

قضايا إسلامية معاصرة

فكرة متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العدد الثالث عشر ١٤٢١ - ٢٠٠١

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

مراسلات التحرير: قم: ص.ب 3347/37185

هاتف وفاكس: 732378-251-98

التوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص.ب 6590/113

هاتف وفاكس: 961-856677-1

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

عبد الجبار الرفاعي ٤ □ فلسفة الفقه

ندوة

١١ □ فلسفة الفقه

مصطفى محقق داماد

صادق لاريجاني

مصطفى ملكيان

علي عابدي شاهرودي

دراسات

١٢٢ طه جابر العلواني □ المقاصد الشرعية العليا الحاكمة

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلةً أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

- تجديد الفكر الاجتهادي جمال الدين عطية ١٦٦
- المنهج التقليدي في أصول الفقه محمد ابراهيم الجناتي ١٩١
- مقاصد الشريعة في مدرسة أهل البيت مهدي مهربزي ٢١٤
- التغير في الفتوى يحيى محمد ٢٥٠

مراجعات

- من فلسفة الفقه الى مقاصد الشريعة رضوان السيد ٢٨٩

فلسفة الفقه

المواقف والاتجاهات

عبدالجبار الرفاعي

خصصت قضايا اسلامية معاصرة عددها السابع لموضوع «فلسفة الفقه» وأردفته بملف تناول «مقاصد الشريعة» في الأعداد الثامن والتاسع والعشر، ووعدت قراءها أنها ستعود في فرصة لاحقة لمتابعة قضية المقاصد وفلسفة الفقه؛ لأنها تعتقد أنها مهدت عبر ما نشرته من آراء أرضية الحوار العلمي في قضيتين من أهم القضايا في الدراسات الشرعية.

وكان تجاوب العلماء والباحثين ومساهماتهم برفد المجلة بمادة وفيرة من الأبحاث، مضافاً إلى الصدى الواسع بين طلاب الحوزة العلمية وكليات الإلهيات والدراسات الاسلامية، هو الذي حفز المجلة لتخصيص هذا العدد لفلسفة الفقه، وتأجيل ملف «علم الكلام الجديد» للعدد القادم.

تشهد فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة اهتماماً متزايناً في الحوزة العلمية، يمكن ملاحظته من خلال تنوع الكتابات في هذا المضمار، وملاحة طائفة من التلامذة لهذه الكتابات ومحاولتها استيعابها في إطار متطلباتهم العلمية.

ويلوح في الأفق اتساع وتكامل البحث في الحوزة في الأيام القادمة، لاسيما إذا ما لاحظنا المسيرة العلمية الخصبة للعلوم الاسلامية ومعطيات التجربة الاجتهادية في مختلف المعارف الاسلامية فيها.

البواعث:

انطلقت الدعوة لبناء علم يعنى بفلسفة الفقه في السنوات الأخيرة في الحوزة العلمية، وعقدت عدة ندوات ونشرت عدة مؤلفات وبحوث تعالج ماهية هذا العلم ومجاله ومسائله. ويمكن القول إنَّ بواعث هذه الدعوة تتلخص فيما يلى:

١- إنَّ قيام الدولة الإسلامية وسعيها لأسلمة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية طرح عدداً وفيراً من الاستفهامات الفقهية الجديدة، مما لم يألفها العقل الفقهي من قبل، وتجاوزت الاستفهامات التعرف على الأحكام الشرعية الخاصة بالمجتمع الإسلامي إلى السؤال عن: مجال الفقه وحدوده، وقيمة الفقه الموروث، وأثر الزمان والمكان في الاجتهاد، وعلاقة الاستنباط الفقهي بالعلوم البشرية ومكاسبها، وأثر خلفية الفقيه ورؤيته الكونية في اقتناص مدلول النص، وضمانات موضوعية عملية الاستنباط وعدم تعرضها لتحيزات وموافق قبلية ... وغير ذلك.

ولم يكن بوسع الفقه أو علم الأصول المداول الإجابة عن الكثير من هذه الاستفهامات، مما حفزَ بعض الدارسين لتحليل تلك الاستفهامات واقتراح مجموعة رؤى ومفاهيم وافتراضات، تصلح أن تشكل بنية تحتية أولية لتدشين علم جديد خارج مجال الفقه وأصوله.

٢- تطور العلوم الإنسانية، خاصة ما يتصل منها بوشحة عضوية بعلم الأصول والفقه، مثل: الألسنية والاتجاهات النصوصية الراهنة، والحقوق والقانون، وفلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثربولوجيا... وغيرها. وافتتاح نخبة من طلاب الدراسات الشرعية على هذه العلوم، عبر تجسير العلاقة بين الحوزة والجامعة، وانخراطهم في دراسات تكميلية في فروع العلوم الإنسانية في الجامعة، ومتابعة دراساتهم العليا في هذه الفروع، بل وابتعاث البعض منهم لمواصلة تعليمه في الجامعات الغربية، ثم عودته بعد التأهيل الأكاديمي لمارسة وظيفته كباحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

وكان لحضور هذه النخبة في أروقة الحوزة أثر بالغ في إضاءة شيء من الابعاد الخفية للعلاقات بين علم الأصول والفقه من جهة والعلوم الإنسانية المعاصرة من جهة أخرى، واكتشاف بعض الحقول المشتركة والقواعد العامة بينهما.

وهكذا أضحت من الأهمية بمكان المناداة بصياغة فلسفة للفقه تكون بمثابة ما للعلوم الأخرى من فلسفات، وتتناول هذه الفلسفة تحليل ماهية ذلك العلم، وفهمها فيما يغور في خلفياتها، ويوضح منهاجها، ويبين التنظيم الأمثل لتلك المناهج، ودائرتها، وأهدافها، ومجموعة العوامل التي تحكم في تقدّم أسس العلم ومرتكزاته.

٢- الشعور بضرورة اصلاح النظام التعليمي في الحوزة العلمية، وعقد عدة ندوات علمية لمناقشة هذه المسألة، ودراسة مواطن قصور العلوم والكتب المتعارفة في الدرس الحوزوي عن الوفاء بالمتطلبات المعرفية والثقافية لل المجتمع الاسلامي اليوم.

وتبلور جملة رؤى تدعو لاستئناف النظر في التراث، واعادة بناء العلوم الاسلامية، وتدشين حقول جديدة توافق وتيرة التحولات الحياتية المتسارعة، وتجيب عما يتواجد على الدوام من اشكاليات تكتنف التجربة الفقهية. فكانت فلسفة الفقه من أهم الحقول التي نادت بها طائفة من المهتمين باعادة بناء العلوم الاسلامية، باعتبار أن حيوية الاجتهاد الفقهي تستند الى حيوية الاجتهاد في بقية العلوم الاسلامية، والحرص على تنمية روح الابداع وتأصيل علوم جديدة، مثلما نمت بالتدرج العلوم الاسلامية عمودياً وافقياً بمرور الزمان.

الأغراض:

ليس المقصود من كلمة «فلسفة» المضافة الى «الفقه» هو المعنى المعروف للفلسفة في تراث المعمول الاسلامي، وهو «العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود» لأن الفلسفة بهذا المعنى تُعني بدراسة الوجود المطلق والاعراض اللاحقة للوجود بنحو عام. بينما فلسفة الفقه مثل بقية الفلسفات المضافة التي تطلّ على موضوعها من الخارج، وتتولى تحليله وتفسيره واستكناه أبعاده وحدوده، والتعرف على ماهية ذلك العلم، بوصفه ظاهرة قابلة للبحث والتحليل، مضافاً إلى دراسة القبيليات والفرضيات المستترة وراء المقولات والقواعد الكلية للعلم، ومعرفة كل ما من شأنه أن يساهم في صياغة مفاهيم العلم ويحدد اتجاهه ويتحكم في منهاجه.

إن فلسفة الفقه تطمح لبيان حقيقة علم الفقه والكشف عن الهوية التاريخية

والاجتماعية للفقه، وتحديد العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات وقبليات ومباني تتسع بتتنوع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمحّض في داخله تلك التجارب.

وبعبارة موجزة يتربّع دعاء فلسفة الفقه أن يتولى هذا العلم تفكير نسيج الفقه ليرينا كيفية صياغته، ويكشف لنا عن طبيعة المعارف والأدوات الخفية الثاوية في بنائه الداخلية، ب نحو نستطيع معه تشخيص ثغوره وتخومه ومساراته، وكافة منابعه ومرتكزاته وسماته وأهدافه.

إنَّ فيلسوف الفقه كأنه باحث في الآثار، فعندما يحفر الآثاري طبقات التربة ويغور في أعماق التلال الأثرية، يبتغي التعرف على النمط الحضاري السائد قبل آلاف السنين، ثم يقوم بتشكيل صورة تشي بخصائص وأحوال الحضارة موضوع دراسته، بالافادة من مجموعة لُقى واختام وألواح طينية وفخاريات أثرية، واجراء بحوث تحليلية دقيقة عليها، بتفحّص وتأمل كل شكل أو صورة أو كتابة أو اشارة مهما كانت بسيطة وتوظيفها في قراءة تلك الحضارة.

وهكذا يعمل الدارس في فلسفة الفقه، فإنه يمارس حفريات معرفية في التراث الفقهي، بهدف بلوغ الأنماط الداخلية الخفية، والخدمات والمبادئ وال المسلمات غير المرئية التي تسبق العناصر المرئية الظاهرة في الاستنباط، وتوجه مسار عملية الاستدلال الفقهي، سواء كانت آراء كلامية، أو مقولات فلسفية، أو علوماً اجتماعية، أو موروثات تربوية متربعة في لوعي الإنسان منذ المراحل الأولى في حياته.

وهذا يعني أن فلسفة الفقه تستقي أدواتها من عدة علوم؛ لذلك ينبغي أن تنفتح على مكاسب العلوم الإنسانية الراهنة، للاستعانة بها في حفرياتها المعرفية؛ لأن تبلور صيغة نظرية علمية لفلسفة الفقه في وعي الدارسين يتوقف على تلقي بعض الأسس في اللسانيات والهرمنيوطيقا، وفلسفة العلم... وغير ذلك.

المواقف:

فلسفة الفقه علم في طور الصиورة والتشكل، وهو كأي علم في مرحلة ولادته يصبح مجالاً رحباً لتنوع الاجتهدات وربما تباليتها، وتعدد الآراء

وتقاطعها. وقد يفضي ذلك إلى سجالات ومتنازعات لفظية ينجم عنها اضطراب المواقف والتباسها.

وتبدو هذه الحالة بوضوح في فلسفة الفقه؛ لأن هناك طائفة من طلاب العلوم الإسلامية تتبرم حتى من العبارات والأساليب البينانية الجديدة، وتتضيق ذرعاً بأية محاولة لتنمية الموروث، فضلاً عن تخطي بعض حقوله. فكيف إذا صدم هؤلاء موقف اجتهادي جديد يدعى أنه يسعى لتأصيل علم ينخل التراث الفقهي، ويقتضي الثغرات المنهجية التي تمنى بها المارسة الفقهية، ويُعلن عن الأطر الجوانية التي تشكل أنساقاً تحتية لهذه المارسة؟

كما أن بعض دعاة هذا العلم الجديد أنفسهم لم تستبن لهم معالمه ومسائله ومنهجه، فأمسى كل واحد منهم يتكلم في مفهومات مختلفة، تمزج فيها الافتراضات بالأمانى والمقررات.

ولعل ذلك يعود لتنوع المرجعيات الفكرية التي تصدر عنها هذه الآراء، وعدم مساعدة عدد مناسب من الباحثين في الحوزة العلمية وخارجها في دراسة الرؤى الأولية لفلسفة الفقه، واختبار افتراضات هذا العلم، وتشخيص المنابع التي نهلت منها، ومدى جديتها في التعبير عن الأهداف المتواخدة من فلسفة الفقه.

وقد يستغرق النقاش في هذه القضية مدة طويلة نسبياً، وتنتسع دائرة المشاركون فيه بالتدرج، مما يعني أن قضية فلسفة الفقه أذكت فاعلية العقل الفقهي فأقحمته عالماً لم يكن في إطار اهتماماته من قبل، وعملت على الإلقاء به عن شيء من مشاغله التقليدية إلى هموم بديلة.

ويمكن القول: إنه متى ما تغلغلت آراء دعاة فلسفة الفقه بشكل أعمق في فضاء الدراسات الشرعية، وأثارت ردود فعل إيجابية وسلبية أوسع، سيجعل ذلك في انضاج هذا العلم وصياغة معالمه النظرية وتجلّي مركباته وأصوله المنهجية.

الاتجاهات:

بالرغم من أن تسمية «فلسفة الفقه» أصبحت علماً يستخدمه قطاع من الدارسين عند الحديث عن هذا العلم، غير أن هناك تسميات أخرى يحلو لبعض المهتمين بهذه القضية أن يطلقها، منها على سبيل المثال: ما وراء علم الفقه، علم كلام الفقه، علم علم الفقه، علم معرفة الفقه، نظرية معرفة الفقه، ابستمولوجيا

الفقه، علم اجتماع الفقه، سوسيولوجيا الفقه. ويبدو أن هذه التسميات ينطلق كل منها من الزاوية التي يعاينها لفلسفة الفقه، ويحسب أن هذا العلم تمحور وظيفته حولها. ولا يتوقف تنوع وجهات النظر عند المسألة السابقة، وإنما يتعداها إلى خلط بعض الدارسين بين فلسفة الفقه وأصول الفقه، وبين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، وبينما ذهب البعض إلى أن فلسفة الفقه هو شعبة من أصول الفقه، وتحمس في الذود عن رأيه هذا، أدرج آخرون مقاصد الشريعة في فلسفة الفقه، وتمدد واستطال لديه مدلوله بحيث دمج فيه مساحة شاسعة من علوم المعمول والمنقول، زحفت على مباحث من علم الكلام، وفلسفة الدين، وعلم الأصول، والتفسير، والحديث... وغيرها.

وأحال أن مثل هذا الخلط لا تسوغه المبررات التي ذكرت في محلها؛ لأن فلسفة الفقه علم لا يلتقي مع أصول الفقه ومقاصد الشريعة إلاً في إطار لقاء الفقه مع هذين العلمين، بل أنهما أقرب للفقه منهما إلى فلسفة الفقه، إذا ما كان العلم الأخير يرمي لتشخيص النسبي المستتر للفقه واكتشاف انساقه الجوانية، ومختلف القبليات وال المسلمات التي تصوغ المنظورات الفقهية.

بينما تهتم مقاصد الشريعة بالتعرف على أهداف الشريعة وغاياتها الكلية، وتحديد الحكم والمصالح والملالات الملحوظة للشارع في الأحكام. وتلك مهمة خارج الأطار المفترض لفلسفة الفقه.

وهكذا يدرس علم الأصول القواعد المهمدة للاستنباط، ولا يعالج ما يتصل بعمادة الاستنباط من خلفيات ومبادئ.

إن المهمة المفترضة لفلسفة الفقه لا تنصب على تنقیح قواعد الاستنباط، والتنقیح عن دلiliتها وحجيتها، مثلاً هي وظيفة أصول الفقه. وإنما يذهب هذا العلم إلى ماوراء تلك القواعد ويعالج قضاياً أبعد مدى مما تتحرك في حدوده القواعد الاصولية، كما ألمحنا لذلك فيما سبق.

ويبدو أن دمج فلسفة الفقه بعلم الأصول تارةً، وبالمقاصد تارةً أخرى، نجم عن عدم اتضاح المجال الخاص لهذا العلم ومدياته.

ويتجلى التباس رؤية بعض الدارسين في حيرتهم وارتيافهم من بيان الدور الوصفي التفسيري لفلسفة الفقه، وكيف أنها تتولى الإخبار عن الواقع، ووصف

وتقسيم مجموعة الظواهر ذات الصلة بالاستدلال الفقهي. وهو دور ينسجم مع أغراض فلسفة الفقه وغاياته. فيما ينشد أولئك الدور المعياري لهذا العلم، ويُشددون على نفي الدور الوصفي له.

وهكذا نلاحظ مظهراً آخر للالتباس في السجال حول ما إذا كان فيلسوف الفقه لاعباً في الميدان أم متفرجاً يطلّ من الخارج على عملية الاستنباط الفقهي. بينما من الواضح أن فيلسوف الفقه لا يمارس الاستنباط، لكنه يحتاج أن يكون في الميدان، وإنما هو يراقب العملية من الخارج، ويحاول اكتشاف وجهتها وما يتحكم بها من عوامل.

ولا يعتقد البعض بجدوى ملاحقة فقه السلف وتقصي فلسفة الفقه التراثي، عبر تحليل الانتاج الفقهي للاعلام الماضين، ويؤكّد على ضرورة أن ينصب البحث على ما بأيدينا اليوم من انتاج فقهي. وبتعبير آخر أن فلسفة الفقه الراهن هي التي تستطيع أن تخدم عملية الاستنباط، أما فلسفة الفقه الماضي فلا تجدي نفعاً في مشاغل الفقه الحاضرة.

لكن هذا الكلام لا يرضيه منْ يعتقد أن الفقه عبارة عن مجموعة المعطيات المتداولة وفق نظام معين، ولها منهج وغايات محددة، وهو ظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية. وفلسفة الفقه هي التي تبحث عن حقيقة الهوية التاريخية والاجتماعية عبر صيرورتها، ولا تتجمد في حقبة خاصة، فتدرس الفقه في مقطع يقف عند تلك الحقبة.

هذه اضاءات عاجلة تلخص المواقف والاتجاهات في فلسفة الفقه، ويمكن أن تتضح بجلاء صورة الاتجاهات وخلفياتها من خلال مراجعة الندوة الموسعة المنشورة في هذا العدد، والتي شارك فيها نخبة من العلماء المهتمين بقضية فلسفة الفقه.

وستظل بعض أبعاد فلسفة الفقه يلفّها الغموض مادامت هذه القضية في طور الولادة. ونأمل أن تساهم الابحاث المنشورة في هذا العدد وما نُشر في الأعداد السابعة والثامنة والتاسع والعاشر في تبديد شيء من هذا الغموض، ونطمح أن تعمل الرؤى والاجتهادات التي تشتمل عليها هذه الابحاث في إذكاء الحوار العلمي حول هذه القضية الهامة.

فلسفة الفقه

ندوة شارك فيها:

- ١ - السيد مصطفى محقق داماد - استاذ في جامعة طهران.
- ٢ - الشيخ علي عابدي شاهرودي - استاذ في الحوزة العلمية.
- ٣ - الشيخ صادق لاري جاني - استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.
- ٤ - الأستاذ مصطفى ملكيان - استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

○ هل ثمة علم يمكن أن يسمى فلسفة الفقه؟ وهل بالإمكان إرساء دعائم مثل هذا العلم، والعمل على إيجاده؟ وإذا كانت الإجابة إيجابية، فما هو التعريف الممكن لهذا العلم؟

□ مصطفى محقق داماد: لست ملزمين بتكونين فرع علمي جديد للفقه، يأخذ عنوان «فلسفة الفقه». ولكن بناءً على ما هو موجود بالنسبة للعلوم الأخرى، من قبيل فلسفة العلم، وفلسفة الحقوق، وما إلى ذلك، نستطيع وضع تعريف معين لفلسفة الفقه.

هناك العديد من البحوث والقضايا العقلية يمكن أن تمثل أمامنا عند دراسة المسائل الفقهية، وليس هذه البحوث والقضايا هي ما يمكن اعتباره «فلسفة الفقه»، وإنما يبدو التعريف الأسلم لفلسفة الفقه اعتبارها مجموعة البحوث العقلية السابقة للفقه. والمراد بالبحوث العقلية السابقة للفقه (أو القبلية) هي تلك الأبحاث التي ينبغي الوصول بشأنها إلى نتائج متينة بالبراهين العقلية، قبل الدخول في حيز الفقه، لكنها لا تعتبر إطلاقاً من المسائل أو البحوث الفقهية. فمن الواضح والمتقن عليه أن قضايا كل علم هي كل المحمولات على موضوع العلم. وإذا كان «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، فإن موضوع علم الفقه هو «أفعال المكلفين». إذن فمسائل علم الفقه ما يحمل على أفعال المكلفين وحسب، دون القواعد الفقهية والضوابط والمقاصد الفقهية. فلكل من قواعد الفقه والنظريات الفقهية والضوابط الفقهية والمقاصد الفقهية تعريفها المستقل.

والبحوث التي أسميتها قبليات فقهية، ترتبط بطبيعة الحال بعلم الكلام، لكنها ليست من أصول الفقه، بالرغم من أنها قد تدرس أحياناً في أصول الفقه؛

لأن علم أصول الفقه علم ذرائي موضوعه «الحجّة في الفقه». وينقل عن السيد حسين البروجري أنه كان يقول: كل ما هو حجّة في الفقه فهو موضوع لعلم الأصول، ولا بد للقضايا التي تبحث في علم الأصول أن ترجع بنحو من الأناء إلى «الحجّية»، فتعتبر حجّاً شرعية عليه، فإن فلسفة الفقه هي المباحث العقلية قبل الفقهية، والمترتبة عادةً بالقضايا الكلامية.

□ **مصطفى ملكيان: أجل .. يمكن أن يكون هناك علم باسم «فلسفة الفقه»، على الرغم من أنه لم يظهر لحد الآن كعلم مدون مستقل ومتكمّل.**
طوال تاريخ الفكر الإسلامي طرحت تعاريف متعددة لعلم الفقه، تشتت في بعض النقاط وتفترق في بعضاها، فتارة عرفوه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية» الناتج عن «الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام»، وتارة اعتبروه «العلم بمجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الواجبات التي يضعها الشارع أو العقل ، في حال عدم وجود واجبات القسم الأول».

ومهما كان تعريف علم الفقه ، فإن موضوعه ليس فرعاً علمياً (discipline)، وعليه فإن هذا العلم من علوم الدرجة الأولى. أما إذا وجد علم يكون موضوعه علم الفقه (الذي هو بحد ذاته فرع علمي) ، فإنه سيكون بلا شك من علوم الدرجة الثانية. ويسمى «فلسفة علم الفقه»، أو باختصار «فلسفة الفقه». وهذا العلم الجديد ، أي فلسفة الفقه ، يتحدث عن علم الفقه كما ذكرنا. وكل ما يقال عن علم الفقه يمكن أن يدخل في دائرة اهتمام فلسفة الفقه. وللمثال نشير إلى ما سماه الماضون بالرؤوس الثمانية للعلم، فإذا أردنا تطبيق ذلك على علم الفقه، لكان ذلك من اختصاص فلسفة الفقه. أي أن تعريف علم الفقه، وموضوعه ، وغرضه أو الغاية منه، وفائدته، ومرتبته بين العلوم، ومبudgeه ومدونه، ولائحة القضايا المطروحة فيه، ونواحيه التعليمية، تنتمي جميعها إلى فلسفة الفقه

(واضح أنني هنا لست ببصدد أي نفي أو إثبات لأصل الرؤوس الثمانية التي وضعها القدماء).

والنتيجة هي أن فلسفة الفقه إذا كانت علمًا موضوعه علم الفقه، فهي علم ممكн إذ ما هو المانع من ظهور علم موضوعه أحد العلوم الموجودة؟ وفلسفة الفقه في هذه الحالة ستكون كفلسفة الرياضيات أو فلسفة المنطق أو فلسفة الفيزياء أو فلسفة الأحياء أو فلسفة علم النفس أو فلسفة الاقتصاد، وهي جميعها علوم موضوعها علوم أخرى.

ولكن لا يكفي القول: إن فلسفة الفقه علم موضوعه الفقه. فلا بد من توضيحات أخرى لتبيين مفهوم فلسفة الفقه.

الإنسان المسلم يعتبر مجموعة من النصوص نصوصاً دينية مقدسة. وثمة مسائلتان مهمتان تطرحان فيما يتعلق بهذه النصوص:

أولاً: من أين لنا أن نتأكد أنَّ هذه النصوص صدرت حقاً عنَّ من تُنسب إليهم (مسألة وثاقة النص)؟ فالشيعي الاثنا عشرى مثلاً، لديه نصوص مقدسة تحتوي كلام الله عز وجل وأربعة عشر إنساناً يعتبرهم معصومين عن الخطأ. والسؤال الأول الذي يتفتح في ذهنه : هل النصوص المتضمنة لأقوال الله والمعصومين هي كذلك بالفعل؟ أي ما هو الدليل على أن هذه النصوص هي فعلاً أقوال وأفعال وتقارير أولئك النفر من الناس؟

وثانياً: على افتراض صحة صدور هذه النصوص عنَّ من تُنسب إليهم ، من أين لنا أن نعلم أن مضمون هذه النصوص مضمون حقة صحيحة لا خطأ فيها؟ الحق والصحة هنا يفيدان معانٍ أعم وأوسع من معنى «الصدق»، تشمل القضايا الإخبارية والإنسانية. فما هو البرهان على أن كل ما يقوله هؤلاء

الأشخاص صحيح وحق؟ وعلى أقل تقدير ما هو الدليل المسبق على أحقيّة ما يقوله أولئك النفر (مسألة قداسته النص)؟

بعد أن يعالج المسلم هاتين المسألتين ويصل فيهما إلى نتيجة مقنعة ، يقتضى أن القضايا المطروحة في النصوص الدينية المقدسة تنقسم للوهلة الأولى إلى قسمين: القضايا التي تحكم الواقع. والقضايا التي ترسم الواجبات. والالتفات إلى هذا التصنيف يقوده إلى طرح مسائلتين آخرتين.

ثالثاً: ماذا تقول النصوص الدينية بخصوص عالم الواقع (بالمعنى الواسع لكلمة الواقع)؟ فما هو الخطاب الديني المودع في النصوص حول عالم الأنفس وعالم الآفاق ، وعالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة، وحول الماضي والحاضر والمستقبل، وحول الدنيا وما قبلها وما بعدها، وعن الله والإنسان وبباقي الموجودات و...؟ وعموماً ما هي الصورة التي ترسمها النصوص الدينية لعالم الوجود؟

رابعاً: ماذا يقول النص الديني حول واجبات الإنسان تجاه ربِّه ونفسه والآخرين والبيئة التي تحيط به؟

جواب هذين السؤالين يمكن في تفسير النصوص المقدسة، وجواب السؤال الثالث يضع ركائز النظام الكوني الديني ، بينما جواب السؤال الرابع يرسم عالم النظم الفقهية والأخلاقية في الإسلام.

ثم يأتي الدور لطرح ومعالجة مسائلتين آخرتين:

خامساً: كيف يمكن تبرير (justification) جميع أجزاء النظام الكوني الديني، والدفاع عنها إزاء إشكالات وشبهات الآخر؟

سادساً: كيف يتستّى إثبات جميع مكونات النظام الفقهي (أو النظم الفقهية والأخلاقية) في الدين والدفاع عنها؟

الخوض في المسألة الرابعة من مهمة علم الفقه (أو علمي الفقه والأخلاق). فمهمة الفقه استخراج كافة الواجبات الدينية التي يجب على الإنسان الالتزام بها من النصوص الدينية. وليس للفقيه من وظيفة سوى التدليل على أن جميع الواجبات المحددة للإنسان تستند إلى نصوص الدين.

أما الأضطلاع بالمسألة السادسة، وهي مسألة متربطة على المسألة الرابعة فإنه من مهام علم الكلام. هذا مع أنني ذكرت في موضع آخر (نقد ونظر، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٢٥) أن علم الكلام بالشكل الذي نراه في الثقافة والفكر الإسلامي، لم ينهض لحد الآن بهذه المهمة. عالم الكلام بقبوله لرأي الفقيه (أي على افتراض أن الواجبات التي يعيّنها الفقيه للإنسان تستند حقاً إلى نصوص الدينية المقدسة) ينبغي أن يتصدى للدفاع عن صحة هذه الواجبات وأحقيتها ويقدم التبريرات للأحكام القيمية التي يتوصل إليها الفقيه.

أما المسألتان الثالثة والخامسة، فقد اعتبرها المتكلمون منذ القدم ضمن دائرة اختصاصهم. مع أنني سبق أن ذكرت في نفس الموضع أن اهتمامهم انصب على أهم أجزاء النظام الكوني الديني (كالتوحيد والنبوة والمعاد).

والمسألة الثانية أيضاً كانت تعتبر دائماً من وظائف علم الكلام، فهناك كان المتكلمون يستدلّون ببعض صفات الله تعالى، كالعلم المطلق وخيره المطلق على صحة كلامه الوارد في القرآن الكريم. وإثبات أحقيّة كلام الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام استدلو بعصمتهم، وطهارتهم المطلقة من كل أنواع الأدران.

أما المسألة الأولى، أي كيف نعلم أن النصوص التي في أيدينا صدرت فعلًا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنّمه الدين عليهم السلام؟ فإنّ حرازها

بالنسبة للقرآن الكريم يتأتي عن طريق تواتره، وبالنسبة للأحاديث والروايات عن طريق قواعد علم الرجال.

بهذه الإيضاحات نقترب شيئاً فشيئاً من مفهوم فلسفة الفقه. لاشك أن التطرق للمسألة الرابعة لا يتوقف إطلاقاً على الخوض في المسألتين الخامسة والسادسة، بمعنى أن علم الفقه لا يتوقف على تلك الأجزاء من علم الكلام التي تتولى معالجة المسألتين الخامسة والسادسة، فهو غني تماماً عن هذه الأجزاء، ولكن هل ترتهن المسألة الرابعة بالمسائل الأولى والثانية والثالثة؟ هنا يبدو أن القضية مرتهنة تماماً، أي أن المسألة الرابعة تتوقف على الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. بمعنى أن الفقيه من أجل أن يدلل على أن واجبات الناس هي حقاً هذه التي يطرحها ، عليه إثبات:

أولاً: أن النصوص التي استخلصت منها الواجبات تتمتع بوثاقة عالية.

وثانياً: أن الذين صدرت عنهم هذه النصوص لا يتكلمون إلا الحق.

وثالثاً: هنالك حياة بعد الموت، ونظام الوجود نظام قائم على العمل والجزاء

و...
ولابد له أيضاً من إثبات صحة ومتانة المنهج التفسيري الذي استنبط به الواجبات من الكتاب والسنة.

إذن على علم الفقه إثبات أربعة أنواع من المسائل: ليصل إلى مبتغاه. وإثبات كل واحدة من تلك المسائل يرتكز على إثبات طائفة جديدة من المسائل الأخرى ، وهلم جراً.

ولكن من ناحية أخرى لا يوجد أي علم بما في ذلك علم الفقه، يستطيع إثبات جميع المسائل والقضايا التي يستعملها، وليس أمامه سوى أن يفترض صحة الكثير منها ليباشر عمله، فهو يفترض صحة القضايا والمسائل التي لا تعد جزءاً من مسائله، وهي قضايا ومسائل تعتبر قبليات ومفروضات ذلك العلم. وعلم

الفقه كباقي العلوم له مفروضاته وقبلياته (وبتعبير القدماء مبادئه التصديقية)، أي أنه يعتقد بصدق قضايا وأراء من دون أن يقيم على ذلك دليلاً، وقد تكون هذه المفروضات شعورية أو لا شعورية، وقد تكون صريحة أو مضمرة، لكنها ضرورية للسبب الذي ذكرناه.

الأنواع الأربع من المسائل التي أشرنا إليها هي مفروضات علم الفقه، ومفروضات كل علم تستعمل في موضوعين أساسين:

الأول: مقام النظر للأشياء والأمور.

والثاني: مقام الاستدلال والاستنتاج.

والفقيه يستعمل هذه المفروضات في نظرته للقرآن والروايات ويستعين بها كذلك في استدلالاته واستنتاجاته الفقهية.

وتشخيص مفروضات علم الفقه وتصنيفها والبحث الندي فيها وإثباتها (إن أمكن ذلك) من اختصاصات فلسفة الفقه. وقبل أن نزيد من توضيح هذا المعنى من المناسب التدقير أكثر في هذه المفروضات (القبليات) وأنواعها:

١ - المفروضات المفضية إلى القطع أو الظن القوي بوثاقة النصوص الدينية.

وقد قيل: إن الفقهاء يستفيدون وثاقة القرآن عن طريق التواتر، ووثاقة الأحاديث والروايات بواسطة قواعد علم الرجال. ولكن ينبغي الالتفات إلى أن ما يسلم به الفقهاء من أخبار متواترة ، وأخبار محفوفة بالقرائن، وإجماع كاشف، وبناء العقلاء، أو سيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم، وارتكاز المتشرعة وما شاكل، هي في الواقع مسائل ترتبط جميعها بمنهجية العلوم التاريخية؛ لذلك لا يستطيع الفقهاء إغفال مفروضات ومعطيات مناهج العلوم التاريخية الحديثة، وإنما لابد من التأثر بها.

ففي مجال المفروضات التي يستعملها الفقهاء، ثمة الكثير من الاشكالات والتساؤلات لا يمكن ولا ينبغي تجاهلها أو إغفالها. أفلًا يعني تسامح بعض الفقهاء في وثاقة الأحاديث وتشدد بعضهم الآخر في هذه الوثاقة ، أن أساليب بحثهم في المعطيات التاريخية ليست أساليب علمية منهجية؟ وهل يكشف علم الرجال وقواعده عن الجعل والدس والوضع العمدي ، أم أنه يكشف أيضًا عن السهو والاشتباهات والضعف والافتقار إلى المقومات العلمية الازمة للوصول إلى أحاديث المعصومين عليهم السلام؟ وهل العقل والضبط والعدالة والإسلام (أو التشيع) هي الشروط الازمة في الراوي لقبول روایته ، أم أنها شروط كافية ، أم لازمة وكافية في أن واحد؟ ثم هل هذه الشروط الأربع ممكنة الضبط والتحديد والقياس العيني (objective) الدقيق أساساً أم أنها تطلق على الرواية بحسب الأذواق والميول؟ وهل أسباب الكذب محصورة بالصالح والأغراض والحب والبغض، كي نكتفي بشرط العدالة سداً يحول دون تسرب الروايات الكاذبة؟ ثم هل خضعت مسألة «الحب» هذه للتدقيق الوافي؟ وإذا كان جميع الرواية مسلمين (أو إماميين) أفلًا يجعلهم هذا الأمر أصحاب منافع وميول نفسية مشتركة؟ وهل تقود المنفعة أو الميل النفسي إلى الصدق أكثر ، أم إلى الكذب؟ وفي قبول أو عدم قبول الخبر الواحد أفلًا يجب التفريق بين أن تكون طبيعة الواقع تقتضي تعدد الشهود، وبين أن لا تقتضي ذلك؟ وماذا يجب أن تصنع إزاء إمكان أو امتناع وقوع الخبر؟ وهل للنقد الأدبي لنصوص الأحاديث والروايات دور في قبولها ورفضها أم لا؟ هذه الأسئلة والعشرات غيرها تلقي على كاهل فلسفة الفقه مسؤولية المقارنة بين قبيليات علم الفقه وبين ما يتتوفر اليوم من منهجية العلوم التاريخية ، واستخدام هذه المناهج الحديثة في تصحيح وتمكيل المفروضات.

٢ - المفروضات المؤدية الى جزم الفقيه بحقانية أقوال وأفعال وتقارير أئمة الدين. وهذه هي المفروضات التي تقنن الفقهاء بعصمة أئمة الدين، وما قبل عن العاجز وتنصيص الأنبياء السابقين وجمع الشواهد والقرائن، مما يستدل اليه صدق نبوة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآلـه وسلم، وما قال به فقهاء الشيعة من عصمة المعصومين الأربعـة عشر وحجية أقوالـهم وأفعالـهم وقاريرـهم، تنفع جميعـها في هذه المهمة. وقد اعتـبرـ الفقهاء هذه الفئة من المفروضات صحيحة، وتركوا إثباتـها على عاتقـ علمـاءـ الكلامـ. وهذا ما يبرـر دخـولـ فلسـفةـ الفـقهـ إلـيـ حـيـزـ «ـفلـسـفةـ الـدـينـ»ـ وـحـيـزـ «ـالـكـلامـ إـلـاسـلـامـيـ»ـ، لـكـيـ تتـضـحـ عنـ هـذـاـ الطـرـيقـ مـفـاهـيمـ مـثـلـ النـبـوـةـ وـالـإـمـامـةـ وـالـعـصـمـةـ وـعـلـمـ الغـيـبـ وـالـعـجـزـ. هـذـاـ أـوـلـاـ، وـثـانـيـاـ لـكـيـ تـسـتـحـصـلـ بـرـاهـينـ مـتـيـنةـ لـصـالـحـ هـذـهـ المـفـروـضـاتـ، فـمـثـلاـ بـعـدـ التـشـخـصـ الدـقـيقـ لـلـمـرـادـ مـنـ «ـالـعـجـزـ»ـ يـنـبـغـيـ التـحـقـيقـ فـيـ هـذـهـ الـأـمـورـ:

أ - هل العجزة ممكنة الواقع؟

ب - هل حصلت معجزة على امتداد التاريخ. وتحديداً هل صدرت معجزة عن النبي محمد صلى الله عليه وآلـه وسلم؟

ج - على ماذا يدل وقوع العجزة: على وجود الله أم على صدق نبوة صاحب العجزة، أم على حقانية الدين، أم أفضلية قوم على باقي الأقوام، أم أنها لا تدل على أي من هذه الأمور، وإنما هي آية على وجود علم وقدرة لدى صاحب العجزة يفتقر إليهما سواه؟

٣ - مفروضات عالم الواقع (factual) التي لا بد للفقه منها، كوجود الحياة بعد الموت، وأنَّ نظام الوجود نظام أخلاقي، أي أنه نظام عمل وجذراء تختلف فيه

عاقبة الإحسان عن عاقبة الإساءة. والسعادة والشقاء في العالم الآخر مرتهنان بسلوك الإنسان في هذا العالم ، كما يرتبطان بالنية في أداء الأعمال.

٤ - المفروضات التي تقوم عليها صحة تفسير الفقيه للنصوص الدينية (المفروضات التفسيرية) ، وهذه الفئة من المفروضات هي بلا شك من أحوج مفروضات علم الفقه إلى التخصص؛ ولذلك ربما كانت أهم المفروضات ، فمن ناحية لا ريب في أن مهمة الفقيه تفسير النصوص الدينية الخاصة بواجبات الإنسان، وترتيب نظام متكامل من الواجبات الإنسانية، ومن ناحية أخرى لا ريب أيضاً في أن نظرة الفقيه إلى القرآن والروايات والباري عز وجل ورسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم تؤثر في نوعية تفسيره للنصوص. والتفسير الأقوى هو الذي يبنتني على مفروضات أقوى. وهكذا فان التدقيق في هذه المفروضات عملية في غاية الأهمية تقع على عاتق فلسفة الفقه، ويتوزع هذا النوع من المفروضات ذاته إلى عدة أنواع فرعية:

٤:أ - المفروضات الخاصة بدائرة الفقه، وهي المفروضات التي تناقض هل الإطار الفقهي يشمل الأفعال فقط أم يتضمن الأوضاع أيضاً؟ وفي حيز الأفعال ، هل المقصود الأفعال الظاهرة والجوارحية فقط، أم الأفعال الباطنية والجوانحية أيضاً؟ وهل يعني الفقه بجميع الأفعال (الظاهرة والباطنية) أم ببعض الأفعال دون غيرها؟ وهل هناك مناط لتحديد الأفعال التي يعني بها الفقه؟ ثم هل الفقه يحدد الأحكام والواجبات في بادئ النظر (prima facie) فحسب ، أم إضافة إلى ذلك، يحدد الأحكام في مقام العمل (actual) أم علاوة على هذا وذاك يُرسى دعائم نظم متكاملة، أم أنه إضافة إلى كل هذا يرسم ببرامج ...؟ وبتعبير آخر ما هو المعنى الصحيح لشموليّة الفقه؟

٤:ب - المفروضات الخاصة بغايات الفقه، فهل غاية الفقه ضمان السعادة الأخروية وحسب، أم أنه يضمن سعادة الحياة الدنيا أيضاً؟ وفي نطاق الحياة

الدنيوية ، هل يرمي الى تلبية الحاجات المادية والمعيشية ، أم الى سد الحاجات الروحية المعنوية، أم يهتم بكل نوعين من الحاجات؟ وما هي مصاديق الحاجات التي يلبّيها الفقه؟ هل بعض الواجبات الدينية التي يحدّرها الفقه تضمن السعادة الأخرىوية، وبعضها يضمن السعادة في الدنيا؟ وبعضها يهدف الى تلبية حاجات الانسان المادية، وبعضها الآخر هدفه سد متطلبات البشر المعنوية، وبعضها خاص بالوضع الفردي للإنسان، وبعضها بوضعه الاجتماعي، وبعضها يسد الحاجات المؤقتة وبعضها يرفع الحاجات الدائمة؟ وإذا كان الجواب ايجابياً، فكيف نعلم أي التكاليف يضمن أي الحاجات؟ وهل إفساء العدل هو الآخر من غaiات الفقه؟ وإن كان الأمر كذلك فما معنى العدالة هنا؟ وهل يأخذ الفقه بنظر الاعتبار المصالح والمفاسد؟ وما هو المعنى المراد من المصالحة والمفسدة في هذا المقام؟ وهل يراعي الفقه ما يرغب فيه الناس وما لا يرغبون فيه؟ وكيف يحصل ذلك؟ وما هي وسيلة الفقيه الى معرفة الإجابات الصحيحة عن هذه الأسئلة؟ (ثمة عناوين معروفة مثل مناطق الأحكام وفلسفة الأحكام وعلة الأحكام وحكمه الأحكام تعني بهذه الأسئلة).

٤: جـ - المفروضات الخاصة بمصادر الفقه، وفي هذا الإطار نسأل، ما هو الدليل على عدم كفاية النصوص الدينية من كتاب وسنة على تحديد جميع واجبات الإنسان، حتى نلجأ الى العقل والإجماع؟ وما هي مستلزمات القول بعدم كفاية القرآن والسنة؟ وهل الفقهاء على علم بجميع هذه المستلزمات والتبعات؟ وهل هم ملتزمون بها؟ ما هو عدد المصادر الأخرى غير الكتاب والسنة؟ وما هو الدليل على مصدرية ما اعتبره الكثير من الفقهاء على امتداد تاريخ الفقه، مصادر فقهية، مثل: الإجماع، والعقل، والقياس، والاستحسان، والعرف، والشريائع السابقة، والمصالح المرسلة، وفتح الذرائع وسداها، ومذهب

الصحابي؟ وفي خصوص الكتاب والسنة هل يصح القول: إن الكتاب والسنة ذاتهما مصدر فقهي، أم المصدر هو تفاسير الكتاب والسنة؟ وهل للعلوم البشرية تأثير في تفسير الكتاب والسنة؟ وهل المراد بالعقل المعتبر من المصادر الفقهية هذه المعارف والعلوم البشرية؟ وإذا كان الجواب ايجابياً فما هو التكليف إذا تعارضت العلوم والمعطيات البشرية (المقصود بالعلوم البشرية هنا معناها العام وليس العلوم التجريبية فقط) مع معطيات الكتاب والسنة المتأتية عن التفسير؟ وهل من الصحيح التلازم العقلاني بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن أو قبح أو صواب أو خطأ أو وجوب عمل معين، يتحتم على الشرع أن يكون حكمه متطابقاً مع حكم العقل؟ وما هو الدليل على ذلك؟ وأي العقول ينبغي للشرع أن تتوافق أحکامه دائماً معه؟ هل هو قوة إدراکية خاصة، أم أنه مجموع القوى الإدراکية للإنسان، أم نتاجات تلك القوة أو القوى أم شيء آخر؟ بل إن رأي الإمامية بحد ذاته (بغض النظر عن آراء المدرسة الإخبارية) في جعل العقل مصدراً من مصادر استكشاف الأحكام والواجبات الدينية إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع، ناجم عن مفروضات ووجهات نظر تتصل بالكتاب والسنة من ناحية، وبالإنسان من ناحية أخرى. ثم إن الاعتراف بالعقل إلى جانب الكتاب والسنة يمكن أن يأخذ صيغتين:

الأولى: أن نسارع قبل كل شيء إلى العقل في أية مسألة تواجهنا، وإذا لم يستطع العقل معالجة المسألة والوصول فيها إلى نتيجة شافية ، عندها نرجع إلى الكتاب والسنة.

والثانية: أن نرجع أولاً إلى الكتاب والسنة، ولا نراجع العقل إلا إذا لم نعثر في ذينك المصادرين على ما يعالج المشكلة.

وبكلمة ثانية، بعد قبول العقل مصدراً في مصاف الكتاب والسنة، ينبغي مناقشة تقدم أو تأخر الرجوع إلى العقل على الرجوع إلى الكتاب والسنة.

وبالطبع فان فقهاء الإمامية يذهبون الى تأخر مرتبة العقل عن الكتاب والسنة، فلا يصح الرجوع الى العقل إلا حينما لا يتوفّر إلى الحل الناجع في الكتاب والسنة والإجماع. ولكن من المناسب هنا السؤال من هؤلاء الفقهاء؛ لماذا؟ ثم أليس الاعتراف بالعقل كأحد المصادر بمعنى الاعتراف بالحقوق الطبيعية والفطرية؟ وإذا كان يعني هذا يحب السؤال: هل بإمكان الفقه الالتزام بجميع تبعات ومؤديات هذا الاعتراف؟ وإذا لم يكن بمعنى الاعتراف بهذه الحقوق، فعندها يطرح السؤال: ما هو إذن مصير التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع؟ أو ليس الاعتراف بالحقوق الطبيعية حكم عقلي؟ وهل يمكن اعتباره صنيعة الأهواء النفسية، أم أنه حكم عقلي، لكن تأثير العقل في الشرع له حدود معينة؟ في هذه الحالة تتهدم يقيناً شمولية الحكم بالتلازم بين العقل والشرع، وعندها لابد من الاستفسار: ماهي حدود تأثير العقل في الشرع؟ ومن الذي يرسم هذه الحدود العقل أم الشرع؟ ولماذا؟

وفيما يخص باقي المصادر الفقهية يمكن ملاحظة الكثير من التساؤلات والاشكالات والغموض، فمثلاً في مجال العرف: كيف يمكن للفقير أن لا يحمل همَّ تغيير العرف؟ وهل يحل المشكلة تقسيم العرف الى عرف صحيح وأخر فاسد، أم أن ذلك يزيد المسألة تعقيداً؟

ولباب الكلام هو أن الفقيه حينما يعتقد بعدة مصادر فقهية، فان لديه مفروضين أساسيين:

الأول: أن مصدراً واحداً لا يكفي لتحديد واجبات الإنسان.

والثاني: أن المصادر المتعددة التي يؤمن بها غير متعارضة مع بعضها. وكل المفروضين بحاجة الى إثبات ، وهذا الإثبات لا يحصل في الفقه ذاته، وإنما في فلسفه الفقه.

ولا يستبعد أن يترك البحث في مفروضات الفقهاء التي دفعتهم إلى اعتماد مصدر آخر للفقه أو مصادرين أو أكثر، إلى جانب الكتاب والسنة، والتدقيق في سبب عدم اشتراك هذه المصادر بين جميع الفقهاء، لا يستبعد أن يترك آثاره باتجاه تقليل أو زيادة عدد المصادر، وفي تغيير المكانة النسبية للمصادر وعلاقاتها مع بعضها .

٤: دــ المفروضات الخاصة بمديات الأحكام وشــدتــتها ، فمن المفروضات المهمة لدى الفقهاء ، أن جميع الأفعال الاختيارية لابد أن تدخل ضمن أحد الأحكام الخمسة؛ الوجوب والاستحباب والإباحة والكرابة والحرمة. هذا الفرض المسبق، سواء كان كما ذهب البعض من ضروريات مذهب الإمامية، أو لا. سواء كان له رصيده من العقل أو من النقل. وسواء كان أساسياً صحيحاً أو غير صحيح (ويبدو أنه مأخوذ عن الرواقيين) لكنه على كل حال يصنف الأفعال الاختيارية للإنسان من الناحية القيمية، ولا يكتفي بتقسيمها إلى ما هو واجب وما ليس بواجب.

وبغض النظر عن الأسئلة الممكن طرحها في إطار هذا المفروض (ومنها ما هو المباح تدقيقاً؟ وهل يمكن أن تكون الإباحة أحد الأحكام؟) فان المسألة المهمة التي تبرز الى السطح هنا هي: ما هو السبيل الى اكتشاف حرمة الشيء أو كراحته ووجوبه أو استحبابه؟ هل يمكن القول: إن صيغة الأمر لها ظهورها في الوجوب، وصيغة النهي لها ظهورها في الحرمة؟ يبدو أنه إذا كان بالإمكان البحث في ادعاء الظهور بحسب المعطيات العرفية لأرباب اللغة، فان جواب السؤال سيكون سلبياً، إلا إذا قلنا: إن النصوص الدينية كلها لا تخضع لقواعد الصرف والنحو وعلم اللغة المتدالة في كلام الناس العادي، ولها إلى حد ما علم دلالتها (semiotics) الخاص بها. ومع أن هذا القول يمكن رصده في نتاجات فريق من علمائنا الأصوليين، لكنه يستلزم أموراً لا يستطيع الالتزام بها أي

عالم من علماء الأصول. وعلى كل حال فاعتبار الأحكام متفاوتة في ضرورتها، وتحديد مصاديق الواجب والمستحب والمباح والمكرود والحرام، ترتكز على مقدمات يبحث فيها ضمن نطاق فلسفة الفقه.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن مدييات الأحكام ومساحة تأثيرها، فكل حكم في النصوص الدينية إنما يُخاطب به شخص أو أشخاص هم المخاطبون المباشرون للذى صدر عنه الحكم. والمسألة هنا ما هي الخصوصيات التي تمتنع بها المخاطبون المباشرون فأدت إلى صدور الحكم؟ وما لم نتعرف على جواب هذا السؤال بشكل دقيق لا يحق لنا تعميم الحكم (سواء كان أمراً أو نهياً) على غير مخاطبيه المباشرين. فالتعميم ممكن فقط في حال معرفة خصوصيات المخاطبين التي كانت وراء صدور الحكم، لكي نستطيع دعوة من له تلك الخصوصيات أيضاً، إلى الامتثال للحكم والعمل به. والمشكلة هي: ما هو أسلوب اكتشاف هذه الخصوصيات؟

وللنضرب مثلاً: يروى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بادروا أحداكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة» (محمد بن الحسن الحر العاملی - وسائل الشيعة - تحقيق: عبد الرحيم الربانی الشیرازی - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ج ١٥ - الباب ٨٤ - الحديث ٢٧٦٢٩).

من حيث ما أسميناه بشدة الحكم، يطرح السؤال التالي: كيف نفهم وجوب أو استحباب هذا الأمر الصادر عن الإمام عليه السلام؟ ومن حيث المسألة التي نبحثها الآن (أي مدييات نفوذ الحكم)، يبرز السؤال: كيف نعلم خصوصيات المخاطبين المباشرين للحكم، والتي دعت إلى توجيهه الأمر إليهم؟ هل هي خصوصية كونهم رجالاً (لاحظوا أن المخاطبين المباشرين كانوا رجالاً: أحداكم)؟ وإذا كان الأمر كذلك نستنتج:

أولاً: ليس على المرأة تعليم أبنائها الحديث.

وثانياً: يجب على جميع الرجال أداء هذه المهمة إلى يوم القيمة.
أم هل كون المخاطبين المباشرين معاصرين للإمام الصادق عليه السلام هو العلة في صدور الحكم؟ في هذه الحالة لا ينسبح الحكم على غير معاصرى الإمام الصادق.

أم هل كان سبب توجيه الحكم أنّ أبناء مخاطبيه المباشرين كانوا عرضة للأمواج الدعائية لمبلغى الفرقة المرجئة؟ وهنا ستحتم على كل من يتعرّض لأبناؤه للتغطية الإعلامية والدعوة للمرجئة أن يعلمهم الحديث، واليوم حيث لا وجود لمرجئة ولا لمرجئين لا يتوجب على الآباء تعليم أحداثهم الحديث.
والخلاصة هي أن تعميم هذا الحديث غير ممكن ما لم نعلم الخصوصية التي جعلت المخاطب المباشر للحديث مخاطباً به.

ومثال آخر نستقيه من القرآن الكريم إذ يخاطب الرسول الأكرم صلى الله

عليه وآله وسلم : **«خذ من أموالهم صدقة»** (التوبه: ١٠٣) والسؤال: ما هي الخصوصية التي تتمتع بها النبي حتى كان مأموراً بأخذ الزكاة؟ هل هي النبوة؟ أي هل غير الأنبياء غير مأمورين بأخذ الزكاة؟ أم هل هي رئاسة الحكومة؟
يعنى إن لم يكن رئيس حكومة غير مأمور بجباية الزكاة؟ ثم ما هي الخصوصية التي تحتم أخذ الزكاة من الشخص؟ هل هي الرجولة وأمتلاك الأموال؟ وما هي حدود امتلاك المال؟ وما هو نوع المال وما هو مقداره؟ هل هي أموال خاصة بمقادير معينة؟ ما لم تتضح هذه الملامح لا يصح تعميم الأمر بأخذ الزكاة وإعطائها.

و عموماً هل يمكن سحب الأوامر والنواهي التي خوطب بها المؤمنون في القرآن الكريم لتشمل النساء المؤمنات أيضاً؟ في بعض الحالات يمكن الجزم بعدم

إمكانية التعميم. ولكن في باقي الحالات ما هو الدليل على التعميم؟ يبدو أن الأمر يرجع فقط إلى خصوصية الإيمان، ولكن ما هو الدليل حتى على هذا الكلام؟ والخلاصة هي أن كل عبارة تقييد أمراً أو نهياً فهي بجميع قيودها وشروطها، أولاً: تخاطب بالذات مخاطبين مباشرين، وكل تعميم لها على آشخاص آخرين في أحوال وأزمنة وأمكنة أخرى يحتاج إلى أدلة قاطعة، والدليل هنا لا يتوفّر إلا باكتشاف الحيثيات التي توفر عليها المخاطبون المباشرون للحكم، وكانت السبب في صدور الحكم، فحينما يكشف النقاب عن تلك الحيثية أو الخصوصية يمكن القول: إن الحكم سار على كل من تتوفر فيه هذه الحيثية، ولكن ما هو السبيل إلى اكتشاف الحيثية؟ للفقهاء في هذا المقام مفروضات يستقونها من علم الأصول ويكتشفون بواسطتها الحيثية أو الحيثيات المطلوبة. والمهم هنا هو أن هذه القبيليات كما رأينا تؤثر على منهجية تفسير العبارات والنصوص الدينية. هذا أولاً، ثانياً يجب أن تخضع لبحوث ونقد فلسفه الفقه لتبيّن هل بالإمكان قبولها أم لا؟

وهنا ألغت الانتباه إلى أن خلود الأحكام الشرعية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه المسألة بالذات، أي بكيفية فهم المناط في مديات الأحكام الفقهية. ولا يتسع المجال للتفصيل في هذا الباب، لذا أكتفي بالقول: إن الحكم يمكن اعتباره ثابتاً خالداً، إذا ثبت لدينا أن الحيثية التي كانت في مخاطبيه المباشرين وأدلت إلى صدور الحكم، ستبقى موجودة لدى الآخرين، رغم كل التحولات التي شهدتها عالم الإنسان.

إلى هنا تحدّثنا عن إمكانية وقف الفقيه على شدة وسعة الأحكام الواردة في أقوال الباري عز وجل وأئمة الدين. بيد أننا يمكن أن نطرح مسألة مهمّة حول سير الأئمة وأفعالهم وتقاريرهم، وهي كيف لنا أن نعلم أن فعل المقصوم وتقريره يدل على الوجوب أو الاستحباب؟ وهل يمكن القول: إن كل ما يصدر

من أفعال طوال حياة المقصوم، إنما يصدر عنه بصفته تجسيداً حيّاً للشريعة، كي يتسرّى لنا بعد ذلك اكتشاف الوجوب أو الاستحباب في ذلك الفعل، أو لم يكن للمقصومين عادات شخصية؟ أو لم تكن لهم أدوات ومشارب خاصة بهم؟ هل من المستحيل أن تلتذ ذائقه مقصوم ب الطعام معين، ولا تلتذ به ذائقه مقصوم آخر؟ أفلًا يمكن أن يهوى مقصوم لوناً معيناً، لا يرحب فيه مقصوم آخر؟ ثم إلا يجوز أن يصدر عن المقصوم فعل أو قرار متجرد في ظروف خاصة ومرتبط بها ارتباطاً عضوياً إلى درجة أنه لا يناسب أية ظروف أخرى، وهو بالتالي لا يدل على واجب ولا مستحب؟ وهل يمكن الادعاء أن التحدث باللغة العربية واجب أو مستحب؛ لأن جميع المقصومين كانوا يتحدثون باللغة العربية؟ وهل يجوز الذهاب إلى أن قبول ولایة العهد أمر واجب أو مستحب استناداً إلى قبولها من قبل الإمام الرضا عليه السلام؟

من الواضح أن جميع أفعال المقصومين هذه لا تقبل التحوّل إلى حكم شرعي. وإذا فرغنا من هذه النتيجة ستواجهنا إشكالية الملك في تحديد أفعال المقصومين التي تترتب عليها أحکام شرعية وتميّزها عن غيرها من الأفعال. والطريق إلى حل هذه المسألة يمكن على ما يبدو في معرفة الظروف والأحوال والحيثيات الزمانية والمكانية التي أحاطت بالفعل، وتشخيص الخصوصية المرتبطة بهذه الظروف والتي أدّت إلى صدور الحكم. فإذا كانت الخصوصية غير قابلة للتكرار، علمًا أن الفعل مما لا يتمخض عنه حكم شرعي بالوجوب أو الاستحباب.

وإذا قيل: إن اكتشاف الحقيقة المؤثرة في صدور الفعل عملية صعبة، فلنا إنه السبيل الوحيد إلى استنباط الحكم الشرعي من فعل المقصوم، والذي هو بطبيعته عملية معقدة ومستصعبة.

الغاية من إيراد هذا البحث التدليل على أن استنباط الحكم الشرعي من أفعال وتقارير المعصومين يستند إلى مفروضات تدرس في فلسفة الفقه، وتمنح هناك شهادات الصحة أو السقم. وتزداد أهمية الموضوع فيما يخص المفروضات التي تدفع الفقيه إلى الاعتقاد بأن مراجعة الكتاب والسنّة توفر لنا أحکاماً وواجبات خالدة ثابتة، والمراجعة هنا هي مراجعة الألفاظ والظواهر (letter) وليس البواطن والروح (spirit) .

٤- هـ - المفروضات الخاصة بمنهج الاستدلال الفقهي، وبعد إحراز وثاقة نصوص الدين بمعونة منهجية العلوم التاريخية. يستدل الفقيه في مقام اكتشاف واجبات الإنسان من النصوص، بمناهج استدلالية ربما أمكن تصنيفها إلى ثلاثة مناهج هي: المنهج التفسيري (الهرمنيوطيقا Hermeneutic) والمنهج العقلي، والمنهج التجاري.

وهنا تطرح الأسئلة التالية: هل مناهج الاستدلال الفقهي متعددة حقاً؟ وما هو مستوى حجية وإعتبار كل واحد من هذه المناهج؟ وهل يمكن استخدام منهج واحد في كل أبواب الفقه، أم ينبغي الاستعانة في باب العبادات بمنهج مثلاً وفي باب المعاملات بمنهج آخر؟ وماذا يجب على الفقيه فعله عند تعارض المناهج أو تعارض نتائجها، وأيها يرجح على الأخرى؟ ما هو سبب أن إعمال مناهج الاستدلال الفقهي لا يتحققنا بأكثر من العلم الاحتمالي بواجبات المألف، ولا يؤدي إلى علم يقيني؟ وهل هذه الاحتمالية (probabilism) مصير الفقه المحتوم إلى يوم القيمة؟ ولماذا لم يستطع الفقهاء يوماً ما الجزم بأحكامهم كما فعل علماء الكلام؟ وهل كانت هذه الاحتمالية الفقهية هي السبب الوحيد أو السبب الأهم على أقل تقدير في التعددية (pluralism) الفقهية؟ وهل يمكن العمل على تقليل

المذاهب الفقهية أو تقليل مواطن الاختلاف بينها على الأقل؟ هذا ما تضطلع به أيضاً فلسفة الفقه.

عرضنا الى الآن وباختصار وعلى شكل أسئلة في الغالب أربعة أنواع من قبيليات (مفروضات) علم الفقه، يجب أن تتواли فلسفة الفقه دراستها وتحميسها. لكن قضایا فلسفة الفقه لا تنحصر في هذه المسائل؛ لأن المبادئ التصديقية لعلم الفقه غير محصورة بها. فمما يدخل في مواضيع فلسفة الفقه أيضاً علاقة الفقه بسائر العلوم (من دينية وغير دينية) وحركة الاجتهاد الفقهي، والشروط الالزامـة للاجـتـهـاد، وموانع الاجـتـهـاد، وتأثـيرـاتـ تـطـورـاتـ العـلـومـ وـالـعـارـفـاتـ البـشـرـيـةـ وـظـهـورـ إـشـكـالـيـاتـ عـلـمـيـةـ جـدـيـدةـ عـلـىـ حـرـكـةـ الـاجـتـهـادـ (دورـ الزـمانـ وـالـمـكـانـ فيـ الـاسـتـنبـاطـ الفـقـهـيـ)، وـدورـ الذـوقـ الفـرـديـ وـالـخـصـوصـيـاتـ الشـخـصـيـةـ لـالـفـقـهـيـ فيـ عـلـمـ الـاجـتـهـادـ، وـمعـايـيرـ تـقيـيمـ المـارـسـ وـالـمـذـاهـبـ الفـقـهـيـةـ (تقـيـيمـ كـفـاءـتـهاـ وـانـسـجـامـهاـ وـشـمـولـيـتهاـ) وـدـرـاسـةـ مـفـاهـيمـ (التـطـورـ) وـ(الـرـكـودـ) وـ(الـانـحـطـاطـ)ـ فيـ عـلـمـ الفـقـهـ، وـاقـتـراحـ آـلـيـاتـ لـعـرـفـةـ درـجـةـ التـطـورـ أوـ الرـكـودـ أوـ الـانـحـطـاطـ فيـ الفـقـهـ وـأـسـبـابـ كلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ. وـدـرـاسـةـ العـوـاـمـلـ الـمـؤـثـرـةـ فيـ تـعمـيقـ وـتوـسيـعـ عـلـمـ الفـقـهـ فيـ بـعـضـ أـبـوـابـ (مـثـلـ الـعـبـادـاتـ) وـاتـسـاعـهـ وـخـلـوـهـ منـ الـعـمـقـ فيـ أـبـوـابـ أـخـرـىـ (مـثـلـ السـيـاسـاتـ).

بالإضافة الى ذلك يقع على عاتق فلسفة الفقه التحليل المفاهيمي للكثير من المبادئ التصورية لعلم الفقه، وللإيجاز نترك تفاصيل هذه المسائل الى فرصة أخرى، لاسيما ، وأن الإجابة عن الاسئلة اللاحقة تتکفل توضیح بعض جوانبها.

□ علي عابدي شاهرودي: كل علم من العلوم يبدأ بسؤال يتوزع الى ثلاثة مراحل متواالية. وتترتب على السؤال إجابة تنقسم هي الأخرى الى ثلاثة مراحل تبعاً لمراحل السؤال، وهي:

المرحلة الأولى: تبدأ بافتراض وجود العلم. هذا على الرغم من أن الترتيب العقلي يقتضي أن تكون المرحلة الأولى خاصة بافتراض إمكان العلم. والسبب في عدم التزام الترتيب هو أن العلم إذا كان موجوداً فهو بالضرورة ممكناً. وبهذا يكون افتراض وجود العلم مغنياً عن البحث في افتراض إمكانه، وسيكون من الممكن القفز إلى المرحلة الثالثة المتصلة بالتعريف.

ومن النماذج الواضحة للسؤال ذي المراحل الثلاث، فلسفة العلم بصورة عامة، بما في ذلك فلسفة الفقه لكونه أحد العلوم.

فلسفة العلم من المعارف التي لها أرضيتها من الواقع، على الرغم من أن تدوينها تأخر قروناً متمادياً. وهي فلسفة لا تختص بفرع معين من العلوم دون غيره. فكل علم من العلوم يحتاج إلى ما يمكن تسميته بالعلم الفوقي المُشرف، والذي يُراقب من الخارج حركة واتجاهات العلم الأول. ومهما كانت تسمية هذا العلم المُشرف ينبغي أن تتوفر فيه خصوصية تفسير وتبين العلم المُشرف عليه فيستطيع أن يراقبه ويختبره للاختبار والمراقبة، ويصبح تسمية بـ«فلسفة العلم»، أو «ما وراء العلم»، أو «علم العلم»، أو «علم كلام العلم»، خصوصاً إذا تم خصم العلم المُشرف عن ترسیخ أسس العلم الأول وتقويتها.

ومن النماذج الأخرى للسؤال الثلاثي المراحل، ما طرحته «عمانوئيل كانت» قبل قرنين تقريباً حول الميتافيزيقيا في باب نقد العقل.

ويبدو أن «كانت» حينما أخضع للنقد قضية وجود أو عدم وجود ما بعد الطبيعة، خلط بين الماهية الميتافيزيقيا والرؤى الميتافيزيقية، واستعاض خطأً عن الميتافيزيقيا بالرؤى الميتافيزيقية التي أخذ ينقدها ويشكك فيها.

تأسيساً على ما مرّ يمكن الإجابة عن السؤال الثلاثي المراحل الخاص بفلسفة الفقه كما يلي:

في إطار المرحلة الأولى الخاصة بالسؤال عن وجود أو عدم وجود فلسفة فقه، نقول: إن هناك علمًا مُشرِّفًا مُراقباً يمكن أن نسميه «فلسفة الفقه» أو «علم علم الفقه» إن صح التعبير. هذا مع أن وجود هذا العلم لا يعني بالضرورة حصول تدوينه، وإنما يعني فقط أننا نمتلك على أقل تقدير علمًا ذات خصوصيات إشرافية تفسيرية للفقه، يمكن أن نعثر عليه مبتوثًا خلال الأبحاث الفقهية والأصول الفقهية والكلامية.

و حول تفاصي هذا العلم المشرف في البحوث الفقهية تجدر الإشارة الى عدة نقاط:

١ - من البحوث القيمة التي يمكن ملاحظتها في أصول الفقه، هي تلك المتلخصة في السؤال التالي: هل لدينا أحكام وضعية مستقلة عن الأحكام التكليفية، أم أن كل ما يمكن ملاحظته من أحكام وضعية منزعزة من الأحكام التكليفية؟

هذه الإشكالية يمكن اعتبارها من إشكاليات فلسفة الفقه. فلا هي من علم الكلام في شيء، ولا هي من أصول الفقه، ولا من الفقه بما هو فقه. ومع ذلك فهي ليست أجنبية على الفقه؛ لأنها معنية بتبيين سلسلة من المحمولات الفقهية، وتهدف إلى الإفصاح عن علاقة الأحكام الوضعية بالأحكام التكليفية، أي الوجوب والحرمة والجواز والكرامة والاستحباب.

فاتضاح طبيعة هذه العلاقة له تأثيره على مصير الأحكام الوضعية، فيما يتعلق بالأدلة الاجتهادية والأدلة الفقهية ضمن دائريتي الفقه والأصول، وبسبب ذلك نجد العناية الفائقة بهذه العلاقة في علم أصول الفقه إلى حد وجود عدة نظريات بهذا الشأن.

٢ - من البحوث الأخرى الواردة في علم الأصول (مع عدم انتمائها إلى هذا العلم) مبحث الشروط الفقهية وانطباقها أو عدم انطباقها على الشروط

التكوينية. هذا المبحث كسابقه الخاص بدراسة العلاقة بين الأحكام الوضعية والتكتلية، من بحوث العلم المشرف على علم الفقه. وقد سعى علماء الأصول إلى البحث والتحقيق فيه؛ لسد الفراغ في بعض العلوم، ومنها فلسفه الفقه.

ومن المسائل المهمة في الشروط الفقهية مسألة إمكان أو امتناع الشرط المتأخر. فالنظريات المختلفة حول الشروط الفقهية بما فيها الشرط المتأخر تترك تأثيرات متباينة في عملية الاستنباط الفقهية.

٣ - من القضايا الأخرى التي يمكن طرحها في فلسفه العلم، ماهية الأصول العملية وتحديد انتمائتها لعلم الفقه أو علم الأصول. فإذا اطبق تعريف القواعد الفقهية على الأصول العملية (البراءة، الاحتياط، التخيير، والاستصحاب)، فستترتب عليها الخواص الفقهية بحيث تدرج ضمن الأحكام التطبيقية. وإذا لم ينطبق التعريف على الأصول العملية، وإنما انطبقت عليه القواعد الأصولية، فستنتهي إلى علم الأصول . وهذه بالطبع مسألة ذات وجهين، فهي من مسائل فلسفه الفقه من وجه، ومن وجه آخر تنتهي إلى فلسفه علم الأصول.

كانت هذه ثلاثة نماذج لمسائل من فلسفه الفقه، نجدها مطروحة في أصول الفقه.

ومن المناسب هنا الإشارة إلى قانون يتعلق بالعلوم المشرفة على علوم أخرى. ويمكن أن نطلق عليه تسمية «قانون اجتياز العلم إلى ما بعد العلم» ومضمونه أن البحث إذا كان يهدف إلى تشخيص العلم من خارجه، ومن دون الخوض فيما يتضمنه من علاقات بين المحمولات والمواضيعات، وبين التالي والمقدم، فإنه من بحوث ما بعد العلم، وما ينتمي إلى فلسفه ذلك العلم. ولا نريد بفلسفه هذا العلم أو ذاك ، الفلسفه بالمعنى الدارج للكلمة، وإنما الفلسفه بمعنى العلم الكلي المشرف على العلم المنظور. فمثلاً في تعريف الفقه و موضوعه

ومسائله، أو في تعريف علم الأصول وطرقه وموضوعه وقضاياها، تنتصب أمامنا بحوث في معرفة الفقه ومعرفة الأصول تتصل بفلسفة الفقه، وبفلسفة الأصول.

المرحلة الثانية: هي التي نحاول فيها التثبت من إمكانية فلسفة الفقه. ففي هذه المرحلة نناقش إمكان وجود هذا العلم أو عدم إمكانه، بغض النظر عن كونه موجوداً فعلاً أو غير موجود.

وتتضح الإجابة عن هذه المرحلة، باستحضار ما يحصل على مستوى الأبحاث الأولية لكل علم. والاستدلال أدناه يتأتى من البحث الأولى للعلم، ولعلم الفقه تحديداً:

إذا كان البحث الأولى في الفقه ممكناً، فإن فلسفة الفقه ممكنة هي الأخرى، فالمقدم الشرطي الاستثنائي لا يحتاج إلى إثبات؛ لأنّه واقع وإمكانه واضح. والعبرة هنا ملازمة التالي لمقدم القياس الاستثنائي. ولأجل إثبات الملازمة يكفي اعتبار البحث المقدماتي للفقه من سُنْخِ العِلْمِ الْمُشْرِفِ عَلَى الفقه.

وإذا كان البحث المقدماتي الفقهي من سُنْخِ العِلْمِ الْمُشْرِفِ عَلَى الفقه، كان إمكان البحث المقدماتي (الذى يدرس فيه تعريف العلم وإثبات الموضوع، والتحقيق في القوانين و...) يعني إمكان فلسفة الفقه. ويمكن انتهاج نفس هذا النهج لإثبات إمكانية فلسفات العلوم التجريبية أيضاً. ومن هذه البرهنة المستقلة من البحوث الأولية للعلوم نخلص إلى البرهان الرئيسي الآتي:

البرهان على إمكانية فلسفة الفقه:

إن افتراض تقرر العلم، يعني افتراض هوية منسجمة من المواقف والمحمولات والمقدمات والنتائج والأساليب والمناهج، وبالتالي من التعريفات والأحكام والمبادئ والغايات.

ومثل هذه الهوية ستكون بطبعتها مقتنة ومتماضكة. وكل هوية مقتنة متماضكة إذا كانت مُعطاة (موضوعة) فهي قابلة للتشخيص. وهوية علم الفقه مُعطاة باعتبارها متحققة في مقام التلقّي والاستنباط التي هي المرتبة الوجودية للفقه. وإمكان تشخيص الفقه عن طريق وجوده في مرتبة التلقّي والاستنباط، يعادل إمكان وجود علم يشرح الفقه ويفسره ويشير إلى اتجاهاته بشكل عام شمولي من دون أن يدخل إلى عمق قضيّاه ومسائله. وليس هذا العلم سوى ما نسميه فلسفة الفقه.

فلو كان التشخيص الخارجي للفقه ممكناً ، إلا أن فلسفة الفقه غير ممكنة، عندما ستكون لدينا معرفة من دون أن يكون لدينا علم. وبعبارة أخرى، إمكانية تبيين الفقه من خارجه يجب أن تعادل إمكانية وجود علم يتولى هذا التبيين. وإنّ لزم أن يكون التبيين ممكناً، بينما العلم الذي يضطلع بهذا التبيين يكون محالاً!! ولزيادة من الإيضاح التطبيقي نستعين بمثال من فلسفة العلوم التجريبية، ولتكن من فلسفة الفيزياء وأساليب تشخيصها من الخارج.

الفيزياء علم يدرس علاقات وقوانين الظواهر الطبيعية في إطار الزمان والمكان، والفيزيائي يعمل داخل حيز الفيزياء في التقريب والسؤال والبحث ووضع الفرضيات واختبارها.

أما فيلسوف علم الفيزياء فلا يتدخل في صميم علم الفيزياء، وإنما يأخذ الفيزياء بكل هيكليتها ونظرياتها وقوانينها كمفروض يريد تشخيصه باعتبار معطىً حسيّاً أو عقليّاً.

مهمة فيلسوف العلم في دراسته لعلم تجاري كعلم الفيزياء ، تناظر مهمة الفيزيائي في دراسته لظاهرة الضوء مثلاً. إنه يدرس الفيزياء كظاهرة مُعطاة، فيعمد إلى تحليلها وملاحظة مميزات أجزائها المتمضبة عن التحليل. ثم يقرن

الأجزاء إلى العلاقات والقواعد المشرفة، ويقوم بتركيبها ليكون بذلك علم مُشرف مُفسّر، تصبح تسميته بفلسفة الفيزياء.

من نماذج فلسفة الفيزياء إعطاء تعريف للفيزياء. ويقال في بداية هذا النموذج: «الفيزياء علم يدرس علاقات الظواهر الطبيعية وقوانينها في إطار الزمان والمكان». كذلك الحال بالنسبة لتعريف العلوم الأخرى، ف فهي تنتمي إلى فلسفات تلك العلوم. كما أن البحث في موضوع العلم وتشخيص مسائله يدخل في دائرة اختصاص فلسفة العلم.

المرحلة الثالثة: هي التي يتم فيها استخلاص تعريف مناسب لفلسفة الفقه، وذلك استناداً إلى المرحلتين السابقتين. والاستخلاص هو في حقيقته عملية استدلالية، فالوصول إلى تعريف معين بواسطة الاستخلاص، يعني أن يكون التعريف قابلاً للاستدلال.

تقول النظرية المشهورة في تعريف الأشياء: إن التعريف الحدي لا يتأتى من أيٌّ من طرق البرهان والتقطيم والاستقراء. كما لا يمكن الوصول إلى تعريف الأشياء عبر أصدارها. والسبيل الوحيد إلى ذلك هو التركيب (راجع شرحمنظومة السبزواري، الطبعة القديمة، فصل «لا يكتسب الحد بالضد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء بل بالتركيب يقتضى» قسم المنطق، ص ٤٢ و ٤٤).

ولكن قد ترد إشكالات منطقية على هذه الرؤية لذلك نقترح فرضية أخرى حول منطق الاكتشاف ما تزال في طور التكميل. وعلى أساسها يمكن وضع التعريف في ضوء ما يلي:

١ - طريق التحليل وإفراز المختصات، ثم التركيب التحاليلي للشيء أو الشيئية المعطاة عن طريق التلقّي، مع الاستدلال على طول الخط، من التلقّي وحتى التركيب.

٢ - طريق الاستدلال العقلي المحس بصرف النظر عن كل المعطيات المتأتية عن طريق التلقي.

٣ - طريق الاستدلال العقلي الممترض بطريق التلقي.
والأَن نقدم تعريفاً لفلسفه الفقه يسند إلى النظريتين المذكورتين في الوصول إلى التعاريف، ويأخذ بنظر الاعتبار النظرية الأخيرة، وما مرّ في المراحلين الأولى والثانية.

تعريف فلسفة الفقه:

عرّفوا الفقه بعدة أشكال بعضها يمكن ملاحظته في كتب الفقه، والبعض الآخر موجود في كتب الأصول.

ويمكن طرح تعريف آخر، وهو أن الفقه عبارة عن العلم الشرعي بالقرارات والأحكام والواجبات والمواضيع والمحمولات والأثار الشرعية التأسيسية أو الإمضائية، عن طريق العناصر المشتركة الأصولية من الأدلة الأربع: الكتاب والسنة والعقل والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة على جميع العناوين المشخصة في متعلق العلم الشرعي المدرج أول التعريف.

هذا هو تعريف الفقه الذي نقدمه هنا بدون شروح. وبالنظر في هذا التعريف، الذي يعد بحد ذاته أحد قضايا فلسفة الفقه، ننتقل إلى تعريف فلسفة الفقه، فنقول في تعريفها : إنه العلم الذي يحاول عبر عدة مراحل معرفة الفقه بشكل متجانس وكلّي، بحيث يستطيع بهذه المعرفة تشخيص مساراته وحدوده وثورره وكل مقوماته الداخلية وغاياته ومبادئه وخصوصياته. وفضلاً عن ذلك يستطيع تحليل الضوابط الاستنباطية من موقع استشرافي. وموضوع هذا التشخيص هو عموم الفقه ومسائله ومقوماته ومبادئه وغاياته وخصوصياته ومتوجهاته ومحمولاته وتواлиه ومقدماته.

أما مراحل معرفة الفقه من ناحية فلسفية فهي:

- ١ - تشخيص الموضوع الذاتي للفقه، والمواضيعات العرضية من موقع استشرافي . وقد أُنجزت دراسات دقيقة ضمن إطار هذه المرحلة.
- ٢ - تقديم تعريف مقنع يكون جامعاً مانعاً قدر المستطاع. وتقديم هذا التعريف يعد أحد مسائل الدراسات الفقهية، فضلاً عن وجوده في الدراسات الأصولية. وطبعاً ثمة رؤية في هذا المجال تعتبر تعاريف العلوم شروحاً لفظية، وترجع الخصوصيات المطلوبة في التعريف إلى صميم العلم. ومن الباحثين القائلين بهذه الرؤية المحقق الخراساني في كتابه القيم «كفاية الأصول». وهذه الرؤية بدورها تنتمي إلى فلسفة الفقه، وي Finch عنها المجتهد بصفته فيلسوف علم.
- ٣ - البحث في مبررات الحاجة إلى الفقه. وهي مرحلة تتضمن بحوثاً أساسية فيما يتعلق بوجوه العلاقة بين الإنسان والفقه، من باب أن الإنسان موجود عاقل، مختار، مسؤول، ومكلّف.
- ٤ - توضيح أبعاد العلاقة بين علم الفقه وعلم الأصول. وهو ما تناوله علماء الفقه والأصول في كتاباتهم بكل دقة وتفصيل. فالفقهي والأصولي حينما يريدان معرفة أبعاد وتفاصيل علميهما، سيدخلان تلقائياً في فلسفة العلوم ويدرسان العلاقات والترابط بين المعارف المختلفة.
- ٥ - الإفصاح عن طبيعة العلاقة بين الفقه وعلم الكلام الإسلامي بالمعنىين العام والخاص.
- ٦ - إيضاح أبعاد العلاقة بين الفقه وعلوم التفسير والحديث.
- ٧ - دراسة الصلة بين الفقه وعلوم الدراسة والرجال.
- ٨ - دراسة أنماط العلاقات الممكنة الأخرى بين الفقه وسائر العلوم.
- ٩ - تبيين مصادر التشريع: الكتاب والسنة.

١٠ - دراسة قضایا العقل والإجماع ، ووجوه الاستدلالات الفقهية المنشقة عنهم، وتبيين أن العقل والإجماع بالرغم من كونهما من الأدلة الأربع، إلا أنهما ليسا من مصادر التشريع. فالمصادر مخصوصة في الكتاب والسنّة، اللذين يمثلان مرتبة فعليّة التشريع كما يمثلان مرتبة فعليّة الإبلاغ والإعلان عن التشريع. ويعتبر هذا البحث بحد ذاته ومن ناحية معينة أحد البحوث الكلامية العامة والخاصة، ومن قضایا ما وراء الطبيعة ذات الصلة بالحيثيات الغيّبية للتشريع الإلهي. ومن ناحية أخرى يعد من بحوث أصول الفقه. ومن جانب ثالث يمكن اعتباره من البحوث الداخلة في نطاق فلسفة الفقه.

١١ - البحث في مبادئ الفقه.

١٢ - البحث في غایات الفقه.

١٣ - دراسة الأساليب المتّنوعة في الاستدلالات الفقهية.

١٤ - الإفصاح عن الفارق داخل دائرة الفقه، كالفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفيّة، وفرق الأحكام عن الحقوق . وهذا ما يمكن دراسته ضمن بحوث علمي الأصول والفقه.

١٥ - دراسة الضمانات الموجودة في القوانين والأحكام الفقهية السارية في مجلّم البحوث الفقهية، والتي تشکّل بمجموعها الضمانات التطبيقية في الفقه الإسلامي.

