرجوة في البلدان التي تكون أوضاعها الاقتصادية متردية بالفقر والحاجة. بينما قد يحقق هذا الحد غرضه في البلدان التي تتسم بتقدم أوضاعها الاقتصادية، شريطة توافر الظروف الملائمة في باقي المجالات.

علماً بأن بعض ما يُعدّ من الحدود ليس عليه دليل شرعي، كما هو الحال مع حد شرب الخمر، كما إن بعضاً آخر مشكوك فيه؛ مثل حد الرجم.

5 - الجهاد والواقع

ليس الجهاد من التعبدات التي لا تفهم أغراضه ومغازيه. فالمقصود به استناداً إلى النصوص والواقع التنزيلي، هو دفع الظلم والعدوان.

¹ الطرق الحكيمة، ص22.

² ذكر 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 الحكيمة، 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).

وقد أقرّ الفقهاء بشكل عام بمقاصد الجهاد، إلا أنهم يختلفون حول مضمونها في أطروحتين:

الإطروحة الأولى: وترى أن الهدف من الجهاد هو فرض الدين على الآخرين حتى وإن تم ذلك بالقوة، اعتماداً على ظواهر بعض النصوص القرآنية.
الإطروحة الثانية: وترى أن الهدف منه هو رد الظلم والعدوان.

الإطروحة الأولى

بحسب الإطروحة الأولى قام الفقهاء بتقسيم العالم إلى دارين؛ دار إسلام وحرب. 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 لعدد من الشروط؛ مثل توفر القوة الكافية وعدم دفع الجزية والصغار. فقد اعتبر كل كتابي لم يدفع الجزية بأنه محارب وإن لم يشهر السلاح أو يقوم بالعدوان. وبذا جرى التمييز بين الذمي والحربي انطلاقاً من دفعها وعدمه. ونسب البعض هذا الرأي إلى إجماع علماء مذهبه¹.

إذاً، وفقاً للإطروحة الأولى فإن الأصل في علاقة الإسلام بالآخر هو الحرب لا السلم، وأنه دين سيف لا دين محبة وسلام.

وتأكيداً على الأصل الحربي لهذه العلاقة؛ ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن أقل 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. كما يجب القتال بأكثر من مرة في السنة إن دعت الحاجة لذلك، باعتباره فرض كفاية فيجب منه ما تدعو الحاجة إليه².

وادعى الشيخ الكركي من الإمامية أن على ذلك إجماع المذهب³. وبحسب رأي العز بن عبد السلام أنه يجوز الصلح مع الكفار خلال أربعة أشهر، ولا يجوز أكثر من سنة⁴.

¹ مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص269. والفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد، بيروت، الطبعة السابعة، 1982م، ص465.

² المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص411-412.

³ جواهر الكلام، ج21، ص10.

⁴ الفوائد في اختصار المقاصد، مصدر سابق، فصل في الناجز والمتوقع من المصالح والمفاسد.

وأهم ما عولت عليه هذه الإطروحة هو إطلاقات النصوص التي توجب محاربة أهل الكفر، كما في آيتي السيف والجزية من سورة التوبة الأمرتين بقتال المشركين والكافرين ما لم تُدفع الجزية.

ومثل ذلك ما روي عن النبي أنه كان يحث المؤمنين على قتال الكافرين بعد أن يدعواهم إلى الإسلام أو دفع الجزية، وما تشير إليه رسائله الموجهة إلى ملوك البلدان غير الإسلامية¹. ومثل ذلك ما اتصف به حكم الخلفاء الراشدين.

وقد استدلل البعض على المعنى السابق بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾. فذهب العديد من المفسرين إلى أن معنى الفتنة هو الكفر والشرك²، وقال الإمام الجصاص في تفسيره لهذه الآية بأنها توجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر. وقال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع أن الفتنة هنا هي الشرك³، وأما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة، والدين الشرعي هو الانقياد لله عز وجل والاستسلام له، ودين الله هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾.

واعتبر بعض المعاصرين أن 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»⁴.

لكن جاء عن بعض الصحابة أن تفسير تلك الآية مرهون بما كان عليه واقع المسلمين أول الأمر من القلة، حيث كان الرجل يُفتن في دينه ليرده الكفار إلى الكفر بعد إيمانه⁵، أو ليقتلوه أو يوثقوه، حتى كثر الإسلام ولم يعد بإمكان الكفار اضطهاد المسلمين أو تعذيبهم، ومن ثم زالت الفتنة، مثلما ذهب إلى ذلك ابن عمر، وهو المتبادر من معنى الآية عند صاحب تفسير (المنار)⁶، لا سيما وأن في خاتمة الآية، وما قبلها من الآيات المباشرة، ما يدلّ بوضوح على منع القتال لمجرد الكفر أو الشرك، دون اقتران ذلك بعدوان أو تهديد فعلي. إذ قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، واقتلوهم حيث تقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة

¹ ابن طولون الدمشقي: إعلام السائرين عن كتب سيد المرسلين، تحقيق محمود الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407 هـ - 1987 م، ص 52 و 60.

² فتح القدير، ج 1، ص 191-192.

³ رغم ما جاء في كثير من الأحاديث من أن معنى الفتنة في الآية هو الشرك؛ فإن المرحوم الطباطبائي اعتبر ذلك من مصاديق الفساد في الأرض، أي أن الفتنة تعني الفساد في الأرض، وأن الشرك من مصاديقه (محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج 2، ص 72).

⁴ عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396 هـ - 1976 م، ص 55.

⁵ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الخير، الطبعة الأولى، 1990، ج 1، ص 254.

⁶ المنار، ج 9، ص 666.

أشد من القتل، ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم، وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين¹.

وعلى ما نقله ابن القيم وارتضاه عن جماعة من «إن القتل إنما وجب في مقابلة الجراب لا في مقابلة الكفر، لذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الرمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقتلون، بل نقاتل من حاربنا. وهذه كانت سيرة رسول الله (ص) في أهل الأرض»².

الإطروحة الثانية

أما بحسب الإطروحة الثانية فإن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها هو السلم، وإن القتال لا يكون بسبب الكفر ذاته، وإنما لدفع الظلم والعدوان. وتظل آية (لا إكراه في الدين) حاكمة على غيرها من النصوص.

فهذا الرأي هو الذي نسبته ابن تيمية إلى جمهور الفقهاء من أمثال أبي حنيفة ومالك وابن حنبل وغيرهم³، وعدّ الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاعتبار تثبتته، خلافاً للرأي المعارض وما يترتب عليه من آثار سيئة، وهو المنسوب إلى الشافعي وغيره⁴.

إن آية (لا إكراه في الدين) هي من الأهمية بمكان في ما نحن بصدد من البحث. ذلك أنها تبطل قول من يرى وجوب الإكراه في الدين وقتاله ولو كان موادعاً ومسالماً. وهي على رأي رشيد رضا قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته⁵.

¹ البقرة/ 190-193.

² ابن القيم: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ-1981م، ج1، ص17.

³ على رأي أبي حنيفة أنه إذا امتنع أهل الذمة عن أداء الجزية ونقضوا عهدهم فإن ذلك لا يبيح قتلهم ولا غنم أموالهم ولا سبي ذراريهم ما لم يقتلوا، إنما يجب اخراجهم من بلاد المسلمين أميين حتى يلحقوا بأمنهم من أدنى بلاد الشرك، فإن لم يخرجوا طوعاً أُخرجوا كرهاً (الأحكام السلطانية، ص186).

⁴ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص61.

⁵ المنار، ج3، ص39. وعلى رأي ابن تيمية الذي نسبته إلى السلف فإن الآية ليست منسوخة ولا مخصوصة أو يصح نسخها وتخصيصها، وإنما على حد قوله: «النص عام فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل الكتاب لا نقتله، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله (ص) أكره أحداً على الإسلام، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل 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 والتتصر فلا نزاع لمسلم مع موحد ولا جدال»، (الميزان، ج2،

وعلى ضوء هذه الآية وآيات المواعدة 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 أن الحرب الشرعية لا تقوم إلا من أجل دفع العدوان ويجب أن تتوقف بمجرد انتهائه»¹. كما اعتبر الشيخ أبو زهرة أن الحرب من إغراء الشيطان، وأن من يسير فيها إنما يسير في خطواته، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾².

وذهب إلى ذلك أيضاً كل من محمد رشيد رضا كما في تفسير (المنار) وكتابه (الوحي المحمدي) والعقاد في كتابه (عبرية 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 وغيرها³.

وعموماً لو أننا عولنا على الحرب في أصل العلاقة مع الدول غير الإسلامية استناداً إلى النصوص وفق النهج الماهوي وبغض النظر عما تظهره من تعارضات اطلاقية؛ فستفضي النتيجة – ولا بد – إلى الصدام مع المقاصد.

فالحرب بدلالة الواقع ليست علاجاً ناجعاً بشكل دائم، فحتى مع توفر القوة والقدرة قد تخلف من آثار الضرر والدمار ما لا يحمد عقباه. أما التعارضات الإطلاقية لنصوص الخطاب - حيث يدعو بعضها إلى الحرب فيما يدعو البعض الآخر إلى السلم - فلن تُفسَّر تفسيراً صحيحاً إلا عند الإقرار بأننا محكومة بتأثير التمايزات والتغايرات التي شهدناها واقع التنزيل، مع مراعاة 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

ص343-344). وواضح من ذلك أن الطباطبائي قد استثنى المشركين من آية الرشد، أو أنه قيدها بأهل التوحيد من الديانات السماوية، خلافاً لرأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

¹ محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400 هـ-1980 م، ص112-113.

² البقرة/ 208. انظر: أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1384 هـ-1964 م، ص48-49.

³ المنار، ج10، ص313.

لمكافحة كل ما هو مناف للدين. فحيث أن الجهاد من الوسائل لا الغايات؛ لذا صح أن تختلف أساليبه وتقدر طبقاً لما عليه الأحوال والأوضاع.

فبغير هذا المعنى نعود إلى الصيغة التعبدية التي تُفرغ الجهاد من مقصده وفحواه، رغم أنه يفضي إلى ازهاق الأرواح، وربما يكون بلا مبرر معقول؛ مما يتنافى مع المقاصد الدينية. فالجهاد والمجاهدة كما قال الراغب في (مفردات غريب القرآن) هما استقراغ 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»¹. 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 الاعتبار قد يتبين الشكل الأنفع والأنسب من بين هذه الأشكال المختلفة.

وبعبارة أخرى، إن التقيد بمبدأ المقاصد ومراعاة الواقع يجعل التعيينات المطروحة بشأن الجهاد تعيينات غير ثابتة الكيفية. فثمة وسائل مختلفة لصور الجهاد، بعضها قد يتعارض 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 الحركي يمكن تحقيق هدفين معاً: العمل على محاربة المنكر، ومدافعة الطرف الآخر، كالذي يجري في البلد الواحد من المساهمة في المشاركة السياسية مع مختلف الاتجاهات العلمانية وقبول مبدأ الديمقراطية كمنهج حركي عام تتحدد فيه المنافسة بين التيارات المتباينة دون الدخول في صراعات عسكرية. ويتطلب ذلك احتراماً متبادلاً من جميع الأطراف تجاه الرؤية المنتخبة وفق ميل الأغلبية، وذلك ضمن قواعد دستورية محايدة يتفق عليها الجميع. فهذا الشكل من المجاهدة يتيح للرؤية الدينية أن تلعب دورها في العمل البناء لتحقيق المقاصد؛ سواء كانت ضمن السلطة السياسية الحاكمة أو خارجها، وذلك بأقل الخسائر الممكنة مقارنة بالجهاد الحربي.

¹ الراغب الاصفهاني: مفردات غريب القرآن، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص101. والمنار، ج10، ص306.

إذاً، فللجهاد صور متنوعة؛ لا بحسب اعتبارات الواقع وما يكشف عنه من تغايرات تقتضي تنويع الموقف والمعاملة فقط، بل كذلك لاحتمال أن يأتي اليوم الذي يكون فيه الجهاد الحربي هو آخر ما ينبغي التفكير به، خوفاً مما يفضي إليه الحال من فناء المجتمعات وتمزيقها بحرب مدمرة تهلك الحرث والنسل دون أن يُعرف لها آخرة ولا نتيجة.

6 - 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، 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 يهمننا - 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 إيجابياً 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 ألقت الحرية، مع أن 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 أن تفعل شيئاً، إنما لا بد من دراسة الواقع الاجتماعي وما يتطلبه من صور للنهي.

فقد يصلح أن يكون النهي من خلال انشاء نواذ إسلامية أو مكاتب أو دور ثقافية أو اتحادات رياضية أو تسديد حاجات مادية أو اقامة إعلام 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 باتجاه 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 نعبر عنه بالنشاط الإنساني. فليس من التأويل بشيء لو فسرنا (اليد) بهذا العنوان، إذ ينسجم مع سياق الحديث مثلما ينسجم مفهوم القوة، إلا أن العنوان الأول قد دلنا عليه الواقع بصورة لا تقبل الشك، فلا يدع مجالاً للنزاع.

كما إن التدرج الوارد في الحديث الأنف الذكر من النشاط الإنساني إلى القول فالقلب؛ هو تدرج يحمل انسياقاً طبيعياً لا تكلف فيه. في حين لو أخذنا بالعنوان الآخر (القوة)، لكان الإنسياق متكلفاً فيما لو تدرجنا من الأيسر إلى الأيسر.

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 الأساليب¹، كالذي يصدق مع آية (ومن رباط الخيل)، إذ المقصود بها ما هو سائد في المجتمع آنذاك، بشهادة تغير الواقع الحضاري مع مراعاة مقاصد الشريعة، طالما للحكم معنى معقول دون أن يكون من التعبديات.

7 - الزكاة والواقع

أ - 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 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 مალأً له خطر». أي أنه استند إلى الواقع في فهمه للنص فاعتبر الزكاة فيما هو رائج من المحاصيل، وبالتالي حكم على

¹ انظر: يحيى محمد: خطوات على طريق المرجعية الرائدة، الفكر الجديد، عدد7، 1993م، ص320-327.

الثمار الأخرى بالزكاة، بل كل ما تنبت الأرض من المأكولات من القوت والفاكهة والخضر؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ... كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾¹. وبالتالي أوجب الزكاة في كل من «التفاح والموز وسائر الفواكه، والفول والعدس والارز وسائر الحبوب، والبرتقال واليوسفي وسائر الموالح، والبن والشاي.. الخ»²، وهو ما أيده أبو بكر بن العربي³. كما ذهب رشيد رضا حديثاً إلى أن الحكمة في الحصر بتلك الزروع هي كونها القوت الغالب في ذلك الوقت⁴.

والحال نفسه ينطبق على ما ذكر 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 خطاباتة؛ نافياً أن تتدرج ضمن التعبديات. كذلك احتمل البعض أن موارد الزكاة في الأصناف التسعة لم تصدر بعنوان التشريع العام⁵، وإنما بعنوان الحاكمية والولاية تبعاً لما إقتضته الظروف آنذاك من رواج تلك الأصناف، كما وضع في الحساب احتمال أن يكون الحصر تشريعاً، إلا أنه جاء مخصوصاً للظرف السائد باعتبار أن تلك الأصناف كانت من أشهر البضائع وأهمها⁶.

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 أن يرد الاعتبار لبعض النصوص وإن على نحو التقريب، مثل استشهاده بما صنعه الإمام علي من جعل الزكاة على الخيل⁷، 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: إن المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، ولكنه قد جعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعامة خراج

1 الانعام/ 141.

2 دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص74.

3 أحكام القرآن، ج2، ص758-759.

4 المنار، ج8، ص138.

5 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: أنزلت آية الزكاة (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) في شهر رمضان، فأمر رسول الله (ص) مناديه فنأدى 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، ونأدى فيهم بذلك في شهر رمضان، وعفا لهم عما سوى ذلك.. (وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، حديث1، ص53).

6 كاظم الحائري: الأوراق المالية الاعتبارية (1)، رسالة الثقلين، عدد8، 1414هـ-1994م، ص38-39. وانظر الحوار مع الحائري في: قضايا إسلامية، عدد4، ص32.

7 انظر وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة في الخيل الإناث السائمة، حديث1، ص77.

العراق منه¹. وهناك عدد من الروايات تفيد هذا المعنى²، لكن في قبالها يوجد عدد آخر من الروايات التي تؤكد ضرورة حصر الزكاة بما نصّ عليه النبي (ص)³. 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 النقية⁴.

ب - وطبقاً للمقاصد فإنه لا يمكن الوقوف عند حرفية النص حول ما ورد بشأن الزكاة في النقيدين 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 بالنقيدين منهما، بل لشمّلت سائر مواردهما مما لا يعد من النقد⁵.

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.

¹ لاحظ محمد مهدي الاصفي: نظرية الإمام الخميني في دور الزمان والمكان في الاجتهاد، قضايا إسلامية، عدد4، ص299 وما بعدها. كما انظر: وسائل الشيعة، ج9، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة فيما سوى الغلات الأربع من الحبوب، حديث11، ص64.

² 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 سأل 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 والعنبر زكاة؟ فوقع الإمام: صدقوا الزكاة في كل شيء كيل (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 (مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج7، كتاب الزكاة، باب استحباب الزكاة فيما سوى الغلات الأربع، حديث1، ص39). وعن الإمام الصادق أيضاً أنه قال: كل شيء يدخل فيه القفران - المكايل - والميزان ففيه الزكاة (المصدر، ص39).

³ فمن ذلك ما روي عن الإمام الصادق أنه سئل عن الزكاة؟ فقال: وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة وعفا عما سوى ذلك: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والذهب والفضة، والبقر والغنم والأبل، 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) وإنما 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 أشياء... 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 أشياء... وعفا رسول الله (ص) عما سوى ذلك، فقلت: اصلحك الله، فإن عندنا حباً كثيراً، قال: وما هو؟ قلت: الارز، قال: نعم، ما أكثره، فقلت: أفیه الزكاة؟ فزبرني وقال: اقول لك ان رسول الله (ص) عفا عما سوى ذلك وتقول لي ان عندنا حباً كثيراً، أفیه الزكاة؟! (المصدر، حديث12، ومثله حديث13، ص58-59. وانظر على شاكلة ما سبق من الروايات ما جاء في: مستدرک الوسائل، ج7، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعة أشياء، ص38).

⁴ وسائل الشيعة، ج9، ص64.

⁵ انظر حول ذلك: وسائل الشيعة، ج9، ص154.

على ذلك صحّ ما لجأ إليه الشيخ محمد جواد مغنية في نقده للفقهاء المعاصرين من الإمامية الذين وقفوا عند حدود القلب الحرفي من النص دون اعتبار للدلالات الأخرى كما 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»¹.

8 - ربا القروض والواقع

ليس هناك قيمة يقرها وجدان العقل أعظم من العدل. فالعدل على رأس القرارات التي يدين لها 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».

ويكفي 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 عن رب العالمين)².

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.

¹ فقه الإمام جعفر الصادق، ص 76-77.

² أعلام الموقعين، ج 2، ص 7.

لذلك نجد الحرفية طغت على نتائجها، 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.

فإذا كان للواقع تأثير على الأحكام، وكان من الطبيعي أن 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 أخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها»¹.

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 العقل. فالمنظور الفقهي لقضية القرض بالعملات النقدية يعتمد على مبدأ الوفاء بالمثل من غير اهتمام لما يفرزه الواقع من تغيرات 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 بضالة التغير أو الثبات النسبي مقارنة 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 أكثر². وذكر المقرئزي أنه في

¹ الموافقات، ج4، ص174.

² محمد ضياء الدين الرئيس: الخراج في الدولة الإسلامية، مطبعة النهضة، الطبعة الأولى، 1957م.

عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي (ابو علي المنصور بن العزيز) تزايدت الدراهم وازداد سعر الدينار حتى أصبح يساوي أربعة وثلاثين درهماً¹.

مع هذا فإن ما ذكر من تغير في العملة وقيمتها الشرائية لا يمكن مقارنته بالتضخم الحاصل في عصرنا الحالي. إذ أخذت الحركة الاقتصادية لبلدان العالم تطراً عليها تغيرات ضخمة بين فينة وأخرى، وأثر هذا الحال على المستوى المعيشي للفرد، كما أثر على المستوى الاقتصادي للدولة، إذ أخذ التغير يصيب القوة الشرائية للأوراق المالية أو النقد باضطراب 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 يُسترد بقيمة تختلف في الغالب مع القيمة المعطاة، ففي مثل هذه الحالة نكون قد وقعنا بنوع من المقامرة والغرر، وغالباً ما يكون الدائن هو المصاب بالخسارة. 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 الاجتهاد البيانية لنتعرف على اجابتها ومبرراتها.

ما من شك ان هذه الطريقة تلتزم بالموقف المعتاد في التعامل مع قضايا الأحكام من منطق الحرفية، ومن ذلك قضيتنا المطروحة حول القرض. فهي تعتبر التشريع الخاص به ثابتاً لا يقبل التبدل؛ لثُجِّبَ نفسها من السقوط في مستنقع الربا الذي نهى عنه الشرع، حتى جاء عن النبي (ص) قوله: «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا»².

لذا فإن الدائن لا يأخذ من المدين الا بقدر ما أدانه، وينطبق ذلك على العملات النقدية، رغم دوام ما تتعرض له من الخلطة والهزات ضعفاً وقوة، ظناً من ان الزيادة الموهومة - أو النفع الموهوم - في الوفاء هي زيادة ربوية.

فقد قال الإمام مالك كما في (المدونة): «كل شيء أعطيته إلى أجل فردّ إليك مثله وزيادة فهو ربا». وجاء في (المدونة) أيضاً: «قلت: رأيت إن أتيت إلى رجل فقلت له سلفني درهم فلوس ففعل، وفلوس يومئذ مائة فلس بدرهم، ثم حالت الفلوس ورخصت حتى صارت مائتا فلس بدرهم؟ قال - أي مالك -: إنما يردّ مثل ما أخذ السعر فأشبهه الحنطة إن رخصت أو غلت».

¹ أحمد بن علي المقرئ: النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود)، تحقيق واضافات محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، الطبعة السادسة، 1408 هـ - 1988 م، ص 79.

² اعلام الموقعين، ج 1، ص 333. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج 3، ص 274.

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 المقرض مثله قدرأً 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 (الأم): «ومن سلّف فلوساً أو دراهم أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له إلا 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 أقرضه».

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، وإن 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): «إذا كان القرض فلوساً أو دراهم مكسرة أو أوراقاً نقدية فغلت أو رخصت أو كسدت ولم تحرم المعاملة بها وجب ردّ مثله».

وقال ابن تيمية في (مجموع الفتاوى): «لا يجب في القرض إلا ردّ المثل بلا زيادة». وقال أيضاً: «وليس له أن 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 به¹.

كما ذكر صاحب (جواهر الكلام) 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.

وقد خالف في هذا الرأي ما ذكره الصدوق من ان الواجب على المقترض هو ما جاز التعامل به عند الناس². وسبب الخلاف يعود إلى اختلاف الروايات المنقولة بهذا الصدد³.

تلك كانت جملة من نصوص النهج البياني التي تؤكد مبدأ المثل في الإقترض، وكان الأولى الإلتزام بمبدأ التساوي في القيمة لا المثل، وفرق بين الأمرين كبير.

ومن حيث الدقة، تارة تكون مادة القرض استعمالية، وأخرى تبادلية سوقية. فإذا 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،

¹ اعتمدنا على ما سبق من نصوص على: علي أحمد السالوس: أجروكم على الفتيا أجروكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام بمصر، 1990م، ص21-24.

² جواهر الكلام، ج25، ص66.

³ 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 الأيام، 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: مستدرک 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: ألساحب الدراهم الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: لأصاحب 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: إنه متى كان على المقرض 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).

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 الإقراض. فهذا هو العدل الذي تشهد له العقول والفطرة الإنسانية السليمة.

وكان يمكن للطريقة البيانية أن تُعذر في دفاعها عن مبدأ الرد بالمثل لو أنها اكتفت بالصياغات العامة دون التطرق إلى قضايا مثل الغلاء والرخص وتغير قيمة العملة وسقوطها. لكن بما أنها كانت صريحة في إدراكها لما يفرضه الزمن من تغير في القوة الشرائية للنقد، فإنها لا تُعذر في تجاهلها للمقصد الشرعي من المعاملات القرضية، خاصة وأن ذلك التجاهل نابع من التمسك بالممارسة الحرفية والنهج الماهوي في الفهم والتفكير.

لا شك أن المعاملة بالمثل مبررة تماماً في مجتمع لم يشهد تحولات بارزة في القوة الشرائية للنقد¹، وكذا القيمة التبادلية للمال، كما هو حال عصر النص. وبالتالي فهي تمثل عين العدل الذي هو الأصل في جميع العقود.

لذلك نهى الشرع عن الربا لما فيه من الظلم، والله تعالى يقول: ﴿وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون﴾²، وهي الحكمة التي صرح بها فقهاء الإسلام من أمثال ابن تيمية وغيره³، أو كما ورد عن الإمامين الصادقين (الباقر والصادق) أن النهي عن الربا إنما ورد لئلا يذهب المعروف ويتمنع الناس⁴، 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؟

¹ هناك 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 الخلفيتين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب كما سترى. 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 بناءً أو غيره وجعل يعطيه طعاماً وقطناً وغير ذلك، ثم تغير الطعام والقطن من سعره الذي كان اعطاه إلى نقصان أو زيادة، أحتسب له بسعر يوم اعطاه، أو بسعر يوم حاسبه؟ فوقع الإمام: يحتسب له بسعر يوم شارطه فيه إن 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 أنه 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 إلا على حسب سعر وقت ما دفع إليه الطعام إن شاء الله (المصدر، حديث5، ص85-86).

ويلاحظ أن 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.

² البقرة/ 279.

³ ابن تيمية: القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، مقدمة محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1375هـ، ص9.

⁴ علل الشرائع، ج2، باب235، ص195. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص712.

فهل ثمة زيادة وربما يتحقق فيه الظلم ويصدق معه أمثال الحديث النبوي: «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا»؟ وذلك إذا ما غرضنا الطرف عن أن التعويل على حرفية هذا الحديث لا يتضارب مع مبدأ عدم المثلية؛ لكونه يشترط في الربا وجود المنفعة الزائدة، والحال أن المبدأ الأنف 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 المقرض على حساب المقرض.

ويلحظ أن الأمور قد انقلبت رأساً على عقب. فإذا كان النفع والربا يحصل - غالباً - في المجتمعات القديمة، وعلى رأسها مجتمع عصر النص، لمجرد إشراف 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 المقرض. فستان بين اليوم والبارحة!

فالخلخلة والتغير الذي يطرأ على قيمة العملة النقدية، ومنه الهزات الفجائية العنيفة التي تقضي 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 عند تطبيق مبدأ المثلية. أو هي إن صح التعبير عبارة عن نوع من الربا، سواء لصالح الدائن أو المدين. وعلى العكس من ذلك لا يصدق الربا في العدول عن هذا المبدأ بحجة الزيادة المعطاة عند الوفاء وربما النقصان بحسب ما يُقدَّر من القيمة الشرائية، إذ الأمر واضح من أن 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. فلو لا الاستنفاع ما كان للنقد قيمة، ولأصبح حال العملات الساقطة غير المنتفع بها.

على هذا أعجب من الرأي الذي يذهب إلى وجوب استرداد النقد الساقط تبعاً لمبدأ المثلية إذا ما ذهبت منفعتة عن الدائن عند السقوط بعد أن استوفى غرضها المدين، فيفضي ذلك إلى أشد حالات الإجحاف بحق الدائن، حيث أن استلامه للنقد الساقط تعني استلام ما قيمته مهدورة ومنفعته زائلة، أي أنه لم يستلم في حقيقة الأمر شيئاً، وهو بخلاف ما قدمه للمقرض من قيمة نفعية، لهذا كان الإجحاف بليغاً.

ولا يستبعد أن نجد وسط علماء عصرنا الحاضر من يستصحب هذا الرأي، بتقليد ما عليه الفقهاء القدماء، فيكون الأمر أعجب مما سبق، إذ إن سقوط العملة في الماضي لا يؤدي - عادة - إلى إهدار قيمتها كلياً طالما أن العملة الرئيسية كانت من الذهب والفضة،

وهما معدنان لا يفقدان كامل قيمتهما، حيث ان لهما موارد الاستعمال مثلما يشكلان مادة للتبادل السوقي، لكن لا ريب في أن اسقاطهما لا بد وأن يؤثر على قيمتهما بالانتقاص، وبالتالي يعود الضرر على المقرض إذا ما تم ارجاعهما إليه.

أما الحال في الوقت الحاضر فيختلف، حيث أن 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 قرصاً للنقد ذاته، بل للمنفعة التي يستتفع بها تبعاً للعرف أو المرتكز العقلائي.

وبذلك تكون المنفعة هي أصل العلاقة القرضية وإن لم تُشترط في العقد، لكونها عرفية عقلائية لا تحتاج إلى مشاركة.

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 برّد ما يعادل القيمة المستحقة تبعاً لسقوط القيمة من النقد كلياً.

فالعجب من بعض المعاصرين كيف ذهبوا إلى مثل هذا الرأي رغم أنهم شهدوا الحالات التي تهبط فيها العملة إلى ما يقارب الصفر، فأى فرق في هذه الحالة بين العملة الساقطة وبين الظرف الذي تصل فيه العملة إلى إنهيار قيمتها لما يقارب الزوال التام؟!!

افترض أنك اقترضت مائة دينار عراقي قبل التسعينيات من القرن الماضي، على أن تسددها في أواخر ذلك العقد. وعندما حلّ موعد الوفاء بالدين، وجدت أن العملة العراقية قد انهارت بشدة، بحيث إن ما اقترضته كان يكفي في حينه لشراء جهاز تلفاز أو تغطية

نفقات المعيشة لأكثر من شهر أو استئجار شقة لمدة شهرين، بينما ما تعيده الآن يكفي لشراء رغيف خبز أو بيضتين فقط¹.

فما الفرق بين هذه القيمة الاستردادية التي تقترب من العدم، وبين الحالة التي يُسقط فيها السلطان العملة تماماً، بحيث لا يكون لها أي قيمة؟

وأي فرق جوهري يجعل بعض فقهاء عصرنا يميلون إلى وجوب الرد بالمثل في الحالة الأولى الهابطة دون الثانية الساقطة بقرار 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 نقصاً، 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 فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ 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 تظلمون﴾.

إذ لا شك ان الظلم والضرر متحقق اليوم لا محالة لدى تطبيق مبدأ المثلية. والغريب ان فقيهنا المعاصر حينما استعرض موضوع 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 يكفي ارجاع نفس المبلغ القديم، وذلك تداركاً للضرر الذي يحكم به الارتكاز العقلاني تمسكاً بقاعدة نفي الضرر»².

¹ شبيه بهذا حدث لي في السابق، إذ كان لي صديق (رحمه الله) أقرضني مبلغاً قدره خمسمائة وعشرون ديناراً عراقياً سنة 1978م، لكن بسبب ظروف قاهرة لم أتمكن من تسديد المبلغ في حينه. وكما هو معلوم، فقد تعرضت العملة العراقية لانهايار شديد منذ بداية التسعينيات نتيجة الحصار الاقتصادي المفروض على العراق، حيث تراجع الدينار بشكل حاد، فأصبح سعر الدولار الواحد يُقدر بألفي دينار أو أكثر، في حين كان الدينار في السابق يعادل أكثر من ثلاثة دولارات. وفي ظل هذا التغير الكبير، هل من العدل أن أسدد للدائن نفس المبلغ كما كان، دون مراعاة انخفاض قيمته الحقيقية؟! وهل يعقل ان تكون المعاملة ربوية فيما لو طالبني الدائن بأن أرد إليه ما يعادل القيمة الشرائية للمبلغ وقت إجراء القرض؟!.. فأين العدل بين هذين التصورين؟!

² كاظم الحائري: الاوراق المالية الاعتبارية (2)، مجلة رسالة الثقلين، عدد 9، قم، 1415هـ - 1994م، ص104.

مع أن نفس هذا المقال يصدق على موضوع القرض، فيصح أن يقال بأن وفاء القرض ينبغي أن يحسب طبقاً لتساوي القيمة النفعية أو الشرائية «وذلك تداركاً للضرر الذي يحكم به الارتكاز العقلاني تمسكاً بقاعدة نفي الضرر». وكذلك كي لا يكون عنواناً للغرر كما بينّا.

وحتى لو سلمنا جدلاً بأن الآية المذكورة ليست في سياق واقع التنزيل، الذي لم يشهد تحولات كبيرة في تغير القيم النفعية للأموال كما هو الحال اليوم، إذ من الواضح أن المخاطب الأصلي والمباشر للآية هو ذلك المجتمع بظروفه وملابساته الخاصة كما عرفنا من قبل، بل وحتى لو تجاوزنا حكم العقل الذي يرى أن الوفاء بالمثل قد فقد موضوعه في كثير من الحالات اليوم، نظراً لما قد يترتب عليه من ظلم وإجحاف بحق أحد الطرفين، وكذا لو تجاهلنا ما قد يؤدي إليه تطبيق مبدأ المثلية من مقامرة وغرر منهي عنهما في الشريعة.. فحتى لو ابتعدنا عن كل ذلك واتجهنا إلى ذات الآية الكريمة موضع البحث وقريب من الأدوات الحرفية التي تمارس لفهمها؛ نجد أن آخر الآية يشير بوضوح: ﴿لا تظلمون ولا تُظلمون﴾.

ففي هذه الحالة إما أن نعتبر التطبيق الحرفي للآية في ردّ المثلية لا يؤدي إلى الظلم، وهو أمر يشهد الوجدان على بطلانه أحياناً، أو أن الغرض الأساسي من الآية هو تحقيق العدل في استرداد رؤوس الأموال بطريقة لا تؤدي إلى الظلم، لكن دون أن تحدد طبيعة هذه الطريقة وما هو المقصود من رؤوس الأموال، هل هو النقد المتعارف عليه، أم قيمته الشرائية؟ وفي حال وجود هذا التردد، فمن الطبيعي أن يكون فهمنا للآية موجهاً وفق القصد الوارد في ختامها، بحيث يكون تحقيق العدل هو المعيار الأساس في تحديد كيفية ردّ الأموال.

بل يشتد التناقض عندما لا يعول فقيها السابق على مبدأ استرداد ما يماثل العملة في حالة اسقاط السلطان لها، بدعوى أن رواج العملة هو أيضاً داخل ضمن الأوصاف الذاتية لها لا النسبية، حاله حال اللون والشكل وما إلى ذلك¹. 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 أن من صفات العملة المتداولة اللون الأبيض، فلا يصح استنتاج أنه إذا تغير هذا اللون إلى لون آخر فإنه يفقد طبيعته التداولية وبالتالي يفقد الطبيعة الاستردادية بالمثل كما في القرض. إذ يتوقف رواج العملة على ما يعتبره العرف أو أصحاب القرار بغض النظر عن طبيعة ما تحمله العملة من صفات.

¹ المصدر، ص105.

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 مغايرة تماماً 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 نظرتة إلى العدل وطرقه التي لا تتقيد بقيود ولا تتنافى مع شرع، فحيثما تحقق وبأي طريق كان فإن ذلك لا يخرج عن الدين ومقاصده. وعلى ما ذكر بأن الله أعدل من «أن 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»¹.

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 بيّن بما شرعه من الطرق ان مقصوده اقامة الحق والعدل وقيام الناس

¹ الطرق الحكيمة، ص16-17.

بالقسط، فاي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تتراد 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 بالشرعية الكاملة خلاف ذلك؟¹.

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»².

هكذا يتضح أنه ليس من العقل ولا الشرع التضحية بمقصد ثابت هو من أعظم المقاصد وأشمّلها قبال حكم جزئي أقلّ ما يقال فيه إنه من أحكام الوسيلة التي تتغير بحسب الوقائع والظروف.

لذا 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 بالهزات الفجائية قفزاً وانهيئاً، دفعاً للظلم والإجحاف.

9 - المقدرات المالية والواقع

ينطبق ما سبق عرضه على جميع المقدرات المالية، كالدية ونصاب الزكاة والكفارات وغيرها من المقدرات الشرعية التي حددها النص، طالما ان قوتها الشرائية تتعرض للتغير تبعاً لتبدل الظروف والواقع، خلافاً للنهج الحرفي الماهوي الذي اعتمدته الطريقة البيانية، إذ حددت المقادير وفقاً للاعتبارات الحرفية الواردة في النصوص الشرعية، سواء كانت بالإبل أو الأبقار أو الشياه أو الحلل - الثياب - أو الدنانير الذهبية أو الدراهم الفضية أو غيرها، دون مراعاة التغيرات التي تؤثر على قيمتها الفعلية بمرور الزمن.

فمثلاً قُدرت 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

¹ اعلام الموقعين، ج4، ص373.

² عن: مهدي مهريزي: الفقه والزمان، قضايا إسلامية، عدد5، 1418هـ - 1997م، ص276.

العلماء، بل عن كتاب (الغنية) ان الاجماع حاصل فيها¹. كما قُدِّر 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 الزكاة².

والملاحظ ان القيم الشرائية لجميع هذه المقادير أصبحت عرضة للتغير والتحول؛ مقارنة بما كانت عليه في عصر النص. لذلك لا يعقل أن تسدّد هذه المقادير في عصرنا الحالي بنفس ما هو مقدر حرفياً بالنص، طالما أن قيمها النفعية مختلفة بين العصرين.

فلو اتبعنا النهج الحرفي الماهوي كما سلكته الطريقة البيانية، لوجدنا أنفسنا في صدام مع مبادئ العدل والإنصاف، تماماً كما رأينا في قضية القروض.

فعلى سبيل المثال، قامت اللجنة المنتخبة من علماء المذاهب الأربعة، كما ورد في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة الذي اعتمدته وزارة الأوقاف المصرية، بتحديد نصابين للزكاة: أحدهما مقدر بالذهب، والآخر بالفضة.

غير أن هذا التقدير أدى إلى تفاوت كبير بين النصابين، حيث تجاوز أحدهما الآخر بأكثر من ثلاث عشرة مرة وفقاً للعملة المصرية، إذ تم تحديد الأول بـ (1187 ونصف قرش)، بينما قُدِّر الثاني بـ (529 وثلثي قرش)³.

فهل يعقل أن يكون هناك نصابان متفاوتان إلى هذا الحد، وأيّ منهما يقع تحت دائرة التكليف لدى المكلف؟!!

فضلاً عن أن هذا التقدير لم يأخذ في الاعتبار التغيرات في القوة الشرائية بين الماضي والحاضر، كما أنه لم يراعِ مبدأ التقارب بين الأنصبة الذي وضعه الشرع لتحقيق العدل والتيسير، خصوصاً في مجتمع لم يشهد تحولات كبيرة في القيم الشرائية كما هو الحال اليوم.

¹ جواهر الكلام، ج42، ص4. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص353. وانظر أيضاً: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص163.

² مصادر التشريع الإسلامي، ص163.

³ عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مكتبة إيشيق، استانبول، 1397هـ - 1977م، ج2، ص601. ويوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ - 1977م، ج1، ص262.

وما زالت هذه المشكلة قائمة لدى الفقهاء المعاصرين، إذ كيف يمكن تحديد معيار متسق تقاس على ضوءه الأنصبة والمقادير الشرعية؟

فالكثير من العلماء المعاصرين يميلون في مجال أنصبة الزكاة إلى الأخذ بنصاب الفضة، لا سيما وهو أنفع للفقراء مقارنة بالذهب.