إلى هنا أشرنا إلى عدة مراحل من فلسفة الفقه. وهناك مراحل آخر لم نوردها بغية الإيجاز، ومثالها دراسة الثوابت والتغييرات، والمطلق والمشروط (بمفهوم يختلف عن مبحث الإطلاق والتقييد المعروف) وملاحظة الصلة بينهما. وهذه المرحلة أيضاً كبعض سبقتها تنتهي إلى ناحية إلى علم الكلام والأصول، ومن ناحية إلى فلسفة الفقه.

الوجود والإمكان وتعريف فلسفة الفقه:

يمكن تلخيص ما مرّ بالشكل التالي:

أولاً: ثمة علم يتولى المعرفة بعلم الفقه، ويدرس قضائياً من قبيل تعريف الفقه، وموضوعاته ومحمولاته ومسائله ومبادئه ومقوماته ونتائجها وأساليبه وعلاقاته وسوى ذلك.

ويظهر هذا العلم في الكتب والدراسات المختلفة على نحوين: الأول بشكل متفرق في البحوث التابعة لعلمي الفقه والأصول، والثاني بشكل مستقل. ويسمى هذا العلم في عصرنا الراهن «فلسفة الفقه» وهو كسائر فلسفات العلوم الأخرى. **ثانياً:** متى ما افترضنا وجود علم معين، أمكن فوراً افتراض فلسفة لذلك العلم، بحيث يمكن اعتبار فلسفة لكل علم من العلوم.

ثالثاً: تعريف فلسفة الفقه هو أنه العلم الفوقي المُشرف على الفقه. ويمكن معرفة أبعاد هذا العلم المُشرف من دون الدخول في صميم الفقه.

الخصوصية العلمية لفلسفة الفقه:

تكمن **الخصوصية العلمية** لكل علم في طبيعته الاكتشافية. وعلى هذا الأساس لا تكون الفرضيات ذات طابع علمي إلا إذا كانت اكتشافية. إذ ليس العلم سوى اكتشاف المجهول ونقله إلى حيز المعلومات. فإذا انسلاخت أية فرضية لأي سبب عن **الخصوصية الاكتشافية**، انسلاخت عن الطابع العلمي. وإذا أريد لفلسفة الفقه أن تكتسب الطابع العلمي، عليها الإفصاح عن الفقه بدون زيادة أو نقصان، وأن لا تتحول عن مهمتها الرئيسية، التي هي تعريف متعلّقها في كلية وشموليتها. كما أن الاجتهاد لا يكون علمياً إلا إذا تمنع

بخصوصية البحث والاكتشاف. ولهذا اعتبر علماء الفقه والأصول، الاجتهاد طريقاً، ورفضوا الفرضيات التصويبية.

لهذا يتعين في سياق طرح وتدوين قضايا فلسفة الفقه، ومن أجل أن لا تبتعد هذه الفلسفة عن ماهية متعلّقها، ولا تحول إلى فن متحذلق فارغ من الخصائص البحثية، يتعين الحفاظ على طابعها المعرفي الاكتشافي، ولا بأس من استعمال تعبير معرفة علم الفقه أو علم معرفة الفقه^(١) كمرادف قريب جداً لتعبير فلسفة الفقه.

ولو استعملنا هذه التعبيرات لفلسفات العلوم الأخرى، فسيكون في ذلك دلالة على أن فلسفة الفيزياء أو فلسفة الرياضيات لا ترمي إلى تحريف الفيزياء أو الرياضيات أو تبديلهما أو تأويلهما عنوة، وإنما تهدف إلى شرح هذه العلوم . فالفيزيائي والكيميائي والرياضي، فضلاً عن بحوثه العلمية داخل العلم المختص به، يعمد دائماً إلى نمط من فلسفة العلم، ليحيط بعلمه من خارجه، ويمكنه اختبار فرضياته والاطلاع على حياثيات الفرضيات الأخرى. وهذا ما نواجهه أيضاً في معرفة علم الفقه، بمعنى أن المجتهد يقوم بآبحاث «خارجية» ليكتشف الفقه في سمويته واتجاهاته العامة، ويستخدم النظريات الأصولية لاستشراف النظريات الفقهية والنظر إليها من الأعلى.

□ صادق لاريجاني: أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال يرتبط بما نقصده من كلامه «فلسفة». ففي الوقت الحاضر تعدُّ «الفلسفات المضافة» أمراً واقعاً احتل مكانته في الحياة الفكرية والعلمية في العالم. والمراد بالفلسفة المضافة البحث النظرية والتحليلية حول الظاهرة التي أضيفت إليها الفلسفة. وخلافاً لتصور

(١) علم شناسى فقه.

البعض فان الفلسفة لا تضاف دائمًا الى العلوم. فإلى جانب فلسفات علوم مثل فلسفة الفيزياء وفلسفة الرياضيات وفلسفة الاقتصاد، هنالك أيضًا فلسفة الفن، والأوضح من ذلك فلسفة اللغة (philosophy of language) التي تمثل جزءاً مهماً من الفلسفة التحليلية في الغرب والتي ليست، كما هو باد مضافة الى علم من العلوم. وإنما تدرس ظاهرة اللغة بنظرة تحليلية نظرية. وهي بالطبع غير ما يسمى (Linguistic philosophy).

وتحديداً هنالك ثلاثة أمور:

(Linguistics philosophy) و (philosophy of language) وهذا الثالث يعتبر بحد ذاته علمًا. في فلسفة اللغة تطرح بحوث عامة حول اللغة (بالصيغة الشمولية للغة)، فيجري البحث في: كيف تحصل الدلالة؟ وما هو الإنشاء، وما هو الخبر؟ وما هو المعنى؟ وما هو المقصود بالقضايا التركيبية والقضايا التحليلية؟

المهم أن الفلسفة المضافة ليست بالضرورة فلسفة علم . وربما كان أفضل تعريف للفلسفة المضافة أنها مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في ظاهرة معينة. وبهذا التعريف لا يمكن أن يكون لدينا مثلاً «فلسفة ماء» أو أن هذا غير ممكن في الوقت الحاضر على أقل تقدير؛ لأن البحوث المتوفرة حول الماء ليست تحليلية ولا نظرية، وإنما تجريبية. ولكن ثمة فلسفة لغة وفلسفة فن، لأن بالإمكان دراسة اللغة والفن بمناهج تحليلية ونظرية. بل هنالك حتى (فلسفة مال) أو (فلسفة نقد) وقد ظهر كتاب معروف لـ Simmel بعنوان (philosophy Of Money)، وكذلك فلسفة الأخلاق وفلسفة الرياضيات و...

وإذا سلّمنا بهذا التعريف للفلسفة المضافة، عندها سيكون تعبير فلسفة الفقه معقولاً وطبيعياً للغاية ومع أن من الصعب التمييز بين فلسفة الفقه وعلم الأصول، ولكن فلسفة الفقه على كل حال هي مجموعة التأملات النظرية

والتحليلية في علم الفقه، مثلما أن فلسفة الرياضيات عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في علم الرياضيات. وبالطبع ليس المقصود الخوض في مجرد «الاصطلاح» بل المراد بحث القضايا الواقعية المدرجة ضمن هذا الاصطلاح. الهدف هو أن نرى هل بالإمكان الوصول إلى سلسلة من المسائل باسم «فلسفة الفقه»، وهل يمكن أن يكون لدينا فلسفة فقه كما يوجد لدينا فلسفة لغة وفن وأخلاق وحقوق؟ أتصور أن الإجابة الإيجابية عن هذا السؤال سهلة جداً، مع ملاحظة أن مصطلح الفلسفة هنا له معناه الخاص.

الفلسفة المضافة:

البعض يصرّ على أن الفلسفة في هذه التراكيب هي ذاتها الفلسفة بالمعنى العام والشائع للكلمة. لكن هذا القول عليه الكثير من الملاحظات التي قد تخرج به عن حيز الصواب فالفلسفة بمعناها العام تعني البحوث المتصلة بالوجود والتقسيمات الأولية للوجود. وطبعاً يمكن ملاحظة هذه المشكلة في الفلسفة ذاتها. إذ يطرح السؤال: كيف يمكن إرجاع جميع قضايا الفلسفة إلى مبحث «الوجود» بما هو موجود؟ ففي الفلسفة الإسلامية مثلاً تدرس مواضع الحركة والعلم، فكيف يا ترى يمكن إرجاع هذه القضايا إلى مقوله الوجود؟ وهذا سؤال تعمق فيه الكثير من الفلاسفة ودرسوه من عدة وجوه. فذهب بعضهم إلى أن هذه القضايا تعود إلى أصل الوجود. فالوجود إما ثابت أو متحرك، وإما عالم أو معلوم .. وبهذا النحو اعتبروا العلم والحركة من أعراض الوجود.

الفلسفة بمعنى الميتافيزيقيا عبارة عن البحث في الوجود المطلق، وهذا مala علاقه له بتاتاً بموضوعنا. أما إذا تكلّفنا واعتبرنا الفلسفات المضافة مما يندرج تحت عنوان الفلسفة العامة، وقلنا مثلاً: إن فلسفة العلم تبحث في الوجودات

الخاصة بالعلم، ففي هذه الحالة يجب أن نذكر أن أتفه الأشياء أيضاً لها وجودها، فالقبح مثلاً له وجود، ولا بد إذن أن تكون لدينا فلسفة قبح! وقال البعض: إن ثمة ملائكة يمكن بواسطته تمييز القضايا الفلسفية من غير الفلسفية. وخصوصاً في مثل هذه الحالات الخاصة بفلسفة العلوم. فالقضية الفلسفية هي التي تجيب عن السؤال «ما هو؟» وفي فلسفة العلم نريد الإجابة عن السؤال «ما هو العلم؟» وفي فلسفة الفقه نريد الإجابة عن السؤال «ما هو علم الفقه؟» (محمد مجتهد شبستری، كراسة فلسفة الفقه، ص. ٨).

القول: إن معيار القضية الفلسفية يتلخص بالسؤال «ما هو؟» قول ينطوي في الواقع على تناقض واضح. فحينما نسأل «ما هو الماء؟» لا يمكن اعتبار هذا السؤال فلسفياً، مع أنه من سُنْحَ أسئلة «ما هو؟». وكذلك الاكتشافات العلمية للأنظمة الداخلية للكائنات الحية، كلها إجابات عن أسئلة ماهوية ، لكنها ليست اكتشافات فلسفية. ومن ناحية أخرى لا تندرج جميع قضايا فلسفة الفقه ضمن السؤال «ما هو علم الفقه؟» فمن أهم الأسئلة في فلسفة الفقه، السؤال عن مباني الفقه، وهو سؤال لا ينضوي تحت الاستفسار عن ماهية علم الفقه. وبتعبير آخر أن علل الوجود ليست ذاتها علل القوم. فالسؤال عن سبب أو أدلة القضية الفقهية غير السؤال عن ماهية هذه القضية.

والنتيجة هي أن للفلسفة هنا معنيين وليس لها معنى واحد. والفلسفة المضافة كما تدل على ذلك الدراسات المعاصرة في الغرب، عبارة عن : «مجموعة التأملات النظرية والتحليلية والعقلانية حول ظاهرة معينة». وقد تكون هذه الظاهرة علماً من العلوم في بعض الأحيان، وقد لا تكون علماً في أحيان أخرى، كظاهرة اللغة مثلاً.

ولابد من الإلماع إلى أن الفلسفات عموماً تعدد من معارف الدرجة الثانية بمعنى من المعاني. أي أنها ترصد الظاهرة من الخارج. ومن الطبيعي أن تكون

فلسفه الفقه أيضاً معرفه من الدرجة الثانية، بمعنى أننا إذا اعتبرنا الفقه ظاهرة من الطواهر، كانت فلسفه الفقه التي تراقبه من خارجه معرفه من الدرجة الثانية. وطبعاً لا يدخل في بحثنا الحالى السؤال عن ماهية الفقه، لكنه سؤال ذو دور مهم جداً في فلسفه الفقه.

والدليل الآخر على أن متعلق الفلسفه المضافة ليس علمًا بالضرورة، وجود إصطلاحي فلسفه الزمان والمكان في العالم الغربي (philosophy of space and time) والحال أن الزمان والمكان ليسا علمين من العلوم. وكذلك الأمر في فلسفه النسبية (philosophy of relativity) مما نريد التأكيد عليه هنا هو أن الفلسفه في بحثنا الراهن ليست سوى مجموعة الأبحاث النظرية والتحليلية الخاصة بظاهرة معينة، قد تكون علمًا من العلوم ، وقد تكون الزمان أو المكان أو اللغة أو الفن أو أية ظاهرة أخرى.

ويتساءل البعض في إطار فلسفه الحقوق عن صحة أو سقم إضافة الفلسفه على الحقوق. ومثل هذا السؤال يمكن أن يطرح بالنسبة لفلسفه الفقه أيضاً. والإشكال الذي يطرحونه هو أننا في الفلسفه أحرار غير مقيدين بأية أصول أو مبادئ، أما في الفقه فنتقيّد بأسس لا نستطيع العدول عنها، فكيف يمكن الجمع بين هاتين الحالتين، وكيف يصح أن ن الفلسفه ونحن مقيدون؟ (الدكتور ناصر كاتوزيان، كراسة فلسفه الفقه، ص ٢).

هذا الكلام أيضاً يبدو مفتقرًا إلى الدقة الالزمه؛ لأن الفلسفه المقصودة في فلسفه الفقه، معرفه من الدرجة الثانية، أي أنها التأمل التحليلي والنظري في معرفه أخرى هي «الفقه» بصفتها ظاهرة مستقلة . وهذا خلافاً للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، والتي تبحث في الوجود بما هو موجود، ولا يتقيّد فيها الفيلسوف

عادةً بافتراضات أولية أو أسس مسبقة. إذن ثمَّ فرق كبير بين هذين النمطين من الفلسفة.

الخلاصة:

عموماً يمكن القول: إن الفلسفة المضافة تعني «المبني» أو «الأسس». وفي العالم الغربي أيضاً يستعملون تعبير «foundation» لمبني الرياضيات. فمثلاً نرى عنوان كتاب «فلسفة الأخلاق» لمور «principa ethica» بمعنى أسس الأخلاق ويريد به فلسفة الأخلاق. فالمبني هنا يراد منها المعنى الواسع للكلمة، بحيث يمكن إطلاق حتى مصطلح «مباني اللغة» أو «مباني الفن». وأتصور أن أفضل تعريف للفلسفة المضافة هو ما ذكرناه من أنها مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في ظاهرة معينة.

فلسفة الفقه:

والآن لنرى ما هي فلسفة الفقه؟ وكيف يجب أن تُعرَف؟
ويبدو ونظراً لما أسلفنا ذكره أن تعريفها غداً واضحاً إلى حد كبير. ومع ذلك ما تزال هناك نقاط يجب أن تبحث لمزيد من التنقيح.
قلنا: إن فلسفة الشيء هي التأملات النظرية والتحليلية في ذلك الشيء.
ولكن ما هو ذلك الشيء أساساً؟ فحينما نضيف الفلسفة إلى الفقه، يجب أن نعرف ما هو الفقه أساساً، كي نبحث في مبانيه النظرية والتحليلية؟
في الغرب ثمة تمييزان مهمان يتصلان بمقولة العلم: الأول الفرز ما بين العلم بصفته مجموعة من المعلومات والمعارف، وما بين العلم باعتبار النشاط الذي يبذله العلماء. والثاني الفرز ما بين العلم كوجود سارٍ في خط الزمن، وبين المقاطع المختلفة للعلم.

هل الفقه مجموعة المسائل أم جهود الفقهاء؟

ما هو الفقه؟ إنه مجموعة المسائل التي يكون موضوعها فعل المُكلف، ومحمولها الأحكام الاقتصائية والتخييرية. هذا هو التعريف الشائع للفقه. وفي تحديد ماهية الرياضيات، نقدم مجموعة من القضايا والمسائل فنقول: هذه هي الرياضيات. وفي تحديد ماهية الفلسفة، نطرح كمّاً من القضايا لنتكلّم: هذه هي الفلسفة. هذا نمط من النظر إلى العلوم وتعريفها يسمى في الغرب «body of proposition» أو «a body of knowledge».

وهناك نمط آخر من النظر إلى العلوم نعتبر من خلاله العلم مجموعة أنشطة العلماء . وهذا ليس تعريفاً غريباً؛ لأننا في كثير من الأحيان نشير إلى جهود العلماء (ما يجرونه من أبحاث ودراسات وما يدور بينهم من سجالات واجتماعات وردودهم على آراء بعضهم) ونسمي كل هذا علمًا. فيكون العلم مجموعة الأنشطة التي تصدر عن العلماء، وليس فقط «a body of proposition» . والعلم هنا يأخذ بصفته فعلاً أو «activity».

ويقولون: إن نظرة «activity» تختلف عن نظرة «a body of knowledge» وهو تفكيك مهم. ويدخلون للقضية من مكان آخر. فمثلاً حينما يبحثون العلاقة بين العلوم والقيم، وهذه الأخيرة من قضايا فلسفة العلم، يضطرون إلى السؤال عن ماهية العلم ليبحثوا علاقة القيم به. فهل المراد ما هي علاقة القيم بمجموعة من المعلومات والمسائل التي تشكل محتوى «العلم» أم أن الهدف هو دراسة العلاقة بين القيم والأنشطة العلمية التي يمارسها العلماء؟ وهذا ما يشير إلى الأهمية البالغة لهذا التمييز. فإذا قررنا أن العلم مجموعة نشاطات العلماء، أدخلنا في الحساب غايات العلماء ودوافعهم - لأن للفعل قبل كل شيء غاية، وهذه هي الخطوة الأولى التي نضعها في دائرة القيم . فحينما يدخل الإنسان

ساحة العلم الفلاني، لابد أن تكون له غاية يريد الوصول إليها. واشراك الغaiات والدوافع في القضية يعني إشراك القيم وربطها بعلاقات وثيقة بالمارسة العلمية، أما إذا كان العلم مجموعة من القضايا والمسائل ليس إلا فمن الصعب إدخال القيم في العلوم وترتيب علاقة بينهما. بينما العلم بصفته الفعل العلمي للعالم ، يبدو ذا طابع قيمي من الخطوة الأولى. لأن كل فعل لابد له من غاية. في حين يمكن عزل القيم عن العلوم إذا أخذنا الثانية بمعنى كمية المعارف والمعلومات ذات الموضوع الواحد. هذا على الرغم من إمكانية ربط القيم والعلوم بآليات أخرى.

وفي مجال الفقه، يمكن طرح ذات الإشكالية بالضبط. فما هي يا ترى زاوية النظر إلى الفقه في فلسفة الفقه؟ هل هي التي تعتبر الفقه مجموعة من القضايا، أم أنها ترى الفقه عبارة عن فعل الفقهاء ونشاطهم؟ وهل لدينا مجموعة من القضايا نبحث لها عن فلسفة وعن بحوث نظرية، أم أننا وراء فلسفة لفعل الفقهاء؟ وبائي الأمور يتصل هذا الفعل؟ وما هي المؤثرات التي قد تؤثر فيه؟ عنها قد يكون للثير من الأمور الحياتية والمعيشية العامة تأثيرها البالغ في نشاط العلماء، بينما لا يمكن أن نلمس مثل هذا التأثير إذا اعتربنا العلم مجرد مجموعة من المسائل والقضايا.

إذن فالفرز أو التفكك الأول في فلسفة الفقه، والذي ينبغي أخذة بكل جدّ واهتمام هو التمييز بين أن يكون الفقه مجموعة من القضايا، وبين أن يكون مجموعة من الأفعال.

الكثيرون أغفلوا هذا التمييز. والغريب أنهم لم يغفلوا وحسب، وإنما خلطوا تماماً بين المعنيين. وللمثال أورد أحد الكتاب في تبيان مفهوم العلم: «المراد بالعلم مجموعة القضايا المنتظمة بنظام معين، والتي لها موضوعات وأساليب وأهداف محدودة. والعلم بهذا المعنى ليس حالة نفسية، وإنما هو

ظاهرة لها هويتها التاريخية والاجتماعية. والذى تدرسه فلسفة العلم هو هذه الهوية التاريخية والاجتماعية» (محمد مجتهد شبستري، كراسة فلسفة الفقه، ص ٨).

حينما نعتبر العلم مجموعة من القضايا ذات الموضوعات والأساليب والأهداف والغايات ، فلن يعود من السهل تقرير هوية تاريخية واجتماعية لهذه المجموعة . فكل موضوع وهدف يجمع حوله لفيما من القضايا، وكل مسألة تجرُّ وراءها بشكل طبيعي مجموعة من الاستدلالات تقام على صحة المسألة أو دحضها، وهذه أمور بديهية لا تدل على شيء، ولا تحول عبر الزمان ليتمكن تحت هوية تاريخية واجتماعية لها.

بعبة أخرى يعطينا التعريف أعلاه معياراً للعلم. ولذلك فان ما يتحقق في الخارج كعلم، يبقى دائماً ناقصاً حسب هذا المعيار. وعلم الفقه وفق هذا التعريف مجموعة من المسائل لها موضوع معين وهدف معين. وبذلك فان هذه المجموعة ترتبط بديهياً بموضوعها وهدفها، وليس من المعقول: إن يكون العلم بهذا المعنى تاريخانياً أو اجتماعياً. فهذا بالضبط كأن نقول: إن ماهية الماء تاريخانية أو هي ظاهرة اجتماعية. فالتاريخاني هو الوجود الخارجي للماء. والأمر كذلك فيما يخص العلوم . مجموعة القضايا ليست سوى مجموعة من القضايا، ولا يختلف حالها بين الامس واليوم، ولا تمتاز بأي طابع سرّاً يكسبها خصوصية تاريخية . نعم يوجد من هذه المجموعة في حقيقة زمنية معينة (وهي مجموعة ناقصة طبعاً حسب المعيار المذكور) يمكن أن تحول وتكون موجوداً تاريخياً. لكن الوجود الخارجي لهذه المجموعة وفعاليتها الناقصة ليست مجموعة القضايا كلها .. وهذه نقطة دقيقة يجب الالتفات إليها.

هل الفقه وجود سيال أم مرحلي؟

الفرز الآخر الذي يبدو مهماً جداً هو الفرز بين العلم كوجود متحرك في خط الزمن، وبين المقاطع المعينة للعلم. فتارةً نقول «علم الفيزياء» ونريد به الوجود السيال الذي بدأ بآرخميدس وحتى قبل آرخميدس ومازال متحركاً سيالاً إلى اليوم . ففي هذه الحالة نريد أن ننظر إلى هذا الموجود بمجموعه. وتارةً يكون الفقه ذلك الموجود الجاري في خط الزمن، في هذه الحالة ستقترب فلسفة الفقه بالضرورة من التاريخ. أي حينما نريد البحث في فلسفة الفقه ينبغي السؤال؛ من أين بدأ الفقه؟ وكيف تطور؟ وما هي التحولات التي طرأت عليه؟ وفي أي الحقب انكسرت في أيها تمدد؟ ومتى خضع للتأثيرات الخارجية؟

ولكن أحياناً يكون المراد بعلم الفقه مقاطعه ومراحله، أي مرحلته الحالية ووضعه الراهن، وهو اصطلاح شائع. فحينما نقول الرياضيات نقصد بها الرياضيات الحالية، أما الباقى فتاریخ الرياضيات. وحينما نقول اليوم علم الأصول، نريد به الأصول التي بين أيدينا، أي مجموعة القضايا والباحث التي نتعامل بها اليوم، وليس ما قدمه السيد المرتضى قبل قرون، لأن ذلك معطى تاريخي، وهو في الواقع تاريخ علم الأصول أما الأصول التي في أيدينا فهي علم الأصول. وهي مقطع من ذلك الوجود المتحول عبر الزمن.

إذن، ما هو الفقه؟ وما هو الشيء الذي نريد أن ندون له فلسفة خاصة به؟ هل هي فلسفة الشيء الذي في أيدينا الآن، أم مجمل الوجود التاريخي للفقه؟ النتيجة التي نصل إليها من هذا البحث مهمة جداً. فقد تكون الكثير من المسائل خارجة اليوم من حيز الفقه، ولذا فهي بمعنى من المعاني ليست جزءاً من الفقه. من الأخطاء الشائعة القول: إن العلم إما ذلك الوجود التاريخي السيال لا غير، وإنما الحقبة الحالية من العلم، دون سواها على الإطلاق. إذ من الشطط المعرفي اعتبار العلم مقاطع وحقباً متناسين طابعه التاريخي. وهو خطأ يقع فيه

الكثيرون، ومنهم الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والبسط النظري للشريعة».

وعموماً يبدو من المغالطة الاقتصر في النظر إلى العلم على نظرية بعينها ورفض النظريات الأخرى بشكل مطلق، إذ يجوز النظر إلى القضية من أكثر من زاوية، فيمكن القول: إن العلم هو النشاط العلمي للعلماء، ويمكن القول: إنه مجموعة القضايا. وكما نستطيع اعتباره وجوداً سيالاً عبر الزمن، نستطيع أخذة في حقبة معينة بذاتها. وهذا يعود إلى الغاية التي يريد الوصول إليها. أما تقييد العلم بأنه كذا وليس سوى ذلك فهو خلط يوقعنا في أخطاء خطيرة. والصحيح النظر إلى العلم من عدة زوايا، والمهم هو التركيز على الزاوية التي تنفعنا في الوصول إلى الغاية المحددة.

إن الفيزيائي مثلاً، لا يطرق أبواب تاريخ الفيزياء حينما يريد إعطاء المهندسين مبادئ نظرية لبعض القضايا التكتلوجية؛ لأن ذلك لا ينفعه في مهمته شيئاً. وإنما عليه النظر إلىأحدث النتائج الموجودة اليوم في هذا العلم الممتد طوال الفي عام من الزمن. وكذلك الحال بالنسبة لعلم الأصول ، فعندما ننظر إليه كوسيلة للاستنباط الفقهي، لن نحتاج إلى تاريخه؛ لأن تاريخ الأصول لن يفيينا شيئاً في هذه المهمة، بل الذي يهمنا منه أحدث ما فيه من نظريات وأراء، ولذا فان العلماء لا يهتمون بتاريخ العلوم، فعالם الرياضيات لا يتعب دماغه بتاريخ الرياضيات وتطوراتها، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر العلماء، ومنهم علماء الأصول.

كتب أريك تمبيل بيل (E.T.Bell) كتاباً اسمه «مشاهير الرياضيات»، يكرر فيه غالباً أن علماء الرياضيات لا علم لهم بتاريخ الرياضيات، بل ولا يهتمون به ولا يرغبون في مطالعته والتعرف على حياته. ولا يعيرون أهمية كذلك

لفلسفة الرياضيات. ويقول: الرياضيون يؤدون مهمتهم داخل علم الرياضيات، أما نحن فنن الفلسف ونكتب تاريخ الرياضيات.

وعلى كل حال أتصور أن جميع زوايا النظر إلى العلم مهمة، ويبقى أن نرى أية زاوية تنفعنا أكثر فيما نريد الوصول إليه. ولذا يبدو أن المجتهد لا شأن له بتاريخ الاجتهاد، ولا بتاريخ الأصول، ولا بتاريخ الفقه. وطبعاً قد يحتاج في دائرة الفقه إلى معرفة بالاجماعات الفقهية للسلف وما اشتهر عنهم. أما سائر التحولات التاريخية فلا تنفع الفقيه في مهمته شيئاً، إذ ماذا قد تنفعه يا ترى تطورات الفقه من عهد المرحوم النراقي (صاحب المستند) إلى الشيخ الأنصاري وحتى عهد صاحب الكفاية .. إذا اعتبرنا إجماع القدماء وما اشتهر عنهم من الحجج والأدلة الفقهية، فلا شك أن الاطلاع على هذا المقدار من تاريخ الفقه سيكون مفيداً وضرورياً للمجتهد في مهامه الاستنباطية . أما إذا لم نعتبر الإجماع ولا الشهرة حجة، كما يذهب إلى ذلك السيد أبو القاسم الخوئي، فلن تعود ثمة حاجة إلى تاريخ الفقه.

العودة إلى فلسفة الفقه:

بعد أن أشرنا إلى النقاط أعلاه نعود إلى فلسفة الفقه. بإمكاننا النظر إلى فلسفة الفقه كوجود مقطعي ، كما بإمكاننا النظر إليها كوجود سياجاً متظروّر عبر الزمن. ولا ريب في وجود فوائد يشتمل عليها تاريخ الفقه وفلسفة الفقه. ولكن يجب النظر في هل الوصول إلى مبادئ تصورية وتصديقية وباقى الأمور الداخلة في «الفقه التاريخي» لها تأثيرها في علم الفقه الحالى أم لا؟ أعتقد أن هذا التأثير غامض المعالم ومبهم إلى حد كبير، خلافاً للمبادئ التصورية والتصديقية الخاصة بالفقه الراهن. فهنا يمكن لفلسفة الفقه أن تؤثر بطريقة عقلانية مقبولة في نتائج علم الفقه. تصوروا عالماً أصولياً تتغير بعض مبانيه بعد البحث في المبادئ التصديقية والتصورية والمنهجية لعلم الفقه، عندها سيكون من الواضح

دور هذا البحث وتأثيره في علم الفقه، أما المعرفة بالمبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية لفقه الشيخ الطوسي، فلي sis لها تأثير (مباشر على الأقل) في فقه المجتهد.

قد يقال كما أن للحقيقة الحالية من العلم فلسفتها، كذلك يمكن النظر من هذه الزاوية للعصور الأخرى ووضع فلسفات لفقه في العصور الماضية.

وتعليقنا على هذه الملاحظة هو أن بالإمكان طبعاً وضع فلسفة لفقه الشيخ الطوسي أو لفقه الشيخ المفيد أو لفقه في أي عصر من العصور، لكن المسألة المهمة هي ما هو تأثير مثل هذه الفلسفة على الفقه في العصر الحاضر.

وسنوضح هذه النقطة أكثر عند بحثنا لاحقاً في معيارية أو تاريخانية فلسفة الفقه (normative or historical). وإنما نقول: إن علينا الوصول إلى فلسفة فقه تنفعنا، وتكون مؤثرة في فقها، وذات قدرة على تنقيح المبادئ التصورية والتصديقية لفقهنا الذي نريد أن نطرحه اليوم، وليس الفقه الذي جاء به السلف ومضت عليه القرون.

هذه نقطة تناولتها في كتاب «المعرفة الدينية» وفي مقالة «دور العلوم البشرية في الاجتهاد»، فتطرقـت إلى إشكالية كيف يجب أن تصاغ منهجية البحث في الفقه أو الفلسفة أو مباحث المعرفة الدينية؟ فإذا كان علم المعرفة الدينية من علوم الدرجة الثانية، هل تنفعـه الرؤية التاريخية في شيء أم لا؟ وهـل ينفعـنا في تنقيح العلم أن نعلم بما صنعـه العلماء والمتخصصون طوال التاريخ في دائرة هذا العلم؟ وجوابـنا هو أن الرؤية التاريخية غير مفيدة في هذا الباب؛ لأن الرؤية التاريخية التي تعرـفـنا آراء الآخرين، لا تمثل حجـة بالنسبة لنا، فمثلاً لو فحصـنا التاريخ ووجدـنا أن جميعـ فقهـائـنا اعتمدـوا على الرياضيات في استنباطـاتهم ، فـهل يكفيـ هذاـ كـيـ تكونـ ملزمـينـ نـحنـ أيضـاًـ بالاعتمـادـ علىـ الرياضـياتـ . الجـوابـ

بالسلب بلا ريب. وهذا أحد أهم اشكالاتنا على نظرية القبض والبسط، التي يقول صاحبها: إننا نبقى ننظر إلى نشاط العلماء من الأعلى، ولا ننزل إلى ساحة العلم ذاتها. وهنا يكون إشكالنا عليه أنه في هذه الحالة لن يتحقق له التوصية بشيء أو التوجيه صوب جهة معينة ، فالناظرة التاريخية لا يمكن أن تتخوض عن توصية، لأن مناهج وأساليب العلم المعين لا حجبة لها في علم آخر. نعم .. لا إشكال في أن ينظم الإنسان مسحًا تاريخيًّا، ويرصد أن جميع الفقهاء كانوا يعتمدون على الرياضيات مثلاً ، لكنه لا يتحقق له القول: إن الفقه مرتبط بالرياضيات فعلاً، ولا يمكن ممارسة علم الفقه من دون الرياضيات، فقد يقال له: إن جميع الفقهاء ربما كانوا على خطأ، ولا تبعد في معارف الدرجة الثانية حتى يقال لأن الفقهاء ذهبوا إلى وجود علاقة بين الفقه والرياضيات، إذن لابد أن نسلك مساكتم . فإذا بقي الإنسان متعالياً على العلم ينظر إليه من شرفات التاريخ ولا يلتحم ساحة السجال والبحث العلمي من الداخل، لن يتحقق له إطلاق آراء حول علاقة الفقه بالرياضيات.

ولا يستنزل المفكر من شرفات الإطلاق العام على العلم إلى ساحة العلم الداخلية إلا الأحكام المعيارية (normative). ففي الحكم المعياري لن تعود نظرة الإنسان من نوع الدرجة الثانية، وإنما يبدي رأيه في المسألة الأصولية بطريقة معيارية كأي مجتهد آخر.

والخلاصة هي أن معارف الدرجة الثانية (التاريخية) لا تخول الإنسان إصدار توصيات وتوجيهات، وهذا ما نريد التأكيد عليه في هذا البحث. النظر التاريخي إلى العلوم أمر لا بأس به إطلاقاً، وهو ممارسة علمية نافعة في الكثير من الحالات . لكنه لا ينفعنا في فلسفة الفقه التي نريد لها أن تكون مؤثرة في فقها.

بعض فلاسفة العلوم الغربيين أخذوا بالمنهج التاريخي، ولا سيما النسبيين منهم، فمفكرون مثل «لاري لودان» (Larry Laudan) وأصرابه يشددون على الحاجة الى تاريخ العلم.

وقد أورد لودان في كتابه فصلاً بعنوان (تاريخ الفكر) وشرح هناك بشكل تفصيلي كون فلسفة العلم descriptive وكونها normative. وبالطبع ثمة في العالم الغربي الكثير من فلاسفة العلوم يرفضون تاریخانية فلسفة العلوم. وللودان رأي جميل مفاده، لأننا نسبيون، فليس لدينا معيار للواقع نبحث به عما هو الواقع ونصل الى نتائج شافية؛ ينبغي الاستعانة بتاريخ العلم. وهنا لا أريد مناقشة رأيه أو الإدلاء برأي حول صحة أو عدم صحة الاستعانة بتاريخ العلوم حتى في ظروف النسبية التي أشار إليها، ولكن اعترافه الضمني مهم جداً، فهو يكاد يقول: إنه إذا كان هناك معيار لاكتشاف الواقع، فلن يعود ثمة طائل من مراجعة تاريخ الفلسفة والعلم والاستعانة بالبحوث الوصفية.

ويورد فصلاً آخر في كتابه تحت عنوان (تاريخ وفلسفة العلم) يبحث فيه العلاقة بين فلسفة العلم وتاريخه، فهل تاريخ العلم مما يعني فيلسوف العلم؟ أصحاب النظرة المعيارية لفلسفة الفقه يزعمون أنهم في غنىً عن تاريخ العلم. وفي فصل آخر بعنوان (تاريخ الأفكار) «history of idea» يثير تارةً أخرى هذا الموضوع بشكل مفصل مسلطًا الضوء على مجمل الأفكار ويناقش هل للفلسفة بصورة عامة أو اصولها بتاريخ الفكر أم لا؟ وهو يرى أن لها مثل هذه الأوصىر، لكنه يصرّح أن هذه الأصوات وال العلاقة تقوم على افتراض مسبق مفاده أننا لا نمتلك معياراً مستقلاً للكشف عن الواقع.

ونظير هذا البحث يمكن أن يطرح فيما يخص الفقه وفلسفة الفقه. وقد يقول قائل: إن علينا في بداية الطريق الإعلان عن كوننا واقعين أو لا بمعنى هل نرى

وجود معايير في الفقه تكشف عن الواقع أم لا؟ حتى لو كانت هذه المعايير مفيدة للكشف عن الحجة دون الكشف التكويني. وإذا كان الجواب إيجابياً أي أننا نعتقد بوجود مثل هذا المعيار، فسيؤثر هذا بشكل حاسم على ما نتوصل إليه من نتائج.

في حدود معلوماتي، لا تهتم غالبية فلسفات العلم في العالم الغربي بتاريخ العلم . فالذين يبحثون في فلسفة الأخلاق مثلاً قلماً يهتمون بتاريخ الأخلاق بصفته تاريخاً منتظماً، مع أنهم يشرون إلى الشخصيات والأراء البارزة في هذا النطاق، وهذا ما يمكن ملاحظته في كل العلوم. أما حينما نقول: إننا غير معنيين بتاريخ العلم، فنقصد أننا غير معنيين بالتعاقب التاريخي، لا أننا غير مهتمين بالأراء والنظريات المتينة التي تستقرّها في التاريخ، وإنما نقول: إن التتابع التاريخي للأفكار وقبضها وبسطها التاريخي لا علاقة له بفلسفة الأخلاق. وكذلك الحال بالنسبة لفلسفة اللغة، فقد اطلعت على عدة كتب لا تدرس فلسفة اللغة بمنهجية تاريخية. فعلى جانب تاريخ اللغة ، هناك تاريخ التحولات اللغوية وتاريخ علم اللغة، أما أن يبحث فلاسفة اللغة في التحولات التاريخية للغة فهذا ما أشاهده. وهكذا الأمر في فلسفة الرياضيات والفن وسواءما.

والذي أريد قوله أن فلاسفة العلوم الغربيين هم أيضاً لم يطرحوا فلسفاتهم بطريقة تاريخية غالباً.

خلاصة البحث: نقد النظرة التاريخانية

خلاصة البحث هي أن النظرة إلى الفقه التي يجب أن توفر عليها فلسفة الفقه، لا بد أن تكون نظرة مقطعة خاصة بالحقيقة الفقهية المعاصرة، وفي البحوث اللاحقة سيتضح أن إشكالية التاريخانية (الوصفية) والمعيارية لا تقتصر على علم الفقه، وإنما يمكن طرحها في فلسفة علم الفقه أيضاً. ولباب رأينا في هذا المقام هو أنه يجب العمل في «فلسفة علم الفقه» بنحو معياري، وليس باستقراء

واستقصاء آراء العلماء. ينبغي أن تكون لاعبين داخل الساحة وليس متفرجين خارجها.

وقد يُشكل البعض أن هذا الكلام يفضي إلى أن الشيء الذي ينفعنا في مرحلة الاستنباط والاجتهاد، والشيء الذي يحمل ثماراً فقهية، هو آخر النتائج التي في أيدينا. ولكن الواقع في الاستنباطات الفقهية شيء آخر، إذ يجب نقض وإبرام أقوال الماضين ودراسة الأقوال الجديدة، ومقارنتها وترجيحها، وبالتالي اختيار القول الذي يمكن أن ينفع في عملية الاستنباط. وهذا ما لم يؤخذ (حسب رأي أصحاب الإشكال) بنظر الاعتبار ، وإنما جرى الاهتمام فقط بالأقوال المستحصلة في نهاية الاستنباط.

وفي الرد على هذا الإشكال نقول: إن في هذا الكلام خلطاً بين الفقه والأصول. ولزيad من الإيضاح نضرب مثلاً من علم الأصول. فالأصول عبارة عن مجموعة من البحوث التي لدينا الآن . هل يحتاج الأصوصي إلى الإفصاح ؛ من أين جاء بحث اجتماع الأمر والنهي، وما هي التطورات التي مر بها والتغيرات التي طرأت عليه عبر التاريخ؟ لا يبدو الأمر كذلك فالاصوصي يقرر معضلة اجتماع الأمر والنهي بأفضل وجه وبشكل ربما لم يتوصل إليه الكثير من القدماء، ثم يبادر إلى حل هذه المعضلة. المهم بالنسبة له البيان الصحيح للمسألة وحلها بطريقة صحيحة مبرهنة. أما من هو أول من طرح هذه المسألة وكيف طرحتها وماذا جرى لها بعد ذلك، فهذا ما لا ينفعه في بحثه. المهم هي المسائل الواقعية المعقولة، من أي شخص صدرت وكيفما صدرت.

ونظير هذه الحالة يمكن أن تطرح في الفلسفة أيضاً. فالسؤال بين أصالة الوجود وأصالة الماهية سجال مهم كما هو معروف. بل إن تقرير المسألة في هذا المجال أهم من الجواب. أما أن نبحث من أين جاءت أصالة الوجود؟ ومن هو أول

من طرحتها ولماذا طرحتها؟ فهي بحوث لا يبدو أن لها تأثيراً يذكر في أصل القضية. نعم قد يكون لها دور في التعريف بآراء ونظريات السلف فإذا كان مدار البحث حول ما هو المعنى الأولي الذي طرحت به قضية أصالة الوجود وأصالة الماهية .. هنا لابد من التنقيب في تاريخ الفلسفة. أما حينما نريد البحث في أصل القضية وأساس الخلاف بين أنصار أصالة الوجود وأتباع أصالة الماهية، فحتى لو لم نكن واقفين على نظريات القدماء، وكانت هناك خمس مسائل مطروحة في هذا الباب، وكانت هذه المسائل جميعها مهمة بالنسبة لنا في دراستنا.

وطبعاً من الضروري التنبيه الى أن استعراض الآراء المهمة حول القضية العلمية ظاهرة منطقية معقولة تماماً ، وهي الطريقة المألوفة لدى العلماء والباحثين، لكنها ليست من تاريخ العلم في شيء. فمثلاً كون المحقق الحلي أول من أشار الى موضوع اجتماع الأمر والنهي، وأنه كان متاثراً في أطروحته هذه بأحد المباحث الكلامية ، هذه المعلومة لا تؤثر أبداً في معالجة المسألة، فالمطلوب من تاريخ العلم دراسة حركة تحول المسائل العلمية طوال عصور التاريخ.

ومن المسلم به أن للعلم وللإنسانية من الناحية الوجودية تاريخهما، بل إن كل شيء تاريخه. وحتى أنا الجالس هنا لي تاريخي، لكنك حينما تنظر إلى فجأة، لا تنظر إلى تاريخي، مع أنني موجود تاريخي. وكذلك علم الأصول الذي نهتم بحقبته الحالية، له تاريخه بلا شك إذ لا يمكن أن يصل إلينا من دون سابق تاريخي، لكن المسألة هي أنني غير معنني بهذا التاريخ، وباستطاعتي أن آخذ الحقبة الحالية وأتناسى التاريخ. إن مراد التاريخانيين ليس القول بأن الموجود الذي بين أيدينا موجود تاريخي؛ لأن جميع الموجودات تاريخية، وعلم الأصول تاريخي بهذا المعنى، وهو رغم كونه في يدي الآن إلا أنه تاريخي في نفس الوقت، أي له ماضيه، لكن عالم الأصول يأخذ المقطع الأخير منه ولا يلتفت إلى تاريخه.

إننا في علم الأصول غير معنيين بتاريخ الأفكار ، فالذى يهمنا هو المسائل المعقولة، فلو جاءنا فجأة إنسان من كوكب آخر لا علم له بتاريخ العلوم عندنا ، وطرح علينا ثلاثين مسألة أصولية مهمة لم تواجهنا في السابق، عندها يتحتم علينا الاهتمام بهذه المسائل دراستها ، حتى لو لم يكن لها أي ماضٍ تاريخي نعرفه، لأننا كمستنبطي أحكام نقاش عن المسائل المعقولة، والتاريخ العيني يوصلنا بشكل تكوييني الى هذه الحقبة، وليس دراسة التاريخ التي أقوم بها ، والتي لا أحتجها أساساً.

قد يقال: إن المقصود بالفحص التاريخي النظر ممن أخذت الفكرة، ومن الذي طورها حتى وصلت إلينا بهذا الشكل، بيد أن هذه الأمور عديمة التأثير في البحث العلمي، إلا أن هناك كليات معينة قد تكون مؤثرة، مثل دور البحوث العقلية في الأصول وحتى في الفقه، فمثلاً قد ينظر شخص نظرية تاريخية إلى زمن ابن ادريس ، ويرى أن لابن إدريس منهجة معينة من معالها مثلاً أنه كان يُشرك المعطيات الكلامية في علم الأصول أو الفقه، عندها تكون هذه النتائج مؤثرة في الفقه وفلسفته.

لكن هذا الرأي لا يبدو صحيحاً هو الآخر. فإذا كان ابن ادريس قد استخدم علم الكلام، فما هو تأثير استخدامه هذا على أصولنا أو فقها؟ وهل استخدام ابن ادريس للكلام، يعني أن استخدامه كان صحيحاً بالضرورة؟ أن يكون استخدامه صحيحًا أو خاطئاً قضية يجب أن تُبحث، وهي قضية معيارية، لا تؤثر فيها المعطيات التاريخية.

وربما قيل: إننا حينما نريد معرفة فلسفة هذا الفقه، قد يهتم الفقيه ذاته الذي يستنبط الحكم بفلسفة فقهه ويريد معرفة أبعادها. وأحياناً قد يبحث

شخص آخر عن فلسفة لفظه هذا الفقيه، وبالتالي لا يمكن القول: إن النظرة التاريخية إلى فقه الفقهاء الماضين عديمة الفائدة.

وفي هذا الكلام الكثير من التسامح والتلطف، فالفقه بصفته مجموعة من المسائل لا يضاف إلى الأشخاص إلا بتلطف . ومجموعة المسائل الفقهية تشكل مجموعة واقعية تدور حول موضوع واحد أو غرض معين، ولا يخص الفقيه كيف يحصل الوعي بهذه المجموعة من المسائل، ففيلسوف الفقه وبالتالي غير الفقيه، الفيلسوف ينظر إلى الفقه، وإذا سئلنا: فقه من ينظر إليه الفيلسوف؟ نجيب أن الفقه ذاته أمر تكويني بلحاظ موضوعه أو الغرض المتوقع منه؛ ولذلك لن يكون من المهم معرفة الشخص الذي يضاف إليه الفقه، حتى نسأل : فقه من ينظر إليه الفيلسوف؟ ولأجل مزيد من إيضاح ننتقل بالإشكالية إلى دائرة الفيزياء ، إذ لدينا اليوم فلسفة فيزياء، فهل يصح السؤال: فيزياء منْ هذه الفيزياء التي نبحث عن فلسفتها؟

الواقع أن كل علم يبحث في العوارض الذاتية لموضوعه، ولا أهمية للأشخاص والعلماء في هذا المجال، فالعلم يحمل عوارض ذاتية، سواء اعتقدنا أن تميز العلوم بمواضيعها أو بأغراضها، فالموضوع أو الغرض يفرز بطبيعته مجموعة من المسائل، وهذا أمر لا مفر منه سواء كنت أنا مستيقظاً أم نائماً، سواء استنبطت أم لم أستنبط ، سواء كنت على علم بهذا الأمر أم لم أكن. مع ملاحظة أن علم الأصول عبارة عن مجموعة من المسائل يجمعها هدف «استنباط الحكم». وهذه مسألة تكوينية عينية لا يستطيع أحد التدخل فيها أو تبديلها، فهذا الغرض يجمع حوله بنحو تلقائي مجموعة من المسائل.

وقد يشار إلى وجود فقيهين يختلفان في مبانيهما وفي مجموعة المسائل التي يطربانها، وهنا نقول: إن وحدة الغرض يجعل ما يبحثه الفقيهان علمًا واحدًا، وإذا تعددت الأغراض تعددت العلوم، فحينما نقول: إن العلم هو مجموع

القضايا، لا يعني هذا أننا بمعزل عن بحث هذه القضايا، فقد تكون نتيجة البحث سلبية وقد تكون إيجابية أو قد تكون تفصيلاً بين هذه وتلك وكل مسألة تطرح قد يأتي الاستدلال لصالحها وقد يأتي عليها، وقد يكون في الأمر تفصيل. ولكننا حينما نقرر وجود علم الأصول لابد أن يكون غرضه واحداً، وهذا لا يتنافي أبداً مع الوصول إلى نتائج متفاوتة بشأن المسألة الواحدة إذا كانت المباني مختلفة.

ملخص البحث:

بعد أن نأينا قليلاً عن أصل الموضوع، نعود لنقول: إن بالإمكان تدوين فلسفة حول الفقه التاريخي، وكذلك حول الفقه الراهن الذي نلتزم به . لكن النقطة الأساسية التي ينبغي التنبيه إليها أن تدوين فلسفة الفقه التاريخي بمعنى تسلیط الضوء على المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية لفقهاء السلف، والبحث في القضايا ذات الصلة بفهمهم، لا يترك تأثيراً يذكر على فقهنا اليوم، بمعنى أنه غير مؤثر في مجموعة المسائل التي تشكل الفقه. إذن ففلسفة الفقه التي تستطيع أن تلعب دوراً داخل دائرة الفقه، هي فلسفة الفقه الراهن ، وبطريقة معيارية، فنطرح على بساط البحث مثلاً: ماهي المنهجية التي يجب أن تتبع في الفقه، وليس ماهي المنهجية التي يتبعها الفقهاء في فقهنا اليوم؟ وبعبارة أوضح، نقول: إن فلسفة الفقه يجب أولاً أن تبحث في الفقه الذي سلمنا به وفقاً للتعریف. وثانياً ينبغي في مرحلة النظرية الخارجية إلى الفقه أن تسلك الطريقة المعيارية دون الطريقة التاريخانية الوصفية.

الشرط الأول أعلاه يخص من يريد أن يبحث فقه الحقب الماضية أيضاً، وهو ما لا تأثير له على فقهنا اليوم.

والشرط الثاني يطرح على من يمارس نظرته الخارجية لفقه بطريقة تاريخانية وصفية، وليس بمنهج معياري. فنراه مثلاً في مقام الكشف عن

العلاقة بين الفقه والعلوم الأخرى، لا يشمر بنفسه عن ذراع البحث والتحقيق، ليفصح عن طبيعة العلاقة بين هذه العلوم. وإنما يكتفي بما توصل إليه العلامة الحلي مثلاً في التداخل بين الفقه والرياضيات، أو ما كان يعمل به الشيخ البهائي، أو ما ذهب إليه علماء آخرون.

○ **كيف تنتظرون إلى حقيقة العلاقة بين «فلسفة الفقه» من ناحية، و«علم الكلام الإسلامي» و«الأخلاق الإسلامية» و«أصول الفقه» و«تفسير القرآن» و«علم الحديث» من ناحية أخرى؟**

□ **مصطفى ملكيان:** لعل التدقيق في إجابتي عن السؤال السابق، يكشف إلى أي حد ما يجب أن تكون عليه طبيعة الإجابة عن الفقرات المتعددة لهذا السؤال ومع هذا من المناسب إيراد جواب مستقل بصيغة مختصرة:

أ - فلسفة الفقه والكلام الإسلامي علماً متداخلاً مع بعضهما ومتناسجاً في مواضيعهما. وبعبارة أخرى تمتاز العلاقة بين مسائل هذين العلمين بعموم وخصوص من وجه. ذكرنا في بداية الإجابة عن السؤال السابق أن الكلام الإسلامي يعني من بين المسائل الستة المذكورة بالمسألة الثانية والثالثة والخامسة والسادسة. أما فلسفة الفقه فتتوارد في المسألة الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. وبهذا يتداخل العلمان في المسألتين الثانية والثالثة ويتطرق علم الكلام كذلك للمسألتين الخامسة والسادسة. وفلسفة الفقه هي الأخرى تتناول فضلاً عن المسألتين الثانية والثالثة، المسألة الأولى ومواضيع ومباحث أخرى كثيرة، أشرنا إلى بعضها في الصفحات السابقة. وبكلام آخر، لأن جانباً كبيراً من قبليات (مفروضات) علم الفقه، قبليات وصفية (descriptive)، وبعض هذه القبيليات الوصفية مستقاة علم الكلام، لذلك

ينشأ بصورة طبيعية نمط من ترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام. ولكن بسبب أن جزءاً آخر من القبليات الوصفية لعلم الفقه غير مأخوذة من علم الكلام، وأن للفقه إلى جانب ذلك قbelيات قيمية (prescriptive) فإن فلسفة الفقه التي تخوض في جميع قبليات الفقه ستكون ذات مديات أوسع من علم الكلام. ولكن من ناحية أخرى، يهتم علم الكلام بمسائل لا تصنف ضمن قبليات الفقه (مسائل النوع الخامس والسادس) ولها سيدو مجاله أوسع من فلسفة الفقه.

ولا بأس أن نسوق هنا مثالاً للقبليات التي يحتاجها علم الفقه في حين يتولى علم الكلام إثباتها والدفاع عنها. في الفقه الشيعي الثاني عشرى، يعتبر كلام الباري عز وجل في القرآن الكريم وكلام المعصومين الأربع عشر كلاماً واحداً. وبغير ذلك لم يكن من المعقول القول بأن الآيات القرآنية يجب أن تفهم بشكل لا يتعارض مع صريح كلام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ، وكلام الإمام جعفر الصادق عليه السلام يجب أن يفسر بطريقة لا تؤدي إلى تعارضٍ مع كلام الإمام محمد الباقر عليه السلام ، وكل ما في الأمر أن كلام أحد هم يخصص ويقيّد كلام الآخر، ويفصله، ويوضحه، ولا يتعارض معه إطلاقاً. وهذا ما لا نراه لكلام الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أو ابن سينا وصدر المتألهين أو جان بول سارتر وهابيذر. فمثلاً لا نلتزم بتفسير كلام الشيخ الطوسي بما لا يتضارب مع آراء العلامة الحلي. ولا نخصّص أو نقّيّد الكلام العام لابن سينا بكلام صدر المتألهين.

ولا نفصل رأياً مجملأً لهابيذر بمقولات لجان بول سارتر؛ لأننا نرى أن كل واحد من هؤلاء إنسان مستقل عن الآخرين، ولا ضرورة لتكامل كلامه مع كلامهم. فأين ياترى يمكن الفارق بين الحالتين؟ لماذا يعتبر الفقه الإمامي كلام خمسة عشر متكلماً وكأنه صادر عن متكلم واحد، لكنه لا يتعامل بهذه الطريقة

مع أي من المتكلمين الآخرين؟ الفارق هو أن الفقيه الإمامي يحمل فرضاً مسبقاً بخصوص هؤلاء المتكلمين الخمسة عشر لا يحمله بالنسبة لغيرهم من أصحاب الآراء والتعاليم على الاطلاق. ويخلص هذا الفرض المسبق في أنهم معصومون، أي لا يخطئون (وطبعاً لا يستعمل تعبير المعصوم للباري عز وجل) . واضح أننا إذ اعتبرنا مجموعة من الناس معصومين، فإن ما يصدر عن أحدهم سيكون كأنما هو صادر عن غيره من أعضاء تلك المجموعة، أو أن أقوالهم جميعاً قول شخص واحد، لا تتناقض له مقولتان بتاتاً. هذه القبلية المهمة ترسم للفقهاء الشيعة منهاجاً تفسيرياً خاصاً وتؤدي إلى نظريات وآراء فقهية خاصة، ولها عموماً دور مهم جداً في صياغة المذهب الفقهي الإمامي بالشكل الذي هو عليه الآن.

والنقطة المهمة هي أن هذه القبلية ليست من نتاجات علم الفقه، وإنما أخذها الفقهاء أخذ المسلمين تاركين لعلم الكلام إثباتها والدفاع عنها. فعلم الكلام هو الكفيل بايضاح مفهوم «العصمة» ثم سوق الأدلة العقلية والنقلية على صحة الاعتقاد بالعصمة (على افتراض أن الأدلة النقلية لها حجيتها في هذا الموضوع).
 بـ - الجواب عن هذه الفقرة من السؤال يرتبط ارتباطاً وثيقاً بـ: أولاً: ما هو تعريفنا لعلم الفقه ؟ ثانياً: ما هو مرادنا من «الأخلاق الإسلامية»؟ الواقع أن ثمة غموضاً يكتنف كلا المسالتين فإذا كان مرادنا من «الأخلاق الإسلامية» نظاماً منبثقاً عن مجموعة من الأوامر والنواهي الموجودة في الكتاب والسنة، والخاصة بالأفعال الجوانحية (أو الباطنية القبلية) . وإذا كان ما نقصده من علم الفقه الأوامر والنواهي الخاصة (بالأفعال الجوارحية) (أو الظاهرة الخارجية)، فعندما يمكن القول: إن فلسفة الفقه ترتبط بالأخلاق الإسلامية من باب بحثها في هل مجموعة الأحكام الشرعية في النظام الفقهي غير متعارضة عملياً مع

مجموعة الأوامر والنواهي الجوانحية في الأخلاق الإسلامية، أم أنها في الواقع تساعد على تطبيق النظام الأخلاقي الإسلامي؟

الحقيقة هي أن الحدود بين الفقه والأخلاق في الثقافة الإسلامية غير واضحة أبداً. وربما أمكن القول: إن الفقه الإسلامي نظام حقوقـي - أخلاقي يهتم بحيثيات العلاقات الإنسانية الأربعـة: عـلاقة الإنسان بالله ، وعـلاقـته بـنفسـه ، وبـغـيرـه من الناس ، وبـالـطـبـيعـة.

ج - إذا كان المراد بعلم أصول الفقه ما نلاحظه من تعاريف غالباً ما ترد في كتب الأصول ، حينها سيكون هذا العلم شاملاً لجميع قبليات الفقه (لاحظ مثلاً التعريف الواردة لعلم الأصول في «كفاية الأصول» و «درر الفوائد»، وحواشي المرحوم محمد حسين الاصفهاني على «كفاية الأصول»، «وأصول الفقه» وغيرها من الكتب). وبذلك فإن علم الأصول سيشكل القسم الأعظم من فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من علم الأصول مجموعة القضايا والمسائل الواردة في الكتب الأصولية فلن يشكل هذا العلم سوى جزء يسير من قبليات علم الفقه. وعلى كل حال فإن الأصول تمثل جزءاً كبيراً أو صغيراً من فلسفة الفقه.

د - تفسير القرآن ممارسة ترمي إلى الإفصاح عن مقاصد القرآن فيما يتعلق بـألف - عالم الواقع، ب - واجبات الإنسان. وتبيان وجهات نظر القرآن الكريم فيما يخص واجبات الإنسان هو بلا شك جزء مهم من علم الفقه ومما يتوجب على الفقيه الانهـمـاك فيه. لذلك يمكن القول: إن واحدة من مهمـتـي التفسـيرـ الملـمحـ إليـهمـاـ، تـتـدـخـلـ فيـ علمـ الفـقـهـ بـصـورـةـ مـباـشـرـةـ ، بلـ هيـ جـزـءـ مـنـهـ. وارتباط فلسفة الفقه بهذا الجزء من التفسير يتمثل في دراستها للقبليات التي ترتكز عليها صحة التفسير القرآـني. أما الجزء الأول من مهمة التفسـيرـ فلا عـلاقـةـ لهـ بـعلمـ الفـقـهـ، وإنـماـ يـرـتـبـطـ بـعلمـ الكلـامـ، لكنـ بعضـ قـبـليـاتـ علمـ الفـقـهـ (كـجـوـودـ

الحياة بعد الموت، أو كون نظام الحياة نظاماً جزائياً) تُستقى منه، وبذلك فهو بشكل أو بآخر ذو صلة معينة بفلسفة الفقه.

هـ - فيما يخص العلاقة بين فلسفة الفقه وعلم الحديث يمكن تكرار ما جاء في الفقرة السابقة (د) بالضبط. أما كون الأحاديث التي بين أيدينا اليوم صادرة حقاً عن تنسب اليهم أم لا، فيمكن إحالة هذا الموضوع إلى جواب جزء من السؤال الأول من الأسئلة الستة التي طرحتها في معرض الاجابة عن السؤال السابق. ومن هنا نستنتج أن علم الحديث ذو صلة وثيقة جداً بقبليات الفقه، وبالتالي بفلسفة الفقه.

□ صادق لاريGANI: يبدو هذا السؤال مهمًا للغاية إذ إننا إذا أردنا أن نطرح فلسفة الفقه على قدم المساواة مع علم متكامل كعلم الأصول، فسيكون هذا الطرح غير ضروري إن لم تكن هناك فوارق شاذة بين فلسفة الفقه وعلم الأصول. الذي أراه بصفة نهائية هو أن فلسفة الفقه جزء من علم الأصول. ومع ذلك لا ضير في فتح باب خاص باسم فلسفة الفقه.

فمع أن فلسفة الفقه جزء من علم الأصول، إلا أن طرح فلسفة الفقه يبقى مع ذلك أطروحة لها مبرراتها. فكما أن الكثير من مباحث فلسفة الأخلاق مطروحة في علم الأصول، مع ذلك يمكن حصر جميع المباحث الخاصة بعمل المكلف سواء كانت ethical منها أو كانت metaethical في إطار معين يطلق عليه اسم فلسفة الأخلاق. في البداية يجب أن نقيس العلاقة بينهما لنرى كيف يمكن اعتبار فلسفة الفقه بحثاً مستقلأً. وفي هذا الاختبار لابد أن ننظر لمسائل علم الأصول كما ننظر لمسائل فلسفة الفقه. ففي علم الأصول ثمة سجال مهم جداً حول ما هو الملاك الذي يجمع كل مسائل علم الأصول . فالمرحوم الآخوند مثلاً يذهب في الكفاية إلى أن الأصول ما يساعد على استنباط الحكم الشرعي ، أو «ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل». أما إذا اعتبرنا الاستنباط «الوسط في الإثبات» أي

الوسط في العلم بالحكم، فستخرج الكثير من مباحث علم الأصول الحالية من التعريف. فبحث حجية الإمارات مثلاً هو طبقاً لرأي الأخوند إما جعل للحكم المماثل أو جعل للمنجزية أو المعددية، وهو على كل حال ليس وسطاً في الإثبات. الجعل منجز، أي أنه لا يتحفنا بعلم الحكم الواقعي ولو بعيداً. وإنما يكون حكمه معدداً ومنجزاً. وكذلك الامر بالنسبة للاستصحاب والبراءة. وبهذا تخرج من علم الأصول الكثير من مسائله، حتى الملازمات، لأننا نصل إلى الحكم ذاته وليس العلم بالحكم. أي أن الوسط ليس لإثبات الحكم. وبهذا قدم المرحوم الاصفهاني وغيره اقتراحات أخرى. فقالوا: إن علم الأصول علم وسط في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وبعبارة أخرى هو القواعد المهددة لتحقيل الحجة على الحكم الشرعي. وقد عالج هؤلاء المشكلة بهذا المقدار. إلا أن مشكلات عديدة أخرى بقيت مطروحة. فمثلاً هل البحث اللغوي هو الآخر وسيط لتحقيل الحجة على الحكم الشرعي أم أن بحوثاً من قبيل (ما هو معنى كلمة صعيد؟) هي فعلاً بحوث تتدخل في تحصيل الحكم الشرعي الكلي؟

إذا أخذنا بهذا التعريف لعلم الأصول فستكون جميع الأمسور المطروحة في فلسفة الفقه مدرجة ضمن علم الأصول. لأننا إذا لم نعلم ماهي الحجة، فلن يتضح لنا ما هو «الوسط للإثبات». وإذا لم نعرف أنواع الحجج، لن يكون لتحقيل الحجة من معنى. وجميع هذه المسائل مطروحة في علم الأصول، ولابد أن تكون مطروحة. ولكن الفارق هو أن علم الأصول سيكون أعم من فلسفة الفقه، ذلك لأننا في الأصول نتابع مطلق الحجج الشرعية، أي كل ما يكون وسطاً لتحقيل الحجة الشرعية. فقاعدة «اليد» إذا كانت أماره، فهي مهمة بالنسبة لنا. وكذلك قاعدة «التجاوز والفراغ» (من باب أن هذه القواعد جزء من علم الأصول، وإنما إذا اعتبرناها قواعد فقهية خارجة عن دائرة الأصول، فإنها ستكون مثلاً

مناسباً للاستصحاب). وببحث الاستصحاب بحد ذاته مهم جداً بالنسبة لنا. لكننا لا نطرح هذه المسائل في فلسفة الفقه، لأننا في بداية هذه الفلسفة ثبّتنا أن البحوث المطروحة فيها هي بحوث كلية نظرية وتحليلية، وليس كل ما يكون وسطاً للوصول إلى الحجة الشرعية. لذلك إذا سلّمنا بأن الأصول تهتم بالوسائل الموصولة إلى الحجج الشرعية، سوف تنضوي تحت مظلة علم الأصول الكثير من المسائل التي لا يمكن اعتبارها بحوثاً كلية نظرية أو تحليلية مما يمكن تناوله في فلسفة الفقه. وهكذا أتصور أننا إذا أخذنا علم الأصول بمعناه العام فسيشمل جميع ما يمكن طرحه من بحوث في فلسفة الفقه.

ويبقى أن نتساءل؛ ماذا يجب أن نفعل في مقام التدريين؟ وأعتقد أن بامكاننا نظراً للتبرير الذي أوردهن في البداية، وعبر التركيز على البحوث التحليلية والنظرية، أنْ نقطع أجزاء من الأصول نسميها فلسفة فقه وبغير ذلك لا يبدو أنها تختلف ماهوياً عن الأصول. وينبغي أن أؤكد هنا أن بحثي يرتكز على تلك النظرة المذكورة لفلسفة الفقه. وإنما إذا أدخلنا تاريخ الفقه ضمن فلسفة الفقه، فإن الأخيرة لن تكون داخلة في علم الأصول، بل قد تبتعد عنه أكثر فأكثر.

علم الأصول و المعارف الدرجة الثانية:

يقال أحياناً: إن علم الأصول مجرد وسيلة. أي أنه منهج للفقه ومنطقه. فهو أداة تستعمل لاستنباط الأحكام الفقهية. أما فلسفة الفقه فهو علم مُشرف ينظر للفقه والعلوم المرتبطة به من الخارج. إذن ثمة فارق كبير وجوهري بين فلسفة الفقه وعلم الأصول. وبتعبير آخر، إذا اعتبرنا علم الأصول منطقاً للفقه، ونظرنا إليه كآلة في يد الفقيه يستنبط بها الحكم الشرعي، فسيكون تفاوته عن فلسفة الفقه واضحاً جداً. لأن في لسوف الفقه ينظر إليه من الخارج. وبهذه النظريّة يغدو الفقه قائماً على قبيليات وأسس، وله أهدافه التي يريده الوصول إليها، وله تخومه المعينة ومصادره الخاصة ووسائله وأساليبه المستنبطة من

تلك المصادر. وبهذه النظرة «الخارج فقهية» إن صحّ التعبير ستبدو تلك المناهج مضمّنة في إطار فلسفة الفقه.

لكن الذي أراه أن هذا الرأي غير صحيح. فأولاً: رغم أن بالامكان القول (مع بعض التسامح): إن علم الأصول يمثل منطق الفقه، لكن المراد بالمنطق هنا هو المنطق بمعنىه الأعم وليس بمعنى شكل الاستدلال، لأن البحوث التصورية والتصديقية موجودة فيه. فمثلاً توجد بحوث تصورية حول «الحجية»، وكذا حول ماهية حقيقة «الدلالة». وهناك أيضاً بحوث ما وراء المنطق أو بحوث فلسفة المنطق. والذي نريد قوله هو أن الأصول تتضمن النوعين ففيها شكل الاستدلال الفقهي (الأشكال الكلية للاستدلالات الفقهية)، وفيها أيضاً بحوث ما وراء الاستدلال أو ما بعد الاستدلال، أي البحوث التصورية والتصديقية الخاصة بهذه الاستدلالات. فالليوم لا تُبحث في المنطق وإنما في الـ metalogic.

وفي philosophlogic يبحثون ما هي الدلالة (reference). ففي المنطق ليس هناك بحث حول الدلالة، وإنما نناقش شكل الاستدلال. وهكذا الحال بالنسبة للاسم الخاص ، كيف تحصل فيه الدلالة؟ أو كيف تحصل الدلالة في الصفات؟ أو ما هو الاعتبار (Validity)؟ هذه المسائل لا نناقشها في المنطق، وإنما في علم أسبق نسميه فلسفة المنطق أو ما وراء المنطق. ونظير هذه الحالة بالضبط تواجهنا في علم الأصول. إذ لدينا هناك مباحث تصنّف على الاستدلالات الفقهية، ولدينا مباحث ما وراء هذه الاستدلالات . فمثلاً ما هي الحجة؟ وماذا تعني الدلالة؟ وما إلى ذلك من البحوث التي لانستطيع اعتبارها من ضمن منطق الاستدلال، وإنما تنضوي فيما وراء منطق الاستدلال.

وثانياً: القول: إن علم الأصول وسيلة ومنهج للاستنباط الفقهي ، حتى إنه يعتبر موضوعاً لنظرة ثانوية في فلسفة الفقه، قول فيه الكثير من التسامح

والتساهل، بل يمكن اعتباره ضرباً من المغالطة! فالفقير هو الذي يستخدم هذه الأدوات والأساليب ، أما عالم الأصول فيبحثها ويدرسها. وبعبارة أخرى فانها النتائج التي يستخدمها الفقير في فقهه.

إن علم الأصول ينافش الأدوات التي يمكن استعمالها في الفقه. وهذه نظرة ثانوية لهذه الأدوات . فـ «أخبار الآحاد» مثلاً وسيلة للاستنباط الفقهي، أما حجية أخبار الآحاد فهو بلا شك بحث اصولي يمثل نظرة ثانوية للأداة التي يستخدمها الفقير في فقهه. وكذلك الحال بالنسبة لـ «ظهورات» اللفاظ، فهي وسائل لتحصيل الحكم الشرعي، وبحوث حجية الظواهر أو الكشف التحليلي عن الظواهر الخاصة كالعام والخاص والمطلق والمقيد إنما هي نظرة ثانوية لهذه الأدوات الفقهية. لذلك أختلفُ بشكل أساسي مع من يقول: إن علم الأصول وسيلة للاستنباط الفقهي. فال صحيح القول: إن علم الأصول مُنقحٌ ومُصححٌ وسائل الاستنباط الفقهي، والأصح القول: إنه مُنتجٌ وسائل الاستنباط الفقهي. وهذا التناقض والتصحيح والانتاج لا يتحقق إلا بنظرية من الدرجة الثانية.

وقد يقال: إن فلسفة الفقه لا يمكن أن تكون جزءاً من علم الأصول لأنها تلقي نظرتها على مجمل الفقه في الخارج، لذلك تبحث فيها قضايا من قبيل «أهداف الفقه» و «مساحة الفقه» و «العلوم ذات الصلة بالفقه» وهي قضايا يُسلط عليها الضوء أبداً في علم الأصول. وبهذا من المستبعد أن تكون فلسفة الفقه جزءاً من علم الأصول.

هنا أظن أن الالتفات إلى نقطتين من شأنه المساعدة على رفع هذا الاشكال.
أولاً: ينبغي الالتفات أن قضايا من قبيل «أهداف الفقه» أو «مساحة وحدود الفقه» أو «العلوم المرتبطة بالفقه» لابد أن تدرس على نحو معياري، بمعنى أننا ينبغي أن نبحث في أهداف الفقه ومساحته التي يجب أن يكون عليها، لا أهداف الفقه ومساحته الفعلية. فربما كانت مساحة الفقه الحالية بشكل نعتبره خاطئاً

تماماً، إذن يجب أن نستدل بنحو معياري اجتهادي على ما ينبغي أن تكون عليه تخوم الفقه وأهدافه.

ثانياً: يجب الالتفات الى ضرورة أن ندرس علم الفقه بنحو معياري أيضاً فنناش كيف يجب أن يكون علم الأصول، وليس ما هو عليه علم الأصول في الوقت الحاضر؟ فعلى سبيل التمثيل إذا كان الغرض من علم الأصول «تدوين قواعد لتحصيل الحجة الشرعية على الأحكام»، عند ذلك تكون مسائل علم الأصول في كل آنٍ ما يخدم هذا الغرض، وليس مجرد المسائل التي قال بها الأصوليون لحد الآن، واعتبروها مفيدة للوصول الى الغرض المطروح من علم الأصول. وبالتالي التدقيق والتأمل والتعمع قد يتضح أن ثمة أموراً تساعد في تحصيل العلم بالحجة الشرعية، لكنها لم تأخذ لحد الآن مكانها اللائق في علم الأصول.

وبأخذ هاتين النقطتين بنظر الاعتبار يمكن تثبيت أن فلسفة الفقه لا تزال جزءاً من علم الأصول؛ لأن أهداف الفقه وحدوده وما يرتبط به من علوم إذا درست بطرائق معيارية، يمكن أن تلعب دوراً في استنباط الحكم، فتكون بذلك منضوية تحت عنوان علم الأصول.

وربما أورد البعض إشكالاً مفاده أن ليس كل ما ساعدنا في استنباط الحكم الشرعي ينتمي بالضرورة الى علم الأصول، فقد تكتسب بعض المسائل الكلامية مثل هذه الصفة ولا تعتبر مع ذلك من ضمن مسائل علم الأصول. أما المقصود بـ«الوسط في استنباط الحكم الشرعي» أو «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي» فهو أن تكون جزءاً أخيراً في استنباط الحكم ، وليس من مبادئه البعيدة.

وهذا الكلام صحيح في مجلمه. لكن يجب أن لاننسى أن العديد من مسائل علم الأصول الحالية ليست جزءاً أخيراً في عملية استنباط الحكم. ومثال ذلك الكثير من مباحث الظاهرات والدلالات وما الى ذلك. بالإضافة الى أن بعض

المباحث بالرغم من كونها ليست مسائل أصولية بالمعنى المذكور أعلاه، لكنها من مبادئها التصورية أو التصديقية والتي لا تبحث في علم آخر، وبذا يضطر عالم الأصول الى بحثها في علم الأصول. ونموذج ذلك أن البحث في «ماهية الحكم» ليس بحثاً أصولياً بالمعنى أعلاه، وإنما هو من المبادئ التصورية للمسائل الأصولية، تستفاد منه قضايا نظير الضد أو اجتماع الأمر والنهي. ولا مندوحة أمام الأصولي من دراسة هذه المبادئ في علم الأصول ليتمكن من تنقيح مسائله الأصولية بطريقة اجتهادية؛ لأن هذه البحوث غير متوافرة في علوم أخرى. ولا يوجد لدينا علم «أصول الأصول» ليضم في دائرته مثل هذه القضايا.

وخلاصة القول: هي أن علم الأصول كفلسفة الفقه، يُلقي نظرة ثانوية على الفقه والأحكام الفقهية، لذلك كانت مسائلهما واحدة. والسؤال: هل بالأمكان إدراج مسائل من قبيل أهداف الفقه وتخومه التي ليست حالياً من علم الأصول، في نطاق هذا العلم أم لا؟ أتصور أن الجواب عن هذا السؤال جواب ايجابي. وحتى لو لم يوافق القارئ على ذلك، فالذى لا ريب فيه هو أن غالبية القضايا التي يمكن طرحها في فلسفة الفقه، هي في الواقع قضايا مطروحة حالياً في علم الأصول.

التبالين بين علم الأصول وفلسفة الفقه:

بعض أنصار الفصل بين علم الأصول وفلسفة الفقه، يقولون: إن أبرز منافع فلسفة الفقه هي أنها تشير الى مرتکزات الفقه الخارجية. وهذه النقطة بالذات مفيدة للحوزوين المنهمكين حتى هاماتهم في علم الفقه متناسين الوشائج غير المرئية لعلم الفقه مع سائر العلوم. فهم يتصورون أن الفقه لا يحتاج ولا يتأثر بالعلوم الأخرى غير العلوم المتبادلة في الحوزة، والتي تعتبر من مقدمات الاجتهداد، في حين تبرهن فلسفة الفقه أن علم الفقه لا يمكن أن يتكون إلا بعد القبول بالعديد من المسائل غير الفقهية فالاستنباط ليس عملية فارغة من أي

معايير. واستنباط كل انسان يتّحدُ اسلوباً خاصاً. ففلسفة الفقه هي التي تخبرنا بالاسلوب الذي يستخدمه المجتهد الغلاني في عمليه الاستنباط. وحتى علم الأصول لا يستطيع بمفرده تحقيق هذا الغرض. ففلسفة الفقه هي التي تفصّح عن منهج الفقيه في استنباطه وتدلنا على النقطة التي منها انطلق وكيف عمل وحتى وصل الى هذه الفتوى أو تلك.

أو مثلاً، هنالك مسائل عدّة في اللغة. وقد جرى التصور أن كل ما يمكن قوله في مباحث الألفاظ هو ما قاله علماء الأصول لحد الآن. ولكن أحداً لا يلتفت الى أن ثمة اليوم نظريات جديدة في مباحث الألفاظ، يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار وقارن بنظريات الأصوليين التي قد تتغيّر بتأثير من النظريات الجديدة (محمد مجتهد شبستری - كراسة فلسفة الفقه - ص ٩ - ١٠).

هذه خلاصة ما يورده بعض دعاة الفصل بين أصول الفقه وفلسفة الفقه، والذي يبدو هو أن بعض الأمور جاءت مختلطة مع بعضها في هذا المنحى:

أولاً: وجود نظريات لغوية جديدة غير ما طرحته علماء الأصول لحد الآن لا يحتم أن يتکفل علم جديد مثل فلسفة الفقه البحث فيها، وإنما يحتم اهتمام علماء الأصول بهذه النظريات الجديدة. وقد خلط في المنحى أعلىه بين المسألة وتعدد الإجابات. فتعدد الإجابات لا يفضي الى ظهور علم جديد، وإنما المسائل الجديدة غير الداخلة في الغرض أو الموضوع أو «المركب الاعتباري» الذي نسميه «الأصول» هي التي تنتج علمًا جديداً. وللمثال نقول: إن كيفية وضع الألفاظ للمعنى مسألة أصولية (وبعبارة أدق من المبادئ اللغوية للمسائل الأصولية)، توجد بخصوصها نظريتان مطروحتان في علم الأصول. فإذا ظهرت خمس نظريات أخرى في إطار مباحث الألفاظ الجديدة، هل يعني ذلك تغيير المسألة الأصولية؟ كلا طبعاً فهي مجرد إجابات جديدة عن مسألة قديمة. لذلك لا بد أن

تصنف على علم الأصول. إذ لا تنتج الإجابات الجديدة علوماً جديدة. وفي الأصول كثيراً ما يطرح التساؤل حول ماهية الجمل الشرطية، وخصوصاً الجمل الشرطية في باب الإلزامات. في علم الأصول توجد عدة إجابات عن هذا السؤال. وقد طرح الفلاسفة التحليليون الجدد هذه الاشكالية على نطاق أوسع تحت عنوان conditionals أو conditional obligation واقتربوا إجابات جديدة لحل هذه المسألة. ولا معنى للقول: إن جدة هذه الإجابات تقصيها عن الدخول في دائرة علم الأصول. فالمنطق يقتضي اعتبارها من جملة مسائل وطروحات علم الأصول.

وثانياً: حصل خلط آخر حول ماهية فلسفة الفقه نبهنا إليه في عدة مواضع سابقة، ألا وهو الخلط بين فلسفة الفقه وتاريخ الفقه. فطريقة الفقهاء الماضين في استنباط الأحكام ومنطلقاتهم والنتائج التي توصلوا إليها، كلها من تاريخ الفقه. ذلك أن تاريخ الفقه ليس مجرد تقرير سطحي للأفكار الفقهية، بل يمكن أن يكون تحليلياً عميقاً لما قام به الفقهاء السابقون.

لكن هذه البحوث كلها لا علاقة لها بكيف يجب أن يستنبط الفقهاء أحكامهم؟ ومن أين يبدأون وأين ينتهيون وما هي المصادر التي ينبغي أن يتبعوها منها. القضايا التاريخية مهمة في بابها، لكنها غير مؤثرة في فقها اليوم، وحتى في مبانينا الفقهية.

وبالطبع فاننا لا نستوحش أبداً من أن يسمى البعض البحوث التاريخية الفقهية فلسفة فقه. ولكن يجب الالتفات إلى النتائج المستحصلة من هذه البحوث، وما هو تميزها عن البحوث المعيارية. إن مشكلتنا ليست مشكلة إصطلاحات، وإنما مشكلة فهم حقيقة الممارسة التي نريد أن نسمّيها فلسفة فقه.

□ **محقق داماد:** حول السؤال عن علاقة هذه المباحث القبلية بسائر العلوم الإسلامية، نقول: إن للفلسفة ارتباطها المستقل بالمسائل الكلامية من ناحية، ومن ناحية أخرى، بالأخلاق الإسلامية وقضايا علم الأصول.

أعتقد أن أول مسألة ينبغي أن تناقش في فلسفة الفقه هي: هل خاتمية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم تعني دوام وبقاء الشريعة؟ وهل هاتان المقولتان متلازمتان أم لا؟

من أجل أن يكون لدينا علم فقه، لابد أن تكون لدينا شريعة (وهي هنا شريعة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم) ولا بد أن تكون الشريعة دائمة مستمرة. إذن فلابد في فلسفة الفقه أن ندرس استمرارية الشريعة قبل كل شيء ونبرهن عليها.

وبعد مناقشة خاتمية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في علم الكلام، يجب الانتقال إلى مناقشة هل ثمة تلازم بين قبول الخاتمية والإيمان بدوام الشريعة؟ وهل يمكن الإيمان بخاتمية الرسول، وعدم الاعتقاد بخلود شريعته؟

ثم يطرح السؤال: هل معنى الدوام يشمل جميع المسائل والفروعات والجزئيات؟ وبعبارة أخرى حينما كان المسلمون يسألون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم سؤالاً ويجيبهم هل كان يتوجه بجواب لكل البشر، بحيث تشكل ألفاظه قانوناً كلياً دائماً إلى يوم القيمة؟ هذه أمور ينبغي إثباتها بالبراهين العقلية أو النقلية ليتمكن لدينا باسم علم الفقه، وهذه بالطبع نماذج من المباحث السابقة للفقه أو التي يطلق عليها قبليات الفقيه.

والمسألة الأخرى السابقة للفقه هي النظر في أي الأحكام دائمة وأيها مؤقتة تتغير بحسب متطلبات الزمان والمكان.

على كل حال نعلم جميعاً أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان له ثلاثة مناصب: أحدها مقام النبوة الذي يبلغ عبره أحكام الله إلى الناس. وهو صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المقام وواسطة ينقل القوانين، أما المفتن والشارع فهو الباري تعالى. والمقام الثاني مقام الحكومة والولاية الذي كان يمارس من خلاله نمطاً من الإلزام على الناس، وكانت له مثل أي ولي أمر أو حاكم دساتيره الرامية إلى تنظيم الأمور الحياتية، فكانت له مثلاً أوامره بخصوص تنظيم ميمنة الجيش وميسرتة. واضح أن هذه الدساتير تختلف عن نمط الدساتير التي كان الرسول فيها واسطة، إنما هي أوامر لتنظيم الأمور التي واجهت المسلمين آنذاك. والمقام الثالث الذي تولاه الرسول هو مقام القضاء الذي أشار إليه القرآن الكريم، فأمر المسلمين بالامتثال لقضاء الرسول والرضا به. وفي التاريخ شواهد عديدة على قضاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفصله في الخصومات ، لكن تلك الأحكام القضائية لم تكن تأخذ طابع القوانين، وإنما كانت مجرد حلول الخصومات في ذلك الزمان.

قبل أن ندخل في حيز الفقه لابد أن ندرس هذه المناصب الثلاثة، ونرى أيها تمثل بالنسبة لنا مصدراً فقهياً، وأيها دائم، وأيها متغير. وللكثير من هذه الدراسات بطبيعة الحال صبغتها العقلية التي نسمّيها فلسفة الفقه.

وفي معرض الجواب عن علاقة فلسفة الفقه بالأخلاق والكلام وأصول الفقه و... أقول: إنه بالرغم من وجود الكثير من هذه المسائل اليوم داخل الفقه، إلا إني أراها في الواقع من قبليات الفقه. فمثلاً في مبحث التقليد يرى العديد ممن يسوقون الأدلة العقلية على التقليد أن قسماً كبيراً من مباحث التقليد لا تدخل في دائرة الفقه. فالأدلة العقلية التي تدفع الإنسان إلىأخذ الأحكام الشرعية من المرجع المجتهد، هي بلا شك من مباحث ما قبل الفقه.

وهكذا نجد أن الكثير من المسائل المطروحة هي في الحقيقة من مسائل فلسفه الفقه، لكنها حالياً داخلة في الفقه ذاته. أما بخصوص علاقه فلسفه الفقه بالأخلاق، فإن من أشخاص مباحث فلسفه الفقه الفصل بين الأخلاق والفقه. فأول سؤال يطرح في هذا الباب هو : هل الأديان المتوافرة على نظم تشريعية تحتوي أيضاً نظماً أخلاقية أم أنها برمتها شرائع؟

فحينما نقول «لاتكذب» هل هذه أخلاق أم فقه؟ أو عندما نوصي بعدم التكبير، هل منع التكبير هذا دستور أخلاقي أم فقهي؟ وقد يقال ابتداءً إن دين الشريعة لا مكان فيه أساساً للأخلاق ، لأنه من ألفه إلى يائه شريعة.

تبدو هذه الرؤية غير صائبة. فعلى امتداد تاريخ الفكر الإسلامي، لاحظ علماء الاسلام وجود معارف أخلاقية وعلم اخلاق و حتى فلسفة أخلاق في نطاق الدين. ففي داخل هيكليه الفكر الاسلامي هنالك موقع متميز للمواعظ وعلم الأخلاق وفلسفه الأخلاق، ولا يمكن اقحام كل هذه الأمور ضمن إطار الفقه. بالطبع يعتقد البعض أن لدينا خمسة أحكام شرعية هي: الواجب والحرام والمستحب والمكره والمباح. إذن ليس ثمة ممارسة أو عمل يمكن أن يخرج عن نطاق هذه الأنواع الخمسة من الأحكام، والأخلاقيات أيضاً مشمولة بهذه الأحكام. لكنني لا أرى مثل هذا الرأي، لذلك علينا أن نقدم في فلسفه الفقه تعاريف دقيقة للفقه والأخلاق تميز بينهما.

في الحقوق المعاصرة يطرحون تعريفاً لكل من الأخلاق والحقوق. فهل ياترى بامكاننا نحن أيضاً طرح هذا التعريف للتمييز به بين الفقه والأخلاق؟ في التعريف المنظور قيل: إن الأخلاق ما لا يوجد له ضمان تنفيذي، أما الحقوق في يوجد لها ضمان تنفيذي. والضمان التنفيذي (sunction) يعني وجود ضمانة تنفيذية جزائية في حال التخلف عن القانون. فالقتل أو اغتصاب أموال الآخرين

مثلاً جريمة ممنوعة، والذي يرتكبها يعاقب. أما حينما يقال: إن الحسد قبيح، أو إن محبة الآخرين عمل حسن، فان هذه اعتبارات أخلاقية بدليل عدم وجود ضمان تنفيذى جزائي عند التخلف عنها. وبالطبع فان الأخلاق مصدر للحقوق، أي أن الأخلاق الإنسانية من مصادر التقنين البشري. فهل يمكن اقتباس مثل هذا التعريف للفصل بين الأخلاق والفقه، فنقول: إن الفقه له ضمانة تنفيذية، بينما ليس للأخلاق ضمانة تنفيذية. يبدو أن بالإمكان القبول بهذا المعيار من ناحية، فنقول: إن الأحكام الفقهية هي التي لها ضمان تنفيذى أو التي يمكن أن تتحت لها ضماناً تنفيذياً. أما الاعتبارات والأحكام الأخلاقية فهي ما لا يمكن صياغة ضمانات تنفيذية (دنوية) لها.

عليه حينما نقول: (لاتكذبوا) يمكن أن تتحول هذه التوصية الى مسألة فقهية؛ لأن الحكم يمكنه الاعلان أن كل من يكذب سيتحمل جزءاً معيناً. أو حينما يقال: إن الصلاة واجبة، يستطيع الحكم الاعلان أن من أنكر الصلاة سيعاقب بكتنا وكذا. أو المستطيع الذي لا يحج الى بيت الله سينال الجزاء الفلاني. وأعتقد أننا لو أردنا تحديد المسائل الفقهية باطار الضمانات التنفيذية الدنوية بحيث نقول: إن الفقه هو كل ما يمكن أن يقرر الفقيه تعزيزاً لتركه أو عدم الالتزام به، فستبقى المسائل الفقهية محدودة جداً. وفي الوقت ذاته تخرج جملة من البحوث الفقهية عن حيز الفقه لتدخل في دائرة الأخلاق، في حين واضح أنها من المباحث الفقهية كالكثير من العبادات.

أما إذا قلنا: إن المسائل الفقهية ذات ضمان تنفيذى إما دنوي أو آخر دنوي، فستدخل أجزاء كبيرة من القيم الخلقية ضمن حدود المسائل الفقهية كالتكبر والحسد وغيرها من الممارسات التي أعد لها جزاء آخر دنوي بحسب الروايات. وبهذا تبقى المشكلة قائمة ولا نصل الى تعريف مقنع.

وقد قال البعض في تعريف الفقه والأخلاق: إن الأخلاق ما يرتبط بالأعمال الجوانحية للإنسان، أما الفقه فما يرتبط بالأعمال الجوارحية. وهذا التعريف أيضاً لا يفي بالغرض ولا يعالج المشكلة لأنّه يفضي إلى اختلاط عظيم بين الصنفين من الأفعال.

والتعريف الآخر الذي يمكن طرحه هو أن الأخلاق ما يحكم به العقل من دون أي توصية من الشرع. أما الشريعة فهي الدساتير التي يخبرنا بها الأنبياء. هذا التعريف بامكانه إلى حد ما التمييز بين القضايا الأخلاقية والقضايا الفقهية. لكن الاشكالية التي تنتجه عنده هي أن المستقلات العقلية في الفقه هي بدورها أحدى طرق الاستنباط الشرعي. أي أنها دليل فقهي ومن مصادر الشرع. لذلك سنواجه هنا أيضاً نوعاً من التداخل والاختلاط.

وبالطبع فإن الحالات التي للعقل فيها حكمه، كثيرة جداً. لكننا نقول: إن الأمور التي يقول بها العقل، إذا جاء فيها أمر من الشرع أيضاً، فسيكون حكم الشرع إرشادياً. أما المستقلات العقلية فهي بالنسبة لنا من الأدلة الشرعية. بمعنى أن ما نستطيع ادراكه بشكل مستقل عن طريق العقل، نستطيع الإذعان بآراء الله يريده منا وأنه حكم الله . وعليه سيظهر هنا أيضاً اختلاف في المسألة.

وعلى كل حال لا نريد في هذا المقام الوصول إلى نتيجة نهائية في الموضوع. وإنما نروم فقط التأكيد أننا لا نستطيع الحكم بشكل مطلق بعدم وجود أخلاق في الدين الإسلامي، وأن كل ما فيه شريعة وفقه. وإذا سلمنا بوجود شيء اسمه الأخلاق، تعين علينا الفصل بينهما قبل الدخول في الفقه.

وقد يسأل سائل عن ضرورة هذا الفصل. والجواب هو أن الفصل يتتيح الفرصة لطرح قضية الموضع الذي تتبعه الأخلاق في الاستنباطات الفقهية. أي

ماذا يجب أن نفعل إذا تعارضت استنباطاتنا الفقهية مع القيم الأخلاقية؟ وأيها نرجح على الأخرى؟

وللتمثيل نقول: إن من الظواهر الإيجابية الحسنة عقلاً، والتي يحبذها جميع العقلاء ويشجعون عليها، ظاهرة الإيثار والتضحية. وقد جاء في القرآن الكريم ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة وهذه قاعدة كلية أوردها القرآن . أما العقل فيلاحظ جزئياتها وتفاصيلها، ويقول: إن الإنسان إذا آثر الآخرين على نفسه فقد عمل عملاً إيجابياً حسناً. والآن لنفترض أن عندي إناء ماء إذا لم أشربه فساموت، وإذا لم يشربه غيري فسيموت أيضاً. وهكذا إذا دار الأمر بيديه وبينه، فهل يجوز لي شرعاً أن لا أشرب الماء وأعطيه لغيري فيعيش هو وأموت أنا؟ هذا سؤال فقهي . أما الأخلاق فتعتبر إعطائي الماء لغيري إيثاراً جديراً بكل ثناء ، ولكن هل بامكان الفقيه الترخيص به من دون بحث أو تمحيص؟ هنا يبدو أن الفقيه سيصل بالأدلة اللغوية الى نتيجة معاكسة للحكم الأخلاقي. إذا تعارضت في هذا المقام مجموعتان من الأدلة: أدلة الإيثار **(ويؤثرون على أنفسهم)** وأدلة حفظ النفس. فالإيثار مسموح به الى الحد الذي لا يشكل خطراً على النفس.

والفقيه يوصي أن ليس من حقك أن تقتل نفسك بهذا الإيثار. وهذه من الحالات التي تتعارض فيها الأخلاق مع الظواهر الفقهية على ما يبدو. الفقيه تعنيه الأدلة ويصدر الفتوى على ضوئها. أما إذا اعتبر الإنسان القيم الأخلاقية مبادئ قاطعة فقد يختلف استنباطه في هذه المسألة.

وإليك مثال آخر: الكثير من المسائل التي تعتبر مباحثات شرعية فيـ ا يتعلق بحقوق المرأة والعائلة، هي بلا ريب ومن الناحية الأخلاقية ممارسات دينية وغير منضبطة بحسب اعتبارات الوفاء والخلاص. لنفترض رجلاً يتزوج في شبابه من امرأة رغم عوزه وضيق حاله. وتصير المرأة على وضعه المادي

المتردى وتكافح معه صعوبات الحياة. ويقدّر له بعد سنوات أن يوسر ويتمكن مادياً. ويقرر الرجل طلاق زوجته لكبر سنّها ولأنه لم يعد يطيقها، ولمجرد إرضاء نزواته وأهوائه، والزواج من امرأة ثانية. فإنه هنا يسحق على كل القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية من محبة ووفاء ومروءة و...

الأخلاقيون يعتبرون هذا العمل قبيحاً، بل وظلاماً سافراً. أما الفقيه الذي ينظر للأمور بعمومياتها، ولا يصدر فتاواه أبداً على أساس الحالات الخاصة، سيكون رأيه وفقاً للأدلة الشرعية أن هذا العمل جائز: «الطلاق بيد من أخذ بالسوق» فإطلاقات أدلة الطلاق تجيز له هذه الممارسة. والمادة ١٣٥٠ من القانون المدني الإيراني تفيد هذا المعنى أيضاً، وهي مستقلة من الحكم الشرعي. أما المجتمعات التي تستند قوانينها إلى الأخلاق، فلا تسمح بمثل هذا الطلاق أبداً. المهم أن نقارن الأصول الأخلاقية بالاستنباطات الفقهية، ونرى ما بينهما من علاقة. فماذا بوسع الفقيه أن يعمل كي يمنع وقوع الممارسات اللاأخلاقية. وإذا كان على الفقيه أن يستتبع الأحكام بشكل يكرّس كليات الأحكام الخلقية كالعدل والإنصاف وعدم الظلم . . . فكيف يجب أن تكون الاستنباطات الفقهية؟ ورد في القرآن الكريم : **(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ)**، والسؤال هو: ما هو موقع العدل والاحسان في الاستنباطات الفقهية؟ وهكذا تتجلّى فائدة وضرورة تعريف كل من الفقه والأخلاق والتمييز بينهما، وهي الكشف عن العلاقة بينهما على صعيد الاستنباط.

ومن جهة أخرى ينبغي معرفة أن دساتير القرآن وأئمة الدين على قسمين: بعضها وردت في شكل القضايا الحقيقة، وبعضها في شكل قضايا خارجية. وهذا التقسيم يمثل قبلية تسبق دخولنا حيّ الفقه. فالفقيه يمايز بين هذين

القسمين بشكل تام، ويرى أي الدساتير جاءت بشكل قضايا حقيقة، وأيها لها صفة القضية الخارجية؟

○ هل هذا من واجب الفقيه أم من وظائف فيلسوف الفقه؟

□ محقق داماد: فيلسوف الفقه يفصح عن معيار القضية الحقيقة والقضية الخارجية.

○ هل التطبيق من مهامات الفقيه؟

□ محقق داماد: أجل .. من مهامات الفقيه اكتشاف هل المسألة الفلانية على نحو القضية الحقيقة أم أنها على نحو القضية الخارجية؟ وعلى سبيل المثال الآية الكريمة ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ هل هي قضية حقيقة أم خارجية؟ أي هل مراد الآية قطع يد السارق والسارقة في زمن الوحي فقط، أم في كل زمان ومكان؟

وقد تناولت هذا المفهوم في كتاب «الاحتكار من وجهة نظر الفقه الإسلامي» الذي صدر في سنة ١٩٨١ م . تعلمون أن هناك روايات عديدة تحصر الاحتكر في تسعه أشياء . ومن أجل أن يوسع علماء أهل السنة حكم الاحتكر فيشمل البضائع الضرورية الأخرى، ذهبوا الى عدم وجود علاقة تقييد بين كليات الاحتكر والأدلة التي تحصره في عدة بضائع . أي أن أدلة المجموعة الثانية لا تقييد مطلقات المجموعة الأولى . وبتبيننا فيما مثبتان، في حين لا تتحقق علاقة المطلق والمقييد إلا حينما تكون المجموعتان غير مثبتتين، فيكون للمقييد مفهومه . وبما أن الروايات التي يعتمدها أهل السنة لا تتضمن كلمة «حصر» لكي يستفيدوا منها مفهوم الحصر، لذلك قالوا: إن مفهومها مفهوم لقب، ومفهوم

اللقب لا يفيد الحجية. وعليه تكون علاقة أدلة الحصر بأدلة الإطلاق على شكل مثبتتين وي فقد الحصر بذلك مفهومه. وإذا فقد مفهومه لم يقيّد المطلق، وبالتالي فإن الاحتكار محروم بالنسبة لكل البضائع الضرورية.

أما في روايات الشيعة، فثمة رواية عن الحلبـي عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: (إنما الحُكْرَة) وكلمة «إنما» تفيد الحصر ومفهوم الحصر حجـة، لذلك لا يمكن العمل على شاكلة أهل السنة. ومن هنا قال البعض: إن الاحتكار لا يصدق إلا على الموارد المذكورة في الروايات، واحتجاز غيرها من البضائع لا يعدُ احتكاراً.

ولاستاذنا المرحوم العـلامة الشـيخ مرتضـى الحـائـري كتاب اسمـه «ابـتـغـاءـ الفـضـيلـةـ فيـ شـرـحـ الوـسـيـلـةـ» طـبعـ مـنـهـ مـجـلـدـ وـاحـدـ وـبـاقـيـ المـجـلـدـاتـ مـحـفـوظـةـ فيـ مـكـتبـةـ الرـوـضـةـ الرـضـوـيـةـ لـطـبـعـ عـنـ اللـزـوـمـ. فـيـ المـجـلـدـ المـطـبـوعـ يـعـالـجـ الشـيخـ الحـائـريـ هـذـهـ المـسـأـلـةـ بـقـوـلـهـ: إـنـ روـاـيـاتـ المـجـمـوـعـةـ الثـانـيـةـ عـلـىـ نـحـوـ القـضـيـةـ الـخـارـجـيـةـ وـلـيـسـ عـلـىـ نـحـوـ القـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ. أيـ إـنـ وـرـدـتـنـاـ روـاـيـاتـ عـنـ الرـسـوـلـ أوـ الـأـئـمـةـ تـفـيدـ الحـصـرـ فـذـلـكـ لـبـيـانـ الـوـضـعـ الـخـارـجـيـ. بـمـعـنـىـ أـنـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ أـرـادـوـاـ القـوـلـ بـأـنـ الـمـوـادـ التـيـ تـحـتـكـرـ حـالـيـاـ (ـفـيـ زـمـانـهـمـ)ـ هـيـ هـذـهـ الـمـوـادـ الـخـمـسـةـ أـوـ التـسـعـةـ. وـهـذـاـ يـعـودـ فـيـ الـوـاقـعـ إـلـىـ نـوـعـ الرـؤـيـةـ التـيـ يـحـمـلـهـاـ الـفـقـيـهـ. وـالـسـؤـالـ الـآنـ؛ ماـهـوـ الـمـعيـارـ الـعـامـ الـذـيـ يـمـكـنـ أـنـ نـسـتـفـيـدـ مـنـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ. كـانـ المـرـحـومـ الـحـائـريـ إـلـىـ جـانـبـ كـوـنـهـ مـجـتـهـداـ حـادـقاـ، كـانـ فـقـيـهـاـ تـقـلـيـديـاـ، لـذـلـكـ مـخـالـفـةـ الـمـشـهـورـ وـالـاحـتـيـاطـ إـلـاـ فـيـ النـادـرـ. لـكـنـ هـذـاـ اـسـلـوـبـ أـسـلـوـبـ فـقـهـيـ. لـذـلـكـ يـتـوجـبـ عـلـيـنـاـ التـوـصـلـ إـلـىـ الـمـعيـارـ قـبـلـ الدـخـولـ فـيـ الـفـقـهـ، لـكـيـ يـكـونـ وـاضـحاـ لـدـيـنـاـ مـاـ يـجـبـ أـنـ نـفـعـلـهـ قـبـالـ الـقـضـيـاـ الـخـارـجـيـةـ، وـكـيـ يـكـونـ الـاسـتـبـاطـ إـذـاـ كـانـتـ آـمـامـنـاـ قـضـيـةـ حـقـيقـيـةـ؟ـ وـمـاـ هـيـ مـعـايـرـ الـفـصـلـ بـيـنـ هـاتـيـنـ الـمـجـمـوـعـتـيـنـ مـنـ الـقـضـيـاـ؟ـ وـإـذـاـ

لم نبادر الى الفصل أفالا يؤدي ذلك الى أن يخلط البعض بين القضايا الحقيقة والقضايا الخارجية، فيظهر لدينا فقه جديد على حد تعبير الشيخ النائيني. وحينما أؤكد على دراسة هذه المواضيع بعمق وتدقيق، فذلك بسبب الأخطار التي تتعرضنا في الوقت الراهن. فمثلاً مبحث أي الأحكام دائمية، وأيها تتغير بحسب مقتضيات الزمان، له صلة بمبحث القضايا الحقيقة والقضايا الخارجية. البعض يحمل الحكم الاسلامي الدائمي بكل سهولة على أنه خاص بزمان صدوره. وهذا ما لا يقتصر على الفقه الشيعي. فقد اعتبر عمر بن الخطاب في زمان خلافته حكم الديمة للعاقلة خاماً بالحياة القبلية وقال: بما أن الحكومة الاسلامية تتکفل اليوم معاش الناس وتحل محل القبيلة، إذن فالديمة على الحكومة لا على العاقلة. وقد سارت بعض المذاهب الفقهية السننية في الوقت الحاضر على هذا النهج كالحنفيين، لكن بعضهم رفضوه، ومنهم اتباع المذهب الشافعي.

وهذه مسألة لابد أن تدرس في فقها . فعلى أي أساس يمكن القول: إن الديمة على العاقلة حكم دائمي وليس حكماً مؤقتاً؟ وما هو الدليل الذي يستند اليه الفقيه الذي يفتى ببطلان هذا الحكم؟ إنني لا أقصد هنا تأييد هذا الرأي أو رفض ذلك الرأي. الذي أدعوه اليه هو تحديد معايير هذه المسألة في إطار فلسفة الفقه. في بعض البلدان الاسلامية مثل مصر والأردن ظهرت مقالات حول هذا الموضوع ذكر فيها أصحابها بصرامة أن «القيم» وحدتها هي الأحكام الدائمية في الاسلام. أما القوانين فلا يمكن إطلاقاً أن تكتسب صفة الديمومة والاستمرار. فالقوانين في ذاتها وبطبيعتها مؤقتة قابلة للتغيير والتصرف، أما الدائم والخالد فهي القيم . وهذه عقلانية كما هو واضح، لأننا نبقى عاجزين عن معالجتها بالمناهج النقلية والموقع الصحيح لهذه البحوث هو فلسفة الفقه، فهناك تطرح التساؤلات حول

هل الشرع يكرّس القيم وحسب والقانون يحدده الزمان، أم أنه يطرح القوانين الكلية التي بمستطاع الفقهاء استنباطها؟

○ إنكم تأخذون الشرع بمعنى الدين. وعلى هذا الأساس تكون المسألة؛ هل الدين يتحفنا فضلاً عن القيم، بالأساليب والقوانين أيضاً، أم أنه يترك التقنيات للزمن، رغم كونه جزءاً من الشريعة؟

□ محقق داماد: نعم .. هذا جزء من فلسفة الفقه.

○ هل ترى أن ننتقل بمكانة البحث إلى القبيليات (التفسيرية) للفقيه، والنقاش حول الغاية من الفقه، والمصالح والمفاسد الواقعية و ...

□ محقق داماد: هذه أيضاً واحدة أخرى من البحوث الخاصة بفلسفة الفقه، وكانت أود الإشارة إليها. وأريد هنا التفكير بين بحثين: الأول ماهي العلاقة بين المصالح والمفاسد وبين الأحكام الشرعية؟ هذا من البحوث القبلية ومن اختصاص فلسفة الفقه. والثاني دور المصالح الاجتماعية في الاستنباطات الفقهية. وهذا غير البحث حول علاقة المصالح والمفاسد الواقعية بالأحكام، بالرغم من التشابه الظاهري بين البحرين .. وعموماً يجب اتخاذ مبنيٍ عقلي قبل ولوج عالم الفقه.

□ عابدي شاهرودي: علاقة فلسفة الفقه بباقي العلوم، ولا سيما تلك المذكورة في السؤال، وحيثيات هذه العلاقة ومبرراتها، من القضايا الصعبة في فلسفة الفقه، وسأتعرض لها فيما يلي بمقدار ما أستطيع.

التعريف الذي قدّمناه لفلسفة الفقه يستلزم أن فلسفة الفقه علم تقريري مُشرف يدرس ماهية وجود ومبادئ وطرق وغايات الجهاز الفقهي. ويقتضي هذا العلم بطبعته ومن حيث الوجود والماهية والمبادئ والطرق والغايات، يقتضي الترابط مع العديد من العلوم، نشير الى بعضها فيما يلي:

أولاً: المنطق، وهو العلم الذي يتولى بناء هيكلية وأطر التصور والتصديق باتجاه انتاج التعريف والأدلة. والعلم لاهتمامه بالمعرفة والاستدلال ، يستفيد من قواعد المنطق بالضرورة. وفلسفة الفقه باعتبارها علمًا من العلوم لها طابعها المنطقي من حيث تعريفها واستدلالاتها.

ثانياً: علم الكلام بصفته منظم مبادئ الجهاز الفقهي. ولتوسيع الترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام نقول: إن الكلام الإسلامي يتعرض لأسس التفقة والاجتهاد . وهذه بعض الأسس:

١ - تستند ماهية الفقه بشكل طبيعي الى كتاب الله وسنة الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام.

٢ - السنة هي فعل وقول وتقرير المعصوم عليه السلام.

٣ - مصدر التشريع هو كتاب الله وسنة المعصومين عليهم السلام وحسب.

٤ - بالرغم من أن الأدلة الفقهية هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، والمعروفة بالأدلة الأربع، لكن الاجماع والعقل ليسا في مستوى واحد مع الكتاب والسنة، أي أنهما ليسا من مصادر التشريع. وأقصى قيمة للعقل والاجماع الكشف الظني أو القطعي عن الاحكام الموجودة في الكتاب والسنة.

وبعد الكشف يأتي الدور لمناقشة حجيّة أو عدم حجيّة كشف العقل والاجماع. ومن بعد الحجيّة تطرح مسألة أخرى مفادها: هل حجيّة العقل والاجماع من سنخ المدركيّة أم من سنخ المنجزيّة؟ أما البحث الأخير حول حجيّة

ومنجزية العقل والاجماع فهو إذا كان العقل والاجماع حجتين أو منجزين، فهل حجيتهما ومنجزيتهما لازمة أم شاملة ومتعددة؟

٥ - جميع الأحكام والحقوق والقرارات والموضوعات الشرعية التي يعمل الفقه على استنباطها من المصادر والأدلة، تعود بحسب المذهب الامامي الى جهتين؛ الجهة الأولى تتعلق الإرادة التشريعية الإلهية بالقرارات الشرعية بالمعنى العام الشامل لكل الجهات الفقهية. والجهة الثانية وجود ملاكات حقيقة مقررة في معرض الإرادة الإلهية . وهذه الملادات تعود الى الكمالات الطبيعية للمكلفين. وفي مقدمة هذه الكمالات تأتي الأخلاق والقيم والاعتبارات الأخلاقية. وفي مقدمة الاعتبارات الأخلاقية تأتي مسألة الطاعة لله عز وجل.

كانت هذه بعض الأسس الكلامية والماورائية للفقه بصورة عامة. وفي ضوء هذه الأسس وما شاكلها يتضح أن فلسفة الفقه من أجل أن تنهض بتفسير عام للفقه تحتاج الى معرفة بالكلام الاسلامي والمتأفيزقيا الاسلامية، كما هي بحاجة الى معرفة أصول الفقه داخل الجهاز الفقهي.

يتكون هذا التفسير من قسمين رئيسيين: الأول تشخيص ترابط الجهاز الفقهي بأسسه القبلية في علم الكلام وما بعد الطبيعة. والثاني تشخيص العناصر والقوانين والأواصر داخل الكل الفقهي الذي تعد أصول الفقه جزءاً منه. وللهذا تتمايز أصول الفقه هي الأخرى عن الكلام الاسلامي، وعن فلسفة الفقه، وعن القواعد العامة للفقه.

ثالثاً: علم التفسير باعتباره العلم الذي يسعى في مرحلتي النظرية والاستنباط، الى اكتشاف مداليل كتاب الله بما يتناسب وحدود فهم الانسان. في هذا العلم الذي يعد من أهم وأعقد العلوم الاسلامية، نلاحظ مسالك واتجاهات عديدة. فبمعونة التفسير توفر للفقيه فرصة الافادة من المصدر التشريعي الأول

(أي القرآن الكريم) ، كما يتبع له علم الدرية والرجال وعلم شرح الأحاديث فرصة الانتفاع من المصدر الثاني المتمثل بسنة المعصومين عليهم السلام . وبالطبع لا يمكن أن يتحقق علم التفسير علمًا مختصاً بشرح المداليل القرآنية، من دون الاقتران بعلم الحديث المختص بالاستفادة من السنة. ولذلك نحتاج من أجل النهوض بتفسير عالمي لكل آية إلى الاستمداد بغيرها من الآيات والأحاديث المروية عن الرسول والأئمة الأطهار. كما نحتاج عند تفسير وشرح أي واحد من أحاديث المعصومين إلى الاستعانة بغيره من الأحاديث والآيات القرآنية.

إذ طبقاً لمبدأ أن القرآن هدىٌ وتبیان لكل شيءٍ، وبحسب القانون المستفاد من حديث الثقلین المتواتر والذي يؤكد تعادل كتاب الله وعترة الرسول في المنزلة والمقام، ووفقاً للمنهج المستقى من الكتاب والسنة والقاضي بأن تفسير كتاب الله من أهم واجبات الرسول الأكرم صلی الله عليه وآلـه وسلم والأئمة من بعده، وأيضاً استناداً إلى قانون آخر يفيد أن لكل نص أصلًا في القرآن، وكل علم مروي عن الأئمة نابع بشكل وبآخر من الكتاب العزيز، وبأن نصوص المعصومين من الرسول الأكرم وحتى الإمام الثاني عشر كلها نص واحد في كلام واحد، اعتماداً على كل هذا تتحصل لدينا القضايا التالية:

الأولى: آيات القرآن بصورة عامة يُبيّن بعضها بعضاً.

الثانية: أحاديث الرسول والأئمة عليهم السلام تشرح القرآن الكريم وتفسره.

الثالثة: الأحاديث جميعها بمثابة كلام واحد. ذلك لو جاء في حديث الرسول أمر مطلق وورد تقييده في حديث الإمام الثاني عشر، فإن هذا التقييد نافذ المفعول حسب القوانين الأصولية ويسمى هذا التقييد في لغة الأصول حمل المطلق على المقيد.

الرابعة: الأحاديث يشرح بعضها بعضاً.

الخامسة: لكون الأحاديث صادرة عن الحجج عليهم السلام فهي راجعة إلى المصادر المدرجة في كتاب الله. لذلك يوجد لكل نص من النصوص أصله في القرآن الكريم.

رابعاً: بخصوص علاقة الأخلاق الإسلامية بفلسفه الفقه نقول: إن الجهاز الأخلاقي كالجهاز العقلي يتشكل من قسمين؛ عام وخاص. والمراد بالأخلاق الإسلامية القسم العام والرئيسي من الجهاز العقلي والذي يعد ساحة لظهور القوانين الأخلاقية في الذات البشرية، والممضة من قبل الشارع.

بما أن فلسفة الفقه تتدارس مختلف جهات الفقه. ومن أهم جهات الفقه في المذهب الإمامي القسط والعدل والحسن والقبح العقليات. إذن ففلسفه الفقه مضطربة إلى معالجة وجوه ترابط الفقه بالأخلاق الإسلامية الكاشفة عن اعتبارات الحق والصدق والمرؤة والرحمة والعدالة في الضمير الإنساني.

○ ماهي حياثيات العلاقة بين فلسفة الفقه ومايلي:

- أ- فلسفة الفعل (philosophy of action)، ب - فلسفة الأخلاق، ج - فلسفة الحقوق، د - الفلسفه السياسية، ه - فلسفة الاقتصاد؟

□ مصطفى ملكيان: ألف - فلسفة الفعل جانب من الفلسفه يبحث في باب الفعل أو العمل نظرياً وعقلياً. وتمثل بعض قضائيا فلسفة الفعل، جانباً من المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفقه. ولذلك فهي داخلة في فلسفة الفقه. ولاؤوضح المقصود بالمثال التالي: لنفترض أن شخصاً باسم A قتل شخصاً آخر باسم B هو رب لاسرة باطلاق عيارات نارية. يمكن النظر لهذه الحادثة

الواحدة ووصفها بطرق متفاوتة وضمن مراحل مختلفة؛ ضغط A على عضلات ساعده، ضغط A على أصبع يده، تحريك A لقطعة حديديّة، سحب A للزناد، إطلاق A للعيار الناري، تسخين A لأنبوب بندقيته، تمزيق A صدر B، قتل A إنساناً اسمه B، قتل A ابن أحد الأشخاص، قتل A لرب عائلة، تسبّب A مصيبة لعائلة، إلقاء A لعائلة في مستنقع الفقر، ... الخ. والآن نسأل : كم واحدة من هذه العبارات تمثل (فعلاً) وكم منها تمثل (نتائج الفعل وأثاره)؟ وكيف يمكن التمييز بين الفعل وأثاره؟ هل سحب الزناد وافتقار عائلة ، فعل واحد أم فعلان أم أن الأول فعل والثاني من آثاره ونتائجـه، أم أن هنالك جواباً آخر أصبح من كل هذه الإجابات؟ إلى أي هذه العبارات الائتـي عشرة التي أوردتـها أفعالـ، ومن أيها فما بعد نتائج للأفعالـ؟ ولماذا؟ هل يمكن اعتبار الفعل ما يصدر عمداً وبنيـة مسبقة؟ الظاهر أن الذي يخيف إنساناً في الشارع عن غير قصد مسبقـ، هو الآخر قد أنجـز فعلاً ما. هل الفعل ما يصدر عن الإنسان إرادـياً؟ لكن الذي يبـدـي غضـبه أو خوفـه دون إرادة يـقوم بـفعلـ ما على كل حالـ. وأساسـاً ما هو معنى العمـد والقصد والنـية بالضبطـ؟ وما هو الفـارـق بين النـية والـحـافـزـ؟ وهـل النـية بـحد ذاتـها فـعلاً إرادـياً أم لا؟ ما هو الفـرق بين الإرـادـة والنـيةـ؟ ما هو الاختـيارـ؟ وما معنى القصورـ؟ وماذا تعـني الغـفلـةـ؟

إن التحلـيل العام لـهذه المفاهـيمـ، وجميعـها من المـبـادـئ التـصـورـية لـعلمـ الفـقهـ، يـنـتمـي بـطـبيـعـتهـ إـلـى فـلـسـفـةـ الفـعلـ.

بـ - أحـيانـاً يـراد بـفلـسـفةـ الـاخـلـاقـ تحـديـداًـ الـعـلـمـ الـذـي يـخـوضـ في تـحلـيلـ المـفـاهـيمـ الـاخـلـاقـيةـ كـالـحـسـنـ وـالـسـيـئـ وـماـ يـجـبـ وـماـ لـيـجـبـ وـالـوـاجـبـ وـالـتـكـلـيفـ وـالـمـسـؤـولـيـةـ. فيـ هـذـاـ الـعـلـمـ الـذـي يـسـمـىـ أـيـضاًـ الـاخـلـاقـ التـحلـيلـيـةـ أوـ الـاخـلـاقـ التـقـديـةـ أوـ ماـ بـعـدـ الـاخـلـاقـ، تـجـريـ بـحـوثـ نـظـيرـ ماـ يـقـومـ بـهـ الـأـصـولـيـونـ الـمـتأـخـرـونـ فيـ أـبـوـابـ «ـالـأـوـامـرـ»ـ وـ«ـالـنـواـهيـ»ـ فيـ مـبـاحـثـ الـأـلـفـاظـ. وـتـجـريـ أـيـضاًـ مـبـاحـثـ تـشـبـهـ ماـ

أنجزه الأصوليون وعلماء الكلام حول الحسن والقبح الذاتيين، والعقابيين، والإلهيين والشرعرين. الواقع هو أن قبيليات الفقه المقتبسة من فلسفة الأخلاق أكثر بكثير مما انتبه اليه أصوليوناً ومتكلمونا. فعلم الفقه بلا شك يتوقف على تحليل مفاهيم «الوجوب» و«الاستحباب» و«الإباحة» و«الكرابة» و«الحرمة»، وتحديد معايير دقيقة لإطلاق هذه المفاهيم، وأيضاً تعين ملابسات العلاقة بين هذه المفاهيم الخمسة والمفاهيم الأخلاقية كالحسن والقبح والصحيح وغير الصحيح والواجب، وكيفية تحليل العبارات الحاوية للفاظ الواجب والمستحب والمباح والمكره والحرام، على أساس ثنائية التوصية (prescriptivism) والوصف (descriptivism)، وعلى أساس التفكير بين الواقع (fact) والقيم (value). كل هذه قضايا يحتاجها الفقه، لكنه لا يتناولها، وإنما يؤمن مسبقاً بنظريات معينة حولها تاركاً اثبات صحة النظريات لعلمي الأصول والكلام. ولكن في كثير من الحالات حينما يراجع الباحث الكتب الأصولية والكلامية يجد أنها لم تعط الموضوع حقه من التدقيق والفحص. فمثلاً يقال: إن العقل (العملي) هو الذي يدرك الحسن والقبح. لكنهم لا يوضحون ما هو هذا العقل العملي بالضبط، وما هي علاقته بالشهود (intuition) والوجدان (conscience) الأخلاقيين. ولذلك تبقى مسألتنا: كيف يتم الكشف عن الأحكام الأخلاقية؟ وكيف تبرر الدعوى الأخلاقية؟ يلفهما الغموض والتعميم، رغم كونهما أهم مسائلتين في المعرفة الأخلاقية.

وعلى كل حال تبقى هذه المباحث من فلسفة الأخلاق مما تحتاج اليه فلسفه الفقه.

تارة يراد بفلسفه الأخلاق معنىًّا أعم من المعنى السابق، فتشمل قضايا وسائل الأخلاق الدستورية (normative ethics). ويمكن القول: إن الأخلاق

الدستورية (الأوامرية، التوجيهية) تتناول تعين مصاديق للمفاهيم التي يتم تحليلها في الأخلاق التحليلية (مع أن هذا القول لا يخلو من تسماح) أي أنها تجيز عن أسلمة من هذا النوع؛ ما هي الأمور الحسنة وما هي الأمور السيئة؟ وما هو الصحيح وما هو غير الصحيح؟ وما هي وظائف الإنسان؟ وعن الأخلاق الدستورية تجدر الاشارة الى أن الفقه ذاته نمط من الأخلاق الدستورية، تشفع مواقفها بمبررات دينية وغيبية.

ج - لا يخلو مصطلح فلسفة الحقوق من الغموض. فإذا كان المراد منه فلسفة علم الحقوق، وهي من علوم الدرجة الثانية، عندها ينبغي النظر أولًا في العلاقة بين علم الحقوق وعلم الفقه، ليمكن عن هذا الطريق إقامة آصرة بين فلسفة الحقوق وفلسفة الفقه. ومعالجة هذه الاشكالية رهينة بتحديد تخوم الفقه، وهذه من مهام فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من فلسفة الحقوق علمًا من الدرجة الأولى يدرس قضايا القوانين التشريعية (وضعية واعتبارية و...) أي القوانين غير التكوينية (الطبيعية أو الكشفية أو الحقيقة) عندها يجب القول: إن طائفة من الآراء والنظريات في هذا العلم تعد جزءاً من قبيليات علم الفقه، والبحث فيها موكلاً إلى علمي الكلام وأصول الفقه. والنتيجة هي أن فلسفة الفقه ذات صلة مهمة بفلسفة الحقوق . وبعض مسائل فلسفة الحقوق التي ترتبط بفلسفة الفقه بهذا المعنى الثاني عبارة عن: طريق تبرير الأحكام الشرعية أو النظام الحقوقي الإسلامي، أي طريقة إثبات كون الأحكام الشرعية إيجابية أو منصفة أو صحيحة أو محايدة. وتبرير مبدأ الجزاء (punishment) بصورة عامة. وتبرير العقوبات الخاصة (penalties) ، والحقوق الفطرية أو الطبيعية.

د - الفلسفة السياسية جانب من الفلسفة يعالج المشكلات التي يواجهها الإنسان من حيث كونه على حد تعبير ارسطو حيواناً سياسياً. وفي قسم كبير من هذه المشكلات يتعين علينا اتخاذ مواقف محددة لكي نستطيع الدخول في

علم الفقه. ومن تلك المواقف تحليل مفاهيم قيمية كالعدل والمساواة والحرية والحق، ومصدر الحكومة و Maheriyah وأهدافها وأهميتها، وبنية الحكومة المثالية وأساليبها، والعلاقة بين الفرد والحكومة، وبين الطاعة والحرية، ومساحة الحرية في الحكومة ، والى أي حد يستطيع الانسان التخلف عن القوانين. كل هذه المواقف يجب أن تتخذ في فلسفه الفقه.

هـ - الظاهر أن المراد بفلسفه الاقتصاد، فلسفه علم الاقتصاد. إذا كان الأمر كذلك، فان فهم الترابط بين فلسفه الفقه وفلسفه الاقتصاد، يرتكز على وعي العلاقة بين علمي الفقه والاقتصاد. ونكتفي هنا بذكر عدة نقاط : الأولى أن علم الفقه علم وصائي تعلمي توجيهي (prescriptive) أو هو علم دستوري (normative) والحال أن علم الاقتصاد، بتقدير بعض فلاسفه الاقتصاد على الأقل، علم وصفي (descriptive). علم الفقه يحدد تكاليف الانسان دينياً. ويمكن تصنيف هذه التكاليف على أنحاء مختلفة (كتقسيمها الى واجبات فردية وجماعية، أو واجبات تجاه الله وتتجاه الذات وتتجاه الانسان وتتجاه الطبيعة، أو واجبات أخلاقية وأخرى حقوقية، أو واجبات عبادية وواجبات معاملاتية ...) لكن بعضها على كل حال يتصل بالعلاقات الاجتماعية، والبعض من هذا البعض فقط له علاقة بالقضايا والمعاملات الاقتصادية. ومن ناحية أخرى لا يتطرق علم الاقتصاد الى تحديد الواجبات ، وإنما يهتم فقط بشرح وتوصيف ظواهر الانتاج والتوزيع واستهلاك الثروة والعمل وتداول المال والضرائب وما الى ذلك. ويستطيع علم الاقتصاد أن يخدم الفقه في مجالين: الأول يدلل أن الواجبات التي يرسمها الفقه للمكلفين إذا تم تطبيقها بصورة صحيحة ودقيقة، فسيكون لها كثيت وكثيت من التمار الايجابية على صعيد الواقع الاقتصادي. والثاني إذا كان للفقه غايات دنيوية مادية يطرحها بشكل صريح، قد يستطيع علم الاقتصاد

توفير أليات ووسائل تساعد الفقه في الوصول إلى غاياته أو رسمها للمكلفين. وبتعبير أكثر صراحة؛ المعونة التي يمكن للاقتصاد تقديمها للفقه تتناسب طردياً مع درجة عقلانية وواقعية الفقه والأنظمة الفقهية. ذلك أن الاهتمام بالأثار والنتائج المترتبة على التوصيات والتکالیف، وملاحظة الوسائل التي تحقق الأهداف بأسهل ما يمكن، اثنان من أبرز مميزات العقلانية.

○ هل ترون أن دراسة فلسفة الفقه تحتاج إلى
معرفة تفصيلية عميقه بأمزجة وروحيات العرب في
العصر الجاهلي، وأحوالهم الإقليمية والثقافية
والاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟ ولماذا؟

□ مصطفى ملکيان: لأن فلسفة الفقه علم موضوعه علم الفقه، فهو مكّلّف بالطبع بدراسة تاريخ علم الفقه، وملابسات ظهوره، وأدواره وتحولاته. وبصورة عامة لا تستغني فلسفة أي علم عن معرفة تاريخ ذلك العلم. ولكن إذا تجاوزنا هذا المعنى، نقول: إن الذي يحتاج حاجة ماسة إلى معرفة نفسيات العرب في الجaheliyah وواقعهم الإقليمي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي هو الفقيه وليس فيلسوف الفقه. ويمكننا أن نوضح سبب ذلك عبر المثال التالي: لنفترض أن شخصاً باسم A ألف ونشر كتاباً وأن شخصاً آخر اسمه B قرأ الكتاب بدقة وسجل آراءه حول أفكار الكتاب على شكل حواشى في جوانب صفحات الكتاب. في هذه الحالة هل يكفي إذا أردنا الاطلاع على آراء B بشكل وافٍ، أن نراجع تعليقاته على حواشى الكتاب فقط، ولا ننظر إطلاقاً إلى الأصل الذي كتبه A ، ويكون مبررنا في هذا أننا لو أردنا معرفة آراء A فسنراجع أصل الكتاب، لكننا لا نريد ذلك وإنما نروم فقط معرفة أفكار B، وأفكاره ليست سوى تلك التي دونها في الحواشى. هل هذا استدلال صحيح يا ترى؟ لا بكل تأكيد. لأن ما ورد في حواشى الكتاب لا تفهم إلا بمراجعة أصل

الكتاب. وكل ما في التعليقات من إثبات ونفي وتأييد ورفض وجح وتعديل وإشكالات وتصحيحات ، معطوف على ما جاء في أصل الكتاب. فكيف يمكن عدم قراءة الكتاب، وإدراك مرامي تلك الإشكالات والتآييدات الواردة في الحواشى؟

باعتقادي أن جميع أو غالبية الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم والأحاديث الشرفية معطوفة على الواقع الاقليمي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع العربي في عصر الجاهلية وزمن صدر الإسلام. والفقه الذي يكتفي بمراجعة نصوص القرآن والروايات لاكتشاف مجموعة الأوامر والنواهي الإسلامية ، ولا يعني بأحوال المجتمع العربي زمن نزول الآيات القرآنية وصدور أحاديث المعصومين عليهم السلام هو تماماً كالذى في مثلنا يريد باقتداره على قراءة حواشى *بـ* معرفة آرائه ومقاصده. إن العبارات والقضايا الموجودة في نص القرآن والحديث، وخصوصاً تلك التي تحدد واجبات المسلمين، ولا تروي الواقع، هي بلا شك متناسجة عضوياً مع واقع المجتمع العربي آنذاك، لذلك لا يمكن أن تفهم إلا حينما تتوضع في أرضيتها ونسيجها (*context*) الأصلي، ولا تُتجزئ من ذلك الأصل. ولهذا يرى مفسرو القرآن الكريم أهمية بالغة لشأن نزول الآيات في وعي مراد القرآن. ولكن للأسف الشديد لا يهتم فقهاؤنا بهذه الدراسات. فبدل أن يصب الفقهاء اهتمامهم على اكتساب خبرات عميقة بالنسيج الجغرافي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لزمن نزول الآيات وصدور الروايات، يركزون جل اهتمامهم وطاقاتهم في التدقيق الرائد في بناء الآيات والروايات ومفرداتها.

○ هل فلسفة الفقه علم وصفي (*Descriptive*) أم توجيهي (*prescriptive*) أم وصفي وتوجيهي في ذات الحال؟

□ لاريجاني: لابد أولاً من التمعن في لفظي الوصف (التقرير) والتوجيه (التصوصية). إذا كان التقرير تاريخياً، يمكن أن يتناسب مع الطابع التاريخي للفقه، أي مع ذلك الأمر الممتد في التاريخ، وليس في مقطع خاص منه. وإذا كان المراد بالتصوصية الأوامر والنواهي الانشائية المتعلقة بالأخلاق، فمن المستبعد جداً أن نعتبر وظيفة فلسفة الفقه ممثلة للأوامر والنواهي الأخلاقية.

وللتمثيل أتذكر أن الاستاذ محمد تقى مصباح يزدي قال في بداية بحثه لفلسفة الأخلاق: إن بعض الغربيين اعتبروا المنطق علماً دستورياً وهذا غير صحيح. فالمنطق يكشف عن العلاقات البديهية والطبيعية بين الأمور، وهو بذلك لا يمثل علماً دستورياً.

وأعتقد أن «الدستورية» أو «الوصائية» أو «التجيئية» التي قالوا بها للمنطق وعلوم أخرى وحتى لفلسفة الفقه هي الـ *normative* بالمعنى العام للكلمة وليس الدستورية بمعنى التوجهات الأخلاقية. فحينما يقال دستورية المراد هنا دساتير لها سندتها التكويني الطبيعي.

وسنبيان من خلال نموذج للتقابل بين التقرير والتصوصية، أن المعنى المقصود هنا للتصوصية والتوجيه معنىًّا معقول. وربما أمكن القول: إن القسط الأوفر من جهود علمائنا في كل العلوم العقلية كعلم الأصول، إنما هي دستورية ومعيارية، وهذا طبعاً غير كونها اعتبارية وأخلاقية مما ذهب إليه البعض، وبلغ بهم الأمر أن زعموا أن القواعد الأصولية اعتبارية. في حين أن قليلاً من التدبر كفييل بالافصاح عن بطلان هذه الرؤية. فالعلوم التي تغلب عليها الصفة العقلية، هي بالمعنى العام دستورية أو معيارية (*normative*).

ثمة في الفلسفة بحث اسمه الاستقراء. ونريد هنا أن نعلم هل الاستقراء

حجّة أم لا؟

تارة يكون سؤالنا: هل يعمل العلماء التجربيون بالاستقراء في علومهم أم لا؟ وهذا سؤال تاريخي محض، يجعل بحثنا بحثاً تاريخياً، ستكون نتيجته وصفية مئة بالمئة.

ولكن تارة يكون السؤال: هل يجب العمل بالاستقراء أم لا؟ وفي هذه الحالة لا نهتم أبداً هل عمل العلماء بالاستقراء أم لا؟

هذه الـ«يجب» لا إشكال فيها حتى مع حفظ صورتها الانشائية، لأن رصيد وسند هذه الـ«يجب» أمر تكويني ونفس الأمر. والرصيد هو: هل بإمكان الاستقراء استحصل علم يحكي لنا الواقع الخارجي، على أساس العقلانية التي يتبعها العلماء (كعقلانية العلوم التجريبية التي ترکز على التعبير عن صورة العالم الخارجي كما هي)؟ إذا كان الاستقراء على نحو تكويني مفضياً إلى العلم، عندها يجب العمل بالاستقراء. وهذا كلام يبدو معقولاً، ولا يشبه التوجيهات الاعتبارية. وبهذا فسؤالنا «هل يجب العمل بالاستقراء؟» سؤال له جوابه الإيجابي، نعم، يجب العمل بالاستقراء. لأننا خضنا من قبل لـ«يجب» أخرى باعتبارها معيار العقلانية في العلم، وهي أن المنهج العقلاني في العلم هو الذي ينتج العلم بالواقع الخارجي أو الظن بالواقع الخارجي، والاستقراء ينتج مثل هذا العلم أو الظن. أي أتنا حينما نقول «يجب» لاتريد التوصية والتوجيه الصرف، ولا الإنشاء الفارغ. وإنما لـ«يجب» رصيدها من الواقع التكويني، وفيها يمكن سؤال تكويني ، هو هل يحكي الاستقراء الواقع من دونأخذ أقوال العلماء عبر التاريخ بنظر الاعتبار؟

الذي نقوله هو أن منهج علمائنا كان في الأعم الأغلب توجيهياً. فمثلاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي في الأصول، يمكن الفحص تاريخياً عمّا قاله علماء الأصول في الأزمان المختلفة بخصوص موضوع اجتماع الأمر والنهي. ومحصلة

هذه الدراسة التاريخية لن تكون توجيهية، وإنما تقارير تاريخية وصفية محضة. لكن علماءنا الأصوليين لا يصنعون هذا، لأنهم يعتقدون أنهم يواجهون قضية عقلانية هي إمكان أو عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بعنوانين. الواقع أن السؤال سيكون: كيف يجب أن يكون رأي الأصولي حول اجتماع الأمر والنهي؟ إذا كنا من أنصار عدم الاجتماع سنقول طبعاً يجب على الأصوليين القول مثناً بعدم امكانية الاجتماع. وهذه الـ«يجب» ليست تكليفية، رغم أن صورتها إنشائية. ورصيدها عبارة عن بحث نظري أصولي يفيد أن هذين الأمرين لا يجتمعان. وعدم اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد (بالشروط المذكورة في الأصول) ظاهرة واقعية نفس الأممية لا علاقة لها بالاعتبار.

إذن هناك في النهاية زعمان: الأول هو أن المنهج العقلاني منهج توجيهي وليس تاريخياً. فإذا أحطنا بأراء العلماء وأفكارهم حول مسألة معينة، فلن تكون آرائهم هذه أية حجية علينا من الناحية الاستدلالية، على الرغم مما تتضمنه المعرفة بالتاريخ من فوائد.

والزعم الثاني هو أن منهج فقهائنا وأصولينا وفلسفتنا ومتكلميـنا كان توجيهياً على العموم وليس تاريخياً، مع أنهم أحياناً كانوا يأتون بتقارير تاريخية تعد بحوثاً ثانوية تكميلية لبحوثهم التوجيهية الأصلية.

وبالتالي ، في الإجابة عن السؤال: هل مهمة فلسفـة العلم دستورية أم تاريخية؟ أعتقد أن الصحيح هو أن يسلكوا منهجاً دستورياً توجيهياً . ففي فلسفة الفقه يطرح سؤال عن ماهية الحكم. وفي الإجابة ينبغي أن نحلل ماهية الحكم كما نراها في الواقع، ونقدم لها الشواهد والقرائن لكي نقنع فلسفـة العلم برأينا، لا أن نسرد آراء العلماء الماضين عبر تقارير تاريخية وصفية.

ولأن البعض لا يحبدون «معيارية» العلوم ، نطرح المسألة بنحو آخر؛ مهمة علوم مثل المنطق وحتى علم الأصول، الكشف عن الواقع وليس الأمر والنهي. وهي بذلك وصفية لا دستورية. لكن القضية أن هذه الأوصاف ليست أوصافاً تاريخية. لذا حينما نضيفها إلى «يجب» عقلانية مثل (يجب اتباع كل ما هو واقع) ستتحفنا بنتيجة دستورية معيارية. وذلك خلافاً للتوصيات التاريخية التي لا تؤتي مثل هذه النتائج. والبحث التاريخي يؤكّد في نتائجه أن العلماء التجربيين كانوا يعملون بالاستقراء، لا يستتبع أي نوع من التوصيات أو التوجيهات أو الدساتير، أي أنه لا يستتبع أي «يجب». لكن البحث الفلسفـي النظري الذي يثبت أن الاستقراء ينـتج تعميمـات واقعـية أو تعميمـات احتمـالية، يستتبع توصـية مفادـها: «يجب العمل بالاستقراء».

وعليـه فـي تـبرير آراء القـائلـين بـمعـيارـيـة هـذـه الـبـحـوثـ، يمكنـ القـولـ: إنـ غـرضـهـمـ الإـشـارـةـ إـلـىـ وـصـفـ للـوـاقـعـ يـسـتـبـعـ تـوـجـيـهـاتـ مـعـيـنةـ، فـيـ مـقـابـلـ الـوـصـفـ التـارـيـخـيـ الـذـيـ لـاـ يـسـتـبـعـ مـثـلـ هـذـهـ التـوـجـيـهـاتـ.

وقد يُشكـلـ أحـدـهـمـ بـأـنـ فـلـسـفـةـ الفـقـهـ هـيـ مـعـرـفـةـ الفـقـهـ عـبـرـ إـلـقاءـ نـظـرـةـ خـارـجـيـةـ عـلـيـهـ . لـذـكـ إـذـاـ أـرـادـ إـلـيـانـ التـقـلـيـفـ حـولـ الفـقـهـ المـوـجـودـ عـلـيـهـ أـنـ يـرـىـ مـاـ صـنـعـهـ الفـقـهـاءـ فـيـ فـقـهـهـ، وـبـذـكـ سـيـكـونـ عـمـلـهـ تـقـرـيرـيـاـ. أـمـاـ إـذـاـ أـخـذـنـاـ الفـقـهـ بـصـيـغـتـهـ الـمـعـيـارـيـةـ، أيـ كـمـاـ «يـجبـ»ـ أـنـ يـكـونـ، لـاـ كـمـاـ هـوـ عـلـيـهـ الـآنــ. عـنـهـاـ سـيـكـونـ عـمـلـ الـفـيـلـسـوـفـ تـوـجـيـهـيـاـ وـصـائـيـاـ.

وـفـيـ الجـوابـ نـقـولـ: أـوـلـاـ، فـصـلـنـاـ سـابـقـاـ أـنـ بـإـمـكـانـنـاـ النـظـرـ حـتـىـ لـلـفـقـهـ المـوـجـودـ حـالـيـاـ مـنـ زـاوـيـتـيـنـ أـوـ بـشـكـلـيـنـ؛ بـشـكـلـ مـجـمـوعـةـ مـنـ القـضـائـاـ، وـبـشـكـلـ نـشـاطـ الفـقـهـاءـ. وـفـيـ الشـكـلـ الـأـوـلـ لـنـ تـكـونـ ثـمـةـ ضـرـورـةـ لـتـابـعـةـ إـنـجـازـاتـ الفـقـهـاءـ وـتـقـرـيرـهـاـ.

وثانياً والأهم هو أننا نناقش تأملات ثانوية نسمّيها فلسفة الفقه، وليس نقاشنا حول الفقه ذاته. والسؤال؛ ما هو منهجنا في هذه التأملات الثانوية؟ فسواء اعتبرنا الفقه مجموعة من القضايا والمسائل أو اعتبرناه نشاط الفقهاء، يمكننا أن نتأمله وننتمق فيه وتكون لنا بخصوصه تأملاتنا الثانوية. وقد تكون هذه التأملات تقريرية تاريخية صرفة ويمكن أن تكون معيارية توجيهية. ولنوضح هذه النقطة بمثال: لنفترض أن الفقه عبارة عن أحكام من قبيل «صلوة الجمعة واجبة» أو «في التحجير هنالك حق للتحجير». حينما ينظر الفيلسوف إلى هذه المسائل الفقهية، يتكون في ذهنه سؤال شامل منطوقه: «ما هو الحكم؟» ويمكن طرح هذا السؤال بشكلين: أحياناً نسأل ما هو الحكم؟ ونقصد ما هو رأي الفقهاء في ماهية الحكم؟ وتارة لا نأخذ رأي الفقهاء حول ماهية الحكم بنظر الاعتبار، وإنما نحاول التأمل في المسألة بشكل مستقل. إلا أننا نناقشنا في الحالتين سيكون من الدرجة الثانية. وبالتالي يجب أن ننظر كيف تطرح مسائل الدرجة الثانية وكيف تتشكل الإجابة عنها؟ فمثلاً نسأل كيف يمكن العلم بالمسائل الفقهية (المسائل المعرفية في فلسفة الفقه)؟ ونستطيع أن نطرح هذا السؤال بنحوين:

- ١ - كيف أجاب علماء الدين والفقهاء طوال التاريخ عن هذا السؤال.
- ٢ - كيف يمكننا العلم بالمسائل الفقهية (دون الالتفات إلى أقوال القائلين)؟ إذن من الخطأ القول: إن على فلاسفة الفقه التطرق ضرورةً إلى ما أنجزه الفقهاء من فقه موجود حالياً بين أيدينا. ومرد الخطأ في هذه المقوله هو أننا نناقشنا حول «فلسفة الفقه» وليس حول «الفقه». النقاش هو هل تريد فلسفة الفقه الوقوف على تأملات الفقهاء والأصوليين والمتكلمين حول الفقه، أم أنها ذاتها تبحث عن الحقيقة لتمارس عملاً توجيهياً (سواء قام السلف بذلك أم لم يقوموا)؟ وخلاصة رأينا تتمثل في ضرورة التفريق بين مسائل فلسفة الفقه

وتاريخ فلسفة الفقه، وتاريخ الفقه. وهذا الرأي بحد ذاته معياري إلى حد ما. وقد يقول قائل: إن فلسفة الفقه عنوان عام يشمل في داخله فيما يشمل تاريخ الفقه، وتاريخ فلسفة الفقه. ولكن حينما تصل القضية إلى هذا الحد تبرز للعيان ثانية كل مشكلات تدوين العلوم وتصنيفها وتمييزها عن بعضها. وفي الرد على مثل هذا الزعم نقول:

أولاً: لا يتطابق هذا التدوين لفلسفة الفقه مع الاصطلاح . أي أن مثل هذا التدوين لا يحصل ولم يحصل لفلسفة الأخلاق وفلسفة اللغة و...
ثانياً: ليس ثمة دليل واضح على ذلك. لأننا ينبغي أن نتذكر الغرض الذي نتابعه في فلسفة الفقه. وما أكدنا عليه لحد الآن هو أن البحوث التاريخية والتقريرية لا يمكنها التأثير بشكل منطلق في وجهات النظر الفقهية وما بعد الفقهية، وذلك خلافاً للبحوث المعيارية التوجيهية. وعليه فالمارسة التاريخية تنتهي إلى نوع من الأغراض يختلف عن نوع الأغراض الذي تنتهي إليه الممارسة المعيارية. ويجب تحديد الأغراض وتمييزها بكل دقة.

العلاقة بين القضايا الأولية والثانوية:

ترتيب علاقة بين مسائل الدرجة الأولى ومسائل الدرجة الثانية، هو بحد ذاته مسألة عويصة شائكة . ونظرir هذه المسألة بالضبط تطرح في فلسفة الأخلاق. البعض يزعم أن فلسفة كل علم لا تتولى سوى التقرير، أي لا شأن لها إطلاقاً بالتوجيه والتوصية.

وباعتقادي أن هذا الرأي ينطوي على خلط غير مبرر للمباحث، فالمراد من تفكيك العلم عن فلسفة العلم شيء آخر غير ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي. كارناب مثلاً لا يهتم بالنتائج في الكثير من الدراسات التي قدمها حول فلسفة

العلم. فقد كتب هذا الفيلسوف مجلدين حول آلية الربط بين حساب الاحتمالات والاستقراء. وقد استخدم أعمق العمليات الرياضية في حساب الاحتمالات ليقوّي من هيكلية الاستقراء. وقد قام بهذا الإنجاز مستقلاً.

وخذ إليك فلسفة الأخلاق. وسأذكر هنا عدة مؤلفات في فلسفة الأخلاق، لم يستدل مؤلفوها بتاريخ فلسفة الأخلاق لإثبات مدعياتهم. مثلاً كتاب (Principia) لمور (G.E.Moore) الذي يقيم البراهين على الآراء والنظريات، من دون أن ينقل أقوال هذا أو ذاك. فيستدل ببراهين معينة على بساطة الحسن والقبح مثلاً، يروي من التاريخ شيئاً. رغم أنه يورد تقارير تاريخية مفصلة، بيد أنها تقارير مجرد نقد تلك الآراء، وليس لاصطياد الحجج على نظريات فلسفة الأخلاق. فمور لا يقول: إن الحسن والقبح بسيطان لأن هذا هو إجماع فلاسفة الأخلاق المشهور بينهم. وإنما يتناول المسألة بشكل مستقل ليؤكد معيارياً أن الحسن والقبح بسيطان. وهذا ما ينبغي لأن يفعله غيره من فلاسفة الأخلاق أيضاً. أما القول: إن مسائل فلسفة الأخلاق وصفية، في مقابل مسائل الأخلاق التي عادةً ما تكون توجيهية، فهو مجرد إشارة إلى فرز مسائل الدرجة الأولى عن مسائل الدرجة الثانية، ولا علاقة له بثنائية الوصفية والمعيارية في فلسفة الأخلاق.

والقضية في كل العلوم على هذه الشاكلة، بما في ذلك علم الأصول الذي قد نقول فيه أحياناً بعد طرح مسألة معينة: إن السيد المرتضى ذهب إلى هذا الرأي أيضاً. لكن مهمة عالم الأصول ليست تقرير ما قاله فلان وفلان، وإنما مهمته في مسألة اجتماع الأمر والنهي مثلاً، الاستنتاج وفق المقدمات العقلية والنظرية الفلانية أن اجتماع الأمر والنهي ممكн أو غير ممكн، لا أن يستعرض آراء الآخرين ويتصيد منها القواعد. ولكن من أجل أن تكون للإنسان إحاطة أكبر بالموضوع فإنه يعمد إلى سرد التقارير التاريخية أحياناً. وفي حدود معلوماتي

قلما يمكن اعتبار كتاب في فلسفة الأخلاق كتاباً تاريخياً. وليس هذا بمعنى عدم اشتتماله على مراجعات للتاريخ، بل بمعنى أن منهجه ليس تاريخياً محضاً. والخلاصة هي؛ ما هو الحق؟

بعد الإجابة عن هذا السؤال ، يمكن الإشارة الى ما قاله العلماء.

في فلسفة العلم الغربية ذاتها يغلب المنهج الوصائي على الأبحاث ولكن في السنوات الأخيرة ساد نمط من النزعة النسبية المتطرفة، وجه ضربات متتالية لأسس المنهج الوصائي ، وما تزال القضية موضع بحث ونقاش. والسيد لاري لو DAN رغم كونه من أنصار الوصفية والتاريخانية، يشير إلى آراء كثير من الفلسفه الجدد (ما بعد ١٩٨٠) يذهبون الى كون وظيفة فلسفة العلم وظيفة توجيهية وصائية. ومن هؤلاء رونالد جير (R.Gier) الذي يشدد أننا في فلسفة العلم يجب أن لا نتابع تاريخ الأفكار وما قالوه في الاستقراء مثلاً، لأن ذلك ما لا طائل من ورائه. بل علينا التأمل في الاستقراء ذاته بصورة مستقلة عن نظريات هذا وذاك. فالتاريخ لا يضمن العقلانية للاستقراء. ومع ذلك ظهرت في فلسفة العلم نزعة نسبية (أو نسبوية) متطرفة استغنت عن كل أنواع التوجيه والتوصية. أما هل من حق الإنسان مراجعة التاريخ؟ فهذا بحث آخر. لكن أشخاصاً مثل لاري لو DAN يقولون: إذا آمن الإنسان بوجود مبادئ عقلية مستقلة، وطرق موصولة إلى الواقع، فقد آمن يقيناً بالتوجيه والتوصية.

ملكيان: لفلسفة الفقه جانب وصفي، وأخر وصائي. واضح أن توصيات فلسفة الفقه ليست توصيات قيمية، وإنما توصيات توجيهية، فهي ليست من سبنخ التوصيات الأخلاقية مثلاً، وإنما تشبه التوجيهات المنطقية. فحينما يقول المنطق الصوري: «في القياس يجب أن تكون هناك ثلاثة حدود، وليس أربعة حدود» فإنه يوصينا بشيء، ويدلنا على الأسلوب الصحيح في

الاستدلال القياسي. ولذلك فالذى يريد الإتيان بدليل مغالطاتي، غير ملزם بمراعاة هذه التوصية. وفاسفة الفقه لها توصياتها بعض الأحيان، لكن ذلك يحصل فقط باتجاه أن يكون الاستدلال الفقهي صحيحاً.

○ ماهي الآثار والفوائد المترتبة على فلسفة الفقه؟

وما هي الغاية منها؟

□ لاريجاني: ما يناظر هذا المسألة مطروحة في فلسفة الأخلاق، فالكثير من فلاسفة الأخلاق ينكرون أن تكون فلسفة الأخلاق مفيدة للأخلاق ذاتها. ومن النظريات المهمة التي سادت لفترة طويلة خلال القرن العشرين على فلسفة الأخلاق التحليلية، هي أن الأخلاق مجرد إنشاء، لذلك قيل: إن بحوث فلسفة الأخلاق ذات الطابع الوصفي لا علاقة لها بالأخلاق ذات الطابع الإنساني. لكن بعض الفلسفه المتأخرة أشكلاوا على هذا الكلام، وأعتقد أن إشكالهم وارد David Brink, Moral Realism and the Foundation of Ethics, pp. ۱-۱۳ Gam.U.Press,) (۱۹۸۹).

أقل ما نتوقعه من تأثير لفلسفة الفقه على الفقه، هو إيصال المباني الفقهية، عن طريق إيصال المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية والمعرفية. وهذا الوضوح يمكن أن يؤثر أولاً في الفقه ذاته فيؤدي إلى تغييرات في الأحكام الفقهية. وثانياً يمكن أن يغير في نمط رؤيتنا . فالنظرة العلمائية للمسائل الفقهية تختلف عن النظرة الجهلائية، في أن الأولى تتناول المسائل الفقهية بتنقيح جوانبها المختلفة، أما الثانية فيبدون هذا التنقيح. وكمثال ، إذا كانت نظرتنا في فلسفة الفقه أن ماهية الحكم اعتبارية، فسيكون تصورنا عن الوجوب والحرمة مختلفاً عن تصور من يرى الوجوب والحرمة (الحكم) أموراً واقعية عينية. فأصحاب النظرة العينية لا يقولون: إن «صلوة الجمعة واجبة» عبارة إنسانية اعتبارية. أي أن تصورهم للقضية مختلف ، لأن نظرتهم للوجوب مختلفة. وكذلك الأمر

بالنسبة للعلم بالأحكام. فالبحوث حول المبادئ التصورية والتصديقية حتى لو لم تتغير من الشكل الظاهري للقضية، فستغير من تصورنا تجاهها، وإن لم تبدل الحرمة بالوجوب أو الوجوب بالحرمة، لكنها ترك تأثيراً معيناً على كل حال. وطبعاً قد تترك تأثيرها حتى على النتائج. وربما كان مثال ذلك أنتا إذا اعتقدنا أن ماهية الحكم اعتبارية قد ننتهي إلى إمكانية اجتماع الأمر والنهي. على الرغم من أن أمثال المرحوم الأصفهاني يرون أن الأمر والنهي حتى لو اجتمعوا من حيث الذات، فإن اجتماعهما ممتنع من حيث المبادئ والغايات، مع أنها بالذات غير متنافيين. أما إذا اعتبرنا ماهية الحكم واقعية فستكون النتيجة أن الأمر والنهي متنافيان حتى في الذات.

وعلى كل حال فإن بعض بحوث فلسفة الفقه مؤثرة دون ريب في تصورات الفقيه. وقد تكون لبعضها نتائج عملية لا يمكن إنكارها .. وبالتالي لا شك في أصل فائدتها وأهميتها.

□ ملكيان: الغاية من فلسفة الفقه أمران: توضيح المبادئ التصورية لعلم الفقه، وإثبات مبادئه التصديقية.

وربما كانت أهم الآثار والفوائد المترتبة على فلسفة الفقه، التصريح بقبليات علم الفقه التي غالباً ما تكون مضمورة، ومؤثرة بشكل غير مرئي، ونقلها من حيز الخفاء إلى دائرة الضوء والوعي ليطلع عليها المجتهد والمقلد وطالب العلم. والاطلاع على هذه القبليات ينفع في تهذيب وتعديل علم الفقه، وفي التأثير على نقاط قوة الفقه ونقاط ضعفه، والكشف عن مواطن القوة والضعف في كل واحد من المذاهب الفقهية الإسلامية، ويعمل كذلك على الحد من النظريات السطحية المتسرعة لأتباع المذاهب المختلفة. كما أن المعرفة بقبليات الفقه من شأنها

المساعدة في تطوير ما أسماه القدماء بـ«علم الخلاف»، وما يسمى اليوم بـ«الفقه المقارن».

○ ما هي في رأيكم أهمّات المسائل في فلسفة الفقه؟

□ ملكيان: أعتقد أنني أشرت إلى لائحة من أبرز مسائل فلسفة الفقه في معرض الإجابة عن الأسئلة السابقة.

□ لاريجاني: تحديد القضايا المهمة في فلسفة الفقه، من المواضيع الرئيسية التي يجب أن تبحث بدقة، الكثير من المواضيع اللاحقة تعتمد على ما نفهمه من فلسفة الفقه. ومن علاقتها بعلم الأصول وبفلسفة الحقوق وغيرها من العلوم. ينبغي أولاً تحديد ما هي مسائل فلسفة الفقه؟ وما هي العلوم التي تستعين بها؟ وأعتقد أن رسم إطار كلّي لمسائل فلسفة الفقه عملية ممكنة. فإذا كانت وظيفة فلسفة الفقه، إلقاء نظرة ثانوية على الفقه، الذي تعتبره مجموعة من القضايا في مقطع زمني محدد، لا بصفته أمراً تاريخياً، ولا باعتباره نشاط الفقهاء وجهودهم، عند ذلك يمكن القول: إن مسائل فلسفة الفقه تتوزع إلى ثلاثة فئات مهمة: الفئة الأولى تختص بموضوعات الأحكام الفقهية. والفئة الثانية تختص بمحمولاتها. والفئة الثالثة، وهي الأهم تبحث في تصديقات القضايا الفقهية، وتشمل مساحة واسعة من البحوث الفلسفية والكلامية والأصولية وسوها. وسأستعرض فيما يلي بعض مسائل فلسفة الفقه بحسب هذا التصنيف، وبمزيد من التدقيق يمكن بلا شك تسجيل مسائل أخرى.

محمولاتقضايا الفقهية:

فيما يخص محمولاتقضايا الفقهية، يمكن السؤال أولاً عن سُنْخ هذه المحمولات وتحت هذا العنوان يمكن البحث عن ماهية الحكم الفقهي بشكل عام، ومن أي سُنْخ هو؟ والمسألة الأخرى ما هي الأحكام الفقهية المختلفة؟ وهذا ما ينفعنا نفعاً كبيراً في أصول الفقه. فمثلاً ما هو الفارق بين حقيقة الوجوب والاستحباب والكرابة؟ أو ما هي حقيقة الإنشاء والإخبار؟ وهل الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد؟ وما هي علاقة الأحكام بالغايات؟ وهل للأحكام غايات؟ وما هي هذه الغايات؟ الإمام الخميني مثلاً يعتقد أن الأحكام الحكومية هي الغاية من كل الأحكام الفقهية .. وأعتقد أن أفضل تفسير لكلامه حينما يعتبر الأحكام الحكومية أولية وليس ثانوية، هو أن نعتبر غايات جميع الأحكام الشرعية كامنة في الأحكام العملية والتنفيذية للحاكم الشرعي، الذي لا بد أن يكون إنساناً متديناً يأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار، بحيث لو حكم بعدم الملكية مثلاً، فلن تعود هناك ملكية. والبحث الآخر، ما هي غايات الأحكام؟ ومن الأبحاث أيضاً ملاحظة المصالح والمفاسد، وأخذهما بنظر الاعتبار.

م الموضوعات القضائية الفقهية:

في نطاق موضوع الأحكام الفقهية يمكن السؤال : هل موضوعها هو أفعال المكلفين كما يقال عادة؟ وما هو إذن شأن الأحكام الوضعية في هذه الحالة؟ إذ يقال مثلاً إن للمسجد ملكية، ويكون المسجد بذلك مالكاً لعقارات ودور، وما إلى ذلك من الأموال. أو حينما نعتبر المكلف ضامناً، فهذا ما لا علاقة له بفعله. أي أن المكلف يتولى شيئاً، لكنه ليس من أفعاله. إذن ما هو موضوع الأحكام الشرعية؟ وما هي حقيقة فعل المكلف؟

وهذا البحث وإن لم يكن دارجاً في فقها وأصولنا كما ينبغي حالياً، لكنه يكون مفيداً جداً في بعض الأحيان، وخصوصاً في مبحث الضمانات حينما نسأل عن ماهية الفعل وما هو مرادنا من فعل المكلف؟ والى أي حد يتدخل قصد المكلف في قيمة فعله؟ فالبعض من أفعاله إرادية وبسابق قصد بلا شك.

وما هو الموقف من الأفعال التوليدية؟ وهل هناك أفعال توليدية أساساً، أم أنها مجازية؟ فمثلاً إذا قتل شخصاً آخر بآلة معينة، فهل القتل راجع إليه حقاً؟ وإذا رمى بحجر قتله به إنساناً، فالى أي حد يستند القتل هنا إلى رامي الحجر؟ أي ما هو سبب الفعل التوليد؟ هل هو فعل اختياري، أم كما يقول البعض مجازي؟

تصديقات القضايا الفقهية:

غالبية البحوث الممكن طرحها في فلسفة الفقه، تنتمي إلى تصديقات القضايا الفقهية. فعلى أي المبنوي يستند تصديق الحكم الفقهى من قبل الفقيه؟ لدينا هنا جملة مباحث معرفية، كما توجد لدينا في فلسفة الأخلاق سلسلة من البحوث المعرفية العامة؟ منها، كيف يمكننا العلم بالأخلاقيات، وبما يجب وما لا يجب، وبالحسن والقبح؟ وهذه ما تسمى البحوث epistemological في فلسفة الأخلاق.

وفي الفقه أيضاً يمكننا طرح مثل هذا البحث. فيكون السؤال: كيف وبأي مصدر وقوة يستطيع الفقيه التوفير على المعرفة الفقهية؟ فقد تكون بعض المصادر تاريخية؛ لأن العلم بالمصادر الفقهية غالباً ما يكون عن طريق التواتر وسواه. بعض النصوص تحتاج إلى عشرات المقدمات، وبعضها عقلي. وضمن هذا الإطار أيضاً تدرس مناهج البحث الفقهى. والبحث الآخر هو بحث الحجج الفقهية. فالفقيه يبغي التوفير على الحجة. ولذلك نسأل: كيف يتتوفر الفقيه على الحجة؟ ثم نسأل: ما هي الحجة؟

ويبدو أن مبحث المعنى والحقيقة والحجج المطروح في الأصول، يمكن أن يطرح هنا أيضاً. وبعد ذلك يجب تقسيم الحجج إلى عقلية ونقلية، وحجج عقلية غير مستقلة، ثم ينبغي الجواب عن السؤال: ما هو المقصود من الحجج العقلية (الحجج العقلية المستقلة)؟ وضمن هذا الإطار أيضاً تطرح مسائل الحسن والقبح وقاعدة ملازمة بحث الحجية ورابطه بالأحكام العقلية العملية، وكذلك الحال بالنسبة لبحث القضايا العقلية غير المستقلة، لأنها وبالتالي نوع من الحجج التي نستعملها.

وهكذا الأمر بالنسبة للحجج النقلية بالمعنى الأعم، والذي يندرج ضمنه عدد كبير من البحوث الفرعية.

كيف تحصل دلالات الألفاظ؟ وما هي فاعلية اللغة؟ كيف يستطيع الفقهاء الوصول إلى فهم عيني للروايات؟ فالغاية هي الوصول إلى هذا الفهم العيني. وهذا أيضاً يجري التطرق لمسألة تفسير النصوص أو «الهرمنيوطيقا».

ومن البحوث أيضاً: ماهية السيرة العقلائية، وارتباط السيرة العقلائية بالأحكام العقلية؟ وهل لهذين ماهية واحدة، أم لكل منها ماهيتها الخاصة؟ وما هو الدليل على حجية السيرة العقلائية؟ هل ترانا في السيرة العقلائية نبحث عن تفاصيل السيرة نقول: إنها قابلة للإمضاء، كما ذهب إلى ذلك الشهيد محمد باقر الصدر؟

في وقت من الأوقات خطر بيالي أن مشكلة حقوق التأليف يمكن حلها، تكون إمضاء السيرة في الحياة، مسألة عامة. ففي باب الحياة قالوا: إن أي شخص حينما يسبق الآخرين إلى شيء ويحوزه، فسيكون ملكاً له، وهذا ما يمكن أن يكون أوضاع وأجل من الأمور المعنوية، ولا فرق في الإمضاء، ففي

السيرة العقلائية يصل الإنسان قبل غيره إلى شيء ويسبق الآخرين إليه. ومن البحث المهمة في السيرة العقلائية هل تفاصيلها (نكاتها) قابلة للإمساء أم لا؟ هذا تقريرياً الإطار الكلي لمسائل فلسفة الفقه، وفي هذه البحث تستبعد المعطيات التاريخية تماماً لأن المسائل تدرس من زاوية خاصة. يمكن طرح التصورات التاريخية بصورة مستقلة.

○ هل الاهتمام بفلسفة الفقه أمر ضروري لكل المشتغلين بالبحث والدراسة في علم الفقه؟

□ محقق داماد: الجواب عن هذا السؤال سلبي. فمثلاً لا ضرورة لأن يكون جميع الفقهاء متكلمين من الطراز الأول، ليس من الضروري أن يكون الفقيه فيلسوف فقه. نعلم جميعاً أن الدخول في الفقه غير ميسور من دون التسليم بجملة مبني كلامية، ولكن قد لا تكون لأحد الفقهاء معرفة واسعة وتفصيلية بالباحث الكلامية. وبذلك لا يتوجب على الفقيه أن يكون عالم كلام، لكنه إذا كان كذلك فهو الأفضل. وكذلك يبدو أن المعرفة العميقة بفلسفة الفقه غير ضرورية للفقيه، ولا يتوقف عليها الاستنباط.

○ ألا يمكن القول على الأقل: إن الفقيه ملزم بتقديح وتبني جملة من المبني في فلسفة الفقه؟

□ محقق داماد: على فلاسفة الفقه بحث تلك القضايا بالتفصيل، وبإمكان الفقهاءأخذ النتائج من فلاسفة الفقه. وعلى النحو الجزئي يمكن القول: إن الفقيه ملزم بأخذ مجموعة من المبني كأصول موضوعة. ولكن في الوقت ذاته يمكن القول من باب المقارنة: إن في الحقوق المعاصرة متخصصين في فلسفة الحقوق، ليسوا من الحقوقيين بحال من الأحوال، بمعنى أنهم غير ملمين بفروع المسائل الحقوقية. وفي المقابل هنالك علماء قانون وحقوق متخصصون بكفاءة

عالية في عقد المعاهدات، لكنهم غير مطلعين أصلًا على فلسفة الحقوق. فهنا نرى الفصل بين هذين الفريقين واضحًا ودارجاً بصورة عملية. وهناك أشخاص اعتبرهم أصحاب اطروحات في مسائل فقه العقود، أي أنهم متخصصون في فقه العقود (contract)، في حال لم يقرأ أي منهم مقالة واحدة في فلسفة الحقوق. وهناك أشخاص مهتمون بفلسفة الحقوق لا علم لهم بالمسائل الحقوقية، ويبعدو أن الحال على هذه الشاكلة أيضًا في الفقه. وبالطبع من الضروري للفقيه الاطلاع الكلي على المباني والأصول الموضوعة التي يبرهن عليها في فلسفة الفقه.