لكن في المقابل ذهب آخرون من أمثال أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف إلى أن النصاب يجب أن يسوى بالذهب، باعتبار ما جرى لقيمة الفضة الشرائية من تغيرات كبيرة عبر العصور، خلافاً للذهب الذي ظلت قيمته النقدية - كما يُدعى - ثابتة إلى حد بعيد. وهو ما استحسنته القرضاوي شرط ثبات قيمة الذهب دون تغيرها¹.

ومن حيث التحقيق، إنه حتى لو سلمنا بأن القيمة الشرائية للذهب لم يطرأ عليها تغيير، رغم أن ذلك غير صحيح كما يلاحظ في عصرنا الحالي، 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 أن 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 أن النصاب يتحقق في خمس من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من القمح، رغم أن 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 الإبل، أو أربعين من الغنم، في أوسط البلاد وأعدلها. وانما قلنا: أوسط البلاد وأعدلها: لأن بعض البلاد تندر فيها الثروة الحيوانية وتصبح ائمانها غالية جداً، وبعضها تكثر فيه وتصبح رخيصة جداً، فالوسط هو العدل، ولا بد أن يوكل هذا التقدير إلى أهل الرأي والخبرة»².

¹ فقه الزكاة، ج1، ص263-264.

² المصدر السابق، ج1، ص266 و269.

لكن الصحيح هو أن نأخذ بعين الاعتبار القيمة الشرائية للأنصبة وقت صدور التشريع، بحيث تُقدّر قيمتها النفعية أو المعيشية آنذاك، باعتبارها تمثل قيمة حقيقية للناس في ذلك الوقت، ثم نقيس عليها لتحديد ما يعادلها من قيمة تقديرية في الوقت الحاضر.

وبناءً على هذا المنهج، لا يصح الاعتماد على معيار النقد، سواء كان ذهباً أو فضة، كما لا يصح الاكتفاء بالقيم التي نصّ عليها الشرع دون اعتبار للتغيرات التي تطرأ على قيمتها الشرائية أو النفعية مع مرور الزمن. فالمطلوب هو تحقيق ذات القدر من المنفعة الحقيقية التي كانت الأنصبة تُوفرها لمن طُبّق عليهم نص التشريع في ذلك الوقت، إذ لم تُفرض تلك الأنصبة بمعزل عن واقعهم الخاص.

وهذا يعني ضرورة مراعاة ذلك الواقع عند تقدير الأنصبة، من خلال قياسها وفقاً لقدرتها الشرائية أو قيمتها المعيشية آنذاك، ثم إسقاط هذا التقدير على واقع الناس اليوم، مع مراعاة اختلاف البلدان والأزمنة.

والحال ذاته ينطبق على تقدير الديات، حيث يلاحظ أن الشرع قدّر لها وفق أحوال المعيشة آنذاك، وبالتالي لا يصح المثول إلى منطق الحرفية، بل العدل أن 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 بتغيير 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 الورق (الفضة)، وهم أهل العراق (12000) درهم¹. كذلك أنه رفع دية الفضة في زمانه لما رخصت، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة². 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 أوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعاً من كل

¹ المنار، ج5، ص335. كذلك: السيد سابق: فقه السنة، ج2، ص466. وأحكام القرآن، ج1، ص475.

² المختارات الجليلة من المسائل الفقهية، ص163.

شيء)). وفي حديث آخر قال علي: «أما إذا أوسع الله عليكم فاعلموا، اجعلوه صاعاً من بُرٍّ وغيره»¹.

هكذا يلاحظ بأن الصحابة كانوا يدركون بأن العبرة ليست بالحرفية والألفاظ، بل بروح التشريع ومقاصده.

10 - قضايا أخرى والواقع

هناك الكثير من النصوص الخاصة بالمعاملات الحضارية لا يفهم لها مغزى أو معنى مفيد متى ما فصلت عن واقع التنزيل. 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 أن يُعرف القصد من ذلك، وهو التشجيع على التمرن للاستعداد الحربي، إذ يستبعد تماماً أن يكون الحكم تعبيرياً، 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 طَبَّقَ على الحديث قاعدة القياس، فكما رأى السيد رشيد رضا أنه يقاس على رمي السهام بالرمي ببنادق الرصاص وقذائف المدافع².

وهو رأي غير صحيح باعتبار أن 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 والإدارية التي تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة مادامت النصوص فيها لا تقي بمتطلبات المتغيرات والأحوال³، 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 - يلاحظ حول آية النبأ في قوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة»⁴، أن منطوق الآية جاء متسقاً مع دلالة الواقع، فهو يمضي ما يكون عليه

¹ ابن القيم: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401 هـ - 1981 م، ج2، ص19-21. كذلك: فتح الباري، ج3، ص374. ونيل الاوطار، ج4، ص253.

² المنار، ج7، ص99.

³ المصدر السابق، ج5، ص219.

⁴ الحجرات/6.

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 التثبيت، 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 لتحديد الحكم سلباً وإيجاباً.

ج - ومما يؤكد أهمية مراعاة الواقع في فهم الأحكام ما ورد في آية الاستئذان من سورة النور، حيث يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ¹﴾.

وتفيد الآية جواز طواف ملك اليمين والصغار غير البالغين إلى غرف أصحابها عدا ثلاثة أوقات لا بد فيها من الاستئذان، باعتبارها فترات استرخاء 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 وضعاً متعلقاً بواقع التنزيل، حيث كانت الأوقات الثلاثة الأنفة الذكر هي فترات الاسترخاء التي تتكشف فيها العورة، لكنها ليست حالة شاملة لمختلف الظروف، ومنها واقعنا الحالي. والمهم إننا بلحاظ الواقع مع صراحة النص حددنا مقصد الحكم وقيوده. كما تكشف لنا بهذا اللحاظ 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 - يضاف إلى ما سبق ثمة 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 وغيرها، كما مرّ علينا سابقاً.

¹ النور/ 58.

الفصل الرابع عشر

الواقع وضبط الفتوى

إن أهم ما يحتاج إليه الأصولي والفقيه 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 يناد 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 الأطباء¹.

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».

¹ انظر: زين الدين العاملي: شرح اللمعة، ج10، ص237. ومسالك الافهام، ج15، ص436. والهندي: كشف الثام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج2، ص508. وجواهر الكلام، ج43، ص271. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص367.

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 الاجماع على تنجيس المتنجسات؟»¹. 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 مغنية². وبحسب الواقع أن 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 تبثلى 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 وعماماً، 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﴾³، حيث رجح باعتبارات الواقع التاريخي، فضلاً عن الاعتبار اللغوية والنقلية، أن هذه النجاسة ليست مادية⁴. ومن ذلك قوله: «من المعلوم

¹ 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 المتشركة، 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، وتقضي مرتكزات المتشركة أيضاً، ولعل عدم تعرض الطبقة الأولى له كان لاجل اكتفائهم ببيان أحكام النجس عنه، لأنه كان كعين النجس لديهم، كما هو كذلك لدى المتشركة فلا يفرقون بين الدم والمتنجس به في الأحكام. والمناقشة في مثل هذا الاجماع بانه اجتهادي، وليس بتعديدي» (المهذب، مؤسسة المنار، ج1، ص448).

² فقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص42-43.

³ التوبة/28.

⁴ نقل رشيد رضا ما قاله الراغب الأصفهاني، وهو أن النجاسة هي القذارة، وهي ضربان: ضرب يدرك بالحاسة، وضرب يدرك بالبصيرة. والثاني مثلاً 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 على الصبي ليدفعوا عنه نجاسة الشيطان، والنجاس 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 بتحكيك الاصطلاحات الفقهية وغيرها في استعمال اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن، ومن الغريب أخذ

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) توضعاً من مزادة مشرقة، 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»¹.

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 العلاقات الرحمية وغيرها بينهم، فلو كانت نجاستهم مقررة في عصر النبوة لانعكس 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»².

وكرر السيد محمد حسين فضل الله هذا المعنى في بحث له حول الموضوع ذاته، حيث رجع بنفس الاعتبار 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

الرازي الشافعي المذهب بالقول الشاذ المخالف للحس واستعمال اللغة في نجاسة المشركين بعد بيان الشافعي العربي وأصحابه لبطلانه، وقد اتبعه الألوسي في ذلك على سعة اطلاعه في الفقه واللغة، وكان شافعيًا ثم صار مفتيًا للحنفية. وما أطلت في هذا البحث اللغوي إلا 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).

¹ تفسير المنار، ج10، ص273.

² محمد باقر الصدر: بحوث في شرح العروة الوثقى، مصدر سابق، ص242.

التساؤلات باعتبارها مورد ابتلاء للمسلمين كافة؟ إذ ما ورد عن ذلك إنما جاء متأخراً على لسان أئمة أهل البيت ولسان المجتهدين المتأخرين¹.

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 معارضة². 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 اجتنابه³، وهو الذي ذهب إليه معاصر الطوسي الشيخ سلال بن عبد العزيز الديلمي (المتوفى سنة 448هـ)⁴.

وسبق للشيخ المفيد أن 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 ذريته⁵. ونُقل عنه في (الغرية) أنه أجاز صرف حصة

¹ حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4، ص137.
² انظر حول ذلك: أحمد الزاقي: مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، الطبعة الأولى، 1415هـ، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج10، ص112 وما بعدها.
³ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص198-202. كذلك: جواهر الكلام، ج16، ص165-169.
⁴ الحقائق الناضرة، ج12، ص438.
⁵ 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 الأولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ص269.

الإمام في الأصناف الموجودين¹. 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)².

وقد استمر وجود هذه الآراء قروناً 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)³، ومن هذه الآراء تسعة مذاهب مختلفة حول التصرف بسهم الإمام؛ كالتي سجلها المحقق النراقي في (مستند الشيعة)⁴.

ومن بين الشروط والتخييرات 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»⁵.

ومثل ذلك تخيير المحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) العمل إما بتوكيل الفقيه في صرف حصة الإمام، أو الوصية عليه وتسليمه عند ظهور القائم (المهدي)⁶. ومثله تخيير المحقق الخوانساري بين الصرف على الأصناف الموجودين من الذرية الهاشمية، أو إيداعه والوصية عليه حتى ظهور القائم⁷.

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 ادریس، واستحسنه العلامة الحلي في (المنتهى) واختاره في (المختلف)⁸.

¹ محمد باقر السبزواري: ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص491. والحدائق الناضرة، ج12، ص321. ومستند الشيعة، ج10، ص128. ومحمد صادق الروحاني: فقه الصادق، ج7، ص508.

² مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص129. والحدائق الناضرة، ج12، ص443.

³ الحدائق الناضرة، ج12، ص437 وما بعدها.

⁴ مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص127-129.

⁵ 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.

⁶ الكركي: جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، 1411هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج8، ص213.

⁷ مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج10، ص129. والمقصود بالخوانساري هو إما آقا حسين الخوانساري (المتوفى سنة 1099هـ) أو محمد الخوانساري (المتوفى سنة 1125).

⁸ الحدائق الناضرة، ج12، ص440-441.

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 للفقير 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 المهدي¹. 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 مقامه².

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 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»³. 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 معناه⁴. وقد تكرر هذا الرأي لدى المتأخرين، كالذي قال به زين الدين العاملي (المتوفى سنة 965هـ)، حيث صرح بأن

¹ ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص491.

² 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 بالخمس في العبارة الأولى هو الشطر الآخر الخاص بفقرى الهاشميين غير حصة الإمام.

³ شرائع الإسلام، ج1، ص138. كذلك: تحرير الأحكام، نشر مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، مشهد، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص75.

⁴ 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 ووضع 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 وماهول له ثبوت الاذن منه. وقد تكررت ذات هذه الشروط لدى ابن ادريس 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).

صرف حصة الإمام هو بيد من إليه الحكم بحق النيابة¹. وكذا قال من جاء بعده كمحمد العاملي (المتوفى سنة 1009هـ)².

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 اختلف 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 معاصريه³. 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 الاعتبار ما أُضيف 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 تقضي إلى هدر الثروة وتضييعها. ويعد السبزواري (المتوفى سنة 1090هـ) من

¹ مسالك الافهام، ج1، ص476.

² مدارك الأحكام، ج5، ص427.

³ الحقائق الناضرة، ج12، ص438-443. وذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص492. وكفاية الأحكام، ص43.

السابقين الذين تنبهوا إلى هذا الخطأ الفادح، إذ صرح قائلاً: إن «الأياداع مع استهلاك فقراء السادة مما ينفية العقل، لا سيما مع تكرار التجارب وشهادة العادات ودلالة أحوال الأزمان على حصول التلف والفوات، وعدم وصوله إليه (ع)، ولا يبعد أن يقال الآن 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»¹.

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»².

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 أياداعها والاحتفاظ بها ولربما تبلغ من الكثرة الملايين إلا أن تودع في المصارف الحكومية التي هي تحت سيطرة الأيادي الجائرة فتكون وقتئذ إلى الضياع أقرب وبالوبال أنسب»³.

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 أخذنا بالرأي الذي يرى

¹ ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج3، ص492.

² مستند الشيعة، ج10، ص131.

³ الخوئي: كتاب الخمس، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير مرتضى البروجردى، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص325. كذلك: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص424-425.

جعلها وقفاً حبیباً 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 الكوفيين¹.. أو بالرأي الذي يعتبر أرض العنوة مما يجوز اجارتها بالاجماع، والساكن منها تحل فيه لأصحابها، ويمنع بيع مزارعها، كما هو قول ابن تيمية².. أو بالرأي الذي يراها للمسلمين قاطبة لا يملك أحد رقبتها ولا يصح بيعها ولا رهنها ولا توقيفها ولا توريثها، ولو ماتت لم يصح احيائها لأن المالك لها معروف وهو المسلمون قاطبة، وما كان منها موثقاً في وقت الفتح فهو للإمام. وإلى ذلك ذهب الشيعة الإماميون مستدلين برواية عن الإمام الصادق يقول فيها: «ومن يبيع أرض الخراج وهي ملك لجميع المسلمين؟»³.

فسواء أخذنا بهذا الرأي أو غيره 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 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»⁴.

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.

¹ الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص175-176. وابن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ص31. وابن رشد (الجد): البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ-1984م، ج17، ص514.

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص211.

³ 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.

⁴ فقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص44-45.

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»¹.

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 ألغي 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 العامة².

أما حول سهم السادة، فالمعروف ان موارده - ضمن الخمس - عديدة، منها المعادن سواء كانت منطبعة كالذهب والفضة والرصاص، أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والكحل، أو مائعة كالقير والنفط والكبريت³. وحيث ان هذا السهم يعادل نصف الخمس، كما يرى الفقهاء، لذا يتبين كم هو حجم المشكل الذي واجهته إيران، إذ لا يعقل ان يُعطى عشر موارد النفط وسائر المعادن الأخرى الضخمة إلى السادة ويُحرم 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 الفقيه⁴.

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 منتظري بهذا الموقف، تجنباً للتمايز الطبقي المترتب على الرأي السائد للفقهاء، إذ تعجز الدولة عن صرف مثل هذه الحصة من الثروات الضخمة.

لذا قال منتظري 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

¹ وسائل الشيعة، ج9، كتاب الخمس، باب اباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة.. وجواز تصرف الشيعة في الانفال والفبيء، ص543 وما بعدها، حديث17 وحديث4.

² دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المادة الخمسون، ص39.

³ النهاية للطوسي، ص197. وشرائع الإسلام، ج1، ص179.

⁴ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج3، ص118.

إسلامية واسعة ان اخذت من المعادن بسعتها 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 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 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»¹.

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 مسلطون على أموالهم». لكنه مع ذلك فصلّ 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

¹ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج3، ص28-29، وص106 وما بعدها.

بحيث لا يحتمل عادة، ويمنع المالك من التصرف بملكه حتى وإن كان له نفع في تصرفه¹.

كما بحث المفكر محمد باقر الصدر مسألة التعارض بين قاعدتي (لا ضرر ولا ضرار) والسلطنة الأنفة الذكر، فاعتبر الأخيرة ليس عليها دليل لفظي معتبر ليتمكن التمسك بإطلاقه، وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد مختلفة².

وحديثاً فُرضت بعض القيود على فتوى (الناس مسلطون على أموالهم). فمثلاً وضعت جمهورية إيران 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 تعويضه³.

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»⁴.

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 الاعلم، كما إن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج على طوق البشر - عادة -»⁵.

وكذا هو الحال مع الفتاوى التي تشترط وحدة النظام والنسب القرشي والعصمة في الحكم السياسي.

1 فرائد الأصول، ج2، ص538-539.

2 محمد باقر الصدر: لا ضرر ولا ضرار، ص345-346، و383 وما بعدها.

3 دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المادة الخمسون، ص40.

4 وسائل الشريعة، ج12، كتاب النكاح، باب استحباب الاستيلاء وتكثير الاولاد، حديث8، ص357. ومثله حديث14، ص358.

5 التنقيح، كتاب الاجتهاد، مصدر سابق، ص427.

فمن المسلم به وجوب وحدة هذا النظام وعدم جواز تعدده في العصر الواحد¹. 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 اضطر 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 الاعتبار الدينية القائمة على الشمول العقائدي.

وشبيه بذلك ما يتعلق بالشروط الأخرى لدى كل من الاتجاهين السني والشيعة. 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 القرشي².

وما يهمننا 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 والاجماع³؛ 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 وغيرهم⁴. كما أسقطه عدد آخر من العلماء، وعلى رأسهم الإمام الباقلاني مثلما جاء في (مقدمة)

1 انظر: الأحكام السلطانية، ص9. والاشباه والنظائر، ص556.

2 الأحكام السلطانية، ص6.

3 المصدر السابق، ص6.

4 النوبختي: فرق الشيعة، ص9-10. وعبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م، ص38 و51 و61.

ابن خلدون، وان اعتبره في كتابه (الانصاف) شرطاً لازماً استناداً إلى قول النبي: (الأئمة من قريش)¹. وسلك تلميذه الجويني مسلك الشك من غير قطع، وقال في (الارشاد): «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب»². 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 التكويني³.

وسئل أبو بكر البلخي عن تأويل قول النبي: (الأئمة من قريش) فقال: «يعني إذا جعل من قريش واتفقوا عليه. ولو أن الأمة اتفقت على رجل من العجم وجعلوه أمير المؤمنين فلا نقول إن أحكامه كلها تبطل، بل هي جائزة»⁴.

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»⁵. ومن هؤلاء ولي الله الدهلوي في (حجة الله البالغة)⁶، ومثله محمد رشيد رضا في (الخلافة). وكذا محمد يوسف موسى الذي استحسن تحليل ابن خلدون وعوّل عليه. وعلى نفس الشاكلة عبد الوهاب خلاف؛ حيث أيد ما ذهب إليه ذلك التحليل⁷. 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 الا بطريق الانتخاب والاختيار. فلم تعد العصبية القبلية أساس الاجتماع كما لدى ابن خلدون، بل الرابطة السياسية عبر اختيار أكثرية الأمة للإمام⁸.

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

¹ الانصاف، ص69.

² عن: محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار القلم، الامارات العربية، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م، ص195. كذلك: النظريات السياسية الإسلامية، ص233.

³ مقدمة ابن خلدون، الفصل السادس والعشرون (في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه)، ص344-346.

⁴ محمد عبد اللطيف المدرس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج2، ص807.

⁵ رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص216.

⁶ المصدر السابق، ص217.

⁷ محمد عبد القادر فارس: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية،

1403هـ-1983م، ص437.

⁸ النظريات السياسية الإسلامية، ص234.

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 القرشي¹. 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 فُدم غيره عليه². 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 الإلهي³. فلما كان المعصوم غائباً لأكثر من ألف سنة؛ فقد أمست الحكومة في التنظير الشيعي محرمة ومعتلة 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 عشر⁴، وتبناها الإمام الخميني⁵. ومثلها فكرة ولاية الأمة التي نظّر لها الشيخ النائيني أوائل القرن العشرين، فرغم اعترافه بأن هذه الولاية لا تخلو من غصب لحق الإمام المعصوم؛ إلا أنه قَبِلَ 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

¹ رئاسة الدولة الإسلامية في الفقه الإسلامي، ص 221 و 230.

² القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، ص 437-439.

³ انظر: المفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران. ورسائل المرتضى، ج 1، ص 327-328. وتمهيد الأصول، ص 353. وارشاد الطالبين، ص 332.

⁴ أحمد النراقي: عوائد الأيام، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء)، ص 185 وما بعدها.

⁵ روح الله الموسوي الخميني: الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران، ص 56 وما بعدها.

آثار نفسية وإجتماعية وخيمة، كالذي يحدث مع حد الرجم، مع أنه غير مجمع على اعتباره لدى المذاهب الإسلامية، إذ أبطله كل من الخوارج وبعض المعتزلة¹، منكرين ما دار حوله من روايات، بل ومستدلين بالقرآن على نفي اعتباره وأنه لا عقوبة في الزنى غير الجلد، فكما تقول الآية الكريمة: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾². ووردت الآية في الإمام وجاء فيها ذكر (أحصن) أي (تزوجن)، كما جاء فيها ذكر (المحصنات) أي المتزوجات. ومعنى النص هو أنه إذا تزوج الإمام 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؟³!

ومثل ذلك كيف يتسق الرجم مع مضاعفة العذاب في قوله تعالى: ﴿يا نساء النبيّ من يأت منكنّ بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً﴾⁴!

8- للواقع قدرة على الكشف عن نسبية 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.

¹ 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، ج28، ص2) بأنه لا خلاف عليه، ومثله ما قاله ابن ادریس 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 (الكلابكاني: الدر المنضود، تقرير ابحاث الكلابكاني، تحرير علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، الطبعة الاولى، 1412هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص279). وعلى ما يبدو أنه قصد بعض الشيعة الاسماعيلية.

² النساء/ 25.

³ انظر: أبو زهرة: العقوبة، دار الفكر العربي، ص102 وما بعدها.

⁴ الأحزاب/ 30.

مع ذلك فهناك من أنكر حكم العاقلة معتبراً ان دية القتل الخطأ واجبة في مال القاتل وحده، كالذي ينقل عن أبي بكر الاصم وابن عليّة وأكثر الخوارج، وذلك أخذاً بعموم بعض الآيات والأحاديث، كقوله تعالى: ﴿ولا تزرر وزرر أخرى﴾¹.

لكن الفقهاء اعتبروا الأحاديث المتضمنة لحكم العاقلة مخصصة لعموم مثل هذه الآية لما في ذلك من المصلحة العامة في المساعدة والتعاون².

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 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.

فالواقع 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 مغنية³.

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 حُكم بقوله، وان استرخى حُكم بقولها.

وقد كان المحقق الحلي يرى ان مثل هذا الحكم ليس بشيء، ومثله العلامة الحلي⁴.

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

¹ الأنعام/ 164.

² نيل الاوطار، ج7، ص243. والفقه الإسلامي وادلتة، ج6، ص322-326.

³ فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص49.

⁴ شرائع الإسلام، ج2، ص543. وتحرير الأحكام، ج3، ص519.

بالإنضباط وعدم الوقوف على مستند صالح. وهو وإن كان قول الأطباء وإن كلامهم يثمر الظن الغالب بالصحة إلا أنه ليس طريقاً شرعياً¹.

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 الأيسر²، 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 يُكشف 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 يمكث 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 العدة³. 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

¹ مسالك الافهام، ج8، ص131. وقد كرر النجفي ما قاله قبله زين الدين العاملي كما في (جواهر الكلام، المعجم الفقهي، ج30، ص353). وانظر أيضاً: الحقائق الناضرة، ج24، ص383. ومحمد العاملي: نهاية المرام، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، 1413هـ، المعجم الفقهي الالكتروني، ج1، ص344. وفقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص137.

² وحيد الدين البهبهاني: رسالة الاجتهاد والاختار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله، دار الخلافة بطهران، 1317هـ، ص13.

³ الفقه على المذاهب الخمسة، ص352-353.

آثار لسوائل وحيوانات منوية، بالإضافة إلى ما يتعلق بغشاء البكارة عند الزوجة البكر.. الخ. لكن شرط ان يتم الفحص بعد مدة قصيرة من ادعاء الدخول، مثل ان 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 - اجراء الفحص على التقسيم الذي أحدثه جماعة من فقهاء الإمامية حول التمايز في سن اليأس بين القرشيات والعاميات¹. 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 سنين². كما ألحق المفيد بالقرشيات النبطية، وتبعه في ذلك جماعة من الفقهاء، لكن على حد قول زين الدين العاملي إنه ليس هناك خبر مسند لهذا الإلحاق³.

ومع أن هذا الاعتقاد يعد غريباً باعتباره يضع فارقاً فريداً لنوع الجنس البشري تبعاً للنسب الديني أو العرقي؛ إلا ان تاريخ الفقه يشهد غياباً تاماً لأي تحرر قام به العلماء لفحص الواقع والتأكد من القضية إلى يومنا هذا.

وربما يكون الفقيه المعاصر الخوانساري (المتوفى سنة 1405هـ) الوحيد الذي شكك بهذا التمييز من حيث الواقع، إذ اعتبر أمزجة القرشيات مقاربة لأمزجة غيرهن، لا سيما في الأزمان المتأخرة⁴.

¹ 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 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 مرسله بهذا الخصوص.

² 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 الإلكتروني، ج1، ص117. ومنتهى المطلب، ج1، ص96. وتذكرة الفقهاء، ج1، ص26. وابن فهد الحلي: المذهب البار، ج3، ص491. والارديلي: مجمع الفائدة، ج1، ص144. وكشف اللثام، ج1، ص87. والحدائق الناضرة، ج3، ص172-173. ورياض المسائل، ج11، ص124-125. والخوئي: كتاب الطهارة، ج6، ص89-90.

³ زين الدين العاملي: روض الجنان، مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، 1404هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ص62. ومسالك الافهام، ج1، ص58.

⁴ 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 إلا ان يكون امرأة من قریش». إذ اعتبر ان في النص قول الإمام (لم تر حمرة) وهو غير التعبير بعدم الحيض. كما اعتبر الإعتدال 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 الحيض خمس سنين»، وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق موثقة أو حسنة، قال فيها: ان المرأة «إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض» (جامع المدارك، ج1، ص80-81).

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 الإعتقاد المذكور؟

وشبيه بذلك ما زعمه الماوردي بوجود «الولادة بلا دم في نساء الأكراد كثيراً»¹. 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 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 أيضاً².

ويلاحظ ان 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 ان 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 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 لأبي حنيفة.

هكذا يتبين أثر الواقع ودوره في تحديد ما تحمله الفتوى من أنماط الصدق والموافقة والاتساق أو معارضاتها، وإن يثبت الفحص الواقعي بأن الفتوى نسبية تتلائم مع بعض

¹ محيي الدين النووي: المجموع في شرح المذهب، دار الفكر، المعجم الفقهي الالكتروني، ج2، ص150.

² مصادر التشريع في ما لا نص فيه، ص27.

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 الاجتهاد البيانية. فهناك مرحلتان اجرائيتان يتحقق خلالهما معرفة العلاقة الجدلية بين الطرفين، إحداها قبلية والأخرى بعدية، وذلك كالآتي:

1 - المرحلة القبلية

تتحدد 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 المعتبرة. 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 الآنف الذكر يتصف بالأمور التالية:

1- 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 الإمكانيات الذاتية لكل منهما؛ ليتم القِران 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 الاستشراقي لتوقع ما سوف يفضي إليه حال الواقع، كي تُقدَّر على ضوئه الأحكام المناسبة وما يمكن أن 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 أن الحالات الفردية الخاصة لا تتطلب نفس القدر الذي تتطلبه الحالات العامة من الدراسة. وقد يقتضي الأمر أن 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.

فتبيان الأخطاء في التجارب مفيد في تحفيزنا على إصابة الهدف عند الممارسة الواقعية، كالذي يحصل في مجال العلوم الطبيعية وغيرها ضمن ما يُعرف بأفق الإنتظار¹.

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 الإعتبار الشرعي أن القرآن الكريم نصّ عليه صراحة، كما إن السيرة النبوية ومن بعدها الخلافة الراشدة قامت بتطبيقه على أكثر من صعيد.

¹ انظر: منهج العلم والفهم الديني.

أما من حيث المبدأ ذاته، ففحصه يجعلنا ندرك أنه مبدأ صحيح وصالح للحياة، سواء الخاصة منها أو العامة. فاستشارة الجماعة توسّع دائرة المعرفة والإحاطة وتلفت النظر إلى الجوانب المختلفة للقضية محل البحث. وبالتالي فطالما كان المبدأ مستحسناً ومقبولاً، وإن لم نعرّضه 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، إلا أن 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 إخضاعه لسلطة تتصف بشيء من التفرد والاستبداد، وليس العيب في الشورى وإنما في الواقع ذاته.

وعموماً إن الالتزام المطلق بالمبادئ المعلنة، مثل الشورى وولاية الفقيه والسلفية والديمقراطية والليبرالية والماركسية وغيرها من المبادئ؛ هو التزام 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 النساء 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 قبالة نظاماً غربياً على المجتمع الإسلامي الملزم، فكيف تكون النتيجة والحال هكذا؟!!

وبالتالي فإن إصلاح 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، وإلا 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 كلّ 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 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، 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 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 تبتعد 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 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 يُطبق 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 الواقعي، 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.

ويعتقد أن نحت مصطلح (مآلات الأفعال) والتعريف به جاء لأول مرة على يد الشاطبي في (الموافقات). ومن ذلك قوله: «النظر في 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 تدراً، 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 في 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»¹.

ومبدئياً ان لهذا المصطلح أهمية خاصة من حيث النظر القبلي في واقع الأحكام التي يراد لها التطبيق ولحافظ ما إذا كان المتوقع أنها تتفق مع المقاصد الدينية أم لا؟ لكن معالجة هذا الموضوع ظلت عالقة بذات التصورات التقليدية دون أن يُجرى عليها تغيير معتد به. فنظرية الشاطبي لم تتجاوز إطار الأحكام المنصوص فيها، ومعالجته لمقاصد الشريعة لم تتعدّ إطار التبرير كما عرفنا.

لهذا لم يأت 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.

وعلى إثر ذلك ظهرت عدة تعريفات لمفهوم النظر في مآلات الأفعال، كما جاء في عدد من نصوص الشاطبي. وأغلبها أشار إلى ضرورة مراعاة ما يترتب على نتائج فعل التكليف من مصالح ومفاسد، ومدى توافقها أو تعارضها مع المقاصد الشرعية².

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 والتحويلات 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.

¹ الموافقات، ج4، ص194-195.

² وليد بن علي الحسين: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الطبعة الثانية، 1430 هـ - 2009 م، ج1، ص35، عن الموقع الإلكتروني: <http://4.bp.blogspot.com>

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.

لهذا تم وصف أحد شروط العمل بالمآلات، وهو شرط الانضباط، أن يكون ما يؤول إليه الفعل معتبراً شرعاً «فإن مجرد حكم العقل على وصف بأنه مصلحة أو مفسدة لا يعتبر ضابطاً شرعياً». وأستشهد عليه بما قاله ابن تيمية في مجموع الفتاوى: «اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة». لذلك أشرت 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 المشتركة 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 فإنه يجب عليه صيام شهرين متتابعين؛ باعتبار أن ذلك يؤول إلى زجره عن تكرار الفعل، فيما أن عتق الرقبة لا يزجره عن هذا التكرار، إذ غرض الشرع من الكفارة هو الزجر. ومثل ذلك القول بأن كثرة النسل تؤدي إلى الضرر بالإقتصاد¹.

فمثل هذه النماذج هي بنظر أصحاب (المآلات) لا اعتبار لها مادامت تخالف ما نطق به الشرع، سواء من حيث النص القرآني أو الحديث.

لذلك ان البحث في قاعدة المآلات لم يغيّر من الصورة التقليدية التي ألفها 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.

نشير أخيراً إلى أن بعض الدعاة المعاصرين طالب بإنشاء مذهب فقهي جديد لتسديد متطلبات الحاجات الراهنة²، وبغض النظر عن ظروف هذه الدعوة وملايساتها؛ فإنه

¹ المصدر السابق، ص 226 و 240.

² هذا ما دعا إليه الشيخ السعودي صالح المغامسي ضمن برنامج حوار من تقديم سامي الجابر، ونشره في صفحته على التويتر بتاريخ 2023-4-8.

لكي تحقق نجاحها لا بد من الاعتماد على عدد من المعايير الأصولية كالتي يلتزم بها النظام الواقعي بعيداً عن المذهبية المتعارف عليها، ويمكن اجمالها كالتالي:

- 1- تفعيل الواقع في علاقته بالنص الديني. وهو ما يتطلب الانفتاح على الدراسات الانسانية وغيرها مما لها علاقة بالاحكام الدينية.
- 2- الاعتماد على المنطق القرآني دون ان ينافسه المنطق الروائي.
- 3- جعل المقاصد العامة للشرعية أداة لتأسيس الأحكام لا لتبريرها وتحنيطها.
- 4- جعل الأساس قائماً على الفهم المجمل لا الفهم المفصل للنصوص.
- 5- الاستئلال بموجهات العقل الفطري الوجداني والاخلاقي دون تجاوز.

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 تشكله 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 تعلق بها الخطاب الشرعي.

الشجرة الثانية:

بقدر ما ركزت الطريقة البيانية على الجزئيات التشريعية؛ بقدر ما أبعدت نفسها عن النظر في كليات التشريع المعارضة. فقد أدى تزام جزئيات الأحكام إلى إغفال الكليات العامة. ويبدو أن هذه الظاهرة تنطبق على كثير ممن يحصرّون تفكيرهم 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 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 تتكرر. 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 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 يطروحوها 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 لآينشتاين¹، وأنه قد انقضت عدة عقود على قبول هذا الشذوذ حتى اعتبر شاهداً مكذباً أو مستبعداً للنظرية، لا سيما بعد ظهور نظرية آينشتاين كمنافس

¹ Hemple,1987, p.54.

استطاعت تفسير كل ما فسرتة نظرية نيوتن، بل وتجاوزها في توضيح ما لم تستطع تفسيره من الشذوذ¹.

وقد أصبح من المعروف أنه يمكن للنظرية أن تبقى مقبولة حتى لو كان هناك دليل يكذبها، طالما لديها قوة تفسيرية كافية في النواحي الأخرى². 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 بالنظرية³، 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 وغريباً⁴.

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 على صنيح عراشنا، أمهني رظنا في معجنا نمد دبالاً، ففلاخما هو جو نمد هجوب عطاخلا دعب قورورضة مولعم اذه تيك ذاذلك الجزئي الا مع الحفظ على تلك القواعد، اذاو، عراشنا مرتعا ام ماغلاب دعاوقلا مرختنا هذه قلاخلاو نكمي لاف. تعيرشلا دصاقمد <<يئزجلا ي غلبو لي لكلا ربتعين ا نكي مد اذه تبت⁵.

¹ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

² 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, philosophical papers, volume1, edited by Jhon Worrall and Gregory Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 30.

³ Lakatos, 1978, p. 29.

⁴ Lakatos, 1978, p. 44-45.

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

⁵ الموافقات، ج3، ص10-9.

القسم السابع مبدأ الفهم المجمل

الفصل الخامس عشر

الفهم المجمل وعلاقته بالواقع والمقاصد

إن من مقتضيات العمل بمبدأي الواقع والمقاصد إتباع مسلك الفهم المجمل وطرح ما يقابله من الفهم المفصل. ولأجل التعرف على ماهية هذين المسلكين يجدر بنا أولاً أن نحدد المقصود بكل من المجمل والمفصل. فما هو المجمل وما هو المفصل؟

مفهوم المجمل ومشكلة التعريف

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 أن التعريف مهما كان فإنه يظل حاملاً لبصمات الإجمال. فطالما أن 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، ولما 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 حدة هذا المشكل بزيادة المعرفة وتصحيحها أكثر فأكثر؛ إلا أن 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 نموذج الإرشادي (البراداييم).

على ان الإجمال الذي يكتنفه التعريف يصدق في حالتين: إحداهما ان عناصر التعريف ومضامينه هي بدورها لو أردنا تعريفها لكان من المحال ان نصل إلى نهاية محددة، أو إنه لا توجد نقطة مركزية مفصلة تفصيلاً مطلقاً يمكن الاستناد إليها. ومن ثم فليس أمامنا سوى الاعتماد على المجل، وهو أمر يصدق مع كل تعريف. كذلك فإن التعريف وإن تطابقت مضامينه مع بعض المصاديق إلا 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- مشكلة النقص وعدم وجود تعريف جامع مانع للقضايا الخارجية.
 - 2- مشكلة عدم وجود حد مفصل يبتدئ منه التعريف لتتأسس عليه سائر التعريفات للقضايا، سواء كانت خارجية أو تجريدية مطلقة.
 - 3- مشكلة الحدود الوسطى التي تجعل التعريف بالقضايا الخارجية ملتبساً ومتشابهاً.
- ويمكن ايضاح طبيعة هذه المشاكل عبر المثال التالي:

عادة ما يعرف 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 الحد الفاصل للإدراك ليكون الكائن إنساناً أو غير إنسان؟ هل الجنين إنسان؟ وكذا هل الطفل الرضيع إنسان؟ والى أي حد يبلغ فيه الطفل النضج

العقلي حتى نلحقه بدائرة الإنسان، هل في إدراك الجزئيات أم الكليات؟ ثم متى يمكنه فعل ذلك؟ وماذا نقول لو وجدنا كائناً أقوى إدراكاً من القروء، لكنه أضعف من أدنى الناس تعقلاً، فهل نلحقه ضمن مفهوم الإنسان أم لا؟

قد يقال إن مفهوم الإنسان يمكن تشخيصه عبر ما يحمله من عدد الصبغيات الوراثية (الكروموسومات) الثابتة. ففي هذه الحالة يتميز عن بقية الكائنات الحية مثلما يتميز 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 بالاستقلالية 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 أنابيب 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 لفقدته 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 تعريفات تجرنا إلى غيرها وهكذا ضمن سلسلة غير منتهية من التعريفات.

فمثلاً إن الحيوان بحسب التعريف لو اعتبرناه مجرد جسم ذي حياة متصفة بجملّة خصائص كالحركة والنمو والتكاثر وغيرها، لرأينا أن هذه العناصر تحتاج بدورها إلى تفريعات من التعريفات 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 التعريفات الضمنية؟

وقريب من هذا المعنى سبق لديكارت ان صرح بأن تعريفنا للإنسان - مثلاً - بأنه حيوان عاقل، كما هو متعارف عليه في المدارس، سيجرنا إلى سلسلة من المتاهة والغموض لا تقل عن غموض التعريف. فلو شرحنا معنى الحيوان؛ فسيجاب بأنه حي ذو حواس، وإن حيواناً حياً هو جسم متحرك، وإن الجسم هو جوهر جسدي.. إلخ، حيث نجد ان التساؤلات ستتزايد وستتعدد مثل فروع شجرة عائلية. وبديهي ان كل هذه الاسئلة ستنتهي إلى لغوٍ من دون توضيح شيء.

وكذا هو الحال مع شرح معنى العاقل¹.

مع ذلك نرى ان الإشكال السابق يصدق فيما لو أردنا تعريفاً دقيقاً ومنضبطاً غاية الدقة والإنضباط. وهو لا ينطبق على ما لو اكتفينا بتعريف ينطوي على مصاديق مسلم بها أو مشار إليها بالحس أو المعنى.

فمثلاً إذا أردنا أن نحدد مفهوماً معيناً كمفهوم (الكلب)، فسيمكننا تجاوز هذه المشكلة عندما نأخذ بنظر الاعتبار أن المفهوم الذي نقصده هو ذلك المتضمن - على الأقل - تلك المصاديق من الكلاب المألوفة المتصفة بصفات حسية معلومة كهيكليها العام وكونها من آكلات اللحوم وذات أصوات نابحة ولها عدد محدد من الأزواج 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 المصادقية مشاكل مختلفة كالتى سبق ذكرها. وبالتالي يتحتم اعتبار المفاهيم مجملة بلا تفصيل نهائي.