□ ملكيان: أعتقد أن فلسفة الفقه ضرورية جداً لكل الفقهاء في مختلف الدرجات والمستويات. وهذا ما لا يختص بفلسفة الفقه. ذلك أنه من غير الممكن التضليل في علم من العلوم، من دون المعرفة بالمبادئ التصورية لذلك العلم وأثبات مبادئه التصديقية.

○ هل ترون تطور فلسفة الفقه وازدهارها منوطاً

بالمعرفة الأوسع بعلوم أخرى؟ وما هي هذه العلوم؟
وهل من ضمنها علم كتابة التاريخ، وعلم المعاني،
وفلسفة اللغة؟

□ ملكيان: ازدهار فلسفة الفقه وتطورها يعتمد على المعرفة ببعض العلوم الأخرى. ومن أهم هذه العلوم فضلاً عما ذكرناه في الاستئلة السابقة ما يلي:
أ - فلسفة اللغة، التي تتولى التحليل النظري والعقلي للغة في جميع أبعادها. ومن المسائل التي ترتبط فيها فلسفة اللغة بفلسفة الفقه: ما هو معنى «المعنى»؟ وكم هي أنواع المعاني؟ وكيف يُفَاد المعنى؟ ما هي اللغة؟ ما هي العلاقة

بين اللغة والمعنى؟ كيف تصنع اللغة المعنى؟ ما هي المعاني التي تفيدها الأسماء الخاصة، والألفاظ الجزئية والألفاظ الكلية والأوصاف والتعاريف؟ وما هو الدليل على اشتراك لفظين في معنى واحد؟ بأي أسلوب يصنع التعبير اللغوي المعنى؟ أو يؤثر على المعنى؟ ما هو الفرق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؟ وما هي المعاني التي تفيدها الاستعارات والتشبيهات والتمثيل، وكيف تفید هذه المعاني؟ في أي الأحوال يقال: إن معنى الكلام فيه إيهام أو إجمال أو إبهام؟ وللمسائل أعلاه طابع علم معنوي (Semantic).

ما هي العلاقات البنوية أو القواعدية بين العلامات اللغوية، أي بين الكلمات والعبارات والجمل؟ وبأي أسلوب يمكن ترتيب العلامات اللغوية كي تعطى المعنى المراد؟ وهاتان المسألتان ذواتا طابع نحوسي (syntactic).

وبغض النظر عن مسائل العلامات اللغوية ومعاناتها، وبصرف النظر عن طريقة ربطها بالعلامات اللغوية الأخرى، ما هي علاقة هذه العلامات بمن يضعونها أو من يفسرونها؟ وكيف يتاثرون بها، وكيف يستعملونها؟ وهذه مسألة ذات طابع وظيفي (pragmatic).

وهل لكل لغة، مثل لغة الدين ولغة الأخلاق ولغة العلم، مميزاته الخاصة بها؟ وما هي مميزات لغة الدين ولغة الأخلاق؟ ما معنى «مراد المتكلم»؟ وبأية السبل يمكن التعرف على «مراد المتكلم»؟ ولأي أهداف يمكن استخدام اللغة؟ وبأي الأساليب يمكن إستعمالها؟ ما هي الأفعال اللغوية؟ وما هو الفرق بين الأفعال اللغوية والاستعمالات اللغوية؟ كم نوع من العلامات اللغوية توجد لدينا؟ كيف توضع أو تصنع العلامات اللغوية؟

وهذه مسائل تدرس عادة في «مباحث الألفاظ» في علم الأصول. ولكن يجب الاعتراف أن ما يُدرس في مباحث الألفاظ بعلم الأصول، أمور بسيطة جداً بالنسبة إلى ما هو موجود حالياً في فلسفة اللغة والفرع الثالث لعلم الدلالات؛

النحو، وعلم المعاني ، وعلم الوظائف. وهذا البسيط القليل في مباحث الألفاظ في علم الأصول بحاجة إلى الكثير من التعديل والتكامل.

ب - لأن من أول مهام علم الفقه تفسير النصوص الدينية، فمن الطبيعي أن تكون لفلسفة الفقه صلاتها بالقبليات التفسيرية للفقهاء؛ لذلك ينبغي الإمام بعلم الهرمنيوطيقا (hermeneutics) الذي يدرس عملية فهم وتفسير النصوص والكتابات عموماً، وبفهم وتفسير النصوص الدينية على وجه الخصوص، والاطلاع على النظريات المختلفة حول التفسير، وبيان نقاط ضعفها وقوتها، لاسيما حياثيات التأثير الذي تركه المعرف الأخرى على المعرفة التفسيرية. ومن المناسب الإشارة إلى نقطة في باب التفسير. فان للقرآن الكريم خصيصتين:

الأولى: هي أن عموم المسلمين يعتقدون أن القرآن منزل من قبل الله تعالى لا بمعانيه فحسب، بل وبألفاظه أيضاً.

والثانية: هي أن القرآن مكون من مواد متفرقة نزلت بالتدريج طوال ٢٣ عاماً، ثم ترتبت بترتيب لا يشير أبداً إلى ترتيب نزولها.

وبملاحظة هاتين الخصيصتين يطرح سؤالان:

١ - هل تستعمل للقرآن ذات علوم الدلالات والأساليب التفسيرية التي تستعمل للنصوص الأخرى التي يضعها البشر، وترتبط موادها بحسب زمان كتابتها؟

٢ - ما هو التأثير الذي يتركه فهم هاتين الخصيصتين، أو تبنيهما في فهم القرآن وتفسيره؟

ج - المِنْطَقُ الْوَظِيفِيُّ أَوْ الْمِنْطَقُ الْقِيمِيُّ (deontic logic). وهو جزء من المِنْطَقِ يُسْتَعْمَلُ فِيهِ الْعُقْلُ الْإِسْتَدَلَالَاتُ الْعَمَلِيَّةُ، أَيْ أَنَّهُ يُسْتَعْمَلُ لِإِثْبَاتِ صَحَّةِ مَا نَرِيدُ

القيام به عملياً. ويتضمن قواعد منطقية خاصة بقضايا التكليف والواجب والإلزامات. ومثال ذلك القاعدة القائلة باستحالة أن يكون العمل لازماً من الناحية الأخلاقية، وممنوعاً في نفس الوقت. ويمكن القول: إن هذا المنطق هو منطق الإنشاءات (الأوامر والدساتير) خلافاً للمنطق القياسي والمنطق الاستقرائي الذي يعد منطق الإخبارات. وما يبحث في هذا المنطق اليوم بمثابة مباحث «الملازمات العقلية» عند علماء الأصول المسلمين.

د - فلسفة الدين، وهي جزء من الفلسفة تبحث في مواضيع الدين وقضاياها بحثاً عقلياً بعيداً عن أي اعتبار غير عقلي. وحاجة فلسفة الفقه إلى فلسفة الدين واضحة وغنية عن التكرار. ولكن يمكن الادعاء أن هذه الحاجة تتضاعف في مساحات معينة من فلسفة الدين هي؛ تعريف الدين، أنواع التصورات عن الباري، تعاريف الباري، صفات الله، الأدلة على وجود الله وتنوعها وقيمة كل واحد منها، معاني الإيمان والعقل والوحى والتعبد وال العلاقات المتبادلة بين هذه المقولات. معنى اللغة الدينية واستعمالاتها، خلود الإنسان، منشأ وضمانة تنفيذ النظام الأخلاقي في الفكر الديني، العلاقة بين الدين والدولة، والطابع الأخلاقي لنظام الوجود.

هـ - بما أن الكثير من قبليات الفقه، قبليات تتعلق بالإنسان، لذلك ينبغي على فلسفة الفقه الاستقاء من مجلل العلوم الإنسانية، بما في ذلك علم النفس وعلم الاجتماع، وبذلك تستطيع تقييم صحة وسلامة القبليات الإنسانية لعلم الفقه.

□ محقق داماد: يبدو أن الكثير من هذه العلوم مهم جداً وضروري لا لفليسوف العلم وحده، وإنما للفقيه أيضاً. أعتقد أن المعرف التاريخية ذات تأثير بالغ في الاستنباطات الفقهية. وخصوصاً بالنسبة للروايات التي تعد قضايا

خارجية، فنحن بحاجة الى معلومات تاريخية، إذا لم يكن المرء على معرفة بتاريخ صدور النص لا يستطيع استنباط هل هو من القضايا الحقيقة أم من القضايا الخارجية. وقد حدث لي شخصياً أن ناقشت جزءاً من نص فقهي أو روائي دون الالتفات الى زمن صدوره ومتناسبته الصدور، غير أنني حين أخذت بنظر الاعتبار تاريخ الصدور وزمن القضية، تغير فهمي للنص تماماً.

وللفقهاء مثل هذا المنحى فيما يتعلق بالقرآن الكريم. وقد اتخذ الفقهاء لأنفسهم حول القرآن مبنياً يعد هو بدوره من قبليات الفقه. وببحث الفقهاء قاعدة الإحسان **(ما على المحسنين من سبيل)** هل يمكن استخلاص قاعدة كلية منها، أم أنها تفصح عن مجرد حكم خاص؟

وعلى كل حال اهتم الفقهاء بهذا الموضوع فيما يتعلق بالقرآن الكريم. لكن هل تراهم اهتموا به في مجال الحديث أيضاً؟ في نهج البلاغة هناك بعض العبارات للإمام علي عليه السلام تشير الى ان النساء ناقصات العقول، والإيمان. فهل يحق لنا القول: إن هذه هي رؤية الإمام علي بخصوص كل النساء؟ أمي بخصوص المرأة من حيث هي مرأة، هل ترانا نجرؤ على نسبة مثل هذه الرؤية للإمام علي، من دون ملاحظة أين ومتى وفي أي ظروف صدرت هذه العبارة عن الإمام علي عليه السلام؟ لقد صدر هذا النص بعد حرب الجمل، وبعد تلك الظروف التي أوجدتتها عائشة، ودورها المغامر في تلك الواقعة، خلافاً لأمر الله عز وجل إذ قال **(وَقَرْنَ فِي بَيْوْتَكُنْ)**. إذ خرجت راكبة الجمل الى حرب أمير المؤمنين وجرّت الناس وراءها الى الحرب، حتى اعتبر الناس ذلك الجمل مقدساً، وأشعلوا فتنـة عمياء .. بعد كل هذه الظروف السلبية قال الإمام علي قوله تلك في البصرة.

وهذه قضية خاصة جاءت ضمن ظروف شديدة الخصوصية، فهل يجوز لنا أن ننسب هذا الأمر للإمام علي كقضية كلية عامة، من دون مقدمات ونتائج؟ لا أعتقد أن هذا يجوز.

وهكذا الحال في باقي المسائل الفقهية. لقد سمعت كراراً من المرحوم والدي ينقل عن آية الله البروجردي، أن الكثير من روایات الشیعه حواشی على فقهه العامة. وفهم هذه المسألة رهین بمعرفة تاريخ الفقه والتطورات الهاشة لفقه أهل العراق وفقه أهل المدينة، والسجلات الدائمة بين المدرسة المدنیة والمدرسة العراقیة. وفي رسائل (الفقه المقارن) التي أعددتها لطلبة الماجستير، سجلت الصراعات التي جرت بين فقه العراق وفقه المدينة وباقی المدارس الفقهیة. وماذا كان يقول أئمۃ الشیعه وما هي مواقفهم؟ فما لم نعرف كل هذا، لن نستطيع استيعاب المسائل التاريخية المحیطة بالروایات، فالمعلومة التاريخیة ذات دور حاسم في تغيیر الفهم القبلي والبعدي.

من المقدمات الكلامية في الاستنباطات الفقهية أنتا تعتبر الأئمۃ الاثني عشر عليهم السلام والرسول صلی الله عليه وآلہ وسلم وفاطمة الزهراء عليها السلام، كياناً منسجماً واحداً من حيث ما يصدر عنهم. وقد يكون كلام بعضهم عاماً وكلام بعضهم خاصاً. وإذا كانت هذه من مقدماتنا الكلامية، فعلينا اعتبار أقوالهم وسننهم طوال أكثر من قرنين، منذ بداية نزول القرآن وحتى الغيبة الكبرى، واقعة واحدة، ويجب الاهتمام بكل قول من أقوالهم في موضعه الخاص.

وللفیض الكاشانی رسالة بعنوان «الأصول الأصلية»، والفیض الكاشانی كما هو معروف إخباری النزعة، ولكنه ليس إخباریاً مئة بالمئة. ولله إشارة لطيفة في مبحث التعادل والتراجيح وفي بحث تعارض الأخبار. إذ نعلم أنه عندما يتعارض خبران يعمل الفقهاء طبق الأخبار العلاجية، أي بحسب أشهر الخبرين

وأعدلهما وأوثقهما، وأيهما موافق للعامة وأيهما مخالف لهم، وأيهما موافق للكتاب و... وهم يستعملون هذه المعايير لترجيح الروايات المتعارضة أيضاً.

لكن الفيض الكاشاني يضع مسألة الزمان في مقدمة أصول اختبار الأخبار المتعارضة، فيقول: إذا تعارضت رواية مع رواية أخرى، فأول ما نلاحظه هو الزمن، فنرجح رواية الإمام التالي على رواية الإمام المتقدم. ويستدل على ذلك بأن ما قاله الإمام المتقدم يختص بزمانه، وعليينا ترجيح قول الإمام التالي.

وعلى كل حال فمن الأمور التي ينبغيأخذها بنظر الاعتبار، العلم بتاريخ صدور الأخبار ونزلول الآيات.

أما النقطة الأخرى التي تضمنها السؤال، فتدور حول المعانى، وأننا لا اعتقاد أن مثل هذه المباحث ذات علاقة بفلسفة الفقه، وإنما ينبغي بحثها في أصول الفقه وفي باب مباحث الألفاظ.

فبحوث معايير الدلالة مثلاً من البحوث المهمة جداً، وأننا على يقين من أن علماء الأصول سيدخلونها مستقبلاً في علم الأصول، كما تدرس اليوم في مرحلة دكتوراه الأصول. وفي إطار مباحث الألفاظ، الكثير من المسائل ذات الصلة بعلم المعانى والتي تنفتح بعلاقة مباشرة مع بحث الألفاظ في الأصول. أما مباحث علم المعانى فأعتقد أنها ستتدخل في أصول الفقه. ولا أتصور أن بالإمكان إغفالها في فلسفة الفقه، إلا إذا عرفنا فلسفة الفقه بشكل يخرج هذه المباحث من علم الأصول ويدخلها في فلسفة الفقه.

النقطة التي يجب أن لا تغيب عنها أذهاننا هي أن دلالة الألفاظ بالنسبة للفقهاء، دلالة الصدور. أي على الفقه الالتفات إلى دلالة الجملة عند صدورها. وأول ما يُطرح على هذا الصعيد كيفية دلالة كلام الله، وهذا من مباحث علم المعانى. فهل يمكن المقارنة بين كلام الله وكلام الناس العاديين من حيث الدلالة؟

وهل الجمل الواردة في القرآن الكريم والجمل الصادرة عن أحد الملوك واحدة؟ الفقهاء يقيسون عبارة «جئني بماء» مع عبارة «أقم الصلاة». صاحب المعلم وبافي الفقهاء الأصوليين حينما يرون الاستبساط من الآية **﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾** يقارنون بينها وبين عبارة «جئني بماء» ليروا هل تدل على الفورية أم على التراخي، وهل تشير إلى الوجوب أم إلى الاستحباب؟ وهل عبارات وكلمات الله في مخاطبة الإنسان، لها نفس النمط من الدلالة التي لكلام البشر حين يخاطبون بعضهم؟ وهكذا لا بد من الإفصاح عن مكانة المباحث المختصة بكلام الله. فما هو أساساً كلام الله؟ ومن هو مخاطب الله في كلامه؟ وما هو نوع ظهور الكلام الالهي؟ هل هو الظهور العرفي الشائع أم غيره؟

الذي يبدو هو أن هذه المباحث لا تنتمي إلى أصول الفقه، بل ينبغي دراستها في فلسفة الفقه. فهي من القضايا والإشكاليات الداخلة في إطار فلسفة الفقه.

○ المنهج التفسيري الدرجة، سواء تلك الشائعة في الحوزة العلمية، أو في الأطروحات التفسيرية الجديدة (الهرمنيوطيقا)، تفسر النصوص بخصائصين: أولاً أن تكون هذه النصوص ناسوتية لا لاهوتية. وثانياً أن يكون تدوينها مرتبًا بحسب زمان الواقع أو الكتابة. وبعبارة أخرى حسب ترتيب النزول. والسؤال هو كيف تستعمل هذه المنهج التفسيري بالنسبة لكلام الله؟

□ محقق داماد: ينبغي التفريق بين مسألتين: الأولى مسألة التفسير، والثانية مسألة التأويل. والتفسير عبارة عن إعطاء المفسر المعاني للعام والخاص والناسخ والنسوخ والمطلق والمقييد، على أساس ألفاظ القرآن ومعانيه. وهو في

الواقع عملية أعقد من الترجمة بقليل. أما التأويل فيعني النظر إلى باطن القرآن وعمقه الداخلي، وهو ما فعله أمثال ابن عربي والسيد حيدر الآملي وملا صدرا في كتبهم التفسيرية والفلسفية.

وفي الإجابة عن السؤال ينبغي القول: إنه كان مطروحاً منذ القدم سؤال منطوقه: هل يحق لنا استنباط أحكام الشريعة ووظائف الإنسان من القرآن أم لا؟ الذين يعتقدون «إنما يفهم القرآن من خوطب به» كان تصورهم أن هذا الكلام كلام قدسي، فهو ألفاظ مقدسة لا يفهمها الناس العاديون، وإنما القديسون فقط. فالقديسون وحسب هم الذين لهم القابلية علىوعي وإدراك الكلام المقدس. وليس القديسون سوى النبي والمعصومين الأطهار.

لقد كان بعض الإخباريين يفكرون بهذه الطريقة، ويقولون: إن فهم القرآن مهمة خاصة بالقديسين، فهم المسؤولون عن الفهم، وما علينا إلا أن نأخذ عنهم. وهذا موضوع قديم في تاريخ الفكر الإسلامي. وفي المقابل كان الأصوليون يرفضون هذه الأفكار وفقاً لاستدلالات معينة، ويررون أن بإمكاننا الاستفادة من القرآن مباشرة. أهم براهينهم أن الأئمة ذاتهم أرشدوا الناس إلىأخذ أجوبتهم من القرآن الكريم، كرواية عبد الأعلى مولى آل سام الذي يروي أنه سقط وجرحت رجله ووضع عليها مرهماً، ثم سأله الإمام عن كيفية الوضوء في هذه الحالة، فقال له الإمام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، امسح على المرارة». فسأله من أي آية يفهم هذا؟ فقال الإمام: **«ما جعل في الدين من حرج»**. فمن هذا الجواب يتضح أن الإمام يحضر السائل على الرجوع مباشرة إلى القرآن. من هنا فإن أهم أدلة الشيخ الانصاري تلك الروايات التي يرجع الأئمة فيها الناس إلى القرآن. والتي نفهم منها أن بإمكاننا الإفادة من ظواهر القرآن لاستنباط أحكام الشريعة.

وعلى كل حال كانت رؤية الشيخ الأنصاري وأصرابه أن لا قدسيّة لكلام الله بـالفاظه، حتى يقتصر فهمها على القدисين، فمعنى نزول القرآن أنه كان له معنىًّا ومقام قدسيٍّ، لكنه تنزّل عن ذلك المقام وغداً في صورة كلام بشري يفهمه الجميع. هذا هو تصور الشيخ الأنصاري عن القرآن. إذن لم يقصد الباري عز وجل تنزيل القرآن بصورة مقدسة بحيث لا يفهمه أي إنسان .. نعم كان القرآن في اللوح المحفوظ بحيث لا يمسه إلا المطهرون، وحينما كان كتاباً مكتوناً ولو حاماً محفوظاً، لم يكن يتصل به أحد في ذلك المقام باستثناء القديسين والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام. أما من حيث نزل وصار بلسان عربي مبين، فمعنى العربي المبين هو أن الذي يعرف اللغة العربية يستطيع فهم معانيه.

المقاصد الشرعية العليا الحاكمة الموحيد - التزكية - العمران

د. طه جابر العلواني*

محددات عامة:

١- المقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليّات مطلقة قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كلّيّته وإطلاقه وقطعيّته وكوئيّته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد. وذلك بقراءة وفهم وتدبّر ينطلق من «الجمع بين القراءتين»، قراءة الوحي وقراءة الكون. وهذا الجمع لابد من تحديد مبادئه وقواعده وأصوله ومناهجه حتى تستقر وتنتيس سبل التعامل معه ليستعمل باعتباره محدداً منهاجيّاً قرآنياً. وقد حاولنا ذلك في رسالتنا الحاملة لهذا العنوان، المطبوعة سنة ١٩٩٧ في القاهرة. ولا يزال البحث في حاجة إلى استكمال وتعزيز وتطبيقات ليبلغ المستوى المنهجي المطلوب^(١).

٢- في دائرة بيان السنة النبوية للقرآن المجيد وإطار العلاقة الوثيقة بينهما تبدو علاقة البيان بالبيان بتأجلي صورها وأوضحتها في بيان السنة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصد العليا الحاكمة - كما نزل القرآن المجيد بها، فإنّ السنة والسيرة تبدوان تطبيقاً عملياً للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة تتکامل السنة معه في وحدة بنائيّة تقرأ وتفهم في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة والأفعال والتصرّفات النبوية الثابتة - التي أدخلتها القراءات الجزئية المضادة ولا تزال في

* رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية.

دوائر « مختلف الحديث » و « مشكل الآثار » و نحو ذلك، ولم تستطع قواعد الجرح والتعديل وموازين الأسانيد والمتون أن توقف ذلك الجدل الذي دار، ولا يزال بعضه دائراً حتى الآن كما لم توقفه التأويلات على اختلافها عبر العصور. نحو ذلك الجدل الذي أثير حول السنن المتعلقة بالغزوات والمعارك التي خاضها رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ودلالاتها، وسيتضح ذلك - بجلاء - من يطلع على دراستنا - قيد الطبع - حول السنة النبوية إن شاء الله تعالى في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم - والعصور التي تلتة، وفي إطار هذه المقاصد العليا تبدو السنة النبوية بوضوح - بمثابة اللوائح الشارحة للمواد الدستورية في النواحي التشريعية وإن كانت هذه النواحي لا تشكل إلا بعداً واحداً، أو محوراً فرداً من محاور القرآن الكريم العديدة^(٢).

٢- المقاصد العليا لا تعد مقاصد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة؛ ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسائل وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عُدّ مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة إذ إن المقاصد الحاكمة تستوعب « المقاصد الشرعية بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين، والذي قصروا دوره تقريرياً على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغایته تحقيق القناعة التامة لدى المكلف، أن كل مما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحة بمستوياتها الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني»^(٣).

٤- من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية، وتوليدها - عند الحاجة - في سائر أنواع الفعل الإنساني - القبلي منها والعقلي، والوجوداني والبدني - ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، ولننهي

«الكونية الإنسانية» بكليتها بهدایة الله. يقول القرافي (ت ٦٨٤): ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقطنت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العمر ولم تقض نفسه من طلب منها. ومن ضبط الفقه بقواعد استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لأندرجها في الكليات^(٤). فمن فقهه الله - تعالى - اضبط قواعد الفقه وكلياته وأصوله وفروعه معاً «المقدمة العلية». فقد حاز الخير كلّه.

٥- المقدمة العلية الحاكمة كالمبادئ الدستورية. فيما يتعلق بالجانب التشريعي - من حيث قدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية، وضرورة ربطها كلها بتلك المقدمة العلية الحاكمة فهي أدلة شرعية نصبها الشارع لإرشاد المكلفين إلى تقييم أفعالهم والوصول إلى أحكامها، سواء رجع المجتهدون إليها أم لم يرجعوا.

٦- المقدمة العلية الحاكمة في «منظومتنا القرآنية هذه» لن تكون مجرد دليل من الأدلة، أو أصلاً من «أصول الفقه» المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد «أصول الفقه» وتجديدها، ولبناء «الفقه الأكبر» عليها بعد ذلك - إن شاء الله. ولغربلة تراثنا الفقهي، وتصحیحه وتنقیته مما لحق به من شوائب عبر العصور. وإخضاعه لتصديق القرآن عليه وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقومية ليكون متاحاً على

مستوى عالمي، وقدراً على المشاركة في صياغة «الثقافة العالمية المشتركة»^(٥).

٧- إن تشغيل «منظومة المقدمة العلية الحاكمة القرآنية» هذه سوف يؤدي إلى غرس قابلية التجدد الذاتي في أصولنا وفقهنا، وسوف تقيهما وتحفظهما من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع^(٦).

٨ - إن الاعتماد على «منظومة المقاصد العليا الحاكمة» سوف يساعد على بعث وإحياء وإطلاق طاقات التجديد والاجتهاد والاعتبار في مصدرى الشريعة: المنشئ ألا وهو القرآن، والمتبين ألا وهو السنة، وفي مصادر الفقه وأدواته مما عرف «بالأدلة المختلف فيها». وسوف ينقل مهام التجديد والاجتهاد إلى القاعدة العريضة للأمة - كما أراد القرآن، وسوف يحقق تغييرًا كبيراً في العقلية والنفسية الإسلامية وطاقاتها، وعلاقاتهما بكتاب الله تعالى، وبيانه في سنة وسيرة

رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام^(٧).

٩ - إضافة إلى سائر الأهداف والمزايا التي ذكرنا؛ فإن «منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة» سوف توجد في أهل الذكر والمعرفة في مختلف المستويات حاسةً نقديةً تنطلق بها لمعايرة سائر أنواع المعارف الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، وكذلك الحال بالنسبة لبعض العلوم البحتة، وتنقية كل منها مما لا يخدم هذه المقاصد، أو قد يتعارض معها كلاً أو جزءاً^(٨).

١٠ - إن تشغيل «منظومة المقاصد العليا الحاكمة» سوف يضفي حيوية وفاعلية كبيرة على «خصائص الشريعة» لتعمل مع «منظومة المقاصد» على تنقية تراثنا الفقهي الأصولي وتحريرهما من فقه الإصر والأغلال وال الخارج والحيل، وفقه التقليد القائم على اعتبار فقه أئمة التقليد مثل نصوص الشارع يتم التخريج عليها، وينسخ متاخرها مقدمها، وتقدم على النصوص عند الكثيرين باعتبارها قائمة على نصوص مضمورة لم يصرح أولئك الأئمة بها، أو لأن الفقه أكثر انتباطاً وتحريراً من النصوص، كما تخرجنا وفقها من دائرة الفضام بين «ما يفتني به فقهاء لاستكماله الشرائط الظاهرة ولا يقبل دينا»، لعدم تحقيقه للمقاصد، وعكسه ونحو ذلك من آثار جعلت بين الفقه والتربية حاجزاً كثيفاً دفع كثيراً من علمائنا إلى تبني «التصوف والعرفان» لمعالجة تلك السلبيات، وغير ذلك من سلبيات يستطيع نظام المقاصد هذا انقاذه منها^(٩).

١١ - المقاصد العليا تنطلق فيما تنطلق منه من خصائص الشريعة الخاتمة، وخرج تلك الخصائص من دائرة الفضائل المجردة إلى دائرة الفاعلية والعمل التي أشرنا إليها آنفاً، وهذه الخصائص التي ستقوم «المنظومة المقاصدية» بتشغيلها هي:

أ - ختم النبوة الذي يجعل المرجعية العليا للقرآن المجيد المهيمن على السنة التبوية وتراث النبوات كلها بقراءة وفهم بشريين، حيث لانبيّ بعد خاتم النبيين (١٠).

ب - حاكمة الكتاب وبقراءة وتدبر وفهم بشريي كما ذكرنا (بديلاً عن الحاكمية الإلهية التي كانت فيبني إسرائيل) (١١).

ج - شريعة («المقصود العليا الحاكمة والقيم والتخفيف والرحمة») بدلاً عن شرائع الإصر والأغلال والحرج واللامعقولية المغطاة بالتعبد (١٢).

د - عالمية الخطاب القرآني بدلاً عن الخطاب «الاصطفائي القومي» في الرسالات السابقة، وهذه الخصائص أوضحت في القرآن المجيد: «وَخَتَّارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لَمْ يَقَاتِنَا فَلَمَّا أَخْذَتْهُمُ الرِّجْفَةَ قَالَ رَبُّ الْكَوْثَرِ شَيْئًا أَهْلَكَتْهُمْ مِنْ قَبْلِ وَإِيَّاهُمْ أَتَهْلَكَنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنْنَا إِنْ هِيَ إِلَّا فَتَنَّتْكُ تَضَلُّ بِهَا مِنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مِنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيَنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» وَاكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إننا هدنا إليك قال عذابي أصيّب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقوون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون* الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به

وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أُنْزَلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * قُلْ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يَحْيِي وَيَمْتَدِّ فَامْتَنُوا بِمَا هُنَّ
وَرَسُولُهُ النَّبِيُّ الْأَمِيُّ
الَّذِي يُؤْمِنُ بِإِلَهٍ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهَدُونَ ﴿الاعراف: ١٥٥ - ١٥٨﴾

١٢ - لقد سبقت إشارتنا إلى أن الفعل الإنساني في وجوده حاصل تفاعل بين تقدير العزيز الحميد و «عوالم أمره وإرادته، وعالم الأشياء - الذي هو عالم تحقيق مشيئته»، أو يقال: إنه حاصل التفاعل بين حركة الغيب وحركة الإنسان وعالم الطبيعة المسرّ. وهذا الفعل يتعلق به خطاب الشارع لتصويبه وتسويديده وجعله مؤثراً وفقاً لمتطلبات في دوائر المقاصد العليا؛ والاقتضاء أو التخيير أو الوضع، التي يوردها الأصوليون في تعريف الحكم الشرعي هي بعض أنواع التعلق لا كلها إذ إن الله - تعالى - جعل في الفعل الإنساني قوة تأثير في الحياة محددة، وجعل الإنسان مختاراً في توجيه حركته الإنسانية وصياغة نظام حياته، بحيث يكون منسجماً مع خطاب الله تعالى، فيكون الفعل الإنساني مؤثراً تأثيراً إيجابياً في الكون. أو يكون مغايراً للخطاب الإلهي فيحدث في الكون آثراً أو آثاراً سلبية. إذ المقياس في ذلك كله هذه المنظومة - «منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة» - : فالتوحيد يختص به تعالى، وهو حقه على عباده، والتزكية يختص الإنسان بها، والعمran هو نصيب الكون في هذه المنظومة التي وان بدا عليها التعدد فإنها واحدة.

١٣ - إن الفعل الإنساني - عند محاولة فهم تأثيره يمكن أن ننظر إليه كالأمواج التي تظهر عندما تلقى حبراً في الماء الراكد فترى الأمواج تبدأ تنداح في شكل دوائر متحركة فيسائر الاتجاهات قبل أن تتلاشى، لكن أثر الفعل الإنساني لا يتلاشى، بل يستمر حتى الحساب، لذلك كانت مسؤولية من يسن

السنة السيئة لا تنتهي عند شخصه، ولا تقف عند مسؤوليته الشخصية، بل سيحمل وزر من يعمل بذلك السنة – التي ستها إلى يوم القيمة، لأن المقلد الثاني أو الثالث أو ألف إنما يمثل في الحقيقة إحدى موجات تلك السنة التي ستها الأول، ولذلك فإن تعلق الخطاب بالفعل يتجاوز جانب الاقتضاء والتخيير والوضع التي بنى الأصوليون نظريتهم العامة عليها ألا وهي «نظرية الحكم الشرعي» القائم على خطاب التكليف، وقد ربطت هذه النظرية سائر الأحكام بالتکلیف، والتکلیف شامل للمجال الاعتقادي، والمجال العملي في الواقع. ولقد استدرج دخول بعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة «الحد» و«القطع والظن» العقل الأصولي خاصّةً لدى المتكلمين إلى البحث في «الماهية» وغيرها؛ والبحث في ماهية «الحكم الشرعي» أيسر وأسهل من البحث في ماهية «ال فعل الإنساني» ودواجه، وأثاره في الواقع، و מהية الواقع نفسه، والزمان والمكان ونحو ذلك، لذلك لم يأخذ الفعل وما يتعلق بحقيقةه وأثاره وعلاقاته المتشعبة ما تستحقه من اهتمام وتفاصيل، بل كان العقل الأصولي والفقهي كثيراً ما يختزلان الخطوات للقفز ناحية النتيجة النهائية ألا وهي التقييم والحكم على الفعل باقتضاء الفعل أو الترك لإيجاد التعلق المباشر بين خطاب التكليف أو الوضع والفعل. ونظرية المقاصد – كما برزت وتبورت على أيدي علمائنا السابقين – ساعدت على جعل «خطاب التكليف» هو المحور إذ إن المكلف – في إطار خطاب التكليف – يضع كل همه في الوصول إلى حالة الإحساس بفراغ ذمته، والخروج من عهدة التكليف بقطع النظر عن أثر فعله في الواقع، ونتائج ذلك الفعل. فالواقع بالنسبة للمكلف هو ما رسمه في ذهنه الفقيه أو تصور المكلف نفسه للقضية ، فما دام قد حصل لديه ظن غالب بأن الدليل الشرعي قد دل على أن ذلك مخرج له من عهدة التكليف فذلك الواقع الذهني هو الواقع بالنسبة إليه وبأداء الفعل وفقاً له يخرج من عهدة التكليف. أما لو اعتمدت نظرية المقاصد العليا الحاكمة منطلاقاً فإن الوضع سيتغير بحيث يلاحظ الواقع – كما هو في نفس الأمر (١٤).

١٤ - هذه «المقاصد العليا» لا بنتائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المكملة، ولكل ما صح عن رسول الله - صلى الله عليه وآلـه وسلم - في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول فإنـها «مقاصد حاكمة عليـاً» مطلقة لا يلحقـها «التشابـه» في أي معنى من المعانـي التي فـسر «التشـابـه» بها قديـماً وحدـيثـاً، كما لا يلحقـها التغـيـير والتـبـديل والنـسـخ - أـيـضاً - بأـيـ معـنى من المعـانـي التي استـعملـتـ «النسـخ» بها عند القـائلـينـ به (١٥).

١٥ - إنـ «المقاصـدـ العلياـ الحاكـمةـ» يمكنـ أنـ تـساعدـ - أـيـضاً - عـلـىـ تـطـويرـ «نظـريـةـ مـعـرـفـيـةـ عـامـةـ» فيـ العـلـومـ الشـرـعـيـةـ كـلـهاـ،ـ وكـذـلـكـ فيـ العـلـومـ الـاجـتمـاعـيـةـ أوـ «علـومـ الـعـمـرـانـ»ـ فـيمـقدـورـ هـذـهـ النـظـريـةـ أـنـ تـقـومـ بـعـمـليـاتـ «الـوـصـفـ وـالـتـصـنيـفـ وـالـتـقـسـيرـ»ـ وهـيـ -ـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ -ـ تـسـتـطـيعـ أـنـ تـكـونـ مـوـضـوعـيـةـ فـيـ ذـلـكــ.ـ وـيمـكـنـ أـنـ نـخـتـرـ نـتـائـجـهاـ بـمـقـايـيسـ مـطـورـةـ،ـ وهـيـ تـسـمـعـ -ـ أـيـضاًـ -ـ بـتـطـورـ الـثـقـافـاتـ الـمـحـلـيـةـ وـالـقـومـيـةـ وـتـسـتـطـيعـ اـسـتـيـعـابـهاـ كـمـاـ تـسـتـطـيعـ إـيـجادـ نـسـقـ حـضـارـيـ موـحـدـ يـسـمـعـ بـقـيـامـ مجـتمـعـ عـالـمـيـ قادرـ عـلـىـ اـسـتـيـعـابـ وـتـجاـوزـ الـخـصـوصـيـاتـ الـثـقـافـيـةـ وـالـمـحـلـيـةـ وـالـقـومـيـةـ،ـ وإـقـامـةـ مجـتمـعـ «الـهـدـىـ وـالـحـقـ»ـ؛ـ فـهـيـ قـادـرـةـ -ـ وـلـاشـكـ -ـ باـعـتـبارـهـاـ منـظـومـةـ منـ إـيـجادـ قـاءـدةـ لـفـكـرـ عـالـمـيـ كـوـنـيـ،ـ لأنـهاـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـعـاـمـلـ معـ الـمـنـهـجـ الـعـلـمـيـ وـتـقـومـ عـلـيـهـ بـلـ وـتـسـتـوـعـهـ،ـ وـتـوـظـفـهـ فـتـسـتـفـيدـ بـهـ،ـ وـتـعـوـدـ عـلـىـ الـمـنـهـجـ الـعـلـمـيـ ذـاتـهـ بـكـثـيرـ مـنـ الـفـوـائدـ لـعـلـ مـنـهـ إـخـرـاجـهـ مـنـ أـزـمـتـهـ الـراـهـنـةـ وـالـتـصـدـيقـ عـلـيـهـ وـإـخـرـاجـ فـلـسـفـةـ الـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ مـنـ أـزـمـتـهـ كـذـلـكـ (١٦).

١٦ - المـنهـجـ وـكـيـفـيـةـ التـصـدـيقـ عـلـيـهـ بـنـظـريـةـ المـقـاصـدـ الـعـلـيـاـ:ـ
لـقـدـ توـصلـتـ إـلـيـانـيـةـ بـعـدـ جـهـودـ جـهـيدةـ وـمعـانـاةـ طـوـيـلةـ،ـ وـاجـتـيـازـ مـراـحلـ خـطـيرـةـ،ـ وـالـمرـورـ بـثـورـاتـ عـلـمـيـةـ وـعـقـلـيـةـ مـتـتـابـعـةـ إـلـىـ مـاـ سـمـتـهـ «ـالـمـنـهـجـ الـعـلـمـيـ التجـريـبيـ»ـ وـبـهـذـاـ المـنـهـجـ حقـقتـ سـائـرـ إـنجـازـاتـهاـ الـمـعاـصرـةـ،ـ وـبـهـذـاـ المـنـهـجـ ذـاتـهـ أـيـضاًـ

تم تفكيك الطبيعة والتاريخ والدين ثم الإنسان نفسه باعتباره ابن الطبيعة، وأخضعت «المعارف الإنسانية والاجتماعية» بناء على ذلك لها المنهج التجريبي. لكن النجاح المطلق الذي صادفه «المنهج العلمي التجريبي» في العلوم الطبيعية لم يحظ بمثله في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فبدأت تثار بعض التساؤلات حول المنهج ذاته وما إذا كان فيه خللٌ ما و «أين الخلل»؟؟.

وبما أن الخلل لم يجد بحجم كبير لدى الغربيين لحد الآن، فقد اكتفى بقبول «فكرة الاحتمالية» بدل «السببية المطلقة» أو الجامدة التي تحتم وقوع النتيجة وفقاً للمقدمات والأسباب، وكذلك قبلوا «فكرة النسبة» بدلًا من «الاطلاقية» وذلك لاستيعاب تلك الحالات التي لا يضطرد المنهج العلمي فيها أو لا ينعكس حتى يتمكن العلماء من إيجاد حل يسمح بتجاوز «أزمة المنهج» الحالية^(١٧).

والقرآن المجيد أكد على أنه سبحانه وتعالى قد جعل لنا شرعة ومنهاجا فقال **﴿لُكُلُّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾** (المائدة: ٤٨)، وقد فهم «المنهج» و«المنهج» في الماضي وفي إطار السقف المعرفي السائد في عصر التدوين فهما خاصاً، وكانت «السنة النبوية» نهجاً ومنهجاً لفهم دقائق القرآن وبيان قيمه وأحكامه عند كثيرين. وكان «أصول الفقه» بعد ذلك منهجاً لعرفة الحكم الفقهي عند الأصوليين والفقهاء، وهناك مناهج اللغويين ومناهج المحدثين، وهكذا تعددت المناهج واتسع مفهوم «المنهج» حتى شمل الأدوات والشروط والوسائل، لكنه لم يتبلور باعتباره «قانوناً ضابطاً صارماً في التوصل إلى المعرفة المتنوعة، ونقدتها، وبيان ما يعتد به منها وما لا يعتد به...» إلى غير ذلك من وظائف عرفت للمناهج في عصرنا هذا، ولذلك فإننا حين قدمنا رؤيتنا في الإصلاح المعرفي التي أطلقنا عليها فيما مضى «إسلامية المعرفة» قدمناها باعتبارها قضية منهجية معرفية، وجعلنا أركانها قائمة على عدة دعائم، منها: نظام معرفي توحيدى، ومنهجية معرفية قرآنية، ومنهج للتعامل مع الكتاب الكريم باعتباره مصدراً للمعرفة التوحيدية وعلومها ونظمها المعرفي،

ومنهجيتها. ومنهج للتعامل مع السنة باعتبارها المصدر المُبِين على سبيل الإلزام في ذلك كله للقرآن المجيد. ومنهج التعامل مع التراث الإسلامي ومنه علوم القرآن وعلوم السنة وغيرها تعاملًا منهجياً معرفياً بحيث تجري عملية استرجاع نقدية لذلك التراث في نور القرآن وهدایته، وذلك هو التصديق والهيمنة القرآنية على تراثنا، ثم عمل علمي جاد على استيعاب وتوظيف ذلك التراث في بنائنا المعرفي المعاصر لوصل ما انقطع، ومنهج للتعامل مع التراث الإنساني المشترك بالمنهج نفسه: لذلك فإن نظرية «المقاصد العليا الحاكمة» كانت حاضرة باعتبارها منطلقاً يشكل النموذج المعرفي المهيأ للإجابة عن الأسئلة الفلسفية التي عرفت «بالنهاية»^(١٨) وباعتبارها معياراً وغاية في الوقت ذاته، وهذه أمور لا تجتمع كلها إلا في منظومة مقاصد عليا حاكمة وهي هذه التي نؤسس لها: التوحيد والتزكية وال عمران.

مدى الحاجة إلى المنهج:

للقارئ أن يتساءل هل «المنهج العلمي» ضروري - فعلاً - للتعامل مع المصدر الأساس والمنشئ للإسلام وللفكر الإسلامي ألا وهو القرآن الذي هو مصدر المنهج؟ وهل «المنهج» العلمي ضروري كذلك للتعامل مع السنة النبوية المطهرة، وما هو وجه الضرورة لذلك؟ خاصة ونحن نعرف أن هذين المصدرين بالذات - قد و جداً و اكتتملا قبل أن يولد «المنهج العلمي التجريبي» بكل تلك القرون: ما يقرب من أربعة عشر قرناً، ووفقاً لمناهج رأى علماء الأمة - آنذاك - أنها كافية. إن الفكر الفلسفي والكلامي والأصولي والفقهي والتطبيقي - من تراثنا - كل ذلك قد تم وكميل قبل أن يولد «المنهج والمنهجية» العلميان بشكلهما المعاصر بحوالي اثنى عشر قرناً، فلماذا تكون «المنهجية» ضرورة الآن؟ أهي

ضرورة للحاضر وللتأسيس فيه، أم للمستقبل وضبط قضاياه، أم لإعادة قراءة الأربعية عشر قرنا الماضية من تاريخ أمتنا في الحاضر إيجابياتها وسلبياتها، وما إذا كانت آثاره ستستمر لتكوين مستقبلنا كذلك. وإلى أي مدى؟! ونستطيع أن نقول: إنَّ المنهج ضروريًّا لذلك كله وللائل أن يقول: إنَّ الأمة قد أنتجت تراثها في إطار سقف معرفيٍّ كان قائماً على النقل والرواية وتداول المؤثر بالأسانيد، وحققت بذلك إنجازات هامة، ولم يمنعها ذلك من إقامة حضارة كانت ولا تزال موضع تقدير المنصفين بل كان لها دور لا ينكر في تأسيس المنهج العلمي المعاصر!! فبأي منطق تخضع ذلك الإنجاز المتقدم لهذا المنهج المتأخر؟ وأئن لنا أن نعمل معالون نقدنا وتحليلنا لذلك التراث بهذه المنهجية المعاصرة، التي لولا إنجازاتنا الحضارية المذكورة - لما وجدت سبيلاً لها إلى الظهور الآن، ولما فرضت نفسها على عقولنا؟

والجواب عن هذا التساؤل المشروع يسير - إن شاء الله - إن هذه المنهجية التي نتبناها منهجية قرآنية، جاء القرآن المجيد بجل خطواتها وتبناها علماؤنا في وقت مبكر، والقرآن هو الذي علمنا أنَّ الحاضر والمستقبل يؤسسان على الماضي، وأنَّ آثار الماضي في الحاضر والمستقبل مما لا يمكن تجاهله. فالقرآن نفسه استرجع تراث النبوات كلها من آدم إلى خاتم النبيين عليهم الصلاة والسلام، وقام ببنقه وتنقيته، وبيان ما شابه من شوائب وانحرافات ثم بني عليه الرسالة الخاتمة. على أنَّ المناهج التي سادت في الماضي عند الأصوليين والمحدثين وغيرهم لم تكن مناهج كاملة بالمعنى القرآني ولا بالمعنى العلمي المعاصر للمنهج بقدر ما كانت قواعد منهجية أو بعض محددات منهاجية، والفرق شاسع بين الاثنين. وـ«المنهج والمنهجية» الكاملان هما اللذان سيساعداننا على الاسترجاع النقدي المعرفي السليم لتراث أمتنا وتنقيته مما شابه من شوائب، لم تحل تلك المناهج الموروثة بينها وبين اقتحام تراثنا والتغلغل فيه وقد ذكرنا نماذج منها في الحلقة الأولى من هذه الدراسة.

١٧ - المقاصد العليا الحاكمة وفترات التوقف والانقطاع:

عقد إمام الحرمين الجويني في كتابه الأصولي «البرهان» - فصلين طرفيين حول «فتور الشرائع» و«فتور شريعتنا» جاء في الفقرات (١٥٢٦ - ١٥٢٠). الذي يهمنا فيه هو الاتفاق على ضرورة التجديد الدائم والضبط المنهجي للشريعة، وأن طول المدى قد يؤدي إلى دروس الشريعة وهي التي يفترض أن يكون الناس على ذكر دائم لها، فكيف بغيرها؟ فالمنهج هو الذي يعيننا على الاسترجاع والتنتقية وإزالة أسباب الفتور - على حد تعبير الجويني - عن تراثنا^(١٩).

١٨ - كذلك فإن الاسترجاع النقيدي المنهجي سيعين على معرفة وتقييم ثم استيعاب وتجاوز آثار فترات الانقطاع في تراثنا وتاريخنا كفترة المناداة بتوقف الاجتهاد، ثم توقفه فعلاً، ثم المناداة بمنعه، ثم اعتباره في بعض الفترات جريمة يعاقب عليها، كذلك فترة الحروب الصليبية، ثم سقوط بغداد وأثار ذلك. فالمنهج - هو الذي سيعين على المراجعة المنضبطة لذلك التراث والتصديق عليه والتمكين من استيعاب إيجابياته والبناء عليها.

وهنا يرد سؤال آخر لا تخفي مشروعيته، وهو هل سنأخذ هذا المنهج العلمي التجريبي - الذي اشتغل القرآن المجيد على معالجه ومحدداته والذي توصلت الحضارة المعاصرة إليه وسخرته وبنت نفسها بمقتضاه، فهل نأخذه كما هو؟ وهو منهج بعد انفصاله عن القرآن لم يعد يعتمد بالمعرفة الغيبية، بل يتجاوزها ويعتبر المعرفة العلمية «كل معلوم خضع للحس والتجربة»^(٢٠) والوحى ومعارفه لا تخضع للحس ولا للتجربة المخبرية!! والجواب: إن أول وصف يمتاز به «منهجنا» عن ذلك «المنهج» أن منهجهنا مستمد من مرجعيتنا، من القرآن المجيد - كما ذكرنا - ولذلك فإن منهجهنا لا يتتجاهل الغيب بل يضيف بعد «الغيب» إلى الواقع المادي المحسوس القابل للتجريب، ويربط بينهما بحيث

نصبح قادرين على إدراك حركة الغيب وأثره في الواقع وفي الحركة الكونية كقدرنا على إدراك آثار الفعل الإنساني فيه، والغيب بمفهومه الشامل قد شكل غيابه جزءاً أساساً في مجموعة العوامل التي أفرزت أزمة المنهج المعاصرة، وباستحضار هذا البعد الغائب تبدأ عملية «الجمع بين القراءتين». وكما أن إضافة هذا البعد ستخرج المنهج ذاته - كما أشرنا - من أزمته الراهنة التي بدأت آثارها تشكل تهديداً له، فعلى العقيدة بأركانها كلها ستقوم الرؤية الكلية، والنظام المعرفي، والنموذج المعرفي الكلي وعليها. وعلى الجمع بين القراءتين يقوم ويرتكز المنهج، ويتحقق آفاقه وأبعاده، ولا يحتاج المنهج ليستقيم إلى إدخال تعديلات على ذاته، أو على محدداته: فتبقي السببية وغيرها من محددات المنهج كما هي، لأنها سُنن إلهية كونية لا تتبدل ولا تتحول ولا يملك أحد أن يدخل شيئاً من ذلك عليها إلا واضعها نفسه - تبارك وتعالى - لبيان قدرته، أو ليستبدل سنة بسنة أخرى إن شاء ذلك.

كيف نستخلص القوانين الموضوعية من القرآن؟

١٩ - أن «الجمع بين القراءتين» الذي نتحدث عنه يغایر مفهوم «الجمع» الذي يرددده كثيرون على سبيل ذكر فضائل القرآن، فالجمع الذي تعنيه يعمل على استخلاص قوانين من القرآن استخلاصاً موضوعياً بحيث تتحول السنن والمعرفة الغيبية في القرآن إلى قوانين موضوعية يمكن أن تدرس ويجري تداولها وتبادلها، وتنتقل من باحث إلى آخر بشكل موضوعي، مثلها مثل أية حقيقة موضوعية أخرى مأخوذة من عالم الشهادة. فمثلاً إذا أردنا أن نقرر غاية الخلق، وننفي العبث نفياً مطلقاً، فيمكن أن نطرح على القرآن المجيد سؤالاً: أخلق الخلق لغاية، أم خلقوا لغير شيء؟ فالقرآن المجيد عند النظر فيه يؤكد أنه لم يخلق الخلق عبثاً أو سدى أو باطلأ، بل خلق ذلك كله بالحق، وخلقه ونظامه كان لغاية، ثم يحدد هذه الغاية بدقة تامة. فهذه «الغاية» قانون فلسفى ينعكس

على بلايينجزئيات في الكون والطبيعة والحياة والإنسان، ويوجه حركة البحث في الموجودات والظواهر للاحظة هذا بعد الهمام، وينفي العببية والمصادفة نفياً تاماً، ويدفع بحركة البحث العلمي للغوص وراء المقاصد والحكم والغايات، وعدم التوقف دون الكشف عنها، ولهذا أهميته الكبيرة في انطلاق العقل الإنساني وراء البحث العلمي واتساع آفاقه. ثم يمكن لنا أن نطرح على القرآن سؤالاً آخر: أهناك مصادفة في الكون والحياة وظواهرها وحياة الإنسان والحركة بصورة عامة؟ وهل يحق لنا أن نقول عن أي شيء في الطبيعة والكون والحركة والحياة: إنه قد حدث مصادفة أو على سبيل المصادفة؟ وهل نجد فيك أيها القرآن أي مثال على ذلك؟ هنا - أيضاً - سيجيب القرآن عنها: بأن لا مصادفة في الوجود وأن كل شيء بتقدير وحساب وأجل، وأن لا مجال للمصادفة، وهكذا نستمر بصياغة أسئلتنا والتوجه بها إلى القرآن لنستنطقه الجواب، ونجمع هذه القوانين العلمية القرآنية، والقرآن حين يمنحك هذه القوانين لا يقدمها على مستوى ذوقى أو تأملى، بل يقدمها على أعلى مستوى معرفي. فنأخذ هذه القوانين القرآنية الموضوعية ونذهب بها إلى الواقع لنكتشف أن الرسالة الخاتمة ليست كالرسالات التي سبقتها، فهي لم تبق على الخوارق وقهر العقل الإنساني بما يدهشه ويحيره ويفرض عليه الاستسلام للأمعقول، بل قامت على المنهج والمنطق، وربط الأسباب بالأسباب والنتائج بال前提是. والعقل الإنساني في هذه الرسالة يتمتع بكامل صلاحياته له، بل عليه أن يستثمر كل طاقاته: فلا خوارق في العطاء الإلهي كتجغير اليابس بضرب الحجر بالعصا وإنزال المن والسلوى، ولا خوارق في عقاب دنيوي صارم كالمسخ قردة وخنازير، ولا إكراه على أداء الطاعات بخوارق أخرى كرفع الجبل والتهديد بإلقائه على المخاطبين ودفعهم تحته، بل هو خطاب منهجي ومنطقى يخاطب الإنسانية كلها لتجنيدها لتحقيق الأهداف التي لا تتحقق إنسانية الإنسان بدونها. فالإنسان لا يتفاعل في هذه

الرسالة الخاتمة مع الخوارق والغيوب، بل هو يتفاعل مع العالم الطبيعي ومع الواقع المنظور، إنه يتعامل بقوى وعيه التي زود بها: السمع والبصر والفؤاد مع العالم الطبيعي والسنن والقوانين التي تحكمه، بل ومع الغيب النسبي الذي هو بمواجهة الإنسان والعالم الطبيعي، لا مع الغيب المطلق - الذي هو من أمر ربى. وإن كان إدراك حكمته في متناول العقل الإنساني أيضاً. فالقوانين المشار إليها سابقاً تجعل جانب الغيب مدركاً في إطار مكونات الواقع الذي يقرأ بمحددات منهجية علمية وقوانين مستخلصة من القرآن ذاته، أو تمت مصادقة القرآن عليها واستيعابها وإعادة إنتاجها من قبله^(٢١).

٢٠ - بعض المحددات المنهجية:

المحددات المنهجية القرآنية كثيرة جداً، ومنها: أنَّ هذه الرسالة الخاتمة وحاملها هما رحمة للبشرية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنْ أَنَّهُ نُورٌ وَّكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ أَتَيَ رِضْوَانَهُ سَبِيلًا﴾ (المائدة: ١٥، ١٦) حين قرأت هذه الآيات في الماضي وضعفت في دائرة الفضائل والمناقب الخاصة بالرسول وبالرسالة، وهي لا شك جزء من ذلك ودلالة عليه، لكن دلالتها المنهجية أكبر بكثير من ذلك؛ فكونهما رحمة يضع جملة من القواعد الأصولية يستغرب غياب بعضها عن كثير من الأذهان: فكون الرسالة والرسول رحمة يغير كثيراً من القضايا: فلا تكليف بما لا يطاق، ولا تبعية لشرائع الإصر والإغلال قبلنا، ولا حرج في هذه الرسالة وشرعيتها - بأي معنى من معاني الحرج، والأصل حل الطبيات وتحريم الخبائث. والأصل في المنافع الإباحة أو القدر المشترك بين الطلب والجواز. والأصل في المضار المنع - وهو قدر مشترك بين التحرير والكرابة - والأصل في التكليف التشريف والتزكية لا الإذلال والإخضاع. والأصل في التشريع ملاحظة المقاصد المعقولة والتعليل والغائية ورعاية المصالح. والأصل في العقود الإرادة الإنسانية الحرة، إلا ما قام دليلاً على

استثنائه. والأصل في العبادة التوقيف، فلا تمارس عبادة لم يقم الدليل على وجوب أو استحباب ممارستها وهكذا. وهنا تبدو «مقاصد الشريعة العليا الحاكمة» قضاياً أصلية ثابتة في هذه الشريعة، بل هي الأصل. وتبدو الأحكام التي تعد غير معقوله المعاني، أو ما يطلق عليه «التعبديات» استثناءً من ذلك الأصل في هذه الرسالة الخاتمة، وهو استثناء غير مطلق؛ لأن العبادة هنا معللة بالتزكية، فهي مقاصدية ومعقوله المعنى على أن هذه الأمور يغلب عليها: أن ما خفيت حكمته في زمن برزت في زمن آخر. أو خفيت على بعض العلماء ظهرت الآخرين.

٢١ - لماذا البحث عن مقاصد الشريعة العليا الحاكمة؟

أ - نظام الحياة بناء خالق الحياة والأحياء تبارك وتعالى على الزوجية **﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلُّهَا مِمَّا تَنْبَتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾** (يس: ٣٦)، وكل الزوجين في حركة دائبة فهناك فاعل وهناك منفعل يتولد عنهما ثالث عند الاتحاد أو الالتقاء، فإذا انفصلا فهناك دورة أخرى أو دور آخر، وفي داخل هذا النظام الزوجي ما يحول بين الإنسان وبين السقوط في «الواحدية المادية» التي تقود إلى الإيمان بهيمنة الطبيعة أو المادة على كل شيء وتحويلها إلى مرجعية مطلقة.

ب - والإنسان مدني بطبعه، فهو لم يخلق ليحيي وحيداً، فوحدته الصغرى ليس الفرد، بل الأسرة، ووحدته الكبرى الإنسانية، وبين الوحدتين الصغرى والكبرى يبني شعوباً وقبائل ومجتمعات وأممًا ليحقق التعارف، فالتألف، فالتعاون باتجاه تحقيق غاية العمران، وقبلها لابد أن يتحقق بالعبادة انطلاقاً من التوحيد لتحقيق التزكية.

ج - وفي دورات الجدل والصعود والهبوط لدى الأمم تحدث انشطارات، وتقع صراعات، وتظهر تباينات بين الأمم والشعوب أحياناً، وقد تبدو تلك

الانشطارات والانقسامات في الأمة الواحدة ذاتها بين فصائلها أو بين أجيالها، وبأسباب مختلفة، لذلك فإنه لابد أن يكون لكل أمة وفيها «مكائز» أو منهج ثابت ومستمر للتجديد، وجعل الانشطارات والانقسامات تصب في إطار البناء والفاعلية، لا في إطار السهم والتخريب والتفكك ووحدة المقاصد والغايات تهيمن على سائر تلك الأعراض، وتحول وجهتها في الاتجاه الإيجابي.

د - إن وسائل وأدوات احتواء الانقسامات ووضعها في إطارها، وجعلها تصب في إطار البناء لا الهدم تقتضي معرفة تامة بطبعاتها وأسبابها ومكوناتها والأثار التي يمكن أن تترجم عنها، وكيف ومنظومة المقاصد العليا تعد إطاراً تفسيرياً فريداً لهذا؟

ه - وأمنتنا المسلمة ليست بدعاً من الأمم، ولن يستثنى من ظاهرة الاختلاف والانقسام بعد التوحد، أو الانشطار بعد الالتفاف، والاختلاف بعد الاختلف، فكما أن هذه الظواهر تمثل ظواهر طبيعية فيها، شأنها في ذلك شأن بقية الأمم، لكن فعل الغيب في ائتلافها وفي اختلافها يارز يدخل - وبشكل قوي وفعال - في ائتلافها واختلافها. فالاختلاف هناك يدل عليه وعلى فعل الغيب فيه قوله تعالى: **(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَالْفَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرُوهُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَاءِ حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَانْقَذُكُمْ مِّنْهَا ذَلِكَ يَبْيَنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعْلَكُمْ تَهَدُونَ)** «آل عمران: ١٠٣»، وفي الاختلاف يشير لفعل الغيب فيه قوله تعالى:

«قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فُوْقِكُمْ أَوْ مِّنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يُلْبِسُكُمْ شَيْئًا وَيُذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسًا بَعْضًا انْظُرْ كِيفَ نُصْرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ) «الأنعام: ٦٥» **«فَنَسُوا حَظًا مَا ذَكَرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يَنْبَئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُوا**

يُصنِّعونَ》 «المائدة: ١٤» فحركات الإصلاح إذا تجاهلت هذه القوانين؛ فإنها تنتهي إلى أن تكون نتائج عملها هباءً منثوراً.

و - لقد بدأت الانقسامات في تاريخ أمتنا بطبيعة رأسية: فكانت نتيجتها أن صرنا فرقاً وطوائف ومذاهب في الماضي، وانبتقت تلك الاختلافات عن الاختلاف في فهم النص وتطبيقاته من كتاب وسنة، والاختلاف في تفسيره وتأويليه، ثم تطبيقه: فلم تفارق اختلافاتنا التاريخية الصبغة الدينية، ولم يعهد في تاريخنا الخروج بالكلية عن الكيان الاجتماعي الإسلامي وارتبط ائتلافنا باجتماع كلمتنا على الكتاب الكريم، وتفرقنا باختلاف الكلمة حوله أو نسيان أو تجاهل بعض ما ورد فيه.

ز - في عصرنا هذا تراجع دور الجانب الديني في تحقيق الانقسامات بعد سيادة النموذج العلماني لفترة طويلة، وبعدهما أدت إليه الثورات العلمية المتلاحقة من تداخل بين الأسواق الثقافية والحضارية: فتغيرت طبيعة الانقسامات، وتبينت آثارها فبرزت ظاهرة «الفصام بين الأجيال»، ففي الماضي كان الجيل اللاحق يقلد السابق ويتشبث بتراثه **«قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون»** «الشعراء: ٧٤» **«بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مهتدون»** «الزخرف: ٢٢» **«وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قريبة من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقدوны»** «الزخرف: ٢٣».. أما في عصرنا هذا فإن فصام الأجيال يجعل الابن كثيراً ما يقول لأبيه ولجيل أبيه وهو يحاول إيجاد أذار عن تجاوزه لبعض سنن وعادات السابقين: زماني غير زمانك، وما كان صالحًا في زمانك لم يعد يصلح لزماني، جيلنا غير جيلكم. وكان الإمام علي كرم الله وجهه ورضي عنه من أوائل من

تنبه إلى هذه الظاهرة من سلفنا، لذلك أثر عنه أنه قال: «احسنوا تربية أبنائكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم» (٢٢).

ح - ومن هنا يبدو - واضحًا - خطأ الذين يحرضون على جعل أبنائهم صورة طبق الأصل منهم. إنهم يظلمونهم في ذلك أي ظلم!! ويضررُونهم من حيث يتوهّمون أنهم ينفعونهم، وكان عليهم أن يعلموهم الكليات لا التفاصيل والجزئيات، والمقاصد والغايات لا الفروع والمفردات، لأن يؤكّد الآباء على الأبناء ضرورة أن يكافحوا وأن يتّعلّموا، وأن لا يكتفوا بالمحافظة على ما ورثوا، بل يتّعلّموا كيف يبنون عليه، ويضيفون إليه ونحو ذلك، وهذا يمكن أن نلحظ أثر انشطار الأجيال في قول زعيم حزب الوسط الإسلامي المنشق عن الإخوان المسلمين في مصر - أبو العلا ماضي: «إن شباب الناصريين أقرب إلينا من شيخ الإخوان ومتقدميهم» وهو في قوله هذا يعبر عن هذه الظاهرة بشكل قوي.

ط - هنا ينبغي للمربين والدعاة والمعاملين مع الشباب أن يدركوا أن تفاصيل وجزئيات الفهوم التراثية المنقوله عن الآباء والأجداد وأجيالهم والمتبلورة فيما عرف «بالعلوم النقلية» في شكل تفسير وفقه وغيرهما يصعب أن تكون هي الفهوم المقبولة لدى الشباب والأجيال الطالعة والمسلمين الجدد. فما كان يؤخذ لدى الآباء والأجداد باعتباره مسلمات وقضايا غير قابلة للنقاش لا يمكن للشباب والأبناء أن يأخذوها أو يتقبلوها بالأسلوب ذاته، وإذا قبلوها أو أكرهوا عليها فسيحدث لهم انفصال عن عصرهم وفاصم يحملهم على رفض العصر وأهله وما فيه فتبدأ ظواهر التكفير والتفسيق والتبديع بالذى يُوَلِّ والانتشار!! كما يبدأ عندهم تشكيك بالماضي، ومحاولات للارتداد إليه، والعيش فيه أو التخلّي عنه والانسلاخ منه.

ي - في عهد الآباء والأجداد استطاعت عمليات تطبيق الفقه الإسلامي ولو في بعض جوانب الحياة أن تتحقق نوعاً من الاندماج أو الامتزاج والتدخل بين

الدين والثقافة، فلم يكن هناك اختلاف كبير بين «العيب والحرام» فكانت عملية التزام الأبناء والأجيال الطالعة بالدين سهلة بسيطة لا يترتب عليها صراع نفسي، ولا صراع مع الواقع الاجتماعي، أما هذه الأجيال فإن معاناتها كبيرة جداً، ويصدق عليها بشكل دقيق منطق الحديث القائل: «... يكون القاپض على دينه كالقاپض على جمرة من نار» (٢٣) وكل ذلك ناجم عن الفساد والفسق الهائلة بين الدين والثقافة، نتيجة تداخل الانساق الثقافية وتأثير النسق الثقافي الغربي العلماني السائد وخاصة.

ك - ليس هذا فحسب، بل لابد من تغيير شامل في خطابنا للشباب وللأجيال الطالعة، حيث إن الخطاب الذي وجه للأباء فحركهم، وطرق ووسائل الإقناع التي استعملت في إقناعهم لم تعد ذات فاعلية أو تأثير في أجيال الشباب والأجيال الطالعة: فلابد من منطق جديد، ووسائل إقناع أخرى مغایرة وحجج جديدة فاعلة تنبثق عن دراسات متعمقة لعقلية الشباب السائدة ونفسياتهم، والثقافة المهيمنة ومركيباتها وطبيعتها والمقاصد القرآنية العليا الحاكمة هي المنطلق السليم باتجاه إعادة صياغة الخطاب الإسلامي.

ل - في جيل آبائنا وأجدادنا وفي شطر كبير من جيلنا نحن كان الصراع مع الحكام ومع الاستعمار والخطاب السياسي محور التركيز والاهتمام، وأهم وسائل التحرير للجماهير لعلاقته باستعادة الهوية والمحافظة عليها. أما في جيل هؤلاء الشباب، فإن العمل العلمي والثقافي والفنوي والاجتماعي والخيري بطرق مختلفة وحرة: هي التي تصلح ميادين لتنافس الشباب وتغير طاقاتهم، وإشعارهم بذواتهم.

م - وهنا يأتي دور الفقهاء المعاصرین وتبعد خطورته البالغة، وصعوبته الكبيرة: فإن حقوق الشباب والأجيال القادمة علينا كبيرة جداً: فنحن مطالبون بأن نساعدهم بكل ما نستطيع على التدين، ونيسر لهم سبله، ونعينهم على

الالتزام به – بعد الوعي على واقعهم والثقافة السائدة فيه، والقضايا التي طرحتها عليهم عصرهم، والتغيرات النوعية الخطيرة التي أفرزت هذا الواقع. وهنا لا نجد مندوحة عن ممارسة الاجتهاد لبناء فقه جديد للأكثريات في بلاد المسلمين، وللأقليات فيسائر أنحاء الأرض فقهاً لا يؤدي إلى تغيير أي شيء من ثوابت العقيدة والشريعة، بل يؤدي إلى إعادة بناء فقه التدين، ليجعل منه فقهًا معاصرًا سليمًا بحيث يستطيع الإنسان أن يكون متدينًا، دون أن ينفصل عن عصره وواقعه، ومعاصرًا دون أن ينفصل عن عقيدته، أو يتتجاوز ثوابت شريعته.

إن فقهاءنا في عصور الإنتاج الفكري تغلبوا على هذه الأزمة: أزمة فصام الأجيال، والفصام بين التدين والثقافة بوسائل كثيرة. وقد رأينا من مرورتهم وقدراتهم ما يثير العجب. أما الفقيه المعاصر فقد عجز عن أداء هذا الدور في عصرنا هذا عجزاً بيّناً، دفع الكثريين إلى الشك في وجود «الفقيه النفس» القادر على رد الجزئيات إلى الكليات، وإدراك المقاصد، والالتفات إلى المصالح: فكان فقه الكثريين وفتواهـم فتنـة للناس عن الدين والدين بأكـثر مما كانت حـلاً عاجـلاً لشكـلاتـهم^(٢٤). ولا شكـ أنـ المسـؤولـ الأـكـبرـ عنـ هـذـهـ الحـالـةـ هوـ العـلـمـيـةـ التـعـلـيمـيـةـ التيـ تـنـتـجـ الفـقـيـهـ المـعـاـصـرـ، فـهـذـهـ الـعـلـمـيـةـ فيـ جـوـانـبـهاـ كـلـهاـ فيـ حـاجـةـ إـلـىـ إـعادـةـ نـظـرـ «الأـسـتـاذـ وـالـطـالـبـ وـالـكتـابـ وـالـمـؤـسـسـةـ»ـ فـمـاـ لـمـ يـعـدـ النـظـرـ فيـ كـلـ جـوـانـبـ الـعـلـمـيـةـ الـتـعـلـيمـيـةـ، بـحـيثـ يـعـادـ بـنـاؤـهاـ بـشـكـلـ سـلـيمـ فـإـنـهـ لـاـ مـجـالـ لـتـحـقـيقـ نـهـضـةـ فيـ بـلـادـ الـمـسـلـمـينـ، أـوـ إـنـجـاحـ خـطـطـ التـنـمـيـةـ أـوـ إـحـدـاثـ التـحـولـ السـيـاسـيـ وـالـجـتمـاعـيـ وـالـاقـتصـاديـ فـيـهـاـ نحوـ الـأـفـضـلـ. كـمـاـ لـنـ نـسـتـطـعـ أـنـ نـمـكـنـ لـلـأـقـلـيـاتـ حـيـثـ تـعـيـشـ، وـنـجـذـرـ وـجـودـهـاـ، وـقـدـ تـوـاجـهـ الـأـقـلـيـاتـ الـمـسـلـمـةـ فيـ أـوـرـبـاـ الـغـرـبـيـةـ وـأـمـرـيـكاـ فيـ الـمـسـتـقـبـلـ الـقـرـيبـ أـوـ الـبـعـيدـ، نـفـسـ الـمـصـيرـ الـذـيـ وـاجـهـتـ الـأـكـثـرـيـةـ الـمـسـلـمـةـ فيـ الـبـوـسـنةـ وـالـهـرـسـكـ، وـكـذـلـكـ أـلـبـانـ كـوـسـوـفـاـ: فـالـأـمـرـ جـدـ خـطـيرـ. وـهـذـهـ الـفـتاـوىـ الـتـيـ يـصـدـرـهـاـ بـعـضـ الـدـعـاـةـ وـأـئـمـةـ الـمـسـاجـدـ وـالـمـقـيـقـهـ، وـأـنـصـافـ الـفـقـهـاءـ، لـاـ يـلـقـونـ بـأـلـ

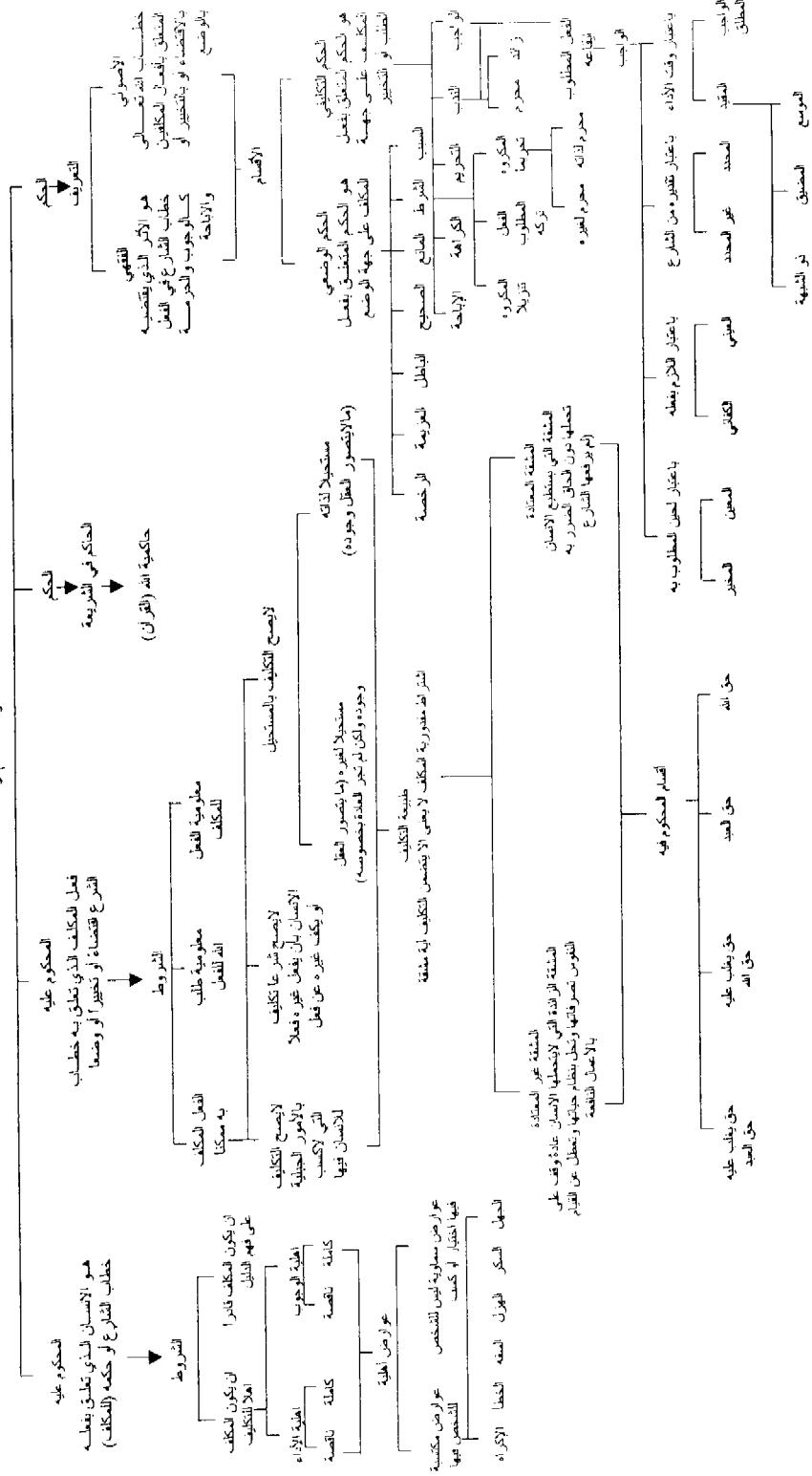
لنتائجها ولا لآثارها، لها ما بعدها ولا شك؛ ولذلك فإننا نوصيهم ونوصي أنفسنا بتقوى الله في السر والعلن، وأن لا يتردد من لم يجد في نفسه القدرة على الفتوى في شيء من الواقع أو لا يستطيع أن يدرك مآل فتواه أن يقول: «لا أدرى»، فمن أخطأ قول «لا أدرى» أصيّبت مقاتلته، كما نقل عن الإمام مالك. إن كثيراً من يتصدرون لفتوى في النوازل والواقع في الغرب خاصةً يهملون «التغيرات النوعية الشاهقة التي حدثت نتيجة صيرورة تاريخية ماضية» فيتوهمون أن التغيرات التي يأتي الزمان بها إنما هي تغيرات كمية فقط، ومن ينطلق من هذا المنطلق يرى أن المعالجات الفقهية التي صلحت في زمان ما تصلح في كل زمان، وأن الخطاب الذي صلح في وقت ما يمكن تكراره في كل وقت، وليس الأمر كذلك، فنحن أمام واقع معقد مغاير نوعياً لأي واقع سابق، وهذا الواقع تمت صياغته في ظل صيرورة وتحولات نوعية أحدثتها ثورات تلحقت خلال القرون السابقة حتى بلغت هذه الضوابط المنهجية والمنطقية التي افرزتها مستوى الهيمنة على سائر جوانب الحياة المعاصرة، وأسست قواعد فهم إنساني مشترك لختلف القضايا التي تواجهها البشرية الآن، بحيث تأسس إطار عالمي للتفكير الإنساني جعل جهود البشرية تتوجه نحو النمو والتطور المادي لتجاوز أزمات الإنسان، وما لم يبرز مصدر كوني متعدد ومعجز يستوعب ذلك كله ويتجاوزه، فلا فكاك للبشرية من المأزق الذي دخلت فيه والأزمات المتلاحقة المترابطة. وما من مصدر يحمل هذه الطاقة غير القرآن المجيد، بفهم وقراءة تجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، وهو الوحي الطبيعي، وتكتشف عن بعد الغيب في الواقع وتمكّن من تقنيّته وتداوّله بين صاغة الفكر والفقه والثقافة والحضارة (٢٥).

٢٢ - المقاصد العليا الحاكمة والمقاصد كما حددها الأصوليون:

لقد عرفت أصولنا الفقهية «مقاصد الشريعة» في إطار السقف المعرفي الذي كان سائداً في الماضي، وتكلم الأصوليون فيها باعتبارها غايات للحكم الشرعي، أو فوائد تتحقق به وترتتب عليه أو عللاً توظف في مجال القياس، أو حكماً تثبت القلوب وتزيد في اطمئنانها لصلاحية الشريعة، وأخذت على أيدي إمام الحرمين والغزالى والعز بن عبد السلام والشاطبى صيغة «الكليات القطعية» التي لا تخرج الأحكام عنها بحال ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنصاجها، وتحويلها إلى مصدر أساس الحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عُدَّت نوعاً من الأدلة المعضدة لما تنتجه أدلة أصولية أخرى، لذلك كانت الحاجة ماسةً لاكتشاف «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة»، وتحديدها بمنتهى الدقة، وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كثيرة قطعية، يمكن أن تؤدي إلى غربلة الفقه الإسلامي، وتمكين القادرين من إنعام النظر في أصوله وفصوله، والميز بين كلياته وجزئياته وتمكين الفقهاء المعاصرین من منهج يمكنهم من معالجة مستجدات العصور، وحل الإشكالات الحادثة والواقع المتتجدة حلاً إسلامياً ينسجم وخصائص هذه الشريعة، وكونها الشريعة الخاتمة العامة الشاملة، الرافعة للحرج، الواضحة للإصر والأغلال عن البشر، المحلة للطبيات والمحرمة للخبيث، والقادرة على الاستجابة لسائر مستجدات الحياة، الصالحة لكل زمان ومكان وإنسان، والتي شرعها العليم الخير - الذي هو المرجع النهائي المتعالي والمتجاوز للطبيعة والإنسان والحياة، فهو سبحانه وتعالى - وحده - المرجع الأزلي، المستغنى عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، إليه يرد كل شيء في الوجود، فهو الإله الواحد الأحد

خالق كل شيء: فلا يحل في شيء من مخلوقاته، ولا يتحد بشيء منها، يتصل بها خلقاً وإيجاداً وتدبيراً، لكنه منفصل عنها، متتجاوز لها، متعال عنها، متصف بكل صفات الكمال اللائقة بذاته، منزه عن سائر صفات النقصان المنافية لذاته وصفاته وأفعاله، له الخلق والأمر، وإليه المرجع والمأب، لا يحده مكان، ولا يجري عليه زمان: فالمكان كله، والزمان كله شيء من خلقه، يتتجاوز كل شيء، ولا يتتجاوزه شيء سبحانه وتعالى عما يشركون، لا إله إلا هو له الحكم وإليه ترجعون.

نظریہ اسلام، الائچیف



٢٣ - نظريتنا الحكم والتکلیف:

حين ننظر في هذا المخطط (٢٦) الذي نظم انطلاقاً من نظرية «التكليف» أي أن الإنسان مكلف خلق ليلزم بما فيه كلفة ومشقة بحيث ينتهي ذلك كله إلى تحقيق هدف واحد - هو «عبودية الإنسان لله تعالى» فهو عبد خلق للعبادة فقط وبمفهومها «التعبدية» فالخالق تبارك وتعالى يريد أن يعرف ويُعبد وبناء عليه خلق الإنسان والأكونان وكل شيء في الحياة لذلك، وهذه العبادة تؤول لدى الأكثرين إلى صلاة وصيام وطاعة وذكر واتباع للأوامر عقلنا ذلك أم لم نعقل، واجتناب لنواه عقلت أم لم تعقل وأنذاك يرضى الإله - تبارك وتعالى - ويأمر سبحانه بهؤلاء - في الآخرة - أن يؤخذوا إلى جنة يخلدون فيها، فيها ما لا عين رأت و لا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، والمخالفون يؤخذون إلى النار. والعبد الذي تكونه هذه العبادة - بمفهومها اليهودي - عبد هو كالميّت بين يدي المغسل، وأن شئت فقل: هو كالريشة في مهب الريح، ولكن من لطف الله - تبارك وتعالى - أنه لم يتركنا نهباً للتصورات اليهودية، بل حدد لنا صفات عباده الذين يريد تكوينهم بالعبادة السليمة فقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ مَا لَا يَمْلُكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِعُونَ﴾ فلا تضرّوا الله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون* ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه مثراً رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون* وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم* والله غيب السماوات والأرض وما أمر الساعة إلا كلّم البصر أو هو أقرب إن الله

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بَطْوَنِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَدَةَ لِعُلُوكٍ تَشْكُرُونَ * أَلَمْ يَرُوا إِلَى الطَّيْرِ
مُسْخَرَاتٍ فِي جَوَّ السَّمَاءِ مَا يَمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لِآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ * وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بَيْوَتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ
بَيْوَاتًا تَسْتَخْفِفُونَهَا يَوْمَ ظَعْنَكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتُكُمْ وَمَنْ أَصْوَافُهَا وَأَوْبَارُهَا
وَأَشْعَارُهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينَ * وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مَا خَلَقَ ظَلَالًا وَجَعَلَ
لَكُم مِّنَ الْجَبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُم سَرَابِيلَ تَقِيمَ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيمَ
بَاسِكُمْ كَذَلِكَ يَتَمْ نَعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لِعُلُوكٍ تَسْلَمُونَ * إِنَّ تَوْلِيَّا فِيْنَمَا عَلَيْكُمْ
الْبَلَاغُ الْمُبِينُ * يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يَنْكِرُونَهَا وَأَكْثُرُهُمُ الْكَافِرُونَ》» (النَّحْل: ٧٣ - ٨٣)

فهذه الآيات تضع الحدود الفاصلة بين عباد الله وعبد العبيد: فعباد الله الذين تكون لهم العبادة – بمفهومها الإسلامي لا اليهودي – أحرار يمتلكون سائر الحريات: حرية الكسب وجمع المال وإنفاقه سرًا وجهرًا دون قيود إلا أموراً تنظيمية لا تؤثر في تلك الحرية شيئاً.