إذاً، فمرد التعريف يعود إلى الإشارة المصادقية المحدودة من الحس أو المعنى التي يتفق عليها الناس، ولولا هذا المشترك ما كان بالامكان انشاء أي تعريف على الإطلاق، 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

¹ رينيه ديكارت: محاور ديكارت: البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي، ترجمة وتقديم مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م، ص 91.

ليست متطابقة المعنى على السواء عند الجميع، فخلف ما يتفق عليه الأفراد من المعنى المشترك للمفهوم تختبئ موارد الاختلاف والإلتباس، وهو ما يبرر صفة إجمالية المفهوم.

هكذا ندرك استحالة الوصول إلى قضية محددة تحديداً بسيطاً ومفصلاً حتى النهاية. فكل قضية لا بد أن تتصف بالإجمال، فصدقها هو صدق مجمل ينطبق على نماذج معينة، لكنه يواجه مشاكل مع نماذج أخرى؛ كالحدود الوسطى ودقة التطابق مع المصاديق. فما يبدو واضحاً في بادئ الأمر؛ يأخذ بالإلتباس عند التفصيل، وذلك من حيث إجراء حالات الانطباق والتوافق. وهو ما يجعل تحديد القضايا، ومنها القضايا الخارجية، قائماً على التحديد الإجمالي.

وتعتبر هذه الإشكالية موضع اهتمام المنشغلين بالعلوم الطبيعية، إذ الشعور بأن اللغة التي يتداولونها هي لغة مفعمة باللبس والغموض، وإن 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، وإلى السائل المستخرج من عيون الأرض والابار، وإلى الجاري في الانهار والبحار. كما قد يستخدم اللفظ بشكل أقل في ما يُعرف بالماء 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 شتاءً، وكذا عندما يكون الوقت فجراً أو ظهيرة، حيث تختلف درجة الحرارة. وبالتالي فحيث إن مقدار الحرارة يتغير لذا يكون اللفظ غير دقيق¹. وهو أمر سبق أن نسبناه 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 أن تعريف القضايا، ومنها الخارجية والقيمية، لا ينفك عن التحديد المجمل كما تدل عليه المشكلتان الأخيرتان من مشاكل التعريف الثلاث الأنفة الذكر، لكن ما الذي نعنيه بالمجمل؟ أو ما هو تعريف المجمل بالذات؟

¹ Nagel, Ernest: The structure of science, First published in 1961, printed in USA, 1979, P.8.

لا بد من التذكير اننا بصدد تعريف إجمالي، لإستحالة فعل غيره كما قدمنا. كما إننا بصدد قضية مجردة ليست خارجية رغم العلاقة التي تشدها إليها. فكما قلنا إن كل قضية لا تخلو من عناصر مجملة في علاقتها بالمصاديق، وإن 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 نعدّها مفصلة إلا 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 يبيده 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 لما 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 دلالاته»، وفي قبالة المبيّن الذي تتضح دلالاته¹، فالملاحظ وعادة ما يشير نفس العلماء إلى ذلك هو ان المجمل ليس ذلك الذي لم تتضح دلالاته كلياً وعلى اطلاق، وإلا لكان ضمن المبهّم، إنما له دلالة واضحة مفادها العموم والاشتراك دون الخصوص والانفراد. أي ان القضية المجملة هي مبيّنة ومفصلة من جانب دون آخر، أو أنها علم وجهل، وبالتالي فإنها تمتاز بصفة الاحتمال التي تجتمع فيها المعرفة والجهل. ومن القدماء من جعل المجمل والمحتمل بإزاء شيء واحد².

وحديثاً أقام المفكر محمد باقر الصدر تفسيره للاحتمال طبقاً للعلم المجمل، واعتبر العلم الاحتمالي من العلم المجمل. ففي هذا العلم هناك أكثر من طرف محتمل. والمجمل

¹ 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 الدماطي: 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 كالأخوند الخراساني قسّم المجمل إلى قسمين: الأول ما لم تتضح دلالاته، 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).

² الاتقان، ج3، ص65.

بحسب هذا التحديد هو علم كلي غير محدد، وله أطراف محتملة، وإن كل طرف من أطرافه يُحتمل أن 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 أن 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 وزرقاء معاً، أو في الوقت نفسه، فقد تكون سوداء، وقد تكون زرقاء، وقد تكون غير هذه وتلك، ولكن لا يمكن أن تكون سوداء وزرقاء معاً، 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 أن 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، وإن التنافي يشير إلى أن بعضها يمثل حقيقة العلم الكلي لا على التحديد. أما العلم الإجمالي الأول فلا شك أن أطرافه ليست متنافية، بمعنى أن من الممكن أن يجتمع اثنان منها على الأقل.

فمثلاً لو كان لدي عشرة أصدقاء أعلم اجمالاً أن بعضهم وربما كلهم سيزوروني؛ فإن الأطراف العشرة المحتملة ليست أطرافاً متنافية، بل يمكن أن تجتمع كلها بخلاف ما عليه النوع الآخر من العلم المجمل. ولو أن بعض الناس أخبرنا بولادة مولود لا نعرف عدده ولا جنسه سوى أنه ليس خنثى ولا يزيد على اثنين؛ فهذا يعني أن من المحتمل أن 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 للاستقراء)¹.

فهذا هو الفهم المنطقي للعلاقة بين المجمل وأطرافه المحتملة كما قدمه الصدر. لكن ما يعيننا 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 والجمال، أو العلم والتشابه، الأمر الذي يقتضي فهماً خاصاً للنص ينطلق من حقيقة ما تحتمه اللغة من طبيعة إجمالية ملتبسة بالتشابه كما عرفنا. مع الأخذ بعين الاعتبار ملاحظتين كما يلي:

¹ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، الطبعة الثانية، 1397 هـ - 1977 م، ص 187 وما بعدها. كذلك: الاستقراء والمنطق الذاتي.

الأولى: حصول ظاهرة التفاوت في مستوى الإجمال والتفصيل لدى الناظرين. فقد يرى باحث مسألة ما بأنها جملة 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 أن 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 الطرف الذي قصده الخطاب، لكنه متشابه فيما عدا ذلك من الظروف.

هكذا نخلص إلى أنه لا يمكن فهم النص الديني فهماً متسقاً إلا إذا اعتبرنا مضامينه - قلّت أو كثرت - جملة متشابهة، سواء نبغ التشابه من النص ذاته، أو بفعل عارضية الواقع وتغايراته. وهو ما يتطلب تفعيل الدلالات الثلاث (المقصدية والواقعية والعقلية)، وذلك لحلّ الالتباس الحاصل في هذه المضامين وما يعترئها من إجمال وتشابه، دون التعاضّي عما يظهر فيها - في الوقت ذاته - من بيان وتفصيل.

أقسام المجمل

إن ما يهمننا 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 - المجمل المتشابه

يتميز هذا المجمل بكونه متشابهاً في الأصل سواء في مفصلاته أو في اجماله، بمعنى أنه لا يحمل معنى مشتركاً واحداً في اجماله، وإنما 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 يُعبّر عنه بهذه الصيغة: 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 المَجْمَل، ولولاه ما صح الإجمال.

فعلماء الأصول والقرآن عرّفوا المَجْمَل بأنه النص الذي لا تتضح دلالاته، خلافاً للمبين. وقد ذكروا العديد من الصور للمَجْمَل اللغوي في النص وأشاروا إليها بضروب من الأمثلة القرآنية، منها الاشتراك اللفظي والحذف واختلاف مرجع الضمير واحتمال العطف والاستئناف وغرابة اللفظ وعدم كثرة الاستعمال والتقديم والتأخير وقلب المنقول والتكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر¹.

وللمَجْمَل المتشابه صورتان كما يلي:

أ- مَجْمَل تضادي:

والمقصود به أن تتنافى مَفَصَلات هذا المَجْمَل المتشابه بعضها مع البعض الآخر، فإذا صدق بعضها فإن البعض الآخر يكون كاذباً، فهي بالتالي محتملات بعضها ينافي 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 أن 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 إلى ذلك.

ب - مَجْمَل جمعي:

والمقصود به أن لا تتنافى مَفَصَلات هذا المَجْمَل المتشابه بعضها مع البعض الآخر، فإذا صدق بعضها فلا مانع من أن يصدق البعض الآخر معها.

إذ قد تكون القضية مركبة من جمع من المتشابهات غير المتنافية، حيث أن صدق بعضها لا يتعارض مع صدق البعض الآخر. فمثلاً قد تكون القضية مركبة من متشابه

¹ ذكر السيوطي في (الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص59-60) نماذج لما ذكرنا. فمثلاً على الاشتراك اللفظي ما جاء في قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) البقرة/ 228، إذ القرء يأتي بمعنى الحيض وبمعنى الطهر. وعلى الحذف قوله تعالى: (وترغبون أن تنكحوهن) النساء/ 127، حيث يحتمل أن يكون المحذوف بعد كلمة (ترغبون): في أو عن. وعلى اختلاف مرجع الضمير قوله: (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) فاطر/ 10، إذ يحتمل عود ضمير الفاعل في (يرفعه) إلى ما عاد عليه ضمير (إليه) وهو الله، كما يحتمل عوده إلى (العمل)، والمعنى أن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب، كذلك يحتمل عوده إلى الكلم الطيب، أي أن هذا الكلم هو الذي يرفع العمل الصالح. وعلى احتمال العطف والاستئناف قوله تعالى: (إلا 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 وأجل مسمى) طه/ 129، أي ولولا كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً. وعلى قلب المنقول قوله: (وطور سينين) التين/ 2، أي طور سيناء. وعلى التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر قوله: (قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم) الأعراف/ 75، إذ إن عبارة (لمن آمن) هي تكرار لما قبلها، أي لقوله: (الذين استضعفوا).

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، وإلى متشابه عارض يتعلق بالقضايا المستجدة التي يفرزها الواقع والتي لم يرد حولها نص ليحكم عليها بالسلب أو الإيجاب. وسيتضح لنا تفصيل ذلك لاحقاً.

2 - المجمل المبين

على الرغم من أنه يُشترط في المجمل حالة التشابه، كما يرى العلماء، لكن في إضافتنا للمجمل المبين ما يفيد الغرض؛ لكون القضايا اللغوية مركبة يختلط فيها البيان والتشابه من دون فصل. ولهذا المجمل 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 إجماله 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 الاستقرائي (الاستدلالي) والمبين الأصلي.

ويمتاز المبين الاستقرائي بأن بيانه المجمل مستمد مما يحمله من مفصلات، رغم أن 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 والاستقرائي 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 المبيّنة، 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 (الأحكام التفصيلية) بالوضوح والبيان، سواء دلت 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. والآخر يعد - كما علمنا - من المفصلات المبينة، إذ هو مما ينطبق عليه الحكم، أما الشمول فهو مورد الشك والاحتمال، 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، إلا أنها مجملة ومتشابهة فيما عدا هذه الظروف والحالات. لكن عموماً سيبقى محور بحثنا متعلقاً بالبيان اللغوي النصي وليس العقل.

ب - المجمل الاستقرائي

وله خصوصيتان تميزانه عن غيره من المجلات، إحداها ان البيان فيه مستدل عليه بالطريقة الاستقرائية، أو على الأقل إن البيان ناجم عن كثرة ما تدل عليه القرائن الاحتمالية. 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 للشيعة 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 المطلقة، 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؛ إلا أن إجتماعها نحو محور محدد مشترك يفضي إلى توليد بيان مجمل عام غير مخصص بفرد ما من أفراد. 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 - المجمل الأصلي

وميزته أنه بيّن في اجماله من حيث الأصل أو النص، كما إن منبع التشابه في مفاصلته يعود إلى النص أيضاً. فتارة تتصف جميع مفاصلته 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 مفاصلات هي بدورها جملة 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 الاستقرائي، 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، فلو لا الأخير ما علمنا بالأطراف نفسها. وبعبارة أخرى، إن الأطراف في المجمل البسيط تتشكل طبقاً للمجمل المعلوم، وليس العكس كما هو الحال مع المجمل الاستقرائي.

ومن الأمثلة على المجمل البسيط كل ما يصلنا من أحكام جملة 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 نهى 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، يعبر هذا المجمل عن قضايا بعضها مركب من البعض الآخر، فهي وإن كانت بيّنة من حيث الأصل، إلا أن تفريعاتها التالية تعبر 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؛ يعبر كل منها عن المجمل المبين المركب، وذلك لما تحمله من مفصلات بدورها تكون مجملات لما تحتها من تفريعات. ففي هيئة الصلاة - مثلاً - نجد جملة من المفصلات كالركعات والسجرات 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 يميز فيه عن المجمل المتشابه الذي يخلو من البيان كلياً.

ويتميز المجلد المركب عن البسيط في أن الأخير لا يتفرع إلا إلى مفصلات متشابهة مباشرة، فهو بالتالي لا يحمل مجملات ضمنية كما هو الحال مع المجلد المركب.

ومن الناحية المنطقية تتصف التفريعات المجلدة البيئية في المجلد المركب بأنها أضعف بياناً من أصولها، فقراءة سورة الفاتحة في الصلاة مثلاً هي مجمل بيئية، لكنها أضعف بياناً من المجلد الخاص بعموم الصلاة ذاتها. كذلك فإن التفريعات المتشابهة تكون هي الأخرى أشد تشابهاً من أصولها المجلدة المتشابهة، ذلك أن 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 المجلدات السابقة. فقد يتداخل المجلد العارض مع المجلد الأصلي. وهو ما ينطبق على ما ذكرناه من التكاليف العامة. فقد علمنا أن 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 التكاليفية البيئية – كالعبادات المذكورة - أن تخضع لحكم المجلد العارض، إذ تنشأ من مبيّنات هذا المجلد متشابهات عارضة كما سيتضح لنا فيما بعد.

كما قد يحصل تداخل بين المجلد الاستقرائي من جهة، والمجملين الأصلي والعارض من جهة ثانية. فقد تكون الدلالات الجزئية للنصوص المختلفة بيئية، سواء على نحو المجلد 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 بيئية كثيرة عن أحكام المعاملات المالية، وهي من حيث استقلالية بعضها عن البعض الآخر لا تفيد إلا المعنى الذي يخصها، لكنها إذا أخذت 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 المجلد الذاتي بصنفيه الاستقرائي والأصلي لا بد من أن يتضمن المجلد العارض في أي مستوى من مستويات التفريع، والعكس ليس ضرورياً. أي ليس بالضرورة أن ينضم المجلد العارض ضمن المجلد الذاتي. إذ إن المجلد العارض

الناشئ 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، إلا أنها خارج هذه الموارد يمكن أن يكتنفها التشابه والإجمال. وبالتالي فلكل مجمل ذاتي يوجد مجمل عارض، أما الأخير فيمكن أن يكون مستقلاً، كما يمكن أن يكون ضمن المجمل المذكور بصنيفه.

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 الاستقرائي 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 الاستقرائي والمجمل البسيط وبعض حالات المجمل المركب.

4- إن التشابه في المجمل تارة يكون مصدره النص، كما في المجمل الذاتي بصنيفه 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 يُعرف بإثبات السند، كما هو شأن بعض حالات المجمل المتشابه والمجمل الاستقرائي.

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 إن المجمل المبين الذاتي (الأصلي والاستقرائي) 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 أن أحدهم سأل النبي (ص) عن وجوب الحج عند الاستطاعة بحسب آية الحج؛ هل المقصود فيها إتيان الحج مرة واحدة في العمر أم في كل مرة تتحقق الاستطاعة؟

ففي هذه الحالة يمكن صياغة المثال ضمن نمط المجلد الأصلي، وذلك عندما نعتبر الحج - كأمر كلي - مجملًا له طرفان متشابهان بحسب ما في ذهن السائل، وهما اتیان الحج مرة أو كل مرة تتوفر فيها الاستطاعة. حيث أن ظاهر النص - بحسب فهم السائل - ينطوي على تشابه ذاتي رغم بيانته المجلدة. الأمر الذي يبرر جعله ضمن المجلد الأصلي.

لكن من ناحية أخرى، يمكن وضع المثال في إطار المجلد العارض، وذلك إذا ما أخذنا باعتبار أن هذا المجلد يمتلك صفة الاحتفاظ بطرف يتعلق بحالات التكرار أو الشمول الدائم، بالإضافة إلى الطرف المتعلق بالحالة الواحدة. إذ لا بد من أن تتوفر فيه خصوصيتان، إحداهما أن تحصل حالة مفصلة ومبينة في الوقت ذاته، أما الأخرى فلا بد من أن ترد مقابل تلك الحالة حالات مجملدة متشابهة، وهي حالات التكرار والشمول، 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 أن من المناسب طي المثال ضمن المجلد الأصلي لا العارض، تبعاً لمعيار كون التشابه الوارد في المثال هو تشابه ذاتي وليس عارضاً عليه من الخارج، وإن اتصافه بصفة التكرار والشمول مثلما هو حال المجلد العارض ليس كافياً لتبرير انضمامه إليه. إذ نعتمد في المجلد العارض على فاعلية عوامل أخرى هي التي تحقق مضمون هذا المجلد.

7- إن سلامة المجلد الأصلي ومبرر وجوده - وكذا العارض إن كان منشأ بيانه النص - يتوقفان على المجلد الاستقرائي من جهة السند دون عكس. فلو افترضنا أن المجلد الأصلي لا يبرره المجلد السندي الاستقرائي؛ فإن ذلك سيخل بقيمة المجلد الأول باعتباره يفتقر إلى الدليل الخاص بمصدر صدوره، طالما لم تدل على صدقه دلالة أجنبية، مثلما يحصل أحياناً لبعض النصوص من الدعم العلمي الحديث.

هكذا فالنص قائم على نوع من السند؛ أحادياً كان أم تواترياً، وإن التعويل على الأخذ بالتواتر إنما يبرره المجلد الاستقرائي، كما إن الأحادي عندما يحتف بقرائن متنوعة أخرى كافية تدعم معناه فإنه يجد هو الآخر تبريره عند المجلد الاستقرائي.

8- مثلما ينقسم الإدراك إلى فاعل ومنفعل؛ فكذا هو الحال مع النص، وإن العلاقة بينهما عكسية، فكلما كان النص فاعلاً ومؤثراً كان الإدراك المتعلق به منفعلاً ومتأثراً، والعكس بالعكس، وهو ما يحصل بفعل تأثير القبلات المعرفية، كالذي أشرنا إليه في (علم الطريقة). وطبقاً لهذا التقسيم يعبر المجلد الأصلي عن الدور الفاعل للنص، في

حين يتخذ الإدراك دور المنفعل. أما المجلد العارض فعلى خلافه يعبر عن الدور الفاعل للإدراك على نحو تقييد الفعل المعرفي للنص.

وبالتالي يتضح بأن النص هو فاعل ومنفعل باعتبارين مختلفين. مما يعني أننا 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 إفادته للظاهر، وإن كان يعمل على توجيه مساره ضمن الحدود البينة، بتبيان ما يحمله من حجم السعة والإمتداد.

9- إن سبب الإجمال والتشابه في المجلد المبين بشطريه (الذاتي والعارض الذي منشأ بيانه النص) ينبع من الضرورة اللغوية في تحديدها للأشياء الخارجية. فمهما كان حجم الوضوح لدى النص اللغوي فإنه يظل عاجزاً عن التحديد التام لماهية الأشياء فهماً وحكماً. وقد مرّ معنا في مطلع هذا البحث كيف أن تعريف الأشياء أو تحديدها لغوياً ليس بوسعه تفادي ظاهري النقص والاجمال للكشف عن الموضوع الخارجي. إذ عرفنا بأن التعريف - أيّاً 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 يبين أن تحديداتنا اللغوية هي تحديدات ناقصة ومجملة لا يمكنها أن تتطابق مع التغيرات غير المتناهية للواقع. والنص الديني لا يتجاوز هذه الحقيقة اللغوية. فلا يمكن للنص - مهما كان - أن 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 أن 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 الالتباس التي تحمل في طياتها الإجمال.. فإذا كانت هذه هي مشكلة النص؛ فلا مناص - حينها - من الاعتماد 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 تعارض بين ما يفهم من الحكم وفقاً للأسلوب اللغوي من جهة، وبين المقاصد والواقع من جهة أخرى، وذلك بسبب القيود التي تمتاز بها اللغة، بما في ذلك لغة النص، حيث إنها لا توازي التغيرات غير المتناهية في الواقع. وعليه لا بد من إثارة تساؤلات محددة وإشكاليات حقيقية لها علاقة بما ذكرنا.

لنفترض - مثلاً - ان الشارع الحكيم أورد نصاً مفاده: (اكرم العالم). فالنظر إلى هذا النص يجعلنا ندرك أنه يتضمن كل علامات البيان والنقص والالتباس المجمل معاً. ولنتجاوز في البداية تحديد المقصود بالعالم وحدوده، وكذلك مفهوم الإكرام، ولنفترض انهما واضحان تماماً، مع هذا يُثار إشكال حول مقصود النص إن كان يعبر عن مطلق العالم أم لا. وبالتالي لا بد من العمل على تقسيمه.

لكن التقسيم تارة يكون بعيداً عن الحدس المقاصدي، وأخرى 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 يحمل تساؤلاً حول ما إذا كان ما يقصده النص 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 التمسك بمثل هذه التقسيمات على محمل الجد، وبالتالي فالبحث فيها لا يجدي نفعاً. وهو على شاكلة ما وقع به اليهود من تورط عندما سألوا عن شكل البقرة التي أمروا بذبحها مما ينافي القصد في الأمر، لذلك فقد ضيق الله عليهم كلما زادوا من أسئلتهم العابثة¹.

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 خير 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 تعاني من مشكلة المجمل المبين، فضلاً عن نقص التحديد. فكل مفهوم يحمل في ذاته قدراً من الإجمال

¹ جاء عن النبي (ص) قوله: «إنما أمروا بأدنى بقرة ولكنهم لما شددوا شدد الله عليهم» (تفسير ابن كثير، ج1، ص118).

فيما يُقصد به، إذ تكون بعض الأطراف مما يصدق عليها المفهوم بوضوح، وبعض آخر يتشابه الأمر فيها، كما إن هناك أطرافاً لا يُحسم أمرها بدقة على نحو الجامع المانع. إذًا، لنكتفي بتلك الأطراف الأربعة على ما فيها من شبكة المجملات الضمنية، وذلك لغرض الايضاح والتبسيط.

فالملاحظ ان الطرف الأول هو من المفصل المبين بلا أدنى شك، وبالتالي فإن ما يعنيه النص وفقاً للنظر الابتدائي أنه يلزم - على الأقل - إكرام العالم المسلم الخير. أما سائر الأطراف فتتفاوت في الاعتبار. 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 بألوية الحكم المتقابل، وان الطرفين المتوسطين يشوبهما - كلاً أو بعضاً - قدر من التشابه مقارنة ببيانية الطرفين المتضادين.

وهنا يأتي دور المقاصد لتفكيك النص ومن ثم معالجته وفقاً لما ينطوي عليه من بيان وتشابه. وإذا كان بعض الأصوليين أولى الدليل اللبي - أي غير اللفظي - أهلية لفك مثل هذا الاطلاق أو الإجمال، فإننا نعزو ذلك إلى تصورنا عن مقاصد المتكلم ومنه المشرع الديني وما له من دور في أعمال ذلك الحل والتفكيك¹.

هكذا يلاحظ في مثالنا السابق ان النص (إكرام العالم) ينطبق على بعض المصاديق مثل العالم المسلم الخير، لكنه نص غير مانع، ففي مفهوم (العالم) وجدنا ذلك المتصف بغير المسلم الشرير، حيث يتضمنه النص من الناحية اللغوية الصرفة، لكن يستبعد هذا المصادق من النص تبعاً لما تدلنا عليه المقاصد. كما إن في النص شيئاً من الالتباس والتشابه، إذ كيف نتعامل مع العالم الخير غير المسلم، فمن الواضح أنه متشابه بدرجة ما، ولا يمكن التخلص من هذا التشابه إلا بالرجوع إلى المقاصد العامة وروح الديانة إن كانت تسمح وترجح فضيلة الخير على رذيلة الكفر أم لا؟

إذًا، فالنص يمتلك وصفين ملازمين، هما نقص التحديد والتباس التشابه، وأن معالجة هاتين المشكلتين تتم عبر تفكيك النص تبعاً للمقاصد وعلاقتها بكل من الوجدان العقلي والواقع.

¹ 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).

لكن قد يُشكل على ما سبق بأنه إذا كانت الأسئلة المجدية هي تلك التي لها علاقة بمقاصد التشريع؛ فما بال السؤال الذي طرحه بعض الصحابة - كما ورد في الخبر - 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﴾¹؛ 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﴾². كما روى الحديث آخرون كمسلم والنسائي وابن ماجه وغيرهم، وبعضهم حسّنه والبعض الآخر صححه³.

والجواب هو أن من المقاصد الشرعية التيسير والعفو عما لم يُصرح به، كما ورد في عدد من الآيات الكريمة والكثير من الأحاديث النبوية، مما يجعل الإكثار من الأسئلة نوعاً من التشديد غير المرغوب، إلى درجة جاء في الرواية المذكورة أن النبي (ص) قال في آخر حديثه: «لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لما استطعتم»، وفي رواية أخرى لابن جرير الطبري جاء فيها قوله (ص): «ولو وجبت لكفرتم، إلا أنه أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج»⁴. لذلك كان سلوك النبي (ص) كافياً للصحابة ليعلموا ما هو المطلوب قدر المستطاع دون الحاجة إلى التعمق في الاستفسارات التي قد تقضي إلى العسر والمشقة. وجاء في بعض الروايات كما في صحيح البخاري ان النبي (ص) قال: «إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وابشروا...»⁵، وكذا روى أحمد والبخاري عن النبي قوله: «أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة»⁶، كما جاء في الصحيحين ان النبي (ص) قال: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»⁷.

¹ آل عمران/ 97.

² المائدة/ 101. انظر: الطبري: جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ - 1984 م، ج6، ص332، وج7، ص82-83.

³ تفسير ابن كثير، ج2، ص119.

⁴ صحيح مسلم، حديث 1337. والمنار، ج7، ص128.

⁵ تفسير ابن كثير، ج2، ص119.

⁶ صحيح البخاري، حديث 39.

⁷ المصدر السابق، حديث 38. والمنار، ج7، ص139. وتفسير ابن كثير، ج1، ص232.

⁷ صحيح البخاري، حديث 69 وحديث 5772. وصحيح مسلم، حديث 1732 وحديث 1734.

أصناف المجمل والعلاقة مع النص

سنتناول في بحثنا حول الفهم المجمل كلا نوعيه: المجمل المبين والمجمل المتشابه، مع استعراض تفريعات كل منهما. كما سنناقش المنحى العام للفهم المفصل المؤلف، ونقارنه بالفهم المجمل وفق المحاور التالية:

1- المجمل المتشابه والنص:

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 وإمكان 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 والاحتمال.

فالسلسلة الطويلة تُضعف من القيمة الاحتمالية لوثاقة الجميع، كما إن التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند يُضعف هو الآخر من هذه القيمة، مما يعمل على كثرة الاحتمالات والتشابه، حيث التوثيق غالباً ما يكون توثيقاً للغائب دون الحاضر¹.

وهناك بعض الفوارق بين التردد في السند والتردد في الدلالة.

¹ انظر بهذا الصدد: مشكلة الحديث.

فالتردد في السند مع القطع بمعنى الدلالة يفرض وجود احتمال حدوث زيادة أجنبية على الخطاب الديني. إذ لو كان السند كاذباً لكان من المرجح أن تكون الدلالة فيه دلالة أجنبية على الخطاب وإن لم نعلم بذلك. ولو فرضنا أننا أهملنا السند؛ فذلك يعني احتمال حدوث نقص وحذف لبعض مضامين الخطاب. في حين إن التردد في الدلالة مع القطع بالسند يفرض وجود احتمال لفعل مزدوج في آن واحد، وهو إضافة دلالة أجنبية 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 أرجائه الأخرى.

إذاً، الفارق بين التردد في حالة الأخذ بكل من السند والدلالة، هو أن التردد الأول لا يحمل من الاحتمالات سوى الزيادة على الخطاب عند الأخذ بالسند، كما لا يحمل من هذه الاحتمالات سوى حذف شيء من المضامين عند ترك السند. أما التردد الأخير فيرد فيه احتمال 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 - 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 الاجتهاد 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.

2- المجمل المبين والنص:

ينقسم المجمل المبين من حيث علاقته بالنص إلى ثلاثة أصناف، وذلك كالتالي:

أ. 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 الذي تم تشخيصه مسبقاً من قبل النص، في حين أن المجمل المتشابه يتجاوز هذه الحالة من التشخيص والتعيين إلى مناطق أخرى مشكوكة وفق النظر الابتدائي. وإذا أضفنا إلى ذلك ما في النص اللغوي من نقص - باعتباره ليس جامعاً مانعاً - فإن الأطراف المتصورة للمجمل العارض يمكن تصنيفها إلى أربعة كما يلي:

1- الطرف المبين والمشخص من قبل النص اللغوي، والذي يتطابق مع حالة التنزيل. وهو ما نعبر عنه بالمنطوق البياني الموجب، أو قل إنه المنطوق.

2- الطرف المبين غير المنضم إلى المبين اللغوي أو المنطوق، وإن كان حكمه حكم هذا المبين بحسب النظر الابتدائي أو الوجداني، ولنعبر عنه بالمفهوم البياني الموجب أو الموافق. وهو أوسع اعتباراً مما كان الأصوليون يسمونه مفهوم الموافقة. مع هذا سنحافظ على هذا المصدر ونطلق عليه ذات المصطلح.

3- الطرف المبين غير المنضم إلى المنطوق البياني، كما إن حكمه على خلاف ذلك المبين بحسب النظر الابتدائي، ولنعبر عنه بالمفهوم البياني السالب أو المخالف. وهو أوسع اعتباراً مما كان الأصوليون يسمونه مفهوم المخالفة. لكننا سنحافظ على هذا المصدر ونطلق عليه ذات المصطلح.

4- يضاف إلى ذلك هناك الطرف المتشابه الذي لا يُعرف بحسب النظر الابتدائي - على الأقل - إن كان يعود إلى الطرف الثاني أو الثالث. فهو الطرف الذي يحتاج للممارسة الاجتهادية ليعين في أي من الطرفين الأخيرين يوضع إن أمكن. ورغم ذلك فلا بد من أن ترد حدود وسطى ليس بوسع العملية الاجتهادية فرزها وجعلها ضمن أي من الطرفين المتقابلين.

فلو تصورنا خطأً 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 التعريفات هي أنها غير واضحة من حيث حدود الطرفين¹. 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 ومجماً 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 الابتعاد 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»².

فالمتشابه الذي يلزم اجتنابه هو ذلك الذي يقع في دائرة وسطى بين دائرة البيان الموجب وما يعاكسها، والحركة من إحدى الدائرتين المتقابلتين إلى الأخرى لا بد من أن تمر ببؤرة التشابه أو الحدود التي لا يعرف إن كانت تعود إلى الدائرة الأولى أو الأخرى. وكأن لدينا ثلاث دوائر، أحدها للبيان الموجب، وأخرى 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 بيّنة 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، وإنما يمكن تخفيفه حسب الأنشطة التي تقوم بها مبادئ الواقع والوجدان والمقاصد.

¹ انظر:

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976, p. 276.

² صحيح مسلم، حديث 1599. وصحيح البخاري، حديث 1946. والمنار، ج5، ص302. كذلك: يوسف البحراني: الدرر النجفية، ص28-29. والحدائق الناضرة، ج1، ص44.

أنماط التشابه العارض

للتشابه ضمن المجمل العارض أنماط مختلفة بعضها يتعلق بمقدار ما عليه موضوع الحكم المباشر، وبعضها له علاقة بتغيرات الحالات والظروف، كما هناك نمط يرتبط بتغير النظام الاجتماعي أو الحضاري. وكل ذلك يمكن علاجه طبقاً لأنشطة المبادئ الثلاثة الآنف الذكر. وعليه فالحديث عن الأنماط السابقة وتوضيح العلاقة الناشئة بينها وبين تلك المبادئ سيكون كالتالي:

1 - تغاير المقادير

وهو النموذج الذي يكون فيه الحكم مبيناً وفق بعض المقادير، لكنه متشابه في مقادير أخرى، بغض النظر عن اختلاف الظروف والأحوال. فمثلاً ما ورد في الحكم من النهي عن شرب الخمرة، فمع ان النص القرآني لم يحدد مقدار الشرب، بل ظاهر اللفظ يفيد الاطلاق، لكن عند مراعاة مقصد الحكم؛ يمكننا نقسّم الموضوع إلى مقدارين أحدهما مبين والآخر متشابه.

فالغرض من تجنب الخمرة هو الضرر الناتج عن تناولها، وهو أمر يجعلنا نعلم بأن هناك مجماً له أطراف أربعة، أحدها الطرف اللغوي المبين (المنطوق)، وطرفين مبينين ومتخالفين في الحكم، وطرف رابع متشابه. أي أنها كالتالي:

1- الطرف اللغوي المبين (المنطوق): وهو تناول الخمر بكميات كبيرة، لأن ذلك يحقق الضرر المقصود من النهي.

2- طرف المفهوم الموجب (مفهوم الموافقة): فهو كتناول المخدرات، فمع أنها غير مذكورة في النص، إلا أن مقصد الحكم يشملها بلا شك، لأنها تحقق الضرر نفسه.

3- طرف المفهوم السالب (مفهوم المخالفة): فهو كتناول الخمر عند الاضطراب، كحالة المرض، حيث لا يشملها الحكم الموجب بسبب الضرورة أو الاضطراب.

4- الطرف المتشابه: وهو ما يقع في المنطقة غير الواضحة، مثل تناول قطرة أو قطرتين من الخمر، لأن الضرر هنا غير معلوم بالنظر الابتدائي. وهنا يكون الفصل في الحكم معتمداً على دراسة الواقع، فإذا ثبت أن هذه الكمية تحدث ضرراً معتداً به، فسيكون حكمها كحكم الخمرة الكثيرة، والعكس بالعكس. وبهذا يظهر أن معرفة الضرر مسألة واقعية تحتاج إلى بحث طبي وعلمي، وليس مجرد استنباط لغوي أو فقهي فقط.

ويلاحظ ان النص القرآني يشير إلى ان الضرر المتعلق بالخمرة هو ذلك الناجم عن حالة السكر، كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون¹. ويؤيده بحسب الظاهر ما جاء في بعض الأحاديث كما في صحيح مسلم ووسائل الشيعة من ان «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»². 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 مضرّة إطلاقاً، وبالتالي فانها تخرج عن الحكم الخاص بالخمرة الكثيرة وفقاً لما طرحناه من تصور. لكن ما الحكم في حالة تناول قطرتين، ومن ثم ثلاث قطرات، وهكذا؟ فالملاحظ أنه كلما زاد العدد؛ اقتربنا من دائرة المتشابهات، حيث يلتبس الأمر فيما إذا كان هذا المقدار يسبب الضرر الموجب للتحريم أم لا.

ومع ذلك، فإن هذا لا يتعارض مع الفتوى القائلة بحرمة تناول الخمر، سواء كان كثيراً أم قليلاً، استناداً إلى حديث أبي داود والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن النبي قوله: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»³، ومثله أحاديث أئمة أهل البيت كما في المصادر الشيعية⁴، فهي فتوى إن صحت - أو صح الحديث الذي تستند إليه - فيمكن تفسيرها وفقاً لقاعدة سد الذريعة⁵، بمعنى ان الحرمة لا تعود إلى الخمرة بما هي خمرة، بل تجنباً لاستسلام النفس إلى اغرائها والتدرج في تعاطيها، مما قد يؤدي إلى الإدمان والوقوع في الحرام البين. 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

1 المائدة/ 90-91.

2 صحيح مسلم، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، حديث 2003. والمنار، ج7، ص54. ووسائل الشيعة، ج25، ص326.

3 المنار، ج7، ص77.

4 وسائل الشيعة، ج25، ص325 وما بعدها. وج28، ص219. وانظر أيضاً: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج18، ص111.

5 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).

الشريعة تقتضي منع قليل الخمر لأنه ذريعة لكثيره، باعتبار أن قليل الخمر يدعو إلى كثيرها، وأن متعاطيها قلما يستطيع تركها¹.

2 - 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 من حيث المفهوم على صعيد كل من الموافقة والمخالفة وفقاً لما يتحدد من مقاصد.

وكتطبيق لهذه الحالة ما نجده في حكم قطع يد السارق، فمنه يمكن انتزاع أربعة عناوين كما يلي:

1- المنطوق البياني، إذ الحكم فيه مبين؛ على الأقل فيما لو كان هناك استقرار اجتماعي وكفاية اقتصادية وعدم وجود ضغوط خارجية مانعة.

2- مفهوم الموافقة، إذ المعنى المنتزع من حكم السرقة يتمثل في الشدة والغلظة. فإذا كان هذا الحكم ينطبق على سرقة المال الخاص عندما يكون ملكية فردية؛ فكيف يكون الحال عند اختلاس المال العام، وهو الذي يمس الكيان الاقتصادي للمجتمع بأسره، وقد يهدد استقراره ويعرضه للخطر؟

3- مفهوم المخالفة، وقد جسده السيرة النبوية والخلافة الراشدة. فمع أن النص القرآني أظهر العقوبة للسارق من غير شروط مقيدة، لكننا نجد من حيث النصوص الأخرى والممارسة العملية أن 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.

4- التشابه، إذ قد نتساءل: إذا كان منطوق الحكم ينطبق على الظروف المستقرة، فماذا بشأن الظروف الأخرى التي تضرب 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.

¹ المنار، ج7، ص77.

ومثل ذلك أيضاً مسألة شهادة المرأة، إذ على الأقل إن من البين هو ان شهادتها في التداين تعادل نصف شهادة الرجل في ظروف كانت فيه النساء لا يملكن من الخبرة الاجتماعية والتعليمية الشيء الكثير، وحيث ان مقصد الحكم هو التوصل إلى الشهادة الصحيحة قدر الامكان، لذا وفقاً لهذا المقصد لا يتصف الحكم المتعين بالتعبد، 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 مذكور في القرآن لا يشمل في منطوقه جميع أنواع الشهادة. مع هذا يمكن القول: لو دللنا 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 أقل اعتباراً من شهادتها المنطوق بها نصاً.

وينطبق الأمر ذاته 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 والقريبة منها، نجد 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 أن الإنسان غير مكلف بأداء هذه الصلوات، أم ينبغي تقدير أوقات مناسبة قياساً على الصلوات في بقاع الأرض الأخرى؟

وكذا الحال نفسه يجري فيما يتعلق بالصيام، فاذا كان أغلب أهل الأرض يصومون ضمن فترة زمنية محددة نسبياً؛ فماذا نقول عن أولئك الذين يعيشون في مناطق يسود فيها الليل المتواصل لعدة شهور؟ هل يصومون متقطعاً خلال هذه الأشهر، أم يؤجلون الصيام حتى يحل عليهم النهار، أم أنهم يُعفون من الفريضة لعدم تحقق شرطها وهو النهار؟

وقريب من ذلك فيما لو كان وقت الصيام يقع ضمن نهار ممتد لشهور عدة، فهل تقدر لهم ساعات متناوبة للصيام أم أن هناك حلاً آخر يتناسب مع هذه الظروف؟

وتبعاً للمقاصد الشرعية فإن من البين عدم الاخلال بهذه العبادات مهما كان الاجتهاد 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 العقلي 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. فمثلاً ماذا نفعل 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 الذي يسفر عن أداء الفريضة الشرعية، وذلك بالاعتماد على هدي المقاصد ورفع الضرر المعتقد 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 مجملًا 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 مجملًا يحتاج إلى تفصيل. مما يعني أنه عندما يتجدد الواقع يصبح المبين مجملًا يحتاج إلى عوامل خارجية تعمل على تفصيله، وليس من طريقة يمكنها استيفاء هذه الخطوة سوى المقاصد وعلاقتها بتحويلات 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؛ إنصافاً لما يتحمله من كثرة اعباء التبني والمعيشة.

لكن لو افترضنا أننا في نظام اجتماعي مختلف عن السابق، يسمح للمرأة بالمشاركة في الإنتاج والعمل جنباً إلى جنب مع الرجل، ويُلزمها بتحمل أعباء المعيشة بالتساوي مع قرينها، كما هو الحال في بعض المجتمعات الغربية، فهل يبقى إرثها على النصف من إرث الرجل، أم أن لهذا النظام الجديد حكماً آخر؟

من الواضح أنه إذا كان حكم النص مبيناً بياناً تاماً ضمن سياق النظام الاجتماعي الذي نزل فيه، فإن الأمر يختلف عند الانتقال إلى نظام آخر، حيث لا يكون الحكم بذات الدرجة من البيان، مما يستدعي النظر في طبيعة المستجدات وما قد تسفر عنه من أحكام مختلفة.

وبطبيعة الحال لسنا بصدد المفاضلة بين النظامين وأقربهما للاستقامة، إذ لا بد من توقع ارتفاع نسبة البطالة في النظام الأخير بسبب شدة المنافسة على فرص العمل بين الرجال والنساء. وقد يؤدي ذلك إلى تفضيل النساء على الرجال في التوظيف إذا كنَّ أكثر قبولاً بالأجور المنخفضة، مما قد يزيد من معدلات البطالة بين الرجال، وبالتالي يُحَقِّز على تفشي بعض الجرائم مثل السرقة وتعاطي المخدرات وغيرها، خلافاً لما هو متوقع في 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 الإرث طبقاً لمفهوم الموافقة.

وعلى العكس، إذا كان الضرر واقعاً على المرأة دون الرجل، فلا بد من إعمال مفهوم المخالفة، وذلك بتخفيف الحكم بما يتناسب مع الأضرار التي تواجهها.

وهناك حالة أخرى قد تطرأ في النظام الجديد، وهي أن يكون الضرر متردداً بين الطرفين، بحيث إذا أُجريت التسوية في العطاء؛ كان الضرر الواقع على الرجل أكبر، وإذا طُبِّقت قاعدة الضعفية (لذكر مثل حظ الأنثيين)، كان الضرر الأكبر على المرأة. لذا

ففي هذه الحالة لا بد من فحص الواقع بدقة واعتماد نهج يخفف من وطأة الضررين قدر الإمكان، وفقاً لمقاصد التشريع، مما يشكل حلاً مناسباً لهذا التشابه.

ب - المجلد الاستقرائي ومبادئ الفهم الديني

يمكن الاستفادة من هذا المجلد على نحوين، الأول من حيث الصدور السندي، والثاني من حيث الدلالة. وبالتالي فهناك مجلد سندي كالتواتر بقسميه اللفظي والمعنوي، ومجلد دلالي كالدلالات المفضية إلى المعنى العام المشترك.

فعندما تكون الدلالة النصية ظنية متشابهة فإنها 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 يُستلهم من خلال الاستقراء النصي. فالترابط بين النصوص فيما تقدمه من معنى عام مستلهم منها جمعاً واشتراكاً، لا انفراداً وانعزلاً، وهو الذي يحقق الفهم المجلد البياني.

ويعد الشاطبي أفضل من وظف هذا المجلد ضمن تطبيقه لمبدأ الاستقراء العام على علم الشريعة، وإن كان عيبه أنه لم يطبق هذا المبدأ على القضايا الاعتقادية؛ مثل موقفه من عصمة الأنبياء، وقبوله لتأويل الآيات التي ترد حولها، ومعاملتها معاملة تجزيئية بعيداً عن المنطق الكلي الذي يفرضه مبدأ الاستقراء وقرائنه الاحتمالية¹. أما حول الشريعة فقد رأى الشاطبي أن مبدأ الاستقراء يعمل على نظم شتات أفرادها، حتى تصير في العقل كتلة تتصف بثلاث صفات أساسية، تشاطر في ذلك ما يجري في كليات العقل القطعية، وهي أنها كليات مطردة ثابتة، وأنها غير زائلة ولا متبدلة، كذلك أنها حاکمة غير محكوم عليها، بمعنى أنها مفيدة للعمل وما يترتب عليه من أمور تليق به بلا أمر حاكم عليها. وجميع هذه الخواص مما ينطبق على الكليات العقلية².

وكما عرفنا أن الشاطبي كان يعي فضل المنهج الاستقرائي في الكشف عن حقائق الأصول والقضايا التشريعية العامة التي لا تثبت 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

¹ انظر: الموافقات، ج3، ص265.

² المصدر السابق، ج1، ص77-79.

شرعي¹. مما يعني ان العلاقة بين المجلد 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 الاستقراء، 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 والمجلد البين.

أما حول المجلد السندي، كما في التواتر، فقد سبق للشاطبي أن عمل على تبريره من خلال مبدأ الاستقراء، إذ يقول في (الموافقات): «انما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه»².

وأبرز من اهتم بهذا المحور حديثاً هو المفكر محمد باقر الصدر، اعتمداً على نظريته في قاعدة الاحتمال وعلاقتها بالعلم الإجمالي³.

ونشير - أخيراً - إلى أن للمجلد الاستقرائي 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 المجلدين العارض والأصلي؛ فإن الأمر مع المجلد الاستقرائي 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 المجلدين العارض والأصلي.

ج - المجلد الأصلي ومبادئ الفهم الديني

لاحظنا في المجلد العارض أن النص الذي يُعتمد عليه هو نص مبين، على الأقل في بعض أطرافه. أما الميزة التي يمتاز بها المجلد الأصلي فهي ان بيان النص ينتهي إلى متشابه النص والذي عبرنا عنه بالمشابه الذاتي. مما يجعل التعامل مع المجلد البياني ليس كالتعامل مع المتشابه. فإذا 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 مختلف قضايا النص، سواء تلك التي تعود إلى العقائد والأصول، أو

¹ المصدر نفسه، ج1، ص37-38.

² المصدر نفسه، ج1، ص36.

³ انظر الفصل الأخير من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء. وبحوث في علم الأصول، ج4، ص327 وما بعدها.

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 المجلد 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 أن القضايا الفقهية يمكن أن تندرج تحت هذا المجلد، وذلك عندما تكون أصولها صحيحة، لكنها مبتلاة في الفروع، لا سيما عندما يكون مصدر التعويل على هذه الفروع خبر الأحاد بكل ما يتضمنه من مشاكل واحتمالات.

فحكم الجزية على الكتابي - مثلاً - هو أمر مبين ومصرح به في القرآن الكريم، لكن مقدار الجزية ليس ببيّن وعليه الكثير من الاختلاف. وإن 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 الاختلاف¹. وإن 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 أن منهم من قال إنها تنعقد بواحد، ومنهم بثلاثة، ومنهم بخمسة، ومنهم بجمهور أهل العقد والحل². كذلك فإن الوضوء واجب شرعي مبين، إلا أن فيه تشابهات فرعية كثيرة؛ منها النية، فهل تشترط فيه أم لا؟ كما إن غسل الوجه في الوضوء هو من الفرائض المبيّنة لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾³، لكن حدود الوجه المراد غسله هو من المتشابه، وإن غسل اليدين والذراعين هو من فرائض الوضوء المبيّنة، لكن ادخال المرافق فيها هو من المتشابه، وكذا إن مسح الرأس هو من فرائض الوضوء المبيّنة، لكن مقدار ما يمسح به الرأس فهو من المتشابه. الخ⁴. كذلك يلاحظ أن 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.

¹ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق، ج2، ص450-455.

² الأحكام السلطانية، ص7.

³ المائدة/6.

⁴ بداية المجتهد، ج1، ص11-15.

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، وإن التردد في أمرين فأكثر يستدعي إتيان أحدهما بحسب الخيار لا التعيين، ما لم يكن هناك دواعٍ تفرض ترجيح واحد منها على البقية، لا بدعوى إصابة 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 وأخلاقية واجتماعية؛ فالملاحظ أن ما يذكره النص القرآني حولها ينطوي على هذا النوع من المجلد المبين، وبالتالي ليس هناك حل لفك هذا الإجمال إلا من خلال النظر في الواقع والبحث في حقائقه السننية والتكوينية والإنسانية. فمن الآيات المجملّة البيان ما تتحدث عن سنن الحياة النفسية والاجتماعية كما في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾¹، وقوله: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾². كذلك بالنسبة للآيات التي تتحدث عن خلق الكون والسموات والأرض وما إليها، حيث أنها من المجملات التي تحتاج إلى تفصيل الواقع العلمي. مع ما يلاحظ أن بعض العلماء أشار إلى إمكانية 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 المفسر للتعرف على الواقع على نحو التفصيل من أجل تبيان دور القرآن في هداية البشر جميعاً³.

وعادة ما يبتلى المجلد الأصلي بكثرة المتشابهات المتفرعة، وإن العلماء لم يفرقوا من حيث الموقف العملي بين هذه التفريعات وأصولها المبينة، أي أنهم تعاملوا مع المبيّنات وتفرعاتها المتشابهة بالمستوى ذاته، وكذا بين الأصول المتشابهة وتفرعاتها، وهو موضع الخلل الذي ينبغي تجاوزه للفارق المعرفي بين الأمرين.

¹ الرعد/ 11.

² البقرة/ 251.

³ المنار، ج 1، ص 23-24. ومحمد عبده: مشكلات القرآن الكريم، ص 17-18.

الفصل السادس عشر

بين الفهمين: المجلد والمفصل

للعلماء المسلمين سلوك منهجي ثابت، جرى فيما يخص المجلد الذاتي والعارض والمتشابه، وهو البحث عن التفصيل والإيغال في النص أكثر فأكثر، الأمر الذي بعث على المزيد من الإجماليات والتشابهات؛ سواء كان التفصيل والإيغال داخل النصوص المبينة، أو النصوص المتشابهة، أو حتى ضمن ما يتفرع عنهما من قياسات واجتهادات 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 الاجتهادية 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 اجتهادات وقياسات عارضة.

لهذا نطلق عليه منهج الفهم المفصل.

ولإيضاح هذا الخل لا بد من استعراض عدد من الأمثلة والنماذج الفقهية التي أشبعها الفقهاء اجتهاداً وتفصيلاً، ومن ثم مزيداً من التشابه.

فمن ذلك التكثر 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.

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، وآخر بالثلثين وثلث 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 اختلفوا 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 أجازوه بعضهم ومنعه آخرون¹.

وعلى هذه الشاكلة ما ظهر من تكثير المسائل حول السواك، فقد روي، كما في الصحيحين، أن النبي قال: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)². فعلى قول الكواكبي أن هذا الحديث مع صراحته الضمنية الدالة بأن السواك لا يتجاوز حد الندب، إلا أن أكثرية الفقهاء جعلوه سنة، وخصصه بعضهم بعود الارك، وعمم بعضهم الاصبع وغيره بشرط عدم الادماء. وفصل بعضهم أنه إذا قصر عن شبر، وقيل فتر، كان مخالفاً للسنة. وتفنن آخرون بأن من السنة أن 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. وفصل بعض آخر أن يبدأ بادخاله مبلولاً في الشدق الأيمن، ثم يراوحوه ثلاثاً، ثم يتفل، وقيل يتمضمض، ثم يراوحوه ويتمضمض ثانية، وهكذا يفعل مرة ثالثة. وبحث بعض آخر في أن هذه المضمضة هل تكفي عن سنة المضمضة في الوضوء أم لا؟ ومن قال لا تكفي احتج بنقصان الغرغرة. واختلف الفقهاء في أوقات استعماله في اليوم مرة أو عند كل وضوء أو عند تلاوة القرآن أيضاً، حتى صار بعضهم يتبرك بعود الارك يخللون به الفم يابساً، وبعضهم يعد 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 بالارك من شعائر دين الإسلام. إلى غير هذا من مباحث التشديد والتشويش المؤديين إلى ترك الدين، على عكس مراد الشرع الذي يقصد تنظيف الفم كيفما كان³.

من ناحية أخرى تضلّع أصحاب منهج الفهم المفصل بالتفنن والتدقيق في الألفاظ الحرفية، الأمر الذي زاد من طائلة المتشابه لكثرة الاحتمالات 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: أنت علي حرام⁴. 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 الأشخاص، وعندهم متى ذكر اللفظ تم الأثر الشرعي. ولهذا

¹ انظر مثلاً: بداية المجتهد، ج1، ص15-18.

² صحيح البخاري، حديث 847 وحديث 1831 وحديث 6813. وصحيح مسلم، حديث 252.

³ عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م، ص326-327.

⁴ اعلام الموقعين، ج3، ص65 وما بعدها.

قصرُوا ابحاثهم جميعها على الكلمات والحروف وامتألت الكتب بالاشتغال بفهم: طلقتك، وانت طالق، وانت مطلقة، 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 ببعضها ببعض وانتقدوها، وبالجمله لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي لتبين لهم ان الطلاق لا يكون طلاقاً الا إذا كان مصحوباً بنية الانفصال»¹.

ويفرض هذا المنهج مزيداً من المشاكل بغير حل. فالتدقيقات اللغوية وتشقيقات النصوص والتتبع والتفريع كلها موارد تزيد من دائرة الشبهات والاحتمالات. 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 الموضوعية².

بل نقول: ليس من بين المذاهب الإسلامية مَنْ قام بذبح البقرة ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً...﴾، وذلك وفقاً لمنهج الفهم المفصل الذي اتكأت عليه هذه المذاهب بالإجماع.

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 تفشت بين المسلمين، وأصبح من المتعذر علاجها؛ ما لم يتم التخلي عن المنهج المذكور وإبداله بمنهج الفهم المجمل. فالعلاقة التي تربط بين المنهج الأول وبين الطائفية وما يترتب عليها من نزعة عدائية؛ هي علاقة تأثير مضطرد، فكلما زاد إيغال 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 تعبر التفصيلات الظنية عن هذه الروح ولا تكشف عنها. وقد قال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾³، وقال أيضاً: ﴿ولا تكونوا من المشركين، من الذين

¹ تحرير المرأة، مصدر سابق، ص404.

² هنري بوانكاري: قيمة العلم، ترجمة الميلودى شغموم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الاولى، 1982م، ص19.

³ آل عمران/ 105.

فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون¹، كما قال: ﴿ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء²﴾. 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 والتفرق³.

وكدلالة على ما سبق، التأثير الذي سببه منهج الفهم المفصل في الخلاف المتفاهم 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 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 بالمرّة؛ 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 نزل من مجملات، وأنه بخصوص الأحكام نهى عن التنطع والالاحاح في السؤال. فعدد آيات الأحكام في الكتاب قليلة جداً قياساً بغيرها من الآيات، والبعض يرى أنها لا تتجاوز

¹ الروم/ 32.

² الانعام/ 159.

³ المنار، ج4، ص49-50.

المائة أو المائة والخمسين¹، 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 عنوانه 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 فحرم من أجل مسألته»². 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»³. 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 زكاة⁴. وجاء في الصحيحين حديث: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فانما أهلك الذين قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم»⁵.

فهذا ما يتسق مع ما كان عليه الصحابة، فقد عُرفوا بأنهم لم يكثرُوا من الأسئلة على النبي، وقد عدّ ابن عباس هذه الأسئلة وقال أنها ثلاث عشرة مسألة فقط⁶.

وبذلك يتضح ان الخطاب الديني يفضل الاكتفاء بالمجمل على الخوض في التفاصيل؛ سواء بكثرة السؤال أو بتشقيق النصوص. وعوضاً عن ذلك فإنه يدفع إلى العمل بمقاصد الشرع ومراعاة الواقع. وكان لسان الشرع يقول: اعمل بما تراه مناسباً؛ شرط أن تسعى إلى تحقيق المقصد الديني أو تحافظ عليه. وبالتالي فالاجتهاد 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 أوضحناه سابقاً حول الفارق بين قطبي الخط ووسطه.

¹ أم القرى، ص336. والكواكبي: طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص508.

² صحيح البخاري، حديث 6859. وفتح الباري، ج13، ص226-227. وتهذيب الفروق، ج1، ص180.

³ جامع البيان، ج7، ص85. وتهذيب الفروق، ج1، ص179-180.

⁴ تهذيب الفروق، ج1، ص180.

⁵ صحيح البخاري، حديث 6858. وصحيح مسلم، حديث 1337. والمنار، ج5، ص218.

⁶ اعلام الموقعين، ج1، ص71. وجامع أحكام القرآن، ج6، ص333. وتهذيب الفروق، ج1، ص180. وانظر أيضاً: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الأول.

لكن الفقهاء الذين أتوا بعدهم لم يسلكوا النهج ذاته فالتزموا بمنهج الفهم المفصل، بل وأوقعوا أنفسهم بمناقضة ظاهرة، وهي أنهم اعتبروا الصحابة أفهم الناس بالشرعية، ومع ذلك لم يتبعوا طريقتهم في الإقلال من الرواية وتجنب التفاصيل وعدم السؤال عما لم يرد فيه نص. وبالتالي خالفوا نهج الصحابة في الفهم والتفكير، إذ اتبعوا النهج المفصل مقابل المسلك المجمل، وهو مسلك يجمع بين الوضوح والاجمال بخلاف ما طرقة الفقهاء من مفصلات لم تخطر ببال الأوائل ولا كان من المتوقع ان ينسبوا إلى شرع الله.

نعم، ان للصحابة آراء في التعامل مع القضايا الجديدة التي واجهتهم، لكنهم لم يعتمدوا فيها على ظاهر النص إذا وجدوه مرتبطاً بمقاصد محددة، بل كانوا يراعون علاقته بالواقع. فهو اجتهاد من النوع العقلاني المدعم بالمقاصد، وليس اجتهاداً 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. ويتجلى هذا النهج في مواقف الخليفة عمر بن الخطاب من المسائل المستحدثة وعلى رأسها موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم الوارد ذكره في القرآن الكريم.

فهذا هو المعنى الحقيقي للفقهاء. 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 بين ذلك الغزالي والحكيم الترمذي والشاطبي وغيرهم. وعليه كان رؤوس المسلمين في عصر النبي والخلافة الراشدة من أهل هذا الفقه المقاصدي في الغالب¹.

على أن هناك تفاوتاً في الارتباط بمسلك الفهم المفصل وكيفية 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 الاجتهاد، 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 بينه النبي الأكرم، وبلغه إلينا أولي الأمر متاً، وعدا ذلك ليس من الدين بشيء². ومثله ما

¹ المنار، ج5، ص196.

² ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص3-2، وج1، ص10. والمحلى، ج1، ص52.

صرح به الفيض الكاشاني من الإخباريين في الساحة 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 ظنية¹. وهو ما سبقت الإشارة إليه ضمن حلقة (نظم التراث).

وفي قبال الإتجاه السابق استند أغلب العلماء إلى القياس وسائر موارد الاجتهاد ليتجاوزوا بها إشكالية الفهم المجمل، معتبرين التفصيل في تغطية القضايا لا يتم بمجرد النص وحده، لهذا أضافوا عدداً من مبادئ الاجتهاد 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»². 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، والاجتهاد على الاجتهاد، حتى صارت الأحكام المنسوبة للشرع تتضاعف مع الزمن باطراد³.

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 وغيرهم⁴. وهو أمر يتسق مع منطق الفهم المجمل. لكنهم رغم ذلك ظلوا محافظين على مسلكهم التقليدي من الفهم المفصل، وكان يمكن لهذا الإعراف 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.

¹ الفيض الكاشاني: تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الاولى، 1407هـ، ص22-23.

² المنار، ج5، ص219.

³ لاحظ بهذا الصدد: المنار، ج6، ص166.

⁴ محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، ص93-94.

وعموماً نشير إلى أن الشريعة أنزلت انزالاً مجملاً، وأن الصحابة فهموها طبقاً لهذا الإجمال، وتعاملوا معها من موقع القطع والمقاصد. فالطريقة المثلى هي ما كان عليه المسلمون في زمن النبي الأكرم (ص) والخلفاء الراشدين، فإذا عرضت عليهم حادثة ولم يجدوا لها شيئاً في كتاب الله وسنة رسوله؛ جمعوا لها وجهاء القوم فاستشاروهم¹.

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 تكثررون المسائل وقد كرهها رسول الله².

وبعبارة أخرى، إن عمل الصحابة قائم على بيان النص إن أمكن، وإلا لجأوا للاجتهاد المبني على الواقع والمقاصد بجمع وجهاء الرأي البارزين. أما اليوم فلا شك أننا نواجه اجمالاً يتضاعف مضاعفات عديدة قياساً بما كان عليه الأمر في عصر الرسالة والخطاب، لغياب وضياح الكثير من القرائن الدالة على واقع الحال آنذاك.

مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل

يمكن تشخيص الفروق بين الفهمين المجمل والمفصل بحسب النقاط التالية:

أولاً:

إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالمقاصد. فالفهم المجمل يتسق معها من غير معارضة، في حين يعمق الفهم المفصل حالة التعارض والإنفصال عنها. وهذه النقطة هي من أبرز الإشكالات التي تواجه الفهم المفصل، فهو لا يدع مجالاً للأخذ بالمقاصد؛ طالما ان التمسك بأحدهما يفضي إلى التعارض مع الآخر. وهو ما يفسر كيف أن موقف المنظرين للمقاصد يمتاز بالتبرير لا التشريع. فهم لا يتجاوزون اضماء الدلالة المقصدية على المفصلات. ومع ان هذا اضماء يعد خطوة صحيحة؛ لكن الوقوف عندها يوقع في التناقض. فالمفصلات إما ان تكون دالة على المقاصد، وبالتالي تكون الأخيرة حاکمة على الأولى باعتبارها الغاية المطلوبة، مما يجعل التشريع قائماً عليها، أو أنها لا تدل على ذلك، الأمر الذي يبرر ثبات العمل بها من دون تغيير.

فالذين نظّروا للمقاصد اعترفوا بما للمفصلات البيانية من دلالات مقصدية؛ لكنهم حصروا العمل بالأولى وأخفوا دلالة ما تعنيه الثانية من غلبة وحاکمية على الأولى بما

¹ لاحظ بهذا الصدد: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر. كذلك: المنار، ج5، ص195-196.

² الجامع للقرطبي، ج6، ص332.

فيها تلك التي تتعارض معها. فالعمل الثابت بالمفصل لا يتسق ومقالة المقاصد طالما أن تغيرات الواقع لا تنتهي بحد معين. في حين ليس الأمر كذلك عند التعويل على الفهم المجمل؛ وذلك باعتباره يمتلك أكثر من طرف، الأمر الذي يسمح بالتوجيه وفق ما تقرضه نظرية المقاصد من دون تعارض. وبالتالي ان بمقدور الفهم المجمل ان يجنبنا الكثير من موارد الخلاف والمعارضة، وذلك من حيث الاجتهاد في الواقع وعلاقته بمبادئ الفهم الديني الأخرى، إلى الدرجة التي تصبح التخصيصات والتقييدات والناسخ والمنسوخ كلها ساحة مفتوحة بانفتاح الواقع حضوراً واستشراقاً.

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 حدث في فهمنا للنص، مما يقتضي حلّه عبر الواقع أو الوجدان. فمثلاً إذا أسفر حكم النص عن بعض الأضرار المحسوبة دون أن نتوقع ما يقابلها من استشراف للمصالح العقلانية؛ فإن ذلك يجعلنا نعتبر اللبس ليس في الواقع ذاته أو الضرر المترتب عليه؛ بقدر ما هو لبس في فهم النص، مما يتطلب علاجه بصيغة أخرى مفصلة وفقاً لما تمدنا به الخبرة الموضوعية للواقع وهدى المقاصد. وإذا لم نفعل ذلك لأوقعنا النص في تناقض مع مقاصد التشريع والواقع وما ينطوي عليه من مصالح عامة.

وبالتالي 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 في الموضوع نفسه، وما يُعتقد بأنه نوع من التضاد والمنافاة بين النص من جهة، والعقل والواقع من جهة ثانية، إنما هو تضاد ظاهري يوحى بوجود التشابه في النص حتى لو كان واضحاً وصريحاً، إذ كما عرفنا أنه لا يمكن تجريد اللغة عن التشابه والاجمال مهما حاولنا تفصيله أكثر فأكثر.

ثانياً:

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 الحاليين 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 قل¹.

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 واحتمالاتها، 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 عدا و تنافر بين المذاهب الفقهية تبعاً للنهج الذي اتبعوه، ورأى ان الحل قائم على المصالح الواقعية كالذي سبقت الإشارة إليه من قبل.

ثالثاً:

إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب اضعاء القداسة على نتائجهما الاجتهادية. فالفهم 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 مبسطة على المجملات المعلومة والمفصلات الظنية بلا فارق جذري بين المجموعتين.

كذلك فبقدر ما يضيق الفهم المجمل حدود دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة؛ بقدر ما يفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، إذ بقدر ما يفتح على النص ويستلهم منه القداسة حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما يبتعد عن الواقع واعتباراته.

فالاجتهاد لدى الفهم المفصل هو اجتهاد في النص. بينما الاجتهاد في الفهم المجمل هو اجتهاد في الواقع المفتوح. وان النتائج التي تسفر عن الاجتهاد في الفهم المفصل ليست مجرد نتائج معرفية فحسب، بل تلتبس مع ما يضاف عليها من ثوب مقدس، رغم أنها لا تتعدى دائرة الظن والاحتمال في الغالب، الأمر الذي يسهل توظيفها، كما ويصعب

¹ للتفصيل انظر: القطيعة بين المثقف والفقير.

معارضتها من الناحية الايديولوجية، وواقعنا اليوم زاخر بهذا المعنى المعبر. في حين إن ما يترتب على الاجتهاد لدى الفهم المجمل يخلو من مثل هذا الثوب؛ لكونه يعتمد على الواقع لا النص، وبالتالي فهو أكثر تواضعاً من الاجتهاد القائم على الفهم المفصل.

هكذا فبفعل الفهم المجمل يمكن القضاء على الكهنوت المبتدع والقائم على منهج الفهم المفصل، والذي ينسب كل ما هو اجتهادي إلى أحكام الشريعة الإلهية، ومن ثم تلبسه ثوب المقدس. 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 يسر الدين ومرونته. وقد كان الاجتهاد 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 يقرب بين الاتجاهات التي تتنافس في طروحاتها حول طبيعة النظام السياسي، فاذا كان أصحاب التيارات الإسلامية لا يملكون برنامجاً متكاملًا للممارسة والتنفيذ، وكانوا مختلفين في برامجهم السياسية، فإن ذلك يدعو إلى التسامح من جانب، كما إنه يدعو إلى تفعيل فهم الواقع أكثر فأكثر، لغرض فك اشكاليات مجملات النص، وجعل الاجتهاد دائراً حول ميادين الواقع المختلفة، مع أخذ اعتبار التظلل بالموجهات الكلية للنص وعلى رأسها المقاصد.

رابعاً:

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 المدعيات¹.

¹ يقول الكواكبي في هذا الصدد: «روا أسفاه على هذا الدين الحر الحكيم السهل السمح.. اتخذوه - أي الفقهاء - وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً.. فضيعوا مزايه وحبروا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش.. حتى جعلوه ديناً حرجاً يتوهم الناس فيه ان كل ما دونه المتفنون 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، العاقل عن كل عمل، لا تفي بتعلم ما هي الإسلامية عجزاً عن تمييز الصحيح من الباطل من تلك الآراء المتشعبة التي أطل أهلها فيها الجدل 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).

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 تضيق الدين على المسلمين تضيقاً 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 بالعزائم¹.

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 فائدة².

هل الاجتهاد في النص أم الواقع؟

إن القول بالفهم المجمل يجعلنا نعيد صياغة الاجتهاد إن كان يُعد - في الأساس - اجتهاداً في النص أم الواقع؟

فإذا ما اتفقنا على أن المجمل بيّن؛ فإن المشكلة تظل دائرة حول المفصل الذي هو محل التشابه والاحتمال، وبالتالي فعلاج هذا المفصل إما ان يتم عبر النظر في النص ذاته كما هو مسلك الفقهاء، أو عبر النظر في الواقع وهدى المقاصد.

ولإبراز مظاهر الاختلاف بين المسلكين حول طبيعة الاجتهاد المفصل؛ نشير إلى الملاحظات التالية:

1- إن الاجتهاد الواقعي أوسع قدرة في التعامل مع قضايا الواقع وحقائقه المتغيرة، مع احتفاظه بالمكانة التي عليها النص ومجملاته المبينة، خلافاً للاجتهاد النصي الذي لا يمتلك قدرة واسعة على التعامل مع قضايا الواقع باتساق، لكثرة اصطدامه بالواقع، وتراجعته بعد كل صدام.

2- إن البحث وفقاً للاجتهاد الواقعي يتخذ صورة التزاوج بين المجمل النصي والمفصل الواقعي، إذ يقوم هذا الأخير بفتح المجملات المغلقة في النص، خلافاً لما تقوم به إطروحة الاجتهاد النصي من البحث في نفس سياق النص اجمالاً وتفصيلاً.

¹ الكواكبي: أم القرى، مصدر سابق، ص344.

² الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ج3، ص196.

3- إن الاجتهاد النصي هو مفصل متشابه ترد فيه الاحتمالات التي لا ترقى إلى القطع أو الإطمئنان. في حين ليس بممتنع على الاجتهاد الواقعي بلوغ درجة القطع أو الإطمئنان.

4- طبقاً للاجتهاد 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 إلا 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 أن يغطي مجالات الواقع المفتوح، فلا غنى في المقابل عن ممارسة الاجتهاد في الواقع مع هدي المقاصد. ويؤيد ذلك ما يروى عن النبي (ص) في هذا المجال. بل إن اجتهاد 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 الاجتهاد الواقعي أقوى ترجيحاً من الاجتهاد النصي إن لم يفض إلى القطع.

فبالخبرة والتجربة ومرور الزمن يكون هذا الاجتهاد أكثر قابلية على الإقتراب من الحقيقة، خلافاً لما عليه الاجتهاد النصي، لاعتبارين مهمين كما يلي:

أولاً: إن العملية المعرفية في حالة ظنون الاجتهاد الواقعي تمر عادة بطرق قريبة وقصيرة للكشف عن الحقيقة، إذ يسهل عليها مراجعة قضايا البحث طبقاً لما تعتمده من مولدات قائمة على خبرة الواقع وهدى الموجهات العامة للنص. في حين تتأسس العملية المعرفية في حالة الظنون النصية البيانية على سلسلة طويلة ومعقدة من الطرق الاستدلالية؛ بما تتضمن من مدارات احتمالية متشعبة، الأمر الذي يجعلها أقل قوة وجاذبية مقارنة بما تتصف به الظنون الخبرية 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 تُضعف من القيمة الاحتمالية لهذه الوثاقة، 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 متعلقاً بالغائب دون الحاضر، ناهيك عن أنه كلما طالت سلسلة الناقلين؛ كلما قوي احتمال تغير مضمون الرواية بالزيادة أو النقصان. كما أن معظم المنقول يكون بالمعنى لا باللفظ، وغالباً ما يكون مقطوع الصلة بملايسات الخبر، مما يثير احتمال وجود خصوصية ظرفية غير قابلة للتعميم والإطلاق. فضلاً عن أن الألفاظ نفسها قد تحتل وجوهاً متعددة من المعاني، مع احتمال تعارضها مع نصوص أخرى تخضع بدورها لنفس التعقيدات الاحتمالية، مما يجعل إحراز الثقة بالظن البياني أمراً غير مضمون عادة¹.

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 مترابكة عديدة تتجمع على محور إضعاف القيمة المعرفية. إذ يصبح الظن الناتج في الحصيلة النهائية عبارة عن ضرب مجموعة كبيرة من الظنون والاحتمالات الواردة، كالتى صورناها قبل قليل، مع أنه كلما ازداد عدد أطراف الضرب في الاحتمالات كلما تضاعفت قيمة النتيجة. ولا شك ان هذه الحصيلة لا تحدث - عادة - لدى الظنون الخبرية العقلانية، باعتبارها لا تمر بذلك الكم من التفريعات الاحتمالية التي يتوقف بعضها على البعض الآخر، فكثيراً ما يجري التعامل مع قضايا الواقع ضمن دلالات وبيانات قابلة لمنح المزيد من الوضوح؛ طالما أنه يمكن النظر في هذه الدلالات والبيانات بالتفصيل وبشكل مباشر أو شبه مباشر.

ثانياً: إن ظنون الاجتهاد الواقعي تتقبل المراجعة والفحص والتحقيق بدرجة أقوى كثيراً مما عليه ظنون الاجتهاد النصي. إذ من السهل معاودة الواقع ومراجعته عندما يمر

¹ انظر بهذا الصدد ما يقوله المفكر محمد باقر الصدر في: اقتصادنا، مصدر سابق، ص417-418. كما انظر التفاصيل في: مشكلة الحديث.

بسلسلة من التغيرات والتغيرات. فكل تنوع جديد يعبر عن بيئة 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 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 التأثير بحقائق الواقع في الكشف عن مضامين النص، كالذي يلاحظ في الاشارات المتعلقة بالعلوم الطبيعية والتي لم تُدرك في النص إلا بعد ان شاعت الاكتشافات العلمية الحديثة في الغرب. الأمر الذي يعني بأن الخبرة ومراجعة الواقع لهما 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 المجملية؛ 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.

وإذا ما قارنّا بين حروف النص وحوادث الواقع؛ سنلاحظ ان الأولى تتصف بالحصص والحضور الكامل، وبالتالي فإنها 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 أمامنا بكاملها، فبعضها أصبح في عداد المعلوم 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، وإن المراجعة في حوادث الواقع تجري تارة باعادة النظر فيما سبق دراسته من غير إضافة معتمدة، وأخرى 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 الاجتهاد الواقعي وثوقاً وقابلية للمراجعة والفحص هي أعظم وأوسع من تلك العائدة إلى ظنون الاجتهاد 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 الاجتهاد، وهو الاجتهاد المرهون ببحث النص وشروطه الداخلية والخارجية.

والجواب هو ان هذه الشبهة لا ترد فيما نحن بصده، إذ لا ينكر لزوم بذل الجهد الكافي في الاجتهاد 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 الاجتهاد بالبحث في قضايا الواقع وعلاقته بالمقاصد ووجدان العقل.

2- ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشاطبي من أن في الخطاب الديني نصاً صريحاً يفيد بأن معظم أحكام الشرع هي مبيّنة غير متشابهة، وكما يقول تعالى في آية المحكمات: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات﴾¹، 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: (أم الدماغ) بمعنى الجلدة الحاوية للدماغ الجامعة لأجزائه ونواحيه. كما إن معنى الأم هو الأصل،

¹ آل عمران/ 7.

وكل ذلك مما يراه الشاطبي راجعاً إلى المعنى الأول¹، مع ان معنى الأصل ليس كمعنى معظم 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، كقوله تعالى: ﴿وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم﴾². 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 بنظر الإعتبار أن مثار الاختلاف هو التشابه الذاتي دون الرجوع إلى إفتراضات أخرى خارجية كالاعتبارات الأيديولوجية 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 الاجتهاد بقدر وسعه، وبالتالي تختلف الأنظار باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة.

ويدل على ذلك ان كل عالم يرى علمه للشريعة واضحاً بلا تشابه ولا التباس سوى القليل والنادر. فما من مجتهد الا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في

¹ الموافقات، ج3، ص86.

² النحل/ 44.

مسائلها، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه الأدلة والنصوص لتشابه الأمر على أكثر الناس¹.

ومن حيث المبدأ قد يكون الخلاف بين العلماء مصدره التشابه في النص كالذي ذكرناه، كما قد يكون مصدره عوامل أخرى خارجية. وليس هناك معيار صارم يمكن تحكيمه في ترجيح أي من الفرضين. لكن لا بد من الأخذ بعين الاعتبار دور الوجدان العقلي في التحكيم وإفترض 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 - أن المقلدين هم أكثر الناس إحساساً باليقين والوضوح، مع أن هذا الإحساس غير متحقق لدى العلماء ومراجع التقليد. وقد يحصل العكس، وهو أن 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 بينة، 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 المجل، كما هو حال المجل المبين كما عرفنا سابقاً، حيث يتجلى في الكثير من النصوص، وبالتالي فليس ثمة تضاد بين المبين والمجل، سواء كان المجل من الصنف العارض أو الذاتي، رغم أن المتشابه حاضر هو الآخر مهما كان المبين بيناً.

وهو موضع خلافنا مع مسلك الفهم المفصل. إذ نرى أن معالجته لا تصح من خلال التدقيق والاجتهاد في النصوص، بل يُعامل 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﴾². فتعبير النص بأنه بيان للناس وهو بصدد الحديث عن تلك السنن إنما هو تعبير بالمجل عن هذه السنن، وإن الآية تحت على النظر في الواقع والكشف عن تفاصيله.

وعلى شاكلة ما سبق قد يقال: كيف نوفق بين مسلك الفهم المجل وما جاء في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم

¹ الموافقات، ج3، ص94-95.

² آل عمران/ 138-139.

في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً¹؟ فهل الرد المذكور هو شيء آخر غير النص، كتاباً أو سنة؟!

ويبدو ان الآية بصددها 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، نظراً للاختلاف الحاصل في فهم النص، وذلك وفقاً للنهج المفصل. وبالتالي تصبح حالات الرد للقضايا المتنازع فيها سائلة بانتقاء الموضوع، على حد تعبير المنطقيين.

إذاً، لا مفر من اعتبار الرد في الآية هو من المجلد المبين، وذلك لما يتضمنه من عناصر بيّنة وأخرى متشابهة، فالعناصر البيّنة 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 أن أهم العناصر البيّنة التي ينبغي الرد إليها هي تلك التي تتصف بالموجهات الكلية العامة؛ كاعتبارات دفع الضرر والحرص والمقاصد وغيرها مما تنفع في حل التنازع المشار إليه في الآية الكريمة.

وكذا قد يقال الشيء نفسه فيما يخص قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَالْإِلَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ²﴾.

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 المستحدث³.

4- كما قد يقال بأن العمل بالفهم المجلد لا يبقى 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

1 النساء/ 59.

2 النساء/ 83.

3 المنار، ج5، ص299-301.

العلماء ان منع التكليف بالمجمل وحكم بعدم الاحتياط بالنسبة لنا كغائبين¹، كما ذهب جماعة من العلماء أنه لا يمكن التعويل - في هذه الحالة - على البراءة الأصلية لأنها ترفع جميع الأحكام الدينية تقريباً².

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 أننا نراهن على الإصابة باحتمال قدره واحد من عشرة، وذلك على فرض أن أحدها يصيب الشرع، كالذي سبقت الإشارة إليه في (علم الطريقة).

وبالتالي فنحن أمام شبهتين متقابلتين، كلاهما يفتحان الباب أمام تعطيل الشريعة، إحداها تعمل على تعطيلها بطريقة الاصطناع، أي أنها تصطنع شريعة وتتوهم صدقها، رغم أن احتمال كذبها وارد وكبير، لكثرة الخلاف وذهاب القرائن الدالة على الصحة. أما الأخرى فإنها تعمل على تعطيلها من خلال إبعاد هذه الاحتمالات والابقاء على المعنى المشترك العام الذي يتصف بالمبين الصحيح، أو على المعنى المخصوص طبقاً للمجمل العارض كما عرفنا ذلك من قبل.