وعباد الله أحرار في التقلب في الأرض يتذدون منها كلها بيته واسعاً وسكنى فارها، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، فهم يمشون في مناكبها دون قيود، ويأكلون من رزقه من الطيبات دون حدود. وعبد العبيد مقيدون في كل حركاتهم وسكناتهم تضيق عليهم الأرض بما رحبت كما ضاقت عليهم بالكفر والشرك صدروهم، وكما ضاقت عليهم أخلاقهم.

وعباد الله يملكون حرية التعبير تامة كاملة غير منقوصة فهم يدعون إلى الله على بصيرة، يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، يناصرون الحق ويشجبون الباطل.

والعبادة التي تكون العباد - عباد الله - تجعلهم أحراجاً كالطير في جو السماء ما يمسكهن إلا الله، - عباد الله - صقور حرة، ونسور سابحة لا تعرف القيود ولا تطالها الأغلال ولا تحجزها الحدود.

ذلك هو الشكل الذي يرسمه الله - تعالى - لعباده الذين يكونهم في ظل نظام «العبادة» الإسلامي أما أولئك العبيد الذين تكونوا في ظل مفاهيم التعبد المحرفة، والتكاليف والأعباء الشاقة والقيود المطلقة فإنهم ليسوا بعباد الله، إنهم عبيد «رب الجنود» إنهم «عبد يهوه» الجبار المتسلط الذي يهدى بنبي إسرائيل ويصدر أوامره إليهم والجبل فوق رؤوسهم، وسيوف التهديد تناوشهم، والتهديدات تحيط بهم من كل جانب. رب الجنود إلى إسرائيل الذي يتعامل بالخوارق والمعاجز، وفرض الإرادة، وإصدار الأوامر والإجبار على تنفيذها، رب الجنود الذي صوره خيال يهود بكل تلك الصور المتناقضة التي نراها في التوراة والمحرفة والتلمود، أو هو «الجلاباوي» في رواية نجيب محفوظ.

لذلك كان عباد الرحمن غير أولئك العبيد **﴿وَعَبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُوَنَا وَإِذَا خَاطَبُوهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا * وَالَّذِينَ يَبْيَسُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَدًا وَقِيَامًا * وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبُّنَا اصْرَفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنْ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا * إِنَّهَا سَاعَةٌ مُسْتَقْرًا وَمَقَاماً * وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتَرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً * وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا أَخْرَى وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَرْتَنُونَ وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ يَلْقَ أثَاماً * يُضَاعِفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا * وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا * وَالَّذِينَ لَا يَشْهُدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُوا بِاللُّغُو مَرُوا كَرَاماً * وَالَّذِينَ إِذَا ذَكَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صَمَا وَعَمِيَانَا * وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هُبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرْةً أَعْيُنِ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمامًا * أُولَئِكَ**

يُجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاماً خالدين فيها حسنت مستقراً ومقاماً قل ما يعبأ بكم ربى لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لِزاماً》 (الفرقان: ٦٢ - ٧٦)، وعباد الله أحرار أطهار يستحقون الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة.

﴿قد أفلح المؤمنون* الذين هم في صلاتهم خاشعون* والذين هم عن اللغو معرضون* والذين هم للزكاة فاعلون* والذين هم لفروجهم حافظون* إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين* فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون* والذين هم لاماناتهم وعهدهم راغعون* والذين هم على صلواتهم يحافظون* أولئك هم الوارثون* الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ (المؤمنون ١ - ١١).

إن الخطاب الموجه لعباد الله في القرآن خطاب يقدم أعظم ما أمر به المؤمنون بصيغ الإخبار، فالطلب ليس مباشراً، لكنه ضمني فكتابهم وقد تحققت فيه صفة العبودية بمعناها السليم لا يواجهون بالأوامر والتواهي إلا بأشكال محببة تقرب من التلميح فالعلاقة مختلفة بين الله وبينهم، وبعض الأوامر تأتي وقد صدرت بخطاب للنبي - عليه الصلاة والسلام -- نحو «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم...» فهناك حاجز حياء بين الله تبارك وتعالى وعباده - عباد الرحمن الذين يعتبر لباب علاقتهم به أنهم «يحبهم ويحبونه» وهو لا يريد أن يهتك هذا الحاجز، أو يرفع ذلك الستر، أو يتوجه ذلك الحبيب، وحتى الأوامر والتواهي التي جاءت مباشرةً جاءت بصيغ في غاية الرقة مع الوضوح التام:

﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به﴾

لَعْلَكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلَا تَقْرِبُوا مَالَ الْيَتَيمِ إِلَّا بِالْتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشْدَهُ
وَأَوْفُوا الْكِيلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُخْلِفَا نُفُسًا إِلَّا وَسَعَهَا وَإِذَا قَلَّتْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ
كَانَ ذَلِكَ قَرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاحِبُكُمْ بِهِ لَعْلَكُمْ تَذَكَّرُونَ * وَأَنَّ هَذَا
صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَبَعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقُ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ
وَصَاحِبُكُمْ بِهِ لَعْلَكُمْ تَتَقَوَّنَ ﴿الأنعام: ١٥١ - ١٥٣﴾.

ومع ذلك فهناك تأكيد مستمر على نفي التكليف بما هو فوق الواسع، أو الطاقة في كل ما يصعب أن ينضبط بدقة تامة كالوفاء بالكيل والميزان، وإعادة أموال اليتامي إليهم ونحو ذلك.

٤ - لماذا نقدم المقدمة العليا الحاكمة على خطاب التكليف؟

حين نقدم «المقدمة العليا القرآنية الحاكمة» على خطاب التكليف، وتجعلها بمثابة الأصل الذي يتفرع خطاب التكليف عنه، ويرتبط به، لأن هذه المقدمة بعمومها وشموليها تستطيع أن تستجيب لاحتياجات الأفراد والجماعات والأمم والشعوب على تنوعها وعلى اختلاف أزمنتها وأماكنها، إذ من المعروف بداهة أنه لا تستقيم حياة الإنسان وحيداً منفرداً عنبني جنسه، إذ إنه بذلك يفقد كل مقومات إنسانيته: فهو مدني بطبعه، لا تستقيم حياته إلا في أسرة ومجتمع، وما دام الأمر كذلك فلا بد لهذا الإنسان أن يعرف نفسه وحالقه ودوره وحقوقه وواجباته، وما للآخرين عليه، وما له على الآخرين، وكيف يحقق التعارف والتآلف ثم التعاون معهم؟ وكيف يصل إلى القواعد التي تنظم حياة المجتمع وترتبط بكل شبكات العلاقات بين أبنائه، وبيني تلك القواعد المتنوعة على أقوى الدعائم وأمنن الأسس؟ والقواعد الشرعية أو القانونية هي غيض من فيض تلك القواعد التي يحتاجها كل كيان اجتماعي، وحين تفرد القواعد الشرعية أو القانونية عن بقية القواعد فإن الإنسان سرعان ما يستسهلها لما فيها من قوة إلزام، ولاقتراحها في الغالب بعقوبات تنتظمر المخالف فيقوم أصحاب السلطة خاصة بتعيمها وتوسيع دوائر عملها حتى تكاد تستوعب أو تلغي القواعد الأخرى وتهيمن عليها. فالقواعد التشريعية أو القانونية تحقق التنسق بين

عناصر المجتمع، وتساعد على استيعاب القوى المختلفة فيه، وتحول دون وقوع الفوضى في السلوك الاجتماعي، وتهيء لبناء عرف وثقافة مشتركة بين مختلف عناصره، والقواعد القانونية تحول إلى معرفة وقواعد سلطوية لتبني السلطة لها أو لصدرها عنها أو عن أجهزة وثيقة الصلة بها. كما أنها ترتبط بجزاء توقعه السلطة المنشئة لتلك القواعد والمتبنية لها، وبذلك تبدأ الأمم بالانغماس بالشكلية خاصة بعد طول المدى وقوة القلوب.

لقد كان من جوانب عظمة الشريعة الإسلامية أن دوائر التكليف فيها محدودة جداً، على سمو الشريعة وعمومها وكمالها، وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام شديد الحرص على تضييق دائرة التكليف، فنهى عن السؤال، ولم يشجع على الاستفصال، ولم يفسح المجال للفتوى فيما لم يقع، وحين يبين حكماً ما وقع لا يبينه بشكل فقهي أو قانوني جاف، بل يضع ذلك الجانب بشكل دقيق إلى جانب الأبعاد الأخرى الأخلاقية والسلوكية والتربوية والاجتماعية، لذلك جاء الأمر الإلهي إليه **(وعظمهم وقل لهم في أنفسهم قولًا بليغاً)** «النساء:٦٣» و **(وجاهدهم به «أي بالقرآن» جهاداً كبيراً)** «الفرقان:٥٢»، كما أن الباري سبحانه استأثر بفضله ورحمته بصلاحية إنشاء الأحكام **(إن الحكم إلا لله)** «يوسف:٤٠»، وجعل لنبيه عليه الصلاة والسلام فقط مهمة البلاغ والبيان، والربط بين توجهات القرآن والواقع، وبين كيفية ذلك: فكانت منطقة ما يسمى «بالفراغ التشريعي» منطقة في غاية الاتساع «وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها...» **(٣٧)**.

فتحرير الوجدان الإنساني وتحويله إلى رقم ذاتي بالإيمان وتهذيب السلوك بتنمية البيئة الصغرى «الأسرة» والبيئة الكبرى «المجتمع» وتحقيق التكافل التام في مواجهة المنكر والتشجيع على المعروف وتوظافر النظم الإسلامية كلها على تكوين الفرد والأسرة والمجتمع، كل ذلك يجعل الحاجة إلى القواعد

القانونية محدودة جداً، ولذلك نجح الإسلام نجاحاً منقطع النظير في الجمع بين المنوع شرعاً والمنكر طبعاً وعرفاً، وكذلك المطلوب شرعاً والمعروف طبعاً وعرفاً، ولذلك كانت البيئات الإسلامية أسرع وأخص البيئات في تحويل القواعد القانونية والفقهية إلى جزء من العرف الاجتماعي والثقافة العامة، فالحرام شرعاً يصبح مرادفاً للعيب في الثقافة العامة، والواجب شرعاً يصبح مرادفاً لما يعيّب المجتمع على أعضائه التهاون فيه، وفي عصرنا هذا حيث تداخلت الأسواق الثقافية، واضطربت الأعراف، وفقدت الخصوصيات الثقافية استقرارها وثباتها، بل صار الاستقرار والثبات فيها هدفاً لاتجاهات التغيير (العولمة) أصبحت القواعد القانونية والفقهية - وحدها - عاجزة عن المحافظة على شخصية الأمة أية أمة وبذلك ترتفق الحاجة إلى مستوى الضرورة الملحة لتشغيل سائر القواعد الأخلاقية والسلوكية والتربوية والروحية والدينية والضوابط الاجتماعية - وما من شيء يستطيع تحقيق ذلك في المحيط الإسلامي إلا هذه الكلمات القرآنية - أي «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة» فهي وحدها الكفيلة بتشغيل سائر المنظومات المذكورة معًا بما فيها الفقهية القانونية، وإعادة بناء الشخصية الإسلامية الفردية والاجتماعية، وتحويلها إلى نموذج ومثال يمهد لعالمية الإسلام القادمة بإذن الله، وظهوره على الدين كله، لأن هذه المقاصد العليا الحاكمة يمكن أن تمثل بجملتها أو ببعضها على الأقل مشتركات إنسانية، فما من أمة تخير بين التزكية والتدسيس والتدنس فتختر التدسيس والتدنس على التزكية، وما من أمة تخير بين العمran والفساد والخراب إلا وتختر العمran، وليس الأمر كذلك بالنسبة للقواعد القانونية والفقهية التي قد تتحول في بعض الأحيان إلى عائق يعوق البعض عن الدخول في الإسلام والسلم، وما أكثر النماذج الدالة على ذلك^(٢٨).

٢٥- الفعل الإنساني في حقيقته وأثاره: (٢٩)

«ال فعل » هو التأثير من جهة مؤثرة، و «ال فعل » عام يشمل ما كان بإجادة، وما لم يكن كذلك، وما كان بعلم وما لم يكن بعلم، وما كان بقصد وما لم يكن بقصد، ولما صدر عن الإنسان ولما صدر عن غيره من حيوان أو جماد. ونحوه « العمل » لكن العمل أخص من الفعل، لأنه قليلاً ما يناسب أو يضاف إلى غير الإنسان، ويوصف بالصلاح وبالفساد، وبأنه صالح أو سيئ. ومثلهما « الصنع » الذي هو إجادة الفعل وإتقانه: فكل صنع فعل ولا عكس، ويمكن أن يضاف إلى الخالق سبحانه وتعالى كما في نحو قوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الْجِلَلُ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨) و « الفعل » يستدعي مفعولاً، ويحدث « انفعالاً ».

وهناك فروق دقيقة بين أفعال الله - تبارك وتعالى - والفعل الإنساني عند المتكلمين والحكماء وبعض أصحاب المقولات لا نود أن نشغل القارئ بذكرها ولا نرى الإطالة بها.

وأفعال الإنسان نوعان: نوع يعدّ من أحواله الضرورية لا يتعلّق به تكليف ولا يلحقه عليه مدح أو ذم، كتنفسه ونومه وعرقه و...، ونحو ذلك من أحواله الجليلة الطبيعية الضرورية.

والثاني: ما يقع منه مما هو مقدور له، وهو فيه مخير، ويلحقه عليه المدح والذم ويقع في جنسه التكليف، فإن وقع منه شيء من ذلك على سبيل السهو أو الخطأ أو النسيان أو استكريه عليه بحيث فقد القدرة على الاختيار، فذلك لا يتعلّق به تكليف منجز وإن صلح جنسه لذلك، أما ما يقع منه من هذا الجنس وهو متمنٍ بقوى وعيه، وقدر ومحترف فإنه هو الفعل الذي تدور حوله التقييمات والتشريعات، ويلحقه عليه المدح والذم، ويتعلّق به التكليف، وتترتب عليه الآثار في التوحيد والتزكية والعمran، وهذا الفعل - هو الذي قسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام :

أ - أحدها الأفعال المختصة بالجوارح: كالقيام والقعود والمشي والركوب والنظر، وكل فعل يحتاج الإنسان إلى استعمال الأعضاء فيه.

ب - حفظ عوارض النفس كالشهوة والخوف واللذة والفرح والغضب والشوق والرحمة والغيرة، وما أشبه ذلك.

ج - ما يختص بالتمييز والعلم والمعرفة، والعبادات بهذه الثلاثة تختص، وعلى هذه الثلاثة ينعكس التوحيد، فاما أن تكون تعبيراً عن التوحيد الحالص، أو تكون تعبيراً عن شرك ظاهر أو خفي، أو انحراف عن العبادة والتوحيد بأي مستوى من مستويات الانحراف.

والقرآن المجيد قد تكفل ببيان ذلك كله على سبيل الإجمال في بعضه، وعلى سبيل التفصيل في البعض الآخر، إذ ما من حكم بقيمة شيء من ذلك إلا وفي كتاب الله الدليل عليه، قال تعالى: **﴿مَا فِرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾** («الأنعام: ٣٨»).

وقد يدل على ما انطوى عليه الكتاب الكريم من ذلك تدبر الكتاب نفسه أو بديهية العقل أو الفطرة أو بسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، أو بالاعتبارات والأقىسة المبنية عليها (٢٠).

لقد بين الحق تبارك وتعالى الغاية من الخلق في آيات عديدة، منها قوله تعالى: **﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** («البقرة: ٢٠») **﴿وَيُسْتَخْلِفُوكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾** («الأعراف: ١٢٩») وقوله: **﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾** («الحديد: ٢٥») وقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾** («الصف: ١٤») وقوله تعالى: **﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمِرْتُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبَّيْ قَرِيبٌ مُحِيطٌ﴾** («هود: ٦١») وقوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّا وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾** («الذاريات: ٥٦») ومع أن هذه الآيات كلها تشتراك في بيان غاية الحق من الخلق بيد أن التركيز جرى عند

الحديث عن غاية الحق من الخلق على العبادة ، إما لاندراج كل ما اشتملت عليه الآيات الأخرى من الاستخلاف والنصرة وإعمار الأرض تحت مفهوم «العبادة» بعمومه وشموله، وإما لكون العبادة هي الأهم، وأن كلاً من الاستخلاف والنصرة وإعمار الأرض يعد عبادة من وجه من الوجه. وأيًّا كان الأمر فإنَّه لا مانع يمنع من كون غاية الحق من الخلق مركبة من عناصر متعددة أهمها وأعلاها: العبادة، وأساس العبادة ومنطلقاتها ولبابها، والدعامة الأساسية التي تقوم عليها هو «التوحيد» والتوحيد فعل اختياري قلبي يقوم على الاقتناع بالحقائق المدرجة تحته، بحيث يؤدي إلى التفاعل النفسي والوجداني مع تلك القناعة الراسخة لتتولد الدواعي والمشاعر والعواطف التي تدفع الإنسان إلى العمل على الحرص على حفظ «التوحيد» وحمايته، والغيرة عليه، والدعوة إليه وتشكيل نظرته إلى ذاته وإلى الكون والحياة، والإنسان، وحالقهما تبارك وتعالى بمقتضى ذلك التوحيد، فالتوحيد – هو المحرور الذي تتكون حوله معارف الموحد وأخلاقه ونظمه وعبادته وسائل أوجه نشاطه العقلي والنفسي والبدني، بحيث يصبح ذلك النشاط – كلَّه – وبأنواعه كلَّها صالحًا لأنَّه يوصف بأنه عبادة، والعبادة فعل اختياري شامل قائم على قاعدة التوحيد، مناف للشهوات الحسية الطبيعية التي يقوم الإنسان بتلبيتها بناءً على الاسترسال الطبيعي.

النية وموقعها من الفعل الإنساني:

الفعل الإنساني لابد أن يصدر عن نية وقصد للتقارب إلى الله تعالى والتعبير عن توحيدِه والتعبد له وفقاً لما رسم في كل ما رسم، فلا يدخل فيها الفعل التسخيري أو القهري، ويدخل فيها الترك المقترن بالنية والاختيار لأنَّه فعل ، ولا يدخل فيها الترك القائم على العدم المطلق غير المقترن بالاختيار، فاستحضار النية والقصد ركن أساس من أركان اعتبار الفعل وترتبط أثره عليه، وهي التي يمتاز بها الفعل الذي يقوم الإنسان به بناءً على داعية هواه والفعل الذي يقوم

به بناء على توحيد وإيمانه، قال الشاطبي «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً» ويوضح ذلك بقوله «إباحة المباح - مثلاً - لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف إلا من حيث كان قضاءً من الشارع، وحينذاك يكون اختياره تبعاً لوضع الشارع، وغرضه مأخوذًا من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، قلت: لكن تعبير رسول الله صلى الله عليه وسلم أقوى وأفضل حيث قال: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) (٣١).»

فالتوحيد يجعل داعية الهوى الإنساني تبعاً لما جاء به رسول الله عليه الصلاة والسلام، ويحقق للإنسان الاختيار بأجلى صوره، و يجعله عبداً لله دون أية أعراض جانبية أو مكافدة وصراع نفسي.

و«العبادة» التي ينعكس التوحيد عليها، وترتبط عليه لها معنيان معنى أخص - وهو «التحنث والتذلل لله سبحانه بأداء ما أمر أن يعبد به على سبيل التقرب الخالص إليه سبحانه وتعالى دون ملاحظة أي شيء آخر، ودون أن يخالط النية غير قصد أداء الفعل طاعة له سبحانه وتعالى، أو الإمساك عن المنهي عنه أو تركه طاعة له حتى ولو كانت للفعل فوائد تعود على النفس والمجتمع فإن المكلف لا يلاحظها.

أما العبادة بالمعنى الأعم فهي عامة شاملة حتى لتلك الأفعال التي لا يبدو فيها قصد القربة ظاهراً إلا إذا أراد الإنسان ذلك نحو تناول المباحات من طعام وشراب وجنس أو مشي ووقف ونحوها.

والنية في هذه الأفعال يمكن أن تجعلها انعكاساً للتوحيد ومتصلةً للتزكية أو للعمران أو لها كلها، وهذه الفعال تكون فردية وتكون جماعية أو مجتمعية،

ولذلك قال النبي – عليه الصلاة والسلام – لسعد بن أبي وقاص: (إنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة، حتى اللقمة ترفعها إلى في امرأتك) (٢٢)، وهنا يمكن أن تدخل فروض الكفايات وكل متطلبات التزكية والعمaran تحت مفهوم «العبادة المجتمعية»، وقد فسر الإمام الشاطبي ذلك بطريقته فقال: «لا عمل بفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركتيباً» (٢٣)، وبذلك أدخل كل شيء تحت خطاب التكليف، وكذلك فهم بعض الكاتبين في خصائص الشريعة «خاصية الشمول» فاعتبروا أن «الشمول» يعني أن الحكم الإلهي له تعلق بكل فعل من أفعال الإنسان، ونحن لا نخالف في هذا، لكننا ندخل عليه تعديلاً، وذلك بأن نقول: إن الدين باعتباره وضعياً إلهياً جاء ليعين الإنسان على تحقيق مهمته في الوفاء بالعهد الإلهي والقيام بحق الأمانة الإلهية، وأداء مهام الاستخلاف له تعلق بذلك كله في مستويات مختلفة، ومستوى التكليف واحد من تلك المستويات وليس كالمأمورات: فهناك مستوى الأخلاق والأداب وتنظيم الروابط الاجتماعية وغيرها، مما لا يدخل في دوائر التكليف، لكنه لا يخرج عن إطار المقاصد الثلاثة العليا الحاكمة، لذلك جاء الحديث النبوى «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله، وأدنىها إماتة الأذى عن الطريق» (٢٤). فإماتة الأذى عن الطريق، أو إنارةه وتسويته تدخل في دائرة قواعد تنظيم الخدمات والمرافق العامة فإذا راجها تحت مفهوم الإيمان لبيان مزيد من الاهتمام بها، وإيجاد الحواجز والدوافع الذاتية الكافية للقيام بها.

ومن أهم ما يمكن إيراده هنا – لتوضيح هذا الجانب ما تتبه إليه الراغب الأصبهاني في «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين» حيث حدد الغرض الذي لا جله أوجد الإنسان فقال: الغرض منه أن يعبد الله ويختلفه وينصره ويعمر أرضه، كما نبه تعالى على ذلك بآيات في مواضع مختلفة من كتابه الكريم فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّاْنَ وَالْإِنْسَاْنَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وقال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٢٠) وقال تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيُنَظِّرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩) وقال تعالى: ﴿وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥) وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾ (الصف: ١٤) وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمِرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبَّيْ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود: ٦١). فالعبادة التي جعلها الله - تعالى - غاية الحق من إيجاد الخلق أمر مرکب من العبادة بمعناها الخاص والاستخلاف والنصرة والإعمار، فهي ليست أمراً بسيطاً لا يشتمل إلا على معنى واحد، والله تعالى أعلم.

(سوف يكتمل البحث إن شاء الله تعالى بالحلقة الثالثة من «نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة» وسوف نتناول فيها عناصر المظلومة بالتفصيل وكيفية تشغيلها منهجياً. والله الهدى إلى سواء السبيل).

الهوامش:

في هذا المجال كما وردت إشارات متفرقة لها لدى كثير من المفسرين، ومن أبرز من أعادوا تقديم هذه ((المنهجية)) من المعاصررين وبلورتها الأخ محمد أبو القاسم، حيث شرحها وأوضحها وجعلها في مستويات ثلاثة في كتابه ((العلمية الإسلامية الثانية)): مستوى التأليف بين القراءتين ونسبة إلى سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومستوى الجمع ونسبة إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ومستوى الدمج. ويعتبر أبو القاسم عصرنا هذا بمثابة البداية له. لكننا نرى ((الجمع بين القراءتين)) مغنياً عن الدخول فيما عداه، وقد أعددت في إطار سلسلة الدروس الحسنية الرمضانية في المغرب ١٩٩٣ دراسة وجيبة لهذه ((المنهجية)) حاولت إلقاء مزيد من الضوء عليها، وهي لا تزال في حاجة إلى دراسة وتعمييق وتوسيع من علماء ذوي تخصصات مختلفة لفهم وتشريع وتناول ويكون لها أثرها في مجالات فهم القرآن وبناء علومه المعاصرة، وعلى هذه القاعدة المتينة تقوم عملية ((إسلامية المعرفة)) وبناء نظرية المنظور الحضاري الإسلامي في مسارها الراهن. والله أعلم.

(١) منهجية ((الجمع بين القراءتين)) تعني قراءة الوحي وقراءة الوجود معاً وفهم الإنسان القارئ كلاً منهما بالآخر باعتبار القرآن العظيم معادلاً موضوعياً للوجود الكوني يحمل ضمن وحدته الكلية منهجية متكاملة يمكن فهمها واكتشافها في إطار التنظير لتلك الوحدة الكلية، كما أن الكون يحمل ضمن وحدته الكلية قوانينه وسننه، والإنسان – وإن كان جزءاً من الكون – لكنه عند النظر يعد أنموذجاً مصغرًا للوجود الكوني ومستخلفاً فيه (وتزعم ذلك جرم صغير - وفيك انطوى العالم الأكبر) هذه الرؤية أو المنهجية في ((الجمع بين القراءتين)) ذكر معالها بإيجاز الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) في كتابه ((العقل وفهم القرآن)) لكن إشارات الكتاب كانت مرتبطة بالسقف المعرفي الذي كان سائداً وبالحالة الفكرية العامة، ثم توسع الإمام الرازى في هذا المجال وبنى تفسيره الكبير ((مفاتيح الغيب)) على هدى من هذه ((المنهجية)) في الحدود التي رأها فيها في عصره، كما وردت إشارات لها في ((الفتوحات المكية)) (ابن العربي) في مواضع عديدة، ومعظم من تأثروا بفخر الدين الرازى نحوه

(٣) بالرغم من بروز قضية ((تعليق الأحكام)) في القرآن الكريم وظهورها في تصرفات وأقوال وأقضية وفتاوي رسول الله - عليه الصلاة والسلام - فإن التفات العقل الاصولي والفقهي إلى ((مقاصد الشريعة)) قد جاء متاخرأً. كما أن بلورتها وصياغتها في شكل دليل أصولي تأخرت أكثر من ذلك. أما استعمال ذلك الدليل فقد أحيل إلى القياس وإلى المصلحة، حتى بهت لون ((المقاصد)) باعتبارها دليلاً، وذلك لسيطرة وهيمنة نظرية وخطاب التكاليف عليها، فحتى تلك القواعد التي أصلّها إمام الحرمين ومن بعده الغزاوي وغيرهما مروراً بالعز بن عبد السلام ثم الشاطبي جاءت متناثرة تحيط بها جزئيات كثيرة جعلت من السهل احتواؤها في ثنيا القياس أو المصلحة أو إلحاقوها بفضائل الشريعة ومناقبها. كما أن انقسام علماء الأمة وأئمتها إلى أهل رأي وأهل حديث أو عقل ونقل جعل البحث في المقاصد يدور في دائرة بيان فضائل الشريعة وعقلانية أحكامها القائمة على النقل، في محاولة جمع بين الفريقين، ورأب للصدع بينهما والله تعالى أعلم.

(٤) أنظر كتاب الفروق للقرافي .
٢-٣ (١)

(٥) العلاقة بين القواعد والأحكام الفقهية

(٢) منذ فترة طويلة ونحن نحاول أن نقدم تصوراً مناسباً في قضايا السنة النبوية المطهرة وعلاقتها بالكتاب الكريم ، وكيفية التعامل معها في ضوء هذه العلاقة، وبعد سلسلة طويلة من الجهود والحوارات تمكنا من رصد أهم القضايا التي تطورت إلى مشكلات في قضايا السنة، وما كان ينبغي لها أن تكون لو أنها وضعت في إطارها السليم، وقد شرعت قبل فترة - متمهلاً - بإعداد بحث في هذا الموضوع بنائه أساساً على ملاحظات أعددتها لتدريس طلابي في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية وذلك في مادة السنة. وقد قارب هذا البحث على الانتهاء وسوف يدفع به إلى الطبع قريباً بذنب الله، ولعل أهم ما قد يضيفه هذا البحث هو تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة تحديداً لعله يكون أدق مما عرف سابقاً انطلاقاً من ((نظريه الحكم الشرعي)), وما ترتيب عليها من جعل العلاقة بينهما هرمية جعلت منهما مصدرين ينفصل كل منهما عن الآخر من ناحية ويشرك بينهما في مباحث مشتركة كأنهما نص واحد من ناحية أخرى، في حين ينسخ كل منهما الآخر في جانب ثالث واتساع الفكر لكل هذا ينبع إلى مدى الحاجة إلى المنهج الضابط.

راجع البرهان (الفقرات: ١٥٢٠-١٥٢٦) قلت: وفيما ذهب إليه نظر، لأن الشريعة قد اشتمل القرآن عليها: فهي محفوظة بحفظه من الزوال والاندرايس، والله تعالى أعلم.

(٧) إن من أهم ما أتاحه القرآن المجيد للبشرية باشتتماله على الشريعة والمنهج شيوخ وذويو وانتشار الوعي بالشريعة والمنهج في أوساط المؤمنين كافة، كل بحسب قدرته وطاقاته وامكانيات الوعي لديه، وبذلك كسر القرآن الكريم حاجز احتكار المعرفة الدينية والشريعة من الكهنة والربابنة في الشرائع السابقة، وحال بذلك دون إيجاد طبقة من هذا النوع في الأمة المسلمة، وهذه القضية ذات أهمية كبيرة في بناء الوعي لدى جميع المنتسبين إلى الأمة المسلمة على الواجبات والحقوق والمبادئ والقواعد التي تحكم علاقات الفرد والأسرة والمجتمع، فلا تكون – هناك – فرصة لحاكم أو طبقة سياسية أو علمية أو فنية للاستبداد في شؤون الأمة بحجة ((أوتته على علم عندي)) أو ((إني أعلم ما لا تعلمون)).

(٨) لأن المنظومة المقاصدية منظومة قيمية معيارية تصلح لأن تقاس إليها سائر أنواع المعرفة، لمعرفة وتمييز العلم النافع من العلم الضار، وهي أكثر

والقانونية والثقافة المجتمعية علاقة وثيقة جداً فالافتراضي والقواعد القانونية والفقهية تحول بعد طول الممارسة وإلها إلى ثقافة، قد تنسي الأمة أصلها القانوني أو الفقهي، كما أن الثقافة كثيراً ما تبرز أسلحة وشكلات على القانون أو الفقه أن يحيب عنها، وهكذا فكل منهما يقدم مداخل إلى الآخر تبرز بعد ذلك في شكل مخرجات وهذا، فالعلاقة علاقة جدل وتبادل وتفاعل بينهما.

(٩) البحث في فتور الشرائع ناقشه إمام الحرمين في فصلين طرفيين في البرهان، أثبت في الفصل الأول أن ظاهرة ((فتور الشرائع)) ظاهرة يجوز قبولها في الشرائع السابقة، وأما فتور الشريعة الإسلامية فقد اختلفوا فيه: فبعضهم أحال ذلك عليها، ونفي إمكان تقدير ذلك عليها لختم النبوة، أما إمام الحرمين نفسه فقد اختار جواز حدوث الفتور في الشرائع كلها، ومنها شريعتنا وأشار إلى أن ذلك مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الإسفريين، وناقش أدلة القائلين باستحالة ذلك الفتور، ومنها قوله تعالى: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾** (الحجر: ٩) وبين أن المراد بذلك حفظ القرآن، والحلولة دون اندرس تلاوته أو شيء منه.

للاطلاع على قضية ((التعبد)) ونشأتها وتطورها، ولكونها جزءاً من خصائص (شريعةبني إسرائيل) وغرابتها وبعدها عن شريعتنا الإسلامية.

(١٢) هذه الآيات الكريمة اشتغلت على أهم وأبرز خصائص الشريعة الإسلامية وربطت بينها وبين عالمية الإسلام وشرعيته، فهي الخصائص التي جعلت هذه الشريعة صالحة للبشرية كلها في كل زمان ومكان، راجع مفاتيح الغيب للرازي، والتحرير والتنتوير لابن عاشور في تفسير كل منها لهذه الآيات الكريمة.

(١٤) راجع بحثنا في ((الفقه التقليدي)) مرجع سابق، وبحثنا في فقه الأقليات، والمثار إليه في هامش (١٢).

(١٥) راجع المواقف للشاطبي حيث قال ((إن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً يدل على ذلك الاستقراء التام...)) ((المواقف ٦٣/٣)) علمًا بأننا لا نقول بالنسخ في القرآن، لا جوازاً ولا وقوعاً، ولتنا في هذا بحث سينشر قريباً إن شاء الله تعالى.

(١٦) أزمة ((المنهج العلمي)) يمكن الاطلاع على بعض معالتها في كتاب ((ندوة العلوم الاجتماعية)) إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧، ودراسات أخرى كثيرة منها ندوة

الوسائل قدرة وفاعلية علىربط المعرفة بالقيم، ورأب الصدع بينهما.

(٩) يمكن الاطلاع على تفاصيل أكثر في بحثنا ((الفقه التقليدي بعض ماله وبعض ما عليه)) والذي قدم إلى ندوة مستجدات الفكر الإسلامي، في الكويت، ١٩٩٥.

(١٠) يعد ((ختم النبوة)) من أهم المحدّدات المنهجية، وله دلالات منهاجية كبيرة الأهمية، وفي ضوئه ينبغي أن تقرأ سائر القضايا - التي يكون في قبولها - كما هي ما قد يتنافى مع حصر المرجعية العليا للبشرية في القرآن المجيد، وبيانه في السنة النبوية إلى يوم الدين - مثل قضية عودة المسيح، وظهور المخلص، والمهدى، وغيرها مما جاءت بعضه الديانات السابقة، ووردت به بعض الأخبار عندنا.

(١١) راجع بحثنا المنشور في القاهرة بعنوان ((حاكمية القرآن)) وكتاب الأخ هشام جعفر ((الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمة)) وكتابنا ((أبعاد غائية عن فكر الحركات الإسلامية المعاصرة)) وكتاب محمد أبو القاسم ((العالمية الإسلامية الثانية)) في مواضع عديدة من جزئي الكتاب.

(١٢) راجع مقدمتنا لكتاب (فقه الأولويات، محمد الوكيلي، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧)

﴿أَوْلَمْ يَكُفِّهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتَلَوِّ
عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ﴾ ((العنكبوت: ٥١)).

(٢٢) راجع نهج البلاغة، شرح ابن أبي
الحديد، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧.

(٢٣) الحديث أخرجه أبو داود وابن
ماجه والحاكم والبيهقي في شعب الإيمان.

(٢٤) الأصل في الفتوى أنها رخصة من
مفتي مؤهل للفتوى، درس الواقعية
بجوائزها المختلفة دراسة عميقه مكتنٍ من
حسن تكييفها وتحويلها إلى سؤال فقهي،
ثم أحسن الإجابة عنها استناداً إلى الدليل
إدراكاً للتعليق، وفقها للكليات التنزيل.
لكن مما لا شك فيه أن هناك فتاوى كثيرة
تحول إلى فتنة لعبد الله عن دينه، ولدي
أكثر من واحدة، منها على سبيل المثال
وقائع لسيدات غير مسلمات ذهبن إلى
بعض المتصدرين للفتوى لإعلان إسلامهن،
ولما أخبرها ذلك الفتى بأنها بمجرد نطقها
بالشهادتين ودخولها في الإسلام يحرم
عليها زوجها، وتحرم عليها الإقامة معه
وزودها بقائمة طويلة من المحرمات
والواجبات تراجعت عن الإسلام، وغيرت
رأيها مفضلة المحافظة على زوجها
وأسرتها وأسلوب حياتها، ولما كانت
الحكمة تقتضي أن لا يطالبهما هذا الفتى
بذلك بداية، بل يعلمها الإيمان ويصبر
عليها حتى تخالط بشاشة الإيمان قلبها

((الموضوعية في العلوم الاجتماعية))
تحرير: صلاح فنصوة

(١٧) راجع الهمامش السابق (١٦).

(١٨) الأسئلة النهائية - هي مجموعة
الأسئلة التي تتصل بالخالق جل شأنه
والإنسان والكون والحياة، والإجابة عنها
هي التي تشكل ((رؤيه الإنسان الكلية))
وتصوره الكامل لما تعلقت الأسئلة
النهائية به، فإذا صحت الإجابة صحت
الرؤيه، وإن اضطربت، واضطربت بها
مسيرة الإنسان في الحياة. (راجع
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،
عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار
الشروق، ١٩٩٨. وراجع أيضاً خصائص
التصور الإسلامي، سيد قطب، القاهرة،
دار الشروق، ١٩٨٤).

(١٩) راجع الهمامش رقم (٦).

(٢٠) هذا هو تعريف ((اليونسكو))
للمعرفة العلمية المقبولة، والذي عممه
عالمياً.

(٢١) إن هناك العديد من الآيات
والأخبار جاءت بذكر معجزات بعضها
حسية، ونسبتها إليه عليه الصلاة
والسلام نحو نزول الملائكة في معركتي
بدر وأحد، وغيرها، لكن المعجزة الوحيدة
التي جرى التحدي بها - وحدها - هي
القرآن الكريم ولذلك جاء في التنزيل

مادة ((فعل)) والباحث المشرقي للرازي (١٤٥٦) ط مكتبة الأسدية، طهران، ١٩٦٦، وانظر (٥٦٨) منه لمعرفة الفرق بين الحركة وبين ((أن ينفع)).

(٢٠) راجع ((تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين)) للراغب، تحقيق د. النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧، ص ١٠٦.

(٢١) الحديث أخرجه الحسن بن سفيان وصححه النووي في الأربعين.

(٢٢) صحيح البخاري، الحديث رقم (٣٧٢١) كتاب المناقب.

(٢٣) انظر المواقفات للشاطبي (١) / (٤١).

(٢٤) صحيح مسلم، الحديث رقم (٣٥) كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان.

وأنذاك يبدأ بتعليمها الفروع. وكذلك الفتاوی المتعلقة بزواج الانس بالجن والعکس، والنماذج كثيرة.

(٢٥) نحو القوانین التي أشرنا إليها، والغيب الذي يكشف الزمان عنه باعتباره غيّاً بالنسبة لذلك الوقت، والذين يعيشون فيه، فليس هو بغيّ مطلق.

(٢٦) هذا المخطط وضعه الإخوان د. سيف الدين عبد الفتاح و د. على جمعة، وهما من مستشاري الجامعة، ونستخدمه هنا بإذن منها.

(٢٧) جزء من حديث ((أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها...)) راجع فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف مala يعينه.

(٢٨) راجع هامش (٢٥).

(٢٩) راجع المفردات للراغب الأصفهاني

تجديد الفكر الاجتهادي

* د. جمال الدين عطية

يظن معظم العلماء المعاصرين أن الاجتهد المطلوب حالياً يقتصر على الإفتاء في المسائل المستجدة كأحكام التأمين ونقل الأعضاء مما تقوم به الجامعات الفقهية المعاصرة.

وهدف هذا البحث هو عمل إطلاقة موجزة مبدئية على هذا الموضوع من خلال بحث عدد من المسائل المحورية.

- ١ -

توسيع مجال الاجتهد عن المفهوم التقليدي الفقهي

أ - الاجتهد قرین الإبداع، أو هو نوع من أنواعه في مجال خاص. والإبداع يقوم به المبدعون، وأهم سماتهم استعدادهم الفطري، فالإبداع ليس وظيفة ولا تخصصاً وإنما هي ملكة يؤتيها الله من يشاء من عباده، وسنعود الى مزيد من معالجة هذه الفكرة.

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

ب - وأول ما يتบادر إلى الذهن ولم يعد يماري فيه أحد - ضرورة الاجتهاد في المستجدات من المسائل سواء على المستوى الجزئي كفوائد البنوك أو نقل الأعضاء أو التأمين على الحياة أو زكاة المستغلات، أو على المستوى الكلي كدور الدولة في مجال الاقتصاد.

ج - وما ينبغي أن يتسع له نشاط الفقيه المعاصر أن يقوم بالمعالجة الواقعية للأوضاع المعاصرة، فلا يقف نشاطه عند البحوث النظرية المثالية وإنما ينزل إلى الواقع ليبني فيه رأي الشريعة، فلم يعد يكفي الاقتصار على أحكام الزواج التقليدية فهناك أوضاع طرأت على واقع العلاقات الزوجية تحتاج إلى دراسة تبني عليها أحكام جديدة كحالة عمل المرأة وإسهامها في أثاث المنزل وتكليف المعيشة، وكحالات الزواج غير المؤتمن وغير ذلك، ولم يعد الناس يتباينون بالذهب والفضة، ولم يعودوا يقيسون بالفرسخ والذراع ومسيرة اليوم والليلة، ولم يعودوا يزنون بالمقابل والأوقية أو يكيلون بالوسيق والقلفة إلى غير ذلك من المقادير التي كانت مستعملة في الماضي.

د - ولكن الذي لا ينتبه له الكثيرون هو ضرورة إعادة النظر في المسائل القديمة، أي الاجتهاد مجدداً في المسائل القديمة فإن من المقرر أن لتغير ظروف الزمان والمكان والأشخاص أثره في تغيير الاجتهاد والفتوى، ولا نافق على حصر دور المجتهد في هذه الحالة على الانتقاء من بين الآراء القديمة رأياً يكون أصلح أو أرقى ولو كان مرجحاً في نظر أهل الترجيح من القدماء فللمجتهد المعاصر أن يصل إلى رأي لم يقل به الأقدمون طالما أن له مستنده الشرعي في هذا الاجتهاد. ونحن لا نافق على مقوله أنه إذا كان للقدماء ثلاثة آراء في المسألة (أو أربعة) فللمجتهد المعاصر أن يختار أحدهما وليس له أن يقول برأي رابع (أو خامس) لم يقل به أحد من قبله، على أساس أن الآراء القديمة استنفدت

بالقسمة العقلية جميع الاحتمالات، فهذا حجر على المجتهد لا أساس له من الشريعة.

هـ - لقد واكبت العلوم الشرعية تطورات الحياة، ولم يقتصر اهتمام علماء الإسلام على العلوم التي بدأوا بها كالتفسير والحديث والفقه بل تتالي تفجر العلوم فنشأت علوم العربية وعلوم القرآن وعلوم الحديث وعلم أصول الفقه والسياسة الشرعية وعلوم الكلام والجدل والمناظرة والأخلاق والتصوف والقواعد وغيرها وفي مرحلة متأخرة ظهرت كتابات متخصصة في مقاصد الشريعة (الملوّقات) وفي فلسفة التاريخ (كالمقدمة) وفي التربية، وغيرها. واليوم نجد كتابات متخصصة في الاقتصاد الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والأدب الإسلامي وغيرها.

وبعض هذه الكتابات إنشاء جديد - وإن جمعت بعض مادته من القديم - وبعضاً منها توليد من تفاعل علمين مما يسمى الآن بالعلوم البينية. وأمام هذا الانفجار المعرفي على الساحة الإسلامية نجدها بحاجة إلى وضع ضوابط شرعية لهذه العلوم الجديدة تحدد مقاصد كل منها في ضوء مقاصد الشريعة العامة، وتوضح الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة التي تحكمها، وتنشر مادتها بالقواعد الشرعية التي تنطبق عليها، وتنشئ من هذا كله نظريات إسلامية في كل علم من هذه العلوم، وتعقد المقارنات مع مثيلاتها في الأديان والفلسفات الأخرى، وهذه كلها عمليات مستمرة لا تقف عند حد وهي جزء من توسيع مجال الاجتهد المعاصر^(١).

وـ - ونشرير أخيراً إلى أن الفقه ينبغي أن يحتل دوره كقائد للدورة الحضارية للأمة، وأن يكون الفقيه رائداً مصلحاً وليس تابعاً محافظاً.

- ٢ -

الحاجة الى تجديد المنهج

- أ – من المعروف عند علماء مناهج البحث أن الالتزام بمنهج واحد يؤدي الى جمود العلم، وأن كل تجديد في المنهج يفتح باباً للإضافة الى العلم، حتى إن أحدهم (فويرأيند) دعا الى عدم الالتزام بالمنهج.
- ب – وفي خصوص الفقه الإسلامي بالذات نجد أن علمه المنهجي (أصول الفقه) قد نما وتطور في القرون الأولى ثم توقف عن النمو والتطور أو نضج واحترق كما يقولون، وظن البعض ألا مجال فيه للإضافة، بل أنكر بعضهم مجرد التفكير في الاجتهاد فيه^(٢)، فضلاً عن أن النظرة الى دراسته لا تعدو أن تكون لغرض فهم كيف توصل الفقهاء الى الآراء التي قالوا بها، وليس بأية حال لغرض استخدامه حالياً والاجتهاد المعاصر في إطار قواعده. ونظرأً لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذرياً عن بيئه التشريع الأولى، فقد اتجه البحث الى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه.
- ج – ولأن البحث الحالى لا يهدف الى رسم إطار لتحديد علم أصول الفقه فضلاً عن استقصاء المسائل التي تحتاج الى تجديد، فإننا نكتفي هنا ببيان نماذج من هذه المسائل تاركين لفرصة أخرى او لغيرنا المعالجة التفصيلية لها.

- ٣ -

بلورة و ((مؤسسة)) السلطة التشريعية

- أ – أولى هذه المسائل: هي تحويل الإجماع والاجتهاد والشورى الى مؤسسات أو المؤسسة إن صح هذا الاستيقاق. وفكرة المؤسسات واردة منذ القديم فقد انشئ بيت المال للزكاة والمسجد للصلوة والمحتسب للأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، ولكن الإجماع والاجتهداد والشورى لم تتحول الى مؤسسات فافتقدنا بذلك في تاريخنا الطويل مؤسستين هامتين تمثلان السلطة السياسية والسلطة العلمية وإن كانت هناك إرهاصات في عصر الرسالة والخلافة الراشدة في صورة أهل الحل والعقد وصورة المجتهدین على ما تذكره رواية ميمون بن مهران أحد كبار التابعين وأورده ابن القیم من أن أبا بکر كان يستشير «رؤساء» الناس وأن عمر كان يستشير «علماء» الناس، ومن قبلهما كان في عصر الرسالة للنبيء وللعشرة المبشرين بالجنة وضعهم.

ولعل الفيصل الذي نشأ بين الحكام والعلماء – بدءاً من الدولة الأموية – هو الذي أدى الى عدم حدوث التطور في الاتجاه الإيجابي المنشود طيلة التاريخ الإسلامي.

لقد حاول الحكام من جانبهم استيعاب العلماء في جهاز القضاء فاستجاب البعض ورفض آخرون وتعرضوا بسبب رفضهم لصنوف من العذاب والاضطهاد.

كما انصرف العلماء من جانبهم الى تنظيم السلطة العلمية بتأسيس علم أصول الفقه أولاً ثم – بعد الركود الذي حدث لحركة الاجتهداد – الى تصنيف العلماء الى درجات من المجتهدین والمقلدین، والاهتمام بنصوص كبار المجتهدین وتوثيقها وشرحها بما جعل لنص الفقيه ما يقارب قداسة نص الشارع.

ولعل من أهم الدراسات التي حاولت تتبع هذا الموضوع وتحليله كتاب عبد المجيد الصغير «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام»^(٣).

ب – واستمر وضع العلماء في التدهور كجزء من حالة التدهور العامة التي شملت جميع مظاهر الحياة، في الوقت الذي بدأ فيه الغرب نهضته الحديثة وبدأت أفكار الديمقراطية والتنظيم الدستوري للدولة الحديثة وحركة التقنيين في

ظل العلمانية بحيث أصبح للدساتير الوضعية قداستها العلمانية ونظمت السلطات التشريعية في إطار الدساتير، واستمر تخلف علماء المسلمين عن مواكبة هذا التطور من منطلق إسلامي بتطوير مبادئ الشورى والاجتهاد والإجماع إلى صورة مؤسسية، فاتجه دعوة النهضة في العالم الإسلامي إلىأخذ النموذج الغربي في تنظيم الدولة وسلطتها التشريعية، وبدأ الوعي لدى العلماء والجماهير بالقطيعة مع النموذج الإسلامي رغم أنه لم يكن مطبقاً في الحياة العملية إلا في صورة القضاء «الشرعى».

ج - ومع نشوء الصحوة الإسلامية الحالية وتعاظم شأنها والماواف المناهضة لها من المفكرين «العلمانيين» والحكومات «العصرية» أثيرت ضمن الاعتراضات على فكرة الدولة الإسلامية مساوى الدولة الدينية في مسيحية أوروبا العصور الوسطى وانبرى المدافعون عن الصحوة لتنفيذ ذلك بتوضيح أنه ليس في الإسلام مفهوم الدولة الدينية وأنه ليس في الإسلام رجال دين بالمفهوم الكهنوتي المسيحي مما أدى إلى تكريس الموقف الانفصالي بين العلماء والحكام وليس بين الدين والدولة فحسب، وهكذا بقيت مجهودات تجديد الفقه في صورة اجتهادات فردية وحتى الاجتهادات التي اضطررت الحكومات إلى القيام بها - تحت الضغط الشعبي - هامشية محدودة متمثلة في النص في الدستير على أن الشريعة مصدر القوانين، فدخلت بذلك الشريعة تحت مظلة الدستور والسلطة التشريعية بالمفهوم العلماني الديمقراطي.

د - وقد انطلقت الكتابات المعاصرة عن مفهوم الدولة الإسلامية - إلى جانب نفي نموذج الدولة الدينية - في تحديد التصور الإسلامي عن السلطة التشريعية في أحد المبدئين الإسلاميين: الاجتهاد والإجماع:

- ١ - أما الذين انطلقوا من مبدأ الاجتهد فيرون الجمع بين صورتي الاجتهد الجماعي (لا الفردي) والاجتهد الخاص (لا المطلق) وهذا هو الاتجاه السائد سواء في الكتابات الفردية أو بحوث المؤتمرات العلمية.
- ٢ - وقد انطلق كل من د. حسن الترابي، د. توفيق الشاوي من مبدأ الإجماع على أساس أن الإجماع ينعقد بالأكثرية وهو قول الطبري والجصاص والخياط وبعض المعتزلة وابن حنبل في إحدى روایتين عنه، أو على أساس أن قول الأكثر ليس بإجماع ولكنه حجة ظنية، أو أن اتباع الأكثر أولى^(٤).
- ٣ - ولم تتعرض الكتابات المعاصرة – إلا لاماً – لتفاصيل التطبيقية للسلطة التشريعية في وضعنا المعاصر من حيث تحديد كيفية اختيار أعضائها، ومكانهم المؤسسي في أجهزة الدولة، و اختصاصات المجلس الذي يضمهم، ومدة عضويتهم، وغير ذلك من المسائل التي تحتاج إلى استكمال إذا أردنا لمبدأ الإجماع أو الاجتهد أن يتحول إلى حقيقة مؤسسية في واقعنا المعاصر.

- ٤ -

موقف المجتهد من النصوص في العصر الحاضر

- ٤ - ونقصد بالعصر الحاضر منذ نهاية عصر التقليد لذهب معين، واتباع ما ورد في كتبه من أحكام، ومحاولة تحرير المسائل الجديدة التي لم ترد في كتب الذهب بقياسها^(٥) على مسألة منصوص على حكمها في أحد كتب الذهب، وقد كان ذلك هو حال معظم البلاد الإسلامية ولعدة قرون، وضفت قواعد وأصول لمعروفة رأي الذهب إذا اختلف فقهاء الذهب فيما بينهم ووضفت كتب في كل مذهب تناقض الآراء المختلفة فيه وتختار ما يعتبر وفقاً لهذه القواعد هو الرأي

الرسمي المعتمد للمذهب كما هو الحال بالنسبة لحاشية ابن عابدين في المذهب الحنفي ولحاشية الدسوقي في المذهب المالكي وهكذا.

ب - ثم تبين مع مرور الوقت وتغير الأحوال أن بعض الآراء في كتب المذاهب لا تحقق المصلحة التي هي أساس التشريع، فعدل عن الرأي الراجح في المذهب إلى رأي آخر مرجوح من نفس المذهب ولكنه يحقق المصلحة بصورة لا يتحققها الرأي الراجح. وحدث ذلك في عدة مسائل عند وضع مجلة الأحكام العدلية التي هي تقنين للمذهب الحنفي لم يخرج فيها عن الرأي الراجح إلى رأي المرجوح إلا في بضعة مسائل، وكما حدث في تشريعات الأحوال الشخصية في مصر سنة ١٩٢٠ وما تلاه من تعديلات.

وكان هذا أول خروج عن قاعدة التقيد بالرأي الراجح في المذهب، ولذلك احتاج إلى تبرير -من وجهة نظر المذهبين- بأن قالوا: إن هذه السلطة قاصرة على ولی الأمر فقط، وباستعمالها - أي باختيار ولی الأمر لرأي مرجوح - يصبح هذا الرأي المرجوح راجحاً.

ج - ثم سار التحرر من المذاهب خطوة أخرى حين بدأت تشريعات الأحوال الشخصية البنية أصلاً على مذهب معين، تقبيس آراء من مذاهب إسلامية أخرى تعتبرها أكثر تحقيقاً للمصلحة من رأي المذهب الذي تعتمده هذه التشريعات. وفي إطار هذا الاتجاه أخذ التقنين التونسي للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٧ برأي الحنفية خلافاً للمذهب المالكي السائد في تونس بالنسبة لأهلية البنت لعقد زواجهها بنفسها، كما أخذ التقنين السوري للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٣ برأي المالكية خلافاً للمذهب الحنفي السائد في سوريا بالنسبة لحق الزوجة في طلب الطلاق للضرر، كما أنه في كلا التشريعين أخذ برأي الحنابلة خلافاً للمذهبين الحنفي والمالكى بالنسبة للشروط التي تشترطها الزوجة على زوجها عند عقد الزواج، كما أخذ القانون العراقي سنة ١٩٦٣ برأي الشيعة في الميراث وعممه

على جميع العراقيين من سنة وشيعة وأصبحت البنت الوحيدة ترث كل التركة ولا شيء لابن عمها.

د - غير أن هذا التطور - على أهميته ومخالفته للالتزام المذهبي الذي ظل طابع الفقه الإسلامي عدة قرون - لم يكف لمواجهة الجديد من العلاقات الاجتماعية الناشئة عن نظم الحياة في المجتمع الحديث بعد تقدم الصناعة وتدخل العلاقات التجارية وتنوعها وما تبع ذلك من صور جديدة للمجتمعات لم تكن موجودة عند وضع المذاهب حتى يرد بشأنها رأي فيها. ولو وجد أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية في عصرنا لكان لهم في كل ذلك أراء وأحكام وفتاوي ونظريات . لذلك قام زعماء الإصلاح الديني ينادون بفتح باب الاجتهاد وضرورة اهتمام القادرين من علماء المسلمين باستنباط الأحكام الشرعية لهذه الحوادث الجديدة بطريق القياس على ما ورد في نصوص الكتاب والسنّة كما كان الشأن في المذاهب الفقهية عند نشأتها، وشعر بعض العلماء بواجبهم وبدأت تظهر الفتوى الجديدة في مسائل الشركات والبنوك والتأمين وغير ذلك مما جد في حياة الناس، وكان للشيخ محمد عبد العبد والشيخ رشيد رضا والشيخ محمد مصطفى المراغي والشيخ عبد الرحمن تاج والشيخ أحمد ابراهيم والشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد ابو زهرة والشيخ علي الخيف وغيرهم كثير، كان لهم فتاوى وأراء في المسائل المستحدثة، بنوها على أصول الاجتهاد المعروفة في أصول الفقه من القياس والمصالح المرسلة والاستحسان والعرف وغير ذلك من الأصول التي أشرنا إليها فيما سبق.

و واضح أن هذا الاتجاه وإن أخذ بفكرة فتح باب الاجتهاد في الفقه إلا أنه التزم بأصول الفقه بوضعه التقليدي ولم يتجه إلى فتح باب الاجتهاد في أصول الفقه نفسه كذلك.

هـ - ومن المعلوم أن للمذاهب الفقهية المختلفة آراء مختلفة في أصول الفقه هي التي أدت - ضمن أسباب أخرى - إلى اختلافهم في فروع الفقه، وأنه إذا جاز للمرتضى أن يختلفوا في الأصول فذلك المتأخرن لهم أن يجتهدوا في الأصول كما لهم أن يجتهدوا في الفروع.

وبذلك تكون قد وصلنا إلى ذروة التحرر من المذهبية: فروعها وأصولها، وبذات الكتابات الإسلامية المعاصرة تجتهد اجتهاداً مطلقاً هو أقرب ما يكون إلى مرحلة فقه الرأي التي سبقت نشوء المذاهب الفقهية غير متقيدة بأصول مذهب معين بل جارية على التلقيق بين أصول فقه المذاهب المختلفة. وقد اتجهت هذه الكتابات اتجاهًا أساسياً هو الاستنباط المباشر من النصوص القرآنية والنبوية سعياً إلى تكوين فقه جديد أو نظريات إسلامية معاصرة تمتد كذلك إلى علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغير ذلك من الشؤون. ويمكن أن يدخل تحت هذا النوع كتابات الأساتذة المودودي وعبد القادر عودة وسيد سابق وسيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهم من الأجيال اللاحقة التي كتبت في هذا الاتجاه الساعي إلى تغطية كافة أمور الحياة بنظريات إسلامية.

وقد شمل هذا الاتجاه أسلوبين:

١ - أسلوب الاستنباط المباشر من النصوص العامة التي قررت العدل والإحسان والرحمة والبر والإصلاح ... الخ.

٢ - وأسلوب إقامة نظريات من أحكام الفروع.

٣ - وقد جمع بين الأسلوبين عبد القادر عودة حيث أقام نظرية إسلامية كاملة في التشريع الجنائي من أحكام الفروع، كما دعا في المقدمة إلى إقامة نظريات من النصوص العامة كالعدل والمساواة وغيرهما.

و - وهناك اتجاه آخر يذهب إلى عدم التقيد بالأحكام الفرعية الواردة في النصوص، وإنما إلى التقيد فقط بالمبادئ الكلية (القواعد) والمقاصد العامة

للشريعة المستمدة من النصوص صراحة أو استنباطاً ، وبسط نطاق تطبيقها على كافة أمور الحياة .. ومن أمثلة المبادئ والمقاصد العامة المقصودة بهذا الرأي ما نصت عليه المواد المئة الأولى من مجلة الأحكام العدلية، والتي سبق إلى استنباطها الأصوليون في كتب القواعد والأشباه والنظائر وغيرها.

ومن ذهب إلى هذا الرأي - دون الإشارة إلى مواد المجلة العدلية - الدكتور محمد أحمد خلف الله في تعليقه بمجلة الطالعة (المصرية) على حركة المناادة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

ز - غير أن البعض رأى رأياً آخر مقتضاه أن الأصل في أمور المعاملات هو الإباحة ما لم يرد حكم منصوص عليه (بخلاف الحال في العبادات حيث الأصل هو الاتباع) ينظم مسألة ما، أما حيث لا نص فالمسلمون على أصل الإباحة يشرعون ما يرونـه محققاً لصالحـتهم.

وقد عبر عن هذا الاتجاه بوضوح الشيخ محمد محمد المدنـي رحمـه اللهـ في محـاضرـة لهـ بـموسمـ مـحاضـراتـ الـازـهـرـ، وـهوـ نـظـرـ فـيـ تـعمـيمـ لـرأـيـ الـحنـابـلـةـ فيـ الشـروـطـ وـالـعـقـوـدـ.

ح - وفي سياق الآراء الداعية إلى تضييق نطاق النصوص، نجد أن الفقهاء والأصوليين بحثوا بالنسبة للسنة فيما يعتبر من أقوال الرسول صلى الله عليه وأله وسلم وأفعاله تشعرياً عاماً ملزاً لجميع البيئات والأزمنة وما يعتبر غير ذلك اما لكونه رأياً شخصياً للرسول صلى الله عليه وأله وسلم صادرأ عن خبرته الإنسانية في مسألة تشريعية، أو لكونه مسألة تتعلق بالطبيعة البشرية أو ما دل الدليل الشرعي على أنه خاص به أو كان تشريعاً زمنياً خاصاً بيئته.

وقد عرض العلماء لأمثلة من هذه الأنواع^(٦) غير أنهم لم يحصروها في بقىي الباب مفتوحاً للمجتهددين في أن يستبعدوا من النصوص ما دل الدليل على أنه خاص بواقعة معينة أو ظرف معين أو أنه لم يقصد به التشريع العام الدائم. ط – وقد توسع بعض المعاصرین في هذا الاتجاه وذهبوا إلى تعميمه واحتجوا باجهادات عمر بن الخطاب التي خالف فيها ظاهر النصوص، ومن هذا الرأي الدكتور محمد النويهي^(٧)، وانبرى للرد عليه آخرون موضحين أن عمر لم يكن معطلًا للنصوص وإنما فهمها في ضوء نصوص أخرى وقواعد عامة في الإسلام كتعطيله حد السرقة عام الماجاعة وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك.

ي – وأخيراً نجد البعض لا يرى التقييد لا بروح النص كما في (الرأي) و، ولا بالفظه كما في (الآراء د، ز، ح، ظ) وييرى اطراح ذلك كلـه – في دائرة المعاملات – وإعمال العقل مطلقاً من كل قيد إلا قيد مراعاة المصلحة التي يراها هي روح النصوص جميعاً، محتاجاً بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مسألة تأثير النخل «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

د – لقد حاولنا تصنيف الآراء المختلفة في هذه القضية دون نظر إلى أصحاب هذه الآراء وما قد يضمره بعضهم باتجاه الشريعة الإسلامية، إذ إن لبحث موافق الأشخاص مجالاً آخر، وإنما اضطررنا إلى ذكر بعض الأسماء لضرب الأمثلة على الاتجاهات الفكرية موضوع البحث.

ل – ولعله قد تبين لنا – بعد هذه الرحلة بين المواقف المختلفة من النصوص، والأبعاد المختلفة للإجتهداد – أهمية رسم الحدود التي يسير ضمنها المجتهدون والسلطة التشريعية التي يحددها دستور كل بلد إسلامي بعد تقدير ظروف كل بلد والمرحلة التي يمر بها.

ولا يكفي في هذا الصدد استبعاد الدرجات المتطرفة في كل من اتجاهي الالتزام المذهبي (الآراء أ، ب، ج) والتحرر من النصوص (الآراء و، ط، ي) فإن الأمر بقي متعددًا بين عدة مواقف (الآراء د، هـ، ز، ح) ويحتاج إلى حسم حتى ينطلق الاجتهداد متبيّناً طريقة بين النصوص والأراء.

١ - وقد أخذ دستور الجمهورية العربية اليمنية الصادر في ٢٨/١٢/١٩٧٠ باتجاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ١٥٢ منه على أن تقنين الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمعاملات يكون بما لا يخالف نصاً ولا إجماعاً، فجعل النص (من قرآن وسنة) والإجماع هما القيد الوحيد على التقنين. (قريب من الرأي ز).

٢ - وكذلك أخذت الجمهورية العربية الليبية باتجاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ٢ من قرار قيادة الثورة الخاص بمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية الصادر في ١٩٧١/١٠/٢٨، نصت على إزالة ما ينافي الأحكام القطعية والقواعد الأساسية للشريعة الإسلامية بإعداد التشريعات البديلة آخذة من مختلف المذاهب مع تخير أيسر الحلول حسبما تقتضيه المصلحة العامة ومع مراعاة ما جرى عليه العرف في البلاد (الرأي ج).

٣ - وأرى شخصياً الأخذ بالرأي هـ بأسلوبيه ١، ٢ حيث إنه يجمع بين التقيد بالثوابت من النصوص والمرونة في التغيرات بما يحافظ كذلك على روح الشريعة وليس على نصوصها فحسب.

مشكلة تكوين المجتهدin

- ١ - تعدد كتب أصول الفقه التقليدية شرطاً للمجتهد ليس من بينها «معرفة الواقع».
- ٢ - وقد تنبه إلى أهمية ذلك من المقدمين الإمام أحمد إذ ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين نقلأً عن الإمام أحمد أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه الفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: ... الخامسة: معرفة الناس».
- ٣ - ويضيف ابن القيم: «وهذا مما يدل على جلالة الرجل ومحله من العلم والمعرفة، فإن هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأي شيء نقص منها ظهر الخل في الفتى بحسبه. وقال في شرح الخامسة: وأما قوله الخامسة معرفة الناس فهذا أصل عظيم، يحتاج إليه الفتى والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، ففقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والحق بصورة البطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثياب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعواوينهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياطاتهم وعواوينهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال. وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه وبالله التوفيق».
- ٤ - ويوسع الدكتور القرضاوي هذا الشرط إلى معرفة الناس والحياة فيقول: «وهذا شرط لم يذكره الأصوليون في شروط الاجتهاد، وهو معرفة

المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكياتهم تيارات وعوامل مختلفة: نفسية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية فلا بد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه ومشكلاته وتياراته الفكرية والسياسية والدينية، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثيره بها وتأثيره فيها».

ثم نقل كلام ابن القيم، وتتابع: «وهذا في الواقع ليس شرطاً لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهد صحيحاً واقعاً في محله». وأكثر من ذلك أن نقول: إن على المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له، ويتعامل مع أهله. ومن ثقافة عصرنا اليوم أن يعرف قدرًا من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية، والتي تكشف له الواقع الذي يعاشه ويعامله، بل لا بد له كذلك من قدر من المعارف العلمية، مثل الأحياء والطبيعة والكيمياء والرياضيات ونحوها، فهي تشكل أرضية ثقافية لازمة لكل إنسان معاصر. وكثير من قضايا العصر وثيقة الصلة بهذه العلوم بحيث لا يستطيع أن يفتني فيها من يجهلها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره ولو بوجه ما وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتني في قضايا الإجهاض، أو شكل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكورية، والبويضة الأنثوية وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي وتكون الخلية الواحدة منها. وقضية الجينات وعوامل الوراثة ... الخ هذه القضايا العلمية التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية.

ومن هنا أدخل الأزهر هذه العلوم في معاهده ومناهجه من عهد بعيد، لأنها ضرورية لفهم الدين والكون والحياة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي امتداد لما كان عليه علماء المسلمين في عصور الازدهار. وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه لا يمكن أن يعده رجالاً قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم»^(٨).

٢ - أقول:

أ - هذا الذي ذكره الدكتور القرضاوي ليس كافياً لإعداد المجتهد المعاصر، وإنما هو ضروري لإعداد الداعية المعاصر.
أما المجتهد المعاصر فلا يكفيه أن يدرس نتفاً من هذه العلوم التي ذكرها، والتي أصبحت الآن تخصصات عامة تشمل تخصصات دقيقة داخل كل منها.
ب - إن المجتهد المعاصر ينبغي في رأينا أن يكون متخصصاً وأن يعده إعداداً خاصاً:

١ - ذلك أن المجتهد المطلق لم يعد موجوداً، كما لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره.

٢ - وهذا المجتهد المتخصص لابد لوجوده وقيامه بمهنته من إعداده إعداداً تخصصياً لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتوجه إليه، سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس أو غير ذلك من المجالات.

ولا يكفي في إعداد المجتهد المتخصص في الاقتصاد مثلاً دراسة كتاب أو مقرر واحد من مقررات الاقتصاد، وإنما يلزم أن يشمل برنامجه الدراسي في المرحلة الجامعية الأولى على ٣٠ إلى ٤٥ ساعة من نظام الساعات المعتمدة، وأن يوجه بعد ذلك إلى الدراسة العليا، حيث يحصل على عدد آخر من الساعات، في

دراسة متعمقة في الاقتصاد الى جانب الدراسة الشرعية المتخصصة، ولا يتسع المجال هنا لأكثر من هذه الإشارة الموجزة.

٣ - ولابد حتى تؤتي هذه الدراسة المتخصصة أكلها، وترجع للمجتمع مجتهدين متخصصين أن يكون لديهم الاستعداد الشخصي للقيام بهذه المهمة، وهذا يستدعي عمل اختبارات ومقابلات شخصية قبل قبوله في هذا التخصص البياني الجامع بين تخصص الاقتصاد وتخصص الشريعة.

٤ - كما ينبغي كي تؤتي هذه الدراسة أكلها أن تتم بصورة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والشريعة بحيث يتم التفاعل في ذات المادة التي تدرس ولا يتم تدريس المادتين منفصلتين لأن ذلك يؤدي الى قيام ازدواج ثقافي داخل عقل الطالب، مع أن الهدف هو إزالة هذا الازدواج.

٥ - إن الحل الذي لجأت إليه المؤسسات الختصة بالاقتصاد أو بالطب أو بغير ذلك من إقامة مجالس أو لجان تضم متخصصين في الاقتصاد أو الطب ومتخصصين شرعاً إنما هو حل مؤقت لا يحل المشكلة جذرياً بل إنه يكرس عملية الازدواج الثقافي. ولا مناص من إنشاء التخصصات البنائية التي أشرنا إليها.

- ٦ -

العلة والحكمة

مسألة أخرى من مسائل التجديد في أصول الفقه تمثل في اللجوء عند القياس الى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في الفرع إذا لم تتحقق العلة والحكمة المقصودة، إذ من المعلوم أن العلة هي مجرد وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع، وقد ذهب الى جواز

ذلك بعض الأصوليين ومنهم الرازبي في المحصل. (الجزء الثاني – القسم الثاني
ص ٣٨٩ – ٤٠٠).

وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة في البداية حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة بحيث يسهل وجود نص تفاصيل عليه الوقائع الجديدة، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراط في علة حكم الأصل، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من القياس أطلق عليها أصحابها القياس الكلي، القياس المصلحي، القياس المرسل ، القياس الواسع، القياس الإجمالي، قياس المصالح المرسلة إلى غير هذه الأسماء التي يجمعها جميعاً محاولة التحرر من الشروط التقليدية للقياس خاصة موضوع العلة وأن يستعاض عنها بالحكمة، ولكن دائماً مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي إلى الفرع الجزئي.

- ٧ -

الاستنباط من القواعد

أ – مسألة أخرى تمثل في الاستنباط من القواعد، فقد درج الأصوليون والفقهاء على القول بأن القواعد لا تستخدم في الاستدلال بها إلا إذا كانت منصوصاً عليها كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» ويكون الاستدلال بها في هذه الحالة لا بصفتها قاعدة وإنما بصفتها نصاً، وفيما عدا ذلك تنحصر فائدة القواعد في ضبط أحكام الفروع التي تنطبق عليها.

والسبب في هذا التضييق هو أن القاعدة أغلبية بمعنى أنها لا تنطبق على جميع الفروع أي يوجد لها استثناءات ، وبالتالي لا يعرف إن كانت الحالة التي

يراد الاستدلال عليها بالقاعدة في حكم أغلبية الحالات أم أنها من قبيل الاستثناء.
شأن باقي استثناءات القاعدة.

- ب - ونرى أن هذا التبرير ترد عليه الاعتراضات الآتية:
- ١ - إن معظم الأحكام الفقهية مبني على الظن الغالب ولا يشترط فيه القطع، وكون القاعدة مبنية على الأغلبية لا يفيد أكثر من كونها ظنية وهذا لا يقبح في صلاحيتها للاستدلال بها.
 - ٢ - إن الاستثناءات التي ترد على القاعدة تكون عادةً إما منصوصاً على حكمها بما يخالف حكم القاعدة، وإما خاضعة لقاعدة أخرى اقتضت إعطاءها حكماً مخالفاً للقاعدة، وفي كلتا الحالتين لا يقبح هذا السبب أو ذاك في صحة القاعدة.
 - ٣ - إن الحالة المفترضة التي نحتاج فيها إلى الاستدلال بالقاعدة هي حالة فراغ تشريعي ليس فيها نص كتاب أو سنة أو إجماع ولم يمكن قياسها على حالة منصوص عليها، وبالتالي يكون إدراجها تحت حكم القاعدة مع الحالات الأغلبية الأخرى موضوع القاعدة أولى من اللجوء ب شأنها إلى المصلحة المرسلة، وأقرب إلى الاطمئنان على اتساقها مع النسق الفقهي المقرر بالقاعدة طالما أنه لا يردها أصل مقطوع به مقدم عليها من الكتاب والسنة والإجماع.

- ٨ -

تطوير مباحث مقاصد الشريعة

- أ - مسألة أخرى تتمثل في تطوير مباحث مقاصد الشريعة، فمنذ كتاب المواقف للشاطبي الذي يعتبر قفزة في تاريخ المقاصد كتب كل من الطاهر بن

عاشور وعلال الفاسي في منتصف هذا القرن ثم تجدد الاهتمام فصدرت خلال السنوات العشر الأخيرة عدة كتب وبحوث وما زال الاهتمام متواصلاً.
بـ - وقد كتبتُ في الآونة الأخيرة كتاباً هو الآن قيد المراجعة تمهيداً لنشره
تناولت فيه المسائل التالية^(٩):

- ١ - التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة.
- ٢ - محاولة صياغة مقاصد الشريعة العالية.
- ٣ - اشتمال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحادي والتحسيني
وتعلق هذه الرتب بالوسائل وليس بالمقاصد.
- ٤ - افتقاد الدراسات القانونية لمباحث المقاصد وافتقاد الدراسات الشرعية
لمباحث وظيفة القانون في تنظيم المجتمع ومدى تدخل الدولة في حريات الأفراد.
- ٥ - محاولة تطوير الكتابة في المقاصد الخاصة المتعلقة بآقسام الشريعة أو
بالعلوم الحديثة.
- ٦ - محاولة تحديد دور العقل في تحديد المقاصد.
- ٧ - تطور فكرة حصر الكليات في خمس وإضافة المقاصد الاجتماعية.
- ٨ - بحث ترتيب المقاصد الكلية فيما بينها وإشكاليات هذا الترتيب.
- ٩ - محاولة البحث عن معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة
الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وملحوظات تطبيقية.
- ١٠ - إن المراتب الخمس لا ثلث ، بإضافة مادون الضروري وما وراء
التحسيني وأثار ذلك.
- ١١ - نسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان
والأشخاص والأحوال، وأمثلة تطبيقية.
- ١٢ - إزالة اللبس الخاص بالنسل والنسب والعرض، ووضع كل منها في
موضعه المناسب.

١٢ - تحديد المقاصد في إطار أربعة مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية.

- ٩ -

الاستدلال بالمقاصد

أ - مسألة أخرى تتعلق بالاستدلال بالمقاصد عن طريق المصالح المرسلة، ولتوسيع الصورة نضرب بعض الأمثلة:

١ - أصل حفظ العقل بتحريم شرب الخمر يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي الى باقي أنواع المسكرات بجامع الاسكار في المقيس عليه وهو الخمر وفي المقيس وهي الأنواع الأخرى.

٢ - باستخدام القياس الواسع بأسمائه المختلفة التي أشرنا إليها يمكن أن نترك علة الاسكار ونصل الى حفظ العقل فتنقل حكم التحريم الى كل ما يؤثر في العقل - وإن لم تسكر - كالمخدرات.

ويمكن أن نتوسيع أكثر فننقل حكم التحريم الى كل ما يضر بالعقل كالخرافات، والشعوذات، وعمليات غسيل المخ، وتقليد الأسلاف دون برهان ... الخ.

٣ - باستخدام النصوص العامة التي تمنع الضرر كحديث لا ضرر ولا ضرار يمكن أن نصل الى حكم التحريم لهذه الصور دون الانطلاق من نص تحريم الخمر، وبالتالي تكون قد تركنا طريق القياس بصورة العادي وواسعة.

٤ - باستخدام آلية المصلحة المرسلة - والابتعاد أيضاً عن آلية القياس بصورتيه، يمكن أن ننطلق من مقاصد شرعية عرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها،

أو مندرجة تحت أصل غير معين دون معارض لها، كمقصد تكوين العقالية العلمية والاستدلال العقلي وطلب العلم، والتفكير والنظر ... الخ.

ب - وهذه الطريقة - المصلحة المرسلة - ينبغي في تصوري تطويرها بصورة عامة - دون انتظار واقعة جزئية نبحث عن حكمها الشرعي - من خلال مراحل عملية معينة توصلاً إلى عملية تنظير شاملة على النحو التالي:

١ - التعرف إلى المقاصد التي تتطبق عليها الشروط التي أشار إليها الغزاوي^(١٠) بدرجتها: ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها ووقع موقع القطع، وما عرف ولو بأصل غير معين ولم يعارضه معارض مقطوع به.

٢ - أن تصف هذه المقاصد وتركب في بناء فكري تجمع فيه الأشباء والنظائر وتقسم إلى مجموعات وفقاً لموضوعاتها حسب تقسيمات الكتابات الفقهية المعاصرة حتى تستبين معالم التصور الشرعي في كل موضوع^(١١).

٣ - أن تضاف إلى كل مقصد من هذه المقاصد الوسائل الموصولة إلى تحقيقه، ويستعلن في ذلك بأدوات العصر وأساليبه التي لا تتعارض مع أصل شرعي. ٤ - أن تضاف إلى مقاصد ووسائل كل مجموعة ما يخصها من القواعد الشرعية، وكذلك القواعد الشرعية العامة التي تتطبق عليها، وتعتبر هذه القواعد بنوعيها جزءاً أساسياً من هيكل بناء كل مجموعة لأنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى.

٥ - أن يتم بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة تصلح للتفریع عليها والاستمداد منها بما يحقق التوصل إلى المقاصد وينسجم مع القواعد في نسبيج واحد.

٦ - وفي خصوص المقاصد الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، أن يضاف إلى المراحلتين ٤ ، ٥ ما يخص كلاً من هذه العلوم: من السنن الإلهية المتعلقة بموضوعه.

ومن الحقائق العلمية اليقينية التي توصل إليها العلم وذلك حتى يكون بناء نظرية كل علم مشتملة على جميع العناصر المعيارية والموضوعية الخاصة به، ويدخل في العناصر المعيارية:

التصور الإسلامي لله والكون والإنسان والحياة.

القيم الأخلاقية العامة، والخاصة بكل علم.

مقاصد الشريعة الخاصة بالعلم.

القواعد الشرعية الضابطة للعلم.

- ١٠ -

علاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى

مسألة أخرى خاصة بعلاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى، وقد كان الغزالي يعتبر علم الكلام هو أعلى العلوم: هو العلم الكلي وبباقي العلوم من الفقه والأصول والحديث والتفسير جزئية.

والذي نراه أن علم العقائد - وليس علم الكلام - هو أعلى العلوم، يليه القيم الأخلاقية العامة، ثم النظرية العامة للشريعة شاملة علم أصول الفقه، ثم تأتي باقي العلوم الشرعية وغير الشرعية، مع ما ينتج عن هذا الترتيب من تأثير العلم الأعلى على العلم الأدنى منه مرتبة.

وقد فصلت الكلام في هذه المسألة في كتابي «النظرية العامة للشريعة»

. ٩٩ إلى ٧٧ ص

- ١١ -

تجديد تبويب مادة أصول الفقه

المسألة الأخيرة خاصة بتجديد تبويب مادة علم أصول الفقه، وقد أجريت محاولة في هذا الاتجاه في كتابي المشار إليه (النظرة العامة للشريعة) لم اقتصر فيها على تغيير التبويب أو إضافة موضوعات جديدة، بل امتدت لأكثر من ذلك إلى التفرقة فيما يعرف بأدلة الأحكام بين المصادر كالكتاب والسنة والمناهج كالقياس والاستصلاح والأدوات كالعقل واللغة.

- ١٢ -

خاتمة

أ – هذه بعض أهم النقاط التي يدور حولها ما يطلق عليه البعض تجديد أصول الفقه أو الاجتهاد في أصول الفقه، وهي كما نرى مسائل مشروعة لا نرى مبرراً لانزعاج من بحثها كما يحدث لكثير من العلماء المعاصرين.
ب – والذي يتبره بحث مثل هذه المسائل في نظرنا – بعد تعميق البحث فيها وليس قبل ذلك – هو طرح السؤال التالي: هل يظل إطلاق اسم أصول الفقه على هذه المباحث مطابقاً لمضمونها أم يكون الأولى البحث عن اسم جديد؟
والذي نراه مبدئياً هو أن نتيجة البحث هي التي ستحدد الإجابة عن هذا السؤال:

١ – فإن كانت محصلة التجديد جزئية فلا بأس من استبقاء اسم علم أصول الفقه وتعريفه التقليدي بأنه العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، إذ يتسع هذا التعريف للتجديفات الجزئية داخل العلم.