مهما يكن فقد أفاد بعض القدماء ما هو شبيه بهذه الشبهة؛ حين اعتقد أن عدم التعويل على خبر الأحاد يفضي إلى نفي الشريعة³، باعتبار أن الأخيرة مستمدة - غالباً - من هذا الخبر الناقص الذي لا يبعث - عادة - على الإطمئنان لكثرة التباسه بالتشابه والم احتمالات. 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 إضافية وكافية للوثوق. فما لم يتحقق الوثوق والإطمئنان بهذا الخبر فإنه لا عبرة للعمل به ولا حجية لوجوب الالتزام بمؤداه. ولا أظن أن هذا مما ينبغي الخلاف عليه. لذا أقر بعض العلماء كالشيخ الأنصاري من أن الدلالات الخاصة بحجية خبر الواحد لا تدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والإطمئنان بمؤداه، بحيث يكون احتمال مخالفته لواقع الحكم الإلهي بعيداً لا يعتني به العقلاء ولا يسبب لهم الحيرة والتردد. وأكثر من هذا إنه

¹ فرائد الأصول، ج2، ص451-452.

² المصدر السابق، ج1، ص187 و207.

³ عدة الأصول، ج1، ص355. أيضاً: فرائد الأصول، ج1، ص187.

نفى أن يكون الاجماع والضرورة من الدين ثابتين في وجوب الرجوع إلى الأخبار التي لا تفيد القطع¹. 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 والأخبار².

كما عبّر العلماء قديماً عن كثرة الخلاف حول فتور الشريعة، فذكر الغزالي في (المنحول) بأن العلماء أجمعوا على جواز فتور الشريعة بالنسبة إلى من قبلنا خلافاً للكعبى، 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 رجالان 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 تفتّر الشريعة، خلافاً لما لو امتدت 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 الشرعيين³.

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 يعترضه 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، خلافاً لمنهج الفهم المفصل الذي اعتمد على المتشابهات المحتملة بلا دليل.

¹ فرائد الأصول، ج1، ص174 و 173.

² انظر تفاصيل ذلك في: مشكلة الحديث.

³ الغزالي: المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1400هـ، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص484-485. والبحر المحيط، مصدر سابق، فقرة 91.

فقليل مضمون الصحة أفضل بما لا يقارن من كثير مشكوك فيه¹.

نعم طبقاً لما سبق تكون دائرة المبين في الدين دائرة ضيقة جداً. لكن في قبالها تصبح دائرة الاجتهاد بحسب مبادئ الفهم الديني، من الواقع والوجدان وهدى المقاصد، دائرة واسعة بلا حدود. فمثلاً يكفيننا في التوحيد من الناحية الدينية الاعتراف بوحداية 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 اضماء القداسة الدينية عليها. وإذا كان من المحال ان يتوصل العقل إلى التفاصيل الخاصة بطبيعة الذات والصفات؛ فالأولى الاحتفاظ بالمجمل دون ولوج ذلك العالم الغيبي. ويؤيد هذا أن النصوص القرآنية تحت على الإذعان للإله الواحد عبر التفكير 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 الأنفة الذكر دون عزو ذلك إلى حكم الله تعالى كما أسلفنا.

وعموماً نقول: بقدر ما تُضيق دائرة الدين بقدر ما يُضمن الصواب، والعكس بالعكس. ويكفي ذلك من الفائدة ما لا تُقدّر بثمن..

الفهم المجمل والتعبادات

تظل هناك شبهة تواجه الفهم المجمل حول موقفه من التعبادات المفصلية، فهل يتم الرجوع فيها إلى الواقع والوجدان وهدى 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 به طالما أنه يفتقر إلى البيان المجمل.

¹ ما سبق يذكر 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 حقيقة 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).

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، إلا أن هناك اختلافاً في كيفية اتمام الركعة مع وجود الاختلاف في البسملة والسورة والاهجار والاختفات والتكثيف وما يسجد عليه، وكذا حول الوضوء وغيره. ومع أنه لا بد من العمل بحسب طريقة النظر والترجيح أو الاجتهاد 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 اجتهادي، فضلاً عن كونه يتسق مع مقصد الشرع من توطيد حالة الأخاء بين المسلمين مهما ظهر بينهم من اختلاف الرأي¹. وعلى ما يقوله رشيد رضا إنه عند اختلاف الأفهام لا يقتضي الشقاق، بل ينبغي النظر والترجيح بينها، وما كان ظني الدلالة فهو موكول إلى اجتهاد الأفراد في التعبدات والمحرمات، وإلى أولى الأمر في الأحكام القضائية².

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 أن 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.

أخيراً ثمة قضايا تعترض الباحثين وذوي النزعات المذهبية المختلفة، ويمكن علاجها عبر منهج الفهم المجمل كالتالي:

1- قضايا مجملة مبينة لا خلاف حولها.

¹ 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 إتيان الصلاة عند الجنابة في السفر ولم يجدوا ماء.. حيث لم يعتف النبي أصحابه أو يستنكر عليهم أخطاءهم (انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج2، ص375. والبحر المحيط، فقرة 1714، ص224. والاعتبار في الناسخ والمنسوخ، ص61).

² المنار، ج2، ص109.

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 أن من المجدي أن 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 معالجتهم مرهونة بعملية الاجتهاد عبر الواقع ووجدان العقل قدر الإمكان، وذلك فيما لو أن الاختلاف له مبرراته القوية وأنه لا يدور حول المسائل التعبدية التي لا علاقة لها بالاجتهاد 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.

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 واهياً¹. وهو حق وصحيح.

هكذا ننتهي أخيراً إلى أن أركان النظام الواقعي أربعة، هي:

1- الفهم المجمل للنص. 2- المقاصد الدينية العامة. 3- الوجدان العقلي. 4- الواقع.

واعتقد أن في هذا كفاية للمسلم مع إزالة الحرج عنه بكثرة التكاليف المصطنعة، سواء كانت فقهية أو عقدية، كالتى غرق فيها المتشرعة بظنونهم المفصلة.

¹ فتح الباري، كتاب الأطعمة، فقرة 5256.

ملحق: حوار حول النظام الواقعي

(مقتبس من سلسلة حوارات الباحث والصحفي العراقي يوسف محسن¹)

نص الحوار

س: انطلقت مع عصر النهضة المعاقبة في العالم الإسلامي ثلاثة مشاريع كبرى (الإحياء، التجديد، الإصلاح) أتساءل عن ماهية تلك المشاريع ومن هم روادها وأين موقع يحيى محمد من هذه المشاريع؟

ج: تختلف هذه المشاريع كما نشاهدها اليوم في وظائفها وغاياتها.

فمشروع الإحياء يهتم باعادة ابراز مدارس معينة من تراثنا معتبراً اياها النموذج المثالي للتأبع أو الاسقاط على واقعنا المعاصر.

وهو مشروع يشهد انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي رغم عجزه عن تقديم الحلول المناسبة لقضايا العصر المتراكمة يوماً بعد آخر باضطراب. ومن أبرز شواهد ما يعرف بالاتجاه السلفي المهتم باحياء تراث مدرسة ابن تيمية وتطبيقها على أرض الواقع، أحياناً بشيء من التخفيف، وأخرى بشيء من المبالغة والتصعيد؛ إلى درجة يكون فيها الأتباع تيمييين أكثر من ابن تيمية نفسه. كما من هذه الاتجاهات من يسعى لحياء الفكر الفلسفي متمثلاً بابن رشد أو صدر المتألهين الشيرازي، أو الفكر الصوفي متمثلاً بالغزالي أو ابن عربي..

أما التجديد فهو لا يكتفي باحياء نماذج من التراث بل له سعي حثيث في اظهار التوفيق بين طريقة هذه النماذج وقضايا العصر وفقاً لذات الجهاز المعرفي التقليدي. فالجديد الفكري التوفيق الذي يقدمه محكوم بجهاز المعرفة التراثي. وهذه هي خصوصيته، أي انه يقدم جديداً مناسباً لقضايا العصر في الوقت الذي يتكئ فيه على الجهاز المعرفي التقليدي.

لكن أحياناً يستخدم التجديد بمعنى الإحياء، وكثيراً ما يستخدمه السلفيون وحتى القدماء على خلفية الحديث النبوي القائل: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة

¹ ضمنَ الباحث يوسف محسن هذه السلسلة في كتاب (استعمالات فهم الدين). وقبل ذلك تمّ نشرها لدى موقع فهم الدين عام 2013م: <http://www.fahmaldin.net/index.php?id=717>

سنة من يجدد لها دينها)، بل هناك كتب عناوينها تشير إلى التجديد، ويقصد بها الإحياء ذاته. كما قد يستخدم العلمانيون هذا الاصطلاح أيضاً.

ومن وجهة نظري إنه مادام الأمر متعلقاً بالفكر الإسلامي والفهم الديني فإن ما يليق بهذا الاصطلاح هو كل فكر جديد يناسب العصر ويعتمد في الوقت ذاته على الأجهزة المعرفية التقليدية. فهو حالة متطورة من التفكير التقليدي. أو هو نوع من الاجتهاد الجديد في الطرح الفكري. وقد يهتم بالشكليات المعرفية، كأن يجدد في الأمور اللغوية وطريقة صياغة المباحث العلمية المتداولة لدى التراث، ويدخل ضمن هذا الاعتبار الكتب التي تتضمن عناوينها عبارة: (في ثوبه الجديد)، ككتاب الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد للزرقا، والفقه الحنفي في ثوبه الجديد لطهماز، والفقه المالكي في ثوبه الجديد للشقفة، وعلم أصول الفقه في ثوبه الجديد لمغنية. ومن أمثلة التجديد على صعيد المضمون ما قدمه المفكر محمد باقر الصدر في أطروحته حول النظرية الاقتصادية، ومثل ذلك التفسير الموضوعي للقرآن، فهو لا يتجاوز في هذه الطروحات ذات الجهاز المتوارث من التفكير. وأحياناً أن بعض التجديدات الفقهية تحاول أن تظهر بانها لا تختلف عن المتبنيات المذهبية أو بعض نماذجها، ومن ذلك إن الامام الخميني اعتبر طريقته المستجدة لا تختلف عن طريقة (جواهر الكلام) للشيخ محمد حسن النجفي رغم أنها تأتي بنتائج مغايرة. فتجديداته مستندة في رأيه وفق ذات الجهاز المعرفي التقليدي كما لدى (الجواهر).

يبقى الإصلاح، ونقصد به اصلاح الجهاز المعرفي التقليدي أو تغييره، باعتبار أن الخطأ مرتكز فيه، ولا بد من التغيير، وهو الذي كثفنا البحث حوله لأهميته. فقد حددنا موضع الخطأ الأساس في هذا الجهاز التراثي ومن ثم حاولنا علاجه، أو تغييره ضمن جهاز معرفي بديل يتلائم مع الواقع والنص معاً. فمن الواضح أن الجهاز المعرفي التقليدي يمارس ظاهرة الاسقاط والعمل وفق المنهج الماهوي، وهو بهذا لا يتلاءم مع الواقع. ومع التدقيق نلاحظ أنه لا يتلاءم مع النص أيضاً، وذلك باعتباره لا يأخذ بحديثيات النص ودلالاته السياقية والظرافية عادة.

س: ماهي الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات الخطاب الديني لتحليل الواقع؟

ج: نعتقد أن الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات الخطاب الديني لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار جميع سياقات النص الدلالية والواقعية. فالأخذ بالواقع الظرفي الخاص بالتنزيل هو من صلب مقتضيات الخطاب، إذ كان يستجيب لهذا الواقع لا سيما عندما يتعلق الأمر بنسخ الأحكام وتغييرها. وهناك مراتب أخرى للواقع ليس لها علاقة بالسياق المذكور.

س: في متن الكتاب تقول سوف نبرز دور الواقع في فهمنا للقضايا الإسلامية على نحوين مختلفين يتمثل أحدهما بالحقيقة الموضوعية الدالة على ان لتحولات الواقع وتجديداته تأثيراً كبيراً على تغير فهم النص الديني، هل تعني ان حاكمية فهم النص الديني هو الواقع، أما النص الديني فهو متقلب ومرن مع حركة الواقع؟

ج: ليس الحديث هنا عن النص الديني ذاته، بل عن فهمه وعلاقة هذا الفهم بتحولات الواقع. أي علاقة تصورات العلماء الدينية بتجديدات الاخير، فهل تتغير هذه التصورات وفق تلك التحولات أم لا؟ هذا هو محور البحث. ونعتقد ان شواهد هذا التغير كثيرة إلى درجة انه يمكن تقرير سنة عامة تنص على ان تغيرات الواقع تؤثر في الفهم وتعمل على تغييره بشكل أو بآخر، فهي وإن لم تكن حتمية لكنها احصائية. وشاهد قضايا النص المتعلقة بعلوم الطبيعة حاضر للتأكيد على هذا المعنى الوصفي. وينطبق الحال ذاته على الأحكام، إذ لم يعد استصحاب جملة من الأحكام المتوارثة مقبولاً حالياً، كالرق وغنائم الحرب ورباط الخيل والصور المحددة للرهان في السبق، وما إلى ذلك مما له علاقة بتأثير الواقع على تغير الفهم ومن بعده الحكم. وهو ما اعتبرناه في منطق فهم النص (أو علم الطريقة) من السنن الطبيعية للفهم، فبحسب هذه السنة تتقرر العلاقة التالية: «كلما تغير الواقع؛ كلما دعا ذلك إلى تغير الفهم معه باضطراد». وعلى هذه الوتيرة كلما اشتد تغير الأول كلما أفضى ذلك إلى زيادة تغير الثاني بالتبع.

س: الدور الآخر يتمثل في توظيف حركة الواقع ومضامينه باتجاه فهم النص، مع الأخذ بنظر الاعتبار العلاقة التي تشدهما ببعض منذ ان التقيا في عصر الرسالة (تنزيل الخطاب الديني) ما معنى تلك العبارة؟

ج: مثلما ان لحركة الواقع تأثيراً على فهم النص كما أبرزناه في الجواب عن السؤال السابق، فكذلك انه يمكن توظيف هذه الحقيقة الوصفية بانتزاع بعض القواعد المفيدة للفهم الديني. فنحن نواجه هنا قضية تتعلق بما ينبغي ان يكون، وهي الصيغة المعيارية، وليس مجرد وصف الحال كما في التقرير الأول من علاقة حركة الواقع بالفهم. فالسؤال الحاضر هو كالتالي: كيف نفهم النص انطلاقاً من الحقيقة الوصفية للتقرير الأول؟ أي كيف نستثمر هذه العلاقة لنستنتج منها قاعدة للفهم تقوم على الواقع؟

وبطبيعة الحال لا بد من الأخذ بعين الاعتبار حالة الجدل والتلازم بين الخطاب والواقع خلال عصر التنزيل. فمن كل ذلك نستنتج قاعدة للفهم تنص على ان الخطاب الديني يدعم فكرة ترجيح المصالح العامة للواقع على ما يعارضها من أحكام النص الجزئية. وحقيقة ان الفقهاء قد اضطروا أحياناً إلى مثل هذا الترجيح عملياً، وعلى الأقل إنهم اضطروا إلى ترجيح المصالح العامة على الفتاوى الموروثة التي صُورت بأنها

دائمة وأبدية. وحتى ظهر منهم من يقول بصواب تأثير الزمان والمكان في تغير الفتاوى الاجتهادية، وهناك عنوان لابن القيم الجوزية لأحد فصول كتابه (أعلام الموقعين عن رب العالمين) يفي بهذا الغرض وصيغته كالتالي: (في تغير الفتوى وإختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد).

س: ما هي الفواصل الدقيقة بين مشروعكم في (جدلية النص والواقع) والاطروحات العلمانية؟

ج: لعل أهم فاصل بين طرحنا والطرح العلماني هو ان الأخير يلغي الاحتكام إلى مرجعية النص الديني في اصلاح الواقع الاجتماعي بمختلف أبعاده. فهو يحتكم إلى سلطة العقل والواقع من دون وصاية لمرجعية أخرى غيبية أو خارقة للطبيعة أو نصية أو شخص محدد، بل يعول على حكم العقل وجدله مع الواقع فحسب، فهو ملتزم بالعقل الذي وصفه المفكر العربي قسطنطين زريق بأنه الممتحن المنضبط المولد في قبال الذاكرة الساردة المرددة المقلدة.

في حين إننا نقف موقفاً وسطاً بين هذه الاطروحة والطروحات التراثية التي تلغي الواقع من الاعتبار عادة. إذ نؤمن بأثر الغيب في عالم الشهادة ونعول على مرجعية النص، كما نحتكم إلى سلطة العقل والواقع.

ولا يفهم من كلامنا هذا ان تعويلنا على النص يراد منه في الأساس الجانب الفقهي، بل نقصد الموجهات والمقاصد العامة التي بالغ النص في التأكيد على أهميتها لبناء المجتمع الصالح. فبحسب هذه الاطروحة نحن ننتبنى المشروع الديني بغية تطبيقه على العلاقات الإنسانية خلافاً للتوجه العلماني الذي ليس له علاقة بهذا المشروع.

س: مشروع التوظيف العلمي للخطاب الديني والذي ظهر منذ منتصف القرن العشرين ومستمر لحد الآن في بعض ثقافات المجتمعات الإسلامية، ألم ينم عن تضخم ذاتي وعجز في تلك المجتمعات في الاستجابة لمتغيرات الواقع؟

ج: في الحقيقة ان التوظيف العلمي للخطاب الديني سابق لهذه الفترة، فيكفي ان نلاحظ بان أعظم موسوعة في هذا المجال هي موسوعة (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) للشيخ طنطاوي جوهرى، وهو قد توفي سنة 1940م.

بل بوادر هذا التوظيف حتى قبل القرن العشرين، كما يظهر لدى الشيخ محمد بن أحمد الاسكندراني في كتابه (كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية).

ويبقى ان من الصحيح بالفعل ان هذا التوظيف ينمّ عن تضخم الذات مرده إلى الشعور بالنقص قبال الآخر والعجز عن اللحاق به. لهذا عبّر البعض عن ذلك بمقولة: (هذه بضاعتنا ردت إلينا).

س: مشروع خير الدين التونسي ومحمد عبده في اقتباس الأفكار والمؤسسات من الحضارة الاوروبية بوصف ذلك غير مخالف للشريعة، ألم يكن هذا المشروع الذي يربط بين النص والواقع المتغير جدير بالدرس لحد الآن؟ ماهي مآخذك على هذا المشروع؟

ج: لقد ظهرت هذه المشاريع وهي تحمل هذا الاحساس من الشعور بالنقص. لذلك كان طرحها ايدولوجياً ولم يكن ابستيمياً. فمشروع محمد عبده الذي هو أكمل من مشروع خير الدين التونسي كان مصاباً بذات الداء المتعلق بالتوظيف العلمي للخطاب، أو بتأويل الخطاب ليطابق مع ما عليه مفرزات العلم الحديث.

س: مشروع محمد اقبال في (الواقع والتخصيص الظرفي)، من وجهة نظري أكثر عقلانية حيث ان نصوص الأحكام جاءت وفقاً لما عليه طبيعة الظروف في شبه الجزيرة العربية؟ ما هي مآخذكم بصدد هذا المشروع؟

ج: لا شك ان في مشروع محمد اقبال بعض الجدة، فهو يعترف بوجود مصادر معرفية مهمة غير تلك المتعلقة بالنص، ومن ذلك مصدر التجربة والأنفس والآفاق، رغم انه استدل على مرجعيتها من خلال النص ذاته، فهي بنظره مصادر معرفية بحسب القرآن الكريم. وهو بهذا يعد الواقع مصدراً هاماً من مصادر المعرفة التي دعا إليها الإسلام. لكن هذا المشروع لم يطرح الاشكالية المتعلقة بحالات التعارض بين الواقع ودلالات النص، وكيف يمكن تبريرها ومعالجتها. فهو لم يعالج علاقة الواقع بالنص حسب أبعادها المختلفة، ولم ينشغل باشكالية فهم النص وعلاقته بالواقع.

س: مشروع محمد باقر الصدر في (الواقع وثقافة التسأل) حيث يجعل الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي يطرح أسئلة على النص؟ ولكن كيف يجيب النص على أسئلة حديثة وهو انتاج لحظة تاريخية؟ ما هو الحل عندما لا يستطيع النص الإجابة عن الأسئلة؟

ج: من وجهة نظر المفكر محمد باقر الصدر ان النص لا يتخصص مفاده بلحظة تاريخية معينة، فهو لا يختلف في تصوره حول هذه النقطة عن التصور التقليدي العام، وهو ان للنص معان ومعارف تغطي جميع الظروف الزمانية والمكانية، لكن الميزة التي امتاز بها هذا المشروع هو انه اعتبر اظهار الاجابات المتضمنة في النص تتوقف في

كثير من الحالات على طبيعة الأسئلة المتشربة بثقافة الواقع. فهذا هو ما يتميز به مشروع الصدر عن التصور التقليدي لسائر العلماء والمفسرين.

س: مشروع نصر حامد أبو زيد كون الواقع منتج للنص، أي ان النص منتج ثقافي للواقع الاجتماعي لمجتمعات شبة الجزيرة العربية، وهو لا ينكر مصدره الإلهي، فهو يحاول درس الواقع الذي ساهم في تشكيل النص (الابنية الفكرية والاجتماعية والثقافية والتيارات الفكرية والدينية)، ما هي تصوراتكم بصدد هذا المشروع؟

ج: لست اختلف مع المرحوم نصر حامد أبو زيد حول العلاقة المتبادلة في الفهم بين النص وسياق الواقع الذي اقترن به، وان البدء في فهم النص يعتمد على معرفتنا بذلك الواقع وما يتضمنه من بنى تحتية وفوقية. فالنص هو لغة، واللغة تحمل الثقافة، وبالتالي يصبح النص وليد ثقافة المجتمع الذي تأسس فيه. لكن اشكالي هو ان من غير الصحيح التوقف عند حدود هذا التضييق في العلاقة التي تربط النص بالثقافة التي ظهر فيها، وإلا لما كان بالامكان تبرير أي تطور للثقافة والفكر والنصوص. وهنا نحن نتحدث عن أي نص في علاقته بالثقافة. فحتى مع النصوص البشرية هناك تطور في المعاني والثقافة تأتي من خلال النصوص. لذلك فالعنصر الغائب في نظرية حامد أبو زيد هو عنصر (الامكان العقلي المتعالي) على الثقافة السائدة، فمن خلاله فقط يمكن تجاوز هذه الثقافة وطرح البدائل بعد استيعابها أو الاعتماد عليها. وهو ما يفسر لنا حالة التطور الحاصلة في الثقافة والنصوص ومجالات التفكير. بمعنى ان في العقل البشري مساحة للخيارات المتخيلة داخل الوسط الثقافي لينتج منها شيئاً جديداً أو بديلاً، فلا أقلّ من الخيار الرفض للثقافة السائدة واستبدالها باضدادها أو بصور أخرى متخيلة. وهنا تأتي أهمية ما طرحه لالاند في التمييز بين العقل المكوّن والعقل المكوّن.

على ذلك لم يكن حامد أبو زيد موفقاً في معالجته لعلاقة الوحي بالكاهن والشاعر، فبحسب وجهة نظره انه لولا الثقافة المبنية على الكهانة والشعر لكان من المستحيل على العربي استيعاب ظاهرة الوحي آنذاك. أو كما صرح بأن وجود الكاهن والشاعر هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها.

في حين نحن نعلم بان اعتراض أهل مكة على الوحي المحمدي جاء عبر رده إلى الكهانة والشعر كما حكى عنهم القرآن الكريم. وبالتالي لم تكن الكهانة والشعر عامل جذب لتقبل الوحي، بل على العكس انهما كانا عامل استبعاد له.

ومن ثم فان تقبل ظاهرة الوحي لدى المؤمنين لم يكن بسبب هاتين الثقافتين الانثروبيتين، بل لحاجة إنسانية عامة، وما زالت تظهر هذه الحاجة لدى البشر كلما

وجدوا أمامهم إنسداداً كبيراً لمعرفة المجهول الذي يخصهم. ففضية الوحي ليست ثقافية انثروبوية بقدر ما هي إنسانية عامة.

س: وفقاً لفرضية ان النص نتاج الواقع، حيث إعادة إحياء النص للشعائر والعادات والتقاليد السابقة للإسلام، وأضيف إليها صفة الأسلمة.. في هذه الحالة كيف يصبح للنص الاسهام في تغير الواقع؟

ج: ان إعادة إحياء الكثير من التشريعات والعادات القديمة لا يعني ان النص نتاج الواقع، إذ في القبال كانت هناك عادات وتشريعات قديمة منكروة ومرفوضة، وهو ما يدخل ضمن اطار دور الخطاب الديني في تغيير الواقع، مثل تحريمه لظواهر القمار والغرر والخمر والربا واسترقاق المدين وما إلى ذلك. كما له دور آخر في التغيير الإنساني، مثلما ظهر على الصعيد الروحي والنفسي والفكري والاجتماعي للجماعة التي انصاعت له طواعية من الصحابة الكرام. بل ما زال للنص دوره في التغيير ولو من خلال أشكال الفهم المتكأة عليه.

س: ما هو (الواقع) الذي تحاول في هذا المشروع وضعه أمام النص: هل هو الواقع المادي الانتربولوجي أم واقع آخر؟

ج: لقد حللنا الواقع إلى صور عديدة دون ان نتوقف عند حدود الواقع المادي والانثروبي، بل أضفنا إلى ذلك مراتب وصور أخرى لها علاقة بالنص وفهمه. فتارة يتعلق الواقع الانثروبي بمرحلة التنزيل وهو الذي شهد الجدل مع الخطاب، وأخرى يتعلق بما جاء بعد هذه المرحلة، وهو الواقع المعني بالجدل مع الفهم لا النص. فقد انتهت مرحلة الجدل مع الخطاب عند انقطاع الوحي، وما بقي بعد ذلك هو الفهم الجاري إلى يومنا هذا.

كما هناك صور أخرى للواقع مثل الواقع الوصفي المتعلق بالحقائق والسنن والقوانين العامة الطبيعية والاجتماعية. يضاف إلى ذلك الواقع الاعتباري المختص بالقيم كاعتبارات المصالح والمضار. فهذه صور مختلفة للواقع ولها علاقة بفهم النص، سواء على نحو الجدل أو التعارض أو التأييد.. الخ.

س: ما هو موقع (الواقع) في الفكر الإسلامي؟

ج: للأسف لم يكن للواقع شأن في الفكر الإسلامي، فهو مهمش وأشبه بالغائب، وكانت العلاقة السائدة في التراث الإسلامي هي علاقة العقل والنص، بما تتضمن من جدل وفق صور مختلفة: جدل العقل مع العقل، وجدل البيان النصي مع البيان، وجدل

العقل مع النص أو البيان. لكن لم يظهر عنوان ملفت حول الواقع واشكاليته مع النص والعقل.

س: لماذا لم يظهر الواقع كمفهوم تحليلي لفهم النص في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، فقد ظهر الواقع مع عصر النهضة؟

ج: اعتقد ان ضخامة التحول في الحضارة الحديثة، وصعوبة تكيف النص مع الواقع الجديد وفقاً للأطر القديمة المألوفة، هي ما دفعت للتركيز على الواقع واعطائه الأهمية دون التوقف عند حدود النص كما هو السائد في الماضي. فقديماً لم تكن حركة الواقع وتحولاته كبيرة بحيث تلفت النظر إلى أهميته كالذي نشهده حالياً.

س: تقول: كما نخلص إلى ان النص والواقع تؤمان محدثان عن الله أحدهما يكشف عما في الآخر من حقائق. ما معنى تلك العبارة؟

ج: معلوم ان الواقع هو من خلق الله تعالى، وان النص هو من أمر الله، وفي كل منهما حقائق تحتاج إلى الكشف. فالنص يحتاج إلى الواقع للكشف عن كثير من دلالاته، ومن ذلك الواقع الانثروبي المتعلق بمرحلة التنزيل، فهو أصل للكشف عما يريد النص من معنى. كذلك فيما يتعلق بتفصيل الواقع للقضايا التي يثيرها النص بالاجمال، ومثلها القضايا التي تبدو خلاف قوانين الطبيعة وان الله يتعامل مع ظواهر الكون بشكل مباشر كالذي يطرحه الاشاعرة. ففي هذه الحالة لا بد من تفسيرها تبعاً لما تتفق به مع هذه القوانين، كالذي جاء حول عمليات تقليب الليل والنهار وإرسال الرياح وتنزيل الماء وزجي السحاب والتأليف بينه ثم جعله ركماً... الخ.

كذلك فإن الواقع يحتاج أحياناً إلى النص للكشف عن مضامينه، لا أقل من ان في النص صوراً عن وقائع السيرة والأحداث خلال مرحلة التنزيل. ومثل ذلك عندما يخبرنا النص بان الله خلق السماوات والأرض بالحق، نعلم بأن الله حكمة عظيمة ربما يمكن الكشف عنها في الواقع.

كما عندما يخبرنا النص بأن الإنسان خليفة الله في أرضه، نعلم ان ذلك تبيان لدور هذا الإنسان من الناحية الواقعية. وانه بحسب النص فإن الإنسان يحمل أمانة كبرى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً﴾، وان من يرث الأرض هم عباد الله الصالحون ﴿إن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾، ولم يحدد لنا النص طبيعة هؤلاء ومن أي دين، فالآية مطلقة غير محددة بفئة معينة، بدلالة ان التقوى عامة لا تنحصر في المسلم أو غيره كما نص القرآن على ذلك في قوله: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً

وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير). كذلك عندما يخبرنا النص بان كل شيء في السماوات والأرض يسبح بحمد الله؛ فإنما يخبر عما في الواقع؛ سواء أدرنا كيفية ذلك أم لم ندركها.

وبالتالي فالعلاقة بين النص والواقع هي ان أحدهما يمكن ان يكشف عن الآخر بالمعنى المشار إليه سلفاً.

س: لماذا لا نعطي للواقع أولوية مطلقة على النص، حيث ان تلك المشكلة تم حلها وهي التي ساهمت في النهضة الغربية الحديثة؟

ج: للواقع مراتب ودرجات، ولا شك ان إحدى هذه المراتب تتضمن هذه الأولوية المطلقة عندما يعبر الواقع عن كونه حقائق تامة. فلا شيء يقف أمام حقيقة الواقع القطعية، ومن ذلك ما يتعلق بمضامين النص، لا سيما وان حجية النص مستمدة من مرجعية الواقع.

ومثل ذلك يصدق على حالة الواقع الاعتباري المناط بالمصالح والمضار، فهذه العناوين ينبغي ان تكون حاکمة على أحكام النص عند التعارض. وهو ما دعا إليه نجم الدين الطوفي واعتبره أساساً لحل الخلاف والتنازع بين المذاهب الفقهية.

ومما قاله بهذا الصدد: «إن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظناً منه أنهم يخطئون.. ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله (ص): (لا ضرر ولا ضرار) على ما تقرر؛ لإتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في إمتناع من أراد الإسلام من أهل الذمة وغيرهم».

س: تستخدم كلمة (الواقع) مجردة من الأبنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية.. أي واقع مجرد يمكن ان يجادل النص؟

ج: في الحقيقة ان للواقع صوراً ومراتب مختلفة، وواحدة من هذه الصور تلك المتعلقة بالجدل مع النص أو الخطاب.

فالواقع الذي تفاعل مع الخطاب بالجدل هو ذات الواقع الانثروبي خلال فترة تنزيل الوحي. أما بعد ذلك فان صور الجدل لم تكن مع ذات الخطاب، طالما ان الأخير قد انتهى وتحول إلى نص مدون خاضع للفهم، وبالتالي فالجدل التالي والذي ما زال حاضراً وسيبقى هو الجدل مع فهم النص لا النص ذاته.

وسواء في حالة الجدل الأول أو الثاني فان المقصود بالواقع هو أبنيته التحتية والفوقية، كالبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية والنفسية.

س: الآليات المستخدمة في تغير الأحكام (النسخ والنسأ والتدرج) تبين ان الواقع يعد حجر الزاوية في تنزيل النص من السماء إلى الأرض؟ فضلاً عن ذلك منحت التشريعات في النص الطابع الديناميكي، هل معنى هذا ان التشريعات والأحكام في النص ذات طابع نسبي؟

بالفعل ان تشريعات النص هي تشريعات ذات طابع نسبي لتوقفها على مقاصد التشريع والواقع. فعندما يتغير الواقع فان الحكم المتعلق به قد يفضي إلى التعارض مع المقاصد مما يقتضي تغييره ليتفق معها. وهذا هو المعنى النسبي للتشريعات والأحكام. وقد تتبين هذه النسبية عبر لحاظ التعارضات في الظواهر النصية، بما فيها تلك المتعلقة بالأحكام المعيارية غير الفقهية، كالتوعد بالنار لبعض الجرائم مثل قتل النفس بغير حق تارة، وبامكانية غفران جميع الذنوب عدا الشرك تارة ثانية. ومثل ذلك نجاه كل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من أهل الكتاب تارة ثالثة، وبالخسران لمن يبتغي غير الإسلام ديناً تارة أخرى.

س: فرضيتكم جميلة بعد الاعتماد على حسابات السيوطي في قضايا النسخ التي تساوي عمر الرسالة، أي نسخ واحد في كل سنة، ولكن الحال بعد مرور 1400 سنة مع حساب اتساع الرقعة المكانية وتغيرات الظروف التاريخية، من هو المؤهل لتغيير الأحكام أو نسخها الآن بعد انقطاع الوحي بصدد الآخر المختلف دينياً والكافر والمشرک والمرأة والجزية؟

ج: مبدئياً إذا اعتبرنا لكل حكم واقعه وظرفه الخاص فان تغير هذا الواقع والظرف سوف يؤول إلى تغير الحكم، بمعنى أننا أمام حكم جديد لواقع جديد. وبهذا المعنى لا وجود للنسخ. لكن عندما نقول إن الحكم الأول قد تبدل بحكم آخر جديد مع غض الطرف عن تغير الواقع، ففي هذه الحالة نعتبر الحكم الجديد قد نسخ القديم.

أما التطبيق والتنفيذ فيعتمد على بعض الصلاحيات العملية، كصلاحية الدولة الإسلامية أو المرجعية الدينية المقبولة لدى الناس، سواء كانت فقهية أو ثقافية.

س: إذا تم اعطاء تلك الصلاحيات للبشر (الفقهاء والمتفقيين الدينيين) في تشريع القوانين وانتاج أحكام جديدة، ألم تصبح المسألة ذاتية وخاضعة للمصالح؟

ج: طالما ان المسألة عملية تقنية فلا بد من مراعاة البحث عن العوامل التي يمكنها تضعيف الشؤون الذاتية والمصالح الشخصية. وهنا ينفع العمل وفق الجماعة والشورى بدل اجتهاد الفرد. وقديماً قال سفيان بن عيينة من علماء القرن الثاني للهجرة: اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه.

س: تطورات الواقع ترغمنا على اعادة النظر لفهم النص، ألم يكن النص ولید اللحظة التاريخية التي تنزل فيها، كيف نعيد النظر لصياغة فهم النص والواقع وهو ولید تلك اللحظة (القرن السابع الميلادي)؟

ج: إن أي نص، وليس النص الديني فحسب، يخضع إلى قراءات مختلفة، إذ يتأثر بثقافة القارئ وروح عصره. واليوم تجد نظريات القراءة والتلقي تركز على القارئ بعد تعقيب المؤلف أو إماتته بحسب تعبير رولان بارت، والقراء غير محددين، وهم مقيدون بثقافتهم وعصورهم المختلفة، وبالتالي تتوالد القراءات المتميزة. وينطبق هذا الحال على النص الديني، إذ يخضع لقراءات متغيرة تتأثر بالثقافات المختلفة. ولا شك أن تطورات الواقع ترغمنا بالفعل على اعادة النظر لفهم النص، إذ نجد الفهم المتوارث أصبح في واد، والواقع في واد آخر، ولا بد من اعادة صياغة العلاقة بين النص والواقع وفقاً لفهم جديد غير معهود، ليعطى لكل منهما حقه دون افراط ولا تفريط. وبالتالي فإن اعتبار النص ولید لحظة زمنية تاريخية لا يلغي اعادة صياغة فهمه بما يناسب مقتضياته ومقتضيات الواقع.

س: هل تتفق معي أن المنظومة التشريعية التي تنزلت في النص تتعلق بمجتمعات شبه الجزيرة العربية؟ وهي غير ملزمة للمجتمعات الأخرى التي امتد داخلها النص؟

ج: إن ما يلزم المجتمعات جميعاً هو المقاصد الدينية والتشريعية. فما يحدد بقاء الأحكام هو هذه المقاصد، بمعنى أن كل حكم يتسق مع المقاصد فهو مطلوب، حتى لو لم نجد له أصلاً في تشريع النص. كذلك العكس صحيح، فكل حكم يتضارب مع المقاصد فهو مرفوض حتى ولو وجدنا له أصلاً في ذلك التشريع. فالقبول والرفض يتحددان بما عليه المقاصد وليس بما عليه الأحكام، ولا ما عليه تطور المجتمعات. صحيح أن تطور الواقع يفضي ولا شك إلى جعل الكثير من أحكام النص الشرعية في مهب الريح، لكن ذلك يتوقف على المقاصد ذاتها لأهميتها الكبرى، فهي غايات والأحكام وسائل، والغايات مقدمة على الوسائل عند التعارض، وبالتالي فهي تتقدم على ما يرد من نص أو اجماع، كالذي ذهب إليه الطوفي الحنبلي من قبل.

س: من وجهة نظري أن الخطاب الديني كان منشغلاً في الواقع الاجتماعي للمجتمعات القبلية في شبه جزيرة العرب في لحظة التنزيل لحل إشكاليات هذا الواقع، أما تعميم الأحكام فقد جاء بعد انقطاع الوحي؟

ج: هناك نصوص في أصل الخطاب الديني تركز على الطبيعة التكليفية للإنسان بما هو إنسان، أو باعتباره خليفة لله على أرضه، فهي علاقة مطلقة من حيث عمومها وإن

أمكن ان تتغاير سبل التكليف من مجتمع لآخر. كما هناك موجهات كثيرة للخطاب لا يصح تخصيصها بمجتمع شبه الجزيرة العربية وقت التنزيل. وفي احدى دراساتنا تحدثنا عن عدد منها، وهي: موجهات التفكير ومعرفة الحق، موجهات الإيمان، موجهات العبرة، موجهات الهدى بالمقاصد، موجهات بناء الأمة الصالحة.

س: إن الخطاب الديني كان اذن يطبق منطقاً وقائياً في الأحكام، أما في مسألة الكليات (الوعد والوعيد والجنة والنار، الايمان والشرك) فقد قدم تصوراً ماهوياً عنها؟

ج: لقد تعامل الخطاب الديني في مورد الأحكام والقيم تعاملًا قائمًا على النهج الوقائي، رغم انه استخدم صيغاً عامة وكلية أحياناً تبدي وكأنه يتعامل وفق النهج الماهوي الذي يضيف على الشخصيات الواقعية أحكاماً وقيماً ثابتة لا تتغير، وهو المسلك الذي تمسك به العلماء والفقهاء إلى يومنا هذا، فاعتبروا ان المصاديق الواقعية تابعة للأحكام الماهوية كما قررها الخطاب الديني من دون التأثير بالصفات الأخرى المتحدة معها. فمثلاً عندما يبدي الخطاب مقتته للكفر والشرك، أو الكفار والمشركين بصورة عامة، فانه بحسب النهج الماهوي، ان هذا المقت يلوح كل من تنطبق عليه صفة الكفر والشرك، دون لحاظ ما يمتاز به المشركون والكفار من صفات أخرى، إذ لا يخلو بعضهم من الخير وسائر الصفات الحميدة. فوفقاً لهذا النهج ان الكل متساوون في الحكم رغم اختلاف طبائعهم. أما بحسب النهج الوقائي فالحال مختلف، فهو يرى ان الخطاب الديني قد راعى حالة التلايس في الصفات والمصاديق لدى الشخصيات الواقعية دون التوقف عند المفاهيم الذهنية المنغلقة بعضها عن البعض الآخر. فمثلاً نجد الخطاب يؤكد على حب الله لمن آمن به ورسله واليوم الآخر، لكن من حيث المصاديق فليس بإمكاننا الزعم ان هذا الحب ينطبق على كل من اتصف بهذه الصفات دون استثناء، فقطعاً انه لا ينطبق على من طغى وتجر وعثا في الأرض فساداً. وهذا هو فحوى ما نريده من المنهج الوقائي للخطاب الديني.

س: لماذا لا تستخدم مفردة (واقعي) بديل للمفردة (الوقائي)، هل هناك اختلاف بين المفردتين في المحتوى الاصطلاحي والمعرفي؟

ج: لقد ميزت بين اللفظين عن قصد، فلفظ واقعي يفيد العموم والشمول لكل ما يندرج تحت مسمى الواقع، أما لفظ وقائي فانه يوحي بالتخصيص والتضييق، بمعنى ان هناك وقائع محدودة ومخصوصة أو غير عامة هي التي تعامل معها الخطاب الديني، وهي وقائع وأحداث شبه الجزيرة العربية خلال فترة التنزيل حصراً.

س: ما هو المنهج الماهوي؟ ومن هم أبرز رواد هذا المنهج في الفكر الإسلامي؟

ج: أقصد بالمنهج الماهوي هو مسلك يرى ان الخطاب الديني يتعامل مع الشخصيات الخارجية وفقاً لاعتبارات الماهية أو الطبيعة الكلية الثابتة دون التأثير بالملابسات الواقعية للصفات المختلفة. فمثلاً إن مفاهيم الشرك والكفر والايمان والذكورة والشجاعة والعلم والكرم وما إليها هي مفاهيم ذهنية كلية، ولها مصاديقها الخارجية. ومع ان هذه المفاهيم الذهنية بعضها متميز ومستقل عن البعض الآخر تماماً، لكنها من حيث المصاديق ليس لها استقلالية بالمرة، فهي لا بد من ان تجتمع فيما بينها ضمن اطار شخص جامع. فالكلي معدوم في الواقع الخارجي، إذ ليس في الأخير إلا الجزئي المشخص، وهذا الأخير عندما يعبر عن صفة فانه لا يمتلك لنفسه الخصوصية والانغلاق، بل لا بد لوجوده من ان يكون مرتبطاً بغيره من المصاديق والجزئيات التابعة بدورها لكليات ذهنية أخرى مستقلة. فمثلاً إن مفهوم الايمان هو غير مفهوم الذكورة، وهما غير مفهوم الشيخوخة، وغير مفهوم الجهل والكرم والضعف أو مضاداتها. لكن هذه المفاهيم المختلفة يمكنها ان تجتمع في شخص واحد جامع لها، فيكون الشخص ذكراً وشيخاً ومؤمناً وجاهلاً وكريماً وضعيفاً. وليس بين هذه الصفات شيء من التلازم، فقد يجتمع بعضها مع أصداد البعض الآخر في الشخص الواحد. ووفقاً للمنهج الماهوي ان تعامل الخطاب مع المصاديق يتبع ما عليه موقفه من المفاهيم الكلية والعمومات والاطلاقات وما يخصصها بحسب النص من دون زيادة ولا نقصان، فاذا ما اتخذ موقفاً محدداً ازاء مفهوم معين مثلاً فان الشخص الذي يحمل صفة هذا المفهوم سيخضع إلى ذات الموقف، فالكلي لا يوجد الا بمصاديقه، وهذه المصاديق تتحد مع غيرها من الصفات العائدة إلى مفاهيم أخرى، وبحسب النهج الماهوي فان هذا الارتباط والاتحاد بين الصفات المختلفة للشخص لا يؤثر في نتيجة الحكم على واحدة منها هي تلك التي نطق بها الخطاب الديني. فالحكم الماهوي ثابت بالنسبة إلى الصفة المنصوص فيها من دون علاقة بسائر الصفات الأخرى غير المقررة.

أما العلماء الذين تعاملوا بهذا المنهج فهم ذات الفقهاء من المذاهب الإسلامية قاطبة من دون خلاف.

س: ما هو المنهج الوقائي؟ ومن هم أبرز رواد هذا المنهج في الفكر الإسلامي؟

ج: نقصد بالمنهج الوقائي هو ذلك المسلك الذي يعتبر الخطاب الديني يتعامل مع الشخصيات الخارجية بشيء من المرونة باعتبارها تحمل صفات مختلفة ومتضادة أحياناً. فعلى الرغم من ان الخطاب يبدي الصرامة ازاء المفاهيم الكلية والعمومات والاطلاقات، لكن حيث ان هذه المفاهيم لا يمكنها ان توجد باستقلال وانفصال على أرض الواقع، إذ مصاديقها الواقعية متحدة بغيرها من الصفات، وهي تعود إلى مفاهيم

أخرى مغايرة، فكل ذلك يمنع من ان يتم التعامل مع أي منها وفق المنهج الماهوي، بل لا بد من أخذ اعتبار هذا الاختلاط في الصفات المتغايرة ومن ثم التعامل معها وفق النهج الوقائي.

ونحن نعتقد بان هذا المنهج الذي أسسناه هو الصائب في كشفه عن تعامل الخطاب الديني مع قضايا الواقع خلال فترة التنزيل.

س: يعد التشريع أحد أهم المرتكزات في العلاقة بين الواقع والنص، هل تمتلك تلك النصوص التشريعية صفة الشمولية والحاكمية لحد الآن؟

ج: لقد ذكرنا بأن الأمر يتوقف على المقاصد. فالاحكام والتشريعات تظل نسبية دون ان تتخذ صفة الشمول والثبات ما لم تتسق مع المقاصد وتتفق معها بإحكام. فللمقاصد الشمول والاطلاق، وللأحكام التضييق والنسبية. فعادة ما تميل الأحكام ذات الطابع الاخلاقي إلى الثبات، كحرمة السرقة والغش والاحتيال والقتل والخيانة والكذب والغيبة وما إليها. في حين إن غيرها من الأحكام تميل إلى التغير ما لم تكن من التعبديات التي لا يدرك مقصدها.

س: لماذا النص عاجز لحد الآن في انتاج آلاف القوانين الحديثة؟ خذ قوانين البحار، الفضاء، الطيران، الانترنت، السيارات، الشركات العالمية، الأمم المتحدة، السياسة، العلاقات الخارجية، العلاقات الداخلية، قوانين الرياضة، البرلمان، الحكومة، الدولة، تقسيم السلطات، الاعلام، الجريمة.. لماذا نبخس العقل البشري في حل مشكلة السرقة أو رجم الزانية؟

ج: اذا اعتبرنا الأحكام نسبية، وانها جاءت في النص تلبية لحاجات المجتمع خلال القرن السابع الميلادي فذلك يرفع عن النص شبهة النقص والعجز. فليست هذه الأحكام معنية بالقوانين الحديثة، انما المعني فيها ذات المقاصد أو مراعاة المصالح العامة.

س: ألم ترَ معي ان تغير الأحكام في النص بعد تناقضها مع الواقع في العصر الحديث يؤدي إلى الاخلال بالنص وقداسته ومطلقيته؟

ج: ان قداسة النص ومصادقته ليست رهينة الأحكام، فتغير الأحكام لم يتوقف على لحظة ظهور العصر الحديث، فهو صفة ملازمة للنص ذاته، بمعنى ان الخطاب قد مارس تغيير الأحكام طيلة فترة تنزيله. لذا فالمسألة لا تتوقف على ظهور المجتمعات الجديدة والحديثة، إذ كان الخطاب يمارس تغيير الأحكام بطلاقة عند اقتضاء الواقع، وهو ما عبرنا عنه بظاهرة الجدل بين الخطاب والواقع، فأحدهما متأثر بالآخر، ومحور تأثير الواقع على النص قد ظهر بأشكال مختلفة كان أهمها تغيير الأحكام أو ما يعبر عنه

بالنسخ. وهو ظاهرة ثرية، فمثلما تصدق هذه الظاهرة على علاقة الخطاب بالواقع فإنها تصدق أيضاً على جميع المبادرات الاجتهادية عبر التاريخ؛ بانفتاح لا يقبل السد والانغلاق؛ طالما ان الواقع متجدد على الدوام دون توقف.

س: هل معنى ذلك ان تلك الأحكام كانت مبنية على النسبي وهي منزلة؟ أم كانت أحكاماً قطعية سرمدية؟

ج: لا شك ان النسبي لا يتعارض بالضرورة مع القطعي. فقد يكون الحكم قطعياً ونسبياً معاً، فهو قطعي لا اعتقادنا بثبوته دون أدنى شك، لكنه نسبي عندما نعتبر المجال الذي يتحرك فيه مضيقاً ومحدوداً، كأن يتعلق بالسياق الظرفي أو التاريخي. لذا فمن حيث المبدأ تتصف الأحكام الدينية الاصلية بهاتين الصفتين. وهي قضية تصدق على الأحكام التي ينسخ بعضها البعض الآخر، إذ الحكم المنسوخ هو حكم قطعي لكنه نسبي في ذات الوقت.

س: مشروعكم جدلية الواقع والنص ألم يمثل محاولة لامتنصاص الصدامات المعرفية والضغطات التاريخية، وقد أسهمت عوامل بنيوية معقدة داخل المجتمعات الإسلامية في هذا؟

ج: اعتبر مشروعني في جدلية الخطاب والواقع وليد حقيقتين واضحتين للعيان: الأولى مبعثها ان النص الديني ذاته كشف عن تضمنه للجدل مع الواقع عبر ظاهرة النسخ وما إليها. لكن هذا الحال لم يلفت نظرنا إلا بعد الوعي بالحقيقة الثانية، وهي لحاظ التباعد المضطرب بين واقعنا الحديث والاحكام الموروثة، سواء الفقهية الاجتهادية أو الدينية الأصلية، إلى درجة انه لا يمكن التوفيق بينهما ما لم يتم تغيير منهج الفهم وطريقة التفكير، وهو ما يبعث على اعادة النظر في النص الديني وعلاقته بالواقع، ومنه الواقع الذي نزل فيه الخطاب بجميع ملابساته الظرفية والتاريخية والحضارية وما تضمنته من بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية ونفسية. وبالتالي فان الحقيقة الثانية وليس الأولى هي التي حفزتنا على اعادة النظر في تغيير الموقف المترسم للفهم الديني، بل ومن خلالها انتبهنا إلى أهمية الحقيقة الأولى في حل التعارض الحاصل بين واقعنا المتغير من جهة، والنص الذي تم تحنيطه من دون تحريك من جهة ثانية.

س: هل ان التشريعات المنزلة ناقصة وتحتاج إلى البشر بعد انقطاع الوحي من أجل اكمالها؟

ج: إذا قلنا بأن لكل واقع تشريعاته التي تخصه، بحيث من غير المعقول اسقاط نفس التشريع على كافة المجتمعات دون تغاير، ففي هذه الحالة تصبح التشريعات المنزلة لا

تتصف بالنقص، وهي في مرونتها واستنادها إلى المقاصد تؤكد كمالها. لذلك لو كانت الأحكام ثابتة لتبين جمودها وعدم مواكبتها لتطورات الواقع ومن ثم قصورها ونقصها. ومعلوم ان تشريع الخطاب كان يتصف بالمرونة التامة، وقد اعتمد الخلفاء الراشدون على هذه المرونة ليؤكدوا حالات التغير في تعاملهم مع الوقائع المستحدثة والظروف الجديدة.. وكان العمل ينطوي على النظر إلى المقاصد دون الأحكام ذاتها.

س: تشكل ظاهرة الحلال والحرام إحدى المرتكزات في النص، هل ان هاتين الثيمتين خاضعة للتعديل وفقاً للأزمنة وتغير أحوال الناس؟

ج: هناك آيتان كريمتان وردتا حول الحلال والحرام، وهما تشيران إلى ان تشريعهما لا يصح إلا من قبل الله تعالى. فإحدهما تنص: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً، قُلْ أَللَّهُ أَذَنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. وتنص الثانية: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ﴾.

ويتبين من خلال هاتين الآيتين، وحتى بدونهما، انه لا يصح نسبة الحلال والحرام إلى الله تعالى ما لم تكن لدينا بينة واضحة أو قطعية، وإلا فهو كذب وافتراء بحسب تعبير الآيتين.

لكن في أغلب الأحوال لسنا مضطرين للتعامل مع القضايا الفقهية بمنطق الحلال والحرام ونسبتهما إلى الله، خصوصاً مع القضايا المستحدثة. فيمكن ان يكون التعامل اجتهادياً وابداء الرأي واتخاذ الموقف دون ادخال اسم الجلالة في الموضوع.

وقد وردت بعض الأحاديث والأخبار التي ترجح مثل هذا الفعل للقضايا غير المعلومة قطعاً.

كما وردت مثل هذه الإشارة عن بعض السلف، مثلما قال مالك بن أنس: «لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركتُ أحداً أقتدي به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام».

س: ماذا تعني بالجدل بين النص والواقع، هل المسألة اعادة انتاج فهم النص أم المسألة اعادة التأويل والاستبعاد، أي استبعاد النصوص غير المتطابقة مع الواقع وحركته؟

ج: الجدل بين النص والواقع هو وصف وتقرير لحقيقة لا شك فيها، فقد حصل نوع من الجدل في تأثير كل منهما على الآخر، وليس كما صوّره التراثيون من ان النص يفرض نفسه على الواقع كلياً، وانه ليس للواقع من دور سوى الانصياع وقبول ما ينتزل عليه من خطاب..

لكن التقرير الوصفي يدفع إلى الفعل المعياري، وهو انه إذا كان حال النص مع الواقع بهذا الشكل من الاستجابة للواقع والانصياع إليه أحياناً، فلماذا لا يكون لنا حق تفعيل مثل هذا الفعل والجدل وفق المقاصد الشرعية؟!

اطرف ما في الأمر ان هذا الحال كان يمارسه الصحابة أحياناً بحسب ما يروى عنهم، فمن المسلم به لدى المذاهب الفقهية ان عمر بن الخطاب منع صرف سهم المؤلفه قلوبهم المصرح به في القرآن الكريم استناداً إلى أحد المقاصد الخاصة، ومع ذلك لم تردنا إشارة تدل على اعتراض الصحابة أو بعضهم لما فعله الخليفة العادل. مع ان مثل هذا التصرف يعد من الناحية المبدئية لدى جميع المذاهب الفقهية ضرباً للقرآن الكريم واجتهاداً في قبال النص، بما في ذلك ما يقره فقهاء أهل السنة، فرغم انهم يعتقدون بممارسة عمر لهذا الدور دون اعتراض لكنهم من الناحية النظرية لم يسمحوا لأنفسهم القيام بمثله.. فالمقاصد الواردة لديهم موضوعة للتبرير لا للتأسيس.

س: نزول الخطاب من السماء إلى الأرض يجعل الخطاب ممارسة اجتماعية، الفرضية أقرب إلى فرضيات حامد أبو زيد، هل ان الشروط الاجتماعية – السياسية هي التي تحدد خصائص النص؟

ج: بلا شك ان الخطاب الديني عندما تنزل إلى الواقع الاجتماعي قد اتخذ ذات الوسائل المعتمدة والمألوفة لا يصلح الرسالة التي حملها، وهي الاعتماد اللغوي والثقافي، وهو ما يجعله يمارس دوراً اجتماعياً على الصعيد الانثروبوي. أي انه يخضع من هذه الناحية إلى الشروط الانثروبوية والثقافية التي تحدد شيئاً من خصائصه، وهو ما ركز عليه المرحوم حامد أبو زيد. لكن للخطاب خاصية ثانية تتعالى على هذا الواقع الثقافي، وهي ما تحفظ له استقلاله النسبي في التأثير والاطلاق والشمول وفقاً لوجود عوامل أخرى ليست مستنسخة عن الواقع المشار إليه.

س: اللغة جزء من المجتمع، فضلاً عن ذلك ان اللغة سيرة مشروطة اجتماعياً، أي ان الظواهر اللغوية هي ظواهر اجتماعية والظواهر الاجتماعية هي جزئياً ظواهر لغوية، اذن تحليل الخطاب يشتمل على السيرة التأويلية وانتاج النص؟ وعندما نزل النص إلى الأرض نزل بلغة العرب وأدواتهم المادية؟ فهو خاضع للتغير كما تخضع اللغة للتغير؟

ج: لا يبدو ان مقصودك بخضوع النص للتغير هو تغير ذات النص، وانما تقصد أحكامه وتقديراته ومعارفه. لأنه حتى النصوص البشرية تتقبل البقاء دون تغير، والذي يتغير فيها المفاهيم والمعارف واعتبارها نسبية ومتأثرة بشروطها الاجتماعية والثقافية.

لكن مع ذلك فالنص الديني وحتى النصوص البشرية لا تستنسخ الواقع الثقافي الذي تظهر فيه بالضرورة، ولو كان الأمر كذلك لما حصل أي تطور ممكن. لذلك ان النصوص القوية تتمكن من خلق فضاءات خلاقة وأطر معرفية جديدة دون امكانية ردها بسهولة إلى الواقع الثقافي الذي ظهرت فيه. وكثيراً ما يدعو ذلك إلى ان تكون محلاً للقراءات المفتوحة، كالذي تؤكد عليه نظريات التلقي وقراءات ما بعد الحداثة. ولا شك ان الخطاب الديني يمتلك مثل هذه الفضاءات في الموارد غير المتعلقة بالأحكام والفقه عادة. وهي التي يعود إليها الدور في التأثير الحيوي في النفس البشرية إلى يومنا هذا بلا مضاهي.

س: من خلال ظاهرة الناسخ والمنسوخ والتي يختلف عدد آياتها بين علماء الدين والمؤرخين نكتشف ان المسألة لا تتبع من جدل الواقع مع النص، وانما من فهم الواقعة الإنسانية من قبل العلماء، وباختلاف هذا الفهم تختلف الآيات المنسوخة؟

ج: رغم اختلاف العلماء حول عدد الآيات المنسوخة لكن من المؤكد وبدلالة عدد من الآيات الكريمة الواضحة ان هناك ما خضع للنسخ أو تغيير الحكم، وليس له من تفسير غير تأثر النص بالواقع، فأحدهما قد أثر على الآخر أو استجاب له بشكل أو بآخر، وهو ما نقصده من حالة الجدل بينهما.

س: ظاهرة الناسخ والمنسوخ تعد إحدى الثيمات الأساسية في جدل النص والواقع وكان من الممكن ان تشكل إحدى الركائز الصلبة؛ وذلك انها تعبر عن جانبين: الجانب الأول فكرة البناء الهرمي للنص، والجانب الثاني استبعاد النصوص وأحكامها التي فقدت شرعيتها الواقعية، الم يكن بالامكان اقامة منظومة للناسخ والمنسوخ يجري من خلالها استبعاد النصوص التي لا تطابق الواقع في القرن الحادي والعشرين؟

ج: لا شك ان من الصعب على الفقهاء ان يقوموا بمثل هذا الدور، فهم متعبدون بآخر ما ثبت من التشريعات الدينية، سواء الناسخة منها أو التي لم تتأثر بالحركة النسخية. ففي اعتقادهم ان هذه التشريعات التي بقيت محفوظة إلى وفاة النبي (ص) هي التي تمثل صلب الدين والأحكام الإلهية المطلقة والتي لا يمكن تأثرها بالوقائع المستجدة أو الظروف المستحدثة عبر التاريخ، فهي من وجهة نظرهم صالحة للتطبيق على كل زمان ومكان، وفي كل عصر وحضارة.

طبعاً هذا من الناحية النظرية، أما من حيث الواقع فنلاحظ ان الكثير من الأحكام والتشريعات يصعب إحيائها من جديد بسبب ضغط الواقع، فهي بالنتيجة بمنزلة الأحكام المنسوخة أو المهملة.

كذلك فإن ما يستفاد من النسخ ليس الالغاء الكلي، فالحكم الذي يصادم المقاصد الدينية اليوم قد يكون متسقاً معها غداً، وبالتالي فإن الأحكام ينبغي ان تتحرك وفق تحرك الواقع. فحركة الاخير ليست خطية دائماً، فقد تكون دائرية، وإذا أردنا للأحكام ان تكون على اتساق مع المقاصد دون انحراف فلا بد من جعلها تجري بما يتناسب مع جريان الواقع خطأً ودوراناً.

س: الدين هو المعاملات، حيث نرى ان كل جماعة دينية أو طائفة لها قراءتها الخاصة للنص الديني والتشريعي، وهذه القراءة ايديولوجية رسمية للجماعة الدينية، في حالة وصولها إلى سلطة الدولة سوف تقيم نظاماً شمولياً يتطابق مع قراءتها للنص التشريعي، هل هناك آليات تفرض على الجماعات الدينية حتى يتطابق النص مع الواقع الإنساني؟ أم ان المسألة فهم وأدوات سلطة؟

ج: حقيقة الأمر ان كلا الحالين يجري، فمن الممكن ايجاد آليات لقراءة النص محكومة بالضبط الاستيمى، بحيث يتضمن توافق النص أو فهمه مع الواقع الإنساني دون معارضة طبقاً للمقاصد الدينية. كذلك فان تأثير العنصر الايديولوجي في الفهم هو حقيقة نلمسها في قراءات المذاهب الدينية وذوي المصالح السياسية وما إليها.

س: من خلال قراءتي للنص استطعت ان اكتشف جهودكم الإنسانية، كيف يمكن ومن خلال شروط معرفية الانتقال من فقه النص إلى فقه الواقع؟

ج: يتأسس فقه الواقع على قاعدة المصالح والمضار والتي تتحكم بها المقاصد العامة. ففي كل قضية واقعية يمكن دراستها من مختلف الجوانب وفقاً لميزان المصالح والمضار، فكل مصلحة عامة مطلوبة، وعلى خلافها المضرة. وقد تتراحم المصالح مع بعضها، أو المضار مع بعضها، ففي هذه الحالة يؤخذ بما هو أقوى مصلحة وأقل ضرراً. وحتى حينما يتعارض فقه النص مع فقه الواقع فانه ينبغي العمل وفق فقه الواقع وترجيحه على فقه النص لاعتبارات المقاصد العامة، كالتى بشر بها نجم الدين الطوفي الحنبلي وان كان ذلك لم يرض الفقهاء سنة وشيعة.

س: هل يتحدد النص هنا في جدلية مع الواقع المادي بكل أشكاله أم مع واقع آخر؟

ج: إذا كان القصد من السؤال هو موقفنا من حالة جدل النص الديني مع الواقع، فما نعتقده هو ان الواقع لا ينحصر في جدله مع النص بالعنصر المادي، فبالإضافة إليه هناك العنصر المعنوي أيضاً.

س: هذه التفاصيل وسردياتها بصدد التغيرات الحاصلة في معاني الآيات القرآنية، ألم تكن مرتبطة بصراع الايديولوجيات والسلطة المعرفية للعلماء وصراع الطوائف؟

ج: لا يمكن ارجاع كافة المعارف والتفسيرات المتعلقة بمعان الآيات القرآنية إلى الصراعات الأيديولوجية بأشكالها المختلفة، رغم ان لها حيزاً كبيراً في بناء الفهم الديني. لكن يضاف إلى ذلك هناك الفهم الذي لا يجد مكانه في هذه الصراعات، وهو الفهم الذي يمكن أخذه بعين الاعتبار وفق الطرح الاستمولوجي.

س: كيف نقيم العلاقة بين مقاصد التشريع والواقع؟ أتصور هذا هو السؤال المركزي في عملكم؟

ج: نعم هذا صحيح مع اضافة الفهم المجمل.. فلا معنى للمقاصد إذا لم يؤخذ الواقع بعين الاعتبار. فمعلوم ان نظرية المقاصد نشأت بدافع تبرير ما عليه الأحكام الشرعية، لكنها انطلقت وفق لحاظ الانسجام مع الواقع وعاداته وسننه. بمعنى ان هذه النظرية لم تأخذ بعين الاعتبار تحولات الواقع وتجدداته، وهي العلامة الفارقة التي تنذر بضرورة تغيير الأحكام. ويعود سبب هذا الاهمال والترك إلى ان المنظرين للمقاصد كانوا أشاعرة، كما وان عملية تقنين الفقه كانت بعيدة عن النظر إلى الواقع في الغالب. وبالتالي إذا ما أردنا للمقاصد ان يكون لها دور حقيقي فلا بد من إبعادها عن التبرير وادخالها في صلب العملية التأسيسية، وهو ما يفرض على الفهم ان يكون مجملاً دون تفصيل، أي خلاف ما عوّل عليه الفقهاء والمفسرون ومن على شاكلتهم.

س: الأحكام التي جاءت في النص هي أحكام نموذجية وليست مركزية كما يصورها الإسلام الارثوذكسي، توالدت كونها إجابات على أسئلة الواقع في القرن السابع الميلادي، اذن الأحكام بهذا الاعتبار ليست قابلة للقياس ولا الاستصحاب، هذه الرؤية تعد انقلاب في الفكر الإسلامي الحديث، دعنا نطور هذه الفكرة باعتبارها أس المشكلة؟

ج: لا شك ان الرؤية السائدة اليوم هي ذات الرؤية التراثية التي تجعل للأحكام الواردة في شبه الجزيرة العربية خلال القرن السابع الميلادي طابعاً مركزياً. لهذا فان عمليات قياس الأحكام واستصحابها إلى يومنا هذا تعتبر مبررة وفق هذا المنظار الضيق، رغم انها غير مبررة وفقاً للرؤية الجديدة التي تؤكد على الطابع النموذجي للأحكام؛ لتصادمها مع تجددات الحياة.

وبالتالي لا ينبغي الاعتماد على حرفية الأحكام، كما لا ينبغي أهملها كلياً، فالصحيح هو العمل وفق ما تتضمنه من روح المقاصد واعتبارات الواقع. فهذه الطريقة هي السبيل الوحيد لديمومة الدين دون التعرض لخطر موته بفعل تحولات الواقع. وهو ما يعني خطأ الممارسة التي تعتمد على قياس الأحكام واستصحابها. علماً بأن غرضنا من هذين الاصطلاحين هو اعم مما تم استخدامه في الفقه وأصوله.

س: في حالة التعارض بين النص والواقع، هل نجعل الواقع حاكماً على النص بوصفه مصدر الحقائق الموضوعية وكاشف للحقوق والمصالح؟

ج: للواقع مراتب وأنماط مختلفة، ومنه الواقع الذي يعبر عن الحقائق الموضوعية، وهو يختلف عن نمط آخر يتمثل في الحقوق والمصالح، أو ما سميناه بالواقع الاعتباري. لذا لا بد من لحاظ طبيعة نمط الواقع عند الحديث حول تعارضه مع النص، فهل يتمثل في الحقائق الموضوعية، أو الحقائق الاعتبارية، أو شيء آخر؟ فمن خلال هذا التمييز يمكن تحديد مسألة الحاكمية. إذ تناط الأخيرة بالواقع عندما يكون التعارض متعلقاً بالحقائق الموضوعية. فالواقع هنا يمثل الأصل الذي تُبنى عليه الحجج بما فيها حجة النص ذاته، ولولاه ما كان بالامكان الكشف عن هذه الحجة، وبالتالي فأى شيء يتعارض مع الواقع بالمعنى الذي يعبر عن هذه الحقائق لا بد من استبعاده بالتأويل أو الرفض أو الإهمال.

س: إذا كان الواقع يحمل داخله الفساد والضلالة وبوصفه حاملاً للحقائق الموضوعية وكاشفاً للحقوق والمصالح، لذا لمن الاحتكام للنص أم للواقع؟ والنص أداة تغير؟

ج: كما ذكرت فإن للواقع أنماطاً مختلفة، والحديث عن نمط الحقوق والمصالح والفساد يختلف عن الحديث حول الحقائق الموضوعية. وإذا كانت الحاكمية في حالة تعارض النص مع الحقائق الموضوعية تعود إلى الواقع، فإن هذه الحاكمية في حالة الحقائق الاعتبارية من المصالح والفساد تكون للمقاصد، كما يؤكد عليها النص والوجدان العقلي. فالواقع هنا محكوم لا حاكم، إذ قد يكون فاسداً وبحاجة إلى التغيير.

س: المعروف ان النص هو رؤية تصورية للعالم وأداة للتغير من الجاهلية الدينية إلى المعرفة الدينية، ففي حالة تعارض النص مع الواقع كيف نجعل الواقع حاكماً على النص؟

ج: لا شك ان النص الديني، وبالأحرى الخطاب الديني، كان معنياً بتغيير الواقع. لكن السؤال الذي يرد هنا: أي واقع أراد الخطاب تغييره ونَبّه العقول عليه؟ هل هو الواقع المعبر عن الحقائق الموضوعية؟ أم الواقع المعبر عن القيم والحقوق والمصالح؟

اعتقد ان الإجابة واضحة، وهي ان الخطاب الديني كان معنياً بتغيير القيم والحقوق الاعتبارية، وهو لم يتنزل ليكون بديلاً عن الحقائق الموضوعية، بل لا ينبغي له ذلك، باعتبار ان هذه الحقائق هي منشأ حجته، ولولاها كان من غير الممكن معرفة ما إذا تضمن الخطاب الحجة الكافية أم لا؟. فأقصى ما يمكن للخطاب فعله في هذا المجال هو

التنبية على بعض حقائق الواقع التي قد تغيب على العقول، لكنه ليس بديلاً عنها بالجملة. وعليه فالواقع بهذا المعنى حاكم على النص. لكن من حيث القيم فالأمر يختلف، وهنا يأتي دور الخطاب في تعرية الواقع، فعندما يكون الأخير فاسداً فسيحتاج إلى التغيير لتضاربه مع المقاصد الدينية والتطلعات الوجدانية.

س: إنك تقول: الامامية استخدمت العقل الاجتهادي لقدرته على الكشف عن مقاصد التشريع للنصوص والعمل بالقياس المعلن وتمكين العقل من الكشف عن الحكمة والاغراض على صعيد الفعل الإلهي، ولكن هناك سرديات وأحاديث داخل الامامية تنتهى عن استخدام العقل والاجتهاد في القضايا الفقهية.. بماذا تعلق ذلك؟

ج: لقد ذكرت بان هناك مفارقة لدى التفكير الأصولي عند الامامية الاثنى عشرية، وهي انه رغم اعتقادها بأن العقل البشري يمكنه الكشف عن غرض وحكمة الفعل الإلهي، بل وحكمة التشريع اجمالاً، إلا أنها في علم الفقه ترى العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، استناداً إلى الأحاديث المروية عن الأئمة المانعة من ذلك. فهذا هو سبب التفكيك الذي جعلها في علم الكلام تتجه نحو الوثوق العقلي خلافاً لما جرى في علم الفقه.

س: الفقه في الامامية لم يتقوّل، بل أخذ أشكالاً متعددة وابعادا تطويرية مختلفة، هل من الممكن ان تشرح الخطوط العريضة لعمليات التحول؟

ج: ان البداية الأولى لظهور الفقه الشيعي تعبر عن الطريقة النقلية للأحاديث المروية عن الأئمة أو مضامينها بشكل مجزء بسيط دون ان تحكمها قواعد فقهية أو نظريات. ويمكن تصور سيادة هذه المرحلة خلال فترة الأئمة وما بعدها حتى القرن الخامس الهجري، كما أشار إليها شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي بوضوح. لكن مع امتداد هذه الطريقة ظهرت بعض الآفاق المفتوحة للاجتهاد الفقهي. والطريف ان أولى الممارسات الاجتهادية لدى الشيعة بدأت بالقياس، الأمر الذي وجدت رفضاً لدى عموم الشيعة. فقد عُرف عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني بأنهما أبرز الممارسين للقياس، وهما من اساتذة الشيخ المفيد خلال القرن الرابع الهجري. يضاف اليهما جماعة من أصحاب ائمة أهل البيت أتهموا بممارسة القياس أيضاً، ومنهم الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما.

وظهرت بعد ذلك مدرستان فقهيتان تختلفان في المصادر المعتمدة في الأصول، تعود الأولى إلى الشريف المرتضى الذي من أصوله رفض خبر الأحاد والاكتفاء بالتواتر والاجماع، أما الثانية فتعود إلى تلميذ المرتضى الشيخ الطوسي الذي اعتمد على خبر

الآحاد، بل كرس اهتمامه في محاولات التوفيق بين الأخبار المتعارضة وترجيح بعضها على البعض الآخر، وهي جوهر العملية الاجتهادية التي تميزت لدى الشيعة منذ القرن الخامس الهجري وحتى يومنا هذا.

وكان من نتائج هذا الاختلاف بين المدرستين هو ان الأولى لا تعترف بظنية الأحكام، وترى وجوب ان تكون قطعية، خلافاً لطريقة الطوسي التي تتقبل هذه الظنية بحكم اعتمادها على خبر الآحاد والاجتهاد في النصوص المتعارضة، وهي التي كُتِب لها النجاح وسادت بوسائلها المعتمدة إلى يومنا هذا. فبقي الاجتهاد يعبر عن محاولات التوفيق بين أخبار الآحاد المتعارضة والترجيح فيما بينها، رغم ان لفظ (الاجتهاد) كان منكراً وتُحرم دلالاته باعتباره يشير إلى ما لدى أهل السنة من قواعد كالتقياس والمصلحة والاستحسان، واستمر هذا التحفظ حتى مجيء المحقق الحلي خلال القرن السابع الهجري إذ تقبّل المصطلح ضمن شروط معينة. في حين اختلفت طريقة المرتضى بعد ان التزم بها عدد من الفقهاء خلال القرن السادس الهجري من أمثال ابن ادريس الحلي الذي عاب على طريقة الطوسي واعتبرها مبتدعة وطارئة على المذهب، فهو أول من شتّع عليه واتهمه بأنه روّج للاجتهاد وفق الطريقة السنية.

لكن رغم نجاح مسلك الطوسي فقد ظهرت هناك طريقة تستنكر ممارسة الاجتهاد والأخذ بالظنون وتعتبرها مبتدعة في المذهب دون ان يكون لها أصل لدى القدماء، فكانت المطالبة بالعودة إلى مسلك الإخباريين الأوائل. فهذه هي خلاصة ما جاء به منظر الإخبارية الجديدة محمد امين الاستربادي خلال القرن الحادي عشر الهجري، وقد اتبعه عدد من العلماء من أمثال الشيخ الحر العاملي ويوسف البحراني وحسين النوري وغيرهم، كما وافقه في أغلب مدعاه العارف الفيض محسن الكاشاني.

وعلى أثر ذلك ظهر صراع بين الاتجاه الاخباري والاتجاه الأصولي (الاجتهادي) كما يتمثل في مدرسة وحيد الدين البهبهاني منذ أكثر من مائتي سنة، ومن نتائجها انه تم انتصار هذه المدرسة على الاخباريين، كما وبرز فيها مسلك جديد – نتيجة الصراع – يحمل سمة ما يسمى بدليل الإنسداد الكبير. فقد اعتبر هذا الاتجاه ان صفة الظن لا تلوح أغلب الأحكام فحسب، بل تلوح المنشأ الذي تتأسس عليه الأحكام أيضاً، كما يتمثل بشكل رئيسي بحجية خبر الآحاد. فقد أصبح هناك شك في حجية الأخبار التي وصلتنا والتي ينبني عليها الفقه الشيعي. فليس هناك ما يقطع بهذه الحجة طالما ان الشكوك تنتاب الأخبار من كل حذب وصوب. لكن هذا الاتجاه واجه ضربات ونقوداً كثيرة كتلك التي أظهرها الشيخ مرتضى الأنصاري، مما جعل هذه المدرسة لم تدم طويلاً وسرعان ما

انتهت ولم يعد لها أثر، ومن ثم عاد الاتجاه الذي سبقها والذي أسسه الشيخ الطوسي من جديد.

أما اليوم فلا توجد طريقة جديدة غير تلك التي دعا إليها الامام الخميني، وهي تتعلق بفهم جديد للموضوع الواقعي الذي ينبني عليه الحكم الشرعي، كما تتعلق بقضية العلاقة التي تربط المصلحة بالنص وشروط ترجيح الأولى على الثاني عند التعارض.

س: نتيجة الانغماس الكلي في النصوص فإن أغلب المدارس الفقهية الإسلامية تغيب العقل والواقع، ماهي الأسباب الكامنة وراء ذلك؟

ج: هناك أسباب عديدة لهذا التغيب، بعضها يعود إلى العقيدة المؤسسة على العقل كالحال مع العقيدة الأشعرية، وهي التي ينتمي إليها أغلب المذاهب الفقهية السنية. فبحسب هذه العقيدة فإن القيم من الحسن القبح بما فيها الأحكام الفقهية مردها إلى المالك المطلق، ولا يؤذن بأي فعل ما لم يكن مسموحاً به منه، وبالتالي الرجوع إلى النص فحسب، باعتباره يمثل خطاب المالك المطلق وأمره. كما هناك اعتبارات متعلقة بالأحاديث الكثيرة التي تنهى عن الركون إلى العقل في الكشف عن الأحكام، وهو المبرر الذي ارتكز عليه الاتجاه الشيعي متمثلاً بالامامية الاثنى عشرية. هذا يضاف إلى أن النصوص وردت في الغالب وكأنها مطلقة شاملة لا يحدها زمان ولا مكان، وبالتالي كيف يمكن أن يكون هناك مصدر آخر ينازع المصدر الإلهي، وهو ما يحسبه الفقهاء بأنه يغطي كل شيء؟! يضاف إلى أن هناك خشية من أن الاعتماد على العقل والواقع يفضي إلى تعطيل الشريعة شيئاً فشيئاً حتى لا يبقى منها شيء، ومثل ذلك هناك عدم وثوق في النتائج العقلية، وأنه لا يضبطها ضابط، كما إنها تكون عرضة للأهواء والمصالح الشخصية. فكل هذه الأسباب تدعو إلى الإحجام عن الممارسة العقلية في استكشاف الأحكام وتصويبها.

س: إذن ما هو موقع العقل في المذهب المعتزلي؟

ج: عندما يُذكر لفظ المعتزلة يرد في البال علم الكلام والعقيدة لا الفقه. أما من الناحية الفقهية فالمعتزلة كانوا في الغالب ينضوون تحت لواء المذهب الحنفي قبل انقراضهم ويصبح هذا المذهب مع المذهبين المالكي والشافعي من نصيب العقيدة الأشعرية. وهم في الفقه لا يختلف موقفهم من العقل عن الغير وإن اختلفوا معهم في القضايا العقيدة وعلم الكلام. نعم هناك أقلية اعترفوا بمجال العقل في المسائل الفقهية، خاصة وأنه عُرف لهؤلاء موقف سلبي اتجاه أحاديث الأحاد، وهي الرصيد الأعظم للفقهاء، وبالتالي لا يعوض ترك هذه الأحاديث سوى التعويل على العقل والواقع.

س: الاتجاه السني يتنكر للعقل المستقل في التشريع وذلك ان العقل هنا موصوف هنا، لا يمكنه ادراك أدلة الأحكام بذاتها، في حين إن الأحكام جاءت إجابات على الواقع، هل هي عملية تصعيد للأحكام واعطائها سرمدية مطلقة؟ هل هو الاعتماد على النصوص ذاتها في التشريع، كيف؟ من يستنبط الأحكام من النصوص؟

ج: نعم هنا تصبح لأحكام النص سلطة فوقية تتعالى على الواقع والزمان والمكان. ويصبح العقل الاجتهادي لا يتجاوز حدود التفكير في النص وما يرتبط به من قضايا. لذا لا بد من ملكة الاجتهاد، سواء في قضايا النص ذاته، أو القضايا التي لا نص فيها، وغالباً ما تكون الأخيرة منقادة للنص عبر أداة القياس الفقهي.