- ٢ - أما إذا كانت محصلة التجديد كلية وشاملة فنرى في هذه الحالة الحاجة إلى إنشاء علم منهجي جديد تكون أصول الفقه جزءاً منه.
- ٣ - وقد تدعوا الحاجة إلى ما هو أبعد من ذلك وهو اندراج علوم المناهج (مناهج الأصوليين ومناهج المؤرخين ومناهج الفلسفه وغيرها) في علم واحد مع احتمال إضافة مناهج جديدة ...

الهوامش:

وغير التشريعية بالعدد الافتتاحي من مجلة المسلم المعاصر.

(٧) في بحث نشره بعنوان «نحو ثورة في الفكر الديني» في مجلة الآداب اللبنانيّة عدد مايو ١٩٧٠ واستكمله في ندوة التطور الحضاري التي عقدت بالكويت والمنشور في مجلة الشورى الليبيّة عدد أكتوبر ١٩٧٤.

(٨) كتاب الاجتهاد، للدكتور القرضاوي ص ٤٧ - ٤٩.

(٩) بالإضافة إلى فصل عن تفعيل المقاصد سننشر إلى محتواه فيما بعد.

(١٠) المستصفى ج ١ ص ٢٥٧، ٢٦٤ - ٢٦٥، المنخول ص ٣٦٤ - ٣٧٢، وهامش ص ٣٧٠.

(١١) لنا اقتراح تفصيلي في هذا الصدد صدر تحت عنوان «تجديد الفقه» ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق.

- (١) لمزيد من التفصيل يراجع كتاب «تجديد الفقه الإسلامي» من سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق ٢٠٠٠.
- (٢) يراجع العددان الافتتاحي والأول من مجلة المسلم المعاصر.
- (٣) نشر دار المنتخب العربي بيروت ١٩٩٤.
- (٤) حجية الإجماع: د. محمد محمود فرغلي ص ٣٠٨ - ٣١٥.
- (٥) التعبير بالقياس تعبير خاطئ إذ القياس يكون على نص الكتاب أو السنة وليس على نص الفقيه؛ ولكن هكذا كانت مناهج المقلدين.
- (٦) كتاب الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقرافي، ومقال الشيخ علي الخفيف عن السنة التشريعية بالعدد ٧٨ من مجلة المسلم المعاصر، ومقال الدكتور محمد سليم العوا عن السنة التشريعية

المنهج التقليدي في اصول الفقه

* ومعوقات التجديد

** الشیخ محمد ابراهیم الجناتی

يواجه مشروع تجديد منهج البحث في اصول الفقه عقبتين رئيسيتين:

الأولى: الضعف حيال الاتجاه الذي يتبنى المنهج الراي في الدوائر العلمية.

الثانية: شيوخ نزعه التقليد.

وتنطوي ظاهرة تقليد المتقدمين والتعبد بقناعاتهم، على جملة أخطاء أساسية، باعتبار ان منهج المتقدمين وما افرزه من تصورات وآراء، يمثل نتاجا خاضعا لظروف وملابسات دورتهم التاريخية الخاصة، ومسع انه لا يمكننا في ضوء هذا ان نعتبر رجال تلك الحقب مخطئين فإنه لا شك في ان مجمل تلك الظروف قد تغيرت، وتبدل معها حاجات المجتمع بنحو لا يمكن الاستجابة لها عبر المنهج التقليدي، مما يؤكّد ضرورة ان تتم معالجة الإشكاليات الراهنة عبر

* ترجمة: سرمد الطائي.

* استاذ الدراسات العليا في الفقه والأصول في الحوزة العلمية في قم.

ابداع رؤية ومنهج جديدين يرتفعان الى مستوى الموقف المطلوب من الحاجات المستجدة.

ان التحولات المنهجية أصبحت امراً مألوفاً ومتداولاً في مختلف الدوائر والمستويات العلمية والبحثية في العالم، ومن المؤسف غياب هذه الظاهرة في مراكزنا العلمية بسبب صدور ضيق، مما دعا العقلاء لأن يبدوا استغرابهم من حماولة المنهج التقليدي استيعاب المتغيرات التي يشهدها المجتمع دون طرود ادنى تغيير على بنيته الداخلية، إذ إن ذلك يعني عدم مدخلية التغيير الذي يطال الظروف والموضوعات والمسائل النظرية، في تركيب منهج الاستنباط الفقهي، مع ان هذا التصور بعيد جداً عن الواقع حيث نلاحظ اقتران المتغيرات بتحول في المنهج كأمر شائع ومتداول ضمن المستويين المادي والمعنوي.

ان الإيمان بضرورة تجديد منهج الاستنباط يحتاج الى معالجة سريعة، وفي خلاف ذلك فإن علينا ان نتحمل خسائر فادحة لا يمكن تعويضها، خاصة مع ملاحظة اهمية ان يكون هنالك موقف محدد للحكومة الإسلامية من مختلف المتغيرات.

ومن الواضح اننا نذعن بان التحول لا يمكن ان يطال الأدلة الشرعية ومصادر الاستنباط، الا ان منهج الاجتهاد فيها وأالية استيحاء المفاهيم منها ينبغي ان يتغير، كالمذاهب الأخرى التي تتحول على ضوء التغيير في ظروف الزمان والمكان، ونلاحظ تاريخياً أن المنهج الفقهي مرّ بتحولات منهجية متعددة تستجيب للمتغيرات الزمنية، مما يؤكد انه لا يمكن تحديد حركة الفقه في منهج خاص ونهائي.

تجديد المنهج دعامة الدولة الإسلامية

يشكل التجديد الفقهي دعامة أساسية للنظام الإسلامي، اذا بني على منهجه اصولي معتدل يراعي ظروف العصر الراهن، بينما يؤدي إهمال هذا الأمر وتجاهل معطياته، الى ركود الفقه، وما يستتبع ذلك من خسائر جسيمة في مختلف مجالات الحياة.

انني اردد دوما: ان الفقيه الذي لا يستوعب في منهجه مجمل التغيرات ويلاحظ خصائص الموضوعات الداخلية في طبيعة احكامها، لا يمكن اعتباره مجتهدا، سواء في عهد الحكومة الإسلامية او في غيره من الحقب. ومن المؤسف انه في هذه المرحلة لم يتحقق تحول معتدله في الرؤى الفقهية، حتى مع ملاحظة تشكيل الحكم الإسلامي في ايران، كتغير ادى الى طروع تحولات جذرية في بني الحياة، وإنما لا زال هنالك من يؤكد على ضرورة التمسك بالمنهج التقليدي في معالجة مشاكل الدولة والمجتمع.

التحول الى المنهج الجديد:

بعد المتابعة الشاملة اتضح لكاتب السطور، انه لا يمكن تحقيق الاستجابة للتحديات الراهنة دون استبدال المنهج التقليدي بمنهجه جديد يتوافر على ميزات خاصة، وفي هذه الصورة فإن الفقيه لن يتأهل لمعالجة الموضوعات المستجدة والمستحدثة وحسب، وإنما سيتحلى بالكفاءة للتعامل مع الموضوعات التي طرأت عليها تغيرات ذات مدخلية في احكامها.

يبعد الفقيه صاحب المنهج التجديدي عن الأهواء والوساوس، ويقيس انطباعاته ورؤيته الإبداعية على اساس العناصر الأصلية في عملية الاستنباط، دون أن يتأثر بالعوامل الذاتية والموضوعية التي تعترض ذلك بشكل غير مبرر، ولذلك فعلى هذا الفقيه ان يطرح منهجه بكامل الجرأة العلمية في مواجهة أنصار

الجمود الفكري، والمتلقين غير الوعي، لكي يتضح للمجتمع ان التجديد هو الخيار المؤدي الى تجاوز اخفاقات التجربة الفقهية التي شهدناها خلال القرون الماضية.

لقد ادرك فقهاء العصر، ممن حملوا وعيا للظرف الاجتماعي، عجز الأساليب التقليدية في الاجتهاد عن مواكبة الأصول الفقهية العامة للمتغيرات، مما يحتم طرح اساليب حديثة.

وفي اعتقادى فإن الطريق الوحيد لمعالجة هذه الإشكالية هو السعى الى ملء الفراغات الملاحظة في المنهج التجديدي والتخلص من نقاط ضعفه؛ لأن الفقيه يستطيع عبر ذلك فقط، الارتفاع الى مستوى التطور الحضاري واستيعاب الظواهر المستجدة والتحولات النوعية الطارئة على الموضوعات لأجل مواعمتها مع الأحكام الكلية للشريعة، وطرح مسائل الفقه بشكل منظم لتحويلها الى صياغات قانونية مدونة في متناول يد المجتمع، مما يتوقف على توظيف ذلك النمط من الاجتهاد.

تبعات تلقي التجديد المنهجي:

في هذه المرحلة التي تشهد تطبيق الحكم الإسلامي في ايران، لا ينبغي ان يتاخر الأخذ بالمنهج الاجتهادي الجديد وبلوحة معطياته التطبيقية... اكثراً مما حصل، كما يلزم في دائرة الممارسة الفقهية تجاوز المسائل العبادية والفردية واستيعاب المجالات الاخرى أيضاً، حذراً من تقييد الفقه في ذلك الإطار وتحويله الى منهج غير عملي عاجز عن التعامل مع مشكلات البشر ومنزو بعيداً عن ميدان الحياة، مما سيحمل المعنيين مسؤولية كبيرة امام الله، ويبرر أن يكونوا هدفاً للنقد واللامة من قبل الأجيال القارمة.

عدم جدوا الإدعاء المجرد عن الدليل:

يطرح بعض العقلاة والمتقدفين اليوم تساؤلاً، على أساس ظهور الأرضية التطبيقية للقانون الإسلامي في مجالات نظير الاقتصاد، الحقوق، العقوبات، حدود الملكية، المعاملات المصرفية، السياسة وال العلاقات الدولية... ويهدف هذا التساؤل إلى تحديد ما أجزء الفقه في إطار تلك المجالات، ومدى ما قدمه حالها من مسائل تشكل نسقاً قانونياً منظماً يؤمن إدارة المجتمع ومعالجة مشكلاته. نعم... إلى متى يمكننا أن نظل نردد دعوى قدرة الفقه على استيعاب الحياة ومشاكلها استيعاباً يتواصل إلى قيام الساعة دون دليل... من برنامج أو قانون واضح ومدون؟

وهل يمكننا في إثبات دعوانا هذه الاكتفاء بواقع الممارسة الاستنباطية التقليدية في إطار المفاهيم المحدودة، أو مسائل العبادات الفردية المطروحة ضمن (الرسائل العملية) وهي نموذج ظل يتكرر مئات المرات، ونتساءل: هل يمكن طرح هذه (الرسائل العملية) كقانون للبلاد ودستور للمجتمع؟

لا شك أن ذلك غير ممكن، ولا يوجد شخص قدم هكذا دعوى، مما يلزمنا باستئناف عمل اجتهادي على مستوى المبني والأسس والمصادر، يشمل كافة أبعاد الحياة (بنحو يتناسب مع متغيراتها) لتجمع المعطيات والصورات المنبثقة في إطار ذلك الاجتهاد، لأجل صياغتها في إشكال قانونية تخضع للدراسة والاختبار، حيث يمكن بعد ذلك تنظيمها في نسق قانوني متكامل يطرح على مستوى عالمي.

وعلى آية حال، لابد أن نذعن بأن غياب البحث الفقهي القانوني المنظم، وتختلف الدور الفقهي عن مواكبة المتغيرات ووجود هذه المشاكل والنوافض،

ليس من الخصائص والسمات الذاتية في فقه الاجتهاد، لكنها في تصورنا ناشئة عن غياب تاريخي لعناصر الاجتهاد الموضوعية.

معطيات المنهج الاجتهادي المعتدل:

يمكن ايجاز معطيات هذا المنهج في:

- ١ - قيام الممارسة الاستنباطية على اساس حقائق العصر ونمط الوعي العالمي.
- ٢ - القدرة على تقديم الأحكام الشرعية في شكل دستوري وقانوني.
- ٣ - تقديم اجوبة محددة وواضحة لجميع ما يطرح من استئلة ضمن مختلف المجالات، الأعم من العبادية والفردية والاجتماعية والحكومية.
- ٤ - عدم اتهام الفقه بالعجز عن ادارة المجتمع الإسلامي الكبير.
- ٥ - خروج الفقه من حالة الركود الى مرحلة الفاعلية، واتساع دائرته وانسجامها مع مظاهر الحياة الحديثة.
- ٦ - اختفاء الأحكام الاحتياطية التي لا تمتلك مبررات وأدلة معتبرة، والتي تسببت في تشويه الفقه.

المنهج الاحتياطي الأصولي في مقام بيان الحكم^(١):

ان أتباع (منهج الاحتياط) لا يقدمون على إصدار الفتوى الا في المسائل الضرورية، وهم في سوى ذلك إما ان يتوقفوا امام المسائل تماماً، او انهم يتعاملون معها بالاحتياط، كما لو طرحت عليهم مسألة نظرية او مستحدثة. يجدر بنا هنا ان نسجل بعض الملاحظات حول هذا المنهج.

الملاحظة الاولى: يمتلك كل اتجاه او مذهب مجموعة من القضايا القيمية (الحلال، الحرام،...) التي يقيمها على اساس موضوعات ومعايير خاصة، وهو

يطالب اتباعه بالسعى الى الوفاء بمقتضيات تلك القيم والاحكام، من افعال وتروك، وفي تصور كل مذهب فإن العمل طبقا لقيمه موجب لتحقيق الفضيلة كما ان ارتكاب اضدادها باعث على الرذيلة.

الللاحظة الثانية: ان الملاك في تحديد مجموعة القضايا القيمية لا يتمثل في العوامل الذهنية والخارجية، او التقاليد الاجتماعية الخاطئة، كما لا يتأثر بنزعة التسامح او التشدد، وانما ينبغي ان يكون المعيار في ذلك، هو الأسس والضوابط والحدادات الخاصة برؤية ذلك المذهب والتي يتم في ضوئها بيان الأحكام للأتباع بشكل واضح.

لاحظت في هذا السياق، و ضمن البحوث التي انجزتها خلال تجربتي في الممارسة الفقهية، ان بعض المسائل الابتلائية و موضوعات الأحكام، لم يتم بحثها على اساس الأدلة وطبقا للموازين العلمية، وان البعض الآخر منها بحث بمعرض عن المتغيرات الزمانية والمكانية والظروف الملائمة لخطابها، او أنها عولجت بنزعة احتياط ذات صبغة (إخبارية) لم تكن مألوفة في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، او الفقهاء المتقدمين والمؤخرين.

ان هذا المنهج الاحتياطي الأصولي، ورغم انه ظهر مؤخرا، الا ان الظروف التي قارنت مرحلة ظهوره لم تكن بالنحو الذي تتنافي معه ومع إعماله وتطبيقه... اما اليوم ومع تغير الظروف فإن الأحكام الشرعية لابد أن تبين بشكل علمي مستدل، لا سيما أن فتاوى المجتهدين تتلقى كنموذج للاقتداء والاتباع.

لذا فإن هذا اللون من التفكير (النزع للاحتياط) علاوة على منافاته لأساس تشريع الاجتهاد، قد حال دون اتساع دائرة الفقه ومصاديقه، بالنحو الذي يبرر لنا ان الاحتياط في غير الموارد التي يتتوفر فيها دليل خاص... يمثل

مخالفة للاحتياط. ومع ظهورآلاف المسائل المستجدةاليوم وافتقارها لدليل خاص وارد بشأنها، فإن هذا المنهج لا يمكن ان يقدم بإزائها اجابات مناسبة. تورد هنا نماذج للمجالات التي يعجز منهاج الاحتياط عن تقديم اجابات علمية في إطارها...

١ - في حقل الطب: كمسائل التشريح، وزرع الأعضاء، من انسان حي او متوفى الى انسان حي آخر، او من انسان ميت دماغيا (اكلينيكيما)، وكمسائل الحمل والتلقيح الصناعي، ومساعدة الأزواج الذين يعانون من العقم في ذلك بالاستفادة من مياه الرجل الأجنبية، وقضية منع الحمل دائميا او مؤقتا، وجواز الإجهاض (الى مرحلة معينة من عمر الجنين) وحمل النطفة في رحم مؤجرة، وغير ذلك.

٢ - في الحقل الفني: القضايا المتعلقة بالعمل السينمائي، والمسلسلات التلفزيونية، والموسيقى الغنائية، واعمال النحت والرسم، وعشرات المسائل الأخرى.

٣ - الأوراق النقدية: كمسألة أن الأوراق النقدية لها مالية كالسلع الأخرى ام لا، وهل ماليتها حقيقة ام اعتبارية؟ وعلى فرض ان يكون لها مالية ذاتية فهل هي من قبيل الأمور المثلية ام القيمية؟ وهل حكمها حكم الدينار والدرهم؟، وهل هي من (المعدود) الذي يسوغ بيعه وشراؤه مع الزيادة ولا تجري فيه احكام الربا؟... وهل المضاربة في الأوراق النقدية مشروعة كالمضاربة في الدنانير؟، وهل تتعلق بها الزكاة كالدنانير؟.

وايضا ما هو حكم الشيكات و(الكمبيالات) من جهة الشراء والبيع، وما هو حكم شراء بطاقات (اليانصيب)؟ ومسائل عديدة أخرى.

٤ - في دائرة نظام العقوبات: ما هو حكم اعادة زرع الأعضاء المقطوعة بالحد، لنفس الشخص المحدد (المعاقب) او لآخر غيره؟، او من تعود ملكية العضو المقطوع: للمحدود، او لمقيم الحد، او للحاكم الشرعي، او بيت المال، ومسائل اخرى متعددة؟

٥ - في مجال الملكية: حدود الملكية وشروطها، هل التأليف والاختراع ونحوهما من اسباب الملكية، ام انها تختص بالأعيان المتحققة في الخارج دون الامور المعنوية؟

٦ - في مجالات اخرى: نظير مسائل التأمين، على الحياة او الأعضاء، او المنزل ووسيلة النقل، هل هي جزء من المعاملات ام لا؟ وما هو حكم شروطها المتعارفة؟ وايضا مسائل الذبابة بالآلات الحديثة، واستراط اسلام من يباشر الذبح، وما يرتبط بالسفر في الفضاء... هل يعتبر السفر العمودي مناظرا في الحكم للسفر المأولف على الارض (الأفقي)، والسفر الى مناطق يختلف ليلاها ونهارها عما هو مأولف في مناطقنا؟ و...

ان هذا النوع من المسائل لا يمكن معالجته الا وفق الاسلوب الاجتهادي القائم على اسس استدلالية علمية، وانما نلاحظ وجود عدد من المسائل التي لم تقدم حالها اجوبة مناسبة، فلأنها لم تخضع لذلك النمط الاجتهادي الحديث المستقل عن المؤثرات الذاتية والموضوعية والتقاليد الاجتماعية الخاطئة، وانما بحثت على اساس منهج الاحتياط المؤدي عمليا لسد باب الاجتهاد، والذي يمنع من اتساع دائرة الفقه ونطاق مصاديقه.

الملاحظة الثالثة: الفتوى المجردة عن ملاحظة الظروف الموضوعية التي يلزم مراعاتها، انسياقا وراء طبيعة منهج الاحتياط.

ورغم ان ذلك لم يكن منشأ لمشاكل حقيقة في بعض المجتمعات، الا انه في موارد اخرى كان سببا للعسر والحرج الشديدين، مع تأكيدنا ان من البديهي انه لا يمكن ان يشكل التسامح او التشدد معيارا للحكم الإلهي حتى على مستوى طبيعة الطرح، كما لا يمكن ان يتمثل ذلك بالعوامل الذاتية او التقاليد الاجتماعية الخاطئة، والاعتراضات غير الواعية التي تصدر من بعض الفقهاء او المنتظاهرين بالقداسة من تتمثل غايتهم النهائية في إرضاء العوام من الناس.

عوامل ظهور منهج الاحتياط:

يمكن تحديد عوامل تكون هذا المنهج وظهوره عبر النقاط التالية:

- ١ - عدم استيعاب ميّزتي التسامح والسهولة في الشريعة.
- ٢ - عدم الوعي بحقائق العصر وظروف المجتمع.
- ٣ - فقدان الرؤية الشمولية.
- ٤ - ضعف استيعاب الأسس الشرعية.
- ٥ - التعويل المطلق على الأخبار، حتى مع غياب المبرر العلمي او وجود أدلة قوية تعارضها.
- ٦ - الاكتفاء بظواهر الأخبار مع عدم ملاحظة نصوص الأخبار الأخرى التي تعارضها.
- ٧ - الامتناع عن مراجعة الآراء المطروحة، مراجعةً تقوم على اساس الأدلة العلمية.
- ٨ - التسلیم بعدم مشروعية الخروج على آراء المتقدمين.
- ٩ - تجاهل أهمية دور التخصصات العلمية الحديثة في تحديد موضوعات الأحكام.
- ١٠ - الجمود العلمي، والرضوخ لضغوطات العامة من الناس.

- ١١ - غياب الجرأة العلمية الكافية.
- ١٢ - التأثر بجملة العوامل الذاتية وال موضوعية التي مثلت عاماً مهماً في تكوين هذا المنهج.
- ١٣ - التشكيك والوساوس التي تنتاب المرء حين اصدار الفتوى.
من الطريف ان بعض الفقهاء رفضوا التصدي للمرجعية بعد وفاة الشيخ مرتضى الانصارى، معتذرين بالعجز عن اصدار الفتوى، بسبب ما يعتريهم من وساوس حين الاستنباط ومعالجة الأدلة الشرعية.

تبعات منهج الاحتياط:

- ١ - ركود الفقه وجموده.
- ٢ - المنع من تكامل عملية الاجتهاد.
- ٣ - عدم مراعاة الموازين الاجتهادية.
- ٤ - غياب الدقة الكافية في بلورة ادلة الاستنباط.
- ٥ - نفور الأذواق السليمة من بعض الأحكام الاحتياطية.
- ٦ - اشاعة النموج السطحي من الممارسة الفقهية.
- ٧ - غياب الدور التخصصي في تحديد موضوعات الأحكام ضمن عملية الاستنباط، مما سبب غموض بعض جهات الموضوع الشرعي، وهو ما قد يؤدي إلى اصدار فتاوى خاطئة.
- ٨ - تقلص الفقه وعدم استيعابه للمجالات الحياتية.
- ٩ - عدم مواكبة الفقه للمتغيرات.
- ١٠ - غياب الدقة في فحص ادلة الأحكام الشرعية.
- ١١ - ظهور الاحتياطات المتنوعة ضمن دائرة واسعة في الفقه.

ونلاحظ ان تلك الاحتياطات لم يكن لها أثر في الفقه الأول الذي نزل في [مكة] والمدينة المنورة على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآلـه وسلم، لأن الفقه والشريعة قد بنيا على السماحة والمرونة، ولا تنسجم الشدة مع روح الشرع، الا في الموارد التي يتوفّر فيها دليل خاص على الاحتياط كما في موارد الدماء والأعراض.

وعلى اية حال فإن الفقهاء الوعيين بموازين الاجتهاد قد حذروا أهل الاستنباط من التقادم في الاحتياط غير القائم على دليل علمي، ومنهم السيد ابن طاووس الذي يقول: «رأيت بعض العلماء قد شددوا على الناس وضيقوا عليهم، رغم أن الله سبحانه ورسوله قد عاملوهم بالسماحة والتساهل»^(٢).

اما صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن النجفي وفي الاجتماع الكبير الذي اوصى فيه باتخاذ الشيخ مرتضى الانصارى مرجعا في الفتوى، فقد قال وهو ينظر الى الشيخ الانصارى: «يا شيخ قلل من احتياطاتك، فإن الإسلام شريعة سهلة سمحاء».

مناقشة دللة الاحتياط:

لا شك في ان الفقهاء يتحملون مسؤوليات كبيرة، وان زدهم وتقواهم يقتضي مراعاة الحد الأعلى من الدقة والاحتياط في تحديد الاحكام الشرعية، وان اي تقصير في هذا المجال لن يمر دون مسألة شرعية.

اكتد المصادر الروائية هذه الحقيقة، فقد ورد في أمالى الشيخ المفید عن الامام علي عليه السلام ضمن حديثه مع كميل بن زياد: «اخوك دينك فاحافظ لدينك بما شئت»^(٣).

وعن الإمام الصادق عليه السلام انه قال: «وخذه بالاحتياط في جميع امورك ما تجد إليه سبيلا»^(٤). كما قال: «وتأخذ بالحاطط لدينك»^(٥). وعن أبي الحسن عليه السلام: «وعليكم بالاحتياط حتى تسألو عنهم فتعلموا»^(٦). وقد وردت أخبار عديدة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها. وفي ضوء هذا لا بد من تحديد مفهوم (الاحتياط) الذي أكدت عليه الأخبار هذه. فهل هو الاحتياط في الفتوى، أو السعي إلى استيعاب الحقيقة، أو أنه تكرار مفردة إلقاء المكلفين إلى ممارسات صعبة ومعقدة، الأمر الذي لا يلتئم مع روح الشريعة؟.

ان الاحتياط في مجال الفقه الاجتهادي يقتضي ان يبادر الفقيه الى تحديد الحكم الشرعي من مصادره السليمة، ثم يتولى تحديد موضوعه بشكل دقيق، ليبين الحكم للأخرين.

كما لا ينبغي ان يفتني الفقيه على اساس العوامل الذاتية او الذوق الاجتماعي الخاص والتقليد الخاطئ، لأن ذلك لن يعَد حينئذ حكما شرعيا.

وعلى هذا فإن الاحتياط، دون شك ينبغي أن لا يُعَقَّد وظيفة المكلفين وأساليب امثالهم للشرع.

فكم من الفقهاء قضوا الساعات والليالي الطوال لتحديد حكم موضوع مستحدث عبر المطالعة في مصادر الاستدلال الأساسية، ودراسة آراء المتقدمين. ولكن الفقيه ربما افتقد الدليل على الحكم، وامتنع عن التصرير بحقيقة الأمر، فالتمس دليلا غير علمي وأفتى بالحرمة - احتياطا - في مورد مشكوك الحرمة، او جعل من مشكوك الوجوب واجبا، وراح يتخذ الاحتياط منهجا في التعامل مع الموضوعات المستجدة...

وهكذا نلاحظ الفقيه، في بعض الموارد التي رخص الشارع فيها، يلتزم بالاحتياط، أو أنه يحتاط مع وجود دليل على الحلية، معتمداً على أدلة غير أصولية، كالإجماع الاجتهادي أو الإجماع المصطلح المنقول أو المدركي، مما نلاحظه شائعاً في أبواب الفقه، أو متمسكاً بالخبر الضعيف أو المرسل، أو بالشهرة التي ظهرت بعد الشيخ الطوسي، وحتى بالشهرة بين المتقدمين، ما قبل الطوسي (باستثناء المورد الذي يورث الاطمئنان بالحكم).

ان هذا الفقيه، اذا امتنع عن الفتوى، او احتاط او افتى بالحرمة، فإنه ليس متاجهالاً لضرورة الاحتياط في هذا المجال فحسب، وانما هو مخالف لل الاحتياط اساساً.

في نطاق الشبهات التحريرمية التي يتوفّر فيها دليل للحكم بالحلية، كأصالة البراءة والحلّ التي يشرع التمسك بها ازاء مشكوك الحرمة، فإن الحكم بالحلية ايسر بكثير وأوفق لل الاحتياط من الإفتاء بالحرمة او إيجاب الاحتياط.

قال تعالى في كتابه الكريم: **(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَمْ تَحْرُمْ مَا أَحْلَلَ اللَّهُ لَكَ)** (التحريم: ١). وقال تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحْلَلَ اللَّهُ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)** (المائدة: ٨٧).

وورد في المؤثر أن «الحرم لحلال الله، كال محلل لحرام الله»^(٧).

حاجة الحكم إلى دليل:

لابد أن ننتبه الى ان الفتوى بالحرمة او الاحتياط، يحتاجان الى الدليل والى احراز وجود الموضوع بقدر حاجة الفتوى بالوجوب الى ذلك. ولا ينبغي ان يتصور بأن الشك في الحرمة موجب للترك؛ لأن هذه التصورات غير القائمة على اساس علمي و المخالفة للشرع، هي التي ادت الى انحطاط المسلمين وتفشي

مظاهر السقوط الاجتماعي بينهم في بعض الحقب التاريخية، حيث تركت هذه الرؤية أثراً كبيراً في ذلك الإطار، ونمتلك على ذلك أمثلة عديدة لا نرى من المناسب استعراضها هنا.

لقد أدى الحكم بحرمة الظواهر الحديثة، كالعلوم ومعطياتها والتكنولوجيا والوان الفنون، إلى أن تضطر الدول الإسلامية في العديد من هذه المجالات إلى الاستعانة بالخبرات الأجنبية، مما شكل مصدراً لتسرب النفوذ الأجنبي إلى بلادنا.

مرحلة ظهور منهج الاحتياط

لم يكن منهج الاحتياط متعارفاً في عصر النص، وحسب رأي أهل السنة فإن هذا المنهج أيضاً لم يكن مألوفاً زمان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ولا في عصر التابعين وتابعـيـ التابعـين، ولا بين الاتجاهـات الفقهـية التي ظهرـتـ في عـصـرـ الصـحـابـةـ، كـمـذـهـبـ أـهـلـ الـبـيـتـ، وـمـدـرـسـةـ الرـأـيـ، وـأـهـلـ الـحـدـيـثـ.

وبعبارة أخرى فإنه لم يؤلف هذا المنهج بين المتقدمين (ما قبل الشيخ الطوسي) والمتاخرين، وآوائل (متاخرـيـ المـتأـخـرـينـ) إلا في الموارد التي يتتوفر فيها دليل خاص على الاحتياط، كمسائل الدماء والنفوس والأعراض وموارد (العلم الإجمالي).

ونلاحظ أن الرسائل الفقهية في المراحل السابقة لم ترد فيها احتياطات بالمستوى الذي نشاهده في نظائرها الحالية، ويبدو ذلك واضحاً في المدونات القديمة، كرسائل (جمل العلم والعمل) للسيد المرتضى، ورسائل الشيخ المقيد، و(نهاية) الشيخ الطوسي، و(الوسيلة) لابن حمزة، و(تبصرة المتعلمين) للعلامة الحلي، و(جامع المقاصد) للمحقق الكركي، و(شرائع الإسلام) للمحقق الحلي، وغيرها.

غير أننا نلاحظ ظهور هذا المنهج في أدوار الفقه المتأخرة، كما يبدو بوضوح لدى الشيخ علي كاشف الغطاء، والمولى احمد النراقي صاحب (مستند الشيعة) وكل منها استاذ للشيخ مرتضى الانصاري الذي تأثر بهما وأخذ عنهم هذا المنهج، ولذلك كانت سائر فتاواد مبنية على الاحتياط، حتى فيما يرتبط بمناسك الحج.

يقول المولى نصر الدين الترابي الدزفولي المعروف بـ(شاكر) في كتاب (اللمعات): اعترضت يوماً على استاذي الشيخ الانصاري، واكتد له انه لا يوجد فقيه يماثله في منهج الافتاء، حيث كثيراً ما يمتنع عن الفتوى ويلجأ الى الاحتياط. فأجاب الشيخ الانصاري قائلاً: لو كنت اطلعت على طريقة الشيخ علي كاشف الغطاء في الفتوى لما اعترضت علي أبداً، ولا اعتبرتني حينئذ متجرئاً وضعيف التقوى.

مخالفتنا لمنهج الاحتياط:

ان خلافنا مع مجتهدي الأصوليين ممن يعتمدون منهج الاحتياط، خلاف مع منهجهم هذا وليس معهم بصفتهم الشخصية.

وقد اعتبرت الشيخ الانصاري النجم المتألق في سابع مراحل الاجتهاد الفقهي، وثامن مراحل الفقه، وخامس مراحل طبيعة البيان الفقهي^(٨). وفي تصورنا انه ليس سوى الشيخ الطوسي ممن حاز هذا الموضع في الأدوار الثلاثة معاً.

لقد استوعبت جوانب الشخصية العلمية الفذة وسمات التقوى عند الشيخ الانصاري واستاذيه، النراقي وكاشف الغطاء، حيث بحثت ذلك بشكل تفصيلي في كتابي (مراحل الاجتهاد في رؤية المذاهب الاسلامية).

كما انتي ورغم مخالفتي للإخباريين واحتياطاتهم في الشبهات التحريرية والوجوبية، احتفظ بالاحترام الكبير في الوقت ذاته للميرزا محمد الاسترابادي مؤلف (منهج المقال) ومؤسس الاتجاه الإخباري، وكذلك فيما يرتبط بالميرزا محمد أمين الاسترابادي صاحب (الفوائد المدنية) الذي راج هذا الاتجاه بفضلاته، وذلك نتيجة لما تكون لدى من قناعات أثر متبعتي لسيرتهم الشخصية، وليس خلافاً معهما الا على مستوى المنهج العلمي.

إخفاقات منهج الاحتياط:

ان منهج الاحتياط، كما بينا آنفاً، ربما يكون ملائماً لبعض المراحل الاجتماعية السابقة، غير أننا نتساءل: هل هذا المنهج قادر على مواكبة واستيعاب المتغيرات الجذرية التي لحقت بنمط الحياة المعاصر؟.

في اعتقادنا ان هذا الاتجاه عاجز عن تأمين المعالجات الكافية للراهن من قضايا العصر وهو يخفق في ادارة مجتمع صغير فضلاً عن دولة او عالم بأكمله، لا سيما مع دعوى استمرار ذلك حتى قيام الساعة.

سيولد هذا الاتجاه مشاكل اجتماعية عديدة، وللهذا فإن بعض الفقهاء الكبار، وبرغم اعتمادهم منهج الاحتياط في المسائل العبادية والفردية، يتخلون عن هذا المنهج في المجالات التي تتعلق بالمجتمع والأمة.

نعم، اذا اقتصر الفقه على معالجة حقل العبادات والمسائل الفردية، كما هو شأنه في العهود الماضية، فإن المنهج الاحتياطي قابل للتطبيق لعدم تأديته الى مشاكل حقيقة، ولكن الفقهاء اذا حاولوا استيعاب مسائل الاجتماع والاقتصاد والحكومة، فإن هذا المنهج ينطوي على تعقيبات ومشاكل جمة لا يمكن ان تطاق.

حيث يمكن للمكلف ان ينظم حياته الشخصية طبقاً لمنهج الاحتياط، غير انه لا يستطيع بناء حياته في اطار النظام الاجتماعي والسياسي والحكومي على اساس ذات المنهج، مع الأخذ بنظر الاعتبار ان الهدف من تشرع الاجتهد هو تجسيد الاحكام الالهية وتطبيقاتها في مجالات الحياة المختلفة.

ان الاحتياطات غير المبررة علمياً، فاقدة للقيمة وهى مخالفة للاحتياط في تحديد الحكم الشرعي، ولذلك فإن الاحتياط هنا يتجلی في ترك الاحتياط، حيث انه ووفقاً لأسس الاستنباط الأصيلة، فإن الحكم الشرعي في غير موارد الدليل الخاص على الاحتياط، هو البراءة سواء في الشبهات التحريرمية أو الوجوبية.

ان النخب الوعية واصحاب الضمائر الحية في العالم، يتملكهم الشوق لاستيعاب مفاهيم الاسلام واحكامه بشكلها النقى والسليم، لا بال نحو الذي اقتضاه الذوق الاحتياطي للبعض في مجال تحديد الاحكام.

ودون شك فإن حقائق الاسلام وأحكامه إذا تم تحديدها بما يتطابق مع ظروف العصر وعلى اساس المصادر المعتمدة والصحيحة، فإن المسلمين سيقبلون على تجسيدها والالتزام بها.

وحيثما نلاحظ اليوم ثغرات ونواقص في مستوى بلورة الموقف الاسلامي حول موضوعات الاحكام ومسائل القضاء والحقوق ونظام العقوبات، ومجالات السياسة وال العلاقات الدولية والاقتصاد، فإنه ينبغي ان يبحث عن ذلك الخلل في اطار حقيقة ان بعض الفقهاء، وبدلًا عن السعي الى اكتشاف الموضوعات الواقعية واستيعابها، وبدلًا عن تفعيل الفقه الاجتهادي - في مفهومه الواقعي - فإنهم لا زالوا يلتجئون الى النمط التقليدي من الفقه والمنهج الاحتياطي في الاصول، دون اعتماد المنهج الاصولي العلمي المعقول، وهم يتعاملون مع هذه القضية دون وعي وعلى اساس انها امر طبيعي وسائع.

وفي ضوء ذلك لا يمكن لتلك الشریحة من الفقهاء ان تؤمن اجابات متكاملة ازاء اشكاليات عالم اليوم المعقّد.

كما ان الممارسة الاجتهادية القائمة على اساس منهج الاحتياط لا يمكنها ابداً تطبيق الأحكام على موضوعاتها الواقعية، بالنحو الذي يهدف اليه الإسلام. ان تفحص القرآن الكريم والسنّة الشرفية ومصادر الفقه الأصيلة، يبيّن لنا ان الشريعة الإسلامية اقيمت على اساس متين من السماحة والمرونة، وان التشدد اللامبر علمياً في مقام الفتوى مخالف لل الاحتياط الشرعي وغير منسجم مع روح الشريعة ومضامينها، اضافة الى انه يستتبع ردود فعل اجتماعية غير محبّذة.

ومن المناسب ايراد بعض الآيات الكريمة الدالة على هذه الحقيقة.

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخْفِي عَنْكُمْ وَخَلْقَ الْإِنْسَانِ ضَعْفًا﴾ (النساء: ٢٨).

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ﴾ (المائدة: ٦).

وكذلك ملاحظة بعض الأخبار الواردة في هذا الشأن.

«الدين يسر، وأحب الدين عند الله الحنيفة السهلة»^(٩).

«بعثت على الشريعة السهلة السمحّة».

«بعثت بالحنينية السمحّة»^(١٠).

«خذوا من العمل ما تطيقون به»^(١١).

«بُشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا، يُسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا»^(١٢).

«وَمَا أَمْرَتُكُمْ بِهِ فَإِنْعَلَوْا مِنْهُ مَا أَسْتَطَعْتُمْ»^(١٣).

وما سوى ذلك من النصوص الشرعية التي لا حاجة بنا إلى الإطالة في ذكرها.

وعلى هذا الأساس ينبغي السعي إلى استنباط الأحكام مع مراعاة جانب اليسر والسماحة التي تتجلى في الإسلام ومصادره التقية، والحذر من التشدد والاحتياط في ذلك مع فقدان الدليل العلمي الواضح.

مناقشة لأدلة الاحتياط.

١ - يعتقد البعض أن إهمال الاحتياط في الفتوى يوفر أرضية لاستغلال أحكام الشرع بشكل سيء من قبل العامة، ولذلك فإنهم يعتمدون الاحتياط ليحولوا دون ذلك.

غير أن هذا التصور خاطئ، اذ يجب بيان الأحكام على أساس أدلة الشرع على أية حال، حتى لو قام البعض باستغلالها بشكل سيء، كما ان ذلك لا يبرر رفضنا لحقيقة ان البعض يسيء الاستفادة من الفتوى الشرعية، سواء اعلنها أم تكتمنا عليها واحتطنا في الإفتاء.

٢ - يعتقد آخرون ان الإفتاء طبقاً لل الاحتياط يعكس حجم التقوى والالتزام الديني لدى الفقيه، بينما يشكل التساهل مؤشراً على ضعف في تلك التقوى. لكن هذه القناعة غير دقيقة، حيث ان فتاوى الفقهاء في أحد جوانبها المهمة تعكس الدين الإسلامي وتمثل القناة التي يلاحظ منها الرأي العام العالمي هذا الدين، خاصة في عهد تشكيل الحكومة الإسلامية حيث اخذت أحكام الشرع موقع النموذج البارز في هذا الإطار، وذلك ما يحتم علينا ان نجعل المعيار في الاجتهاد وهو القواعد الأصولية العلمية دون ملاحظة الجهات الأخرى.

وعلى صعيد آخر نعتقد أن الفتوى اذا طرحت بالشكل الذي تختلف فيه موازين الفقه الاجتهادي ومحددات الذوق والرؤى السليمة، فإن ذلك يؤدي إلى

تكريس الضلال عند اهل الانحراف، وتنفير المسلمين ذوي الوعي والدراءة، وتأدي الى تكوين انطباعات سيئة ومتشائمة لديهم.

وفي مقابل ذلك، طالما استندت الفتاوى الى محددات الفقه الاجتهادي وتم الالتفات الى ظروف وخصائص الموضوعات بأسلوب علمي ومحقق بعيداً عن تأثيرات الشهرة الفتواوية غير القائمة على اساس متبين، فإنه يؤدي الى إقناع اهل الضلال وإسكاتهم، ويعزز من إيمان المسلمين؛ لأن ذلك سيشمل خير دليل على حقانية الإسلام، وهكذا نخلص الى ان مسؤولية الفقهاء في اطار الاستنباط هي:
أولاً: السعي الى تعزيز ودعم حرية البحث العلمي على اساس الأدلة المعتبرة.
ثانياً: محاولة الخروج من دائرة تأثير القبليات الذاتية الموراثة، والتي نشأت عما تبقى من أثر المنهج (الإخباري) في الفقه.

ثالثاً: الالتفات الى بديهية انه كما يتعدى الحكم بحلية حرام الله تعالى، فإنه لا يشرع تحريم الأمور المحللة، وقد ورد في الحديث «المحرم حلال الله، كالمحلل حرام الله». لذا فإن البعض يجب ان يدركوا فداحة خطئهم وخطورة اعتمادهم في ذلك على المنهج الإخباري او المنهج الأصولي في الاحتياط، ولا بد من الالتفات في ضوء ذلك الى حجم الخطورة الناجمة عن عدم استيعاب حاجات المجتمع، وتأثير الفهم الخاطئ لأسس الاجتهاد، على الممارسة الفقهية، وما ينشأ من نتائج سلبية عن الوساوس او القناعات الذاتية والاعتماد على الذوق الشخصي والانسياق وراء التصub الأعمى.

ان العوامل المذكورة ادت الى وقوع اخطاء كبيرة في عرض القضايا الإسلامية ضمن دائرة المجتمعات المتلهفة للتعرف على حقائق الدين، وأفضت الى استئناس بعض الأذهان بالأراء غير العلمية والطراز الثابت من التفكير، الى الحد الذي يبادر فيه بعضهم الى لوم الفقيه ومحاجمته حينما يقوم بطرح وجهة نظر

جديدة تستند الى المؤازين العلمية، وقد يبلغ ذلك درجة لا يمكن للفقيه الوعي فيها ان يعلن آراءه وتصوراته العلمية، نتيجة الجو الضاغط الذي يشكله بعض من يحيطون أنفسهم بهالات القدسية ويلجئون الى تحريض العامة ضد من يحمل قناعات علمية تخالف نموذج التفكير السائد.

بديهي ان عامة الناس يحصلون على قناعاتهم من اشخاص يتظاهرون بالفقاهة والتقوى، غير أنهم في الواقع انما يتبعون اعرافا وتقالييد اجتماعية خاطئة. ويلاحظ بشكل عام ان ذلك النمط من المظاهرين بالفقه لا يقدمون على الفتوى بحلية الموضوعات المستحدثة إلا اذا اثبتت ذلك بنص قرآنی صريح او خبر متواتر قطعي الدلالة، والحال أن الإفتاء بحلية مورد لا يتوفر دليل على تحريمـه أمر متيسر، لتطابقه مع الأسس والقواعد الأولية، وانما الصعب هو الإفتاء بالحرمة، اذ إن ذلك يتطلب دليلا واضحا عليها.

ان على هؤلاء ان يدركوا جيدا، ان الحكم بالحرمة او الاحتياط بحاجة الى دليل بنفس القدر الذي يحتاجه الإفتاء بحلية او الوجوب، ولا ينبغي ان يتصور الشك في الحرمة والاحتياط في مورد الشك يستلزم الترك والاجتناب.

ان هذا اللون من التفكير ساهم في افراز مظاهر الانحطاط والسقوط الاجتماعي المؤلمة في التاريخ الإسلامي.

ان النزعة التحريرية ازاء ما يستجد من الظواهر في الحياة، ادت الى ضياع فرص التقدم والتطور العلمي والتكنولوجي لبلاد الإسلام، والجأتها الى الاستعانتة بالأجانب في هذه المجالات، بالقدر الذي وفر مجالا واسعا للنفوذ الأجنبي والسيطرة على شعوب تلك البلاد.

الهوامش:

- (٧) التاريخ الكبير، ج ٦ ص ٢٤ تذكرة الموضوعات، القيسراني، ص ٧١٧.
- (٨) لمزيد من التفاصيل راجع كتابي (مراحل الاجتهداد) و(مراحل الفقه) المؤلف.
- (٩) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ٢ ص ٥ وصحيح مسلم ج ص ٤١ بشيء من التصرف.
- (١٠) كنز العمال، ج ١١ ص ٤٤٥.
- (١١) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ١١ ص ٨٥.
- (١٢) الدر المثور، ج ١ ص ٤٦٥ وتفسير ابن كثير، ج ١ ص ١٣٢٤ وتفسير القاسمي ج ٣ ص ٨٧ وفتح الباري ج ٢٥ ص ٣١ ووسائل الشيعة ج ١٤ ص ٧٤.
- (١٣) صحيح مسلم، ج ٧ ص ٩١.
- (١) يتحدث الشيخ الجناتي هنا عن ظاهرة الاحتياط في الفتوى، في إطار المدرسة (الأصولية)، وذلك مقابل الاحتياط المعروف لدى المدرسة الإخبارية. وهما وإن تشابهما في بعض معطياتهما العملية، إلا أن الأساس والمنطق النظري لكل منهما يباعن الآخر منهجاً كما هو معروف، ولذلك فإن الكاتب هنا سيظل يقيّد (منهج الاحتياط) المبحوث عنه هنا بـ(الأصولي). [التحرير]
- (٢) كشف المحجة في ثمرة المهجة، ص ١٥.
- (٣) وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت، ج ٢٧ ص ١٦٧ ح ٤٦.
- (٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ح ٦١.
- (٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ح ٤٢.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ح ١.

مقاصد الشريعة في مدرسة

* أهل البيت

**الشيخ مهدي مهرizi

لعل من أهم الإشكاليات التي تطرح في إطار فلسفة الفقه، قضية مقاصد الشريعة وأهداف الفقه. ويتشكل السؤال في هذا المضمار على النحو التالي: ما هي الأهداف التي يرمي إليها الفقه الإسلامي؟ وكيف يمكن تشخيصها؟ وما هو تأثير هذه الأهداف في عملية الاستنباط والاجتهاد؟

وبتعبير آخر، يعني علم المقاصد بإشكاليات من قبيل:

١ - هل يصبو الفقه الإسلامي إلى غايات وأهداف معينة؟

٢ - هل يمكن تشخيص غايات ومقاصد الفقه؟

٣ - ما هي السبل لمعرفة مقاصد الشريعة؟

٤ - ما هي العلاقة بين الأهداف والغايات، وكيف يمكن تصنيفها؟

٥ - ما هي المقاصد الأصلية والفرعية للشريعة؟

٦ - ما هو تأثير علم المقاصد في الاجتهاد والاستنباط؟

هذه تساؤلات يصطنع علم المقاصد أجوبتها. ولمزيد من الإيضاح نقول بأننا في إطار موضوع المقاصد نواجه ثلاث مساحات لابد من التمييز بينها، لنضع

* ترجمة : حيدر بخف.

** رئيس تحرير مجلة علوم الحديث.

النقاش في صورته الصحيحة. فاحياناً يكون مرادنا مقاصد الدين، وأحياناً نحصر أنفسنا في دائرة أضيق لنبحث في مقاصد الفقه، وفي المساحة الثالثة نحدد أنفسنا أكثر، بمعرفة الغاية من حكم فقهي واحد أو عدة أحكام فقهية. ويمكننا التعبير عن هذه المساحات الثلاث بما يلي:

أهداف الدين، ومقاصد الشريعة، وملاءات الأحكام.

وتكتشف كل واحدة من هذه التعبيرات عن مجال معين في موضوع المقاصد.

المجال الأول: يشمل كل مقاصد الدين، فهو أوسع من إطار الفقه والشريعة، ومن الطبيعي أن يدرس هذا المجال في فلسفة الدين، وليس في فلسفة الفقه. وبعبارة ثانية فإن أهداف الدين تبحث في التساؤلات الأساسية حول الدين. وبالطبع فإن الإجابات عن هذه التساؤلات سيكون لها تأثير مهم في فلسفة الفقه والدراسات الفقهية.

المجال الثاني: هو مقاصد الشريعة أو أهداف الفقه. حيث ينصب الاهتمام على غaiات جزء محدد من الدين، ألا وهو الفقه. وفي هذا المجال يُدرس أحد الأسئلة التي تواجه الفقه والشريعة تحت عنوان فلسفة الفقه. وهو مجال يأتي في الترتيب بعد دائرة أهداف الدين.

المجال الثالث: هو ملء الأحكام أو مناطها أو عللها. وفي هذا المجال تقييد مفردات الملك والمناطق والعلة معنىً واحداً يرتبط بالحكم الفقهي. وكما هو واضح من هذه المفردات فإنها تركز على فلسفة حكم واحد من أحكام الشريعة وغايتها. وفي هذا المجال يبحث الهدف المراد من حكم معين بعيداً عن الأهداف الكلية للفقه والدين. والفرض المسبق لمثل هذه الدراسة هو أن لكل حكم غاية معينة يمكن الوقوف عليها في علم الفقه.

ومن الجلي أن موضوع مقالنا هذا يتحدد بال المجال الثاني، رغم تسليمنا بأن الدين غاية أو غaiات تتمظهر في كل واحد من اجزاءه كالأصول والأخلاق

والشريعة. كما أن لكل جزء من أجزاء الدين كالفقه أو الشريعة غايات تتحدد في أحكام ذلك الجزء ودستيره.

وبعبارة أخرى إذا تم تحليل أهداف الدين وتجزئتها فسنصل إلى أهداف الفقه والأخلاق وأصول الدين. وإذا تم تركيب أهداف هذه الأجزاء الثلاثة فستكون النتيجة أهداف الدين. ومثل هذه العلاقة قائمة أيضاً بين أهداف الفقه وملالات الأحكام.

وإذا اتضح المراد من مفاصد الشريعة وأهداف الفقه، ينبغي الإشارة إلى وجود عدة أسئلة أساسية لا مجال لمناقشتها جميعاً في هذه المقالة. لذلك نكتفي بالإجابة عن السؤالين الأول والثاني من وجهة نظر مدرسة أهل البيت:

١ - هل للفقه الإسلامي أهداف وغايات؟

٢ - هل يمكن معرفة هذه الأهداف والغايات؟

ويعود السبب في اختيار هذين السؤالين دون غيرهما، والإجابة عنهما وفق مدرسة أهل البيت إلى قلة ما دونه علماء الشيعة في هذا المجال، بل إن ما دونوه هو في الواقع لا شيء بالنسبة لما صدر عن علماء السنة. وهذا ما قد يوهم البعض بأن فقهاء الشيعة لا يرون للفقه من غايات، أو أنهم يرون غايات الشريعة مما لا يمكن تشخيصه والوقوف عليه، وإلا لتدارسوا هذه الغايات وبحثوا فيها.

وما نرمي إليه في هذه السطور هو دحض هذا الوهم، والتدليل على أن جواب علماء الشيعة عن السؤالين المذكورين جواب إيجابي، من دون أن ننكر تقصيرهم في إشباع البحث وإعطائه حقه من الدراسة والتدوين.

وقبل أن ندخل في حيز الإجابة عن السؤالين، لابد أن نتناول بالإجمال موضوعين آخرين:

الأول: ضرورة البحث في مفاصد الشريعة.

والثاني: التاريخ الموجز لهذا الموضوع عند الشيعة والسنة.

ضرورة البحث في مقاصد الشريعة:

لا شك أن الشريعة هي فعل الله التشريعي كما أن عالم الوجود فعله التكويوني. ومثلاً للخلق والتكون أغراض وغايات، فان للشريعة والتشريع أهدافاً ومرامي معينة.

ومن الضروري معرفة أهداف الفقه وغاياته لتقدير مساره وتوجهاته العامة، إذ يمكن تحديد قيمة كل حركة وتيار عبر معرفة غاياتها وأهدافها. لذلك من المناسب جداً قياس فاعلية الفقه وإيجابيته من خلال طبيعة أهدافه ومقاصده.

كما ان معرفة مقاصد الفقه تفضي الى تشخيص التخوم العامة للفقه، وفي كثير من الحالات يمكن عبرها تقدير اتجاه المجتهدين، والحكم على بعض الأحاديث والروايات.

وفي ضوء المعرفة الدقيقة بمقاصد الشريعة وتشخيص مراتبها، يمكن رفع الكثير من التعارضات في مجال التشريع والتنفيذ الفقهي. كما يمكن اعتبار مقاصد الشريعة واحداً من معايير نقد الأسناد وتقديرها.

وعموماً يمكن إجلاء أهمية البحث في مقاصد الشريعة بالنقاط التالية:

- ١ - تقييم المسار العام للفقه وفاعليته.
- ٢ - تعين حدود الفقه وصلاحياته.
- ٣ - رفع التعارض في مجال التشريع والتنفيذ الفقهيين.
- ٤ - تقييم السند من خلال تقييم المتن.
- ٥ - التوفيق على نظم وقواعد فقهية.
- ٦ - تصنيف الأحكام والمسائل الشرعية في مجاميع منتظمة متماسكة.

تاريخ المقاصد

مع ان الغاية من هذه السطور دراسة مقاصد الشريعة من وجهة نظر شيعية، مما يعني ضرورة أن نبحث تاريخ المقاصد عند الشيعة الامامية وحسب، ولكن نظراً لكثره البحوث التي قدمها علماء السنة في هذا المجال، سنلقي أولاً نظرة على تاريخ المقاصد عندهم، ثم نأتي على تاريخها عند علماء الامامية. طرحت قضية مقاصد الشريعة لأول مرة من قبل إمام الحرمين الجويني (المتوفى ٤٧٤ هـ) في كتاب (البرهان في أصول الفقه). وقد صنف الجويني الفقه الإسلامي إلى خمسة أقسام:

- ١ - **الضروريات**: وهي الأحكام التي من شأنها الحفاظ على ضروريات الحياة، مثل القصاص.
- ٢ - **الحاجيات**: وهي الأحكام التي توفر المستلزمات العامة لحياة الإنسان.
- ٣ - **الأحكام التي تحقق للإنسان التحلي بالكرامة والابتعاد عن النواقص والخبيث، مثل أحكام الطهارة.**
- ٤ - **الأحكام المستحبة غير الداخلة في المجاميع الثلاثة السابقة.**
- ٥ - **الأحكام التي لا تكون فلسفتها ومبرراتها واضحة بالنسبة لنا، وهي أحكام نادرة؛ لأن الأرجح هو أن تكون مقاصد الأحكام الشرعية ممكنة الفهم وقابلة للادران^(١).**

وبعد الجويني جاء الدور للغزالى (المتوفى ٥٠٥ هـ) الذي تناول هذه المسألة في كتابه (المستصفى في علم الأصول)، حيث يقول: «ومقصود الشارع خمسة وهو أن يحفظ للناس دينهم وتفسهم وعقالهم ونسائهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»^(٢).

ويرتّب الغزالی مصالح الشريعة في ثلاثة مراتب: الضروريات والاحتياجيات والتحسينيات، ويضع المقاصد الخمسة ضمن الضروريات^(۲).

وعقب الغزالی، جاء سيف الدين الأمدي (المتوفى ۶۳۱هـ) ليطرح هذه القضية في كتاب (الإحکام في أصول الأحكام). ويقسّم المقاصد الضرورية الى خمسة أصناف، حيث يقول: «والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»^(۴).

ويضيف ابن السبكي (المتوفى ۷۷۱هـ) حفظ ماء الوجه الى المقاصد الخمسة، ويقول: الضروري لحفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم العقل، ثم النسب، ثم المال والعرض^(۵).

ويتوسّع ابن تيمية (المتوفى ۷۲۸هـ) في بحث المقاصد، فيفترض على حصر مقاصد الفقه في الأمور الدنيوية، والتغاضي عن مقاصد، نظير حب الله وخشيته والأخلاق في الدين، فيقول: «وَقَوْمٌ مِّنَ الْخَائِضِينَ فِي أُصُولِ الْفَقَهِ وَتَعْلِيلِ الْأَحْکَامِ الشَّرِعِيَّةِ بِالْأَوْصَافِ الْمَنَاسِبَةِ إِذَا تَكَلَّمُوا فِي الْمَنَاسِبَةِ، وَأَنْ تَرْتِيبَ الشَّارِعِ لِلْأَحْکَامِ الشَّرِعِيَّةِ بِالْأَوْصَافِ الْمَنَاسِبَةِ، يَتَضَمَّنُ تَحْصِيلَ مصالحِ الْعِبَادِ وَدُفْعَ مَضَارِهِمْ، وَرَأَوْا أَنَّ الْمَصْلَحةَ نُوعَانِ: أَخْرُوِيَّةً وَدُنْيَاً، وَجَعَلُوا الْأَخْرُوِيَّةَ مَا تَضَمَّنَ مِنْ حَفْظِ الدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ وَالْفَرْوَجِ وَالْعُقُولِ وَالدِّينِ الظَّاهِرِ. وَأَعْرَضُوا عَنِ الْعِبَادَاتِ الْبَاطِنَةِ وَالظَّاهِرَةِ مِنْ أَنْوَاعِ الْمَعَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرَسُلِهِ وَأَحْوَالِ الْقُلُوبِ وَأَعْمَالِهَا: كِمْحَةَ اللَّهِ وَخَشْيَتِهِ وَإِخْلَاصِ الدِّينِ لَهُ وَالتَّوْكِلِ عَلَيْهِ وَالرَّجَاءِ لِرَحْمَتِهِ وَدُعَائِهِ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْمَصالِحِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. وَكَذَلِكَ فِيمَا شَرَعَهُ مِنَ الْوَفَاءِ بِالْعَهُودِ، وَصَلَةِ الْأَرْحَامِ، وَحَقُوقِ الْمَالِكِ وَالْجَيْرَانِ، وَحَقُوقِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ مَا أَمْرَهُ بِهِ وَنَهَى عَنْهُ، حَفَاظًا

للحال السنوية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به
الشرعية من المصالح»^(١).

وبعد ثلاثة قرون من الجهود العلمية، كان الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ) أول من تناول المقاصد بشكل تفصيلي في كتابه «الموافقات في أصول الشرعية»، وقد خصّ مجلداً كاملاً من كتابه لهذا الموضوع تحت عنوان «كتاب المقاصد»^(٢)، وبعد أن أحصى آراء من سبقوه، أشار مسأله جديدين: الأولى تصنيف المقاصد، والثانية سبل الكشف عن المقاصد.

والبعض يذهب إلى أن الإمام الشافعي إذا كان مؤسس علم الأصول باعتباره «قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»، فان للشاطبي فضل السبق في تأسيس مقاصد الشرعية. فله «الفضل الكبير .. بمراعاة ما يسمى ... بروح الشرعية ... وهذا باهتمامه بمقاصد الشرعية ذلك الاهتمام»^(٣).

ويمكن القول: إن كتاب الشاطبي كان بحق منعطفاً علمياً في البحوث الخاصة بمقاصد الشرعية.

ولم يشهد هذا المجال العلمي من بعده تطوراً يذكر، حتى شاهد الإمام محمد عبدة النسخة المطبوعة من كتاب الشاطبي عند زيارته لتونس عام ١٨٨٤ م (١٣٢٢هـ) فبذل جهوداً حثيثة في نشره والترويج له والإلماع إلى أهميته.

يقول الشيخ عبد الله دراز أحد تلامذة الإمام محمد عبدة: «كثيراً ما سمعنا^(٤) وصية المرحوم الشيخ محمد عبدة لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية».

وبعد ذلك وصل الدور لابن عاشور (المتوفى ١٣٩٦ هـ) الذي ألف كتاب (مقاصد الشرعية الإسلامية) منادياً فيه بشكل واسع لتأسيس علم المقاصد.

وفي الفترة المعاصرة، عكف علماء السنة على شرح مذهب الشاطبي وابن عاشور مؤلفين في ذلك كتابات عديدة، منها.

- ١ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني.
- ٢ - نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن طاهر بن عاشور، لاسماعيل الحسني.

وصدرت للبعض مؤلفات مستقلة في موضوع المقاصد، نظير:

- ٣ - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي.
- ٤ - مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لمحمد سعد بن احمد بن مسعود اليوبي.

٥ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ليوسف حامد العالم.

كما ظهرت كتب في الحكمة من التشريعات وفلسفتها، وهي مؤلفات يمكن أن تعد مفيدة جداً في مبحث المقاصد، ومن نماذجها:

- ٦ - حكمة التشريع وفلسفته، لعلي أحمد الجرجاوي.
- ٧ - فلسفة التشريع الإسلامي، لصبحي محمصاني.
- ٨ - أهداف التشريع الإسلامي، لمحمد حسن أبو يحيى.
- ٩ - فلسفة التشريع الإسلامي ، لأحمد زكي تفاحة.
- ١٠ - تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شبلي.

كانت هذه خلاصة سريعة جداً للتاريخ المقاصد عند علماء السنة. وفيما يلي نستعرض مختصراً للتاريخها عند علماء الشيعة كما ترسمه المراجع البيليوغرافية. فقد ازدهرت المقاصد عند الشيعة منذ أواخر القرن الثالث، وأخذت عنوان «كتاب العلل»، وكان من نتاجات فقهاء الإمامية في هذا المجال:

- ١ - كتاب العلل، لعلي بن أبي سهل حاتم القزويني.
- ٢ - كتاب العلل ، لعلي بن الحسن بن علي بن فضال.

- ٣ - كتاب العلل، لأبي محمد الفضل بن شاذان النيسابوري (المتوفى ٢٦٠ هـ).
- ٤ - كتاب العلل، لأحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن بن دؤل القمي (المتوفى ٣٥٠ هـ).
- ٥ - كتاب العلل، لعلي بن ابراهيم بن هاشم القمي.
- ٦ - كتاب العلل، لأبي عبد الله محمد بن خالد البرقي.
- ٧ - كتاب العلل، لأبي الحسن محمد بن أحمد بن داود القمي (المتوفى ٣٦٨ هـ).

٨ - كتاب العلل، ليونس بن عبد الرحمن.

٩ - علل الشرائع، لأبي محمد مفضل بن عمر الجعفي الكوفي.

١٠ - علل الشريعة، للحسين بن علي بن شيبان^(١٠).

ولا أثر لهذه الكتب في الوقت الحاضر، سوى اسمائها في المراجع البيليوغرافية. وأقدم الكتب التي ما تزال موجودة بين أيدينا هو «عمل الشرائع والأحكام» للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (المتوفى ٢٨١ هـ) والذي وضع أواخر القرن الرابع الهجري.

ومن الجدير بالاشارة أن ثمة كتبًا وضعت في ذات الفترة حول علل بعض الأحكام الشرعية، فيما يلي بعض منها:

- ١ - كتاب العلل، تراجع الذريعة ١٥: ٣١٣ ، لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه.
- ٢ - علل الصوم، لأبي علي القمي وأحمد بن اسحاق الأشعري.
- ٣ - علل الفرائض والتواوفل، لمحمد بن الحسن عبد الله الجعفري.
- ٤ - علل النكاح والملتعة، ليونس بن عبد الرحمن.
- ٥ - علل الوضوء، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين^(١١).

٦ - علل الوضوء، لحمدان بن اسحاق الخرساني.

وبعد ذلك لم تظهر أعمال ذات أهمية على هذا الصعيد، سوى إشارات مقتضبة في مداخل كتب الفقه، نذكر نماذج منها:

تحدث الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦ هـ) في كتاب «القواعد والفوائد» بشكل مجمل عن هذه المسألة ، فقال: «ووجه الحصر أن الحكم الشرعي إما أن تكون غايتها الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول: العبادات. والثاني: إما أن يحتاج إلى عبارة، أو لا، والثاني: الأحكام، والأول: إما أن تكون العبارة من اثنين - تحقيقاً أو تقديرأً - أو لا ، والأول: العقود، والثاني: الإيقاعات»^(١٢).

ويستدل الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٦ هـ) في «التنقیح الرائع» على انحصار الابواب الفقهية في العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام، ويكتب:

«وَقَرَرُوا دَلِيلَ الْحَصْنِ بِوَجْهِهِ»

الأول: أن المبحث عنه فيه إما متعلق بالأمور الأخروية وهو العبادات أو الدنيوية. فإذا أن لا يفتقر إلى عبارة لفظية، فهو الأحكام، أو يفتقر ، فإما من اثنين غالباً، وهو العقود، أو واحدة، وهو الإيقاعات.

الثاني: طريق الحكماء، وهو أن يقال: كمال الإنسان إما بجلب نفع أو رفع ضرر، والأول: إما عاجل أو آجل، فجلب النفع العاجل بالمعاملات والأطعمة والأشربة والنكاح، وجلب النفع الآجل بالعبادات، ودفع الضرر بالقصاص وما شابهه.

الثالث: إن الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة، وهي الدين والنفس والمال والنسب والعقل. وهي التي يجب تقريرها في كل شريعة. فالدين يحفظ بقسم العبادات، والنفس بشرع القصاص، والنسب بالنكاح وتوابعه الحدود والتعزيرات، والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة، والعقل بتحريم المسكرات

وما في معناها وثبتوت الحد والتعزير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات وتوابعهما^(١٢).

وكما هو واضح فقد جارى المقدار رأي حجة الإسلام الغزاوي، وقسم الفقه على أساس هذا الرأي.

وما عدا هذا لا توجد أعمال وكتابات تتطرق لأهداف الفقه ومقاصد الشريعة بمنحيٍّ سهمولي مستوّعب. لكن ثمة إشارات فرعية تحت عناوين تنقيح المناطق أو ملاك الحكم متوزعة في كتب الأصول والفقه. ويبدو الاهتمام بهذه الإشارات ضمن إطار الاهتمام بمقاصد الشريعة، ضرورياً من باب أن الفقيه إذا كان من القائلين بامكانية الكشف عن مناط الحكم وتنقيحه، فلا بد له من القبول ضمن دائرة أوسع بامكانية استنباط مقاصد الأحكام وعلالها. لذلك نشير إلى عينات من هذه البحوث الفرعية:

خُصُّصَ الْوَحِيدُ الْبَهْبَاهَنِيُّ (المتوفى ١٢٠٦ هـ) الفائدة الحادية عشرة في كتابه «الفوائد الحائرية» لهذا الموضوع، وأسبغ عليها عنوان «تنقيح المناطق وحجية القياس المنصوص العلة»^(١٤).

أفرد الملا مهدي النراقي (المتوفى ١٢٠٩ هـ) بحثاً موجزاً لتنقيح المناطق في كتاب «تجريد الأصول»^(١٥).

حقَّ الملا نظر علي الطالقاني (١٢٤٠ - ١٣٠٦ هـ) خطوة كبيرة على صعيد المقاصد وبناء النظم الفقهية، بتأليفه كتاب «مناطق الأحكام». ويتمتع الكتاب بنسق شيق ومنطق أخاذ، بحيث يمكن أن يكون حجر الزاوية لبحوث جديدة مهمة.

وقد خُصُّصَ مهدي بن محمد علي الأصفهاني (ولد في ١٢٩٨ هـ) بحثاً قصيراً لتنقيح المناطق في كتابه «الأُرَائِك»^(١٦).

وقدم العلامة الشعرااني (المتوفى ١٢٩٣ هـ) في كتاب «الدخل الى عذب المنهل» بحثاً موسعاً في الخروج عن النص وتنقیح المناط ومنصوص العلة^(١٧). كما حرر السيد محمد على المدرس في مجلة «کانون وكلاء» [مركز المحامين] مقالاً مختصراً حول تنقیح المناط^(١٨). ولم نعثر على مزيد من النتاجات في هذا المجال ضمن تاريخ الفقه الامامي.

إمكانية تشخيص المقاصد عند الإمامية

إلى هنا قدمنا طرحاً عاماً لمسألة المقاصد في الشريعة الإسلامية .. وعندها نصل الى السؤال الرئيس؛ هل للفقه الإسلامي غایيات؟ وهل يمكن معرفتها؟ وما هو رأي فقهاء الشيعة في هذا المجال؟ وهل ضعف اهتمامهم بهذا الموضوع له جذوره النظرية العقائدية، أم أنه جاء نتيجة ظروف وأسباب أخرى؟ ما من شك أن الوقوف على مقاصد الشريعة يحتاج إلى قبليات ضرورية منها:

- ١ - الإيمان بوجود مصالح ومفاسد وراء تشرع الأحكام.
 - ٢ - إمكانية اكتشاف واستنباط ملاك الأحكام الشرعية.
- فما لم تكن للأحكام مصالح ومفاسد ثبوتاً، لن يكون هناك مبرر للكشف عن الملاك والمناط.

ولفقهاء الشيعة رأي ايجابي في كلا المسألتين. فهم من ناحية يعتبرون الأحكام مقيدة وتابعة لمجموعة من المصالح التي ي يريد الشارع تكريسها، ومفاسد يبغى الحدّ منها. ومن ناحية أخرى يعتقدون بإمكانية اكتشاف الملاكات والمقاصد.

ففي المسألة الأولى يعتبر رأي الشيعة مطابقاً لرأي العدلية، إذ هم يرون للأفعال حسنة أو قبحاً ذاتيين، فالحسن والقبح هما ملاك الحكم الشرعي. ولذلك

بامكان العقل إدراك الملائكة. وضمن هذا النطاق ذاته يذهب الأصوليون إلى ملازمة الحكم العقلي للحكم الشرعي^(١٩).

وعليه فلا ضرورة لمزيد من البحث والبراهين في هذه القضية، فكما قال الفقيه المعروف صاحب الجواهر: «إن الأحكام الشرعية عندنا معلومة لمصالح واقعية»^(٢٠).

أما المهم في الأمر، فهو مناقشة النقطة الثانية التي نتساءل فيها: هل ملائكة الأحكام ممكنة الكشف والإدراك في المدرسة الفقهية لأهل البيت، ليتمكن عبرها الوصول إلى حيز أهداف الشريعة ومقاصدها؟

وهذا ما سوف نتدارسه فيما يلي ونحاول إقامة الأدلة عليه. وقبل سرد الأدلة، من المناسب التدقيق في عدة نقاط:

- ١ - حينما نتحدث عن إمكانية اكتشاف الملائكة، فإن حديثنا هذا يقتصر على المعاملات دون العبادات.
- ٢ - حتى في غير العبادات يمكن اكتشاف الملائكة في أغلب الحالات لا في جميعها.
- ٣ - لا يخفى على أحد إمكانية خطأ العلماء في الكشف عن المناط والملائكة، كما أن أخطاءهم في استنباط الأحكام واردة وشائعة.
- ٤ - لأجل اجتناب الأخطاء عند كشف المقاصد أو التقليل منها، ينبغي تجنين هذا العملية.
- ٥ - القياس والاستحسان ممارستان مذمومتان في الفقه الشيعي، ولا يمكن اعتبارهما أساس استنباط الملائكة.
- ٦ - يمكن الفرق بين القياس وكشف الملائكة في أمرين:
الأول: هو أن القياس يكتفي بالظن غير اليقيني.
والثاني: أنه حالة شخصية.

أما في اكتشاف الملائكة وتنقیح المناط، فينبعي الانتهاء إلى العلم أو الاطمئنان العقلائي. إذ يجب أن تكون القرائن والشواهد بحث تحقق للفقهاء مثل هذا العلم أو الاطمئنان العقلائي. فلا تكون العملية شخصية مزاجية.

٧ - لا يمكن انكار أن بعض حالات تنقیح المناط وكشف الملائكة ما هي في الواقع إلا قياس .. كما لابد من الاعتراف أن بعض القياسات ليست سوى تنقیح مناطق.

وبعد الإشارة إلى هذه النقاط .. نسوق براهين كشف الملائكة وإدراك المقاصد في الفقه الشيعي، ضمن أربعة جوانب:

أولاً: الأئمة وكشف الملائكة

في الشريعة التي تعبر التفكير والتعقل أساساً لازماً وحجر الزاوية في بنائها، وتأمر الإنسان بالتفكير في معطيات الدين، حينما نرى أئمة الدين يركزون على تبيان ما وراء الأحكام من علل وأسباب وحكمة، فإن السبب هو ترغيب الناس في فهم أهداف الشريعة والبحث على كشف ملائكتها وأحكامها. يقول الله في كتابه الكريم: **«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ ذِكْرًا لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»** (٢١). ويقول أيضاً: **«وَالَّذِينَ إِذَا ذَكَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُجُوا مِنْ عَلَيْهَا صَمًا وَعَمِيَانًا»** (٢٢).

وهناك آيات كثيرة أخرى تحض على التفكير والتعقل، بل إن بعض آيات الأحكام في الكتاب العزيز تتضمن في طياتها فوائد الأحكام وأسبابها.

وفي مثل هذه الأجواء الفكرية التي يذكر فيها الأئمة العدل والأسباب إلى جانب الأحكام والتشريعات، لن يكون لهذه الحالة من مدلول سوى إمكانية الكشف عن الملائكة والترغيب في معرفتها. وهذا ما نلاحظه في الكثير من الروايات والآحاديث التي نذكر أدناه بعضاً منها:

- ١ - عن الرضا عليه السلام: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما أصابه من فضح الميت؛ لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته^(٢٣).
- ٢ - عن الصادق عليه السلام: انه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلى الرجل في قميص متوضحاً؟ فقال: لعلة التكبر في موضع الاستكانة والذل^(٢٤).
- ٣ - عن الرضا عليه السلام في جواب محمد بن سنان في علة الزكاة: من أنها من أجل قوت الفقراء وتحصين أموال الأغنياء .. مع ما فيها من الزيادة والرأفة والرحمة لأهل الضعف والعطف على أهل المسكنة، والحدث لهم على المواساة وتقبية الفقراء^(٢٥).
- ٤ - عن الرضا في جواب السؤال عن على تحرير الربا قال: لما فيه من فساد الأموال؛ لأن الإنسان إذا اشتري الدرهم بدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلأ^(٢٦).
- ٥ - عن يونس عن أبي عبد الله عليه السلام سأله عن العلة التي من أجلها إذا طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الاضرار، ورثته ولم يرثها؟ فقال: هو الإضرار، ومعنى الاضرار منعه إياها ميراثها منه، فإن زام الميراث عقوبة^(٢٧).
- ٦ - عن الرضا عليه السلام: وعلة ضرب الزاني على جسده بأشد الضرب لمباشرته الزنا واستلذاذ الجسد كله به، فجعل الضرب عقوبة له وعبرة لغيره، وهو أعظم الجنایات^(٢٨).
- ٧ - عن الرضا عليه السلام: وعلة التخفيف في البول والغائط لأنه أكثر وأدوم من الجنابة، فرضي فيه بالوضوء لكثرة ومشقتة ومجيئه بغير ارادة منه ولا شهوة^(٢٩).
- ٨ - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إختنوا أولادكم لسبعة أيام؛ فإنه أطهر وأسرع لنبات اللحم^(٣٠).

٩ - عن أبي جعفر عليه السلام قال سأله عن أكل الثوم فقال: إنما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم لريـه فقال من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقرب مسجـنا، فاما من أكلـه ولم يأت المسـجـد فلا بـاس (٢١).

١٠ - عن الرضا عليه السلام: حرم الله الخمر لما فيها من الفساد ومن تغيير عقول شاربـها (٢٢).

١١ - قال أبو عبد الله عليه السلام: إنما جعلت القسامـة احتياطـاً لدماء الناس، كـيـما إذا أراد الفاسـقـ أن يقتل رـجـلاً أو يـغـتـالـ رـجـلاً حيث لا يـرـاهـ خـافـ ذلك فـامـتنـعـ من القـتلـ (٢٣).

١٢ - عن علي عليه السلام أنه قال : لا أقيـمـ على رـجـلـ حـدـاـ بأـرضـ العـدوـ حتى يـخـرـجـ مـنـهـاـ، مـخـافـةـ أنـ تـحـمـلـهـ الـحـمـيـةـ فـيـلـحـقـ بـالـعـدـوـ (٢٤).
مرـبـناـ أنـ الاـسـتـدـالـالـ العـقـليـ فيـ إـطـارـ نـصـوصـ الـقـرـآنـ وـالـسـنـةـ يـمـثـلـ أـسـاسـ الـاجـتـهـادـ فيـ الـفـقـهـ الشـيـعـيـ. وـالـمـرـادـ بـهـذـاـ اـسـلـوبـ، مـنـهـجـ الاـسـتـدـالـالـ فيـ الـمـنـطـقـ الـصـورـيـ، الـذـيـ يـتـضـمـنـ حـجـبـاـ قـاطـعـةـ. أـمـاـ اـسـلـوبـ التـمـثـيلـ الـمـنـطـقـيـ فـهـوـ اـسـلـوبـ ظـلـيـ، وـيـسـمـىـ فيـ الـفـقـهـ قـيـاسـاـ، وـيـسـتـنـدـ إـلـىـ كـشـفـ اـحـتمـالـيـ عنـ عـلـلـ الـأـحـكـامـ، وـقـدـ رـفـضـهـ الشـيـعـةـ منـ بـداـيـةـ ظـهـورـهـ فيـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ فيـ الـقـرـنـ الثـانـيـ الـهـجـرـيـ. وـلـكـنـ فيـ الـحـالـاتـ الـتـيـ يـمـكـنـ فـيـهـاـ الـكـشـفـ عنـ عـلـلـ الـأـحـكـامـ بـصـورـةـ قـطـعـيـةـ تـفـيدـ الـإـطـمـئـنـانـ عـدـ هـذـاـ الـكـشـفـ حـجـةـ مـعـتـرـبةـ يـمـكـنـ الاـسـتـدـالـالـ بـهـاـ وـالـاستـنـادـ إـلـيـهـ.

وـفـيـ الـقـرـونـ الـأـوـلـيـ كـانـ الـمـحـدـثـونـ يـرـفـضـونـ أـسـالـيبـ الـبـرهـنـةـ الـعـقـليـةـ، وـيـعـتـبـرـونـ هـذـاـ النـمـطـ مـنـ الـكـشـفـ الـقـطـعـيـ فيـ عـدـادـ الـقـيـاسـ، فـيـحـذـرـونـ مـنـ الـانـسـيـاقـ إـلـيـهـ، بـيـنـمـاـ اـعـتـبـرـهـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ الـمـتأـخـرـينـ قـيـاسـاـ مـشـرـوـعاـ، عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ هـذـهـ التـحـلـيـلـاتـ الـعـقـليـةـ لـاـ عـلـاـقـةـ لـهـاـ بـالـقـيـاسـ فيـ مـفـهـومـهـ السـنـيـ. وـرـبـماـ كـانـ التـشـابـهـ الـأـسـمـيـ وـالـظـاهـرـيـ هوـ السـبـبـ فيـ اـعـتـبـارـ كلـ الاـسـتـدـالـالـاتـ الـعـقـليـةـ مـنـ قـبـيلـ الـقـيـاسـاتـ الـفـقـهـيـةـ لـذـكـرـ عـمـ أـصـحـابـ الـحـدـيـثـ الـرـوـاـيـاتـ الـشـيـعـيـةـ النـاهـيـةـ عـنـ

القياس على جميع الاستدلالات العقلية، مع أن تلك الروايات تنهى حتى عن الاجتهاد الشخصي الحر الذي قد يعمل به الفقيه في المسائل الشرعية والذي يسمى اصطلاحاً «الرأي». وقد كان مصطلح الاجتهاد خلال الأدوار الإسلامية الأولى، يعني فقهياً الاستدلالات غير العلمية أو «الرأي» ولهذا نجد الشيعة حتى القرن الخامس أو السادس الهجري يرفضون الاجتهاد (بهاذا المعنى) وهو مانجده في كتبهم الكلامية آنذاك، ومنها كتب النوبختيين، وابي القاسم علي بن أحمد الكوفي، في دحض الاجتهاد. وإنما الاجتهاد بمعنى الاستدلال التحاليلي العقلي شاع بين علماء الإمامية من القرن الثاني، وفي أواخر القرن الرابع غالباً فريداً في المباحث الفقهية عندهم.

وبلحاظ ما أسلفنا، من الطبيعي أن تتحول مناهج الاستدلال الشيعية خلال القرون الأولى، في النظرة السطحية للمحدثين المناوئين لاستخدام العقليات في الفقه الإسلامي، إلى نوع من العمل بالرأي والقياس.

ففي روايات الشيعة التي وردت أغلبها عن طريق المحدثين أنفسهم، نجد جماعة من صحابة الأئمة يعملون بالقياس حينما لا يجدون حكماً صريحاً للمسألة في الكتاب والسنة، وفي روايات أخرى نراهم يعملون بالرأي.

وقد لاحقت تهمة القياس فريقاً من أعلم صحابة الأئمة وأفقيهم، ممن تروى عنهم آراء واجتهادات دقيقة جداً في المصادر الفقهية، ومن هؤلاء الفضل ابن شاذان النيشابوري الفقيه والمتكلم الشيعي المعروف، وصاحب كتاب الإيضاح (توفي ٢٦٠ هـ)، الذي وصلتنا آراؤه وبحوثه في الطلاق والإرث وغيرها من مسائل الفقه والعقليات. ويونس بن عبد الرحمن الذي تنقل عنه آراؤه في خلل الصلاة والزكاة والنكاح والأرث. وزرارة بن أعين الكوفي، وجميل ابن دراج، أعلم أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وعبد الله بن بكير أحد أشهر فقهاء الشيعة في القرن الثاني الهجري، وغيرهم من ألمع أصحاب الأئمة،

والذين عيب عليهم عملهم بالقياس، في حين من الثابت تقريرًا أنهم استعملوا في فقههم الأساليب الاستدلالية التحليلية دون اسلوب القياس السنوي. ولا أدل على ذلك من فتاویهم التي جمع الكثير منها صاحب كتاب «كشف القناع».