وبالتالي فأحكام النص بهذا المعنى تكون خالدة من حيث الأصل، وان على المجتهد ان يستنبطها ويثبتها دون مجال للتغيير.

س: نلاحظ ان جميع اتجاهات المذاهب الإسلامية لم تضع العقل مستقلاً عن البيان أو النص والأغلبية تضعه في التسلسل الأخير بعد النص والاجماع والاجتهاد، هل تعود المسألة لكون النص يمثل العقل الإلهي متجلياً؟ أم المسألة تعود إلى أسباب عملية أخرى؟

ج: بل هناك اقلية لا أغلبية هي التي وضعت العقل في الأخير بعد النص والاجماع، كما تمثلت في اتجاه الأصوليين من الامامية الاثنى عشرية. وإلا فغالب المذاهب الفقهية لا تعير للعقل المستقل أهمية.

ويعود سبب ذلك إلى التصور بأن النص يمثل التشريع الإلهي فيفترض ان يكون شاملاً ومطلقاً دون حاجة لمضارعة بشيء آخر كالعقل والواقع. وبحسب هذا التصور فان هذه الاضافة الجديدة تعبر عن النقص في التشريع الإلهي، كما إنها تفضي إلى إحلال العقل محل هذا التشريع، وكل ذلك يعد من المنكرات، وهي ترى انه ليس في النص ما يشير إلى الالتزام بالعقل المستقل في استكشاف الأحكام.

س: الاتجاه الشيعي يعد العقل غير قادر على الادراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع، ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية سواء كانت بسيطة أو عظيمة، ومنها ما يتعلق بنظام السلطة والحكم والحريات الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان، هذه القضايا لا تبحث ضمن اطار المصالح والمفاسد العقلية وانما تبحث بحسب النظر المنبثق من التفكير البياني. دعنا نطور هذه الفكرة لماذا العقل غير قادر على الادراك القطعي للمصالح والمفاسد حسب المنظور الشيعي؟

ج: بحسب المنظور الشيعي ان العقل يظل عاجزاً عن ادراك مصالح الواقع، وهذا العجز جاء لافتراض ان هناك مصالح خفية لا يدركها العقل كما هو صريح بعض الفقهاء، وهو ما يعني الالتزام بالنص على نحو مطلق. هذا على المستوى الفلسفي إن صح التعبير، أما على نحو التحديد فيلاحظ ان المنظور الشيعي وجد عدداً من الروايات ومنها ما اعتبرها صحيحة السند تنهى عن الاحتكام للعقل، بل إن بعضها يجعل التقديرات العقلية تخالف التشريع الإلهي، ولذلك يكون العقل مردوداً. وللأسف فان الفقهاء عولوا على مثل هذه الروايات رغم انها لا تفيد القطع مقارنة بما يفيد العقل. ولو جرى ذلك في علم الكلام لردها العلماء لصالح العقل، إما بالتأويل أو التكذيب أو الإهمال.

س: نظام السلطة والحكم والحرية الفردية وحقوق الإنسان لماذا لم تبحث في المنظور الشيعي بحسب المصالح والمفاسد أو الادراك العقلي؟

ج: لقد ذكرنا بأن هناك خشية من ان الاعتماد على العقل يفضي إلى ابطال الشريعة أو تعطيلها، كما هناك عدد من الروايات تبدي انه ليس للعقل قدرة على ادراك المصالح والمفاسد الحقيقية. ومن ذلك ما يؤتى به من مثال يخص رواية دية قطع أصابع المرأة، إذ تتساوى هذه الدية في حالة قطع اصبعين مع حالة قطع أربع أصابع، فتكون الدية في حالة قطع ثلاث أصابع أعظم من قطع الأربع. فمع ان الرواية جاءت مخالفة للوجدان العقلي فان الفقهاء المعاصرين بمن فيهم المتفتحين اعتبروها دالة على ان الحكم تعبدى دون ان يناله العقل بالفهم والادراك. وأكثر من ذلك انه سبق للشيخ الأنصاري ان اعتبرها دليلاً على عدم جواز الرجوع إلى العقل في استكشاف الأحكام الشرعية.

وهناك شواهد عديدة تتعدى فيه الروايات على حرمة الإنسان، ومع ذلك يعول عليها الفقهاء دون اهتمام لما تفضي به من معارضة للوجدان والحقوق والقرآن، ومن ذلك ما ورد حول ولد الزنا بانه كافر وانه لا خير فيه وهو شر الثلاثة، وانه لا تقبل شهادته ولا تجوز امامته، ومثله ولد الكافر نجس وكافر.

هكذا عادة ما تكون الرواية حاکمة على غيرها من مصادر المعرفة.

س: عندما تبحث تلك المسائل كلها وفق التفكير البياني داخل المنظور الشيعي ماذا يتوصل هذا المنظور لهذه المسائل الكبرى (نظام السلطة والحكم والحريات الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان)؟ أقصد الخلاصات الفقهية؟

ج: إن التفكير البياني الشيعي قائم على الرواية، ومنها يخلص إلى ان نظام السلطة والحكم هو من اختصاص الامام المعصوم، فليس لغيره الحق في التصدي لهذا

المنصب. ومؤخراً تم تأويل هذه القضية وفقاً لنظرية ولاية الفقيه المطلقة المستمدة من فكرة نيابة الفقهاء العامة للمعصوم. أما الحريات الفردية والاجتماعية وسائر الحقوق فهي مقيدة بقيود دينية واعتبارات مذهبية. فمثلاً إن ما يخص غير المسلم من الكتابيين هو ان يفرض عليهم الجزية مع الصغار، وهو مبدأ عام اتفقت عليه المذاهب الإسلامية باعتباره منصوصاً عليه في القرآن. ومثل ذلك قتل المرتد اعتماداً على بعض الروايات، كما إن الحقوق الفكرية قد تم تضيقها بما لا يتجاوز دائرة المذهب، لذلك ذهب الفقهاء إلى وجوب حرق واتلاف كتب الضلال أو منع قرائتها وتداولها.

س: هل ترى ان العقل البشري عاجز عن ادراك ما ينطق به النص؟ وخاصة فيما يتعلق بالتعارض بين النص والحقوق الطبيعية والعدالة التي هي على رأس الثوابت العقلية ومقاصد الشريعة؟

ج: اعتقد ان هذه القضايا وجدانية مدعومة بالنص ذاته، فكيف يمتنع على العقل ان يدركها؟!

وفي الأساس ان الخطاب الديني جاء بهذه القيم بعنوان الامضاء والتبعية للعقل، ولم يأت بها بعنوان التأسيس كما توهم الأشاعرة.

س: الاعتماد على العقل في التشريع هل يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيل النص؟

ج: إن النص ذاته يشهد على النسخ. وبغض النظر عن العقل فإن مع تطورات الواقع نشهد تعارضاً بين بعض الأحكام والمقاصد. فالأحكام مقررة في النص ذاته، كما إن المقاصد مقررة مثلها فيه، وانه في حالات معينة يحصل نوع من التعارض بينهما، وبالتالي فالعمل بأي منهما سيكون على حساب الآخر، مما يعني ان العمل سيتحتم ان يكون بخلاف ما جاء في النص. فلو قيل إنه لا بد من الحفاظ على أحكام النص، لقلنا إن ذلك سيفضي إلى تضيق مقاصد النص أو العمل على خلافها. كما إن العكس صحيح، وبالتالي لا بد من الموازنة والترجيح، وحيث ان مقاصد النص أهم من أحكامه باعتبار ان الأولى غاية الأخيرة، والغاية مقدمة على الوسيلة عند التعارض، لذا فالمطلوب ليس الحفاظ على الأحكام بل على المقاصد ذاتها.

س: ألم ترَ معي ان اعتماد العقل البشري الاجتهادي قد يفضي إلى نقض كمال الشريعة أو تماميتها المطلقة؟

ج: بل أرى ان العكس هو الصحيح، فلو لم يكن هناك أي اجتهاد لأفضى الأمر إلى جمود الشريعة، طالما ان من المحال على النص ان يغطي كافة مستجدات الواقع وتطوراتها.

س: هل ان العقل البشري عاجز عن ادراك المصالح الدنيوية؟ إذا افترضنا أنه عاجز عن ادراك المصالح الأخروية.

ج: هذا ما ينص عليه الفقهاء، وهو ان العقل البشري عاجز عن ادراك المصالح الدنيوية بتبريرات مختلفة، كذلك التي تقول إن المصالح الحقيقية خافية على العقل، أو لأن عقول الناس مختلفة ومتفاوتة الادراك لا يضبطها ضابط، أو لأنها معرضة للأهواء والمصالح الشخصية، أو غير ذلك.

س: ألم ترَ معي ان الخلافات الفقهية الكبرى بين المذاهب تدل على العجز وعدم وجود ضوابط للتحكم في المصالح والأهواء في العمليات الفقهية؟

ج: تبقى الخلافات الفقهية الكبرى خلافات اجتهادية في الأساس، فعلم الفقه لا يختلف في هذه الناحية عن سائر العلوم، فكل علم يتميز بالخلافات، لكن ما يلفت النظر في هذا العلم هو كثرة خلافاته وتشعباته لأي مسألة فقهية عادة، وهي نقطة ضعفه. فهو علم قائم في الأساس على الظنون والتكهنات لكونه يتغذى على الرواية، وهي حبل بالمشاكل والأزمات.

س: ما هو الوجدان العقلي، كيف يمكن ادراك الواقع بهذه الأداة؟

ج: نقصد بالوجدان العقلي ذلك الوضوح المعرفي الذي يدركه العقل مباشرة دون أدنى تأمل. فنحن نعرف بأن هناك قضايا واضحة للعقل، وقد يكون مصدر وضوحها من العقل ذاته، أو من خلال الواقع والخبرة. ولا شك اننا نركز هنا على الوجدان النوعي لا الشخصي، بمعنى انه لو طرحت القضية على كل فرد سوي فانه يرى فيها وضوحاً كافياً. ويدخل ضمن هذا الاعتبار ما يسمى بالحس المشترك العام (common sense)، كذلك ما يسمى بالارتكاز العقلاني كما يصطلح عليه فقهاء الشيعة المتأخرين.

س: التعرف على مناطق الثبات وتغير حاجات الواقع والأحكام الشرعية والفرز بينهما، أتصور يعطي للنص ديمومية وقوى للإحاطة بالمشكلات الحضارية؟

ج: قد تبدي بعض الأحكام نوعاً من الثبات نسبياً، وهي تظل ثابتة لأحد سببين: إما لكونها تظل على وفاق مع المقاصد الشرعية، أو لكونها تعبدية لا يدرك مغزاها ومقصدها، على فرض انها لا تتصادم مع المقاصد أو حاجات الواقع المتغيرة.

س: اتساعل عن الخطوط العريضة لفكرة المصلحة عند الشيعة والسنة؟

ج: ترتبط فكرة المصلحة لدى السنة بالمذهب المالكي، والبعض يراها تشمل المذهب الحنفي، بل وسائر المذاهب. ويُقصد بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً.

وهي تعتبر من مبادئ الاجتهاد وتتأخر عن النص، إذ يكون موردّها القضايا التي لا نص فيها، ويطلق عليها المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح. وقد تكون المصلحة مقبولة لدى الأحناف عندما تخصص النص أو تقيده. والمصلحة المعول عليها هي تلك التي تتصف بالظن فضلاً عن القطع. أما لدى الشيعة فالمصلحة العقلية ليست مقبولة ما لم تكن قطعية، ويفترض أنها لا تكون على حساب النص.

س: المصلحة أداة تعمل خارج حدود دائرة العبادات أو القضايا التي فيها نص مثبت (الكفارات، الحدود، الارث) وتعمل على القضايا البكر، دعنا نسأل: إذا كانت بعض النصوص في الإرث والحدود تتناقض مع العدالة والأزمّة الحديثة وبالذات مع حقوق الإنسان الطبيعية والنوع الاجتماعي، إذن هذه الأداة عاجزة عن اصلاح فهم الدين؟

ج: إن المصلحة لدى الفقهاء مقيدة، فعادة ما تقيد ضمن اطار القضايا التي لا نص فيها، وهي التي أطلق عليها المفكر الصدر منطقة الفراغ، مع أخذ اعتبار جانب القطع كشرط لا غنى عنه لدى الشيعة، وهي ذاتها المصلحة المرسلّة عند السنة دون شرط القطع، إذ قبلوها وإن كانت ظنية غير قطعية. وفي جميع الأحوال إن الشروط التي فُرضت على المصلحة يجعلها عاجزة بالفعل عن ان تحل لنا مشكلة عندما تتعارض مع النص ويرجح عليها الأخير.

س: ماهو دور الامام الخميني في تعديل ضوابط الفقه الشيعي؟ هل كان لديه مشروع فقهي متكامل في اعادة بناء فهم الدين والشرائع؟

ج: حقيقة الأمر ان لدى الامام الخميني تصورات هامة وان لم يكن لديه مشروع متكامل. فقد اراد تعديل الاجتهاد وإن بصورة غير مباشرة ولا صريحة كي لا يستفز نظراءه من الفقهاء. فقد اعتبر ان من ضمن ما يجب اعتباره في موضوع الحكم الشرعي تلك الظروف المحيطة بالموضوع والتي لم يولها الفقه الشيعي ولا السني أي أهمية. كذلك فانه تقبّل مبدأ المصلحة، بل ورجح مصلحة النظام على أحكام النص الجزئية.

س: للامام محمد باقر الصدر ابتكار يطلق عليه (سد منطقة الفراغ) أولاً ما هي تلك المنطقة؟ وهل تتعلق بالتشريع فقط؟ أم تتعلق بالحاكمية السياسية؟

ج: المقصود بسد منطقة الفراغ هو افتراض ان هناك قضايا لم ترد حولها نصوص، وبالتالي فهي منطقة فارغة من التشريع، لذلك يستدعي الحال تسديدها وفقاً للمصلحة ولحافظ الحاجة، فكان التشريع لها تشريعاً مرناً يخص اعتبارات الحاجات الزمنية والظرفية. وفي تصوري انها تتعلق بالتشريع المرن كما يراه المرجع المقلد مثلما انها تتعلق بالحاكمية السياسية. فقد يتولاها الحاكم السياسي، كما قد يتولاها الحاكم الشرعي

وان لم يعتلِ المنصب السياسي. وقد صرح المفكر الصدر بأنها مسألة تتولاها الدولة أو ولي الأمر.

س: من هو المؤهل علمياً في سد مناطق الفراغ التشريعي حسب منظور السيد الصدر؟

ج: لقد طرحها المفكر الصدر ضمن تصوراته حول النظرية الإسلامية وكيفية حلها للمشاكل الواقعية في كتاب (اقتصادنا). ويفترض ان يكون المؤهل للتطبيق مجتهداً مرجعاً يتولى سلطته التشريعية، سواء كان على رأس النظام السياسي أو خارجاً عنه.

س: الامام الخميني أعد المصلحة الخاصة بحفظ النظام مقدماً إياها على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية وعلى رأسها أحكام النص، ألم تعد هذه نقطة تحول كبرى في ان النص كتاب هدى وليس كتاب تشريع سرمدى؟

ج: نعم، فهذا التصور يؤكد بأن لأحكام النص قيوداً لا يمكن فرضها على الواقع المتجدد بالقوة والالزام، ومن ذلك مسألة حفظ النظام، وبالتالي لا يمكن اعتبار أحكام النص سرمدية ثابتة، وقد ادركها السيد الخميني تماماً، كما ادركها الكثير من اقطاب نظام الجمهورية الإسلامية في ايران، ولهم في ذلك مواقف تجديدية لا تتناسب مع الروى التقليدية لدى الشيعة والسنة على السواء.

س: فتوى الخميني في العام 1988 والذي عرف بها الدولة الإسلامية بانها (تمثل السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرسول (ص) وان هذا أهم حكم من الأحكام الإلهية وله اسبقية على الأحكام الثانوية الإلهية، من خلال هذه الفتوى تستطيع الحكومة ان تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف هذه العقود مصالح الدولة وتستطيع ان تمنع أمراً عبادياً وتعطل الفرائض الإلهية التي تعتبر مخالفة لصالح الدولة؟

ج: هذا صحيح بحسب هذه الفتوى التاريخية.

س: ألم ترَ معي ان تلك الفتوى حولت الدولة إلى أيقونة مقدسة واعادة انتاج الدولة الإلهية ومنحتها صلاحيات مطلقة وشرعنة خارج التاريخ الواقعي للبشر؟

ج: تبدو لي زاوية نظر أخرى معاكسة، فهذه الفتوى أرادت ان تتحلل من القيود التي وضعها المشرعة والفقهاء بعنوان النص والدين، فاعتمدت بذلك على شرعنة حقوق الدولة، وفي تصوري ان هذا المعنى قد جعلها أكثر واقعية وعلمنة. ومن حيث التطبيق ان الأمر جرى بحسب هذه الرؤية الواقعية. فمجلس تشخيص المصلحة الذي وضعه الخميني قد ركز على حاجات الواقع أكثر مما ركز على الدولة كنظام ديني.

س: كيف جرت نقل القداسة إلى الدولة في الفقه الشيعي الإمامي مع العلم ان الدولة الحديثة هي انتاج إرادات الأفراد وتمارس عملها بتفويض من الناس؟

ج: قداسة الدولة كما في فتوى السيد الخميني لم يزد لها دينية بقدر ما زادها وقعة وعلمنة. فقد تقلصت الاعتبار الدينية قبل اعتبارات الواقع.

س: ألم تر ان تلك الدولة التي تبرز ملامحها من خلال الفتوى الدينية للإمام الخميني هي دولة استبدادية مشرعة من الله؟

ج: كونها مشرعة من الله لم يزد لها صبغة دينية، فالعكس هو الصحيح كما أسلفت من قبل، لذلك فهي دولة بالمعنى الحديث لا الديني.

أما كونها استبدادية فهي مسألة نسبية، وقد تجد من الدول العلمانية الحديثة أكثر استبداداً وتضييقاً للحريات منها، فهي لا تخلو من هامش للحريات تفوق العديد من دولنا العربية.

س: أتساءل عن ماهية نظرية المقاصد العامة للشريعة؟

ج: معنى المقاصد العامة للشريعة هو ان للأحكام الشرعية مقاصد وغايات، وأول من أشار إليها هم الأشاعرة، وهي بحسب الشاطبي وعدد من العلماء عبارة عن ثلاث مراتب: الضرورات والحاجيات والتحسينات، كما لها متمماتها.

وأهم ما فيها الضرورات والتي عادة ما تقسم إلى خمسة أو ستة مقاصد، هي الحفاظ على كل من: الدين والنفس والعقل والعرض (أو النسب) والنسل والمال. ولنا عليها عدد من الاشكالات بحسب ما وردتنا، أبرزها انها وضعت لتبرير الأحكام الشرعية الموجودة من دون ان تُسخر لتأسيس أحكام جديدة وفقاً لتغيرات الواقع. كما أضفنا إليها مقاصد غائية، كذلك التي عبرنا عنها بمجموعة من القيم، هي: التعبد والتعقل والتحرر والتخلق والتوحد والتكامل.

س: تقول : يبقى الخيار الديمقراطي هو الخيار المطلوب وان التيارات الدينية هي أقوى التيارات التي يمكنها توظيف هذا الخيار في مجتمعاتنا الإسلامية، دعنا نناقش العلاقة الملتبسة بين الدين والديمقراطية في المجال الإسلامي من الناحية الابستمولوجية.. الديمقراطية تقوم أساساً على استقلال المجال السياسي عن المجال الديني وتتضمن استخدام قوانين وضعية لإدارة شؤون الدولة والأفراد، وهذا الفصل بين المقدس والدولة يجعلها عرضة للمحاسبة من قبل المجتمع، في حين رجل الدين يحاول اضعاف صفة القداسة على الدولة والأفراد، كيف تستطيع التيارات الدينية الفصل بين المقدس والدولة وتستخدم قوانين وضعية في ادارة المجتمع؟

ج: ما ذكرته من شروط للديمقراطية انما تعني زج الديمقراطية بالعلمنة، وجعل إحداها متداخلة مع الأخرى. وهو لا يعد من صلب موضوع الديمقراطية كتعددية سياسية بغض النظر عن توجهات أصحابها. فالمهم فيها هو احترام هذه التعددية دون الانقلاب عليها، وإلا تحولت إلى نقيضها وهو الاستبداد. فلو ان الغالبية صوتت على ان يكون الحكم دينياً لكان ينبغي احترام هذه الارادة وفقاً لمبدأ الديمقراطية، اما لو أعطيت الفرصة للأقلية باعتبارها تصوت للعلمنة فان ذلك يعني القلب على الديمقراطية.. فلا ينسجم هذا المبدأ مع حكم الأقلية للأكثرية. مع ذلك فان أعظم النظم الديمقراطية لا تخلو من التوجهات الدينية، بما فيها القرارات التشريعية، كالحال مع الولايات المتحدة الأمريكية، فالتشريع لدى بعض هذه الولايات يحمل صلاحيات دينية، إلى درجة انها تمنع تدريس نظرية التطور الداروينية في المدارس لاعتبارات مسيحية مثلاً. بل حتى بريطانيا لا تخلو من التطعيم الديني، فمجلس اللوردات يحتضن في جعبته عدداً من رؤساء أساقفة الكنيسة الانجليزية، وهم ليسوا منتخبين بمعية البقية من النبلاء الوريثيين، لذلك تم تقليص عدد أعضائه والمطالبة باصلاحه.

س: الديمقراطية تمثل تلاقي ارادات الأفراد عبر التفويض، حيث ان الحرية البشرية لا تعرف معناها الحقيقي إلا عن طريق المشاركة في السيادة التي تعود للجماعات السياسية، ووحدها لها الحق في ممارستها داخل نظام دولة القانون، حيث تتجلى كنظام سياسي في كافة المستويات، وتحول الأشخاص من كائنات لاهوتية إلى كائنات سياسية مستقلين عن بنيتهم الدينية وخروج الدولة كأساس معياري من أي دين أو نظرية دنيوية محددة، فهذه الحيادية الدينية والدنيوية للدولة هي جزء من التأسيسات الأولية للديمقراطية بمجالها القانوني والأخلاقي، هل توجد في المنظومة الدينية الإسلامية والتيارات الدينية تلك الشروط؟

ج: في الحقيقة ان ما تذكره انما ينطبق على التوجهات العلمانية. فهذه الأخيرة لا تعني الديمقراطية بالضرورة. فقد تكون العلمانية مستبدة كما هو الحال في دولنا العربية. ومن استبدادها انها تضع الشروط في إبعاد التوجهات الدينية عن أي منافسة أو مشاركة، وتفترض ان القوانين ينبغي ان تكون وضعية مائة مائة. لكن هذا شيء ومفهوم الديمقراطية شيء آخر.

ومع انه ليس العبرة بالاصطلاح، بل العبرة بالمفهوم، ومفهوم الديمقراطية مرتبط بآراء الشعب، بمعنى ارادة الغالبية، أو حكم الأكثرية للأقلية، لأنه من غير المعقول أن تتفق ارادة الشعب دون معارضة. وهي كما في مزحة تشرشل: أسوء نظام باستثناء سائر النظم.

والبعض يضيف إليها قيوداً مثل حماية الأقلية والمعارضة والأفراد لتكون ليبرالية وليست مجرد حكم الأغلبية للأقلية.

لكن يبدو لي ان هذه القيود هي من ضمن النسيج الديمقراطي، لأنها قائمة على التوافق المبدئي للشعب، فحالتها هو كحال توقيت الانتخابات ضمن فترات محددة دون تأبيد.

س: تعتبر الديمقراطية الفرد هو وحدة موضع النص القانوني لإبعاده عن كل وصاية تمارس بإسم الهوية الدينية الجماعية، أو الهوية الثقافية المرتبطة بمنظومة حقوق الإنسان، والتأكيد على المساواة كجزء من الفلسفة السياسية والديمقراطية. في حين إن التيارات الدينية تتحدث بإسم الأمة الدينية ولم تصل لحد الآن إلى مفاهيم الدولة الحديثة؟

ج: حديثاً ظهرت تيارات دينية أخذت تنادي بالخصوصية الوطنية، مستجيبة بذلك لضغط الواقع والحاجات الزمنية. وبالتالي فقد زاجت ما بين الديني والمفاهيم الجديدة حول الدولة الحديثة، ومن ثم امكنا ان تتفاعل مع غيرها من التيارات العلمانية وفقاً لمبدأ الديمقراطية والمساواة دون تمييز.

س: هل يتوافق (الدين) الإسلام اللامعين انثروبولوجياً (ذلك لتعدد الإسلاميات التاريخية وتناقضها في الأحكام والشرائع) كنظام معرفي مع عناصر الفلسفة الديمقراطية؟ أقصد هل يتسق النظام المعرفي السني أو الشيعي مع عناصر الفلسفة الديمقراطية؟

ج: لا شك انه ليس في دائرة المذاهب ما ينسجم مع اطروحة الديمقراطية. فلدى هذه المذاهب شروط لا تعول فيها على احترام الأكثرية، انما تركز على اعتبارات أخرى تعتقدها ملزمة من الناحية الدينية، حتى ولو لم يتم احترام الاكثرية أو عموم الشعب. فالخيار ليس للشعب، وانما عليه البيعة والطاعة.

س: ما هو السياسي في الإسلام؟

ج: من وجهة نظري هناك قيم ثابتة دون سياسة ثابتة في الإسلام، فكل ما تستهدفه هذه القيم هو بناء الإنسان الصالح. بمعنى انه لا توجد آليات محددة للنظام السياسي الإسلامي. فالخيارات متاحة ومفتوحة، لكنها مؤطرة باطار تلك القيم والمقاصد الإنسانية التي تعم بالخير والصالح على الجميع دون استثناء.

س: كيف تشكل شرعية الدولة السياسية في الإسلام؟

ج: هناك اجتهادات حول الدولة السياسية في الإسلام، وفي الأساس ترد بعض الشروط التي تقي بهذه الشرعية، وهي شروط مختلف حولها بين السنة والشيعة، فأهم شرط لدى الشيعة هو عصمة الحاكم السياسي، ويقابله لدى السنة بعض الشروط كشرط القرشية فضلاً عن الاجتهاد والعدالة والذكورة وغيرها. لكن هناك مشتركات أهمها البيعة.

س: كيف تتم عملية الربط بين السياسي والحقل الاقتصادي والحقل الديني؟ وهل هناك نظرية للدولة في الإسلام؟

ج: الإسلام دين لمن أراد اعتناقه، وهو كدين لم يكن بحاجة لتقديم نظرية حول الدولة والنظام السياسي. وما يرد لدى الفقهاء هو اجتهادات وتصورات حول طبيعة العلاقة السياسية والاقتصادية في الإسلام، ومثل ذلك طبيعة الدولة فيه. أما ما كان الإسلام يركز عليه فهو ليس هذه الوسائل والاجراءات التي تتضمنها النظم الاجتماعية، إذ كان معنياً بالقيم والمقاصد لخدمة البشر، ومن ذلك تركيزه على ضرورة اقامة العدل بين العباد دون تمييز لعرق أو دين أو مذهب أو نسب أو جنس أو قرابة. وهي قيمة عظمية نحتاجها عند التفكير في تشكيل أساس الدولة والنظم الاجتماعية والسياسية.

س: هل تستمد الدولة في الإسلام شرعيتها من الجماعات البشرية وتركيبات المجتمع السياسي؟ أم من النصوص التأسيسية والتفويض الألهي؟ أم من مؤسسة أهل الحل والعقد أو اجماع الأمة أو اجماع الفقهاء؟

ج: من وجهة نظر الفقهاء والمذاهب التقليدية فإن الأمر يناط بالنصوص التأسيسية والسيرورة الفعلية للنبي ومن بعده الخلفاء الراشدين، كما يشار إلى الاجماع أيضاً. وعليه يتصور الفقهاء بأنه لا بد من دولة تتبنى تطبيق الأحكام الدينية، كما لا بد من ان تكون هناك شروط تُقيد بها، وبالذات الشروط المتعلقة بالتشريع والقوانين وكيفية نصب الحاكم السياسي ومواصفاته وصلاحياته التنفيذية وهي مطلقة شرط ان لا تتعارض مع الأحكام الدينية المسلم بها. وكل هذه الاعتبارات التي وضعوها تعد اجتهادية دون ان يتبين حولها شيء من النصوص القطعية.

ويكفي ان نلاحظ بان طريقة ادارة الخلفاء الراشدين كانت مختلفة بعضها عن البعض الآخر، كما إن تنصيب كل منهم قد جرى بشكل مختلف تماماً، وبالتالي لا يوجد شيء مؤكد وثابت يمكن ان يلتزم به من الناحية الشرعية سوى القيم الدينية العامة.

س: وكيف يتم دمج مفهوم الديمقراطية في بنية الدين الإسلامي واقامة تماثل بين الدين / الإسلام / الديمقراطية؟

ج: الديمقراطية من حيث كونها آلية فهي لا تحمل مضموناً فكرياً محدداً. فإما ان تساق لتعمل باطلاق فيكون النظام الإسلامي طرفاً قبال أطراف أخرى منافسة، أو توضع شروط معينة تنقيد فيها الديمقراطية منعاً لما قد يكون ليس بصالح عموم الشعب أو المجتمع، كما هو جار اليوم في العراق. إذ قد لا يكفي التصويت الديمقراطي، بل هناك عناصر أخرى تضاف لأهميتها، كالاستحقاق الوطني والشراكة وما إلى ذلك. وللنظم الديمقراطية قيود وشروط مختلفة يتم التوافق عليها سلفاً. ففي بريطانيا مثلاً تجد سلطة اللوردات والسلطة الملكية لا تخضعان لمبدأ الديمقراطية، وكذا هو حال النظم الأخرى.

س: قضية المرأة ومكانتها في النظام الثقافي البيطرياركي الديني ألم تتنافس مع العناصر الراديكالية في فلسفة الديمقراطية فضلاً عن تناقضها مع حقوق الإنسان؟ ألم يمارس القهر والتصنيف والتمييز ضد المرأة وفق شرعية دينية في الشهادة والمواريث والحقوق المدنية؟

ج: فيما يتعلق بنصفية شهادة المرأة مقارنة بالرجل نلاحظ ان القرآن الكريم صرح بعلّة الحكم، لكن الفقهاء لم يركزوا على التعليل وفق منهجهم الماهوي المفضل، فلم يأخذوا بعين الاعتبار حالة السياقين الدلالي والظرفي، واكتفوا بالحكم ضمن طريقتهم الجزئية والتجزئية، فقد ذكر القرآن الكريم هذا الحكم وهو بصدد الحديث حول قضايا التداين ضمن التداولات المالية، وكما جاء: ﴿.. فإن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾. ووضح ان التعليل مهم في هذه الحالة، إذ لو كان ضعف ذاكرة المرأة مناطاً بالظرف من دون علاقة متصلة بالمرأة ذاتها فان تغير الظرف سيبعث على تغيير الحكم وفقاً للعلّة. فالحكم يتبع علته حيثما دارت وجوداً وعدماً.

كما ان نقصان الإرث الذي حكم به الشرع للمرأة مقارنة بالرجل كان في قبالة انه أعطاها أشياء أخرى تعادل ما حرّمها منه. فالمهر هو من حق المرأة على الرجل، كما إن كفالة معيشتها هي أيضاً من حق المرأة عليه، سواء كان أباً أو زوجاً، فهي غير معنية بكلفة المعيشة، وانما ذلك من الواجبات الملقاة على الرجل. فبالنتيجة انه وفقاً للظروف القديمة والكثير من الظروف الحالية ان هذه الأحكام لصالح المرأة ربما أكثر مما للرجل. وبالتالي لا يوجد اجحاف بحق المرأة ولا قمع ولا اضطهاد إلا ما جاء عن فتاوى الفقهاء التي حرمت المرأة من بعض حقوقها الإنسانية، لا سيما المعنوية منها. ومنها الفتوى التي تقول بأنه لا يجوز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، استناداً إلى حرفية اللفظ القرآني. أو الفتوى التي تنهى عن

تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلهاً. ومثل ذلك أنه ليس للزوجة حق - على الزوج - في تلبية رغبتها الجنسية إلا مرة واحدة كل أربعة أشهر، وأحياناً أكثر من ذلك أو أقل، وبعض أئمة الفقه لا يوجب على الرجل شيئاً طيلة العمر. 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.

س: اشكالية الفرد / الجماعة اللتين لم يتم حسمهما في الدين الإسلامي؟

ج: يمكن لحاظ هذه الاشكالية وفق الفهم المنبني على النص. فهناك نصوص تركز على الفرد كفرد، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.. فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾.. فيما تركز نصوص أخرى على الجماعة كتلك التي لها علاقة بالتعاون والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالفرد ينتمي إلى الجماعة شاء أم أبى، وهو بهذا يتمتع بحقوق مثلما ان عليه واجبات.

وجميع النظم الاجتماعية تعترف بهذه العلاقة المزدوجة، مهما كان ترجيح الكفة للفرد على الجماعة أو العكس.

س: ما هو موقف الدين / الإسلام / من الآخر الديني والسياسي والجنسي والعرقى؟

ج: اعتقد ان موقف الإسلام من الآخر تحدده هاتان الآيتان: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.. يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

س: التساؤل عن ما هي الديمقراطية في الحيز الثقافي الديني الإسلامي؟

ج: يرتبط هذا السؤال بكيفية الفهم الجاري، فلا شك ان الفهم متعدد دون انقطاع، وما وصلنا من فهم تراثي متعدد لا يعني نهاية المطاف.

فالفكر الإسلامي أعم وأشمل من تراثنا المعرفي، وانه إذا لم تظهر الديمقراطية في هذا التراث فلا يعني تصادمها مع مطلق الفكر الإسلامي.

س: الديمقراطية ظاهرة ديناميكية لا تعمل داخل جهازها المفاهيمي والمعرفي ولا تشتغل ضمن انساقها بالتصنيفات والتمييزات الطبقية أو الجنسية أو الاثنية أو القومية أو الطائفية، وانما تأخذ الوجود الموضوعي (الفرد) حجر الزاوية، أما في الإسلام فان فكرة الفرد دائماً مسبوقة بالانتماء إلى الأمة أو الجماعة. هذا التميز الأولي بين الإسلام كمنظومة دينية / اقتصادية والديمقراطية نظام وتمثيلات يتأسس على مفهوم الفردانية، وهو يلخص مجمل هذه التعقيدات في البنى والمؤسسات

الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنظم الثقافية، لأن الإسلام نظام سياسي يكرس حقوق الجماعة الدينية، وهو ما يؤدي إلى الانزلاق نحو انساق توتاليتارية سلطوية تقوم على استقالة المجتمع ككل؟

ج: إن الفرد الذي نتحدث عنه هو فرد مجرد لا وجود له على أرض الواقع.

ففي الواقع ان للفرد انتماءاته الطبقية والجنسية والاثنية والطائفية وما إلى ذلك، ولا شك ان بعضها يؤثر في توجهاته وتطلعاته وألوياته خلال الممارسة الديمقراطية للحكم. فهو ليس فرداً موضوعياً أو مجرداً، بل تلعب فيه الأهواء والنوازع المصلحية والأيدولوجية من كل حذب وصوب، لذلك يعبر بعض المفكرين الغربيين عن الديمقراطية بأنها حكم الحمقى من الناس، لكنها ضرورية. فهي تمثل الصراع الأبيض عوض الأحمر الملطخ بالدم.

ويقال ان الطاولة المستديرة في مجلس العموم البريطاني، والتي تفصل بين الحزبين الحاكم والمعارضة، مصممة بعرض مقداره (سيفان) لتوحي بما كان عليه الحال من الصراع الدموي على السلطة.

وعموماً أرى ان من الممكن حل المشكلة من الناحية النظرية في التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، أو باعتبار ان الفكر الإسلامي يمكنه استيعاب هذه الآلية.

لكن تظل مشكلة التطبيق قائمة، فما نحتاجه هو ان نربي صغارنا في المدارس على الرقي الإنساني واشاعة ثقافة الحوار والمسالمة.

س: فكرة السيادة، إذ إن التأويل المسيحي لمقتضيات الإصلاح قد ارتضته البروتستانتية والبيوريتانية والاقرار بشرعية التصويت على أساس القانون الذي أودعه الرب قلوب مخلوقاته، بما يثبت ان فكرة السيادة الإلهية لا تحول بالضرورة دون ان يمارس الإنسان سيادته، وان سياق الممارسة الاجتماعية والسياسية هو الذي يقرب الحجج التيولوجية من مفهوم الديمقراطية أو يبعدها، أما في الإسلام فإن مفهوم السيادة الكاملة لـ (الله) واستحالة السيادة للبشر هو ما يمكن تصوره والاعتقاد به؟

ج: إذا أخذنا باعتبار ان هناك سلطات ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية، ففي هذه الحالة ان من يتداول السلطتين التنفيذية والقضائية هم البشر، فليس هناك مجال للسيادة الإلهية. لذا تبقى السلطة التشريعية، وفي هذه السلطة ليس هناك نظام مفصل تشريعي للأحكام الدينية الأصلية، ليتمكن ان يناقش في مدى سيادتها، وهي مع قلتها كانت عرضة للتغيير وفقاً للمقاصد من ذات الجماعة التي ساهمت في نجاح الإسلام وتثبيتته، وشاهد

خلافة عمر بن الخطاب ليس ببعيد عنا. لذلك لم تكن هناك سلطة في الإسلام تعمل وفق السيادة الإلهية المطلقة أو الكاملة.

س: أما مسألة التعددية والاختلاف والتنوع في النظم الفلسفية والسياسية والاقتصادية والثقافية داخل الانموذج الغربي للديمقراطية يتناقض مع الانموذج الإسلامي القائم على وحدة الأمة والجماعة الإسلامية والهوية الكلية الثابتة؟

ج: هناك خلط بين النظم المذكورة وبين العقيدة الدينية. فما يوحد النموذج الإسلامي هو العقيدة دون سائر النظم المذكورة.

وبالتالي كان من الممكن الجمع بين هذه العقيدة وبين التعددية والاختلاف في تنوع النظم المذكورة، فلا يوجد فارق بين النموذجين الغربي والإسلامي من هذه الناحية. فالغرب يحمل في طياته نظاماً وأفكاراً متضاربة، وهو لا يشكل كياناً موحداً، ولا يختلف من هذه الناحية عن حال المسلمين، لذلك فمن الممكن للغربي ان يكون مسلماً بالعقيدة، كما من الممكن للمسلم الشرقي ان يكون متبنياً لأفكار غربية مع الحفاظ على عقيدته. وبالتالي فمن المسلمين من عبّر عن توجهاته الفكرية والثقافية بانها ذات صبغة إسلامية اشتراكية أو ديمقراطية أو ليبرالية أو غير ذلك، فهو ذو مسلك إسلامي رغم مشربه الغربي، دون ان يفضي الأمر إلى التناقض بالضرورة.

س: إن الدين (الإسلام) ينبذ فكرة التفويض، لأن (الله) الإسلامي لم يفوض أي سلطة لأحد، لذا لم تتشكل في (الإسلاميات التاريخية) سلطة دينية مكتملة، وتلك نتيجة منطقية لهذا الوضع المعرفي. وفي المقابل كان الانموذج الغربي للديمقراطية قائماً على فكرة التفويض والتي تشكل بنية محورية في الفكر الغربي والثقافة المسيحية؟

ج: لم يقدم الدين الإسلامي برنامجاً للنظام السياسي ليناقد فيما لو كان فيه تفويض أم لا؟ ففي الأساس تعود سلطة أتباع هذا الدين إلى الاعراف السائدة دون ان يكون هناك نقاش حول التفويض وعدمه. وفي اعتقادي ان الشيء المتأصل في النظام الإسلامي هو ذلك المتعلق بالقيم الدينية والأخلاقية العامة، فهي موجهات دون ان تحمل برامج معينة مفصلة. فحتى القرآن الكريم لم يذكر شيئاً مفصلاً حول هذا النظام باعتراف عدد من المفسرين والفقهاء. ومن ذلك إن الشيخ عبد الوهاب خلاف اعتبر ان نصوص القرآن قد اقتصر على مبادئ محدودة هي الشورى والمساواة والعدل، مع انه باستثناء مسألة العدل فان ما ذكره لا يخلو من نقاش ونقد كما طرحناه في فهم الدين والواقع (أو: النظام الواقعي). كذلك ذهب الطباطبائي إلى تقرير مقارب، وهو انه لا يوجد اطار معين ثابت للتشريع السياسي في الإسلام مراعاة لتغير الظروف، باستثناء بعض القيم والأهداف.

لهذا نجد التخبط والتناقض فيما تطرحه الحركات الإسلامية وما تظنه بأنه يشكل صلب النظام السياسي في الإسلام.

س: هذه الانساق المعرفية (الفردية، السيادة، التعددية، التفويض) تلعب أدواراً مؤسسية في الممارسة السياسية في نبذ الديمقراطية كمفهوم وممارسة داخل المجال الإسلامي؟

ج: جميع هذه المفاهيم لا تتناقض مع أصول الفكرة الإسلامية. وكان من الممكن أن تدخل ضمن إطار المجال الإسلامي، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الضوابط والحدود كالذي تمارسه جميع نظم العالم، فلا توجد فردية مطلقة ولا سيادة مطلقة ولا تعددية مطلقة ولا تفويضاً مطلقاً.

س: ألم ترَ معي أن تجارب الدولة الإسلامية الحديثة في أفغانستان وإيران والسودان... انتجت نظاماً قمعياً في الأصول التشريعية والفقهية؟

ج: لقد فشلت التجربة الدينية السودانية منذ البداية، فهي لم تجرب شيئاً، وقد أصبح من كان يمثل الاتجاه الديني في السلطة مضطهداً ضمن المعارضة. أما أفغانستان فأمرها استثنائي لبداية الجماعة التي أرادت تطبيق الشريعة ضمن ظروف غير طبيعية ولا مستقرة. تبقى إيران فالملاحظ أن موادها التشريعية أو الدستورية لا تحمل ما وصفته من مواد قمعية، فهي تتعامل مع الإيرانيين ككل ضمن قانون موحد دون تمييز إذا ما استثنينا مناصب عليا قليلة، وعلى رأسها منصب الولي الفقيه الذي له صلاحيات شاملة لاعتبارات مذهبية. وهو الذي تجدد حوله النقاش والنقد داخل الساحة الإيرانية، إذ القضية وإن كانت تبدي الاستبداد باعتبار أن السلطة تعود إلى فرد يحمل صلاحيات واسعة وفقاً للقانون الموضوع، لكن ذلك لا يشكل بالضرورة نوعاً من النظام القمعي. فهناك في القبال هامش من الحرية لا تتوفر في كثير من دولنا الشرقية.

س: هل النص الديني يمتلك سلطة ذاتية أم سلطة مضافة؟

ج: ان للنص اعتبارات ذاتية بالنسبة للفكر الديني، بمعنى أنه لا يمكن أن يوصف الفكر بأنه ديني أو إسلامي ما لم يتميز بالاعتماد على النص، فقد يمكنه أن يتخلى عن كل مرجعية أخرى دون أن يؤثر على انتمائه الديني، إلا النص، فلو تخلى عنه كمرجعية فسوف لا يوصف بالفكر الديني أو الإسلامي. فهو وصف لمن ينتمي للفكر الديني، بغض النظر عن تعددية هذا الانتماء ومعايير المفاضلة بينها، فلا شك أن من يضيف إلى النص مرجعيات معرفية أخرى ملائمة كمرجعية العقل والواقع هو أفضل من أن يتحفظ بإطار النص فحسب، لهذا كان المثقف الديني أوسع أفقاً من الفقيه، لانغلاق الأخير على

النص خلافاً للأول الذي أضاف إليه مرجعيات أخرى كثيراً ما يعول عليها المثقف العلماني، كالعقل والواقع. لذا قد تحصل حالات من التقارب بين الرؤيتين الدينية والعلمانية عند تعويل الفكر الديني على تلك المرجعيات المضافة. بل قد تحصل حالة من التقارب بين الرؤيتين في النتائج رغم اختلاف الاعتبارات المعتمدة لدى كل منهما، وإن يكون الإعتقاد 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 الطروحات المختلفة التي يقدمها ذات الفكر الديني بأطيافه المتنوعة، وكذا يحدث بين الطروحات المختلفة التي يقدمها الفكر العلماني.

س: الاجتهاد هو الأداة التي تلعب الدور الحاسم على وفق متغيرات الزمان والمكان، هل هناك مشكلات داخل نظام الاجتهاد الديني؟

ج: مسألة الاجتهاد هي مسألة الفهم ذاتها، وعندما نحدد بعض المشاكل المتعلقة بالاجتهاد إنما نقصد مشاكل الفهم كما وردنا، وقد يتغير الاجتهاد أو الفهم، وكل ذلك يعتمد على نوع المعايير المتخذة للوصول إلى الأحكام المناسبة. وفي تصوري إن أهم مشكلة عانى منها الاجتهاد الإسلامي حتى يومنا هذا هي أنه لم يعر أهمية للواقع كمصدر يعتمد عليه في التشريع بمعية المقاصد.

س: أتساءل ما هي الأصول النظرية التي قام عليها العقل السني، وسائله الاستدلالية واجراءاته المنهجية، أقصد هنا الآليات من حيث هي عمليات ذهنية يستنبط منها الأحكام بالمعنى الفلسفي؟

ج: يمارس العقل السني الاجتهاد في مجالين مختلفين، أحدهما يتعلق بالكلام والعقيدة، والآخر في الفروع والفقه، وهو في مجال الكلام والعقيدة يتمسك بالمنهج العقلي غالباً، لكنه في مجال الفقه يلجأ إلى منهج البيان اللغوي. ويتخذ من المنهج الأخير أداة للطريقة الجزئية والتجزئية، فالعقل البياني هو عقل جزئي وتجزئي، فهو جزئي لكونه يركز على جزئيات النص دون كلياته، وهو تجزئي باعتباره يجزئ النص دون التفات إلى دلالاته السياقية والظرفية عادة.

س: أتساءل ما هي الأصول النظرية التي قام عليها العقل الشيعي، وسائله الاستدلالية واجراءاته المنهجية، أقصد هنا الآليات من حيث هي عمليات ذهنية يستنبط منها الأحكام بالمعنى الفلسفي؟

ج: لا يختلف العقل الشيعي عن العقل السني في طريقته، وإن كان يختلف معه في الأصول الاجتهادية، فهو لا يعترف بالاجتهاد الظني فيما لا نص فيه كالقياس وما إليه.

كما إنه يضع العقل ضمن لائحة التشريع. يضاف إلى أنه يتعامل مع نصوص الأئمة وينزلها منزلة نص النبي وفقاً للأصل العقائدي.

س: أغلب المذاهب تعد النص يمتلك الشمولية والمطلقية في جميع مجالات الحياة بما فيها المناطق الدنيوية التي من المفترض أن تترك للعقل والخبرة والتجربة الإنسانية، ما هو تعليقكم؟

ج: المشكلة هي أن هذه المذاهب تتصور بأن التشريع الإلهي قد نزل ليتسع تطبيقه حرفياً على جميع المجتمعات، فهو شامل مطلق، لذلك التزم أصحابها بالمنهج الماهوي، وهو منهج يحول الجزئي من الأحكام إلى كلي عام قابل للتطبيق على مختلف الأحوال والظروف دون اعتبارات ما يلابسه من وقائع خصوصية. فوفقاً لهذا الفهم اعتبر الفقهاء أن الأصل في التشريع هو الإطلاق والعموم ما لم تكن هناك قرينة صارفة تدل على القيد والخصوص. لذلك أخذوا يجمعون النصوص وأغلبها مستمد من الحديث ليوظفوها في تغطية الواقع المتجدد، ولو عبر اعتبارات اضافية كالقياس وما إليه. وهو الأمر الذي جعلنا نعرض هذا المنهج للنقد في كل من (جدلية الخطاب والواقع) و(فهم الدين والواقع).

المصادر

(١)

إبن آدم القرشي

الخراج، صححه وشرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م.

إبن أبي الوفا

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الالكترونية www.almeshkat.net.

إبن 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.

إبن الأزرق

بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1977م.

إبن تيمية

الحسبة في الإسلام، تحقيق محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1980م.

القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1357هـ.

الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

مجموع فتاوى ابن تيمية، ج12، فصل في مسألة تكفير أهل البدع والأهواء، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

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).

إبن الجوزي

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى.

نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.

نزهة الأعين، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.

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.

إبن حزم الأندلسي

الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.

الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 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.

إبن الحسين المكي

تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت.

إبن خلدون

تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م.

المقدمة، طبعة دار الهلال، بيروت، 1986م.

المقدمة، طبعة مؤسسة الا علمي، بيروت.

إبن رجب الحنبلي

الإستخراج لأحكام الخراج، صححه وعلق عليه عبد الله الصديق، دار المعرفة، بيروت، ضمن موسوعة الخراج، 1997م.

إبن رشد (الجد)

البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ - 1984م.

إبن رشد (الحفيد)

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405هـ - 1985م.

فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م.

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

إبن سلام

الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م.

إبن سينا

البرهان، تحقيق أبي العلا عفيفي.

إبن شاهين

الناسخ والمنسوخ من الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.

إبن الشربيني

مغني المحتاج، دار احياء التراث العربي، 1377هـ-1958م، المعجم الفقهي الالكتروني.

إبن طولون الدمشقي

إعلام السائرين عن كتب سيد المرسلين، تحقيق محمود الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ-1987م.

إبن عابدين

نشر العرف، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (لم يكتب عنها شيء).

رد المختار على الدر المختار (طبعة قديمة لم يكتب عنها شيء).

إبن عاشور

تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية، 1984م.

مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م.

إبن عبد ربه

العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1983م.

إبن عبد السلام

قواعد الأحكام في مصالح الأناس، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

الفوائد في اختصار المقاصد، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

إبن العربي، أبو بكر

أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب، طبعة الرياض، 1404هـ - 1984م.

إبن فرج القرطبي

أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية.

إبن قتيبة

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية في مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

إبن قدامة

المغني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية.

إبن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل في بيروت، 1937م.

زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت.

أحكام 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.

إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، عن مكتبة ويكي مصدر الإلكترونية:

[http:// ar.wikisource.org](http://ar.wikisource.org)

إبن كثير

تفسير القرآن العظيم، طبعة دار القلم في بيروت، الطبعة الأولى.

تفسير القرآن العظيم، طبعة دار الخير، الطبعة الاولى، 1990م.

إبن ماجة

سنن ابن ماجة، تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1327هـ - 1952م.

إبن المقفع

رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة وإشراف عمر أبو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

إبن منظور

لسان العرب، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني [http:// www.baheth.info](http://www.baheth.info).

إبن النديم

الفهرست، اعتناء وتعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.

إبن هشام البصري

سيرة ابن هشام، مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

إبن الهمام الحنفي

فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1907م.

الأصفهاني، أبو الحسن

وسيلة النجاة، مطبعة مهراستوار، قم، الطبعة الأولى، 1393هـ، عن موقع الكتب الشيعية: [http:// shiabooks.net/ library.php?id=3510](http://shiabooks.net/library.php?id=3510)

أبو زهرة

أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

الأحوال الشخصية، الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة.

ابن حنبل، دار الفكر العربي.

العقوبة، دار الفكر العربي.

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.

أبو حيان الغرناطي

البحر المحيط، موقع الموسوعة الشاملة لتفسير القرآن الكريم:

<https://quran-tafsir.net/hayyan/sura2-aya106.html#hayyan>

أبو زيد، نصر حامد

مفهوم النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990م.

أبو السعود العمادي

تفسير أبي السعود، دار الفكر.

أبو شريعة، اسماعيل

نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1981م.

أبو يوسف

الخراج، دار بو سلامة، تونس، 1984م.

إختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، صححه وعلق عليه أبو الوفا الأفغاني، مطبعة الوفاء، الطبعة الأولى، 1357هـ.

الآبي، أبو علي الحسن

كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1410هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الإحساني، ابن أبي جمهور

الاقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

عوالي اللئالي، مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الأردبيلي، أحمد

مجمع الفائدة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

زبدة البيان في أحكام القرآن، تعليق محمد الباقر البهودي، نشر المكتبة المرتضوية لآحياء الآثار الجعفرية، تهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com.

أركون، محمد

الفكر الإسلامي/ نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990م.

أرنولد، توماس

الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعلق حسن إبراهيم حسين وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1957م.

اسماعيل، شعبان محمد

نظرية النسخ في الشرائع السماوية، طبع في مطابع الدجوى في القاهرة.

الأشعري، أبو الحسن

اللمع، مطبعة مصر، 1955م.

رسالة في إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ.

الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

الأشقر، محمد سليمان

أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، 1398هـ - 1987م.

الأصفهاني، الراغب

مفردات غريب القرآن، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

محاضرات الأدباء، عن موقع ملتقى أهل الحديث الإلكتروني:

[https:// www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=70247](https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=70247)

الآصفي، محمد مهدي

نظرية الإمام الخميني في دور الزمان والمكان في الاجتهاد، قضايا إسلامية، عدد4، قم، 1417هـ - 1997م.

أغروس

العلم في منظوره الجديد، بمعية جورج ستانسيو، ترجمة كمال خليلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م.

الأفغاني، جمال الدين

العروة الوثقى، مع محمد عبده، إعداد وتقديم هادي خسروشاهي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

إقبال، محمد

تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م.

الآلوسي

روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 1408هـ - 1987م.

الأمدي

الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985م.

أمين، أحمد

يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952م.

الاجتهاد في نظر الإسلام، رسالة الإسلام، 1307هـ - 1951م.

أمين، قاسم

الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م.

تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م.

الأنصاري، عبد العلي

فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستصفى للغزالي.

الأنصاري، مرتضى

فرائد الأصول، 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.

أومليل، علي

في شرعية الخلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1919م.

أومنيس، رولان

فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م.

ايلاريونوف

جدل اينشتاين - بوهر، ضمن كتاب: اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ثامر الصفار، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الاولى، 1990م، عن مكتبة المصطفى الالكترونية: www.al-mostafa.com.

(ب)

الباقلائي، أبو بكر

الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م.

البنجوردي، محمد

حوار مع السيد محمد الموسوي البنجوردي، قضايا إسلامية، عدد4، 1417هـ - 1997م.

البحراني، يوسف

الحقائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، 1409 هـ، 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، 1403 هـ - 1984 م، المعجم الفقهي الالكتروني.

البخاري

صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ - 1891 م.

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.

البشري، طارق

المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987 م.

حول العروبة والإسلام، ورقة عمل، ضمن ندوة الحوار القومي - الديني، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الأولى، 1989 م.

البصري، أبو حسين المعتزلي

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1964 - 1965 م.

البغدادي، الخطيب أبو بكر

تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1417 هـ - 1997 م، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

البكري الدمياطي

إعانة الطالبين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، 1418 هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

البلاذري، أبو الحسن

فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ - 1983 م.

بلانشي، روبير

الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423 هـ - 2003 م، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

البهبهاني: محمد باقر

رسالة الاجتهاد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله، دار الخلافة بطهران، 1317 هـ.

البهسودي، محمد سرور

مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، 1417 هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

البهوتي الحنبلي

كشف القناع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

البهي، محمد

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة العاشرة.

بوانكاري، هنري

قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغوم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

البيانوني، محمد أبو الفتح

دراسات في الاختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الأولى، 1395هـ - 1975م.

بيكون، فرنسيس

الأورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.

(ت)

التراي، حسن

فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج، في حوار مع حسن عبد الله الترابي، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى، 1408هـ.

التركي، عبد الله

أصول مذهب الإمام أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م.

الترمذي

سنن الترمذي، المعجم الفقهي الإلكتروني.

التسولي، أبو الحسن

البهجة في شرح التحفة، عن مكتبة الإيمان الإلكترونية: [http:// www.al-eman.com/ index.htm](http://www.al-eman.com/index.htm)

التهانوي، ظفر أحمد العثماني

إعلاء السنن، عن مكتبة الكتب الإلكترونية: [https:// www.kutub-pdf.com/ downloading/ KXL6Y4.html](https://www.kutub-pdf.com/downloading/KXL6Y4.html)

التوني

الوافية في أصول الفقه، تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى، 1412هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

التيراوي، سعيد الرحمن

الحبل المتين في اتباع السلف الصالحين، مكتبة ايشيق، استانبول، 1400هـ - 1980م.

(ج)

الجابري، محمد عابد

العقل الأخلاقي العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي، ج٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

حول الحوار القومي - الديني، ورقة عمل، ضمن ندوة الحوار القومي - الديني (انظر: البشري).

جرين، جون

الكشف عن حافة الزمن، ترجمة علي يوسف علي، نشر المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001م، عن منتدى سور الأزيكية: www.books4all.net

الجزيري، عبد الرحمن

الفقه على المذاهب الأربعة، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1354هـ - 1935م.

الفقه على المذاهب الأربعة، طبعة مكتبة ايشيق، استانبول، 1397هـ - 1977م.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي

الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النمشي، عن موقع الحوزة الإلكترونية: [http:// www.alhawzaonline.com](http://www.alhawzaonline.com)

الجناتي، محمد إبراهيم

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد 67، 1416هـ - 1995م.

السمات المطلوبة للمجتهد في الحكومة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي، العدد 6.

الجندي، أنور

الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر.

جوهرى، طنطاوي

الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: [http:// www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)

الجويني

البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، 1399هـ.

(ح)

الحائري، كاظم

مباحث الأصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408هـ.

الاوراق المالية الاعتبارية (1)، رسالة الثقلين، عدد 8، 1414هـ - 1994م.

الاوراق المالية الاعتبارية (2)، رسالة الثقلين، عدد 9، قم، 1415هـ - 1994م.

حوار مع الحائري، قضايا إسلامية، قم، عدد 4، 1417هـ - 1997م.

الحائري الاصفهاني، محمد حسين

الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ترجمة وتحقيق گردآورنده، دار احياء العلوم الاسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1404هـ، عن مكتبة مدرسة الفقاهة الالكترونية:

[https:// ar.lib.eshia.ir/ 13088/ 1/ 0](https://ar.lib.eshia.ir/13088/1/0)

حبيب، كمال السعيد

الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 2002م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: [http:// www.4shared.com](http://www.4shared.com)

الحداد، الطاهر

امراتنا في الشريعة والمجتمع، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الحراني، أحمد بن حمدان الحنبلي

صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الالباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404هـ - 1984م.

حسن، محمد صديق

نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، مكتبة المدني، جدة، 1399هـ - 1997م.

الحسني العلمي، عيسى

النوازل، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، 1403هـ - 1983م.

الحسني، هاشم معروف

المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.

الحسين، وليد بن علي

اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الطبعة الثانية، 1430هـ - 2009م، عن الموقع الإلكتروني: [http:// 4.bp.blogspot.com](http://4.bp.blogspot.com)

الحطاب، محمد

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1987م.

الحلبي، أبو صلاح

الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، نشر مكتبة امير المؤمنين، اصفهان، 1403هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الحلي، ابن ادريس

السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1411هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الحلي، ابن فهد

المهذب البارع، تحقيق مجتبى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1413هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الحلي، يوسف بن المطهر

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، إنتشارات الرضي - بيدار، إيران، الطبعة الثانية.
مبادئ الوصول، ضمن: نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

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 الإلكتروني.

منتهى المطلب، نشر مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الاولى، 1415هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

تذكرة الفقهاء، المكتبة الرضوية لاحياء الاثار الجعفرية، ايران، المعجم الفقهي الإلكتروني.

نهاية الأحكام، تحقيق مهدي رجائي، مؤسسة اسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1410هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

تحرير الأحكام، نشر مؤسسة آل البيت، طبعة حجرية، مشهد، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الحلي، نجم الدين

شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م.

المعتبر في شرح المختصر، لجنة التحقيق باشراف ناصر مكارم، نشر مؤسسة سيد الشهداء، 1364هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الحكيم، عبد الهادي

الفقه للمغتربين، وفق فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي، لندن، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.

الحكيم، محسن

حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الخامسة، 1408هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الحكيم، محمد تقي

الأصول العامة للفقه المقارن، مطبعة دار الاندلس، بيروت، الطبعة الأولى، 1963م.

الأصول العامة للفقه المقارن، مطبعة مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، 1979م.

حماده، عباس متولي

أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م.

الحمزاوي، محمد رشاد

المعجم العربي.

حميد الله، محمد

مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، 1987م.

الحنبلي، صفي الدين

قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

حنفي، حسن

من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.

من النص إلى الواقع، ج 1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي.

من النص إلى الواقع، ج 2 (بنية النص)، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

حوراني، البرت

الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986م.

الحيدري، كمال

مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد 3، 1417هـ - 1996م.

(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 الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1397هـ - 1977م.

الخميني

الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران.

الخوانساري، احمد

جامع المدارك، تحقيق علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية، 1405 هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ - 1991 م.

الخوني، أبو القاسم

البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1394 هـ - 1947 م.

الاجتهاد والتقليد، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف.

الطهارة، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، 1410 هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب، النجف، المعجم الفقهي الالكتروني.

الخمس، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير مرتضى البروجردي، مكتبة يعسوب الدين الالكتروني.

منية السائل، مجموعة فتاوى السيد أبي القاسم الخوني، جمعه ورتبه موسى مفير الدين عاصي، عن مكتبة زين الدين الالكتروني [http:// zainaldeen.com/ library](http://zainaldeen.com/library).

الخياط، عبد العزيز

نظرية العرف، مكتبة الأقصى، عمان، 1397 هـ - 1977 م.

(د)

دراز، محمد عبد الله

مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400 هـ - 1980 م.

النبا العظيم، دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة، 1400 هـ - 1980 م.

دستور الجمهورية الإسلامية

دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة اذري، اصدار وزارة الارشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الاولى، 1406 هـ.

دهلوي، الشاه ولي الله

المسوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م.

الدوري، عبد العزيز

ملاحظات حول الحوار القومي الديني، ورقة عمل، ضمن ندوة الحوار القومي - الديني (انظر: البشري).

ديكارت، رينيه

محاورة ديكارت: البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي، ترجمة وتقديم مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007 م.

ديكنسون، جون

العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة (112)، 1407 هـ - 1987 م.

(د)

الذهبي، محمد حسين

التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396 هـ - 1976 م.

(ر)

الرازي، فخر الدين

التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.

التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411 هـ.

أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404 هـ - 1984 م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404 هـ - 1984 م.

المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1412 هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

مسائل الرازي في غرائب أي التنزيل.

الراغب الأصفهاني

مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

رسل، برتراند

الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص71-72، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:

www.4share.com

رشيد رضا، محمد

تاريخ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350 هـ - 1931 م.

تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية.

كلمة في فوائد كتابي (المغني والشرح الكبير)، مجلة المنار، مجلد 26، المكتبة الشاملة الإلكترونية:

<http://www.shamela.ws>

الروحاني، محمد صادق

فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1414 هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

الرويشد

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه.

الريس، محمد ضياء الدين

الخارج في الدولة الإسلامية، مطبعة النهضة، الطبعة الأولى، 1957 م.

النظريات السياسية الإسلامية.

(ز)

زادة، كاظم قاضي

الإمام الخميني والفقاهة القائمة على عنصر الزمان والمكان، ترجمة عباس الاسدي، رسالة الثقلين،

عدد 19-20، 1417 هـ - 1997 م.

الزحيلي، وهبه

آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق.

الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1405 هـ - 1985 م.

الزرقاء، مصطفى

الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة.
عقد التأمين، مطبعة جامعة دمشق، 1962م.

الزركشي، بدر الدين

البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.
البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الاولى، 1377هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.
البحر المحيط، لم تذكر ارقام صفحاته، شبكة المشكاة الالكترونية: www.almeshkat.net.

الزلمي، مصطفى ابراهيم

فلسفة الشريعة، دار الرسالة، بغداد، 1978م.

الزمخشري

الكشاف، دار المعرفة ببيروت.

زنجاني، عميد

حوار مع الشيخ عميد زنجاني، قضايا إسلامية، عدد 4.

زيدان، عبد الكريم

المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.
أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بغداد، الطبعة الثانية، 1396هـ - 1967م.
مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396هـ - 1976م.

الزيلعي، عبد الله بن يوسف الحنفي

نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث، مصر، 1357هـ، عن الموقع الإلكتروني:

[http:// www.islamport.com](http://www.islamport.com)

(س)

سابق، السيد

فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م.

السالوس، علي احمد

أجروكم على الفتيا أجروكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام بمصر، 1990م.

السباعي، مصطفى

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م.

السبزواري، عبد الأعلى الموسوي

مذهب 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.

ستانسيو

العلم في منظوره الجديد، بمعية روبرت أغروس (انظر: أغروس).

السجستاني، أبو داود

سنن أبي 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 لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية، 1405هـ.

السمعاني، أبو سعد

الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، عن شبكة هوازن الالكترونية: www.hawazin.net.

السنهوري، عبد الرزاق

مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

السيد سابق

فقه السنة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م.

السيوري الحلي، مقداد

كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية، طهران، 1984هـ.

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

الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ - 1982م.

الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية.

الإكليل في استنباط الدليل، دار الكتب العلمية، بيروت.

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور. موقع التفاسير الالكترونية:

<https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=26&tSoraNo=8&tAyahNo=60&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1>

(ش)

الشاطبي

الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.

الاعتصام، دار المعرفة، لبنان.

الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1957م.

الشافعي

الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م.

الأم، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ - 1983 م.

الأم، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

جماع العلم، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

شرف الدين، صدر الدين

اختصاص الفقيه، قضايا إسلامية، عدد5.

شرف الدين، عبد الحسين

الاجتهاد في مقابل النص، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة العاشرة، 1408 هـ - 1988 م.

شمس الدين، محمد مهدي

حوار مع الشيخ شمس الدين، قضايا إسلامية، العدد الخامس، 1418 هـ - 1997 م.

حوار مع الشيخ شمس الدين في: الاجتهاد والحياة، حوار واعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1417 هـ - 1997 م.

الشنقيطي، محمد أمين

القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985 م.

الشهرستاني، عبد الكريم.

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990 م.

نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد.

الشوكانى، محمد بن علي

فتح القدير، طبعة دار الفكر، 1401 هـ - 1981 م.

فتح القدير، طبعة دار احياء التراث العربي.

نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1937 م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر.

الشيبياني، محمد بن الحسن

الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وعلق عليه مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403 هـ - 1983 م.

الشيرازي، أبو إسحاق

التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه محمد حسن هنيئو، دار الفكر بدمشق، 1400 هـ - 1980 م.

الشيرازي، مرتضى

شورى الفقهاء، ايران، الطبعة الاولى.

الشيرازي، ناصر مكارم

الأمثل في تفسير كلام الله المنزل، عن شبكة السراج الإلكترونية: www.alseraj.net/maktaba

حوار مع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، قضايا إسلامية، عدد4.

(ص)

الصالح، صبحي

نهج البلاغة، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412 هـ.

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

إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ-1979م.

المدرسة القرآنية، أو التفسير الموضوعي للقرآن، عن موقع رافد الإلكتروني: <http://www.rafed.net/books>

الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، عن الموقع الإلكتروني: <http://u-of-islam.net/uofislam/behoth>

الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401هـ-1981م.

المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية.

دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 7141هـ.

الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، الطبعة الثانية، 1397هـ-1977م.

بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الاداب، النجف، المعجم الفقهي الإلكتروني.

لا ضرر ولا ضرار، تقرير كمال الحيدري، دار الصادقين، قم.

الصدوق، أبو جعفر القمي

التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 988م.

من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1404هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني.

صديقي، كليم

الخطأ والتصحيح في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، العدد 65، 1413هـ-1993م.

الصعدي، عبد المتعال

رأي في آية من آيات القتال، رسالة الإسلام، ج9، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية، 1411هـ - 1991م.

(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 الإلكتروني.

الطباطبائي، محمد حسين

الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ.

الطبرسي، أبو علي

مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

الطبرسي، حسين النوري

مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1988م.

الطبري

تاريخ الطبري، مؤسسة الاعلمي، بيروت.

جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1405هـ - 1984م.

الطوسي، أبو جعفر

التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي في قم.
تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الخراسان ومحمد الاخوندي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1365هـ.ش.

عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش.

الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية، 1387هـ.

المبسوط، تحقيق محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، 1351هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الطوسي، نصير الدين

تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي.

الطوفي، نجم الدين

رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف مصادر التشريع في ما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1907م.

الطويل، توفيق

جون ستيوارت مل، دار المعارف، مصر.

(ع)

العالم، يوسف حامد

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اميركا، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1991م.

العالمي، الحر

وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

العالمي، حسن بن زين الدين

معالم الدين وملاد المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في 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

مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد.

عبد الكريم، خليل

الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.

عبده، محمد

العروة الوثقى، مع جمال الدين الافغاني (انظر: الأفغاني).
الأعمال الكاملة لمحمد 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، عبد الكريم

نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1917م.

عثمان، محمد رأفت

رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار القلم، الامارات العربية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.

عرجون، محمد الصادق

القرآن العظيم هدايته واعجازه، دار القلم بدمشق - الدار الشامية ببيروت.

العروي، عبد الله

مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992م.

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.

بلوغ المرام، دار الدعوة، استانبول، 1406هـ - 1986م.

العسكري، مرتضى

القرآن الكريم وروايات المدرستين/ الكتاب الثاني، شركة التوحيد للنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1996م.

عطية، عزت علي

البدعة/ تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1400هـ - 1980م.

عليان، رشدي

العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، الطبعة الأولى، 1973م.

علي، جواد

المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

العلي، صالح أحمد

دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1983م.

عمارة، محمد

هل يجوز الاجتهاد.. مع وجود النص؟!، منبر الحوار، عدد 13، 1410هـ - 1989م.

عمر، أحمد مختار

معجم القراءات القرآنية، مع عبد العالم سالم مكرم، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1982م.

عودة، عبد القادر

التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث، القاهرة.

(غ)

الغزالي، أبو حامد

المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة في بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م.

الحكمة في مخلوقات الله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.

إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1400هـ، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص 484-485.

الغزالي، محمد

دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار صحارى، الطبعة الخامسة، 1409هـ - 1989م.

فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع الشيخ الغزالي، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة) مؤسسة الخليج، 1408هـ.

تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، منبر الحوار، العدد 13، 1410هـ - 1989م.

الغنوشي، راشد

الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1993م.

(ف)

الفارابي

السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي منري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

فارس، محمد

القاضي أبو 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 الأولى، 1983م.

فضل الله، محمد حسين

حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية، عدد4.

فولتير

قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، مراجعة جلال الدين عز الدين علي، مؤسسة هنداي.

الفيلاي، مصطفى

الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م.

(ق)

قاسم، قاسم عبده

أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1997م.

قاسم، محمود

المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، الطبعة السادسة، 1970م.

القرافي

الفروق، نشر عالم الكتب، بيروت.

الذخيرة، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

القرطبي

الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م.

المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1993م.

المصدر نفسه، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، 1405هـ - 1985م.

القرضاوي، يوسف

ظاهرة الغلو في التكفير، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1411هـ - 1990م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1404هـ - 1984م.

عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1985م.

فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ - 1977م.

الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف (سلسلة كتاب الأمة)، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الثالثة، 1402هـ.

الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي انجزه عمر عبيد حسنه، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى، 1408هـ.

القمي، أبو القاسم

قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة.

القيصري، داود بن محمود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج2، ص434-435.

(ك)

الكاساني، أبو بكر

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م.

الكاشاني، الفيض

تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الاولى، 1407هـ.

كاشف الغطاء، محمد حسين

أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة.

تعليق من النجف، رسالة الإسلام، المجلد الثاني، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ - 1991م.

الكاظمي، محمد علي

فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

الكتاني، عبد الحي

نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، دار الكتاب العربي، بيروت.

الكرجكي، أبو الفتاح

معادن 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

الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 1388هـ.

الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

كنط، عمانويل

نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكواكبي

طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، 1995م.

أم القرى، الأعمال الكاملة للكواكبي، المصدر السابق.

الكوثري، محمد زاهد

فقه أهل العراق وحديثهم (لم تذكر أرقام صفحاته)، عن شبكة الرازي الإلكترونية: www.al-razi.net

(ل)

لجنة من فقهاء الخلافة العثمانية

مجلة الأحكام العدلية، شبكة المشكاة الإلكترونية.

اللكرودي، مرتضى

رسالة الاجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام، قم، 1380 هـ.

(م)

مالك بن أنس

الموطأ، رواية القعنبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، شركة الشروق للنشر، الكويت.

الموطأ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1370 هـ - 1951 م.

الماوردي، علي بن محمد

الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985 م.

النكت والعيون (تفسير الماوردي)، طبعة مطابع مقهوي، الكويت، الطبعة الأولى، 1402 هـ - 1982 م.

متز، آدم

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريذة، الدار التونسية للنشر، 1405 هـ - 1986 م.

مجاهد

تفسير مجاهد، قدّم وحقق وعلق حواشيه عبد الرحمن طاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية في بيروت.

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

المجلسي، محمد باقر

مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1407 هـ، عن مكتبة موقع الفكر الإلكترونية: <http://alfeker.net/library.php?id=2471>

محمد، يحيى

مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021 م.

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021 م.

القطيعة بين المثقف والفقير، دار ايكالو، بغداد، الطبعة الرابعة، 2022 م.

الاستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022 م.

الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق، طبعة نمونة، قم، 1985 م.

نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009 م.

مفارقات نقد العقل المحض، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014 م.

تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.
 منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.
 صخرة الإيمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الأولى، 2023م.
 جدليات نظرية التطور، دار روافد، بيروت، الطبعة الأولى، 2023م.
 المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م.
 فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م.
 منطق الاحتمال 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 والتعبدى للدين، مجلة الحياة الطبية، العدد 15، 2004م.
 فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، موقع فلسفة العلم والفهم، 11-1-2016م:
<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>
 الدين والأخلاق، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 25-1-2017م:
<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=123>
 سلسلة حوارات فهم الدين، مع يوسف محسن، موقع فهم الدين الإلكتروني، 2013م:
<http://www.fahmaldin.net/index.php?id=717>
 سيرة مشروع (المنهج في فهم الإسلام) والتبائساته، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 27-1-2018:
www.fahmaldin.net/index.php?id=2428

مذكور، محمد سلام

مناهج الاجتهاد في الإسلام، نشر جامعة الكويت، 1977م.

المدني، محمد

أسباب الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، رسالة الإسلام، ج9، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية.

المرتضى، علم الهدى

رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم و اشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ.

المرعشي، حسن

حوار مع السيد حسن المرعشي، قضايا إسلامية، عدد4.

المسعودي، علي بن الحسين

مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

مسكويه، أبو علي

الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001م، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية.

مسلم

صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، 1347هـ - 1955م.

المصدر نفسه، شبكة المشكاة الالكترونية.

مطهري، مرتضى

نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.
مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1047هـ.

الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الاكرم.

حق العقل في الاجتهاد.

العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1416هـ.

نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة الاعلام الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.

المظفر، محمد رضا

أصول الفقه، طبعة دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م.

أصول الفقه، طبعة مؤسسة الاعلمي، بيروت.

معرفة، محمد هادي

حوار مع الشيخ محمد هادي معرفة، قضايا إسلامية، عدد4.

مغنية، محمد جواد

فقه الإمام جعفر الصادق، طبعة انتشارات قدس محمدي في قم.

فقه الإمام جعفر الصادق، طبعة دار التعارف، الطبعة الرابعة، 1402هـ - 1982م.

أصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م.

الاجتهاد في نظر الإسلام، رسالة الإسلام، ج4، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية.

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 أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة، رسالة الإسلام، ج10.

المفيد

المقتنة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، 1410هـ.

أوائل المقالات، دار المفيد، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م.

المقريزي

الخطط، مطبعة النيل، مصر، 1326هـ.

النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود) تحقيق و اضافات محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ - 1988م.

منتصر، خالد

وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م.

منتظري

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

مهربور، حسين

حوار مع حسين مهربور، قضايا إسلامية، عدد4.

مهریزی، مهدي

الفقه والزمان، قضايا إسلامية، عدد5، 1418هـ-1997م.

موسی، محمد یوسف

في سبيل القرآن والسنة، رسالة الإسلام، المجلد الخامس، الاستانة الرضوية للطبع والنشر، 1411هـ-1991م.

(ن)

النائینی، محمد حسین

تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10-11، 1990م.

ناصر، محمد علي

مصادر الأحكام الاجتهادية، رسالة الإسلام، ج4، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية.

الناصری، أبو العباس

الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري/ محمد الناصري، الدار البيضاء، 1418هـ-1997م، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية: [http:// www.shamela.ws](http://www.shamela.ws).

النجدي، أحمد

الفواكه العديدة في المسائل المفيدة، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1380هـ-1960م.

النجفی، محمد حسن

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش.

المصدر نفسه، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، الطبعة الاولى، 1412هـ-1992م.

المصدر نفسه، تحقيق رضا الاستادي، المكتبة الإسلامية، الطبعة السادسة، 1404هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

النحاس، أبو جعفر

الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، نشر مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1407هـ-1986م.

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 المذهب، دار الفكر، المعجم الفقهي الالكتروني.

النيسابوري

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.

الهراسي

أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

الهمداني، عبد الجبار

شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، 1965م.

المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الهمداني، أبو بكر

الإعتراف في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م.

الهندي، محمد بن الحسن

كشف اللثام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1416هـ، المعجم الفقهي الالكتروني.

الهيثمي، علي

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، موقع نداء الايمان الالكتروني.

(و)

الواحدى النيسابوري

أسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1388هـ - 1968م.

الوحيد البهبهاني

الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ.

وقيدي، محمد

الابستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2010م.

(ي)

ياغي، اسماعيل احمد

الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مكتبة العبيكان، عن الموقع الإلكتروني:

[http:// www.4shared.com](http://www.4shared.com)

ياقوت الحموي

معجم البلدان، دار بيروت - دار صادر، 1957م.

المصادر الأجنبية

- Clarke, C. Arthur**, Report on Planet Three, 2011. Look:
[https:// b-ok.africa/ book/ 5262171/ 94503d](https://b-ok.africa/book/5262171/94503d)
- Cohen, L. Jonathan**, An Introduction To The Philosophy of Induction and Probability, Oxford university press, New york, 1989.
- Gould, Stephen Jay**, The structure of evolutionary theory, 2002. Look:
[http:/ /libgen.rs/ book/](http://libgen.rs/book/index.php?md5=126DB963095D36AB6676CC59ABF41F81)
[index.php?md5=126DB963095D36AB6676CC59ABF41F81](http://libgen.rs/book/index.php?md5=126DB963095D36AB6676CC59ABF41F81)
- Hemple, carl G.** Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.
- Lakatos, Imre**, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, edited 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.