يتضح من مجمل ما أسلفناه وجود نوعين من الفقه الشيعي في عصر الأئمة عليهم السلام. الأول الحركة الاستدلالية العقلية في المسائل الفقهية. والثانية بالاجتهاد بالاستناد الى الضوابط والاحكام الكلية للقرآن والسنة. والثاني حركة تقليدية نقلية تشدد على الاحاديث والنصوص، وتجنب ممارسة إضافية اسمها الاجتهاد، حتى لو استندت الى القرآن والسنة. وثمة أجزاء من الرسائل الفقهية لفقهاء عهد الأئمة، مثل الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، وردت في آثار العهود اللاحقة، تدل بوضوح أن عملية تدوين الفقه وفصله عن الحديث بدأت منذ أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث، وهذا خلافاً للنظرية المشهورة حول تاريخ هذه العملية^(۲۰).

وعليه فالروايات الواردة في ذم القياس^(۲۱)، وفي أن دين الله لا يصاب بالعقل^(۲۲)، لا تخص كشف المقاصد والملاکات، وإنما تختص بالحالات التالية:

- ١ - العبادات والشؤون التعبدية المحسنة.
- ٢ - كشف الملائكة على أساس الظن والحدس الشخصي.
- ٣ - كشف الملائكة بدون ضوابط وأدلة.

ففي غير العبادات، إذا كانت هنالك ضوابط وقوانين تنضي الى ملاکات منقحة مستدلة، وإذا كان السائد هو التراث وعدم التسرع في كشف الملائكة، وإنما الاستناد الى شواهد وقرائن متينة، فإنها لن تكون المقصودة بتلك الروايات.

ثانياً: تنقية المناط في استنباط الفقهاء

هنا نقدم نماذج لاستخدام المناط كدليل كاف لعمم دائرية الأحكام أو تضييقها. والهدف هو التدليل على اهتمام فقهاء الشيعة بالمناط، ولا نزعم إحصاء جميع الأمثلة على ذلك في الفقه، كما لا ندعى أن كل الفقهاء التزموا بهذه الحالات:

- ١ - يقول الشيخ الانصاري في وضوء الجبيرة: «وقال في الذكرى: لو عمت الجبارئ أو الدواء الأعضاء مسح على الجميع، ولا ينسحب الحكم إلى خائف البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيم لأنَّه عذر نادر وزواله سريع. انتهى. نعم أكثر الأخبار لا يشمل هذه الصورة لكن المناط منقع فيها»^(٣٨).
- ٢ - يكتب الاستاذ التبريزى حول بيع القرآن للكافر، راداً على من قاس ذلك ببيع المسلم للكافر: «الفحوى ممنوعة، فإنه لو كان أصل الحكم ثابتاً بأن لا يصح ملك الكافر العبد المسلم، فهو باعتبار أن ملك الكافر المسلم وعدم تمكن المسلم على تصرفاته وأفعاله إلا برخصة منه، ولا يلة للكافر على المسلم، ولا يجري ذلك في ملك الكافر للمصحف. وبعبارة أخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزماً، فلا أقل من احتمال كونه الملاك، ومعه لا يمكن دعوى الفحوى»^(٣٩).
- ٣ - قال فريق من الفقهاء في عميم بيع الأرض إلى الأرض الزراعية والسكنية، في مبحث الخمس: «اللهم إلا أن يحكم بالمناط وأن المقصود من الحكم عدم تسلط أهل الذمة على مستقلات المسلمين كما لا يبعد ذلك»^(٤٠).
- ٤ - وكتبو في عميم الشراء على مطلق المعاوضات: «أقول: العمدة في التعميم إلغاء الخصوصية وتنقية المناط القطعي، فإن تم وإنْ وجَب الاقتصر على النص»^(٤١).

٥ - في رسالة للإمام الخميني إلى أحد طلابه، يذم الجمود على الحالات المذكورة في الروايات، ويعمم الأحكام على الحالات المعاصرة المستحدثة: «لابد أن أعتبر عن أسفني لما استنتجتكموه من الأخبار والأحكام الالهية.

فحسب ما كتبتموه ، يقتصر صرف الزكاة على الفقراء وبباقي الأمور المذكورة واليوم حيث وصلت مصارفها إلى مئات الحالات، لا طريق أمامنا. و[ذكرت] أن «الرهان» في السبق والرمادية خاص بالسهام والأقواس وسباق الخيل وما إلى ذلك من الدواب التي كانت تستعمل في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً يقتصر الرهان على هذه الحالات. والأنفال التي أحالت للشيعة، تعني أن يستطيع الشيعة اليوم بدون أي مانع ركوب أنواع السيارات والجرارات وتخريب الغابات وكل ما يؤثر في حفظ البيئة، وتعريف حياة ملايين الناس للخطر، ولا يحق لأحد منعهم عن هذا. [ذكرت أيضاً] أن المنازل والمساجد الالزمة [اللازم تخريبها] في تخطيط الشوارع وحل مشكلات المرور وحفظ حياة آلاف الناس، لا يجوز تخريبها، وأمثال ذلك. وعموماً وفق استبطاطكم من الأخبار والروايات، يجب تهديم المدينة الجديدة بالكامل، وعلى الناس العودة للسكن في الأكواخ والحياة إلى الأبد في الصحاري»^(٤٢).

٦ - وعمم الإمام الخميني أدوات تنفيذ القصاص ف قال: «ولا يبعد الجواز بما هو أسهل من السيف كالبندقية على المخ وبالاتصال بالقوة الكهربائية»^(٤٣). ويبدو أن هذا التعميم جاء على ضوء التعليقات الواردة في الروايات: «ولا يترك يبعث به ولكن يجهز عليه بالسيف»^(٤٤). «لا يترك يتلذذ به ولكن يجهز عليه بالسيف»^(٤٥).

٧ - يعمم الشيخ محمد جواد مغنية السبق والرمادية على الأدوات الجديدة. ويستدل على ذلك بالقول: «ويتبعير ثانٍ انه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الاعظم صلى الله عليه وآله

وسلم إنما ذكر هذه الثلاثة لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره ... وليس هذا اجتهاداً منا في قبال النص، وإنما هو اجتهاد صحيح ومركز في تفسير النص يتفق كل الاتفاق مع مفاصد الشريعة السمحنة الغراء تماماً ...»^(٤٦).

٨ - يعمم صاحب الجوادر النفس على العرض^(٤٧). والمسلم على المسلم والسلمة^(٤٨)، ويعتبر ذكر النفس والمسلم مجرد مثال.

٩ - في مبحث الصلاة في المكان المغصوب، يعتبر صاحب الجوادر قبال من يرون أن الصلاة يجب أن تؤدى كما هو وارد في الروايات، أن التحجر والجمود آفة الفقه، ويقول: «أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات»^(٤٩).

١٠ - يعتبر المرحوم السيد ابو القاسم الخوئي عبارة «العيدين» في روايات منع خروج المرأة من المنزل مجرد مثال، ويعمم الحكم على صلوات الجمعة والجماعة^(٥٠).

١١ - الكثير من الفقهاء يعممون روایات سلس البول، في أساليب الحيلولة دون سراية النجاسة، على نماذج مشابهة لم ترد في الأحاديث^(٥١).

١٢ - يستعين المحقق البحرياني في التعدي من القميص الى سائر أنواع الثياب بعلة الحكم، ثم يطرح قاعدة كلية: «ولا يقال: إن الخبر إنما تضمن القميص خاصة فلا يجوز تعدي الحكم الى غيره، فإن العلة الموجبة لإعادة الصلاة في النجاسة وهي شاملة لجميع الثياب. ثم لا يخفى أيضاً أن جل الأحكام عن عبادات ومعاملات ونحو ذلك إنما خرجت في الرجال، والسؤالات إنما وضعت في الرجال مع أنه لا خلاف في دخول النساء مالم تعلم الخصوصية للرجال في ذلك الحكم ونحو ذلك مما لا يخفى على المتدارك في الأخبار الواردة في جميع الأحكام وما ذاك إلا لما ذكرناه من حمل ما ذكر في الأخبار على مجرد التمثيل وتعديه الحكم الى ما عدا المذكور بطريق تنقيح المناط القطعي»^(٥٢).

١٣ - يكتب صاحب الجوادر في تعليم حكم الإتمام على محل قبور الأئمة عليهم السلام: «وكيف كان فما عن المرتضى وابن الجنيد من طرد الحكم في سائر قبور الأئمة الهداء عليهم السلام لم نقف له على نص خاص، ولعلهما أخذاه من معلومية شرف قبورهم وأنها متساوية للمسجدين أو تزييد مع فهم كون العلة في الحكم هنا شرف المكان، كما يومئ إلية بعض النصوص السابقة»^(٥٢).

١٤ - وكتب أيضاً في مسألة تلقي الركبان: «وفيه أن الحكمة في النهي عن التلقي ليست بمراعاة حال الركب خاصة، الأعم من ذلك ومن حال أهل البلد باعتبار اختصاص الربع ونحوه بالتلقي خاصة كما أومنا إليه سابقاً في عدم حينئذ جميع ذلك»^(٥٣).

ثالثاً: شهادات علماء الشيعة

تحت هذا العنوان نورد تأكيدات طائفة من علماء الشيعة المعاصرين حول امكان معرفة الملائكة وضرورة الالتفات الى مداليله:

١ - يرى العلامة السيد محمد حسين فضل الله أن ملاك الكثير من الأحكام قابل للكشف والمعرفة، حيث يقول: «نحن نعرف أن بعض الأحكام الشرعية من الأحكام التوقيفية كالعبادات مثلاً، ولذلك نجد بعضها قد يخضع لقاعدة تختلف عن القاعدة التي يخضع لها حكم شرعي عبادي آخر، ولكننا لا نمانع من أن هناك كثيراً من الأحكام الشرعية لا سيما في عالم المعاملات، مما يمكن استكشاف ملاكه بشكل وبآخر من خلال استظهاره من طبيعة النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك».

ومن هنا فانتنا نتصور أن القول بعدم امكان إدراك الملائكة بالطلق هو قول غير دقيق، لأننا إذا لم نستطع إدراك الملائكة في الأحكام التوقيفية كالعبادات

وأمثالها، فإنه بامكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية وغير ذلك.

ولكن المشكلة هو الاستغراب في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار والتعبد المحس، ويفضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول، فانهم يتحدثون عن اشتراط غسلتين بالماء القليل، ويؤكدون على التعبدية بحيث لو غسلنا - كما عن بعضهم - الموضع المتنجس بقطرتين على التوالي فإنه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدد فإنه لا يطهر، وذلك لأن التعبدية شرط في التطهير، وقد يجاب عن الفرق بين الموردين بأنه من شروط التعبد التي لا يمكن إدراك الملاك فيها. مع أن الإنسان عندما يقف أمام موضع يتعلق بالنجاسة والطهارة يعرف أن المسألة هي إزالة الاستقدار، وأن قضية التعبد قد تتطرق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير بحيث تكون الغسلة الأولى لإزالة العين، والغسلة الثانية لإزالة الاستقدار الناشئ من طبيعة وقوع هذه العين على هذا الموقع، ولذلك لا يجد الإنسان خصوصية للتعدد إلا من خلال أنها ناظرة إلى الوضع الطبيعي في عالم الغسل، الذي تدور القذارة فيه بهذه الطريقة. وعليه فيمكن أن يستفيد الإنسان من المدار بأن الكمية الأكثر المستمرة يمكن أن تتحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

طبعاً هذا لا ينفي أن يكون ثمة عدد من الأحكام الشرعية غير معروفة من جهة الملاكات والعلل، كما في العادة الشهرية للمرأة، وعدم قضاء الصلاة مثلاً وقضاء الصيام، وقد يقف المرء عاجزاً عن تفسير لهذه الأحكام، ولكن ذلك لا يعني الاستغراب في الظاهرة التعبدية في الوقت الذي لا خصوصية لهذا المورد أو ذاك لو تأمل الفقيه فيه بشكل جيد، لأن القضية ليست قضية أسرار على الدوام وبشكل كامل كما يوحى البعض^(٥٥).

ويفصل العلامة فضل الله بين كشف الملائكة وبين القياس، ويرى أن بينهما فرقاً أساسياً، فيقول: «لأن القياس هو أن تنتقل بالحكم من موضوع إلى آخر على أساس الظن في أن الملائكة مشتركة بينهما، والظن ليس حجة، ف تكون النتيجة ليست حجة أيضاً، بينما ما نقوله هو أن نستظهر الملائكة في الدليل، أو نستظهر الملائكة من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، مما يتحقق لنا العلم بالملائكة أو يتحقق لنا الاطمئنان بهذا الملائكة، وهذا ليس من القياس، بل هو أشبه بمنصوص العلة. ألا ترى الآن لو قال الشارع: لاشرب الخمر لأنك مسكر، ألا نتعذر في الحرمة من الخمر إلى كل مسكر؟ وإنما صح التعمي لأننا فهمنا بطريقة التعليل أن العنوان هو المسكر وليس الخمر، كذلك إذا فهمنا في كل مورد الملائكة بشكل قطعي، أو بما تقوم به الحجة، فانا نستطيع أن نسرى هذا الحكم من هذا الموضوع إلى موضوع آخر، لأن جهة الحاقه به من جهة (اكتشاف) العنوان المشترك بين الموضوعين الذي يخضع له العنوانان معاً، كما في المسكر»^{٥٦}.

٢ - العلامة الشيخ محمد مهدی شمس الدين هو الآخر يرى إمكانية المعرفة بمقاصد الشريعة في غير العبادات، ويقول: «التعبد في العبادات المحسنة أمر لا ريب فيه ومستلزم به، وأما في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكافئات الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الإطلاق ولا بد أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية، لا بد أن تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من المناطات، يعني بعبارة أخرى - لا أقول المصالح والمفاسد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها - ولكن ما يبدو لنا من حكم التشريع لا بد أن تنزل على هذا.

من هنا من جملة أسباب الخلل في المنهج هو هذا، مثلاً ذكر مثلاً بسيطاً، وهناك ما هو أهم منه، يحضرني وهو متداول بين الناس: وهو أن يبدأ المؤمنون

طعامهم بמלח ويختمنه بالملح بدعوى أنه مستحب أكله، سواء كان ذلك في البلاد الحارة أم في البلاد الباردة في الصيف أم في الشتاء، يوجد نص وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وفي ختامه. لا أعرف الآن مدى القيمة السنديّة لهذا النص حجة ودلالة. (التعبير المتداول في كتب الفقه أنه يستحب أي أنه حكم شرعي) أنا لا أفهم باب التعبيد في هذا الأمر، أنا أفهم أن الملح مادة غذائية لها صلة بالجسم وبكيميويات الجسم، وأن الإنسان يفتقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج إلى تعويضها، واما في البلاد الباردة أو في البلاد المعتدلة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية قد لا يحتاج الإنسان إلى مزيد من الملح، وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه»^(٥٧).

وهكذا يستنتج: «نحتاج إلى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن المنهج الذي نتعامل به مع تشرع الأمور الوضعية في الفق. العام أي فقه الأمة لكل، وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع ، وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع الدولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم البعض، والبُدأ الأساسي – إلا أن يثبت خلاف ذلك بنص قاطع- أنه لا يوجد تعبيد في باب المعاملات العامة، يعني في الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسري والاجتماعي، لا يوجد تعبيد، لابد أن تلتمس مقاصد الشريعة هنا»^(٥٨).

٣ - يذهب الشيخ محمد جواد مغنية إلى أن لا تعبّد في المعاملات، فغايتها والمصلحة منها قابلة للإدراك: «... لأن المعاملات لا تعبّد فيها. ومصلحتها ظاهرة - في الغالب - ... وبالتالي فإن الجمود على حرفيّة النص يجب في العبادات، سواء أعرفنا بالمصلحة منها، أم لم نعرف، أما في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النص والمصلحة المعلومة»^(٥٩).

وهو لا يرى هذا في العبادات، وإنما يعتبرها تعبدية محضة: «ومهما يكن
فان على من يتكلّم في مسائل دينية وشرعية أن لا يعتمد على مجرد إدراكه
وفهمه لأنّ دين الله لا يصاب بالعقل، كما قال أهل البيت عليهم السلام ، بل
عليه أن يرجع الى مصادر الدين والشريعة، ويستنبطها بمعرفة وروية^(٦٠).

ويكتب في معرض مقارنة الحائض بالجنب من حيث صيام شهر رمضان:
«وهل تلحق الحائض والنفاس بالجنب في حكم النوم؟ .. الجواب: كلا، لأن
النص في ذلك مختص بالجنب، والقياس باطل عندنا، أما قول صاحب الجواهر
بأن حدث الحيض أشد من حدث الجنابة فإنما لو نص الشارع على ذلك
صراحة، بحيث يكون من العلل المنسوقة، وليس لأحد كائناً من كان أن
يستتبّط علل الأحكام من عندياته»^(٦١).

٤ - الشیخ محمد هادی معرفة هو الآخر من الفقهاء الذين يؤکدون أن
ملاکات الأحكام غير العبادية واضحة وممکنة المعرفة. فيكتب في مقال بعنوان
«الواقعية في الرؤية الفقهية للإمام الخميني»: «من الخصائص المدهشة في فقه
الدين الإسلامي الأصيل، رؤيته ونزعته الواقعية. حيث تلاحظ المصالح الواقعية
في جميع أبعاد الشريعة، وقد تأسس الفقه من اليوم الأول على أساس (الأحكام
الشرعية تابعة للمصالح الواقعية). ولذلك قيل (الأحكام الشرعية ألطاف في
الأحكام العقلية) أي أن ما يقوله الشرع هو ذات ما يقوله العقل بنظرته الواقعية
الخالية من أكدار الأوهام. ومن هنا يتأتى التطابق بين العقل والشرع. فأحكام
الشرع سواء كانت في باب العبادات أو المعاملات، تقوم جميعها على أساس
الواقع، وهي في الحقيقة تحرس المصالح الواقعية للإنسان لتضمن له السعادة
والرخاء، وتلبّي حاجاته الفطرية في الدارين. ولذا فإنّ الفقيه القدير هو من
يدرس القضايا اليومية برؤية واقعية، ويتناول المصادر الفقهية في ضوء هذه
الرؤى الواقعية، وهذا ما يسمى اصطلاحاً (شم الفقاھة). فالفقیه هو من يحيط

بجميع جوانب الشريعة، وتكون له معرفة واسعة بملالات الأحكام الشرعية، باستثناء أحكام العبادات.

الفقهاء الكبار، لاسيما القدماء منهم، كانوا ينظرون الى الفقه من هذه الزاوية، ويتعاملون مع المصادر الفقهية من أجل الاستنباط الصحيح، ولذا نراهم يمنحون التفقة أولىًّاً متجددة دائمًاً، ويحفظون الفقه حيًّا متحركًاً فاعلاً ضامناً لاحتاجات المجتمع، مجيئاً على قضايا الإنسان العلمية في كافة أبعاد الحياة. وهكذا فإن الفقه الإسلامي، من وجهة نظر شيعية، في حالة اتساع متواصلة، وهذا باب الاجتهاد لم يغلق في أيٍّ حين من الأحيان، بل كانت مفتوحة في كل الأزمان على جميع القضايا المعاشرة^(٦٢).

ويوضح رأيه في الهاشم: «العبادات وحدتها هي التي تكون ملاكات أحكامها غير بُيَّنة، ولا يستطيع أحد المعرفة الدقيقة بجميع أسرار الممارسات العبادية. أما باقي الأحكام الشرعية فقابلة للإدراك وملالاتها ممكنة الفهم، وقد حاول كبار الفقهاء (لا سيما الماضين منهم) الوقوف على جميع أبعادها وملالاتها، وقد كان التوفيق حليفهم في هذه المهمة»^(٦٣).

٥ - يقول الاستاذ الشهيد مرتضى المطهرى: «لم يتطرق الإسلام إطلاقاً إلى شكل الحياة وصورتها الظاهرية. فالتعاليم الإسلامية منصبة جمِيعها على الروح والمعنى والطريق التي توصل البشرية إلى تلك الأهداف والمعاني. الإسلام يطرح أهدافه ومفاهيمه ويشير إلى طريق الوصول إلى هذه المفاهيم والأهداف، ويترك البشر أحراجاً في غير ذلك. وبهذه الطريقة يبتعد عن أي صدام مع التنمية الحضارية والتطور الثقافي.

في الإسلام، لا توجد وسيلة مادية أو شكل ظاهري يأخذ صفة القداسة، بحيث يرى المسلمون من واجبهم حفظ هذا الشكل الظاهري. ولعل اجتناب التضارب مع مظاهر التنمية العلمية والحضارية من السمات التي حققت للدين

الاسلامي تطابقه الدائم مع مقتضيات الزمان، وأقالت العقبة الكبرى عن طريق خلوده واستمراريته»^(٦٤).

رابعاً: صياغة النظم

ما يجدر بالتأمل والتدقيق ما بذله بعض الفقهاء الشيعة المعاصرین من جهود في استكشاف وتدوين النظم الفقهية، وخصوصاً من زاوية الكشف عن مقاصد الشريعة وملامح الأحكام. ذلك أن إعادة تشكيل أنظمة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية والقضائية و ... على أساس الأحكام الفقهية المختلفة، عملية غير ممكنة من دون المعرفة بالمبادئ الرئيسية والأهداف الأصيلة للإسلام وشرعيته. ومن هنا نرى أن هذه الجهود موازية للمساعي المبذولة في إطار علم المقاصد.

ويعد الفقيه المفكر الشهيد محمد باقر الصدر رائد صياغة النظم الفقهية. فهو يؤكد على ضرورة ايجاد تحول عميق في الفقه، وهذا منوط باكتشاف الأنظمة والنظريات الفقهية. يكتب في هذا المضمار: «من الناحية العمودية أيضاً لابد من أن يتوجّل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ليصل إلى النظريات الأساسية، لأن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية والتطورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات. فهي مجال الحياة الاقتصادية، ترتبط تلك الأحكام بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي الإسلامي، وفي مجال النكاح والطلاق وعلاقات المرأة مع الرجل، ترتبط بنظرياته الأساسية عن المرأة والرجل ودور كل منهما. هذه النظريات الأساسية تشكل القواعد النظرية لهذه الابنية العلوية، لابد من التوغل عمودياً أيضاً إليها، ومحاولة اكتشافها بقدر الامكان»^(٦٥).

وعلى هذا الاساس بادر هو رحمة الله لاكتشاف النظام الاقتصادي الاسلامي. وواضح أن الوصول الى النظام غير ممكن من دون الكشف عن الأهداف الأساسية والخطوط الكلية للشريعة. ومعرفة هذه الأهداف والخطوط العامة يعني إمكانية وضع أنظمة فقهية اسلامية.

ويعرض الفقيه الشهيد محمد باقر الصدر البناء الكلي للاقتصاد الاسلامي بالنحو التالي:

«يتالف الهيكل العام لل الاقتصاد الاسلامي من أركان رئيسية ثلاثة يتحدد وفقاً لها محتواه المذهبي، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطها العريضة. وهذه الأركان هي كما يلي: ١ - مبدأ الملكية المزدوجة. ٢ - مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدد. ٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية»^(٦٦).

ويرى من الضروري وصولاً إلى مثل هذا النظام دراسة أحكام الشريعة والقانون المدني الاسلامي. فيكتب: «على أساس ما تقدم يصبح من الضروري أن ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقياً للمذهب في نطاق عملية اكتشاف المذهب، وإن لم تكن داخلة كلها في صميم المذهب ذاته؛ ولأجل هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكتير من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد، كما يتسع لبعض أحكام الشريعة في تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمة، وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في اتفاق تلك الإيرادات، لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب، وإنما هو كتاب يحاول أن يمارس عملية اكتشاف لهذا المذهب ويحدد لهذه العملية أسلوبها وسيرها ومضمونها ونتائجها»^(٦٧).

وأخيراً يُطرح السؤال: لماذا، رغم كل هذه التأكيدات على إمكانية اكتشاف المالك، ظل علم المقاصد مهجوراً عند الشيعة، وفي الجواب ينبغي القول: أولاً أنه

لم يكن شائعاً الى درجة عالية حتى عند السنة. فالي زمن الشاطبی (المتوفى ۷۹۰ هـ) لم تكن هناك سوى اشارات في مطاوی کتب الأصول والفقه. وإذا لم يكن الشیعہ متقدّمين في هذا المضمار، فانهم بلا شك غير متّاخرين. في بعض النظر عما دونوه في باب علل الأحكام والشريعة، مما أشرنا الى نماذج منه في تاريخ المقاصد، فقد ظهر كتاب الشیخ الصدوق (المتوفى عام ۳۸۱ هـ) او اخر القرن الرابع الهجري. وكتاب المواقف الذي وضعه الشاطبی او اخر القرن الثامن، لم يحظ بالاهتمام المناسب طوال قرون من الزمان. وبهذا الصدد يقول عبد الله دراز أحد محققی کتاب المواقف: «بقي أن يقال إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنوار طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظه من الإذاعة، بل العکوف على تقديره ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت»^(۱۸).

وقد قيل: إن أول طبعته للكتاب كانت في عام ۱۳۲۲ هـ^(۱۹).

وثاني أشهر كتاب في هذا العلم وضعه ابن عاشور (المتوفى ۱۳۹۶ هـ) متأثراً بالشاطبی. أما باقی کتابات السنة في المقاصد فظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين.

وفي هذه الفترة صدرت مؤلفات مهمة للشیعہ حول المقاصد، لم نذكرها في الصفحات السابقة^(۲۰). ومع ذلك من المناسب الوقوف عند بعض الظروف التاريخية والفكرية التي مرت على الفقه الشیعی وتسببت في تطويق الاهتمام بعلم المقاصد:

- ۱ - استمرار عصر الأئمة لفترة طويلة من بعد السنة الحادیة عشرة للهجرة وحتى سنة ۲۲۹ هـ (أي بداية الغیبة الكبرى). ويکمن تأثير هذا العامل في أن المصادر الرواییة لدى الشیعہ غدت أكثر بكثير مما لدى السنة. فكل ما

صدر عن الأئمة عليهم السلام طوال ٣١٠ سنوات الحق بسُنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصار جديراً بالدراسة والاعتبار.

٢ - صدور روایات عن الأئمة في ذم القياس والنهي عنه. وقد أشرنا الى هذا الموضوع في الصفحات الماضية.

٣ - ابعاد الفقه الشيعي عن الحكومة والدولة كان سبباً مهماً في عدم الاهتمام بالمقاصد. فمادام الفقه مكرساً لحل مشكلات الفرد، قلما يواجه معضلات عویصة وطريقاً مسدودة، تدفعه الى الإفادة من القواعد والمقاصد الفقهية. وأية ذلك أن عشرين سنة من عمر الثورة الإسلامية في ایران، ونژول فقه الشيعة الى ساحة الحياة والحكم، كانت له آثار ملموسة مهمة على صعيد تطوير علم المقاصد. وفي هذا المجال نترك المزيد من الإيضاحات لاثنين من كبار فقهاء الشيعة.

يقول العلامة السيد محمد حسين فضل الله جواباً عن السؤال حول عدم اهتمام علماء الشيعة بعلم المقاصد: «الحقيقة أن علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال سواء أكان ذلك في أبحاثهم التفصيلية الفقهية أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرضوا له بعنوان (التزاحم)، وهو عنوان لا يختلف عن (علم المقاصد)، لأن الفقيه وهو في مقام البحث والتزاحم غالباً ما يطلُّ على المصالح كما في الحالات التي يتزاحم فيها، حكم وحكم آخر، ويتعلق أحدهما بالأعراض أو الأنفس أو غير ذلك، فيقولون: يتجمد هذا الحكم لصالح الحكم الآخر الذي يتعلق بالأنفس، فيقولون: إن الشارع لا يريد ضياع النفس، أو أنه يحتاط في الدماء ... ولذلك فإي واجب أو محرم لا يمكن أن يصمد أمام إنقاذ النفس بحيث يسقط الواجب ويسقط المحرم أمام حالة ضرورة إنقاذ النفس التي تتوقف على ترك واجب أو فعل محرم.

كما ويلاحظ في الفقه الشيعي الحديث عن النظام العام للناس بشكل واسع النطاق، وهو عبارة أخرى عن حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس، وهو معنى يقاطع مع علم المقاصد.

نعم، على مستوى التقييد الأصولي لن تأخذ المسألة بعدها الكافي، ولكنها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كل حال، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فاننا لا نسلم حصر مقاصد الشريعة في الدوائر الخمس التي توصل إليها الشاطبي وغيره، لأن المسألة تنطلق من استقراءات خاصة ذاتية، وقد تتسع المسألة لتشمل موارد أخرى لم يرد فيها الشرع على أساس النص الخاص، مما أصبح يمثل قضايا انسانية عامة تصل إلى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الإنسان بدونها. فإذاً المسألة متحركة جداً، ولا يبعد أن تكون منفتحة على حياة الناس كلها»^(٧١).

ويقول العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين أيضاً في تفسير ظاهرة إهمال الشيعة لعلم المقاصد: «هذه الملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الفقهية الحديثة فإن من الآثار الإيجابية التي انتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في إيران وبعض البلاد الإسلامية – العربية وغيرها، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات، أنها فتحت هذا الباب في الفكر الأصولي و مجالات الاجتهاد الفقهي عند الفقهاء الشيعة. وأعتقد أن السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والأصولي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط في المناهج الآخر، هو سبب تاريخي وليس فكريأ ... هو لا يرجع إلى اختلال فكري وإنما إلى ظرف تاريخي؛ فالفقهي الشيعي لأسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الإسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية

الأخرى من جهة ثانية. وهذا المنهج الذي يلحوظ النص الفقهي باعتباره يعالج حالات فردية، وحتى فيما يتعلق بالنظرة العامة عالج قضايا الجماعة الشيعية ومشكلاتها، ولم يعالج مشكلات المجتمع الاسلامي وقضايا الأمة. في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت نزعة الحذر من تجاوز النصوص البيئية ومن تجاوز الحدود الصارمة، بل أدى هذا الى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوغة، وتنبع بأحد مظاهر الخلل المنهجي أو القصور المنهجي، وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى. وقد اشرت إليها في كثير من أبحاثي الفقهية والأصولية، والمكلف محكوم بالعمل بالاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع وهذا يقتضي اختيار أصعب المواقف لضمان عدم الخطأ، طبعاً هذا يلغي أي رؤية للمقاصد لأنه إذا أردنا أن نحتاط في كل شيء فالاحتياط لا يتاسب مع حركة الحياة وإنما يتعلق بضمان الخلاص الآخرمي وضمان عدم الوقوع في الخطأ، وهذا الأمر يتلاءم مع العبادات ولا يتلاءم مع الفقه العام ... أعتقد أن تفاعل الفقيه الشيعي مع مشكلات الحياة الحديثة وافتتاح المسلم الشيعي على مشاكل الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية إلى ولوج الفقيه الشيعي إلى هذا المجال من مجالات الاستنباط والاهتمام بهذا البعد الاستنباطي»^(٧٢).

وعلى كل حال، يمكن التقاول بالخطوات التي وضعت على هذا الطريق. إذ من المهم جداً أن تأخذ المقاصد مكانتها الواقعية في الفقه الاسلامي، سواء الشيعي منه أو السنّي، وتلعب دورها الأساسي في تفعيل الشريعة وإحيائها.

الهوامش:

- (١) البرهان في أصول الفقه، ج ٢: ص ٩١٣ - ٩٣٧ .
 (٢) المستصفى في علم الأصول، ج ١: ص ٢٨٦ .

- (۲۰) جواهر الكلام، ج ۲: ص ۱۲۹.
- (۲۱) النحل: ۴۴.
- (۲۲) الفرقان: ۷۳.
- (۲۳) وسائل الشيعة، ج ۲: ص ۹۲۹.
- الحديث ۱۱.
- (۲۴) المصدر نفسه، ج ۳: ص ۲۸۹.
- الحديث ۱۱.
- (۲۵) المصدر نفسه، ج ۶: ص ۵۰.
- الحديث ۷.
- (۲۶) المصدر نفسه، ج ۱۲: ص ۴۲۵.
- الحديث ۱۱.
- (۲۷) نفس المصدر، ج ۱۷: ص ۵۳۴.
- الحديث ۷.
- (۲۸) نفس المصدر، ج ۱۸: ص ۳۷۰.
- الحديث ۸.
- (۲۹) نفس المصدر، ج ۱: ص ۱۷۹.
- الحديث ۱۰.
- (۳۰) وسائل الشيعة، ج ۱۵: ص ۱۱۱.
- الحديث ۵.
- (۳۱) نفس المصدر، ج ۱۷: ص ۱۶۹.
- الحديث ۱.
- (۳۲) نفس المصدر، ص ۲۶۲، الحديث ۱۶.
- (۳۳) نفس المصدر، ج ۱۹: ص ۱۱۷.
- الحديث ۳.
- (۳۴) تهذيب الأحكام، ج ۱۰: ص ۴۰.
- (۳) نفس المصدر، ص ۲۸۹ - ۲۹۰.
- (۴) الإحکام في أصول الأحكام، ج ۳: ص ۳۹۴.
- (۵) مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبی، ص ۸۳.
- (۶) الفتاوى، ج ۲۲: ص ۲۲۴.
- (۷) المواقفات في أصول الشريعة، ج ۲.
- (۸) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، ص ۳۰۹.
- (۹) المواقفات، ج ۱: ص ۱۲.
- (۱۰) التریمة الى تصنیف الشیعیة، ج ۱۵: ص ۲۱۴-۲۱۲.
- (۱۱) نفس المصدر، ص ۳۱۲-۲۲۴.
- (۱۲) القواعد والفوائد، ج ۱: ص ۳۰.
- (۱۳) التنقیح الرائی، ج ۱: ص ۱۴-۱۵.
- (۱۴) الفوائد الحائریة، ص ۱۴۵-۱۰۱.
- (۱۵) تجربة الأصول، ص ۹۹.
- (۱۶) الأرائك، ص ۱۲۵.
- (۱۷) المدخل الى عذب المنهل، ص ۱۷۴ - ۱۸۸.
- (۱۸) مجلة (کانون وکلاد) - العدد ۶۴ - ۱۲-۱۳۲۸ ش [۱۹۰۹ م] ص ۸-۱۲.
- (۱۹) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ص ۱۶۲-۱۸۰.

- (٤٧) جواهر الكلام، ج٥: ص٣٠٢.
- (٤٨) نفس المصدر، ج٢٨: ص٣٢٥.
- (٤٩) نفس المصدر، ج٨: ص٣٠٠.
- (٥٠) مباني العروة، كتاب النكاح، ج٢: ص١١٥.
- (٥١) التنقیح، ج٥: ص٢٨٩؛ تحریر الوسیلة، ج١: ص٣١.
- (٥٢) الحدائیق الناضرة، ج٥: ص٤٤٢.
- (٥٣) جواهر الكلام، ج١٤: ص٣٤٠.
- (٥٤) نفس المصدر، ج٢٢: ٤٧٣.
- (٥٥) الاجتهاد والحياة، ص٤٤ - ٤٥.
- (٥٦) نفس المصدر، ص٤٥.
- (٥٧) نفس المصدر، ص٢١.
- (٥٨) نفس المصدر، ص٢٢.
- (٥٩) فقه الإمام الصادق، ج٣: ص١٥٨.
- (٦٠) نفس المصدر، ج١: ٢٤٤.
- (٦١) نفس المصدر، ج٢: ص١٩ - ٢٠.
- (٦٢) کیهان اندیشه [عالم الفکر]، العدد ٢٩، ص٣٩ - ٤٠.
- (٦٣) نفس المصدر، ص٤٠.
- (٦٤) ختم نبوت [ختم النبوة] ص٧٧ - ٧٨.
- (٦٥) المدرسة القرآنية، ص٣١ - ٣٢.
- (٦٦) اقتصادنا، ص٢٧٩.
- (٢٥) مقدمه أی بر فقه شیعه [مدخل الى فقه الشیعه] ص ٣٤ - ٣٧.
- (٢٦) مثل: السنة إذا قیست محق الدين. المحسن، ج١: ص٢١٤؛ الكسانی، ج١: ص٥٧؛ وسائل الشیعه، ج١٨: ص٢٥.
- (٢٧) بحار الأنوار، ج١٠٤: ص٤٠٥. ان دین الله لا يصاب بالقياس. الكافی، ج١: ص٥٧؛ المحسن، ج١: ٢١١.
- (٢٨) مثل: ان دین الله عز وجل لا يصاب بالعقل. کمال الدين وإتمام النعمة، ص٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج٢: ص٣٠٢.
- (٢٩) کتاب الطهارة، ص١٤٣.
- (٣٠) إرشاد الطالب، ج١.
- (٣١) کتاب الخمس، الشیخ المنتظری، ص١٤٠.
- (٣٢) نفس المصدر، ص١٤١.
- (٣٣) صحیفه نور[صحیفة النور، الأعمال والخطابات والرسائل الكاملة للإمام الخمینی]. ج٢١: ص٩١.
- (٣٤) تحریر الوسیلة، ج٢: ص٥٣٥.
- (٣٥) وسائل الشیعه، ج١٩: ص٩٥.
- (٣٦) الحديث١.
- (٣٧) نفس المصدر، الحديث٣.
- (٣٨) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج٤: ص٢٣٦.

ماجستير بعنوان ((تنقیح المناط)) مدرسة الشهید مطہری. وترجمة كتاب ((نظیرة المقاصد الشرعیة عند الإمام الشاطبی)) الى الفارسیة في الحوزة العلمیة بمدینة قم من قبل مركز الدراسات والابحاث الإسلامیة.

(٧١) الاجتہاد والحياة، ص ٤٧-٤٨.

(٧٢) نفس المصدر، ص ٢٤-٢٥.

- (٦٧) نفس المصدر، ص ٢٧٢
- (٦٨) المواقفات، ج ١: ص ٩.
- (٦٩) نظریة المقاصد عند الإمام محمد الطاھر بن عاشور، ص ٧٠.
- (٧٠) مجموعه مأخذ شناسی زمانی ومكانی [مجموعه مصادر الزمان والمكان] ج ١٦، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٤٥؛ ايضاً فصلیة نقد ونظر، العدد ١؛ ورسالة

التغير في الفتوى: الأنماط والعوامل*

** يحيى محمد

إن تغير الفتوى تارة يستند إلى ما قد يؤثر فيه العثور على دليل شرعي أقوى؛ من النص وما إليه، مما ليس له علاقة بالواقع. وتارة أخرى يستند إلى فعل الواقع وتأثيره، وذلك باعتبارات مردها إما إلى كشف الواقع عن خطأ الفتوى جملةً وتفصيلاً، أو لاعتبارات تقدير الواقع من الضرورة والحاجة والمصلحة ونفي العسر، أو لاعتبارات تخص تغير أحوال الناس وظروفهم. وفي جميع هذه الاعتبارات نلاحظ أن للواقع دوراً أساسياً في عملية التغيير وإنشاء الفتاوي الجديدة. وقد ادرك الكثير من الفقهاء أن من بين مبررات تغيرات الفتاوي هو تغير الظروف التي تصبح غير منسجمة مع الفتوى السابقة، وكذا تغير عادات الناس وأعرافهم، وكذلك فساد الأخلاق الم عبر عنه بفساد الزمان، فضلاً عن حدوث التنظيمات الجديدة والترتيبيات الإدارية. وسبق للفقيه المالكي ابن العربي أن اعتبر أن الاستحسان الذي فيه يتم ترك مقتضى الدليل ينقسم إلى أربعة أقسام، وهو أن الدليل يترك إما بسبب العرف، أو للمصلحة، أو للتيسير.

* ترصد هذه الدراسة أنماط التحول في الفتوى في التراث الفقهي لدى السنة.

** باحث إسلامي عراقي مقيم في لندن.

ورفع المشقة، او لايثار التوسيعة^(١). مع ان هناك اعتبارات اخرى تصلح ان تكون سبباً لترك الدليل او مقتضاه، سواء كان ذلك ضمن ما يعد من الاستحسان او لا، مثل ما لو تبين خطأ الفتوى كلياً نتيجة الواقع او غيره، وكذلك فيما لو رأى العقل معنى للحكم ضمن ظروف معينة دون اخرى.

على ان هناك ثلاثة انماط من الصور التي حدث فيها تغيير الاحكام. وصل الامر في بعضها الى تغيير حكم النص تبعاً للاجتهاد وضغط الحاجة الزمنية. لكن حيث لم يكن هناك التفات مقصود لدراسة الواقع وعلاقته بالخطاب، ومن ثم اجراء التقنيين بينهما بالكشف عن موارد ثبات الاحكام وتغيرها؛ فقد كانت عملية التغيير تجري بحسب ما يصادفه الفقيه من نقاط يظن انها لا تتلاءم مع ما هو موضوع من احكام وذلك جرياً بحسب قاعدتي العرف والاستحسان. ولو ان الفقهاء اولوا اهتماماً في النظر الى الواقع وتغيراته والموارد التي تتقبل تغير الاحكام؛ لكان نسيج فقها اليوم هو غير النسيج الذي ألفنا فيه طابعه الذي لا يتسم احياناً مع ما يحدث من تطورات الواقع، مما جعله يصطدم في بعض الاحوال بما يحصل من تغيرات غير محسوبة ولا مرتبة، خاصة خلال الفترة الحديثة التي قلبت الكثير من الموازين، فاصبح الفقه بالشكل الذي هو عليه الان متهمًا لا فقط من الذين عادوه، بل وحتى من الذين تربوا فيه وافادوا منه. وكان من اهم نقاط ضعفه هو انه في كثير من الاحيان لا يتقبل في البداية ما يفرضه الواقع من تغيرات وتطورات بمبررات تستند الى النص او السلف، لكنه يعود مرة اخري فيضطر الى قبولها وتمريرها من خلال النص او السلف ايضاً. مما يكشف عن وهن آلية الاجتهادية، حيث تجعله صریح الواقع، بخلاف ما يفترض فيه ان يكون موجهاً له بالشكل الذي لا يهمل فيه امكاناته ونواحيه. الامر الذي يتطلب فيه دراسة الواقع عن كثب. ولا ينتهي الحال عند هذا الحد، بل لابد من العودة مرة اخري للكشف عما يمكن ان يحدث من نتائج وآثار بعد عملية

التشريع لتكون هذه العملية في تماس مع المعالجة المناسبة لظاهر الواقع وخصوصياته. فمن غير هذه العودة لا يؤمن ما قد يحصل من اضرار ونتائج عكسية ربما على اكثـر من صعيد بسبب تداخلات الواقع وتـسارع احداثه.

مع كل ما سبق فقد ظهر للفقه ثروة كبيرة من تغيرات الاحكام بحسب ما فرضته الحاجات الزمنية، وهي بحق تعد مادة خصبة لتشكيل منعطف يتتصدر فيه الواقع كعنصر اساس في عملية التشريع. واذا كان اسلافنا لم يدركوا اهمية دراسة الواقع بجميع خصوصياته ونواحيه. سواء قبل تشريع الحكم وامتناله او بعده؛ فان من الحري بعلمائنا اليوم ان يأخذوا بهذه المهمة الثرية على عاتقهم بعد تأصيلها ضمن علم الاصول. والا فـأية قيمة عملية للفتاوى اذا ما كانت مفصولة عن النظر الى الواقع؟

يظل ان نعرف ان الفقهاء مارسوا مختلف الانواع من تغيير الفتاوى، وذلك انطلاقاً من الحاجات الزمنية وضغوطها، بما في ذلك تغيير بعض احكام النص، وان كانوا قد انكروا من الناحية المبدئية ان تكون اجتهادات عملت على مثل هذا التغيير، وذلك دفعاً لشبهة الوقوع في الاجتهاد في قبال النص، او الاجتهاد مع وجوده، او العمل على ممارسة النسخ في الاحكام.. وواقع الحال ان هناك بعض الممارسات الاجتهادية التي جاءت نتائجها مخالفة لاحكام النص. ويدخل ضمن هذا الاطار تلك الاجتهادات التي عولت على تخصيص النص بالمصلحة والعرف، وسنعرف ان ذلك لا يختلف عن الممارسة الاجتهادية المفضية الى نتيجة هي خلاف ما عليه حكم النص تماماً. على هذا فان عملية الاجتهاد وتغيير الاحكام اضحت لا تفرق بين حكم النص وغيره؛ مادامت الظروف تتـنـوع والاحوال تتـبـدل.

اما فيما يخص الممارسات التغیرية للفتاوى كما مارسها الفقهاء فهی كما
قلنا تدخل ضمن ثلاثة انماط، وذلك كالتالي:

١ - وحدة الدليل الاجتهادي:

إن أخف حالات التغيير وأقلها وطأة ومؤونة هي تلك التي تعبّر عن تبديل الحكم بحكم آخر مع وحدة الدليل. وغالباً ما يحصل هذا الاعتبار نتيجة لتبدل العرف والعادة، الامر الذي يجعل من الحكم متغيراً تبعاً للتغيير الظرف حتى لو كان الموضوع الظاهر على ما هو عليه من البقاء. فبعض الفتاوی الفقهية تنشأ وتتغير تبعاً لما هو متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية. فعلى حد قول الشاطبي: ان «الحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتد»^(٢).

ففي عالم الألفاظ يؤخذ بما هو متعارف عليه من الفاظ المعاملين وليس على اساس الحقيقة في معناها، وذلك في كل من الایمان والعقود والجرائم والقضاء وغيرها. فمثلاً قد يكون اللفظ دالاً يعرف ما على الشتم فيكون جريمة، لكنه في عرف آخر لا يدل على ذلك، فلا يكون جريمة. وكذا جاء في (الاشتباه) انه لو حلف الحالف ان لا يأكل لحمًا حنث بأكل الكبد والكرش، وذلك إن كان الامر يجري على عادة اهل الكوفة، اما في عرف غيرهم فقد لا يحنث تبعاً لما يقصدونه من لفظة (لحم)^(٣). ومثله ما قاله اصحاب الشافعی: لو حلف رجل ان لا يبيت على فراش ولا يستسرج سراجاً، فبات على الارض وجلس في الشمس لم يحنث، لأن اللفظ لا يرجع اليهما عرفاً رغم ما ورد في النص من اعتبار الارض فراشاً، وذلك في قوله تعالى: **«الذی جعل لكم الأرض فرashaً»**^(٤).

ومن ذلك ما قاله القرافي في ايقاع الطلاق الثلاث بقول الزوج (انت على حرام، أو الحرام يلزمني): «إياك ان تقول إنا لا نفهم منه الا الطلاق الثلاث لأن

مالكاً قاله، او لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلاً لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام، كما في لفظ الدابة والبحر والرواية. فالفقهي والعامي في هذه الالفاظ سواء في الفهم لا يسبق الى افهمهم الا المعاني المنقول اليها. فهذا هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه، فان النقل انما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك، اذا تقرر ذلك فيجب علينا امور. احدها ان نعتقد ان مالكاً او غيره من العلماء انما افتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الالفاظ للمعاني التي افتوا بها فيها صوناً لهم عن الزلل. وثانية اذا وجدنا زماننا عرياناً عن ذلك وجوب علينا ان لا نفتى بتلك الاحكام في هذه الالفاظ، لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الاحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها فاننا نفتى في زمان معين بائن المشتري تلزمء سكة معينة من النقود عند الاطلاق لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فانا وجدنا بذلك آخر ومكاناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا الى السكة الثانية وحرمت الفتيا الاولى لاجل تغير العادة. وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والاقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد.. واذا وضح لك ان ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الالفاظ باطلاق هو خلاف الاجماع، وان من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ماهي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك، فانه على الصواب وسالم من هذه الورطة العظيمة»^(٥). وقال بعض العلماء: «التحقيق ان لفظ الواقف والموصي والحالف والنادر وكل عاقد يحمل على عادته وفي خطابه ولغته التي يتكلم بها وافتلت لغة العرب ولغة الشارع او لا»^(٦).

اما في المعاملات السلوكية، فقد يرفض سماع بعض الدعاوى في القضاء لأنها مما يكذبها العرف او العادة. كما ان العرف يتدخل فيما يُعد في المبيع عيباً مسогاً لفسخ البيع او لا يعد. يضاف الى ان للعرف الجاري دخالة اكيدة في تحديده قبول لباس الناس بما يخرجه عن (لباس الشهرة). فمثلاً كان كشف الرأس يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد الغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادر^(٧). وكذا فيما يتعلق بتقدير النفقات الزوجية والأجور المعطاة وما يعتبر حقاً أو ضرراً بحق الغير في بعض المنافع .. الخ. فلو ان العرف تغير في مثل تلك الحالات لتغيرت الفتاوى تبعاً له. ونفس الشيء فيما ذكره بعض العلماء من ان القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وان القول قول الزوجة هو أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، وبالتالي فالحكم ثابت ليس فيه اختلاف الا من حيث اختلاف العادة^(٨).

ومما يدخل في هذا الاطار هو ان جماعة من السلف والفقهاء ردوا شهادة الوالد لوالده والولد لوالدته والأخ لأخيه والزوج لزوجه، وهو مذهب الحسن والنخعي والشعبي وشريح ومالك والثوري والشافعى وابن حنبل. في حين ان السابقين عليهم كانوا يقبلون الشهادة منهم ركوناً الى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَامِينَ بِالْقُسْطِ شَهَادَةَ اللَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء: ١٣٥). لذا ينقل عن الزهرى قوله: «لم يكن يهتم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لوالده، ولا الولد لوالدته، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لإمرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم امور حملت الولاية على اتهمهم فتركت شهادة من يتهم اذا كانت من قربة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة. فلم يتهם إلا هؤلاء في آخر الزمان»^(٩).

بل قد تكون هناك أحكام خارجة عن المكلف يحدوها الواقع وسنته التكوينية، أو العادة باصطلاح القدماء، مثل البلوغ الذي يرتهن بالاحتلام والحيض وهو يختلف من بيئه الى أخرى، حيث البيئة ذات المناخ الحار تعجل على البلوغ بخلاف تلك التي مناخها بارد^(١٠).

ومن الطريق ماينقل بهذا الصدد ان الإمام ابا حنيفة كان يرى ان غاصب الثوب اذا صبغ الثوب المغصوب باللون الأسود، فان ذلك يعد انقاضاً وتعييباً له، وعليه لابد ان يتکفل الغاصب بضمان هذا الانقاوص حين يُردّ الثوب الى المالك. لكن لما تبدل عرف الناس في النظر الى اللون الأسود واعتباره علامة على الكمال لا النقصان وذلك حين اتخد العباسيون شعاراً لهم؛ فان بعض الأحناف (ابو يوسف) حكم بأن صبغ الغاصب للثوب باللون الأسود لا يعد تعبيباً له بل زيادة في الكمال، وعليه لو أن المالك استرده اليه كان عليه أن يدفع للغاصب قيمة تلك الزيادة^(١١).

على ان مثل هذا الاختلاف بين الفقهاء هو ما كان يعرف لديهم بأنه اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان^(١٢). لذلك وردت الكثير من القواعد الفقهية التي تؤكد على اهمية العرف والعادة في علاقتها بتحديد نوع الحكم الشرعي الوضعي، والتي منها ما ذكرته مجلة الاحكام العدلية، من قبيل: العادة محكمة، والحقيقة تتراك بدلاله العادة، والممتنع عادة كالممتنع حقيقة، والعادة تعتبر فيما لو اطردت او غلت، واستعمال الناس حجة يجب العمل بها، والعبرة للغالب الشائع لا النادر، والمعروف عرفاً كالمشروط شرعاً، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص، ولا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان... الخ^(١٣).

٢ - تعارض الدليل الاجتهادي:

يضاف الى ما سبق هناك نمط آخر من التغيير يحصل نتيجة وجود التعارض في الادلة الاجتهادية، مما يقتضي العمل بالترجيح. فمثلاً ان الفقهاء يرجحون الحاجة العرفية والمصلحة المقدرة في الواقع على القواعد والادلة الاجتهادية كالاستصحاب وغيره.

ان ترجيح المصالح على القواعد والاصول الاجتهادية؛ يفترض وجود تعارض بين هذه الادلة الامر الذي يعكس حالة تغيير الحكم. حيث ان الدليل الفقهي اذا عارض دليلاً قبله فانما يعني الغاءه، او الغاء الحكم الذي يستند اليه، لهذا يشتبه البعض «تعارض الاجتهادات من العلماء بالناسخ والمنسوخ في شرائع الانبياء، مع الفرق بينهما بأن كل واحد من الناسخ والمنسوخ ثابت بخطاب حكم الله باطنأً وظاهراً بخلاف احد قولى العالم المتناقضين»^(١٤) لكن في تعارض الادلة التي تخصل المصالح، قد يكون الدليل قائماً على الاستثناء المقدم على الاصول الاجتهادية الاساسية، وهو ما يطلق عليه بالاستحسان، فسواء كان يُعمل باطلاق تلك الاصول ام يُستثنى منها دليل المصلحة المشار اليه، فإنه سواء بهذا او بذلك فالامر سیأن، من حيث وجود الداعي الذي يبرر تغيير الحكم العائد الى تلك الاصول. كل ما في الامر ان تغيير الحكم في الحالة التي يسبق فيها العمل باطلاق تلك الاصول يعد تغييراً حاصلاً فعلاً، اما اذا كانت عملية الاستثناء قد تمت من غير سابقة لامثال ذلك الاطلاق والعمل بأحكامه؛ فان تغيير الحكم يبقى نظرياً لم يحالقه الحظ من التطبيق على ارض الواقع، وان كانت حقيقته لا تختلف عن التغير الفعلي المشار اليه آنفاً؛ طالما ان عملية التغيير نابعة من دواعي ظروف الواقع ومصالحه من غير ان يكون لها اثر مباشر من دلالات النص وظلاله.

على ذلك ان هناك اعتبارات متعددة لتغيير الحكم طبقاً لتعارض الادلة. فقد يؤلف المجتهد اجتهاداً ما ثم يغيره، او ينظر الى مصلحة ما تعدله عما يفترض ان يطرحه من اجتهاد وحكم، او يأتي من يغير حكمه تبعاً لمصلحة ما من المصالح، او طبقاً لعرف ما من الاعراف. وبعد العرف من الدواعي التي يستند اليها الفقهاء السنة في تغيير الحكم. فالعرف مقدر لديهم ولو كان حادثاً احياناً وذلك باعتبار كونه دليل حاجة، واليه الاشارة في قوله تعالى: **﴿خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين﴾** (الاعراف: ١٩٩) لذلك فهو اقوى من القياس عندهم، وهو اذ يرجح على القياس الذي يستند الى نص شرعي ب بصورة غير مباشرة، فكذلك انه بطريق اولى يكون مرجحاً على الاستصلاح (المصلحة المرسلة) باعتباره لا يستند الى النص، بل الى مجرد مصلحة زمنية عرضة للتبدل باختلاف الظروف والازمنة. وعليه فان العرف وكما يقول ابن الهمام في

(شرح الهدایة) هو «بمنزلة الاجماع شرعاً عند عدم النص»^(١٥)

هكذا فان الطريق الى تغيير الاحکام ونسخها من قبل الواقع بحسب تعارض الادلة انما ينفذ غالباً من خلال المصلحة والعرف.

فبالنسبة للمفقود - مثلاً - اذا لم تثبت وفاته وكان متزوجاً، فبطريقة الاستصحاب يكون المفقود كالحي، وبالتالي يحرم على زوجته ان تتزوج بأخر، بينما بطريقة الاستصلاح او المصلحة المرسلة بمراعاة حقوق الزوجة وحاجاتها؛ فان الامر ينقلب الى جواز زواجها^(١٦).

كذلك ان الاصل القياسي عند الفقهاء السنة يوجب على الحاكم ان يستجيب لكل دعوى ترفع اليه ليقضى على اساسها لصالح صاحب الدعوى او عليه. لكن الفقهاء تركوا هذا القياس في بعض الحالات، كما فيما اذا ادعت الزوجة المدخول بها ان زوجها لم يدفع لها شيئاً من مهرها العاجل، ورفعت ذلك الى

القضاء. ففي هذه الحالة يرى بعض الفقهاء ان القاضي لا يقبل منها ولا يسأل الزوج عن ذلك. استناداً الى العرف، لأن عادة الناس مطردة في ان المرأة لاتزف الى زوجها ما لم يدفع بعضاً من مهرها العاجل^(١٧). وهذا ما ذهب اليه الفقيه ابو الليث ورجحه ابن عابدين^(١٨).

كذلك اذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول، فالقول قول الزوج، مع ان الاصل عدم القبض. وعلق القاضي اسماعيل من فقهاء المالكية على ذلك بقوله: هذه كانت عادتهم بالمدينة: ان الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لأجل اختلاف العادات.

كما ان القواعد القياسية لديهم توجب بان لا يجوز دفع الدين لغير صاحبه الا بوكالة او ولایة، لكن الفقهاء تركوا هذا الحكم في بعض الحالات، كما في البنت البكر البالغة اذا قبض ابوها - او جدها عند عدم الاب - المهر من زوجها حين زواجهما، اذ اعتبروا هذا القبض نافذاً للعرف والعادة مالم يصدر من البنت نهي عن دفع المهر الى سواها^(١٩).

كما انه بحسب القياس فإنه لا يجوز بيع لمن امرأة في قدر لانه جزء الآدمي، وهو بجميع اجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع، لكن الشافعي اجاز بيعه لانه مشروب طاهر جرى العرف على بيعه من دون فرق بين الحرمة والأئمة^(٢٠).

كذلك ذهب المؤخرن من الفقهاء الى ان اعتبار ما يكتبه التاجر في الحساب الجاري حجة على المدين اخذًا بالعرف، بينما القياس لا يعتبر الا باتفاقية ولا يعتبر ما يكتبه هذا التاجر في دفتره العادي^(٢١).

وأيضاً انه بحسب القياس يبطل العقد اذا كان محله معدوماً او مجهاً لا يقبل التحديد وقت الانشاء، لكن استحساناً استثنى من ذلك حالات تُرجح فيها المصلحة والتيسير، مثل دخول الحمام رغم عدم تحديد كمية المياه المستعملة ولا وقت البقاء فيه. وعلى هذه الشاكلة أجيزة الشرب من السقاء رغم عدم تبيان القدر المستهلك من الماء، وكذا مختلف اجرارات المنافع كالاراضي والديار وغيرها^(٢٢).

ومثل ذلك أجيزة بيع السمك المحصور في الأجمة اذا كان قد أخذه ثم ارسله في الأجمة لأن بارساله لا يزول ملكه، وان كان لا يمكن من اخذه الا بالصيد وذلك لتعارف الناس، وهو خلاف اجتهاد ابن عمر وابن مسعود اللذين جاء عنهم انهما قالا: «لا تشتروا السمك في الماء فانه غرر». وقد اخذ الأحناف باجتهادهما تبعاً للغرر^(٢٣).

كما ان فقهاءهم القدماء لم يجوزوا الاستصناع طبقاً للقياس^(٢٤)، حيث لا يجوز بيع ما ليس عند الانسان، لنهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك باستثناء السلم. لكن اجازه من جاء بعدهم لتعارف الناس على التعامل به. فقيل: إنه جائز استحساناً للعرف العام، فبنوا احكامه الفرعية عليه^(٢٥). كما قيل انه جائز استحساناً لاجماع الناس عليه، لأنهم يعملون ذلك في سائر الاعصار من غير نكير، وعليه يكون مقدماً على القياس^(٢٦). وبعضهم اعتبره جائزاً لقياس السلم عليه، من حيث انه مستثنى من نهي البيع المعدوم صراحة، فيكون الاستصناع مستثنى ضمناً، وذلك للعرف الجاري في التعامل به، فهو مخصص للنص العام المنانع لمثل هذا البيع^(٢٧). كل ذلك مبرر بالعرف او لا اعتبار القاعدة الفقهية الشهيرة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة».

كما انه بالرغم من ان يد الامانة لا تعد ضامنه عند عدم التقصير، لكن مع هذا فقد لجأ الفقهاء الى تضمين الصناع بالصلاحه والاستحسان، وذلك عند لحاظ انهم كثيراً ما يفرطون بالأمانة ويدعون حفظها، فاقتضى الامر بالتضمين عند تلف او فقد الامانة. وقد نقل ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع عند تلف او ضياع ما في ايديهم من امانة، وقال الامام علي عليه السلام بهذا الشأن: «لا يصلح الناس الا ذاك»^(٢٨).

كذلك مع انقطاع الصلة بين الزوج والزوجة بالطلاق يحرم الاخيرة 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، حيث ان هذا الطلاق لا يمنعها من الميراث^(٢٩).

وبالرغم من ان القاعدة العامة ترى لزوم الحجر على السفيه في تصرفاته المالية؛ الا انه استثنى من ذلك التصرفات التي يكون لها نفع تام من الاهبات والوصايا. فالوصايا العقلائية مقبولة من السفيه، وذلك لأن القصد من الحجر عليه انما هو للمحافظة على ماله، حتى لا يصبح كلاماً على الناس وعالة عليهم، والوصية التي يتبرع بها لافتقد الا بعد وفاته، فلا يضره ذلك في حياته، بعد حفظ حق الورثة منه^(٣٠).

ومن ذلك ايضاً انه رغم اتفاق الفقهاء على عدم اجازة بيع الثمار على الشجر قبل ان ينضج بعضه على الاقل للنص^(٣١)، الا انهم اختلفوا في جواز ذلك اذا نضج اكثره او بعضه، ومثله بيع الزروع كالبطيخ والباذنجان والكرفس وغيرها، فانها تخرج ثمراتها دفعات، وتتسقى عدة مرات في اثناء ذلك، وقد جرى العرف على بيعها ولو خالف اتجاهات المجتهدين من قبل في منع بيع الثمار على الشجر. جاء في (الهدایة): «من باع ثمرة لم يبد صلاحها او قد بدا جاز البيع،

لأنه مال متقوم اما لكونه منتفعاً به في الحال او في التالي، وقد قيل انه لا يجوز قبل ان يبدو صلاحها، والاول الاصل». وقد اختار محمد بن الحسن جواز تركها على الشجر خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف، واستحسنه للعادة والعرف. وذكره السرخسي في (المبسوط): «وعند الشافعى يتركها الى وقت الادراك لانه هو المتعارف بين الناس»، ولو اشتراها بشرط الترك فالعقد فاسد عندنا جائز عند الشافعى رحمة الله لأنه متعارف بين الناس . وهو في هذا يتافق مع محمد بن الحسن خلافاً للصحابين، واستحساناً مبنياً على العرف. وقال مالك وبعض اصحاب احمد وابن القيم وشيخه بجواز هذا النوع من البيع^(٣٢).

وعلى هذه الشاكلة ذكر ابن القيم عدداً من الاحكام الواقعية تحت تأثير مبادئ العرف وال الحاجة والمصلحة ودفع الضرر؛ لو لاها لاتخذت قالباً مغايراً ومضاداً من الاحكام، منها تضمين الاجر المشتركة، ومنع الوصي من المضاربة بمال اليتيم في الزمن المتأخر لفساد الناس، وعدم اجارة الوقف اكثر من سنة في الدور واكثر من ثلاثة سنين في الاراضي، وسقوط الشفعة اذا اقر طلب التملك شهرأً عند محمد بن الحسن دفعاً للضرر، وبافتاء العلماء بالعفو عن طين الشوارع للضرورة، وكذا طهارة الحياض والآبار واغفار الغبن البسيير والعفو عن رشاش البول. ومن ذلك ايضاً القضاء بالاجرة للغسال والخباز والطباخ والدقاق والحمل وصاحب الحمام والقيم وان لم يعقد معهم عقد اجارة اكتفاء بشاهد الحال ودلالته، ولو استوفى هذه المنافع ولم يعطهم الاجرة عذ ظالماً غاصباً، ومن ذلك قبول قول الوصي فيما يتفقه على اليتيم اذا ادعى ما يقتضيه العرف^(٣٣).

ومن النماذج الاخرى للتغيير الاحكام طبقاً لتعارض الادلة: هو ان بيع النحل ودود القز يعد غير جائز عند ابي حنيفة وصاحبـه ابي يوسف، لأن مثل

هذه الحشرات غير معتبرة عندهما من الاموال، قياسا على سائر هوام الارض كالوزغ والضفادع. لكن محمد بن الحسن من اصحاب ابى حنيفة والشافعى حكما بماليهما وصحة بيعهما لجريان التعامل بهما في عرف الناس بيعاً وشراءً^(٣٤).

كذلك ان تعليم القرآن والدين لا يجوز اخذ الاجرة عليه لدى كل من ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد بن الحسن، وذلك كبقية الطاعات من الصوم والصلوة والحج وقراءة القرآن، لكن من جاء بعدهم اجاز ذلك بحججة انه لو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا اجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن والدين، فافتوا بأخذ الاجرة على التعليم وكذا على الامامة والاذان، مع ان ذلك مخالف لما اتفق عليه ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن الحسن من عدم جواز الاستيجار واخذ الاجرة عليه كبقية الطاعات من الصوم والصلوة والحج وقراءة القرآن ونحو ذلك^(٣٥). ولدى ابى حنيفة والشافعى انه بحسب القياس اذا فقا صحيحا عين اعور فان عليه نصف الديه، لكن المالكية لم يأخذوا بهذا القياس استناداً الى المنفعة المقدرة في الواقع، حيث ان منفعة الاعور ببصره كمنفعة السالم او قريب من ذلك، لذا وجب على مثل ديته لديهم^(٣٦).

وبحسب القياس لا يُحدَّ الرجل الذي شهد عليه اربعة اذا ما عين كل واحد منهم الجهة بغير ما عينه الآخر، حيث ان الظاهر هو ان الاربعة لم يجتمعوا على زنا واحد، لكن ابا حنيفة استحسن حدّه، كي لا يفضي الامر الى تفسيق العدول او الشهود^(٣٧).

كما ان من المقرر في اصل المذهب الحنفي ان المدين تنفذ تصرفاته في امواله بالهبة والوقف وسائر وجوه التبرع، ولو كانت ديونه مستغرقة امواله كلها؛

باعتبار ان الديون تتعلق بذمته، فتبقى اعيان امواله حرة، فينفذ فيها تصرفه، وذلك طبقاً لمقتضى القواعد القياسية، لكن لما فسدت ذمم الناس بقلة السورع وكثرة الطمع؛ فقد اصبح المدينون يعمدون الى تهريب اموالهم باجراء الوقف عليها او هبتها لمن يثقون به. وهذا ما حدا بفقهاء الحنفية والحنبلية المتأخرین الى الافتاء بعدم نفاذ مثل تلك التصرفات من المدين الا فيما كان زائداً عن وفاء دينه من امواله^(٣٨). وقد كان الصاحبان ابو يوسف ومحمد بن الحسن ممن يذهب الى ذلك خلافاً لاستازهما ابي حنيفة^(٣٩).

وايضاً في اصل المذهب الحنفي ان القاضي يقضي بعلمه الشخصي في الحوادث استناداً الى ما فعله عمر بن الخطاب، الا انه لوحظ فيما بعد ان القضاة قد غلب عليهم الفساد واخذ الرشوّات، لذلك افتى المتأخرون بعدم صلاحية ذلك العلم، والاكتفاء بالبيانات والشهود^(٤٠).

كذلك فانه في اصل المذهب الحنفي - خلافاً للمذاهب الثلاثة الاخرى - ان الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب طيلة مدة الغصب، بل يضمن العين فقط، باعتبار ان المنافع عنده ليست متقومة في ذاتها، بل تتقوم بعدد الاجارة، ولا عقد في الغصب. لكن حيث ان الناس اصبحت لديهم الجرأة على الغصب نتيجة فساد الذمم وضعف الوازع الديني؛ فان المتأخرین من فقهاء الحنفية افتوا بتضمين الغاصب اجرة المثل عن منافع المغصوب، اذا كان المغصوب مال وقف او مال يتيم او معداً للاستغلال، وهذا ما استقر عليه العمل في مجلة الاحكام العدلية^(٤١).

وبمقتضى القواعد العامة للقياس في الفقيه الحنفي ان البالغ العاقل او الرشيد اذا اصابه الجنون او السفه، فان الولاية عليه تكون للقاضي ولاعود الى

الاب والجد، لكن بالاستحسان من حيث وفرة الشفقة والرعاية لدى الاب والجد
فإن الولاية تصبح لأحدهما ولا تعود للقاضي^(٤٢).

ومع ان القاعدة العامة تنص بان للزوج ان يسافر بزوجته حيث شاء، وهو
ما افتى به المتقدمون من الفقهاء، لكن جماعة من المتأخرین افتوا بعدم جواز
ذلك، حيث ان السفر يضار الزوجة ويضيق عليها، واعتبروا ان فتوی المتقدمین
من الفقهاء كان باعتبار صلاح الناس في زمانهم وعدم قصدهم المضرة بالسفر،
وبالتالي فقد اعتبر المتأخرین ان الفتوى تعود الى اختلاف الزمان والعرف إن
كان فيه السفر مأموناً او غير مأمون^(٤٣).

ومن ذلك ان جماعة من المتأخرین ذهبوا الى مخالفة المشهور حيث قرروا
بأن من هرب بأمرأة يتأند عليه تحريمها وذلك مظنة ان من يعلم ذلك لا يقوم
بالهروب وهو يعرف انه لا يحل له الزواج بها. بينما المشهور يذهب الى عدم
التأبيد^(٤٤).

كما ان جماعة من الفقهاء منعوا تأجير الارض بما يخرج وينبت فيها وذلك
لأنه تأجير بمجهول، لكن ابا الحسن بعضهم لما في ذلك من مصلحة الناس وعدم
الحرج، اذ من الناس من تكون له الارض ولا قدرة له على زراعتها، ومنهم من
له القدرة على ذلك وان لم يملك ارضاً، فالمصلحة بهذا شاملة للطرفين لا يجوز
تضييعها^(٤٥). وبعضهم اعتبر اجازة ذلك لعموم البلوى، اذ ان المعاملات اذا ساد
الفساد بها على العموم فانه لابد من الترجيح فيها.

ومنها انه قبل انشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات
وتعطي كل منها رقماً خاصاً، كان التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد
لابد لصحته من ذكر حدود العقار، اي ما يلاصقه من الجهات الاربع ليتميز
العقار المعقود عليه عن غيره وفقاً لما تقضي به القواعد العامة من معلومية محل

العقد. ولكن بعد انشاء السجلات العقارية في كثير من الممالك والبلدان اليوم اصبح يكتفى قانوناً في العقود بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده. وهذا ما يوجبه فقه الشريعة، لأن الوضاع والتنظيمات الزمنية اوجدت وسيلة جديدة أسهل واتم تعيناً وتتميزاً للعقار من ذكر الحدود. وكذلك كان تسليم العقار المبيع الى المشتري لا يتم الا بتفریغ العقار وتسليمها فعلاً الى المشتري، او تمكينه منه بتسليم مفتاحه ونحو ذلك. فانا لم يتم هذا التسليم يبقى العقار معتبراً في يد البائع فيكون هلاكه على ضمانه ومسؤوليته. لكن بعد وجود الاحكام القانونية التي تخضع العقود العقارية للتسجيل استقر الاجتهاد اخيراً باعتبار التسليم حاصلاً بمجرد تسجيل العقد في السجل العقاري، فمنذ هذا التاريخ ينتقل الضمان الى عهدة المشتري^(٤٦).

ذلك جرىت بعض التغيرات في بعض العقود المستحدثة كما في عقد التأمين، حيث اعتبر الاصل فيه انه لا يجوز لما فيه من شبهة المقامرة او الرهان المنوع، او ان التأمين على الحياة بالخصوص هو كفالة ضد قدر الله تعالى، ويکاد يكون خطراً على عقيدة الشخص المسلم اذا ما تعاقد فيه، وقد ذكر الشيخ الزرقان ان اغلب علماء الشريعة المعاصرین حرموا بمثل هذه الاعتبارات من غير دراسة عميقه^(٤٧). لكن جوزه بعض العلماء قياساً على عقد الموالاة، او الحراسة، او بيع الوفاء الذي أباحه الحنفية اعتماداً على العرف، ونفوا ان يكون فيه غرر او جهالة مفضية الى نزاع^(٤٨). على ان بيع الوفاء هو «من العقود المستحدثة في القرن الخامس الهجري، وجمهور الفقهاء يعتبرونه باطلاً لأنه يشتمل على بيع وشرط»^(٤٩). لكن الشيخ عبدالوهاب خلاف نقل قول صاحب (الاشباء والنظائر): «ومن ذلك الافتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على اهل بخارى،

وهكذا بمصر، وقد سموه بيع الامانة... وفي (القنية والبغية): يجوز للمحتاج الاستئراض بالربع^(٥٠).

كما ان من ذلك اباحة شركات المساهمة، فقد رأى بعض الفقهاء المحدثين تحريمها لأنها تتناقض مع عقد الوكالة او لأنها ليست عقداً اصلاً بين شخصين او اكثر، او لأنه لا يوجد فيها الجهد البدنى من المشتركين، ولكن كثيراً من العلماء اباحوها نتيجة التطور التجارى، ولأنها تقوم على التراضي وهو اصل في العقود ولتوافر شروط الشركات الاسلامية فيها، وقيامتها على الربع والخساره^(٥١).

٣ - التعارض مع النص:

لاشك ان ظاهرة تغيير الفتاوى لم ولن تتوقف عند حدود تعارضات الأدلة فالظاهرة تتجاوز ذلك لتصل الى احكام النص ذاته. مع ان المبدأ العام عند الفقهاء هو عدم الاجتهاد عند وجود النص. لكن بفعل الحاجات الزمنية جرت هناك الكثير من التغييرات في احكام النص. والعملية على هذا الشكل ليست مبررة الا على نحو اعتبار النص كمادة لغوية ليس بمقدوره ان يفي بسد حاجات الواقع العام، مما يتضمن عدم تجريده عن طبيعة الواقع الخاص الذي كان يلابسه، ومن ثم الافادة منه والتعامل معه تعاملاً قائماً على الاسترشاد باستี่حاء القصد والعبرة.

مبدئياً سبق ان عرفنا بان هناك العديد من العلماء من اجاز تغيير احكام النص ونسخها بالاجتهاد، فمنهم من اجاز نسخ القرآن والسنة بالقياس، وببعضهم وافق على نسخ اخبار الآحاد فقط. كما ان منهم من جوز نسخ احكام النص بالقياس الجلي لا الخفي، وببعضهم جوز النسخ بكل النوعين من القياس؛ بتعليل مرده الى قياس النسخ بالتخصيص، فما جاز التخصيص به جاز النسخ

بـه بلا فرق. بل اكثـر من هـذا ما ذـهب إلـيـه جـمـاعـة مـن أـن لـوـلـي الـأـمـر أـو الـإـمـام حـقـ مـارـسـة نـسـخ مـا يـرـاه منـاسـبـاً مـن الـاحـکـامـ.

وـعـلـى الصـعـيـد الـعـمـلـي نـلـاحـظ انـالـفـقـهـاءـ خـاصـةـ الـقـائـلـينـ بـالـمـصالـحـ وـالـاسـتـحـسـانـ، قدـ مـارـسـوا نـوـعـيـنـ مـنـ الـاجـتـهـادـ وـتـغـيـيرـ الـاحـکـامـ فـي قـبـالـ ماـ هـوـ مـتـوفـرـ لـدـيـهـمـ مـنـ الـنـصـوصـ. اـحـدـهـماـ لاـ يـخـرـجـ عـنـ حـدـودـ تـقـيـيدـ النـصـ وـتـخـصـيـصـهـ دـوـنـ أـنـ يـلـغـيـ اـمـتـالـهـ كـلـيـاـ. اـمـاـ الآـخـرـ فـهـوـ مـعـنـيـ بـهـذـاـ الـالـغـاءـ إـمـاـ عـلـىـ نـحـوـ تـامـ، اوـ عـلـىـ نـحـوـ عـالـقـ بـحـسـبـ مـاـ يـفـتـرـضـ لـهـ مـنـ عـلـةـ. وـنـحـنـ هـنـاـ لـسـنـاـ بـصـدـدـ تـسـطـيـرـ مـاـ قـامـ بـهـ الـفـقـهـاءـ مـنـ مـخـالـفـةـ اـحـکـامـ النـصـ لـتـرـجـيـعـ الـقـيـاسـ وـالـاجـتـهـادـ عـلـيـهـ، كـالـذـيـ اـشـارـ إـلـيـهـ اـبـنـ الـقـيمـ وـدـلـلـ عـلـيـهـ بـشـوـاهـدـ غـزـيـرـةـ جـداـ فـيـ كـتـابـهـ (اعـلـامـ الـمـوقـعـيـنـ)، وـمـنـ ذـلـكـ مـاـ نـصـ عـلـيـهـ مـنـ حـالـاتـ كـثـيرـةـ مـنـ الـقـيـاسـاتـ غـيـرـ الـمـنـضـبـطـةـ بـالـضـابـطـ الـشـرـعـيـ، وـاـنـمـاـ جـاءـتـ مـتـنـاقـضـةـ وـمـخـالـفـةـ لـنـصـوصـ الـاسـلـامـ وـمـبـادـئـهـ، وـبـلـغـتـ الـصـفـحـاتـ الـتـيـ سـوـدـهـاـ هـذـاـ الـفـقـيـهـ لـبـيـانـ هـذـهـ الـقـيـاسـاتـ غـيـرـ الـمـنـضـبـطـةـ مـاـ يـقـرـبـ الـأـرـبـعـينـ صـفـحةـ^(٥٢). وـكـذـاـ مـاـ ذـكـرـ مـنـ اـمـتـالـةـ لـاجـتـهـادـاتـ فـقـهـيـةـ كـثـيرـةـ العـدـدـ تـقـارـبـ الـسـتـينـ شـاهـدـاـ؛ تـعـدـلـ عـمـاـ جـاءـ مـنـ نـصـوصـ شـرـعـيـةـ وـتـرـدـهـاـ^(٥٣). نـعـمـ لـسـنـاـ بـهـذـاـ الصـدـدـ، اـنـمـاـ يـهـمـنـاـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـدـورـ الـوـاقـعـ فـيـ تـغـيـيرـ الـاحـکـامـ، وـمـنـهـ اـحـکـامـ النـصـ، كـمـاـ هـوـ مـوـرـدـ بـحـثـنـاـ الـآنــ.

أ - الواقع وتخصيص الحكم:

بـحدـودـ تـغـيـيرـ اـحـکـامـ النـصـ بـالتـقـيـيدـ وـالتـخـصـيـصـ؛ بـلـاحـظـ انـالـفـقـهـاءـ وـانـ حـافـظـواـ عـلـىـ الـاجـمـالـ فـيـ اـمـتـالـ مـثـلـ هـذـهـ اـحـکـامـ، لـكـنـ ذـلـكـ لـاـ يـعـفـيـ كـونـهـمـ قـدـ مـارـسـواـ تـغـيـيرـ فـيـ شـطـرـ مـنـهـ لـاـ يـنـبـئـ بـهـ الـجـانـبـ الـلـغـوـيـ لـلـنـصـ وـلـاـ تـفـرـضـهـ الـضـرـورةـ الـعـقـلـيةـ اوـ الـحـسـيـةـ الـتـيـ هـيـ بـمـثـابـةـ الـنـصـوصـ^(٥٤). فـالـفـقـهـاءـ لـمـ يـكـتـفـواـ

ان يكون تقييد النص وتخسيصه قائماً على اساس القرائن اللفظية والحالية، ولا على اساس الاجماع والسيرة فحسب، بل اضافوا الى كل ذلك مصالح الواقع وحاجاته، وهم لا يعدون هذه الممارسة عبارة عن تعطيل للنص او نسخ لحكمه بالكامل، بل يرونها عملية توفيق اضطرهم اليها ضغط الحاجة، وغالباً ما فسروا الامر اعتقاداً على مبدأ العرف، لكنهم مع ذلك تحفظوا من الاخذ بهذا الامر الا ضمن شروط مقبولة كالتالي:

- ١ - ان يكون العرف مطروداً او غالباً.
- ٢ - ان يكون العرف المراد تحكمه في التصرفات قائماً عند انسائها. فالعرف الحادث لا عبرة له بالنسبة الى الماضي ولا يحكم فيه، لذا قالوا: «لا عبرة بالعرف الطارئ». ومن هنا ان النصوص التشريعية يجب ان تفهم بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية في عصر صدور النص لأنها هي مراد الشارع ولا عبرة لتبدل مفاهيم الالفاظ في الاعراف المتأخرة.
- ٣ - ان لا يعارض العرف تصريح بخلافه، من قبيل العقود التي نهى الاسلام عنها مثل بيع الملامة والتابدة وغيرها، ومن قبيل الغرر واستباحة الحقوق، ونکاح الشغار واثبات ولد الزنا^(٥٥).. ذلك لأن العرف له دلالة ليست صريحة، والقاعدة الفقهية تقول: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح». فتلك الشرطية تعتبر قيادة اساسياً في قاعدة بيان عرف المعاملات القائلة: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»..
- ٤ - ان لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت او لاصل قطعي في الشريعة، ذلك لأن نص الشارع مقدم على العرف. لكن لو كان العرف مما يمكن تنزيل النص الشرعي عليه او التوفيق بينهما فالعرف عندئذ يعتبر وله سلطان محترم^(٥٦). كذلك ان «العرف الطارئ اذا كان له مستند شرعي من نص او

اجماع او ضرورة ملجأة يعتبر ولو خالف النص الخاص، والا فلا» كا ذهب الى ذلك ابو سنة في رسالته (العرف والعادة في رأي الفقهاء)^(٥٧).

بمثل الشروط السابقة تمسك الفقهاء بحجية العرف في تخصيصه لحكم النص. فالقاعدة عند الحنفية هو ان العرف العام بنوعيه القولي والعملي يقوى على تخصيص النص، اما العرف الخاص فالراجح لديهم انه لا يقوى على ذلك. فمثلاً ورد عن النبي حديثان احدهما ينهى عن بيع المعدوم، والآخر ينهى عن بيع الغرر - المخاطرة -، وقد قام فقهاء المذهب الحنفي بتخصيص هذين الحديثين وجوزوا بيع المواسم الثمرة للكروم وسائر الاشجار ذات الثمار المتلاحقة، متى ظهر بعض هذه الثمار وبدا صلاحها؛ تبعاً لمصلحة حاجة الناس الى مثل هذا البيع، اذ اشجار هذا النوع لا تؤتي ثمارها دفعة واحدة، بل كلما قُطعت خلفت، أي ان فيها بيع المعدوم، كما ان فيها بيع الغرر، حيث ان كميته احتمالية لا يمكن تحديدها وقت البيع. وقد قال الحنفية: ان هذا تخصيص للنص بالعرف وليس تركاً للنص كليـة^(٥٨). لكن يظل انه سواء عند الحنفية ام المالكية ان العرف اصل مستقل يخصص العام منه النص العام، ويقيـد المطلق، ويقدم على القياس. بل ان بعض العلماء يرى ان العرف الخاص القائم يخصص النص العام. فمثلاً ما جاء عن الامام مالك انه اذا كانت المرأة ذات حسب فانه لا يلزمها ارضاع ولدها، بل يحق لها استئجار مرضعة له طبقاً للمصلحة العرفية. اذ اعتبر ان كل ام يلزمها رضاع ولدها طبقاً لما نص عليه القرآن الكريم، لكنه دون بقية الفقهاء استثنى من ذلك ذات الحسب كتخصيص لعموم قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين﴾ تبعاً للمصلحة. وقد علق على ذلك ابن العربي بقوله: «هذا فن لن يتقطـن له مالكي، وقد حققناه في اصول الفقه». والاصـل البـديع به هو ان هذا امر كان في الجـاهـلـيـة في ذـوـيـ الحـسـبـ، وجـاءـ

الاسلام عليه فلم يغيره، وتمارى ذوو الثروة والاحساب على تفريغ الأمهات
للمنتعة بدفع الرضاع الى المرضاع الى زمانه، فقال به»^(٥٩).

على ان قبول الفقهاء لمبدأ العرف العام في تخصيصه للنص وتقييده؛
 يجعلهم يفهمون النص فهماً لا يتقييد بحرفية المنصوص كلياً، أي انهم بذلك
 اعطوا بعض الدور لتأثير الاحوال العامة في فهم النص، وقد يقال: إن ذلك فيه
 مخاطرة المجانية عما يريد الخطاب، وبالتالي فان فيه تغييراً لحكم النص
 وتحويله مما هو عام ومطلق الى صورة يستثنى منه بعض ما يعارضه العرف
 العام. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن مخاطرة تخصيص النص بالعرف
 الحادث، واعتبار المنصوص انما كان يريد ما عليه واقع الظروف القائمة آنذاك،
 وليس الواقع العام باطلاق... فكيف جاز قبول الصنف الاول دون الثاني مع
 انهما معاً واقعان بنوع من المخاطرة في عدم اخذهما بعموم النص واطلاقه؟

فلو قيل مثلاً كتمييز بين الحالين: إن الاول انما يخصص النص العام
 لوجود مصلحة او حاجة في العرف العام لا تتتسق مع العموم في النص.. فلو قيل
 ذلك لكان يمكن ان يقال نفس الشيء بالنسبة لتخصيص النص بالعرف الحادث
 من غير فرق.

وكذا لو قيل ان ذلك يرتهن بعلاقة النص بالعادة الجارية، لكان يمكن ان
 يجاب ايضاً بأن تغير العادة يبعث على تغيير ما يتوقف عليها من حكم. لهذا رغم
 ان هناك من أخذ يعترض على ابى يوسف كيف انه قام بمخالفة بعض
 النصوص بالعرف الحادث؛ الا ان في القبال وجد من المؤاخرين من اخذ يدافع
 عنه تعويلاً على ربط النص بالعادة.

بل هناك الكثير من القضايا التي تقبلها الفقهاء مع ان فيها تخصيصاً
 وتغييراً بالعرف الحادث او بغيره، مما فرضته الحاجات الزمنية. وهو امر يدعوه
 الى طرح القضية لا على مستوى التخصيص فحسب، وانما كذلك على نحو فهم

الحكم الكلي برمته ان وجد له مطرح من الفهم يتتسق مع ما كان عليه الواقع عند صدور النص.

فهذا لا يختلف عما قام به الفقهاء من تخصيص النص وتقييده سواء بالعرف او بغيره، ففي جميع الاحوال ان الفهم يتتسق مع ما عليه الواقع ولو خالف بذلك ظاهر النص، سواء كانت هذه المخالفة مفضية الى التخصيص، او انها تفضي الى ربط النص بالواقع الخاص او القائم مثلاً فعل ذلك ابو يوسف وغيره كما سنرى. فكلا الفهمين يبيتنيان ولو بدرجات على الاخذ بروح التشريع وليس الوقوف عند الحرافية اللغوية الصرفة من النصوص، لذلك ان الاتجاه الذي يخصص بالعرف وغيره يجد رفضاً من قبل التيار الآخر الذي يقتصر على الحرافية المنصوصة كاملة. وقد سبق للشاطبي ان اشار الى مثل هذين الاتجاهين في تعاملهما مع قضايا فهم النص على ما سنعرف.

على ان بعض الفقهاء لم يقتصر في التخصيص على العرف العام ولا القائم ومجرد العرف كمبدأ، اذ اورد ابن العربي واعتمد عليه الشاطبي من ان ابا حنيفة ومالكاً يريان تخصيص عموم النص بأي دليل كان؛ من ظاهر او معنى، ويستحسن مالك ان يخص بالصلاحة^(٢٠).

فمثلاً افتى ابو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود حديث المنع . اذ لما تغيرت الاحوال واحتل نظام بيت المال وضاع حق السهاميين منه افتيا بذلك، دفعاً للضرر عن هذه الطائفة، وحفظاً لها من الفقر ومذلة الحاجة^(٢١).

كذلك ان الفقهاء سلموا باطلاق قاعدة (لا يقتل الوالد بولده)، وذلك طبقاً لما جاء في الحديث النبوي: «لا يقتل الوالد بولده». وهو الذي اخرجه الترمذى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآلہ وسلم، وقال فيه ابن عبد البر: «هو حديث

مشهور عند اهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، وهو عمل اهل المدينة، ومروي عن عمر^(٦٢). وسواء اعتبرنا الفقهاء عملاً بتلك القاعدة استناداً الى الحديث الآنف الذكر، او استناداً الى ما قضى به عمر بن الخطاب بآلية مغلظة في قتل الوالد لابنه، دون ان ينكر عليه احد من الصحابة، وهو الذي استند اليه ابو بكر بن العربي، معتبراً الفقهاء هم الذين سجلوا المسألة بعنوان: لا يُقتل الوالد بولده، ولم يورد في ذلك نصاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سوى حديث عده باطلأً، وهو: «لا يقاد والد بولده».. فسواء بهذا الاعتبار ام بذلك نرى مالكاً لا يأخذ باطلاق ما عليه القاعدة التي عليها عمل اهل المدينة، اذا قيدها بحالات القتل العارضة دون سواها. لذلك يرى انه يُقتل الوالد بابنه اذا تبين قصده الى قتله بان اضجعه وذبحه، فان رماه بالسلاح أديباً وحنقاً لم يُقتل به، ويُقتل الاجنبي بمثل هذا. كما قال: انه لو حذفه بسيف، وهذه حالة محتملة لقصد القتل وغيره، وشفقة الابوة شبهة منتصبة شاهدة بعدم القصد الى القتل، لذا فانه لا يُقتل، لكن لو اضجعه فانه يكون قد كشف عن قصده فيُقتل^(٦٣).

كذلك ان مذهبی مالک والشافعی لا يأخذان باطلاق النهي الوارد في احاديث سفر المرأة وحدها، حيث أجازا حج المرأة وحدها من غير محرم إن كانت في رفقة مأمونة. الامر الذي فهموا النهي المنصوص عن سفرها وحدها هو فقط عند اضطراب الامن وخوف الفتنة^(٦٤).

كما حکی بن بشکوال انه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم ان واقع زوجته في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته. فقال يحيى بن يحيى: يکفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا لـ يحيى: ما لك لم تفتہ بمذهبنا عن مالک من انه مخير بين العتق والطعام والصيام؟

فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم ويعتق رقبه، ولكن حملته على اصعب الامور لثلا يعود. وقد علق الشاطبى على هذا بقوله: «إن صح هذا عن يحيى رحمة الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفًا للجماع»^(٦٥). كما انه خلاف الترتيب الوارد في النص.

كما ورد ان النبي سُئل عن الشهادة فقال للسائل: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، فقال: «على مثلها فأشهد أو دع»، وبناءً على هذا الظاهر قرر الفقهاء عدم قبول شهادة التسامع في اثبات الحقوق. لكن فقهاء الحنفية وجدوا ان هناك موضوعات تقتضي المصلحة فيها قبول شهادة التسامع، حيث يتذرع العيان المشروط، ومن ذلك فيما يتعلق باثبات النسب والوفاة والدخول بالزوجة، وايضاً اثبات اصل الوقف ولو كان العقار في حوزة صاحب اليد، وذلك كي لا يجرأ انسان على غصب الاوقاف القديمة. كذلك ان فقهاء الحنفية قد قبلوا 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 الذكرة كلاً أو بعضاً^(٦٦).

ومن الامثلة الاخرى على تخصيص النص بالعرف والمصلحة هو ان الفقهاء منعوا سماع الدعوى التي لا تشبه الصدق ومنع تحليف المدعى عليه لها اعتماداً على ما يصدقه العرف، مع ان الحديث النبوى يقرر ان «البينة على من ادعى واليمين على من انكر». وقد لاحظت فيه المالكية انه قد يستغل فيتجرأ السفهاء على الفضلاء ويجرؤهم الى المحاكم بدعاوى كاذبة موهومة أمام الناس، فيستغلوا كراهيتهم للحلف ليبيتوا أموالهم افتداءً من اليمين.لهذا فان الامام

مالكاً لا يوجب تحريف المدعى عليه ما لم يكن بينه وبين المدعى خلطة؛ نظراً لتلك المصلحة ودرءاً للاستغلال الباطل^(٦٧).

ومن ذلك - كما يذكر ابن القيم - لو رأى انسان موتاً قد يحل بشارة غيره او حيوانه المأكول فبادر بذبحه ليحفظ عليه ماليته كان محسناً ولا سبيل على محسن، ومن ضمته فقد سد باب الاحسان الى الغير في حفظ ماله، لذا فبه يُخصص النص العام بعدم التصرف في مال الغير الا بأذنه. ومثل ذلك امور كثيرة خُصصت اعتماداً على العرف: منها ما إذا استأجر احد دابة جاز له ضربها اذا حررت في السير وان لم يستأذن مالكها. ومنها لو وقع الحريق في الدار او في جزء منها فبادر فدهمها على النار لئلا تسري؛ فانه لا يكون ضامناً اعتباراً بالعرف. وكذا لو رأى السبيل فهدم عليه جزءاً من ملك غيره كي لا ينهدم الكل فانه يكون غير ضامن ما هدمه. ومنها ما هو متعارف عليه من ان الضيف يشرب من كوز صاحب البيت ويتكئ على وسادته ويقضى حاجته بحسب المتعارف عليه فكل ذلك لا يعد تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه. ومنها اخذ ما يسقط من الحب عند الحصاد او تناول اليسيير مما يسقط من مأكول وغيره^(٦٨).

لذلك يعقب ابن القيم بعد ذكره مثل تلك المسائل معتبراً ان اضعاف اضعاف هذه المسائل هي مما كان العمل فيها طبقاً لشاهد الحال والعرف والعادة وليس النطق الصرير، طالما ان الشريعة لا ترد حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل اماره صحيحة^(٦٩).

ومثل ذلك ما قام به العديد من العلماء في عدم التقيد بما جاء في النص من تجديد موارد الزكاة للثمار، حيث ورد في نص الحديث «إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب». فبعضهم اعتبر الزكاة جارية في الموارد الأخرى

للثمار، بتعليق مفاده ان النص انما حدد تلك الاصناف الاربعة باعتبارها كانت شائعة ورئيسية آنذاك^(٧٠).

كذلك ان البعض ابدى مرونة ازاء الحدود، مثلاً هو الحال مع ابن تيمية وابن القيم. فهذا الاخير يرى ان الحد يسقط عن التائب قبل القدرة على امساكه^(٧١). وهو واستاذه يفتیان بجواز ايقاف التنفيذ لحد السرقة في بعض الحالات^(٧٢).

ب - الواقع وتغيير الحكم:

على ان الفقهاء قد تعدوا حدود ذلك التخصيص لحكم النص، واقاموا اجراء الادخالات الاضافية عليه تارة، ونسخه تارة اخرى، وذلك بتعليق مردده الى المقاصد الشرعية التي هي بمثابة الحكم على الحكم ذاته مع وجود الحاجة وتغير الظروف والاحوال. والفارق الاساس ما بين هذا النوع وما قبله، هو ان هذا النوع فيه تغيير لحكم النص بكافة صوره وتطبيقاته، وذلك خلال فترة معينة او محل معين. في حين ان النوع السابق فيه تغيير لبعض صور الحكم على سبيل الاستثناء، وذلك طبقاً للمصلحة او الحاجة او العرف او غير ذلك.

ومن جانب آخر فان تغيير حكم النص تارة يكون طبقاً لعلة منصوصة او مفهومية من لفظ النص، واخرى بغير ذلك وهو الغالب. فمثلاً على الحالة الأولى اعتبار الصمت في استئذان الفتاة البكر في النكاح، فان اساسه العرف القائم في ذلك الوقت طبقاً للنص الوارد في حديث عائشة المروي في الصحيحين، اذ جاء انها سالت النبي فقلت: «يا رسول الله تستأمر النساء في ابضاعهن؟ قال: نعم. قلت: فان البكر تستأذن فتستحي، قال: اذنها صماتها»^(٧٣). وواضح ان النص من حديث النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم «واذنها صماتها» قام على اعتبار العرف

طبقاً لسياق الحديث. وحكم النص يؤكد على كفاية سكوت البكر عند استئذانه وليها لها في تزويجها من رجل معين وبمهر محمد واعتبار ذلك إذناً منها وتوكيلاً، واتفقت آراء الفقهاء على أن هذا الحكم مبني على ما هو معروف فيها من الخجل عن اظهار رغبتها في الزواج عند استئذانه ولها لها. لكن اليوم تغير العرف في كثير من البلدان وأصبح لا يكفي فيه صمت الفتاة البكر إذا أنها بلغت من الجرأة حدّاً تعرب فيه عن رأيها لفظاً فيعتبر اذنها كاذن الثيب، يؤخذ بالعرف لأن أساس النص قام على اعتبار العرف وقد تغير فيتغير بغيره^(٧٤).

والمثال كما هو واضح دال على تغيير حكم النص كلياً استناداً إلى ما هو مفهوم من لفظ النص لا من خارجه. لكن هناك أمثلة كثيرة تشهد على تغيير الفقهاء لأحكام النص بدلalات هي ليست مأخوذة من النص ذاته، وإنما من الواقع وما يفرضه من اعتبارات مختلفة.

ومن ذلك ما قاله الزبير بن البكار: قلت لعبد الملك بن الماجشون وقد رأيته يأكل الرطب بقصعه، كيف تفعل هذا، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن تقصيع الرطب؟! فقال: إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن تقصيع الرطب حيث كان أكله يتسبّع به، وقد جاء الله بالرخاء والخير. والمراد هنا بالقصيع أكل الرطبة في لقمة، وذلك يكون مع الشبع، فإذا لم يكن غيرها فأكلها في لقم اثبت للشبع^(٧٥).

كما أن شرط القرشية في الخلافة الذي قيل فيه أنه يحظى بالنص والإجماع قد أُسقط لدى العديد من العلماء بمبررات لها علاقة بفهم الواقع وما طرأ عليه من تحولات وتتجددات^(٧٦). وسوف نعود لنفصل الحديث عن هذه القضية ضمن حلقة قادمة إن شاء الله تعالى.

كذلك اعتبرت الوصية للاقربين مستحبة لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا وَصِيَّةً لِّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًا عَلَى الْمُتَقِينَ ﴾ (البقرة: ١٨٠) وهذه الآية عُدلت منسوبة بالنسبة للوارثين بأية الميراث وهي قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِذِكْرِ مُثْلِ حَظِ الْأَنْتَيْنِ ﴾ (النساء: ١١) وبقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «ألا ان الله قد اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» وقد جرى عرف الناس على أن يقوم الورثة باعطاء أبناء أخيهم المتوفى من الميراث، وإن يوصي الجد لأولاد ابنه المتوفى رأفة بهم ورحمة، لكن تغير الأوضاع، وانتشار عرف الناس على حرمان أحفاد الجد، وعدم اعطائهم له، جعل بعض الفقهاء يقول بالوصية الواجبة في جعل الأحفاد يأخذون من ميراث جدهم مع وجود اعمامهم إذا مات أبوهم قبل وفاة جدهم أو جدتهم، لمعالجة حرمان الأحفاد من ميراث جدهم أو جدتهم ولا نصفهم ورفع الحيف عنهم. وتغير هذا الحكم إنما جاء بناء على تغير العرف^(٧٧).

ومن ذلك أيضاً أن بعض الفقهاء لم يكتف بظاهر العدالة في الشهادة لفسو الكذب وانتشار الجرأة على شهادة الزور، مع أن النص العام بعدلة المسلمين كان يقتضي الاكتفاء بظاهر العدالة متلماً هو الحال في كل من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته. فمن ذلك أن الإمام أبي حنيفة اكتفى في عدالة الشهود الظاهرة لمستور الحال فيما عدا الحدود والقصاص دون حاجة لتزكيتهم؛ استشهاداً بقول الرسول: «المسلمون عدول بعضهم على بعض». لكن لما غلب الفساد على الناس وفتشوا الكذب وتجرأ الناس على شهادة الزور؛ فإن أبي يوسف ومحمد بن الحسن قالا بضرورة تزكية جميع الشهود دون أن يكتفيا بالعدالة الظاهرة^(٧٨).

كما ان الشهود الذين يُقضى بشهادتهم في الحوادث يجب ان يكونوا عدواً كشرط اشترطه القرآن الكريم وأيدته السنة الشريفة واجمع عليه الفقهاء. لكن ندرة العدالة الكاملة في الازمان المتأخرة لضعف التدين وقلة الورع؛ جعل المتأخرین من الفقهاء يقبلون شهادة الامثل فـالامثل من القوم وإن لم يتوفّر صاحب العدالة الكاملة، وذلك حفظاً على الحقوق من الضياع فيما لو امتنع الا ثبات لغیاب تلك العدالة^(٧٩).

وعلى هذه الشاكلة نذكر ما قاله ابو عمران: سألت عن مسألة ما سألت عنها منذ قرأت، اذ قال بعض المصادمة: يجري عندهم في رجل يقتل رجلاً فلا يصل الحد الى القصاص؛ هل يُجبر على الدية، مخافة ان طلب القصاص قامت الفتنة بينهم فيقتل خلق كثير، فأفتى الشيخ الحاكم الذي سُئل عن هذا بأن يحكم بالدية مخافة ان تنزل الفتنة فتؤول الى هلاك بعضهم. قال الشيخ وهذا اکثر المقدور عليه^(٨٠).

ذلك ان الفقهاء رغم انهم لم يتقبلوا الاخذ بالعرف المخالف للنص كلياً؛ لكن بعضهم استثنى من ذلك فيما لو كان النص حين نزوله وصدره عن المشرع مبنياً على عرف قائم ومعلاً به، ففي هذه الحالة يكون النص عرفياً يدور مدار العرف ويبدل تبعه. فمثلاً أن النص في تحريم الربا في الاجناس المتساوية نص على الوزن بالنسبة للذهب والفضة وترك الامر عاماً بالنسبة لغيرهما، ففي النص على الوزن جاء قوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم «الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثيل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثيل» فمن زاد او استزاد فهو ربا^(٨١)، في حين ان النص في غيرهما جاء عاماً، كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثيل، سواء بسواء يبدأ بيد فاذًا

اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد(٨٢). ورغم ان النص حدد صراحة ان تكون المثلية في الذهب والفضة بحسب الوزن لا الكيل، الا ان البعض علل ذلك طبقاً للعرف القائم في عصر النص. اي ان نوع المثلية يُحدد بحسب ما عليه العرف، فما كان وزنياً كالذهب والفضة اعتبر فيه الوزن وما كان كلياً كالحنطة والشعير والملح والتمر اعتبر فيه الكيل كما هو المتعارف عليه في ذلك العصر. واللاحظ ان الحديث نصَّ على التساوي الوزني في الذهب والفضة بالخصوص، اما ما عداهما من المواد الاربعة الاخرى فقد كان العرف القائم يتعامل بها بحسب الكيل، غير ان العرف تبدل في هذه الازمان فاصبحت الحنطة والتمر والشعير والملح توزن وزناً ولا تكال كيلاً، فـأي العرفين يعتبر هنا؟

لقد ذهب الحنفية الى عدم اعتبار العرف الحديث طبقاً للنص المخالف لأنف الذكر، وذهب معهم جمهور المجتهدين، لكن ابا يوسف عوّل على حجية مثل هذا العرف، وانه يتبدل المقاييس بحسبه كما في الاموال الربوبية التي لم يرد نص خاص بشأن مقياسها. وهنا يقول ابن عابدين في الرد على من يزعم ان ابا يوسف خالف النص في اتباع العرف: «حاشا الله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعلييل النص بالعادة، بمعنى أنه إذا نصَّ على البر والشعير والتمر بأنها مكيلة وعلى الذهب والفضة بأنهما موزونان 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».

هكذا نرى ان العرف الحديث لدى ابي يوسف يعمل على تغيير حكم النص كما في حديث الذهب والفضة الموزونين، الامر الذي لم يتفق معه اغلب الفقهاء. ومن ذلك ما قاله شارح (سبل السلام): «احتاجت الحنفية بهذا الحديث على ان

ما كان في زمانه صلى الله عليه وآلـه وسلم مكيلـا لا يصح ان يباع بالوزن متساوـيا بل لابد من اعتبار كـيلـه وتساوـيه كـيلاً وكذلك الوزن». وقال ابن عبد البر: إنـهم اجـمـعوا عـلـى أـنـ ماـ كانـ اـصـلـهـ الـوـزـنـ لاـ يـصـحـ انـ يـبـاعـ بـالـكـيلـ بـخـلـافـ ماـ كانـ اـصـلـهـ الكـيلـ فـانـ بـعـضـهـ يـجـيزـ فـيـهـ الـوـزـنـ.. انـ المـاـثـلـةـ تـدـرـكـ بـالـوـزـنـ فـيـ كـلـ شـيـءـ». لكنـ فيـ قـبـالـهـ ذـهـبـ آخـرـونـ إـلـىـ أـنـ الـكـيلـ وـالـوـزـنـ يـحـدـدـ بـحـسـبـ عـادـةـ الـبـلـدـ وـلـوـ خـالـفـ مـاـ عـلـيـهـ الـعـرـفـ القـائـمـ، فـانـ اـخـتـلـفـ الـعـادـةـ اـعـتـبـرـ بـالـأـغـلـبـ، فـانـ اـسـتـوـىـ الـأـمـرـ اـنـ كـانـ لـهـ حـكـمـ الـكـيلـ إـذـاـ بـيـعـ بـالـكـيلـ، وـإـنـ بـيـعـ بـالـوـزـنـ كـانـ لـهـ حـكـمـ الـوـزـنـ^(٨٣).

كـذـلـكـ جاءـ فيـ بـابـ الـوـقـفـ مـنـ كـتـابـ مـلـحـقـاتـ الـعـرـوـةـ الـوـثـقـىـ لـلـسـيـدـ كـاظـمـ الـيـزـديـ اـنـ ظـاهـرـ اـجـمـاعـ الـاـمـامـيـةـ عـلـىـ اـنـ الـوـقـفـ لـاـ يـتـمـ اـلـاـ مـعـ الصـيـفـةـ الـلـفـظـيـةـ الدـالـلـةـ عـلـيـهـ صـرـاحـةـ، لـأـنـ لـفـظـ (ـوـقـفـ وـتـصـدـقـتـ) وـرـدـ فـيـ حـدـيـثـ اـهـلـ الـبـيـتـ، وـمـعـ اـعـتـرـافـ الـيـزـديـ بـصـحـةـ النـصـ وـثـبـوتـ الـاجـمـاعـ فـقـدـ اـفـتـىـ بـعـدـ وـجـوبـ الصـيـفـةـ، وـكـفـاـيـةـ الـمـاعـاطـةـ بـالـوـقـفـ، اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ مـاـ جـرـتـ عـلـيـهـ سـيـرـةـ النـاسـ وـعـادـاتـهـمـ مـنـ اـنـ بـيـنـواـ الـمـسـجـدـ لـلـصـلـاـةـ، وـيـغـرـسـوـاـ الـاشـجـارـ لـلـاـنـتـفـاعـ الـعـامـ، وـيـتـرـكـوـاـ اـرـضـهـمـ لـلـدـفـنـ مـنـ غـيرـ اـجـرـاءـ صـيـفـةـ، وـيـكـونـ ذـلـكـ وـقـفـاـ عـنـهـمـ^(٨٤).

وـالـمـلـاحـظـ اـنـ مـاـ حـصـلـ مـنـ تـغـيـرـاتـ فـيـ بـعـضـ الـفـتاـوىـ لـاـ يـتـوـقـعـ اـنـهـ يـمـكـنـ اـنـ تـعـودـ اـلـىـ مـاـ عـلـيـهـ فـيـ السـابـقـ. فـهـيـ بـالـتـالـيـ مـعـدـوـدـةـ بـحـكـمـ الـمـنـسـوـخـةـ اوـ الـلـغـافـةـ: اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ مـاـ تـجـدـدـ مـنـ وـاقـعـ وـظـرـوفـ لـاـ تـتـسـقـ مـعـ مـاـ عـلـيـهـ الـفـتاـوىـ السـابـقـةـ. فـهـذـاـ هـوـ النـسـخـ الـخـاصـ بـنـمـطـ تـعـارـضـ مـعـ النـصـ.

الهوامش:

- (٧) المواقف، ج ٢ ص ٢٨٤.
- (٨) المواقف، ج ٢ ص ٢٨٦.
- (٩) أحكام القرآن لابن العربي، ج ١ ص ٥٠٧. واعلام الموقعين، ج ١ ص ١١٣.
- (١٠) المواقف، ج ٢ ص ٢٨٥ وهمامشها.
- (١١) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١ ص ١٤٩ - ١٤٨ احمد امين، الاجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، ج ٣ عدد ٢ ص ١٤٩.
- (١٢) رسالة نشر العرف، ص ١٢٦.
- (١٣) نشر العرف، ص ١١٥ و مصادر الحلق، ج ٦ ص ٤٣ وما بعدها.
- (١٤) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٤١. علماً بـان بعض الفقهاء استخدم اصطلاح النسخ في اقوال المجتهد حينما تعارض تعارضـاً تاماً، حيث يـعد القول الاخير ناسخـاً لما قبلـه (انظر: الحراني، احمد بن حمدان العنـبلي: صفة الفتوى والفتـي والمستـقـي، ص ١٠٧).
- (١٥) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٠٩ ومذكور، محمد سلام: منهاج الاجتهاد في الإسلام، ص ٢٤٨.
- (١٦) الاعتصام، ج ٢ ص ٢٢٢. والفقـه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩١.
- (١) الاعتصام، ج ٢ ص ١٣٩.
- (٢) المواقف، ج ٢ ص ٢٨٤.
- (٣) السيوطي: الاشباه والنظائر، ص ١٠٥ - ١٠٢ ونشر العـرف، ص ١٢٢ وأحكـام القرآن لابـنـ العـربـيـ، ج ٢ ص ١١٤٧ - ١١٤٨.
- (٤) أحكـامـ القرآنـ لـابـنـ العـربـيـ، ج ١ ص ١٣.
- (٥) الفروق، ج ١ ص ٤٥ - ٤٤. كما قال صاحب (تهذيب الفروق) وهو بـصـدـدـ ذاتـ المـوضـوعـ منـ الفـاظـ الطـلاقـ «ـانـ اـجـرـاءـ الفـقـهـاءـ المـفـتـينـ لـلـمـسـطـورـاتـ فيـ كـتـبـ اـمـتـهـنـ علىـ اـهـلـ الـامـصـارـ فيـ سـائـرـ الـاعـصـارـ انـ كـانـواـ فـعـلـواـ ذـكـرـ مـعـ وـجـودـ عـرـفـ وـقـتـيـ؛ـ فـعـلـهـمـ خـطـأـ عـلـىـ خـلـافـ الـاجـمـاعـ،ـ وـهـمـ عـصـاةـ آـثـمـونـ عـنـ اللهـ تـعـالـىـ غـيرـ مـعـذـورـينـ بـالـجـهـلـ لـدـخـولـهـمـ فيـ الـفـتـوـىـ وـلـيـسـواـ اـهـلـاـ لـهـاـ وـلـاعـالـمـينـ بـمـدارـكـهـاـ وـشـرـوطـهـاـ وـاخـتـلـافـ اـحـوالـهـاـ،ـ إـنـ كـانـواـ فـعـلـوهـ مـعـ عـدـمـ عـرـفـ الـوقـتـيـ فـلـيـسـ بـخـطاـ،ـ وـسـبـبـ اـخـتـلـافـ الصـحـابـةـ فيـ هـذـهـ الـاـلـفـاظـ وـمـنـ بـعـدـهـمـ مـنـ الـعـلـمـاءـ هـوـ اـخـتـلـافـهـمـ فيـ تـحـقـيقـ وـقـوـعـ النـقـلـ عـرـفـيـ هلـ وـجـدـ فـيـتـبعـ اـمـ لـمـ يـوـجـدـ فـيـتـبعـ مـوـجـبـ الـلـغـةـ»ـ (ـتـهـذـيبـ الـفـروـقـ،ـ جـ ١ـ صـ ٤٤ـ).
- (٦) نـشـرـ العـرـفـ،ـ صـ ١٢٢ـ.

والخارج، ص ٨٩ . كذلك: نظرية العرف ص ٧٣. المعلوم ان عقد الغرر يعتبر حراماً ما لم يرج منهفائدة عامة للناس بدونه تصبح المعاملة بينهم عسيرة. لهذا يحرم بيع الاجنة والطير في الهواء والسمك في الماء وما الى ذلك، لكن يحكم بجواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الابصار، وكراء الدار مشاهرة مع احتمال ان يكون الشهر ثلاثين او تسعه وعشرين يوماً، ودخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبس، وغير ذلك. (انظر: المواقف للشاطبي، ج ٤ ص ١٥٦ - ١٥٨ والمتوسط، ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٦ . والمسوى شرح الموطأ، ج ٢ ص ٣٠ - ٢٩ .)

(٢٥) المقصود بالاستصناع هو العقد الذي يطلب فيه من الصانع ان يقوم بتشكيل مادة لعمل شيء مخصوص، كالطلب من النجار ان يعمل طاولة او كرسياً لقاء مبلغ محدد متفق عليه سلفاً.

(٢٦) خلاف، عبدالوهاب: مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه، ص ٧٣ ونشر العرف، ص ١٢٧ .

(٢٧) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٥ ص ٢ - ٣ .

(١٧) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩١ .

(١٨) لكن نقاش فيه الشيخ قاضي خان ولم يقبله، وأيده عليه الشيخ ابو زهرة. فعلى رأي قاضي خان ان المهر ثابت بمقتضى العقد، والعرف لا يمكن ان يكون حجة لإبطال امر ثابت لا مجال للشك في ثبوته، وفي منع سماع الدعوى لجريان العرف. ابطال ذلك الامر الثابت، ولأن اقصى ما يدل عليه العرف في هذا المقام ان يجعل الظاهر يشهد للزوج، وكون الظاهر يشهد له يصلح لدفع المطالبة عنه مع يمينه، ان لم تكن بينة، ولا يصلح لإبطال حقها بعدم سماع الدعوى من كل الوجوه وعدم توجيه اليمين (الاحوال الشخصية، ص ٢١٩).

(١٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩١ .

(٢٠) نظرية العرف، ص ٧٣ .

(٢١) نظرية العرف، ص ٧٥ .

(٢٢) نظرية العرف، ص ٧٥ .

(٢٣) نشر العرف، ص ١٢٧ و المواقف، ج ٤ ص ١٥٨ . والاعتصام، ج ٢ ص ٣٢٧ .

(٢٤) انظر لأبي يوسف: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص ٢٢ .

- (٢٨) الاعتصام، ج ٢ ص ١٤٠.
- (٢٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٢٢.
- (٣٠) الاحوال الشخصية، ص ٤٥٦ - ٤٥٥.
- (٣١) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٢٤.
- (٣٢) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٢٥. ونظرية العرف، ص ٨٧.
- (٣٣) الاحوال الشخصية، ص ٤٦٧.
- (٣٤) يقول ابو القاسم الصفار في ترجيح رأي المتأخرین على المقدمین: «هذا كان في زمانهم، اما في زماننا فلا يملك الزوج ان يسافر بها، وان اوفى صداقها، لأنه في زمانهم كان الغالب في حالـهم الصلاح، اما في زماننا فقد فسد الناس، والمرأة متى كانت بين عشيرتها فالزوج لا يمكنه ان يظلمها، ومتى نقلها الى بلدة اخرى ظلمها، ولا يمكن ان تستغثث عليه بأحد». وقال بعض المتأخرین: ان اوفاـها المهر كله معجله ومؤجله، وكان مأموناـها عليهـها ان يسافر بها، كما قال الزيلعـي: «قال صاحب المتنـى، وافتـي اـنـا بـأنـهـ يـمـكـنـ منـ نـقـلـهاـ، اذاـ اوـفـاـهاـ المعـجلـ وـالمـؤـجلـ وـكانـ مـأـمـونـاـ عـلـيـهاـ، وـلاـ يـمـكـنـ اذاـ اوـفـاـهاـ المعـجلـ».
- (٣٥) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩١٠.
- (٣٦) نشر العرف، ص ١٢٦.
- (٣٧) احكام القرآن لابن العربي، ج ٢ ص ٦٢٩.
- (٣٨) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٨٩٢ - ٨٩١.
- (٣٩) الاعتصام، ج ٢ ص ١١٩.
- (٤٠) علمـاـ بـأنـ الشـافـعـيـ خـالـفـ ذـلـكـ، مـعـتـرـفـاـ انـ مـظـنـةـ الفـرـارـ لاـ عـبـرـةـ فـيـهـاـ، فـاحـکـامـ الشـرـیـعـةـ عـنـهـ لاـ تـنـاطـ بـالـتـیـاتـ الخـفـیـةـ، وـانـمـاـ بـالـاسـبـابـ الـظـاهـرـةـ (ابـوـ زـهـرـةـ: الـاحـوالـ الشـخـصـيـةـ، صـ ٣ـ٢ـ٠ـ).
- (٤١) الاحوال الشخصية، ص ٤٥١.
- (٤٢) اذ هـنـاكـ عـدـدـ مـنـ الـاحـادـیـثـ تـؤـكـدـ المـنـعـ مـنـ بـیـعـ الثـمـرـ حـتـیـ بـیـدـوـ صـلـاحـهـ (الـاـموـالـ، صـ ٣ـ٩ـ وـالـمـسـوـىـ شـرـحـ الـوطـاـ).
- (٤٣) نـظـرـيـةـ الـعـرـفـ، صـ ٧ـ٢ـ - ٧ـ٣ـ.
- (٤٤) كذلك: المـسـبـوـطـ للـسـرـخـسـيـ، جـ ١ـ٢ـ صـ ١ـ٩ـ٦ـ. وـالـسـنـهـورـيـ: مـصـارـحـ الـحقـ فـيـ الـفـقـهـ اـلـاسـلـامـيـ، جـ ٣ـ صـ ١ـ٦ـ وـمـاـ بـعـدـهـاـ.
- (٤٥) الـطـرـقـ الـحـكـمـيـ، صـ ٢ـ٤ـ. كذلك نـشـرـ الـعـرـفـ، صـ ١ـ٢ـ٦ـ.
- (٤٦) الفـقـهـ اـلـاسـلـامـيـ فـيـ ثـوـبـهـ الـجـدـيـدـ، جـ ٢ـ صـ ٩ـ١ـ.

- عند احضار الثمن (علم اصول الفقه لخلاف، ص ٢٠٢).
- (٥٠) علم اصول الفقه، ص ٢١٠.
- (٥١) نظرية العرف، ص ٩٤ - ٩٣.
- (٥٢) اعلام الموقعين، ج ٢ ص ٢٠٩ - ٢٧٠.
- (٥٣) اعلام الموقعين، ج ٢ ص ٤٢٧ - ٣٠٥.
- (٥٤) لهذا نجد الاصوليين من الامامية يقبلون التخصيص اللبني او العقلي عندما يكون المخصوص قطعياً. فمثلاً اذا قال المولى: اكرم جيراني، وقطع المكلف بأنه لا يريد اكرام من كان عدوأ له منهم، فان هذا المخصوص يؤخذ به ملن قطع به من غير شك (كفاية الاصول، ص ٢٥٩). كذلك: فرائد الاصول، ج ٢ ص ٧٩٥.
- (٥٥) يقول ابن عابدين بهذا الصدد: «اذا خالف العرف الدليل الشرعي، فان خالفه من كل وجه بـأن لزم منه ترك النص فلاشك 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 بـأن ورد الدليل عاماً والعرف خالقه في بعض افراده، او كان الدليل قياساً، فان

دون المؤجل، لأنها لا ترضى بالتأجيل اذا أخرجها الى بلاد الغربة» (الاحوال الشخصية، ص ٢٣٧ كذلك: نشر العرف، ص ١٢٦).

(٤٥) الحسني، عيسى: النوازل، ج ١ ص ١٠ وما بعدها.

(٤٦) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٣٢ - ٩٣١.

(٤٧) يذكر علماء القانون ان تاريخ ظهور عقد التأمين في بلاد اوربا يرجع الى اوائل القرن الرابع عشر الميلادي. اما عند المسلمين فليس هناك بحث. فيه سوى لابن عابدين في القرن الثالث عشر الهجري، حيث كان الاتصال التجاري بين الشرق والغرب قوياً إبان النهضة الصناعية في اوروبا، وفي ذلك الوقت حرم ابن عابدين الا في حالات خاصة (الزرقاء: عقد التأمين، ص ٤ و ١٣ - ١٧).

(٤٨) نظرية العرف ص ٩٤ - ٩٣.

(٤٩) المقصود ببيع الوفاء بأنه عبارة عن بيع البائع للمشتري شيئاً ما على ان يقوم هذا الاخير برد الشيء بيعا الى الاول عند استحضار الثمن. لذلك سمي ببيع الوفاء لأن فيه عهداً من المشتري باسترداد المبيع

(٦٣) أحكام القرآن لابن العربي، ج ١ ص .٦٤ - ٦٥

(٦٤) دستور الوحدة للغزالى، ص ٩٥.

(٦٥) لكن الشاطبى ذكر حالات اخرى رأها متفقة مع المقصود الشرعى. ومن ذلك ما نقله عن ابن بشكوال الذى حكى ان الخليفة الحكم بن عبد الرحمن ارسل في الفقهاء وشاورهم في مسألة نزلت به، فذكر لهم عن نفسه انه عمد الى احدى كرائمه - أي عقائل نسائه الحرائر - ووطئها في رمضان، فافتوا بالاطعام، واسحاق بن ابراهيم ساكت. فقال له امير المؤمنين ما يقال الشيخ في فتوى اصحابه؟ فقال له: لا اقول بقولهم واقول بالصيام. فقيل له: اليس مذهب مالك الاطعام؟ فقال لهم: تحفظون مذهب مالك، الا انكم تريدون مصانعة امير المؤمنين انما امر مالك بالاطعام لمن له مال، وامير المؤمنين لا مال له، انما هو مال بيت المسلمين. فأخذ الخليفة بقوله وشكراً عليه وقد اعتبر الشاطبى هذا الحكم صحيحاً.

كما نقل عن الغزالى انه حكى عن بعض اكابر العلماء بأنه دخل على بعض السلاطين فسألهم عن الواقع في نهار رمضان، فقال: عليك صيام شهرين

العرف معتبراً وإن كان عاماً، فأن العرف العام يصلح مخصوصاً كما مر عن (التحرير) ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ودخول الحمام، والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر.. لكن افتى كثير من المشايخ باعتباره». نشر العرف، ص ١١٦.

(٥٦) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٨٧٦ - ٨٧٠.

(٥٧) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٠٧.

(٥٨) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٨٩٣ - ٨٩٢ ومناهج الاجتهاد في الاسلام، ص ٢٤٨ و ٢٤٩. ونشر العرف، ص ١٢٩ و ١٤١.

(٥٩) أحكام القرآن، ج ١ ص ٢٠٦.

(٦٠) أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢ ص ٧٥٥ . والموافقات، ج ٤ ص ٢٠٩. والاعتصام، ج ٢ ص ١٣٨.

(٦١) المقاصد العامة للعالم، ص ١٨٢. وأصول الفقه لعباس متولي حمادة، ص ٢١٦.

(٦٢) فقه السنة، ج ٢، ص ٤٤٤.

- (٦٨) الطرق الحكمية، ص ٢٧ - ٢٢ .
واعلام الموقعين، ج ٢ ص ٤١٢ - ٤٢٣ .
والفاواكه العديدة، ص ٣٦١ - ٣٦٢ .
ونشر العرف، ص ١٢٦ - ١٢٨ .
ومصادر التشريع الخلاف، ص ٧٤ .
- (٦٩) الطرق الحكمية، ص ٢٨ - ٢٧ .
ونشر العرف، ص ١٢٨ .
- (٧٠) احكام القرآن، ج ٢ ص ٧٥٩ - ٧٥٨ .
كما انظر: وسائل الشيعة، ج ٩ كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة في تسعه اشياء، حديث ٣ ص ٥٤ .
- (٧١) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ٨ .
- (٧٢) الغزالى، محمد: تطبيق الشريعة حل لازمة الاستعمار التشريعى في بلادنا،
مجلة منبر الحوار، العدد ١٣ ص ١٥ .
- (٧٣) اعلام الموقعين، ج ١ ص ٣١١ . كما جاء في صحيح مسلم في رواية اخرى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الايم أحق بنفسها من ولديها، والبكر شُستاذن في نفسها، وإن ذنها صماتها» (نفس المصدر والصفحة).
- (٧٤) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٨٨٧ . ونظريه العرف ص ٦٠ .
- (٧٥) احكام القرآن، ج ٢ ص ٧٤٣ .

متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على اعتاق الرقبة كيف يعدل به الى الصوم والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك اعتاق رقبة لاستحرق ذلك واعتقل عبيداً مراراً، فلا يزجره اعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين. وقد اعتبر الشاطبى هذا المعنى مناسباً لأن مقصود الشرع من الكفاره هو الزجر، والملك لا يزجره الاعتقال ويزجره الصيام.

وكذا نقل ما قاله يحيى بن بکير من انه حث الرشيد في يمسين فجمع العلماء فاجتمعوا ان عليه عتق رقبة. فسأل مالكا، فقال: صيام ثلاثة ايام. واتبعه على ذلك اسحاق بن ابراهيم من فقهاء قرطبة (انظر: الاعتصام، ج ٢ ص ١١٤ - ١١٣).

(٦٦) الطرق الحكمية، ص ١٨١ وما بعدها، والفاواكه العديدة، ص ١٨٢ - ١٨٢ . والفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١ ص ١٣٧ و ١٤١ - ١٣٩ .

(٦٧) الطرق الحكمية، ص ٢٤ - ٢٥ . ونشر العرف، ص ١٢٦ - ١٢٧ . والفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١، ص ١٣٧ .

(الناسخ والمنسوخ من الحديث، ص ٢٣٩).

(٨٢) رويت على هذه الشاكلة العامة نصوص أخرى، منها ما جاء عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والرصاص بالرصاص، حتى قال والنحاس بالنحاس وال الحديد بالحديد والبر بالبر والشعير بالشعير، حتى قال والملح بالملح مثلاً بمثل فمن زاد أو استزad فقد أربى». وجاء عن غيره بأن النبي قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالنحاس بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح فمن زاد أو انقص فقد اربى» (الناسخ والمنسوخ من الحديث، ص ٢٣٩ و ٢٣٨).

(٨٣) نظرية العرف، ص ٦٧ - ٦٦.

(٨٤) محمد جواد مغنية: الاجتهاد في نظر الاسلام، رسالة الاسلام، ج ٤ ص ٢٩.

(٧٦) انظر بهذا الصدد: الأحكام السلطانية، ص ٦ وتاريخ ابن خلدون، ج ١ ص ٣٤٦ - ٣٤٤. وفرق الشيعة، ص ١٠ - ٩. والملل والنحل، ص ٣٨ و ٥١ و ٦١.

(٧٧) نظرية العرف، ص ٩١.

(٧٨) نظرية العرف ص ٩٢. ونشر العرف، ص ١٢٦.

(٧٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١ ص ٩٣٠.

(٨٠) التوازن، ج ١ ص ١١٣ - ١١٢.

(٨١) وجاء عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل وزناً بوزن فمن زاد أو استزad فقد اربى الأخذ والمعطسي»

*** من فلسفة الفقه الى مقاصد الشريعة**

**** د. رضوان السيد**

ما عاد مألوفاً اليوم وجود فقيه لا يقول بالاجتهاد والتجديـد، فحتى أولئك الذين يصرـون على الاتـباع في مواجهـة الابـداع، إنـما ينـصب نـقدـهم لـلـاتـجـاهـات التجـديـدية في الفـقـه على عدم مـمارـسة الـاجـتـهـاد بـطـرـائـق سـلـيمـة. بـيـدـ أنـ الكـثـرة من فـقـهـاء العـقـود الـآخـيرـة، إنـما يـعـنـون بـالـتجـديـدـ في مـسـائل مـحدـدة، أو يـقـترـحـون مـجاـلات جـديـدةـ ما اـتـسـعـ لها الفـقـهـ الإـسـلامـيـ من قـبـلـ، وـتـفـرـضـها مـتـغـيرـات الـظـرـوـفـ الـمـعاـصـرـةـ، وـفـقـهـاءـ الصـنـفـ الثـانـيـ هـؤـلـاءـ، هـمـ الـذـينـ يـتـنـاـولـونـ بـطـرـائـقـ مـباـشـرـةـ أوـ غـيرـ مـباـشـرـةـ معـنـىـ الفـقـهـ، وـنـظـرـيـتـهـ، وـمـقـاصـدـهـ، أوـ مـاـ يـعـرـفـ بـفـلـسـفـةـ التـشـرـيعـ. وـكـانـ الشـيـخـ مـصـطـفـىـ عـبـدـ الرـازـقـ، شـيـخـ الـأـزـهـرـ فيـ الـأـربعـينـيـاتـ، وـأـسـتـاذـ الـفـلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ فيـ جـامـعـةـ الـقـاهـرـةـ، أـوـلـاـ منـ اـقتـرـحـ فيـ كـتـابـهـ «ـتـمـهـيدـ لـتـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ»ـ إـدـخـالـ عـلـمـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ، ضـمـنـ مـبـاحـثـ الـفـلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ. فـقـدـ كـانـ الـمـعـارـفـ عـلـيـهـ أـخـذاـ عـنـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ أـنـ الـفـلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ إنـماـ يـعـنـىـ بـهـاـ الـمـيرـاثـ الـذـيـ خـلـفـهـ «ـفـلـاسـفـةـ الإـسـلامـ»ـ (ـمـنـ أـمـثالـ الـكـنـديـ وـالـفـارـابـيـ وـابـنـ سـيـنـاـ وـابـنـ رـشـدـ ...ـ الـخـ)ـ نـتـيـجـةـ تـأـمـلـاتـهـمـ وـشـرـوحـهـمـ

* صحيفة السفير (بيروت) عدد ١٨ و ٢٦ آيار ٢٠٠٠.

** أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد.

وتعليقاتهم حول المترجم من فلسفة الإغريق، أو عليها. فإذا اتسع النطاق بعض الشيء تدارسوا آثار كبار المتصوفة (ابن عربي بالتحديد)، والإشراقيين (السهوردي ومن سار على منواله). أما الشيخ عبد الرزاق وتلامذته (من أمثال على سامي النشار، وأبو العلا عفيفي، ومحمود قاسم، وعبد الرحمن بدوي) فقد أضافوا للفئتين آثار علماء الكلام، وعلماء أصول الفقه. وكانت حجة الشيخ عبد الرزاق أن أعمال الأصوليين (من المتكلمين والفقهاء) إنما تتناول فلسفة الدين، وفلسفة التشريع عند المسلمين، ولذا فإنها تأتي في صميم بحوث تاريخ التفكير الفلسفية في الإسلام من ناحيتين: من ناحية القضايا التي تثيرها، ومن ناحية المناهج (العقلية) التي تتبعها. وقد ضرب الشيخ عبد الرزاق ، والدكتور النشار مثلاً لذلك بحوث العلة في أصول الفقه، وبحوث نقد المنطق الصوري وهما مبحثان أنتج فيما المسلمين جديداً كثيراً لا يمكن نسبته لتأثير من نوع ما بالفلسفة الكلاسيكية المنقولة عن اليونان بطريقه أو بأخرى. وقد كان المقصود من وراء إضافة «فلسفة التشريع» إلى مباحث الفلسفة، الرد على القائلين بأن المسلمين لا يملكون أصالة أو استقلالية في مجال التفكير النظري أو الفلسفية. لكن الدكتور صبحي المحمصاني، الذي سمي كتابه المدرسي الصادر في الخمسينيات: «فلسفة التشريع» ما كان يملك هذا الغرض الجدالي، بل اقتصر في عرضه لتلك الفلسفة على مصادر الاستنباط في الفقه، وأضاف إلى ذلك مبحثاً موجزاً في «مقاصد الشريعة» بحسبانها القسم الثاني من قسمي فلسفة التشريع أو نظرية الشريعة. وما نحن بصدده اليوم، لا ينتمي إلى هذين الغرضين اللذين دفعا إلى إطلاق تسمية «الفلسفة» على أعمال الأصوليين، وكتاب مقاصد الشريعة، وأعني بهما : الغرض الجدالي، وغرض التجديد المنهجي. إذ صار واضحاً من أعمال كبار رجالات الفقه في العقود الأخيرة، أن الفقه يتخذ لنفسه مجالات ومسارب جديدة لا تكفي في تسويفها الافهام الجديدة المباشرة للقرآن

والسنة، أو تلك التي تعتمد آليات القياس التقليدية، وتوسعتها بالالتفات الى المقاصد العامة للتشريع على طريقة الشاطبي، أو طريقة الإصلاحيين في القرنين التاسع عشر والعشرين. هناك ضرورة اليوم لتأمل المنظومة الفقهية الإسلامية في ذروة ازدهارها في المرحلة الكلاسيكية، وصولاً لمعرفة دقة بقدر الإمكان للفقه موضوعات ومناهج ومدارس ومجالات وآلات ، أي قراءة رؤية الفقيه لعالمه ودوره أو وظائفه، وكيف أثرت تلك الرؤية على عمله تجاه مصادرها، أو في تنزيل النصوص على الواقع ويعني ذلك من ضمن ما يعنيه الوصول الى تحديد «نظريّة الفقه» أو «فلسفة الفقه» التي تمثل جدليات الرؤية العامة للنص والعالم. وفائدة هذا الأمر (الذى يعتبره بعضهم توصيفياً، ويعتبره آخرون معيارياً) المصير الى مآل آخر تبعاً للمتغيرات الهائلة على مستوى الرؤية، وبالتالي على مستوى العلائق مع النص والجماعة والعالم.

فلسفة الفقه:

لقد رأى الشيخ محمد مجتبى شبستري في مقالة له نشرت في مجلة قضايا إسلامية معاصرة^(١) ان التاريخ (تاريخ الفقه) هو المجال المتاح لتحديد فلسفة الفقه. وبذلك فان الطابع العام للموضوع وصفي وليس معيارياً . فإذا اعتربنا حسبما هو رأى الإمام الغزالى ان الفقه هو «علم الدين» أو كيف يدبى المسلم شؤون دنياه في إطار شرعى، فان المترتب على ذلك يكون ان «فلسفة الفقه» لا تتناول الموضوعات الإيمانية (أو علوم العقيدة أو أصول الدين).

صحيح أن «الأعمال الظاهرة» للمتكلمين (وهي موضع اهتمام الفقيه) ان سارت في الإطار الشرعى، تؤدي حسب اعتقاد الفقهاء الى النجاة في الآخرة ، لكن الذي تعنى به فلسفة الفقه، ليس مآلات تلك الأفعال ، بل شكلانيتها أو انتظامها، والأوصاف التي تعطى لها فتوجه التصرفات بهذه الصيغة أو تلك وما يترب عليها من أوصاف الحل والحرمة والكراهية والندب .. الخ . لكن إذا سُلم له هذا

الأمر: اعتبار الرؤية الفقهية وموضوعاتها أو مجالاتها، فكيف يسلم له في هذا السياق أن فلسفة الفقه أو تاريخه ، ليس من اهتماماته أدلة الاستنباط ومباحثها؟ ذلك ان الرؤية الفقهية لتلك الأدلة ، في تراتبيتها، وفي اعتبار أفعال المكلفين في ضوء تلك التراتبية ، إنما تدخل في الرؤية العامة أو رؤية العالم لدى الفقيه. لكن يبدو ان الشبستري يعتبر الأدلة الشرعية من ضمن المسلمات الإيمانية (القرآن والسنة على الأقل) ، وبذلك ما أدخلها ضمن موضوعات فلسفة الفقه. فقد أثبتها الشافعي او اخر القرن الثاني الهجري باعتبارها مقدمات ، وما تطرق الاختلاف بشأنها بين الفقهاء الا حول بعض التفاصيل . ومع ذلك فان الاختلافات التفصيلية مهمة أيضاً في مجال تحديد الرؤية، مثل الخلاف حول خبر الواحد، الذي يقول به الشافعي، بينما لا يقول بحجيته كبار اصوليي المعتزلة. وعلى ذلك يجيب أحد تلامذة الشبستري بان النظرة هنا تتعلق بالأخبار ، او بالسنة، وهي من المسلمات الإيمانية، أما طرائق ورودها فلا تدخل في محددات الرؤية. والأمر نفسه يتكرر فيما يتعلق بمقاصد الشريعة. فالشيخ الشبستري لا يدخل هذا البحث ضمن مباحث فلسفة الفقه، لكنه لا يستطيع إنكار دخوله ضمن تاريخ الفقه. فبحث مقاصد الشريعة يتعلق بغاياتها وأهدافها، وبالتالي في رؤية الشريعة للعالم والإنسان، واستطراداً رؤية الفقيه لوظيفته في إضفاء الانسجام بين الأهداف العامة، والآحكام التفصيلية. وهذه المسألة وان تكن ممكناً التأمل في الإطار التاريخي ، لكنها بالدرجة الأولى تتعلق بالرؤبة والفلسفة.

على أن المنهج الاستبعادي (منهج السبر والتقطيع عند الغزالى، أو منهج تنقية المناطع عند الأصوليين) الذي يعتمد الشیخ الشبستري في تحديد هذا العلم الوصفي من وجهة نظره، يكشف بالتدريج عن مذهب في تحديد معنى الشريعة أو أحكامها باعتبارها تنقسم إلى ثوابت ومتغيرات. و المجال عمل الفقيه حسب

الطباطبائي والمطهرى يدخل في القسم الثاني، ويتناول بالدرجة الأولى المجال الثاني من مجالى الأحكام الشرعية: مجال المعاملات بحيث يبقى المجال الأول: مجال العبادات ، من أعمال الإيمان والتعبد. لكن ألا يدخل ذلك في مجال الرؤية أو الفلسفة ومحدوداتها؟!

ويختلف مصطفى ملكيان مع شبستری في تحديد فلسفة الفقه، وان اتفق معه في تعريفه موضوعه. فهو يرى أن منهج الاستدلال الفقهي داخل ضمن الفلسفة، وكذا بعض الموضوعات الكلامية (أو اللاهوتية) المؤثرة في عمل الفقيه. ومع أنه يفصل بين الغرض والغاية في الفقه (الأحكام والمقاصد)، لكنه لا يرى أن الفصل ممكن بين العبادات والمعاملات. فكما يأمرنا الله سبحانه ان نصلی بشكل معين ، يأمرنا كذلك أن نقسم المواريث بشكل معين أيضاً: فهل يخترق التعليل الفقه كله أو هو مقصور على أحكام المعاملات وحسب، ثم كيف كان الفقيه يتذكر الى هذه المسائل؟ فإذا كان الحكم يدور مع الصلة وجوداً وعدماً ، فهل اختلاف التعليل لاختلاف الزمان وال المجال والوظيفة، كان يعني بالنسبة للفقيه تغييراً في الحكم الثابت بنص قصصي محكم؟ بيد أن الشيخ ملكيان لا يقرأ هذا الأمر باعتباره مسألة ناجزة وتاريخية، بل إنما يدرس الفلسفه الفقهية باعتبارها ما تزال حاضرة ومؤثرة، أو أنه يطرح المسائل المستجدة باعتبارها أسئلة مطروحة أيضاً على المنظومة الكلاسيكية. ويحاول ناصر كاتوزيان الوصول الى مخرج بالتفرقه بين فلسفة الفقه، وفلسفة الفقهاء، أو بين العلم التجريبى، وعموم المعرفة. ففلسفة الفقه تأسيس عام أو نمذجة، حسب ماكس فيبر، أما معرفة الفقيه الفرد فتأثر بعوامل كثيرة، بحيث تحول الفلسفه لديه الى معيار أو مقاييس أو تقييد عام، يتحرك في ضوئه أو تحرك في ضوئه مجدداً ومتقدماً.

ولا يقرأ طه جابر العلواني في دراسته حول «فقه الأولويات» الرؤية القديمة للفقيه وعلمه ، بل المستجدات التي اقتضت تغييراً ومصيراً الى أولويات تتعلق في

الحقيقة بمقاصد الشريعة، وليس بالفلسفة أو الرؤية الفقهية أو نظرية الفقه حسب الشبستري. يقول العلواني إنه يريد المصير إلى «الفقه الأكبر» حسب فهم أبي حنيفة له. والفقه الأكبر لا يتناول الأحكام التفصيلية لأفعال المكلف وحسب ، بل يتناول أيضاً رؤيته للقضايا الإيمانية والاعتقادية أو رؤية العالم من جانب المكلف، ووظائفه وأدواره فيه. وبذلك يحول العلواني الفقيه أو يعطيه وظيفة الفيلسوف أو المثقف بالمعنى الحديث لذلك. وفي ذلك توسيع كبير لدوره ومجالات اهتمامه، ما فكر فيها الفقيه الكلاسيكي كثيراً . كان الشبستري قد أشار إلى اتساع الفقه أو ضيقه عبر العصور، وضرب مثلاً لذلك كتابة الماوردي في «الأحكام السلطانية» أي في المسائل العامة أو قضايا الفقه الدستوري أو السياسة الشرعية. لكن كان واضحاً أن تلك الاهتمامات ما وقعت في النظرة الأصلية للفقيه. أما العلواني فيذهب منذ البداية إلى أن المواجهة كانت حاضرة دائماً بين الفقيه والسلطان أو بين المفكر السياسي .

ويحكم لهم التجيدي الدكتور جمال الدين عطية في بحثه عن «أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستحداثاً» كما حكم الدكتور العلواني. لكن في حين انصرف عطية إلى تبيان التقنيات المستجدة المتساوية مع المتغيرات ، أي أنه ما اعتبر العمل في الشأن العام من مهامات الفقيه، ظل العلواني مصرأً على أن الفقيه هو المشرع الجديد في سائر الشؤون، بل أنه كان كذلك دائماً وإن اختلفت الظروف. فعطية مهتم بالاجتهاد في الأحكام الشرعية لكي تظل حياة المسلمين الجديدة متساوية مع الشريعة والعصر في الوقت نفسه . أما العلواني، ومثله الدكتور حسن الترابي، فانهما يقدمان رؤية لمشروع إسلامي جديد في سائر الشؤون. يضع الدكتور حسن الترابي مقالاته: «منهجية التشريع الإسلامي» عنوانين فرعية مثل: مراحل الدعوة، وثورة الاجتهاد، والقوضى المنهجية، ونحو منهجية توحيدية، والشمولية في الأحكام وصورها ، والوحدة والتوازن بين

النظام والحرية. فالامر بالنسبة له ليس أمر تحديد فلسفة الفقه أو نظريته، أو انه اقتراح لرؤية وفلسفة جديدين، تعتبران ان الإسلام ليس عقيدة وشريعة، ثم فقه للشريعة، بل هو منظومة شاملة تواجه الرؤية الوضعية للعالم والإنسان. والمسلمون مكلفوون دينياً وعملياً بالمصير الى رؤيته الجديدة لقيادة الدولة والمجتمع.

لقد كانت هذه المقالة تأملاً في الاهتمامات الجديدة لمجتهدین مسلمین کبار، تنصب في الحقيقة على قراءة ونقد المنهجية الفقهية الموروثة، وتسعى لتكيفات معاصرة لرؤى الفقهاء ووظائفهم وأدوارهم.

مقاصد الشريعة:

انشغل العدد السابع من المجلة المتخصصة: «قضايا إسلامية معاصرة» بفلسفة الفقه، أما الأعداد الثلاثة اللاحقة فقد عنيت بموضوع مقاصد الشريعة^(۲). وقد تنوّعت أنظار الباحثين في معنى المقاصد، وهل هي معنية بالأحكام الكلية للشريعة، وما علاقة ذلك بمسألة التعليل فيها؟ ثم هل تتناول المقاصد والعقل سائر أجزاء الشريعة، أم تقتصر على ما عرفت عليه؟ وبالتالي كيف يجري التفريق أو التوفيق بين العلة والحكمـة (المقصد)؟

والواقع ان اكثر المشاركين من المختصين في الأعداد الثلاثة للمجلة، نظروا الى موضوع «مقاصد الشريعة» باعتباره وسيلة لتجاوز الطريقة القياسية التقليدية على قاعدة انتقاد النزعة التجزئية للفقه في صوره القديمة والحديثة. والمعروف ان الاهتمام بمبحث (المقاصد) بدأ لدى النهضويين والإصلاحيين المسلمين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، مع اكتشاف مخطوطات كتاب أبي إسحاق الشاطبي: المواقف . فقد قام الإمام محمد عبد بطبع الكتاب، ودارت حوله نقاشات واسعة ما ليثبت ان خفت حتى نهض بها المغاربة في خمسينيات القرن العشرين من جديد، ثم المشارقة في العقدين الآخرين من

الستين . ومع ان الفقيه المالكي الشاطبي كان أول من افرد المقاصد بالتأليف ، معتبراً إياها علمأً له استقلاليته، وان امكـن اعتباره من فروع اصول الفقه او مقدماته، فنحن نعلم اليوم ان الجويني شيخ الغزالـي ، ثم الغزالـي عرضاـله في مؤلفيهما في اصول الفقه. كما ان فقهاء الشافعـية الآخرين تعرضواـله ضمن كتبـهم في تعليـل الأحكـام . أما الحنـابـلة فقد تبـحـرواـ في كـثـيرـ من مـسـائـةـ ضـمنـ بـحـوثـهـمـ في المـصلـحةـ وـضـوابـطـهـاـ. وـملـخصـ مـوضـوعـةـ المـقـاصـدـ انـ الشـرـيـعـةـ إنـماـ أـنـزـلـتـ لـصـونـ المـصالـحـ الـضرـورـيـةـ لـلـعـبـادـ، وـهـيـ حـقـ النـفـسـ وـحـقـ الدـيـنـ ، وـحـقـ العـقـلـ، وـحـقـ النـسـلـ، وـحـقـ الـمـلـكـ. وـيـلـتـحـقـ بـهـذـهـ الـخـمـسـ مـصـالـحـ حاجـيـةـ وـأـخـرىـ تـحـسـيـنـيـةـ، فـالـأـولـوـيـةـ فيـ الحـفـظـ لـلـضـرـورـيـاتـ عـلـىـ الـحـاجـيـاتـ، وـلـلـحـاجـيـاتـ عـلـىـ التـحـسـيـنـيـاتـ. وـقـدـ قـالـ الشـاطـبـيـ: إـنـ اـنـتـزـعـ ذـلـكـ بـالـاسـتـقـراءـ وـبـالـاسـتـقـصـاءـ مـنـ نـصـوصـ الـقـرـآنـ وـالـسـنـةـ . وـعـنـدـمـاـ بـدـأـ الـاـصـلـاحـيـوـنـ مـنـ الـفـقـهـ بـاستـخـدـامـ كـتـابـ الشـاطـبـيـ، ماـ صـرـحـواـ . باـعـتـارـ ذـلـكـ تـجـاـوزـاـ لـلـطـرـيـقـةـ الـقـيـاسـيـةـ فيـ اـصـوـلـ الـفـقـهـ وـالـاسـتـبـاطـ، بلـ اـسـتـخـدـمـواـ مـسـائـةـ الـمـقـاصـدـ لـشـرـعـةـ الـأـوـضـاعـ وـالـمـؤـسـسـاتـ الـجـديـدـةـ الـتـيـ اـقـتـضـتـهـ صـدـمـةـ الـغـرـبـ. فـبـهـذـهـ الـطـرـيـقـةـ سـوـغـ خـيـرـ الـدـيـنـ التـونـسـيـ إـنـشـاءـ الـجـيـشـ الـمحـترـفـ، وـمـؤـسـسـاتـ الـمـنـافـعـ الـعـمـومـيـةـ. وـبـهـذـهـ الـطـرـيـقـةـ سـوـغـ محمدـ عـبـدـ إـنـشـاءـ الـتـعـلـيمـ الـعـامـ، وـكـلـمـاـ يـحـقـ لـلـمـسـلـمـيـنـ التـقـدـمـ وـالـنـدـيـةـ. وـهـكـذـاـ مـاـ عـادـ ضـرـورـيـاـ الـبـحـثـ عـنـ عـلـةـ ظـاهـرـةـ لـهـذـاـ الـأـمـرـ أوـ ذـاكـ، يـمـكـنـ قـيـاسـهـ عـلـىـ عـلـةـ ظـاهـرـةـ فيـ نـصـ قـرـآنـيـ أوـ نـبـويـ منـ اـجـلـ التـحـلـيلـ أوـ التـحـرـيمـ . كـمـاـ اـنـهـ لمـ يـعـدـ ضـرـورـيـاـ تـأـوـيلـ نـصـ أوـ إـجـمـاعـ أوـ اـكـتـشـافـ رـأـيـ لـفـقـيـهـ منـ اـجـلـ التـوـأـمـ معـ الـعـالـمـ فيـ قـيـمةـ الـقـيـمـ أوـ هـمـ مـنـ الـهـمـومـ. لـقـدـ صـارـ مـنـ الـمـكـنـ القـوـلـ: إـنـ فيـ اـشـتـرـاعـ الـدـسـتـورـ «ـمـصـلـحةـ»ـ لـلـمـسـلـمـيـنـ إـذـ اـنـهـ يـحـولـ دـوـنـ اـسـتـبـداـ، سـوـاءـ أـكـانتـ تـلـكـ الـمـصـلـحةـ حاجـيـةـ أوـ تـحـسـيـنـيـةـ – أوـ انـ «ـمـصـلـحةـ»ـ تـقـضـيـ اـنـ لـاـ تـفـرـقـ الـدـوـلـةـ بـيـنـ رـعـاـيـاهـ إـصـغـاءـ لـبـدـأـ الـمـوـاطـنـيـةـ، الـذـيـ لـمـ يـشـرـعـ الـفـقـهـاءـ أوـ لـاـ تـدـعـمـهـ الـنـصـوصـ

مباشرة، لكن ذلك يدخل ضمن «مقاصد الشريعة» الصائنة للمصالح التي تمكن من الاستقرار والتقدم والاستمرار.

أما طه جابر العلواني فلا يفرق بين المقاصد والحكم والغايات والعلل ويعتبر أن الشريعة تصرح بها في أحكامها وخطابها بشكل عام أو تسير إليها فيصل أهل العلم بإدراكها بالتدبر والنظر . وهم العلواني من وراء اللجوء لفقة المقاصد للوصول إلى «فقه الأولويات»، وهو يعني بها المصالح الضرورية لتقدير المسلمين. وهو يرى أن المتأخرین أهملوا فقه الأولويات هذا، وغلب عليهم النظر الكلامي ، والفقهي الجزئي والتركيز على الأدوات اللغوية. وحتى عندما اهتم الشاطبي بذلك، فإن اكتشافه لم يؤثر كثيراً في تغيير الأوضاع الفقهية باتجاه الأفضل، بل كان شأنه في ذلك شأن ابن خلدون الذي اكتشف علم العمران، وما أفاد من ذلك معاصروه أو اللاحقون.

ويرى العلامة السيد محمد حسين فضل الله ان إهمال المقاصد والقواعد العامة أو الكلية للتشريع سببه التركيز «على المسائل الفرعية الجزئية التي يبتلي بها الناس». فالمشكلة عنده – إذا أريد التجديد – ليس في تبيان الأولويات، بل في تحديد المنهج الفقهي الذي يعني بالقواعد، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في التشريع. وهو لا يرى أن «الاجماعات» كانت بين أسباب جمود الفقه فهي قليلة بمعناها الفقهي الدقيق، وإنما تكمن المشكلات في اعتبار الأعراف والفتاوی والأراء الفقهية بمثابة ثوابت واجماعات. وهنا تعرض المسألة لللحظة في كل هذه الأمور: هل الرأي أو الاجتهاد كاشف للحكم وحسب، أم انه منشأ له؟ وفي السياق نفسه تأتي قضية «الحيل الفقهية» عنده، فهي مداورة على الحكم الشرعي، بسبب النزعة التقليدية أو التجزئية التي تنتقد الى الشجاعة للتجديد. ويأخذ العلامة فضل الله، والعلواني ، والسيد محمد حسن الأمين وأخرون، على كتاب «الأحكام السلطانية» من الفقهاء إنشاءهم لفقة الطاعة للسلطان، وان

اختفت تعلياتهم له، والواقع ان الفقه العام أو فقه الشأن العام ما كان من ضمن «بنية الفقه» المعينة بالأفراد وتصرفاتهم، والحكم عليها بالحل أو الحرمة أو الاستحسان أو الكرامة. ولذلك لم يتأسس لدى الفقهاء فرع أو علم للشأن العام أو حتى «فقه دستوري» لتأمل نظرية الدولة وممارستها. وعندما حاول الماوردي العناية بذلك من خارج نطاق أو بنية الفقه، احتاج عليه الجويني معاصره في «غياث الأمم» ولم ير مدخلًا للعناية بذلك إلا عبر مسألتين: ما العمل إذا خلا الزمان من المجتهد؟ وما العمل إذا خلا الزمان ممن تتوافر فيه الشروط لتولي الخلافة؟! وقد قصد من وراء السؤال الأول أن هذا هو ما يدخل ضمن مهمات الفقيه. أما الموضوع العام أو السياسي فلا يدخل ضمن اختصاصات الفقيه إلا إذا تهددت «المشروعية» من الأساس، أي حدث وضع تتعرض فيه تصرفات الناس ومعاملاتهم لحالة عدم المشروعية لغيبة الإمام، أو ولادة من لا تصح إمامته، فلا يبقى من يولي القضاة، ومن يمارس صلاحيات الإمامة على وجه مشروع.

ولا يرى جمال الدين عطيه ضرورة لفصل «علم المقاصد» عن علم الأصول. بل المهم الآن اجتراح آليات لاستخدام المقاصد مباشرة في العمليات الاستدلالية. وبذلك يكون ارتباط المقاصد بالعلل ومناطات القياس مفيداً في التعليل أو في توسيع المجال، أو بتعبير آخر: ربط العلة بالحكمة، من أجل الشمول والوصول إلى القواعد العامة والكلية. وقد تعرض جمال الدين عطيه لمسار البحث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي حول المقاصد من ضمن منهج أو مبدأ : إسلامية المعرفة، لكنه لم يوضح العلاقة بين الأمرين.

ويرى الشيخ عميد زنجاني أن بحث المصالح موجود في بنية الفقه السنوي، وليس كذلك الأمر لدى الجعفريه؛ لأن الفقه الجعفري لا يعتبر كشف المصالح الواقعية للأحكام دليلاً على ثبوت الحكم . أما في الفقه السنوي فان تشخيص

المصلحة يعتبر دليلاً على ثبوت الحكم وقد تغير الوضع الآن لظهور الحكومة الشرعية لدى الشيعة الإمامية، والتي تعتبر المصالح في اختياراتها وتصرفاتها لكن الذي يبدو لي أن الأمر ليس بهذه البساطة. فهناك انفكاك من نوع ما بين الفقه والدولة، بحيث لا يمكن تعليل مسألة بنوية مثل (ثبوت الحكم)، بظهور الدولة هنا، وعدم ظهورها هناك – وإنما كيف يمكن تعليل ما اكتشفه يحيى محمد من افتراق بين الأساس الكلامي والمصلحة عند الاشاعرة، بعدم قولهم بالحسن والقبح العقليين اللذين يتأسس عليهما إدراك المصالح ، بينما كانت الإمامية تقول بذلك ، شأنها في هذا الأمر شأن المعتزلة، دون ان يؤدي ذلك الى ظهور مبحث المصلحة لديها!

ويقرأ يحيى محمد في دراسة طويلة المقاصد قراءة نقدية. فيكتشف ان هناك تفاوتاً في تحديد أنواع المصالح ، كما ان هناك اختلافاً في المسائل الجزئية التي تدخل تحت هذا النوع أو ذاك. وكما وجد يحيى محمد ان في أنواع المقاصد أو في تصنيفها قصوراً (عدم شمولها للحقوق)، رأى السيد هاني فحص إدخال «الفقه البيئي» ضمن مقاصد الشريعة أو ما تقضي المصالح ان يحفظ. بينما اكتشف الدكتور احمد الريسوبي – وهو صاحب كتاب في المقاصد عند الشاطبي – منحىً مقاصدياً في «بداية المجتهد» لابن رشد. وهو يعني بذلك كثرة ذكر ابن رشد للقياس المرسل، وهو المبني على «أصول كثيرة لا تنحصر» – وهذا رابط جيد بين الجزئي والكلي، لو صح . لكن الواقع ان ابن رشد إنما كان يتجنب مسألة الاستحسان الحنفية. وجاء بحث عبد الرحمن الكيلاني عن معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشید رضا ليورد أمثلة لعداية الشيخ بالتعليق وبالصالح العامة. والمعروف ان السيد رشید اشرف على طبع كتاب «الموافقات» بمطبعة المنار، ثم طبع في العشرينات كتاب الشاطبي الآخر: الاعتصام. ولست اعرف مدى دخول «فقه المقاصد» في اجتهادات السيد رشید. لكن الأمثلة التي

أوردها الباحث انصببت على تطبيق القاعدة الفقهية: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

ويعلل الإمام محمد مهدي شمس الدين عدم الاهتمام بفقه المقاصد قديماً،
بان التدوين الفقهي بدأ في عهد الدولة الاستبدادية، مما أدى إلى عزل الفقه عن
المجالس العامة، والاهتمام بالمشكلات التي يواجهها الفرد المسلم في حياته
وحسب، وبقصد التعبد والنجاة في الآخرة . فلابد – من وجهة نظره – من النظر
إلى الشريعة بحسب طبيعتها الأصلية، وذلك باعتبارها فقه الإنسان، وفقه الأمة،
وفقه المجتمع، وضمن ذلك يكون فقه الأفراد. فهناك نوعان من الخطابات
التكليفية في القرآن والسنة، الخطاب الموجه إلى الأمة باعتبارها جماعة مكلفة،
والخطاب الموجه للأفراد. والفقه التقليدي لم يعن إلا بالنوع الثاني. ثم انصرف
الإمام شمس الدين لدراسة طرائق الفقهاء في مدى اعتبارهم للعلة، وفي تقديمهم
لها على الحكمة بحجة أن الحكم لا تطرد أو أنه لا يمكن تمييزها دائماً من
ضمن بحوث تنقيح المناطق القياسية. وانتقد ذلك بالنقد الأول نفسه: الفقه فقه
أفراد، والخطابات التكليفية للامة غائبة أو ضعيفة فيه.

ويعود الدكتور جمال الدين عطيه في بحث مستقل، فيقسم مقاصد الشريعة
إلى ما يتعلق بالفرد، وما يتعلق بالمجتمع والأمة والعالم . فيما يتعلق بالفرد
يدرك حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الدين ، وحفظ العرض، وحفظ المال.
وفيما يتعلق بالأسرة، هناك العلاقة بين الجنسين، وحفظ النوع، وتحقيق السكن
والملودة والرحمة، وحفظ النسب، وحفظ الدين في الأسرة، وتنظيم الجانب
المؤسسي للأسرة، وتنظيم الجانب المالي للأسرة. ومقاصد الشريعة فيما يخص
الأمة: التنظيم المؤسسي للامة ، وحفظ الأمن ، وإقامة العدل، وحفظ الدين
والأخلاق، والتعاون والتضامن والتكافل، ونشر العلم وحفظ عقل الأمة، وعمارة
الأرض وحفظ ثروة الأمة. ومقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية: التعارف

والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام.

لقد شهد العقدان الماضيان انطلاقاً جديداً لبحوث المقاصد، بعد أن توقفت في المشرق العربي منذ العشرينات. بل إن المغاربة لم يتبعوها بعد ابن عاشور وعلال الفاسي. وكان الإعراض عنها اعتماداً الاحيائين الإسلاميين لمنهج التأصيل، الذي يعتبره الواقع متغلتاً وينبغي ضبطه بالنص في ظل انفصال الشريعة عن الجماعة، وتحويلها إلى أيديولوجيا. أما فقه المقاصد، فيتخذ وجهة النظر إلى الشريعة باعتبارها منزلة لصون مصالح العباد، ولذلك فإن هناك حوارية بين النص في الجماعة، ومصالح الجماعة في هذا العالم. وبذلك تتخذ المسائل نهجاً جديداً، مختلفاً عما وظفها فيه الاصلاحيون. فهم كانوا يريدون الشرعنة للمؤسسات الجديدة، أما فقهاء المقاصد الجدد - على تفاوت في الوعي بذلك - فانهم يعتبرون فلسفة المقاصد هذه رؤية للذات والدور والمشروع في هذا العالم.

الهوامش:

- (١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة . قم . العدد السابع - ١٤٢٠ - ١٩٩٩ : فلسفة المقاصد الشرعية .
- (٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة . قم . الأعداد ١٠ و ٩ و ٨ . قم . ٢٠٠٠ - ١٤٢١ :

ملفات طرحة من قضایا اسلامیة معاصرة

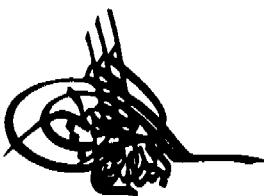
- الفکر السیاسی الاسلامی ۱ - ۲
- الفکر العربي المعاصر : مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسیر القرآن
- الفکر الاسلامی المعاصر : قضایا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه - ۱
- مقاصد الشريعة ۱ - ۳
- قراءات في فکر الشهید الصدر
- فلسفة الفقه - ۲

ملف العدد القادم

علم الكلام الجديد

صدر في مسلسل كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- كامل الهاشمي
ابراهيم العبادي
عبد السلام زين العابدين
اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
مهدي مهريزي
محمد مجتبه شبيستري
عبد الجبار الرفاعي
محمد رضا حكيمي
حسين باقر
عادل عبد المهدي
اسماويل الفاروقى
طه جابر العلواني
ابراهيم العبادي
عبد الوهاب المسيري
كامل الهاشمي
غالب حسن
محمد رضا حكيمي واخوه
طه جابر العلواني
عبد الجبار الرفاعي
حسن الترابي
جلال آل أحمد
جعفر عبد الرزاق
زكي الميلاد
حسن حنفي
محمد رضا حكيمي
غالب حسن
ماجد الغرباوي
طه جابر العلواني
جلال آل أحمد
- ١- اثرات الفلسفة السياسية
٢- الاجتهاد والتجديد
٣- منهج الامام في التفسير
٤- مناهج التجديد
٥- مدخل الى فلسفة الفقه
٦- مدخل الى علم الكلام الجديد
٧- جدل التراث والمعصر
٨- المدرسة التفكيكية
٩- الامام السجاد
١٠- في الشكلالية الاسلام والحداثة
١١- اسلامية المعرفة
١٢- اصلاح الفكر الاسلامي
١٣- جداليات الفكر الاسلامي المعاصر
١٤- فقه التحرير
١٥- اسلامة الذات
١٦- نظرية العلم في القرآن
١٧- القسط والعدل
١٨- اسلامية المعرفة
١٩- تطور الدرس الفلسفى في الحوزة
٢٠- قضايا التجديد
٢١- نزعنة التغريب
٢٢- الدستور والبرلمان
٢٣- الفكر الاسلامي مساراته وتطوراته
٢٤- علم الاستغراب
٢٥- الاجتهاد التحقيقى
٢٦- أصلالة النبوة في حياة الرسول
٢٧- اشكاليات التجديد
٢٨- مقاصد الشريعة
٢٩- المستنيرون: خدمات وخيانات



الإسلام المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول

الرائد محمد الدين هزاعنة

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة